

Libros de **Cátedra**

Cuestiones de teoría social contemporánea

Antonio Camou (coordinador)

FACULTAD DE
HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

S
sociales

**Eduulp**
EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

CUESTIONES DE TEORÍA SOCIAL CONTEMPORÁNEA

Antonio Camou
(coordinador)

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA


Edulp
EDITORIAL DE LA UNLP

Cuestión. *(Del latín, quaestio, -onis). F. Pregunta que se hace o propone para averiguar la verdad de una cosa contravirtiéndola.*

DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA, XXI edición.

Índice

Presentación general _____ 9

PRIMERA PARTE: Entrada en materia _____ 15

Capítulo 1

Introducción _____ 17

Antonio Camou

Capítulo 2

La teoría social contemporánea en discusión: tradiciones y presuposiciones _____ 25

Antonio Camou

Capítulo 3

La teoría social contemporánea en discusión: mecanismos y argumentos _____ 60

Antonio Camou

Capítulo 4

¿Por qué es “contemporánea” la teoría social contemporánea? _____ 101

Antonio Camou

Capítulo 5

¿El fin de la representación realista? _____ 137

Antonio Camou

Capítulo 6

El debate entre individualismo y holismo metodológico revisitado _____ 172

Antonio Camou

Capítulo 7

De la producción de conocimiento social a la intervención pública:

¿*Quo vadis* Sociología? _____ 213

Antonio Camou

Capítulo 8

Conflicto de visiones: un ejercicio para el debate _____ 251

Antonio Camou

Capítulo 9

Tensiones en el campo de la teoría social contemporánea _____ 270

Antonio Camou

SEGUNDA PARTE: LECTURAS EN CUESTIÓN _____ 290

Presentación de la Segunda Parte _____ 292

Capítulo 10

La tradición durkheimiana-sistémica: una introducción a la obra de Talcott Parsons _____ 295

Antonio Camou

Capítulo 11

Talcott Parsons: del estructural-funcionalismo al modelo AGIL _____ 332

Antonio Camou

Capítulo 12

De Parsons a Luhmann: el discurso sociológico de la complejidad _____ 358

Antonio Camou

Capítulo 13

Niklas Luhmann y la teoría general de los sistemas sociales _____ 443

José Buschini

Capítulo 14

Una introducción a la tradición de la elección racional _____ 472

Antonio Camou

Capítulo 15

La estructura básica de la teoría de la elección racional (TER) _____ 506

Antonio Camou

Capítulo 16

Bajo el signo de la otredad: La Escuela Sociológica de Chicago _____ 551

Antonio Camou

TERCERA PARTE: LECTURAS EN CUESTIÓN	599
Presentación de la Tercera Parte	601
Capítulo 17	
Una aproximación al estructuralismo	605
<i>Pedro Karczmarczyk y Felipe Pereyra Rozas</i>	
Capítulo 18	
Hermenéutica filosófica y ciencias sociales	644
<i>Alejandra Bertucci - María Luján Ferrari</i>	
Capítulo 19	
Anotaciones sobre la relevancia de Wittgenstein para las ciencias sociales: las lecturas de Peter Winch y de Saul Kripke	667
<i>Pedro Karczmarczyk y Andrés Oliva</i>	
Capítulo 20	
La tradición del orden conflictivo: Pierre Bourdieu	700
<i>María Eugenia Rausky, José Buschini y Mariana Di Bello</i>	
Capítulo 21	
La tradición del orden conflictivo: Anthony Giddens	724
<i>María Eugenia Rausky, Mariana Di Bello y José Buschini</i>	
Capítulo 22	
La tradición interpretativa: Alfred Schütz	749
<i>María Eugenia Rausky, Mariana Di Bello y José Buschini</i>	
Capítulo 23	
La tradición interpretativa: Erving Goffman	771
<i>María Eugenia Rausky, José Buschini y Mariana Di Bello</i>	
Capítulo 24	
Una introducción a la obra de Jürgen Habermas	793
<i>Antonio Camou</i>	
Capítulo 25	
Jürgen Habermas: desde los problemas de legitimación en el capitalismo tardío a los desafíos de la democracia deliberativa	826
<i>Antonio Camou</i>	

Capítulo 26

La teoría del reconocimiento de Axel Honneth _____ 881

Gustavo Robles

Capítulo 27

La (noción de) sociedad en cuestión: lecturas críticas de Michael Mann y Alain Touraine _____ 906

Antonio Camou

CUARTA PARTE: CUESTIONES EN CONTEXTO _____ 928

Presentación de la Cuarta Parte _____ 930

Capítulo 28

La sociología en la Argentina: historia, actores e instituciones _____ 935

Esteban Vila

Capítulo 29

Proyecciones latinoamericanas de la teoría social marxista _____ 965

Marcelo Starcenbaum

Capítulo 30

La cuestión municipal en Silvio Frondizi y José Aricó: un *punto de convergencia*
en la teoría social en la Argentina contemporánea _____ 977

Juan Jorge Barbero

Capítulo 31

Desandando la construcción del campo de los estudios de la desigualdad social
en Argentina _____ 1022

María Agustina Coloma

Capítulo 32

La teoría goffmaniana del *frame* y la política pública de desarrollo infantil temprano _____ 1049

Esteban Moreno Flores

Capítulo 33

Religión, espiritualidad y creencia: miradas hacia la Argentina _____ 1066

María Pilar García Bossio

Capítulo 34

La ansiedad como forma del porvenir _____ 1099

Clara María Marensi

Capítulo 35

Derivas de lo social y lo político en el pensamiento de Hannah Arendt _____ 1119

Anabella Di Pego

Capítulo 36

Algunos aportes feministas al concepto de experiencia _____ 1153

Juliana Esquivel

Capítulo 37

Hegemonías, identidades y experiencias en disputa. Aproximaciones teóricas
a la problemática del aborto _____ 1182

Hernán Caneva

Capítulo 38

Acciones colectivas contra la violencia hacia las mujeres en la Argentina _____ 1214

Claudia Laudano

Los autores _____ 1237

Presentación general

...comencé a leer estos textos hace unos veinticinco años; pero hacía mucho que no los releía. Releyendo paso a paso simultáneamente el texto alemán y la traducción francesa, tuve la impresión de haber comprendido por primera vez lo que Marx quería decir. ¿Será una señal de vejez? Tener la impresión de que se ha comprendido algo es siempre preocupante.

Raymond Aron, EL MARXISMO DE MARX: clase correspondiente al 12/12/1962, ([2002] 2010, p.138).

Este libro de cátedra ofrece un material de apoyo para acompañar a les estudiantes que siguen nuestros cursos de *teoría social contemporánea* -tanto a nivel de grado como de postgrado- en el campo de las humanidades y las ciencias sociales. Lejos de la pretendida ortodoxia de un manual, o de las aspiraciones abarcadoras de un tratado, decimos que “acompaña” porque desbroza una serie de tradiciones teóricas y de cuestiones seleccionadas -que nos permiten abordar con cierta atención algunos nodos centrales del debate contemporáneo-, en lugar de ofrecer un recorrido exhaustivo por corrientes, autores y problemas. Pero en ningún momento el volumen pierde de vista su finalidad didáctica: cada capítulo ha sido concebido como un ensayo introductorio que se prolonga en recomendaciones de lecturas, en sugerencias de consultas a diversas fuentes (bibliográficas, hemerográficas, audiovisuales, etc.) y en actividades prácticas de resolución de problemas. De este modo, constituye un soporte especialmente útil para quienes concurren regularmente a clases, pero sobre todo ha sido pensado como una herramienta de trabajo para aquellas personas que por razones laborales, familiares, o por encontrarse privadas de su libertad, no pueden asistir a las mismas. Si algo nos ha enseñado la emergencia socio-sanitaria que estamos atravesando es –entre otras cosas- la importancia de contar con un instrumento de este tipo, capaz de apuntalar el proceso de enseñanza–aprendizaje en su conjunto, más allá de otros materiales didácticos específicos con los que trabajamos habitualmente en el aula o por vía remota (notas de opinión, películas, obras de literatura, etc.). Asimismo, creemos que estas páginas pueden también ser leídas con provecho por docentes de distintos niveles de la enseñanza, e incluso puede responder a las inquietudes de un círculo más amplio de lectores y de lectoras, interesadas por distintas cuestiones sociales que atraviesan la agenda pública.

Según es fama, la palabra *teoría* proviene del griego, y su significado básico es el de “contemplación”, ya que pertenece a una familia etimológica de términos ligados a la acción de mirar (comparte, por ejemplo, la misma raíz de *teatro*). Ha llegado a nosotros a través de varias acepciones, estrechamente vinculadas pero algo diferentes entre sí, de las cuales destacaremos principalmente dos. En una caracterización muy *amplia* nos referimos al conjunto articulado de reglas, principios y conocimientos propios de una ciencia, una doctrina o una actividad. En este caso, “la” teoría en singular se identifica con una disciplina, o un grupo de disciplinas, y abarca constelaciones simbólicas estructuradas que pueden ser muy diferentes –incluso antagónicas– entre sí; de este modo, “la” teoría social contemporánea incluye una pluralidad de tradiciones, corrientes y autores de las que en estas páginas solamente podremos dar cuenta en una medida limitada. En una conceptualización algo más *estrecha* pensamos en un conjunto organizado de ideas que describen y/o explican un fenómeno, elaboradas a partir de la observación, la experiencia o el razonamiento. En este segundo caso, “las” teorías en plural se refieren a unidades de análisis más acotadas, que recorren un espectro lógico de posiciones que van de lo particular a lo general: desde hipótesis, argumentos y modelos más simples a estructuras más inclusivas y complejas; este gradiente categorial puede ser ilustrado haciendo referencia a “la teoría de las clases sociales” o a la “teoría de los roles”, en un plano más básico, o a la “teoría marxista” y a la “teoría estructural-funcionalista”, en un nivel más agregado. De esta segunda acepción, como explicamos en detalle más adelante, nos interesan especialmente los aportes teóricos más generales; en tal sentido, partimos del supuesto que el abordaje de categorías tales como *acción*, *poder*, *orden* o *cambio* social, entre otras, nos permiten luego articular miradas analíticas más específicas sobre una multiplicidad de campos de investigación.

La obra está organizada en cuatro partes. La *Primera Parte* es de carácter introductorio y está dedicada a presentar una serie de preocupaciones que son retomadas de manera más detallada en los capítulos especializados de las tres partes siguientes. Traza el mapa básico de tradiciones y autores que luego iremos recorriendo en los diferentes capítulos, pero también despliega las estrategias de lectura, los interrogantes y algunas discusiones donde autores y corrientes se entrecruzan, se solapan, convergen o entran en conflicto. La *Segunda Parte* desarrolla especialmente los aportes de la tradición “durkheimiana-sistémica”, sobre todo a partir de las obras de Talcott Parsons y de Niklas Luhmann, así como también analiza las contribuciones de la llamada tradición de la “elección racional”, haciendo especial referencia a los aportes de Jon Elster y de Raymond Boudon; pero también reserva un espacio para hablar de la que ha sido llamada la “otra” sociología norteamericana: la Escuela de Chicago. La *Tercera Parte* abarca un amplio espectro de aportes provenientes de la tradición del “orden conflictivo”, entre los que se destacan las obras de Pierre Bourdieu, Alain Touraine, Michael Mann, Anthony Giddens, Jürgen Habermas o Axel Honneth, y un abanico no menos influyente de autores ligados a la tradición “interpretativa” (o hermenéutica), entre los que podemos mencionar a Ludwig Wittgenstein, Alfred Schütz y Erving Goffman.

La *Cuarta Parte* finalmente reconduce varias de estas aportaciones a un plano más aplicado y localizado: toma algunas categorías clave de autores seleccionados y las lleva a un campo

concreto de investigación, las confronta con una experiencia y extrae de ellas preguntas de investigación e hipótesis en un adelanto de la práctica investigativa que nuestros estudiantes harán antes de graduarse. En este espacio destacamos particularmente un bloque dedicado a las teorías feministas y a las cuestiones de género.

El enfoque expositivo -dirigido hacia el debate de *tradiciones teóricas* y de *cuestiones de teoría social*- tiene, a nuestro juicio, algunas virtudes que nos parece oportuno destacar. En primer lugar, permite superar el coto cerrado de abordajes disciplinarios, ya que las problemáticas elegidas atraviesan las fronteras de distintas disciplinas y asignaturas: antropología, ciencia política, ciencias de la educación, comunicación social, estudios de género, filosofía, historia, sociología, etc. En segundo término, posibilita un uso selectivo y flexible como herramienta de actualización para docentes que se desempeñan en institutos terciarios o en escuelas de nivel medio. Pero fundamentalmente, consideramos que esta propuesta cubre una importante área de vacancia, en la medida que intenta tender puentes entre dos instancias pedagógicas que suelen marchar por cuerdas separadas: por un lado, la vía de reponer críticamente ciertas “lecturas en cuestión” (Segunda y Tercera Parte); por otro, la tarea de ilustrar empíricamente esos abordajes a través del análisis de una serie de “cuestiones en contexto” (Cuarta Parte). Así, el libro en su conjunto apunta a mostrar de qué manera es posible vincular aportaciones *teóricas generales* con *problemas específicos de la sociedad argentina y latinoamericana contemporánea*. Por eso le dedicamos un considerable espacio a discutir cómo distintas categorías, enfoques y argumentos –elaborados por reconocidos referentes internacionales a partir de otras experiencias sociales- pueden ser reconducidos, aplicados y/o adaptados al estudio de nuestra realidad social; en esas operaciones de apropiación intelectual remarcamos especialmente el modo en que ciertas nociones son reelaboradas al ser *usadas* en un contexto de utilización diferente al de su producción.

A efectos de fortalecer la unidad conceptual del volumen todos los capítulos de la Segunda, Tercera y Cuarta Parte tienen una estructura expositiva análoga, pero además, al final de cada capítulo, se incluye una *sección de apoyo didáctico* que consta de los siguientes componentes:

- *Bibliografía básica recomendada*: Alrededor de diez lecturas que condensan los principales conceptos desarrollados en el capítulo. Preferentemente se trata de lecturas originales de los autores tratados o bien de comentaristas/as que los presentan de modo introductorio. Sin ser un criterio excluyente, ni mucho menos, el carácter introductorio de la materia y el hecho de que muchos estudiantes se encuentran con dificultades para acceder a las lecturas, nos lleva a priorizar materiales disponibles en español y preferentemente de libre acceso en internet.
- *Bibliografía complementaria*: Alrededor de diez lecturas críticas que analizan, discuten y/o profundizan con mayor grado de detalle las problemáticas abordadas en el capítulo.
- *Investigaciones aplicadas*: Cinco a diez trabajos de investigación reciente que apelan a las categorías presentadas en el capítulo pero que son aplicadas a estudios

originales sobre problemas de la sociedad argentina contemporánea y/o de otros países de América Latina.

- *Sitios web con material suplementario*: Mínimas referencias de videos, archivos, repositorios, entrevistas y otros materiales audiovisuales que ofrecen miradas plurales y complementarias de la problemática y/o de los/as autores/as presentados en el capítulo.
- *Guía de Actividades*: Una guía de auto-estudio conformada por preguntas y/o sugerencias de trabajos en base a un texto de referencia (o un conjunto reducido de textos) sobre los conceptos centrales abordados en el capítulo. Se incluyen preguntas/actividades para resolver¹.

En resumen, la propuesta del libro pretende no sólo favorecer una mejor comprensión de un conjunto seleccionado de tradiciones, autores y problemas relevantes de la teoría social contemporánea, sino también acercar a los estudiantes a experiencias concretas –históricamente localizadas en nuestro medio- de construcción de objetos de investigación, anticipando el tipo de tarea que deberán realizar en sus futuros trabajos de graduación.

Antes de terminar estas páginas de apertura corresponde hacer algunas pocas aclaraciones adicionales. Como dijimos una líneas más arriba, este material ha sido planeado para servir de apoyo a la enseñanza, y por lo tanto no está dirigido a especialistas en la materia. En tal sentido, hemos definido los principales rasgos de cada una de las tradiciones teóricas, así como las líneas centrales del pensamiento de los autores abordados, apelando a definiciones esquemáticas e incluso exageradas; hablar de ellas en términos de “tipos ideales” supondría invocar un nombre demasiado elegante para simplificaciones que guardan –en muchos casos- un parecido de familia mayor con las “caricaturas”: un dibujo donde el trazo grueso y la acentuación extremada de algunos elementos igualmente nos permiten reconocer el perfil –y sobre todo destacar las peculiaridades- del referente original. Así, los trabajos que integran esta obra hay que imaginarlos como un *punte didáctico* que intenta unir a lectores y lectoras que se acercan por primera vez a estas cuestiones, con los textos de los autores originales y con otras indagaciones más complejas elaboradas por diversos especialistas. Por esa ruta, una vez cruzado el puente, se encontrarán con un amplio territorio de nuevas lecturas, de trabajos específicos y de debates más profundos de los que nosotros podemos presentar aquí. Pero el punto a tener en cuenta es que en ningún momento buscamos reemplazar los laberínticos recorridos de ese nuevo territorio; lo que pretendemos –más bien- es que con nuestro acompañamiento podamos cruzar a la otra orilla.

En este marco, utilizamos profusamente citas directas de los autores originales –absolutamente innecesarias o inapropiadas en un artículo de investigación, orientado a expertos o

¹ Salvo que se indique lo contrario, los cuadros y esquemas didácticos utilizados a lo largo de esta obra son de elaboración propia de las y los autores de cada capítulo.

expertas que ya conocen esas obras-, puesto que no damos por sentado que los estudiantes conocen esas referencias de primera mano. Pero lejos estamos de pretender que esa acotada lectura de fragmentos reemplace el estudio integral de los textos originales; al contrario: lo que esperamos es que el contacto con esas mínimas referencias textuales sea una invitación a seguir profundizando la indagación y la reflexión crítica en torno a algunas obras capitales del pensamiento contemporáneo.

A lo largo del volumen utilizamos la primera persona del plural para testimoniar que esta obra constituye un esfuerzo colectivo, pero el plural y la tarea común no descargan de responsabilidades por eventuales errores u omisiones a los autores de cada uno de los capítulos, de los cuales somos únicos responsables. En tal sentido, observaciones, críticas y sugerencias de lectores y lectoras serán siempre bienvenidas y nos permitirán mejorar nuestra labor docente.

En un sentido análogo, de común acuerdo hemos decidido que cada contribución adopte la forma del llamado “lenguaje inclusivo” que considere más adecuado. En ausencia de criterios editoriales ampliamente aceptados, partimos de la premisa de reconocer que “existen usos plurales y dinámicos del lenguaje” y, particularmente, coincidimos en la “legitimidad de las expresiones y manifestaciones que cuestionan los supuestos sexistas o discriminatorios implícitos en las convenciones o normativas actualmente vigentes” (Res. 2086/17, FaHCE-UNLP).

Antes de finalizar cabe subrayar que este libro no sería tal sin el compromiso, la solvencia intelectual, y el trabajo de los docentes de la cátedra de *Teoría Social Contemporánea* –tanto de nivel de grado como de postgrado- de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP, así como por la destacada colaboración de un conjunto de académicos de otras cátedras de la facultad que generosamente aceptaron participar en este proyecto. Pero tampoco hubiera sido posible sin el apoyo institucional de nuestra universidad, y sin la profesionalidad de toda la gente de EDULP, quienes conjugaron sus mejores esfuerzos para poner a disposición de los lectores –de manera absolutamente libre y gratuita- el material que estamos presentando.

Y ahora sí, lo último. Cuestionar, hacerse preguntas y hacer preguntas, controvertir las opiniones asentadas y repetidas, dar vuelta lo que parece estar “derecho” y ponerlo del “revés”, es el fundamento de toda crítica política y el comienzo de la indagación científica. A finales del siglo XIX un inquieto adolescente alemán se hacía una pregunta extraña para la que no encontraba una respuesta satisfactoria de parte de ninguno de sus maestros: “¿Cómo se vería la punta de un rayo de luz si lo alcanzara?”. El muchacho se hizo grande y la teoría de la relatividad (restringida y general) fue su manera de responder a aquellas obstinadas curiosidades juveniles. Más cercanamente a nuestra experiencia, el reconocido biólogo chileno Humberto Maturana (1928-2021) cuenta que -siendo todavía un joven profesor-, un estudiante le hizo una pregunta que no supo responder. Maturana tenía una formación muy amplia y sólida, adquirida tanto en su país natal como en los Estados Unidos, donde se había doctorado en la prestigiosa Universidad de Harvard. Pero la pregunta lo descolocó. Le reconoció al estudiante que no sabía la respuesta y se comprometió a encontrarla para el año siguiente. Tardó un poco más de tiempo y no la contestó solo, sino que lo hizo con el concurso de otros colegas, y a partir de intercambios en diversas reuniones científicas. Pero fue aquella cuestión abierta, sin responder, el comienzo de un

cautivante programa de investigación que luego sería la teoría de la *autopoiesis*, y que tiene hoy múltiples repercusiones, entre ellas, en el campo sociológico.

Ojalá este libro, junto con los textos de las tradiciones y autores seleccionados, lleven a nuestros estudiantes a hacerse preguntas que los y las docentes de la cátedra no sepamos contestar.

Antonio Camou

La Plata, otoño de 2021

PRIMERA PARTE

Entrada en materia

*¿Qué dices? dice mi pensamiento
no sabes lo que dices
trampas de la razón
crímenes del lenguaje
borra lo que escribes
escribe lo que borras*

Octavio Paz, ENTRADA EN MATERIA, SALAMANDRA (1958-1961)

CAPÍTULO 1

Introducción

Antonio Camou

*Marco Polo describe un puente, piedra por piedra.
– ¿Pero cuál es la piedra que sostiene el puente? –
pregunta Kublai Kan.
–El puente no está sostenido por esta piedra o por
aquella –responde Marco–, sino por la línea del arco
que ellas forman.
Kublai permanece silencioso, reflexionando. Después
añade: – ¿Por qué me hablas de las piedras? Lo único
que me importa es el arco.
Polo responde: –Sin piedras no hay arco.
Ítalo Calvino, LAS CIUDADES INVISIBLES, V.*

El presente libro está orientado a ofrecer un enfoque introductorio, plural y -hasta cierto punto- sistemático de la teoría social a partir de la segunda parte del siglo XX.

En principio, tratamos de dar respuesta al requerimiento de acercar a los estudiantes a un conjunto panorámico de pensadores sociales contemporáneos, que no son incorporados dentro del arco temporal cubierto por las llamadas “teorías clásicas”. De este modo, varios de los pensadores elegidos –o en su defecto, sus discípulos y discípulas- son en la actualidad investigadores/as activos/as, que siguen produciendo y escribiendo al compás de las significativas transformaciones sociales del presente. A efectos de una mejor comprensión de sus contribuciones, los diferentes capítulos ofrecen una acotada reconstrucción del contexto histórico, político e intelectual que encuadran los aportes originales de los/las autores/as seleccionados/as.

En este marco, ofrecemos un recorrido amplio por diferentes autores/as y corrientes, tratando de evaluar sus aportes y sus limitaciones, sus fortalezas y debilidades, sus virtudes y defectos, en una progresión de lecturas que va desde el análisis comprensivo básico a la elaboración crítica, pasando por una cierta indagación metodológica. Entre otras cuestiones nos preguntamos: ¿Cómo realizó el/la autor/a esta investigación? ¿Qué decisiones teórico-metodológicas tomó? ¿De qué premisas partió? ¿Con quién estaba discutiendo? ¿Cómo recortó su objeto de investigación? ¿Qué pregunta/as han guiado su pesquisa? ¿Qué argumento defiende (o

impugna)? ¿Qué respaldos analíticos y empíricos lo sostienen? ¿En qué contexto político se inscribe su intervención en el debate público?

Este abordaje nos compromete, a su vez, con el objetivo de brindar un tratamiento relativamente sistemático de la problemática sociológica. En los últimos años, muchos/as autores/as han descartado todo intento (y negado incluso la posibilidad) de definir un marco teórico “sistemático”, esto es, un conjunto racionalmente ordenado de hipótesis analíticamente consistentes y empíricamente contrastables para el tratamiento de los problemas sociales. Sin retrotraernos a una vindicación de la “gran teoría”, pero sin tampoco resignarnos a una especie de eclecticismo “vale todo” (donde se suceden, se superponen o se yuxtaponen autores/as, conceptos y problemáticas sin mucho orden ni concierto), el libro promueve un esfuerzo por trabajar en la construcción de puentes conceptuales entre tradiciones, autores/as y problemas.

Claro que también debemos asumir un ineludible “recorte” respecto de un universo discursivo que sería inabarcable en el marco de un volumen introductorio como el que estamos presentando. En tal sentido, al analizar lo que consideramos que constituye la estructura lógica de una disciplina básica, hemos elegido autores/as que han hecho aportes significativos al núcleo estratégico de premisas, proposiciones y argumentos que articulan el saber sociológico, y por tanto, no se examinarán aquellas contribuciones que se encuentren en el ámbito de las así llamadas “sociologías especiales” (sociología política, rural, urbana, de las organizaciones, etc.). En otras palabras, estudiaremos autores/as que hayan realizado aportes a la teoría social *general* dejando parcialmente de lado el tratamiento de colaboraciones más específicas. Como lo destaca Jeffrey C. Alexander:

En sociología abundan las teorías especiales, por ejemplo teorías sobre la estratificación, la socialización, la política y la administración. Se las puede estudiar en cursos más especializados. Las teorías generales toman estas teorías especiales y las unen. Las teorías generales son teorías acerca de todo, acerca de las “sociedades” en cuanto tales, acerca de la modernidad más que acerca de una sociedad moderna en particular, acerca de la “interacción” más que acerca de una forma particular de interacción. Hay teorías especiales sobre las clases económicas en la sociedad, sobre la clase media, la clase trabajadora y la clase alta. Pero una teoría general de las clases, como la teoría marxista, combina todas estas teorías especiales sobre las clases en una sola teoría sobre el desarrollo económico y las relaciones de clase en cuanto tales (Alexander, 1989, p. 12).

Pero el volumen también se esfuerza por desplegar una propuesta relativamente novedosa desde una triple perspectiva. En primer lugar, nos esforzamos por vincular los aportes teóricos generales con problemas específicos de investigación de nuestro país y/o de la región. Como es comúnmente aceptado, el estudio de algunas de las más grandes contribuciones sociológicas de las últimas décadas constituye, en sí mismo, un aporte imprescindible en la formación académica de los/as alumnos/as. No obstante, el libro también apunta a mostrar de qué manera es posible ligar esas aportaciones, producidas habitualmente en otros países y respondiendo a otro

tipo de experiencias sociales, con problemas específicos de la realidad argentina y latinoamericana contemporánea. En este marco, será relevante brindar alguna consideración a los procesos históricos e intelectuales de recepción por los cuales ciertas nociones son reelaboradas al ser usadas y puestas en circulación en un contexto de aplicación diferente al de su producción. De este modo, una propuesta central del volumen busca ilustrar el modo en que ciertas categorías, conceptos y argumentos elaborados por diferentes autores/as para comprender otras experiencias, pueden ser reconducidos, aplicados y/o adaptados al estudio de nuestra realidad social. Así, se espera no sólo favorecer una mejor comprensión de los problemas y autores/as presentados, sino también ilustrar el proceso de investigación que los/as alumnos/as deberán realizar en sus futuras trabajos de graduación².

En segundo término, y vinculado con lo anterior, estamos convencidos de que es posible aplicar la teoría social al análisis y a la resolución de problemas públicos concretos. En tal sentido, algunas de las contribuciones, lecturas y actividades propuestas sirven de marco a la consideración de problemas de decisión vertebrados a través de una versión adaptada del método de casos. Esta estrategia busca poner en cuestión un *habitus* que los/las estudiantes adquieren –en general- en su calidad de ciudadanos/as o militantes, a la vez de controvertir una serie de supuestos que se incorporan a lo largo de muchas carreras de humanidades y ciencias sociales. Así, el libro pretende –al menos en algunos tramos- producir una interpelación en tres puntos clave: a) Pensar la labor de las ciencias sociales como ejercicio *profesional* (no solamente en su faz de investigación científica o de enseñanza); b) Abordar los problemas sociales desde un lugar de *intervención pública* que debe resolverlos (y no meramente desde la demanda o el reclamo); y c) Analizar la toma de decisiones desde un marco de *oportunidades y restricciones* dadas (no solamente desde una situación o modelo ideal que sirve de patrón crítico de evaluación).

En tercer lugar, el libro aspira a entablar un diálogo con otros saberes, lenguajes y prácticas para una mejor comprensión de la sociedad contemporánea. A nuestro juicio, el entendimiento y la comprensión de los problemas sociales requiere no sólo de los enfoques específicos de la sociología, sino del diálogo con otras disciplinas, saberes y prácticas. Contra cualquier actitud de encierro en un casillero -teórico o disciplinar- promovemos el diálogo del saber sociológico con otros saberes científicos (sociales o naturales) y con diferentes producciones artísticas. En particular se invita a los/as alumnos/as a que realicen lecturas de la literatura y la cinematografía

² Baste aclarar en este punto que las ilustraciones sobre las que trabajaremos en ningún caso pretenden reemplazar el examen sistemático del pensamiento sociopolítico latinoamericano (o argentino), el cual constituye -desde hace ya un buen tiempo- un campo de estudio de enorme diversidad y en paulatino crecimiento, y que como tal queda fuera de los estrictos alcances de este volumen. Algunas obras de referencia sobre el pensamiento latinoamericano contemporáneo son las siguientes: (Zapata, 1990; Halperín Donghi, 1992; Devés Valdés, 2000, 2003 y 2004; Terán, 2004; Altamirano, 2008 y 2010; Svampa, 2016). Especialmente recomendable es la colección *Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño*, en la Biblioteca de CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), que como todos los materiales del Consejo se descargan de manera libre y gratuita del sitio correspondiente. Para el caso más específico de la Argentina dos obras que presentan una amplia y autorizada panorámica son: (Terán, 2004; Altamirano y Gorelik, 2018); un recorrido centrado de manera más específica en los avatares de la democracia frente a los desafíos planteados por diversas cuestiones públicas, se encontrará en (Novaro y Palermo, 2004; Camou, Tortti y Viguera, 2007; Gargarella, Murillo y Pecheny, 2010). Si se busca revisar algunos debates intelectuales de las últimas décadas, a través del testimonio de los propios científicos sociales hispanoamericanos, puede consultarse, para los temas de desarrollo y dependencia (Trindade, 2013), y sobre la saga revolución, exilio y democracia (Camou y Gonzales, 2017).

contemporánea, explorando otras formas de mirar los problemas de la sociedad de nuestros días. Ciertamente, esta insistencia en vincular el saber sociológico con la literatura, el cine, la música, o la filosofía contemporánea, no constituye un mero ademán “culturoso”, sino que responde a la profunda convicción según la cual es necesario ampliar la mirada del/a sociólogo/a con otros puntos de vista que ofrezcan una visión más diversa y refinada de las múltiples aristas de la realidad social. Parafraseando a cierto filósofo, podríamos decir que “quien sólo sabe de sociología, ni siquiera de sociología sabe”.

Paso a paso

En alguna de mis novelas anteriores me propuse establecer la influencia ejercida por las circunstancias sobre el carácter. En la presente historia he invertido el proceso. Mi meta ha sido señalar aquí la influencia ejercida por el carácter sobre las circunstancias.

W. Wilkie Collins, LA PIEDRA LUNAR ([1868] 1985 p.13)

Luego de esta Introducción, el capítulo 2 de esta Primera Parte ensaya un cierto recorte de lecturas –en el marco de un *corpus* mucho más amplio y diverso- centrado en un conjunto de autores/as y cuestiones referidas a la teoría social “general”. Prestamos especial atención a los aportes más significativos al núcleo estratégico de premisas que nos ayudan a una mejor conceptualización de dos problemáticas básicas, involucradas en la definición de cualquier noción de *sociedad*: los problemas de la *acción social* y los problemas del *orden/cambio social*. Creemos que una estrategia didáctica provechosa para introducirnos a estas discusiones es estudiar inicialmente la configuración de grandes *tradiciones* de interpretación (Collins, 1995), que podemos resumir en cuatro grandes cauces: la tradición “durkheimiano-sistémica”, la tradición del “orden conflictivo”, la tradición de la “elección racional” y la tradición “interpretativa” (hermenéutica).

El capítulo 3 complementa este abordaje “macro” con una mirada que atiende al aspecto “micro” del análisis sociológico (Alexander, 1994), y por eso ofrecemos también algunos elementos básicos a la hora de estudiar el papel de los *mecanismos* sociales. Desde la perspectiva que discutimos en estas páginas, creemos que su comprensión permite evaluar la eficacia explicativa de los diferentes enfoques, así como diseñar más precisas estrategias de intervención social o institucional en torno a cuestiones públicas concretas. En paralelo, examinamos el modo en que esas diferentes tradiciones, y las investigaciones más específicas que han promovido, vinculan el nivel discursivo más general de las “ideas” con el plano más concreto de los “datos”, a través del papel mediador y articulador de los *argumentos*, como vehículo fundamental del debate científico y de la conversación pública.

El capítulo 4 explora una pregunta muy sencilla de formular pero bastante más difícil de responder: ¿Qué tiene de “contemporánea” la teoría social contemporánea? De entrada, cuestionamos las limitaciones de dos respuestas dominantes. Una de ellas está fincada en típicas clasificaciones académicas (la teoría social “contemporánea” sigue históricamente a la teoría social “clásica”), que no impugnamos por sus atendibles razones curriculares, sino que más bien nos planteamos indagar un fundamento que vaya a más allá de la mera linealidad cronológica. También cuestionamos una segunda respuesta que apela utilizar un criterio de clasificación historiográfico “externo” (Hobsbawm, 1997), porque entendemos que no da cuenta cabal de la especificidad del saber sociológico. En lugar de estos criterios, nos parece mucho más pertinente cifrar la definición de la teoría social *contemporánea* a partir del desplazamiento de una cierta *problemática* en lo que hace a la constitución epistémica, político-institucional y socio-profesional del conocimiento en el campo de las humanidades y las ciencias sociales (Wallerstein, 1989). De este modo, la teoría social *contemporánea* puede ser entendida a partir de un desplazamiento en tres planos: en la dimensión epistémica se produce una crisis de fundamentos del conocimiento científico sobre la naturaleza y la sociedad; en el plano político-institucional nos encontramos con los desafíos de la institucionalización de la sociología como disciplina académica, marcada por la transición organizacional de la sociología de “cátedra” a la fundación y desarrollo de las carreras de sociología; finalmente, la dimensión socio-cultural viene delineada por los debates y luchas –todavía abiertas– por la profesionalización sociológica y el reconocimiento de sociólogos y sociólogas como portadores de un saber autorizado para intervenir en la resolución de problemas públicos. A efectos de ilustrar el desplazamiento de problemáticas entre la teoría “clásica” y la “contemporánea” prestamos especial atención a algunos rasgos del pensamiento social –la dimensión epistémica del esquema señalado– que en buena medida marcan las coordenadas por las que discurren los aportes de las tradiciones, corrientes y autores que examinaremos en la Segunda y la Tercera Parte del volumen.

El capítulo 5 es parcialmente una continuación pero también una vuelta de tuerca respecto del anterior. La erosión de toda fundamentación última del conocimiento y de la acción, así como la apertura hacia la contingencia, tienen como uno de sus correlatos principales el relajamiento de un pilar clave del pensamiento y la sensibilidad modernas: la aspiración ingenua del sujeto a una “representación realista” del mundo, o para decirlo con los términos de un reconocido filósofo pragmatista norteamericano, el ocaso de la falacia cognitiva - pero también artística- de constituirse en un verdadero “espejo de la naturaleza” (Rorty, 1989). Nuestro análisis se basa en constatar que la palabra “sociología” y el vocablo “realismo” –como nombre de una concepción pictórica y literaria–, comenzaron a circular en Francia más o menos hacia la misma época. A partir de esta genealogía común, hilvanamos un diálogo muy básico e introductorio entre dos constelaciones de prácticas: de un lado, la que identifica a la pareja formada por el realismo y la teoría social clásica; de otro, la que muestra las fronteras nómades que unen (o separan) a la literatura y la teoría social contemporánea.

El capítulo 6 retoma un eje central de la estrategia didáctica que planteamos, y para ello revisita el viejo debate entre individualismo y holismo metodológico a partir de dos

reelaboraciones más recientes. Por un lado, la que hacia el último cuarto del siglo XX plantearon los autores englobados en la corriente del llamado "marxismo analítico" o "marxismo de la elección racional"; y por otro, por un planteo más cercano en el tiempo y más significativo desde el punto de vista científico y político: la existencia de una vigorosa y deliberada tendencia a "imponer el monopolio del método económico a todos los estudios de la sociedad" (Przeworski, 1987: 97). El hilo argumental del trabajo descansa, en buena medida, en la idea de que una crítica individualista moderada constituye una sana contribución a ciertos excesos del holismo, pero una crítica extrema hace retroceder el debate a un punto que –creemos- Wittgenstein nos ayudó a superar en sus *Investigaciones filosóficas*. El capítulo culmina con algunas indicaciones sobre lo que creemos son –en la actualidad- las dos estrategias más productivas para revisitar el debate entre holistas e individualista a través de discutir los vínculos "macro-micro": por un lado, la estrategia de las "reconstrucciones sintéticas"; por otro, los esfuerzos de lo que podríamos llamar un "programa débil" de sociología analítica, concentrado en la identificación de *mecanismos*

Las discusiones previas desembocan en el capítulo 7 en una preocupación de índole más práctica, cuya presentación se articula en un diálogo crítico con ciertas observaciones planteadas en un trabajo ya clásico por Giovanni Sartori: ¿Sirven las ciencias sociales para intervenir en la resolución de problemas públicos? Como nuestra respuesta es positiva tratamos de darle una cierta fundamentación. El texto comienza analizando brevemente una serie de problemas básicos que no siempre han sido cabalmente distinguidos en el debate desencadenado por el autor de *Teoría de la democracia*. Luego ofrece una somera reconstrucción histórica de la constitución del campo de los estudios de políticas públicas. Posteriormente pasamos a la constitución de la sociología en nuestro medio, destacando tres desafíos que consideramos centrales para su consolidación. Por último, en las reflexiones finales, tratamos de integrar el análisis previo de modo tal de presentar las dos pinzas de nuestro argumento principal: por un lado, el análisis crítico ofrecido por el profesor Sartori se aplica a algunos aspectos de los estudios sociales y políticos, pero no a todos; de otra parte, las críticas y propuestas sartorianas son hasta cierto punto adecuadas, pero también conllevan un sesgo epistemológico que atenta contra sus propósitos prácticos declarados, toda vez que concentran su reflexión en una limitada lectura epistémica de los saberes sobre la sociedad y el poder, y descuidan en buena medida los aspectos político-institucionales, esto es, los canales y espacios efectivos de vinculación entre la producción de conocimiento y la toma de decisiones públicas. Creemos que estas distinciones son de vital importancia a la hora de pensar el desarrollo y la consolidación profesional de la sociología en nuestro país.

El capítulo 8 continúa con las preocupaciones prácticas esbozadas en el anterior, pero a su vez se constituye en un resumen aplicado de las discusiones previas y en un anticipo de los análisis que desarrollamos sobre todo en la Cuarta Parte. El texto propone *un ejercicio muy modesto*: tomar dos casos actuales, uno nacional y otro global, y discutir las miradas que se han elaborado a partir de las distintas tradiciones teóricas contemporáneas que abordamos en las páginas del libro. Este rápido recorrido, aún en su simplificadora presentación, nos permite constatar un vector de lectura que atraviesa las páginas del volumen y que nos gustaría enfatizar: las

miradas analíticas que presentamos no sólo son materia de discusión académica, son también lenguajes cotidianos capaces de nombrar experiencias sociales –individuales o colectivas-, y discursos que articulan visiones ideológicas y posiciones políticas en conflicto. En primer lugar consideramos el enfrentamiento, acotado a los primeros meses del año 2008, protagonizado por el gobierno encabezado por Cristina Fernández de Kirchner y los productores agropecuarios; en segundo término, hemos elegido unos pocos textos sobre las causas, consecuencias y desafíos planteados por la irrupción del coronavirus en el año 2020.

Por último, en el capítulo 9 desarrollamos una clave de lectura que subtiende la arquitectura general del libro: la teoría social se construye como un campo de controversias donde emergen –entre otras- las polaridades correspondientes a los lenguajes “objetivos” y a las experiencias “subjetivas”, el “principismo” teórico y el “oportunismo” práctico, las exigencias propias de la deliberación pública y los desafíos de trabajar profesionalmente en la resolución de problemas. Así, lejos de cualquier visión estática o de un saber cristalizado en fórmulas ortodoxas, tratamos de recorrer tensiones y debates, cuestionamientos y polémicas, acuerdo y conflictos. De este modo, el volumen ofrece un recorrido sin duda incompleto, pero introductorio y lo suficientemente amplio como para orientar a los estudiantes en su itinerario de lecturas sobre teoría social contemporánea.

Referencias

- Alexander, J.C. (1989). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: Gedisa.
- Alexander, J.C. et al. (1994). *El vínculo micro-macro*. Guadalajara: Gamma.
- Altamirano, C. (2008). *Historia de los intelectuales en América Latina*, Vol. I. Buenos Aires: Katz.
- Altamirano, C. (2010). *Historia de los intelectuales en América Latina*, Vol. II. Buenos Aires: Katz.
- Altamirano C y A. Gorelik (2018), *La Argentina como problema: Temas, visiones y pasiones del siglo XX*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Camou, A.; M.C. Tortti y A. Viguera. (2007). *La Argentina Democrática: Los años y los libros*. Buenos Aires: Prometeo.
- Camou, A. y O. Gonzales (2017). *Revolución, exilio y democracia. Debates político-intelectuales en América Latina durante los años '70*. La Plata, EDULP. Disponible en: <https://libros.unlp.edu.ar/index.php/unlp/catalog/book/742>
- Collins, W.W. (1985). *La piedra lunar*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- Collins, R. (1995). *Cuatro tradiciones sociológicas*. México DF: UAM.
- Devés Valdés, E. (2000). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: entre la modernización y la identidad*. Tomo I: Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950). Buenos Aires: Biblos.
- Devés Valdés, E. (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: entre la modernización y la identidad*. Tomo II: Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990). Buenos Aires: Biblos.

- Devés Valdés, E. (2004). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: entre la modernización y la identidad*. Tomo III: Las discusiones y las figuras del fin de siglo. Los años 90. Buenos Aires: Biblos.
- Gargarella, R., M.V. Murillo y M. Pecheny (Comps.) (2010). *Discutir Alfonsín*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Halperín Donghi, T. (1992). En busca de la especificidad del pensamiento político hispanoamericano, *Cuadernos Americanos*, 6 (66), 31-46.
- Hobsbawm, E. (1997). *Historia del siglo XX 1914-1991*. Barcelona: Crítica.
- Novaro, M. y V. Palermo (2004). *La historia reciente. Argentina en democracia*. Buenos Aires: Edhasa.
- Picó, J. (2003). *Los años dorados de la sociología (1945-1975)*. Madrid: Alianza.
- Przeworski, A. (1987) Marxismo y elección racional. *Zona Abierta*. (45).
- Real Academia Española. (1994). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa-Calpe
- Rorty, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Svampa, M. (2016). *Debates latinoamericanos: indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- Terán, O. (2004). *Ideas en el Siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Terán, O. (2008). *Historia de las ideas en la Argentina: Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Trindade, H. (2013). *Ciencias sociales en América Latina. De los inicios de la sociología a la teoría de la dependencia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Wallerstein, I. (1999). *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Williams, R. (2000). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Wood, J. (2016). *Los mecanismos de la ficción*. Madrid: Taurus.
- Zapata, F. (1990). *Ideología y política en América Latina*. México DF: El Colegio de México.

CAPÍTULO 2

La teoría social contemporánea en discusión: tradiciones y presuposiciones

Antonio Camou

*Un clásico es un libro que nunca termina de decir lo
que tiene que decir*

Ítalo Calvino, POR QUÉ LEER LOS CLÁSICOS (2009)

En su discurso como presidente de la Asociación Internacional de Sociología (ISA por sus siglas en inglés), presentado ante el XIV Congreso realizado en Montreal, Canadá, en 1998, Immanuel Wallerstein nos recordaba que la “cultura de la sociología” se define por nuestra identificación con un “conjunto de premisas y prácticas compartidas..., no por todos los miembros de la comunidad todo el tiempo sino por la mayoría de los miembros la mayor parte del tiempo”, cristalizada en la existencia de un *canon* de lecturas, provenientes de tres “pensadores formativos” (1999, p.14). Reducido a su mínima expresión, ese acervo de normas y principios comunes puede ser caracterizado a partir del vínculo de un “axioma” con un autor de referencia. Así, el primer axioma –ligado a las enseñanzas de Emile Durkheim- nos dice que “existen grupos sociales que tienen estructuras explicables y racionales”; el segundo axioma – heredado de la obra de Marx- destaca que “todos los grupos sociales contienen subgrupos que se escalonan según jerarquías y que entran en conflictos entre sí”; y finalmente el tercer axioma –debido a las contribuciones de Max Weber- advierte que “en la medida en que los grupos/Estados contienen sus conflictos, ello acontece mayormente porque los subgrupos de menor rango conceden legitimidad a la estructura de autoridad del grupo, basados en que esto permite al grupo sobrevivir, y los subgrupos ven ventajas de largo plazo en la supervivencia del grupo” (Wallerstein, 1999, p.19-24).

Ahora bien, esta herencia “clásica” será incorporada, discutida y recreada durante el período contemporáneo en diferentes direcciones. Podemos identificar cada una de estas grandes orientaciones con una “tradicición” diferente de la teoría social. A primera vista, hablar de una “tradicición” teórica o científica puede resultar paradójico, e incluso contradictorio, pero como argumenta Alexander ambos elementos son plenamente compatibles:

La ciencia, prototipo de racionalidad y modernidad, parecería opuesta a la tradición. A mi juicio, sin embargo, la ciencia —aunque sea racional— depende vitalmente de la tradición. La sociología es una ciencia social empírica,

comprometida con la verificación rigurosa, con los datos, con la disciplina de la verificación. No obstante, estas actividades científicas se desarrollan... dentro de tradiciones que se dan por sentadas y no están sometidas a una evaluación estrictamente empírica (Alexander, 1989, p.15)³.

A partir de estas consideraciones, en este capítulo tratamos de justificar un cierto recorte –en el marco de un *corpus* mucho más amplio y diverso- centrado en un conjunto de autores/as y cuestiones referidas a la teoría social “general”. En tal sentido, siguiendo libremente las elaboraciones de Wallerstein (1999), prestamos especial atención a los aportes más significativos al núcleo estratégico de premisas, proposiciones y argumentos que nos ayudan a una mejor conceptualización de dos problemáticas básicas, involucradas en la definición de cualquier noción de *sociedad*: los problemas de la *acción social* y los problemas del *orden/cambio social* (Alexander, 1990). Creemos que una estrategia didáctica provechosa para introducirnos a estas discusiones es estudiar inicialmente la configuración de grandes *tradiciones* de interpretación, que podemos resumir en cuatro grandes cauces (Collins, 1996): la tradición “durkheimiano-sistémica”, la tradición del “orden conflictivo”, la tradición de la “elección racional” y la tradición “interpretativa” (hermenéutica). Pero este abordaje “macro” entendemos que debe ser complementado con una mirada que atienda al aspecto “micro” del análisis sociológico, y por eso ofrecemos –en el capítulo siguiente- algunos elementos básicos a la hora de estudiar el papel de los *mecanismos* sociales (Elster, 1997 y 2007). En paralelo, también tratamos de vincular el nivel discursivo más general de las “ideas” con el plano más concreto de los “datos”, a través del papel mediador y articulador de los *argumentos*, como vehículo fundamental del debate científico y de la conversación pública (Bauman, 1997; Weiss, 1999; Toulmin, 2007). Por último, cabe agregar que este abordaje que distingue tradiciones, presuposiciones o mecanismos es atravesado por una clave de lectura que subtiende la arquitectura general del volumen: la teoría social contemporánea se construye a través de un campo de tensiones donde se cruzan –entre otras- las polaridades correspondientes a los lenguajes “objetivos” y a las experiencias “subjetivas”, el “principismo” teórico y el “oportunismo” práctico, las exigencias propias de la deliberación pública y los desafíos de trabajar profesionalmente en la resolución de problemas. Retomaremos estas cuestiones en las Reflexiones Finales de la Primera Parte.

³ La idea de tradición teórica en buena medida se vincula –lejanamente- con los aportes de Karl Manheim en sociología del conocimiento, y luego atraviesa las discusiones suscitadas por la señera obra de Thomas S. Kuhn. En el contexto de estos debates, tal vez hayan sido las contribuciones de Edward Shils y de Edward A. Tiryakian, en trabajos escritos a comienzos de la década del setenta del siglo pasado, los primeros en plantear el uso de esa noción en el campo sociológico (Eisenstadt, 1978).

Tradiciones sociológicas

*No hay un solo estudioso... que pueda afirmar que domina
todas las tradiciones...*

Harold Bloom, ANATOMÍA DE LA INFLUENCIA (2011)

La palabra “tradición” deriva del sustantivo latino *traditio*, que deriva a su vez del verbo *tra- dere*, que significa literalmente “entregar”. En tal sentido, se entiende por *tradición* el conjunto de patrones culturales de una o varias generaciones, heredados de las anteriores, que es transmitido a las siguientes en virtud de considerarlos especialmente valiosos. La visión conservadora de la tradición ve en ella algo que debe preservarse (y repetirse) de manera fiel y acrítica. Esta perspectiva –cuya visión extrema se encuentra en la idea oriental de un “libro sagrado” (Borges, 1993, p. 128)- queda bien ilustrada por el adagio latino *Magister dixit*, “el Maestro lo dijo”, como solían decir los filósofos escolásticos medievales cuando una discusión debía ser cancelada citando la autoridad inapelable de Aristóteles. Desde una perspectiva opuesta –que defenderemos aquí- la vitalidad de una tradición intelectual, artística o política, depende de su capacidad para renovarse, poniendo en juego su disposición a cambiar adaptándose a nuevas circunstancias, sin perder por ello rasgos centrales de su identidad. Así, una “tradición” está lejos de ser considerada un “segmento histórico inerte”, por el contrario, vamos a entenderla como “una versión intencionadamente selectiva de un pasado configurativo y de un presente configurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social” (Williams, 2000:137).

Claro que la tradición “no es sólo una entrega de testigo o un amable proceso de transmisión”, advierte Harold Bloom al considerar las obras literarias que –a su juicio- constituyen hitos insoslayables para el mundo occidental: una tradición es también “una lucha entre el genio anterior y el actual aspirante, en la que el premio es la supervivencia literaria, la inclusión en el canon” (Bloom, 1995, p. 18). En tal sentido, el *canon*, “una palabra religiosa en su origen, se ha convertido en una elección entre textos que compiten para sobrevivir, ya se interprete esa elección como realizada por grupos sociales dominantes, instituciones educativas, tradiciones críticas o... por autores de aparición posterior” (Bloom, 1995, p. 30)⁴.

De este modo, una tradición es “entre otras cosas, un sistema de citas y reconocimientos, rebotes, préstamos y deformaciones” (Sarlo, 2015, p.9), un complejo sistema de correspondencias y oposiciones que definen un campo de debates y de producción de sentidos, que por lo general se

⁴ Cabe recordar que la palabra *canon* proviene del griego: originalmente significaba “vara” de medición, y luego en sentido figurado pasó a considerarse como sinónimo de “norma” o “regla”; hacia el siglo IV comenzó a utilizarse para definir los libros que son aprobados e incluidos oficialmente en la *Biblia*, y será recién a mediados del siglo XVIII cuando tome su actual cariz laico, “en el que la palabra significa catálogo de autores aprobados” (Bloom, 1995, p. 30). Es imposible reconstruir aquí la catarata de controversias disparadas por el libro de Bloom; anotamos nada más un par de referencias recientes: para una lectura hispanoparlante véase (García Barrientos, 2019); para una crítica feminista (Zapata, 2019).

configuran en torno a una obra –o a un puñado de obras- catalogadas como “clásicas”. En palabras de Jorge Luis Borges, “clásico es aquel libro que una nación o un grupo de naciones o el largo tiempo han decidido leer como si en sus páginas todo fuera deliberado, fatal, profundo como el cosmos y capaz de interpretaciones sin término. Previsiblemente, esas decisiones varían” (Borges, 1975: 244). Y en una veta semejante, el escritor Italo Calvino, quien recupera más de una docena de definiciones en torno a los clásicos de la literatura, nos dice: “los clásicos son esos libros que nos llegan trayendo impresa la huella de las lecturas que han precedido a la nuestra, y tras de sí la huella que han dejado en la cultura o en las culturas que han atravesado (o más sencillamente, en el lenguaje o en las costumbres)” (Calvino, 2009, p.15).

Pero curiosamente la tradición no viaja en una sola dirección, no opera solamente del pasado hacia el futuro, sino también del presente hacia el pasado. En un breve artículo dedicado a “Kafka y sus precursores”, Borges defiende esta idea en apariencia paradójica: “en el vocabulario crítico, la palabra precursor es indispensable, pero habría que tratar de purificarla de toda connotación de polémica o rivalidad. El hecho es que cada escritor crea sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro” (Borges, 1975a, p.140); en otros términos, gracias a un creador clave del siglo XX como el checo Franz Kafka, leemos la obra de algunos escritores norteamericanos decimonónicos -como Herman Melville o Nathaniel Hawthorne- de una manera muy distinta a como eran leídos por sus coetáneos⁵. En el primer caso, al comparar la textura de una vasta novela con un breve pero sugestivo cuento (donde el protagonista se niega a realizar sistemáticamente las tareas burocráticas que se le asignan), el autor argentino dice lo siguiente:

En el invierno de 1851, Melville publicó *Moby Dick*, la novela infinita que ha determinado su gloria... *Moby Dick* está redactado en un dialecto romántico del inglés, un dialecto vehemente...; *Bartleby*, en un idioma tranquilo y hasta jocoso cuya deliberada aplicación a una materia atroz parece prefigurar a Franz Kafka. Hay, sin embargo, entre ambas ficciones una afinidad secreta y central. En la primera, la monomanía de Ahab perturba y finalmente aniquila a todos los hombres del barco; en la segunda, el cándido nihilismo de Bartleby contamina a sus compañeros y aun al estólido señor que refiere su historia y que le abona sus imaginarias tareas. Es como si Melville hubiera escrito: "Basta que sea irracional un solo hombre para que otros lo sean y para que lo sea el universo"... *Bartleby* pertenece al volumen titulado *The Piazza Tales* (1856, Nueva York y Londres)...; yo observaría que la obra de Kafka proyecta sobre *Bartleby* una curiosa luz ulterior. *Bartleby* define ya un género que hacia 1919 reinventaría y profundizaría Franz Kafka: el de las fantasías de la

⁵ Cabe observar que esta diplomática apreciación de Borges –que busca purificar la noción de *influencia* de “toda connotación de polémica o rivalidad”- no concuerda precisamente con su propia práctica, la cual estuvo regida en buena medida, sobre todo en su juventud, por una actitud de confrontación, cercana a lo que el ya citado Bloom señala en términos de la “ansiedad de la influencia”. Con palabras que bien podrían aplicarse a la relación de Borges con Leopoldo Lugones (o de Marx con Hegel...), dice el crítico norteamericano: “luchar contra la influencia de Mallarmé se convirtió en una lucha con el Ángel de la Muerte a fin de ganarse el nuevo nombre: Valéry” (Bloom, 2011, p. 46).

conducta y del sentimiento o, como ahora malamente se dice, psicológicas... En 1849, Melville había publicado *Mardi*, novela inextricable y aun ilegible, pero cuyo argumento esencial anticipa las obsesiones y el mecanismo de *El castillo*, de *El proceso* y de *América*: se trata de una infinita persecución, por un mar infinito (Borges, 1998, p.179).

En el segundo caso volvemos a reencontrarnos con una análoga relación entre pasado y presente al considerar una extraña historia de Nathaniel Hawthorne: "Wakefield" (un hombre se va de su casa sin motivo aparente, se lo declara muerto, pero el protagonista se ha ido a vivir a la vuelta de su viejo hogar...). Como destaca Borges: "En esta breve y ominosa parábola —que data de 1835— ya estamos en el mundo de Herman Melville, en el mundo de Kafka. Un mundo de castigos enigmáticos y de culpas indescifrables". Podría argumentarse que tanto Hawthorne como el escritor checo habitan un común universo simbólico —el orden religioso del judaísmo y del Viejo Testamento—, pero siendo ésta una observación justa no deja de ser incompleta: "no sólo hay una ética común sino una retórica", sostiene Borges. Y aquí aparece el argumento central:

La circunstancia, la extraña circunstancia, de percibir en un cuento de Hawthorne, redactado a principios del siglo XIX, el sabor mismo de los cuentos de Kafka que trabajó a principios del siglo XX, no debe hacernos olvidar que el sabor de Kafka ha sido creado, ha sido determinado, por Kafka. Wakefield prefigura a Franz Kafka, pero éste modifica, y afina, la lectura de Wakefield. La deuda es mutua; un gran escritor crea a sus precursores. Los crea y de algún modo los justifica (Borges, 1975b, p.84)⁶.

⁶ Borges deja esbozada su futura búsqueda de los precursores de Kafka en dos textos tempranos, fechados respectivamente el 6 de agosto y el 29 de septiembre de 1937, dentro de sus colaboraciones para la Revista *El hogar*: su reseña sobre *The Trial* (Borges, 1986, p. 156) y la biografía sintética de Kafka (Borges, 1986, p. 182). Esos bosquejos laterales, como adelantamos, se transformarán más tarde en una idea que atraviesa toda su obra: así, la defiende en el prólogo a "Bartleby", que traduce y publica originalmente hacia 1944 por Emecé (1988); la menciona sin mayor detalle en su libro de *Introducción a la literatura norteamericana*, firmado en colaboración Esther Zemborain en 1967 (Borges, 1991, p.1002); con leves variaciones, reitera el concepto del Prólogo del '44 al introducir el mismo cuento en un libro de su colección *La Biblioteca de Babel*, publicada en italiano por el editor Franco María Ricci, entre 1978 y 1979, y luego por la editorial española Siruela, entre 1983 y 1986 (Borges, 2000, p.85); y al final de su vida, nos encontramos con una reflexión idéntica, cuando en la colección de su *Biblioteca Personal* incluye éste y otros cuentos de Melville en su volumen Nro. 21 (Borges, 1988, p. 42). Defiende una mirada análoga en su conferencia sobre Nathaniel Hawthorne, dictada en el Colegio Libre de Estudios Superiores, en marzo de 1949, que luego aparecerá en 1952 en su libro *Otras Inquisiciones* (1975), y en el prólogo correspondiente de la colección editada por Ricci (Borges, 2000, p.47). Pero curiosamente en "Kafka y sus precursores", texto publicado originalmente en agosto de 1951 en el diario La Nación, y luego incluido al año siguiente en *Otras Inquisiciones*, no menciona a ninguno de los dos escritores norteamericanos, en cambio hilvana allí los nombres de Zenón de Elea (por sus célebres paradojas en torno al movimiento, a las que el escritor argentino vuelve una y otra vez), un apólogo chino de Han Yu, los escritos de Kierkegaard, un poema de Browning, un cuento de León Bloy y otro de Lord Dunsany; ambos cuentos serán publicados en sendos volúmenes —Nro. 4 y Nro. 27— dedicados a cada uno de los autores en *La Biblioteca de Babel*, con parejas referencias a Kafka (Borges, 2000); por su parte, la convergencia entre Browning y Kafka es algo más matizada en sus clases de literatura (Arias y Hadis, 2010, p. 252). Sobre las paradojas de Zenón en la obra borgeana pueden consultarse (Borges, 1969 y 1975).

Para resumir brevemente la idea con un trajinado ejemplo sociológico: Marx piensa con Hegel, y contra la herencia de Hegel, y a su vez engendra a Lenin o a Kautsky, pero leemos de manera diferente (hemos aprendido a leer de manera diferente) a Marx, si lo hacemos desde el positivismo evolucionista de Kautsky, o lo leemos desde Lenin, desde Rosa Luxemburgo, desde Gramsci o desde Althusser, entre muchos otros, puesto que cada uno de ellos (re)elaboró un Marx que heredó, puso el foco en zonas desconsideradas o inadvertidas, y a su vez lo transformó para nuevas lecturas. En gran medida, cada tradición vindica sus propios autores clásicos, y el conjunto de ellos ofrece un canon de lectura dentro de una disciplina en el más amplio universo de las humanidades y las ciencias sociales. Pero hablar de un canon en un campo científico implica referirnos a una cierta “ortodoxia” –una “recta” opinión mayormente aceptada-, que nunca es unánime y que siempre se encuentra atravesada por controversias, conflictos e impugnaciones: no sólo para definir qué es lo que se acepta “dentro” de la posición oficial, y qué es lo que permanece “afuera” (con cambiantes inflexiones cuasi-religiosas que van de la aceptable “heterodoxia” a la rechazable “herejía”), sino también para conceptualizar el sentido preciso que le damos a ese grupo privilegiado de obligatorias lecturas.

Pero el vector de la “tradición” teórica (Alexander, 1989; Collins, 1996) y de la “cultura” disciplinar (Wallerstein, 1999) se combina también con otro tipo de miradas que dependen más de ciertos códigos lingüísticos y culturales generales, o de linajes de interpretación de carácter nacional. Esta perspectiva es justamente la que nos propone Josep Picó, siguiendo las investigaciones de autores como Michel Peillon o Alain Drouard, cuando compara el modo diferencial en que la sociología americana y la francesa han abordado históricamente el tratamiento de los mismos autores clásicos. De acuerdo con su visión:

...entre franceses y americanos se da una interpretación diferente de los clásicos, sobre todo de Weber y Durkheim, porque además los americanos ignoran a Marx. En el caso de Weber, los americanos se fijan predominantemente en su aportación sobre la acción social, la legitimación del orden social y la afirmación de la neutralidad valorativa, mientras que no les interesa tanto sus trabajos sobre la estructura de la dominación y el conflicto social, que expresan un mayor realismo sociológico. En Durkheim, se interesan –Parsons sobre todo- por la integración de la sociedad a través de la regulación moral y por la inculcación de las normas sociales y del control social, pero rechazaban sus aspectos más idealistas, sobre todo la consideración de lo social como una realidad específicamente irreductible a la interacción individual (Picó, 2003, p. 436)

En su artículo “La centralidad de los clásicos” (1990) Jeffrey C. Alexander retoma la discusión abierta por su libro anterior (1989), partiendo de una caracterización que podemos hacer nuestra: “Los clásicos son productos de la investigación a los que se les concede ese rango privilegiado frente a las investigaciones contemporáneas del mismo campo”. La expresión *rango privilegiado*

significa: por un lado, que quienes trabajan en el marco de una determinada disciplina creen que entendiendo dichas obras anteriores pueden aprender de su campo de investigación”; por otro, se da por supuesto, sin demostración previa, que “en calidad de clásica, tal obra establece criterios fundamentales en ese campo particular”. Y es justamente en virtud de ese rango privilegiado que la controversia, la “exégesis y reinterpretación de los clásicos... llega a constituir corrientes destacadas en varias disciplinas, pues lo que se considera el *verdadero significado* de una obra clásica tiene una amplia influencia” (Alexander, 1990, p. 23).

Ahora bien, no todas las corrientes teóricas contemporáneas valoran del mismo modo el lugar de los “clásicos”; en particular, el especialista norteamericano impugna dos posiciones críticas respecto del papel central que cumplen dichos autores en las ciencias sociales: la crítica *empirista*, que identifica con Robert K. Merton, y la crítica *historicista*, que vincula con la obra de Quentin Skinner.

La primera crítica toma a los autores clásicos solamente como fuentes de datos o de hipótesis no contrastadas, esto es, como insumos en un proceso relativamente lineal y acumulativo en la evolución del conocimiento científico, cuyas aportaciones deben ser validadas desde el presente. De acuerdo con la lectura que hace Alexander de este enfoque, “para los partidarios de la tendencia positivista..., a largo plazo, también la ciencia social deberá prescindir de los clásicos; a corto plazo tendrá que limitar muy estrictamente la atención que se les preste”. Estas afirmaciones se apoyan en dos supuestos que el autor del artículo rechaza vivamente: por un lado, que la ausencia de textos clásicos es un indicador del carácter empírico de la ciencia natural; por otro, que “la ciencia natural y la ciencia social son básicamente idénticas” (Alexander, 1990: 24)

Si bien el pensamiento mertoniano ofrece muchas aristas sugerentes para analizar sobre la relación entre “historia” y “sistemática” del conocimiento sociológico, que no quedan del todo bien captadas en este rápido resumen, también es claro que su apuesta científica de largo plazo estaba comprometida con una paulatina superación de los clásicos. Dice el sociólogo del Columbia:

Además de leer a los maestros con el propósito de escribir una historia de la teoría sociológica, el conocimiento y reconocimiento de los clásicos tiene una diversidad de funciones, que van desde el placer directo de encontrar una versión estéticamente placentera y más sabia de las ideas propias, hasta la satisfacción de la confirmación independiente de esas ideas por un gran cerebro y la función educadora de desarrollar altas normas de gusto para el trabajo sociológico y el efecto interactivo de desarrollar nuevas ideas al volverse hacia los escritos antiguos dentro del contexto del conocimiento contemporáneo. *Cada función se deriva de la recuperación imperfecta de la teoría sociológica*

del pasado, que aún no ha sido completamente absorbida en el pensamiento posterior (Merton, 1987, p. 55. *Cursivas mías*)⁷.

La crítica *historicista*, por su parte, marcha en sentido inverso: si el positivismo trata de desligar el componente *histórico* del desarrollo *sistemático* de la disciplina sociológica (política, antropológica o lo que fuere), favoreciendo el segundo sobre el primero, el historicismo trata de que la sistematización teórica actual del conocimiento no “contamine” el acceso historiográfico a un pasado que debe ser leído –exclusivamente– en su propio contexto cultural (lingüístico, cognitivo, político) de producción y validación. Del mismo modo que en el caso anterior, aquí también nos encontramos con una fuerte simplificación del pensamiento de Skinner, aunque no puede dejar de señalarse el sentido del vector analítico defendido por el brillante historiador británico, que Alexander pone en cuestión: “la creencia de que cabe esperar que los autores clásicos realicen comentarios sobre un conjunto específico de *conceptos fundamentales* ha sido, para mí, la fuente de una serie de confusiones y de absurdos exegéticos que han endemoniado la historia de las ideas durante mucho tiempo” (Skinner, 2007, p. 111)⁸.

Vamos a dejar de lado en esta breve reconstrucción los más detallados argumentos de Alexander contra el positivismo y el historicismo en general, así como la visión post-positivista de las ciencias que elabora en éste y otros trabajos (Scribano, 1997). Hasta cierto punto ambas posiciones críticas podrían ser aceptables, siempre y cuando no sean defendidas de manera absoluta, es decir, como un *uso* exclusivo y excluyente de las obras clásicas; en un caso, podemos encarar –y se han encarado– sugerentes estudios que han convertido “los textos clásicos en simples fuentes de datos y/o teorías no contrastadas”, y en el otro, hay obras de referencia insoslayables que han tomado las obras de Marx, Durkheim, Weber u otros, como “documentos históricos”, como fruto particular de una época (Alexander: 1990: 26). Pero hay un aspecto clave para Alexander que no puede ser obviado: existe una inextricable relación de mutua

⁷ Cualquier estudiantes de humanidades o ciencias sociales ha tenido la experiencia de conocer a alumnos/as de ciencias exactas, naturales o médicas, que no leen “libros viejos”, sino tratados sistemáticos que organizan el contenido actualizado de una materia. Más allá de la anécdota, éste es el punto central de la discusión en torno al aprendizaje y la práctica de una disciplina científica. Podemos agregar que entre una visión como la de Merton y la de Alexander, Elster ocupa una posición intermedia: “los clásicos no son obsoletos”, dice, sin embargo, “no afirmo... que un diálogo con los maestros del pasado sea la única o la mejor manera de generar nuevas ideas”. En tal sentido, destaca que contribuciones como las de Thomas Schelling, Kenneth Arrow, Daniel Kahneman o Amos Tversky –que a juicio del autor noruego son “responsables de los progresos posiblemente más decisivos en las ciencias sociales de los últimos cincuenta años”– no parecen “pararse en los hombros de nadie”, para mencionar la venerable metáfora popularizada por Newton. Así, dice el autor de *Tuercas y tornillos*, “no puede sostenerse que el diálogo con el pasado es el único camino a las nuevas ideas”; no obstante, “el diálogo con el pasado puede ser inmensamente fructífero, aunque sólo sea para identificar las posiciones que es menester refutar” (Elster, 2010, p. 486). Pero Elster le otorga a los autores del pasado, como veremos en el próximo capítulo, otra función decisiva: ser fuente de múltiples e inspiradores “mecanismos” para explicar el comportamiento social.

⁸ Buena parte de las críticas de Alexander hacia Skinner están centradas en trabajos que este último publicó entre finales de los años sesenta (entre ellos el célebre artículo de 1969 sobre el significado y la comprensión en la historia de las ideas) y principios de los años setenta, pero no contemplan las revisiones posteriores que el propio Skinner hizo sobre “algunas formulaciones torpes” de aquellas contribuciones (Skinner, 2007, p. 26). Una discusión más actualizada en (Bocardo Crespo, 2007; Bignotto y Adverse, 2018).

interdependencia entre pasado y presente, entre reconstrucción histórica y elaboración sistemática, entre el discurso de los clásicos y la producción del conocimiento sociológico contemporáneo, que es constitutiva de la condición epistémica de las humanidades y las ciencias sociales. De hecho, una parte importante de la controversia teórica en las ciencias sociales se da sobre el terreno de la interpretación, la apropiación, el rechazo o el uso –más o menos libre, más o menos estricto- que hacemos de las obras clásicas.

Esta relación estructural, orgánica, entre los autores clásicos y la producción contemporánea en las humanidades y las ciencias sociales obedece, a juicio de Alexander, tanto a razones *intelectuales* como *funcionales*. En el primer caso, porque las obras clásicas “hacen una contribución singular y permanente a la ciencia de la sociedad); en el segundo, porque cubren la “necesidad de integrar el campo del discurso teórico”, así, “el hecho de que las diversas partes reconozcan un clásico supone fijar un punto de referencia común a todas ellas”, reduciendo la complejidad de la comunicación científica, pero a la vez encontrando un territorio común de legitimación científica (Alexander, 1990, p. 43/44). De este modo, la referencia a los autores clásicos “facilita la discusión teórica”, permite establecer un territorio de interpretación común con base en “compromisos generales sin que sea necesario explicitar los criterios de adhesión a esos compromisos”, a la vez que posibilita dotar a nuestra posición de una cierta legitimación académica⁹.

Por último, para cerrar esta sección, vale un comentario abierto para la discusión: es curioso que un autor reconocido por ser un fino lector del último Durkheim (Alexander, 2000) no enfatice –junto con las razones *intelectuales* y *funcionales* antedichas- un tercer argumento general, ligado a lo que podríamos llamar el carácter “totémico” de los clásicos. En tal sentido, los autores clásicos permiten (re)construir y posibilitan “imaginar” un ritual de pertenencia de una comunidad o de un campo, amalgamando creencias, prácticas, valores y afectos en un lazo de solidaridad definido por un “nosotros” que se construye como identidad de grupo, subgrupo o una tribu: podríamos llamar a ésta una función integrativa o identitaria como producto de la relación entre creencia, lazo social y comunidad (De Ípola, 1997). Así, los lectores y lectoras de un/a autor/a, constituyen una cofradía, y será más intensa su vinculación cuanto más polémica, desconocida, limitada o cuestionada sea la legitimidad del *tótem* de referencia: quienes leen a Marx son legión, pero quienes leen, comentan y discuten con frecuencia los textos de Lenin o de Althusser constituyen en la actualidad un círculo minoritario. Nótese de paso la

⁹ En el negocio científico nadie (o casi nadie) se anima a decir en un Congreso o escribir en un artículo: “La idea central de este trabajo se la escuché a mi tía” (salvo que uno sea sobrino –pongamos por caso- de Hannah Arendt, Simone de Beauvoir o Judith Butler); en cambio, avanzamos con más firmeza, y concitamos una escucha más amigable y respetuosa, si comenzamos diciendo: “La idea central de esta ponencia (o de este artículo) intenta humildemente reelaborar una sugerente intuición de Karl Marx, consignada como al pasar en una breve nota a pie de página en el segundo tomo de los *Grundrisse*...”. Nótese de paso que esta segunda versión pone en marcha un típico *mecanismo ficcional* que nos propone desatar una intriga a lo largo de un texto: ¿Qué dirá esa bendita nota a pie de página de un libro que jamás hemos leído? ¿Será una idea interesante? ¿Por qué el autor de *El Capital* no la desarrolló después? ¿Nadie habrá notado antes la potencialidad de esa idea? ¿Se habrá leído este tipo o tipa todos los *Grundrisse*? ¿Los habrá leído en su lengua original?, etc. Por supuesto, como siempre es interesante aprender algo nuevo de Marx, Durkheim o Weber (y nos tienen sin cuidado las reflexiones –por profundas que sean- de la ignota tía del otro ponente) nos quedamos a escuchar la segunda ponencia o seguimos leyendo un poco más el segundo artículo...

simetría que existe entre esta posición central de “los clásicos” en una disciplina, con el papel de los próceres (o los “padres fundadores” en el lenguaje norteamericano) en la cultura cívica, o los liderazgos de variada laya en las culturas y subculturas políticas, tanto por su capacidad de *unión* como de *diferenciación* interna¹⁰.

En estos casos pueden adaptarse las observaciones hechas –entre otros autores- por Benedict Anderson, quien aplica su visión al caso de la identidad nacional, pero que podemos aplicar *mutatis mutandis* a los miembros de una congregación intelectual, profesional o política: dichos miembros no conocerán jamás a la mayoría de sus compañeros/as, “no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (Anderson, 1992, p.). De manera complementaria, el modo en que Murray Edelman piensa la construcción discursiva del espectáculo público nos permite comprender que los autores clásicos son tanto una “entidad”, definida por un conjunto más o menos preciso de obras, de posicionamientos particulares, de derroteros históricos concretos, como un “significante”, un símbolo cuyo sentido siempre “completamos” (siempre producimos) sus lectores y lectoras, ya sea “usándolos” en contextos diferentes a los originales o “haciéndoles decir” algo que (tal vez) no dijeron:

Tenemos una aguda conciencia de que los observadores y lo que observan se construyen recíprocamente, de que los desarrollos políticos son entidades ambiguas que significan lo que los observadores interesados construyen, y de que los roles y auto-conceptos de los observadores mismos son también construcciones, creadas por lo menos en parte por sus observaciones interpretadas... Un problema social, un enemigo político o un líder es tanto una *entidad* como un *significante* con una gama de significados que varía de modos que... (sólo) podemos comprender parcialmente” (Edelman, 1991, p. 8. *Cursivas nuestras*).

De acuerdo con lo que venimos diciendo, la noción de tradición ocuparía un rango lógico intermedio entre una referencia más general a la “cultura” de una disciplina, en los términos de Wallerstein (1999), pero a su vez sería más abarcadora que el concepto de “teoría” (Popper, 1991), “programa de investigación” (Lakatos, 1993), o incluso “paradigma”, en especial a partir del más estricto sentido dado por Kuhn a dicho término desde de su conocida “Postdata” de 1969 en adelante (Kuhn, 1989 y 1991; Pérez Ransanz, 1999). Desde esta perspectiva más amplia podríamos decir -por ejemplo- que el paradigma “neoclásico” y la actual “economía conductual” integran la misma tradición de la elección racional.

¹⁰ Valga como ejemplo de entrecasa que el “pueblo” peronista venera por igual a Perón y a Evita en lo más alto del Olimpo partidario, pero los “semidioses” suelen despertar dosis parejas de reconocimiento o antipatía: quienes son asiduos concurrente a los actos de recordación del asesinato de José Ignacio Rucci, suelen no frecuentar conmemoraciones ligadas a Héctor J. Cámpora, y viceversa. Asimismo, ese carácter totémico e integrador se da con particular intensidad en subculturas políticas minoritarias (de derecha o de izquierda) que suelen venerar con fervor textos o referentes político-intelectuales de su propia tradición. Podríamos decir que cuanto más minoritario y cuestionado es un grupo, mayor es el esfuerzo que hacen sus miembros por estrechar vínculos políticos o personales, y así enfrentar los embates continuos de un mundo que perciben como hostil.

Pero a su vez, y estos nos parece especialmente distintivo, mientras los paradigmas (las teorías o los programas de investigación) se reemplazan unos a otros en las ciencias físico-naturales, las tradiciones en el campo de las humanidades y las ciencias sociales se mantienen durante un largo tiempo, se recrean y perduran adaptándose a nuevas realidades, a la vez que se mezclan, se yuxtaponen e intercambian elementos entre sí, de un modo que está vedado a otras unidades de análisis científico más delimitadas. La metáfora propuesta por Randall Collins –que homologa una tradición intelectual con “un río que fluye por una anchurosa cuenca”- podría servirnos de guía en este punto: “a veces es una angosta corriente secundaria junto al lecho principal; otras es una crecida que une todas las corrientes tributarias en una enorme lámina de agua. Las... tradiciones se pueden visualizar como sistemas fluviales de este tipo, a veces divididos en sus propios patrones de arroyos y canales, y otras rebasando sus riberas y sumergiendo a sus rivales” (Collins, 1996, p. 308).

La sociedad en cuestión

...hay muchas menos ideas que hombres, y así, todos los hombres aferrados a la misma idea se parecen

Marcel Proust (1995), EL MUNDO DE GUERMANTES.

A efectos de estructurar el vasto y diversificado *corpus* de la teoría social a partir de la segunda parte del siglo XX, tratando de evitar una mera colección de autores/as y corrientes, en estas páginas se presta especial atención al análisis combinado de dos problemas que entendemos constituyen los pilares fundamentales sobre los que se asienta todo concepto de *sociedad*, a saber: el problema de la *acción social* y el problema del *orden/cambio social*.

Cuadro Nro. 1. ALGUNAS DEFINICIONES SOBRE LA NOCIÓN DE SOCIEDAD

SOCIEDAD. (Del lat. *societas*, -atis) f. *Reunión mayor o menor de personas, familias, pueblos o naciones // Agrupación natural o pactada de personas, que constituyen unidad distinta de cada uno de sus individuos, con el fin de cumplir, mediante la mutua cooperación, todos o algunos de los fines de la vida. // Agrupación natural de algunos animales. (Diccionario RAE, XXII Edición, 2001).*

SOCIEDAD. *Comprende el vasto conjunto de la convivencia ordenada y estructurada de forma estable de las personas en un ámbito espacial específico... La sociedad... es una estructura existencial necesaria de colaboración..., organizada... para conseguir determinados objetivos o finalidades, sobre todo para adquirir los medios de satisfacer las necesidades individuales y comunes (Diccionario Enciclopédico de Sociología, Karl-Heinz Hillmann, 2001).*

SOCIEDAD. *Definimos la sociedad como el tipo de sistema social que se caracteriza por el más alto nivel de autosuficiencia en relación a su ambiente, incluyendo otros sistemas sociales. (T. Parsons, El Sistema de las Sociedades Modernas, 1974, p. 17).*

SOCIEDAD. *Es un grupo de personas que vive en un territorio determinado, que está sometido a un sistema común de autoridad política y que es consciente de poseer una identidad que lo distingue de los otros grupos que lo rodean (Anthony Giddens, Sociología, 1999, p.739).*

En el primer caso podemos tomar la conocida caracterización weberiana de la *acción*, que aunque se halla fincada en categorías propias de la filosofía del sujeto, las cuales serán ampliamente cuestionadas desde la segunda parte del siglo XX, nos ofrece un acercamiento inicial pertinente. De acuerdo con esta visión, una *acción* es una “conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o sujetos *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo”; mientras que una *acción social*: se refiere a una “acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de los *otros*, orientándose por ella en su desarrollo” (Weber, 1987, p.5. Cursivas del autor).

El segundo caso, sin entrar en el detalle de diferenciar la cuestión de la conducta “predecible” o del comportamiento “cooperativo” (Elster, 1997), tiene un largo arraigo en la filosofía y en las ciencias sociales, sobre todo a partir del clásico problema hobbesiano del orden, que es reintroducido en la teoría social contemporánea a partir de la obra de Talcott Parsons (1968). En la contundente imagen retratada en el capítulo XIII de la primera parte del *Leviathan*, originalmente publicado en 1651, el filósofo británico nos recuerda que:

(...) todo aquello que es consustancial a un tiempo de guerra, durante el cual cada hombre es enemigo de los demás, es natural también en el tiempo en que los hombres viven sin otra seguridad que la que su propia fuerza y su propia invención pueden proporcionarles. En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, brutal y breve (Hobbes, 1987, 103).

Frente a esta amarga visión, la noción de orden supone el establecimiento de una relación duradera de partes y elementos gracias a determinadas leyes o principios, y de manera más precisa, el *orden social* hace referencia a un conjunto de patrones o configuraciones de acciones sociales “estables, regulares y previsibles” (Elster, 1997, p.13); son “estables” porque duran un tiempo suficiente para crear hábitos y/o transmitirse de generación en generación; son “regulares” porque se ajustan a alguna norma que les otorga sentido, ya sea ésta formal o informal; y finalmente son “previsibles” porque dichos patrones de conducta permiten realizar hasta cierto punto previsiones al estabilizar las expectativas de quienes interactúan, y así enfrentar la “doble” contingencia que se abre en toda relación diádica (si veo en la mañana que viene caminando por la vereda mi vecino, lo saludo y espero que él haga lo mismo, retribuyendo mi cortesía con un gesto análogo).

Por cierto, hablamos de manera complementaria del “orden” y del “cambio social” como dos caras de una misma moneda: ningún orden es inmóvil y el cambio es parte de toda relación estable, que se adapta a circunstancias y a desafíos renovados; el típico ejemplo del lenguaje

puede servir de ilustración en este punto: nuestras maneras de hablar, el uso de determinadas expresiones, la aparición (o la desaparición) de ciertas palabras, nos permiten ver esa relativamente rápida dinámica de cambios, pero sin embargo, seguimos hablando y entendiendo la misma lengua gracias a que compartimos un código perdurable. Como lo resume el sociólogo cubano-americano Alejandro Portes: “La estabilidad y el cambio coexisten. Si bien es verdad que *el cambio es ubicuo*, éste no podría acontecer si, en primer lugar, no hubiera nada tangible, es decir, ninguna estructura establecida que *cambiar*”. (Portes, 2009, p.12. Cursivas del autor)¹¹.

Este carácter primario que tienen las nociones de *acción social* y *orden/cambio social* como elementos constitutivos de nuestras visiones sobre la *sociedad* encuentra su fundamento en la propia lógica de construcción del conocimiento científico. A juicio de Jeffrey C. Alexander esa elaboración se produce en el marco de un *continuo* de ida y vuelta permanente que se extiende desde los elementos más teóricos -apriorísticos, abstractos, convencionales- a los componentes más concretos, empíricos o fácticos, sujetos a la observación y a la experimentación. Ese *continuo* está formado –entre otros elementos “relativamente independientes” entre sí- por observaciones, proposiciones simples y complejas, definiciones, modelos, estrategias metodológicas, orientaciones ideológicas y, en el plano más abstracto, por las llamadas “presuposiciones generales”, esto es, “los supuestos más generales de cada sociólogo en su enfrentamiento con la realidad”, que a su vez forman “las tradiciones predominantes en el pensamiento social” (Alexander, 1989, p. 17-18).

De este modo, el “continuo científico” de Alexander puede ser entendido como una representación más sistemática y elaborada del “núcleo estratégico” del pensamiento social del que nos habla Wallerstein (1999); los “cruces disciplinares” se referirían a diferentes áreas del conocimiento sociológico -con cierto grado de consolidación académica- que son fruto de relaciones de intercambio con otras disciplinas (sociología política, sociología histórica, sociología económica, etc.); mientras que los “estudios especiales” pueden abarcar desde campos específicos de indagación sociológica (sociología rural, de las organizaciones, de la opinión pública, de la juventud, etc.) a espacios de interfaz con otros saberes y disciplinas en torno a un objeto común (estudios del trabajo, de género, de la ciencia, etc.). El punto clave -para Alexander o para Wallerstein- es que el núcleo sociológico básico es el que define la mirada disciplinar sobre diferentes problemas; y es precisamente en ese núcleo básico donde nos encontramos con las “presuposiciones generales” referidas a la *acción social* y al *orden/cambio social*.

¹¹ Los debates en torno a los abigarrados problemas que plantean las nociones de *acción social* y *orden/cambio social* atravesarán buena parte de las contribuciones del libro, por lo cual pasamos por alto aquí discusiones más específicas; no obstante, algunas breves referencias bibliográficas pueden ser útiles para adentrarse en materia: Avenburg et alii (1999); Castañeda y Guitián (2002); De Ípola (2004); Iglesias de Ussel y Herrera Gómez (2005); Naishtat (2005); Lutz (2010) y Gonnet (2015). Un clásico recuento de distintas posiciones en torno al cambio social se encontrará en (Etzioni y Etzioni, 1984); una introducción más actualizada en (Giddens, 1999), en (Scott y Marshall, 2005) y en (Giddens y Sutton, 2014). El desplazamiento de la centralidad analítica de los *actores* y de la *acción* en la teoría social a categorías como las de *comunicación* (Luhmann) o *red* (Castells, Latour, Mann) será abordada en otros capítulos de este volumen.

Figura Nro. 1. Estructura lógica de una disciplina básica

Ahora bien, a lo largo de estas páginas partiremos de la premisa según la cual cada uno de esos ejes problemáticos puede ser abordado, esquemáticamente, desde dos miradas analíticas en debate: las versiones que llamaremos –apelando a una serie de etiquetas simplificadoras– “racionalistas” y “normativistas” de la *acción social*, y los enfoques “individualistas” y “colectivistas” (holistas) del *orden/cambio social*. En palabras de Alexander:

Cuando pensamos cómo es la acción, habitualmente nos preguntamos si es racional o no. El “problema de la acción”, pues, consiste en dar por sentado que los actores son racionales o no racionales. Aquí no me refiero al uso habitual que identifica racional con bueno y listo, y no racional con malo y estúpido. No quiero decir, en otras palabras, que un acto no racional sea “irracional”. En la teoría social, esta dicotomía alude a si las personas son egoístas (racionales) o idealistas (no racionales), si son normativas y morales (no racionales) en su enfoque del mundo o puramente instrumentales (racionales), si al actuar les interesa aumentar la eficiencia (racionalmente) o si están regidas por emociones y deseos inconscientes (no racionalmente). Todas estas dicotomías se relacionan con la vital cuestión de la referencia interna o externa de la acción. Los enfoques racionalistas de la acción consideran que el actor recibe impulso de fuerzas externas, mientras que los enfoques no racionales implican que la acción está motivada desde dentro (Alexander, 1989, p. 18).

Pero los y las estudiosas de la sociología son tales, como enfatiza el autor norteamericano, porque creen que “la sociedad respeta patrones, estructuras independientes de los individuos que la componen”, aunque tengan grandes desacuerdos acerca del modo en que se genera el orden social o discrepen sobre los factores que posibilitan su transformación; diremos que se trata un conflicto entre enfoques “individualistas” y “colectivistas”:

Si los pensadores presuponen una posición colectivista, entienden que los patrones sociales son previos a todo acto individual específico, y son, en cierto sentido, producto de la historia. El orden social es un dato “externo” que enfrenta al individuo recién nacido. Ahora bien, si escriben sobre los adultos, los colectivistas pueden reconocer que el orden social existe tanto

dentro como fuera del individuo... Lo que aquí importa es que la perspectiva colectivista, ya conceptualice el orden social como interior o exterior a un actor, no considera que sea producto de consideraciones de este momento. Todo acto individual, según la teoría colectivista, va impulsado en la dirección de la estructura preexistente, aunque esta dirección sea sólo una probabilidad para los colectivistas que reconocen que la acción tiene un elemento de libertad (Alexander, 1989, p. 18).

Por su parte, los teóricos individualistas:

(...) a menudo reconocen que parecen existir tales estructuras extraindividuales en la sociedad, y por cierto reconocen que hay patrones inteligibles. Pero aun así insisten en que estos patrones son producto de la negociación individual y consecuencia de la opción individual. No sólo creen que los individuos son “portadores” de las estructuras sino que los actores producen las estructuras en los procesos concretos de la interacción individual. Para ellos, no es sólo que los individuos tengan un elemento de libertad, sino que pueden alterar los fundamentos del orden social en cada punto sucesivo del tiempo histórico. Los individuos, según esta perspectiva, no portan el orden dentro de sí mismos. En cambio, siguen el orden social o se rebelan contra él —e incluso contra sus propios valores— según sus deseos individuales (Alexander, 1989, p. 19).

Claro que cada una de estas miradas, desde nuestra perspectiva, no han de ser entendidas como una yuxtaposición de dicotomías rígidas, sino más bien como polos de tensión capaces de nombrar experiencias sociales y de guiar preguntas e hipótesis de investigación a fin de orientar la producción de conocimiento sobre lo social. Siguiendo libremente a Raymond Williams, cuando nos recuerda que trata de esclarecer “no [la estructura] del sentimiento contra el pensamiento, sino del pensamiento tal como es sentido y el sentimiento tal como es pensado”, así también nos proponemos captar una dialéctica análoga (Williams 2000, p.155).

En tal sentido, lejos de caer en interrogaciones reduccionistas (“¿Cuánto de *social* hay en el *individuo*?” o “¿Cuánto de *estructura* y cuánto de *agencia* encontramos en la acción?”), las indagaciones que dirigen nuestras búsquedas estarán más atentas a las modalidades de configuración de los procesos sociales e históricos que a los repartos de cuotas factoriales. Por ejemplo, desde un eje de lectura, nos interesará saber cómo producimos racionalmente nuestras creencias, valores y reglas, y cómo se gestan cultural e institucionalmente nuestras formas de racionalidad e interés; y desde otro ángulo, trataremos de conocer cómo se producen colectivamente nuestras subjetividades y también cómo generamos individualmente nuestras sociabilidades y patrones colectivos de acción, puesto que “tanto los procesos microscópicos que constituyen la red de interacciones en la sociedad como los marcos macroscópicos que resultan de esos procesos y los condicionan son niveles necesarios para entender y explicar la vida social” (Alexander et alii, 1994, p. 463).

Cuadro. Nro. 2. ACCIÓN SOCIAL Y ORDEN/CAMBIO SOCIAL

* LAS VERSIONES **RACIONALISTAS** SEÑALAN QUE LAS ACCIONES SOCIALES ESTAN GUIADAS -DE MANERA PREDOMINANTE- POR EL CÁLCULO RACIONAL DE MEDIOS PARA SATISFACER INTERESES EGOISTAS DE LOS ACTORES.

* LAS VERSIONES **NORMATIVISTAS** CONSIDERAN QUE LAS ACCIONES SOCIALES ESTAN GUIADAS -DE MANERA PREDOMINANTE- POR PATRONES O REGLAS DE CARACTER CULTURAL (Creencias, valores, normas)

* LAS VERSIONES **COLECTIVISTAS** DEL ORDEN/CAMBIO SOCIAL DESTACAN QUE LAS ACCIONES INDIVIDUALES SE EXPLICAN -DE MANERA PREDOMINANTE- A PARTIR DE ESTRUCTURAS SOCIALES QUE ANTECEDEN Y TRASCIENDEN A LOS INDIVIDUOS.

* LAS VERSIONES **INDIVIDUALISTAS** SOSTIENEN QUE EL ORDEN/CAMBIO SOCIAL SE EXPLICAN -DE MANERA PREDOMINANTE- A PARTIR DE DECISIONES INDIVIDUALES Y PROPIEDADES DE LOS INDIVIDUOS (CREENCIAS, DESEOS, INTERESES, ETC.)

De este modo, en un plano analítico didácticamente simplificado, el cruce de estos ejes nos permite delinear *cuatro grandes tradiciones sociológicas* que constituyen un reconocible *canon*, ordenado según las “afinidades electivas” –según la clásica formulación weberiana tomada de la novela homónima de Goethe- que podemos establecer entre un conjunto de autores/as y corrientes en relación con diferentes visiones de la sociedad (Collins, 1996). Como adelantamos más arriba, esos cuatro grandes cauces por los que ha venido discurriendo buena parte del análisis sociológico en las últimas décadas –y que de ningún modo habrá que considerar compartimentos estanco, sino más bien ramales de un delta con afluentes, canales secundarios y vasos comunicantes-, son los siguientes:

- Tradición “durkheimiano-sistémica”;
- Tradición del “orden conflictivo”;
- Tradición de la “elección racional”;
- Tradición “interpretativa” (o hermenéutica).

De manera muy resumida, podríamos decir que la tradición durkheimiano-sistémica tiende a ver a la sociedad integrada mediante lazos morales (creencias, emociones, valores, normas), ya sean éstos consciente o inconscientemente constituidos, y a través de lazos funcionales. Esta visión pone el acento en la integración de la sociedad y en la funcionalidad que cumplen sus diferentes “partes” estructurales, de aquí que en muchos casos se apele a la metáfora de la sociedad como un “organismo”; más allá de sus diferencias entre sí, algunos/as de los más destacados representantes de este enfoque son: Jeffrey C. Alexander, Mary Douglas, Niklas Luhmann, Margaret Mead, Robert K. Merton, Richard Münch, y por supuesto, Talcott Parsons.

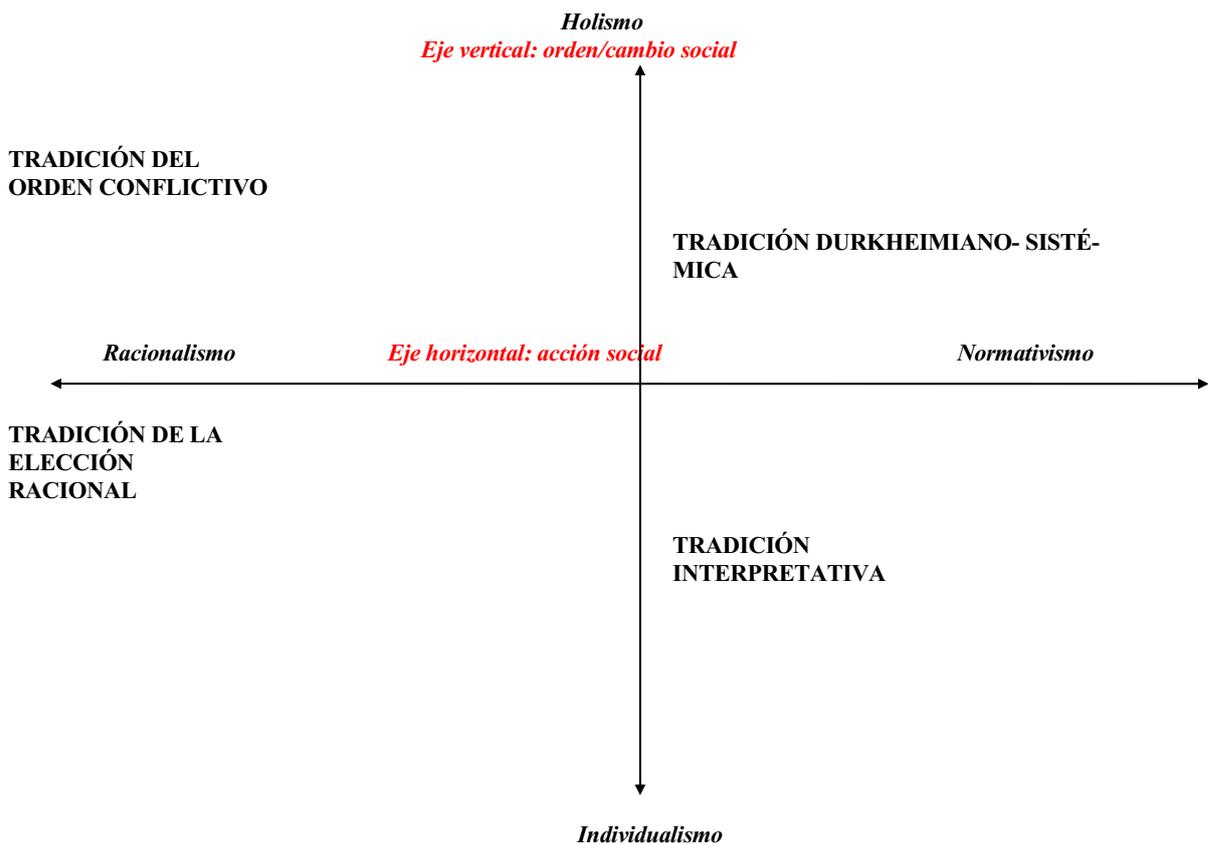
La tradición que ve a la sociedad como un orden conflictivo presta especial atención a la lucha permanente entre diferentes grupos e individuos que defienden creencias, valores e intereses en pugna. Las relaciones sociales son vistas bajo el cristal analítico de una “guerra” cuya relativa pacificación se consigue mediante procesos políticos, culturales o económicos de dominación de unos/as sobre otros/as. Lejos de ser exhaustivos, algunos autores/as que se ubican en este espacio

son: Hannah Arendt, Judith Butler, Simone de Beauvoir, Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Anthony Giddens, Jürgen Habermas, Michael Mann, Saskia Sassen o Alain Touraine.

La vertiente de la elección racional tiende a concebir la sociedad como el resultado de elecciones calculadas de individuos que persiguen su propio interés; la metáfora del “mercado”, ya sea en su versión más integrada (smithiana) o más bélica (hobbesiana) puede servir como resumen de su visión básica. Entre los autores/as que podemos considerar se encuentran Raymond Boudon, James S. Coleman, Jon Elster, Peter Hedström, Mancur Olson o Elinor Ostrom.

Finalmente, la tradición interpretativa (o hermenéutica) pone el acento en la capacidad reflexiva y activa de los agentes en la construcción material y simbólica del orden social: la constitución social de las subjetividades y la constitución subjetiva de lo social son procesos que se producen conjuntamente. La sociedad es predominantemente vista como una trama de experiencias significativas, y en ese marco presta especial atención a los contextos micro-sociales donde se desenvuelve la vida cotidiana. Entre los autores/as representativos podemos mencionar a Peter Berger, Erving Goffman, Harold Garfinkel, Karin Knorr Cetina, Bruno Latour o Alfred Schütz.

Fig. Nro. 2. CUATRO TRADICIONES EN LA TEORÍA SOCIAL CONTEMPORÁNEA



De estas cuatro tradiciones seleccionaremos a lo largo del libro un conjunto representativo de autores tratando de vincular sus preocupaciones más generales con algunos problemas concretos de la sociedad argentina y latinoamericana contemporánea.

¿Estrategias intelectuales?

Los clásicos son esos libros que nos llegan trayendo impresa la huella de las lecturas que han precedido a la nuestra, y tras de sí la huella que han dejado en la cultura o en las culturas que han atravesado...

Ítalo Calvino, POR QUÉ LEER LOS CLÁSICOS (2009)

Antes de concluir este capítulo nos gustaría dejar planteada algunas cuestiones que discutiremos –con diferentes entonaciones- a lo largo de todo el libro. La premisa de partida nos recuerda –como dijimos más arriba- que las tradiciones teóricas en el campo de las humanidades y las ciencias sociales se recrean adaptándose a nuevas experiencias y demandas sociales, pero a su vez, no permanecen aisladas unas de las otras, como compartimentos estancos, sino que más bien se combinan, se prestan elementos, se mixturán, como los brazos de un río mezclan sus aguas, a través de la elaboración original de autores específicos (Collins, 1996, p. 308). En este punto vale preguntarse: ¿Cómo se produce este proceso? ¿Qué formas adquiere? ¿Quiénes lo llevan adelante? ¿En qué condiciones? Buena parte de los debates que animan desde hace muchos años la labor de la historia de las ideas (en su versión antigua o en la más remozada historia intelectual), la sociología del conocimiento, los estudios sociales de la ciencia o la sociología de los intelectuales, se ocupan de elaborar respuestas a preguntas de este tenor con base en concienzudos estudios de casos. Por eso, lejos de proponer una cartografía precisa, dibujaremos aquí, en pocas líneas y a trazos muy gruesos, algunas típicas estrategias de producción teórica que reencontraremos una y otra vez en las páginas que siguen.

Tal vez la polaridad que más claramente grafica la problemática de las estrategias intelectuales surge al considerar la vieja contraposición –que usamos de manera muy libre- entre ciencia y tecnología (Bunge, 1969, p. 686). En un extremo, quienes trabajan en el marco de una única tradición tienden a ser –desde el punto de vista epistemológico- más “principistas”, en el sentido de que buscan que sus afirmaciones sean más coherentes con los principios de la corriente a la que adscriben, se preocupan por organizar mejor sus enunciados, refinar las definiciones, hacer más sólidos los supuestos básicos, etc. En el otro polo, quienes se enfrentan a la resolución –siempre urgente- de un problema concreto, tienden a ser más “pragmáticos” u “oportunistas”:

La actitud pragmática para con el conocimiento se refleja, en particular, en la manera en que el tecnólogo trata el concepto de verdad. Aunque en la práctica adopta la concepción realista de la verdad (fáctica) como *adaequatio intellectus ad rem*, el tecnólogo no siempre se interesará por la verdad de las proposiciones que maneja... Es forzoso que así sea, porque el tecnólogo está habitualmente apurado por obtener resultados útiles... En resumidas cuentas, el tecnólogo adoptará una

mezcla de realismo crítico y pragmatismo, variando estos ingredientes según sus necesidades. Y de esta suerte parecerá confirmar ya esta gnoseología, ya aquella, cuando en realidad sólo se propone maximizar su propia eficiencia prescindiendo de cualquier lealtad filosófica. El tecnólogo es, en suma, filosóficamente oportunista, no principista (Bunge, 2002, p. 198).

Dejando de lado el hecho obvio de que el conocimiento científico “avanza” de las dos formas, la polaridad interesa porque –entre otros elementos- nos permite entender mejor la discusión que abordaremos con más detalle en el capítulo siguiente, al considerar enfoques contrapuestos sobre el estatuto lógico de las teorías, ya sea como “sistemas teóricos” o como “caja de herramientas”. Claro que como toda confrontación simplificadora se corre el riesgo fácil de alcanzar un extremo insostenible: de un lado, la laxitud ecléctica que todo lo mezcla; de otro, en la línea sugerida por Jeffrey Alexander (1990), los límites con los que chocan recurrentes intentos pretendidamente ortodoxos y purificadores por volver a las raíces, por fuera de “desviaciones”, heterodoxias e incluso de condenables herejías, que nutren típicos ejercicios abanderados por el prefijo “neo”: “neokantianos”, “neomarxistas”, “neoweberianos”, etc.

A efectos de ilustrar brevemente dos modos contrapuestos de apropiarse de una herencia teórica –a los que retornaremos en otros tramos de este volumen- baste pensar, de un lado, en el libre “uso” que hace Michel Foucault de la herencia de Nietzsche, como lente privilegiada para observar los fenómenos del disciplinamiento social en su período “genealógico” (Foucault, 1998), y de otro, en el modo como Parsons (1968) intenta “reconstruir” la herencia teórica clásica con intención sistemática, a través de su tesis de la “convergencia”. Es manifiesto que en ningún caso nos encontramos ante lecturas “neutrales”, sino que cada una constituye su propio sesgo de interpretación, aunque sus efectos de lectura son disímiles. En el segundo caso, bajo el manto de la reconstrucción “objetiva”, se suele deslizar la propia posición que queda cubierta por la autoridad de la fuente clásica invocada; en el primer ejemplo, el riesgo es habilitar una lectura tan maleable que nos permite siempre acomodar el discurso clásico (escrito en otro tiempo, en otro espacio) a la propia forma de nuestras puntuales necesidades teóricas o políticas actuales¹².

Pero también la contraposición esbozada nos ayuda a comprender una amplia gama de estancias intermedias entre “principistas” y “oportunistas”, que a falta de mejor denominación podríamos calificar de pensadores “dialoguistas” o de intelectuales “mediadores”, o quizás más llanamente, podemos hablar de estrategias de “mediación”. Aquí también varias situaciones pueden ser catalogadas bajo estas amplias etiquetas cuyo común denominador es el de favorecer una diálogo o un acercamiento entre dos o más tradiciones, corrientes o teorías en disidencia.

¹² Sobre los problemas de los “límites” de la interpretación véanse las sugerentes discusiones planteadas en (Eco, 1992 y 1995).

En este marco, podríamos hablar de un modelo de “fusión” para los consabidos intentos de verter (fundir) un “contenido” en un molde diferente al original. Tal vez el caso más célebre de la historia occidental sea el de Tomás de Aquino (1225-1274), quien frente a los intentos de los pensadores árabes de reconciliar a Aristóteles con el Islam (en la línea de Avicena y Averroes), llevó adelante el monumental esfuerzo de redefinir el mensaje de la iglesia católica para integrarlo al marco de pensamiento pagano desarrollado por el Estagirita. En una sintonía similar podríamos decir que la *Teología de la Liberación* tercermundista ha intentado en nuestros días un proyecto análogo, pero desde otra matriz intelectual: integrar la palabra de Cristo en la matriz conceptual provista por el materialismo histórico. Pero pasando de la religión a las ciencias sociales (a fin de cuentas, como creía Max Weber, hay mucho de teología secularizada entre nosotros...) la figura de la fusión tomista ha tenido varios seguidores, y quizá de manera no del todo paradójica, su principal objeto ha sido la vasta herencia de Marx; así, por ejemplo, los intentos de asociar ese legado a la fenomenología existencialista (Sartre), al estructuralismo (Althusser) o a la filosofía analítica (G. A. Cohen, Elster, Roemer, etc.), para citar unos pocos casos, han marcado el ritmo de buena parte de los debates del pensamiento social contemporáneo.

Otro modelo de mediación relativamente típico es el de la “síntesis” cuyos principales exponentes los encontramos en el idealismo alemán moderno, y cuyas dos versiones principales – con sus parecidos y sus diferencias- toman la forma heredada de sus máximos exponentes: Kant (1724-1804) y Hegel (1770-1831).

En el caso del sabio Königsberg podríamos decir que la síntesis opera por “selección”: mientras algunas contribuciones de sus predecesores son refutadas, otros valiosos aportes del legado idealista continental iniciado por Descartes y del empirismo británico –representado especialmente por David Hume- son reunidos en una nueva y original estructura gnoseológica desarrollada en su célebre *Crítica de la razón pura* (1781 y 1787). Como es sabido, la magna construcción kantiana ha sido un faro de referencia para varias elaboraciones posteriores: Parsons aspira a construir una nueva síntesis teórica, en su primera obra de 1937, a partir de la convergencia selectiva de las herencias de Durkheim, Weber, Marshall y Pareto; Habermas desarrolla una estrategia “reconstructiva” análoga –aunque algo más compleja que la parsoniana- siguiendo el vector estratégico delineado por la experiencia de Kant; tal vez también podemos ubicar aquí el caso de Michael Mann, cuyo proyecto teórico –según sus propias palabras- tiene su origen en el intento de “refutar a Marx y reorganizar a Weber” (Mann, 1991, p.9); y en un intento no menos ambicioso, nos encontramos con la tentativa de Jeffrey C. Alexander de elaborar una síntesis “multidimensional”, a partir de realizar “una reconstrucción crítica de la teoría sociológica desde la Segunda Guerra Mundial” (Alexander, 1989, p. 13)¹³.

¹³ Podríamos decir que Parsons observa una cierta convergencia “lineal”, hasta cierto punto armónica pero incompleta, entre los cuatro autores que trata, que desembocarían en una misma matriz analítica (que él elabora); Habermas –tal vez más fiel al espíritu del autor de la *Crítica de la razón práctica*- opone “críticamente” linajes de la teoría social que se contraponen, y a partir de esa contraposición surge el nuevo marco de análisis representado por la teoría de la acción comunicativa. Claro que también podría conjeturarse que la linealidad que defendía Parsons en su momento, formaba parte de una estrategia político-institucional de legitimación de un nuevo saber, cuya presencia universitaria era todavía débil y poco reconocida; en vez de ponerse él mismo en primer plano (en ese momento Parsons era un joven

Por su parte, la herencia del autor de la *Fenomenología del espíritu* es de sobra conocida entre nosotros a partir del propio testimonio de Marx. Según es fama, Marx principia su proyecto teórico y político –según nos cuenta retrospectivamente en el epílogo a la segunda edición alemana de *El Capital*, fechado en enero de 1873-, del siguiente modo:

Hace casi treinta años sometí a crítica el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana, en tiempos en que todavía estaba de moda. Pero precisamente cuando trabajaba en la preparación del primer tomo de *El Capital*, los irascibles, presuntuosos y mediocres epígonos que llevan hoy la voz cantante en la Alemania culta, dieron en tratar a Hegel como el bueno de Moses Mendelssohn trataba a Spinoza en tiempos de Lessing: como a un “perro muerto”. Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador, y llegué incluso a coquetear aquí el modo de expresión que le es peculiar. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquélla. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística (Marx, 1975, p. 20).

En estas palabras resuena metafóricamente la clásica figura de poner a Hegel de pie, ya que estaba puesto de “cabeza”; se trata de un modelo de síntesis que opera por negación, pero que supera conservando elementos de aquello que negó para alcanzar un nuevo estadio evolutivo. De este modo, *negación*, *conservación* y *superación*, conforman una tríada dialéctica que Marx aprendió en su juventud pero que siguió inspirando su pensamiento incluso hasta el final de su vida. Este esquema está lo suficientemente identificado con la herencia hegeliano-marxiana como para asociarlo a otros casos, sin embargo, podemos conjeturar que Luhmann procede con Parsons de manera análoga, cuando niega, conserva y supera el legado sistémico del autor del *El sistema social*, aunque por supuesto, sin referir este esquema lógico a ninguna de las pretensiones metafísicas de la filosofía decimonónica; y tal vez encontramos un posicionamiento intelectual semejante en la compleja relación que el sociólogo francés Pierre Bourdieu mantiene con la herencia del pensamiento de los clásicos sociológicos:

He recordado a menudo, especialmente a propósito de mi relación con Max Weber, que se puede pensar con un pensador contra ese pensador... pienso que se puede pensar con Marx contra Marx o con Durkheim contra Durkheim, y también, seguramente, con Marx y Durkheim contra Weber, y recíprocamente. Es así como marcha la ciencia... En consecuencia, ser marxista o no serlo es una alternativa religiosa y de ningún modo científica... Por definición, la ciencia está hecha para ser superada. Y Marx reivindicó bastante el título de sabio para que el único homenaje a rendírsele sea el de servirse de lo que él

desconocido; Habermas trabaja en un período muy distinto y cuando publica su monumental obra ya era un autor consagrado), podía ser más conveniente simular que el novel profesor de Harvard marchaba a “hombros de gigantes”.

hizo, y de lo que otros hicieron con lo que él hizo, para sobrepasar lo que él creyó hacer (Bourdieu, 1993: 57).

Si dejamos por un momento el contexto histórico de los países centrales y consideramos el pensamiento social y político en América Latina, es posible rastrear diferentes figuras y estrategias de mediación intelectual (Bauman, 1997), tanto si ejercitamos una mirada de largo plazo como si nos focalizamos en un período más acotado de la historia reciente.

En lo que respecta a la primera mirada, una guía panorámica especialmente sugerente es la que nos ofrece Oscar Terán en sus diferentes indagaciones, en particular aquellas referidas a las relaciones entre Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano. En tal sentido, a efectos de seguir “el curso de las ideas” durante la pasada centuria, se hace necesario combinar, al menos, tres planos analíticos junto con el recorrido histórico de una serie de cuestiones seleccionadas. En un primer plano hay que ubicar los *repertorios de ideas*, una saga siempre conjugada en plural de tradiciones, corrientes y enfoques que van poblando ese centenario arco temporal, y que incluye una variedad de géneros, que van, entre otros, desde movimientos filosóficos como el positivismo o el vitalismo espiritualista, hasta tradiciones políticas como el liberalismo, el nacionalismo o el socialismo, pasando por estéticas que abarcan el realismo, el naturalismo o el modernismo. En segundo lugar aparecen los recorridos por los *espacios y dispositivos institucionales* de producción, circulación y legitimación de la cultura letrada, sus reglas, mecanismos y formatos de expresión, tales como el libro, el periódico, la universidad, los centros de investigación, los laberintos del aparato estatal, las revistas o los medios masivos de comunicación. En un tercer plano, hay que ubicar a las *figuras intelectuales* que producen, difunden y aplican esas ideas, sus posicionamientos, estrategias de acción o criterios de legitimación de su saber, sin descuidar la autopercepción de una identidad siempre discutida y puesta en juego.

Pero estos diferentes planos analíticos serán atravesados, a su vez, por un dilatado *recorrido histórico de cuestiones*, las cuales pueden ser vistas como puntos de condensación de ideas, debates y polémicas, y que constituyen un adecuado hilo conductor para ensayar investigaciones más profundas. Quizá convendría ordenar esas cuestiones, a su vez, en tres niveles, definidos por su capacidad de desplegarse en el tiempo y de sostener polémicas con mayor grado de generalidad. En un primer nivel, entonces, tendríamos lo que podemos llamar *cuestiones-eje*, o cuestiones de “larga duración”, si se nos permite la licencia braudeliana; en este caso encontraríamos las representaciones en torno a la modernidad, las vinculaciones entre cultura y política, o la omnipresente (meta)problemática del lugar de los intelectuales en la sociedad. Un segundo nivel, agruparía a aquellas *cuestiones de época*, aquellos temas que ocuparon un lugar en una agenda que trascendía la inmediatez del presente, pero cuyos puntos de entrada y de salida de la agenda obedecían a virajes históricos significativos, aunque dieran lugar a transfiguraciones y reelaboraciones posteriores; en este caso, y para ilustrarlo con el caso argentino, encontramos la cuestión inmigratoria, social o nacional en los finales del siglo XIX, la incorporación de las masas sociales a la política entre el Yrigoyenismo y el primer peronismo, o la cuestión del lugar del peronismo en un sistema político democrático entre 1955-1983. Y un tercer nivel vendría dado por las *cuestiones de coyuntura*, los nodos de acontecimientos que marcan momentos de

quiebre y de realineamientos de actores, posiciones y visiones: el ascenso de Yrigoyen o Perón al poder, la Revolución Rusa, la crisis económica de 1929, la guerra civil española, las dos guerras mundiales o la Revolución Cubana, serían ejemplos de esos puntos ineludibles de inflexión (Terán, 2004).

La segunda mirada, de más corto plazo, justamente profundiza el análisis de alguna cuestión de coyuntura; en nuestro caso puede ser ilustrada con el período de la llamada transición democrática, un delimitado segmento de la historia reciente de trascendente importancia política, enriquecido a su vez por una prolífica y original producción académica a lo largo y a lo ancho de toda la región. Una esquematización simple pero útil nos lleva a leer ese derrotero enmarcado por dos coordenadas de sentido, estrechamente unidas, a través de las cuales se fue abriendo paso el nuevo ideario democrático. Por un lado, la *historia "interna"* del debate académico e intelectual en América Latina, y sus congéneres en los países centrales; por otro, la *historia "externa"* de las luchas, y las derrotas, y las persecuciones, y las nuevas búsquedas de identidades y sentidos personales, colectivos, generacionales, de un importante sector de la intelectualidad y la militancia política de izquierda bajo el imperio de las dictaduras.

En este marco, la (re)valorización de la democracia –particularmente en el espacio de las ciencias sociales- se fue hilvanando con los hilos de la múltiple reconsideración crítica, por parte de numerosos intelectuales latinoamericanos, tanto de la herencia del pensamiento marxista como de la profundización de los cuestionamientos al “socialismo real”, pero también se nutrió positivamente del revitalizado interés por las experiencias socialdemócratas europeas, la ruta progresista de los “Estados de Bienestar”, las búsquedas alternas de la experiencia “eurocomunista”, y el incipiente despegue de las nuevas transiciones democráticas en el viejo continente. En ese itinerario de exploraciones varias no es difícil percibir –aunque sea algo más arduo descifrar en detalle- un desplazamiento de *epistemes*, al decir de Foucault, un corrimiento de territorios discursivos sobre el que se montaba buena parte de la construcción simbólica de la política latinoamericana, asentada en la lógica excluyente amigo-enemigo. Esa lógica se apoyaba en identidades rígidas (nacionales o de clase) y en colectivos sociales vistos como unidades sin fisuras: “pueblo” versus “antipueblo”, “nacional” versus “antinacional”, “clase obrera” versus “burguesa”, etc. Y es precisamente esa lógica binaria, constitutiva de los movimientos nacional-populares, esgrimida con exaltación por las formaciones guerrilleras a izquierda, y llevada hasta el sanguinario paroxismo por los autoritarismos militares a derecha bajo la semántica del “ser nacional”, la que lentamente comenzó a erosionarse. Como contrapartida, empezará a emerger una cierta vindicación de algunos veneros del pensamiento liberal y republicano como nuevos fundamentos legitimatorios del pluralismo político, la diferenciación ciudadana, la autonomía de la sociedad civil y la institucionalidad democrática (Camou y Gonzales, 2017, p. 368/369).

Es posible ejemplificar brevemente este novedoso itinerario con las obras de tres grandes pensadores sociopolíticos latinoamericanos contemporáneos: Norbert Lechner (1939-2004), Guillermo O’Donnell (1936-2011) y Juan Carlos Portantiero (1934-2007).

En lo que se refiere a Lechner podríamos destacar que en el tránsito que va de una reflexión anclada en la “revolución” a una visión política centrada en la “democracia”, fue fundamental el diálogo crítico y creativo que pudo establecer entre la herencia de Marx, principalmente a través del legado gramsciano, y el debate alemán contemporáneo, en particular en las tensiones marcadas por la contraposición entre Jürgen Habermas y Niklas Luhmann. En la construcción de productivas mediaciones entre esas tradiciones fue fundamental la apropiación, adaptación y recreación de la obra de Hannah Arendt. Esta lectura se manifiesta en tres planos principales: en el plano discursivo, Lechner recrea elementos de la visión arendtiana de la política que, a la vez que le permite tomar distancia crítica del marxismo, le posibilita entenderla como una actividad humana intrínsecamente conflictiva y plural, pero sin reducirla al marco de análisis dominado por el cálculo estratégico (elección racional); en el plano político-institucional pueden trazarse significativos paralelos sobre un registro reflexivo y creativo común a ambos autores, a medio camino entre la filosofía, las ciencias sociales e incluso la literatura, y por último, en la dimensión socio-profesional, la figura arendtiana le ofrece a Lechner un modelo sugerente de intervención intelectual autónomo por oposición al intelectual “orgánico”, que primó en distintos sectores de la izquierda latinoamericana entre los años sesenta y setenta, pero también con referencia al experto “neutral”, como comenzará a prevalecer en ciertos segmentos académicos del Chile dictatorial e incluso post-dictatorial (Camou y Di Pego, 2017, p. 279).

Por su parte, los múltiples trabajos de Guillermo O’Donnell admiten sin duda diferentes lecturas críticas, pero podría conjeturarse que cierto hilo conductor vincula desde sus primeros estudios (centrados en las problemáticas relaciones entre modernización y autoritarismo en América Latina) hasta sus últimas contribuciones (focalizadas en las relaciones entre democracia, agencia y Estado). Ese hilo común viene dado por la voluntad de elaborar un diálogo serio y constructivo entre diversos aportes del pensamiento estructuralista latinoamericano y algunos representantes críticos de la tradición pluralista europea y norteamericana, entre los que cabe mencionar a Robert Dahl, Juan Linz, Arend Lijphart o Dankart Rustow. En tal sentido, por ejemplo, es clásica su propuesta de superar las encerronas intelectuales y políticas a las que nos conducían las llamadas ecuaciones “optimistas” y “pesimistas” sobre las relaciones históricas entre desarrollo económico y democracia en América Latina. En la “versión optimista”, que popularizaría el enfoque de la “modernización”, la democracia era vista como una resultante de la transición entre sociedades “tradicionales” y sociedades “modernas”; en la versión “pesimista”, que defendían varios de los autores ligados al “dependentismo”, los regímenes democráticos eran apenas una especie de máscara que encubría relaciones de poder que sólo podían ser transformadas mediante la lucha revolucionaria. Frente a este dilema, O’Donnell ubicaba en el centro del análisis el papel específico y productivo de la política, en particular el papel de las decisiones estratégicas de los actores sociales y políticos, aunque sin perder de vista el peso de los problemas “estructurales” que podían favorecer u obstaculizar el camino hacia la construcción de instituciones democráticas sólidas (Camou, 2021).

Finalmente, en el caso de Juan Carlos Portantiero, se han ofrecido sugerentes pistas que nos permiten escandir las principales estaciones de su itinerario político-intelectual (Hilb, 2009; Altamirano, 2011); en ese cambiante y largo derrotero un rasgo distintivo de su reflexión viene dado por lo que se podría calificar como un pensamiento de “fusión”. Lejos de cualquier flexión ecléctica, el discurso de Portantiero se nutre de una tensa y original amalgama de tradiciones, corrientes y autores cuya complejo hilado no se deja captar fácilmente desde los límites estrechos de una etiqueta unilateral. Como él mismo señaló retrospectivamente –utilizando un plural de referencia para nominar a los integrantes del legendario grupo de *Pasado y Presente* a mediados de los años sesenta- “yo siempre digo que éramos un cóctel muy raro, pero que se puede explicar..., éramos gramscianos-guevaristas-maoístas. Los tres tienen una característica en común, es una especie de himno a la voluntad versus el determinismo, la cosa dura del determinismo histórico” (Portantiero, 2006, p. 242). Desde este punto de partida, anclado históricamente en los años incendiarios de la militancia radicalizada, es especialmente interesante reconstruir el trayecto que desemboca –veinte años después- en las orillas de un pensamiento que se vuelve referente de una izquierda “republicano-liberal-democrática”. Tal vez una clave para entender ese viraje la encontremos en un artículo de 1980, “Democracia y socialismo: una relación difícil”, donde el autor resumía gráficamente una visión que reconocía de manera más abierta los complejos pero necesarios vínculos a establecer entre liberalismo, democracia y socialismo en la nueva etapa política latinoamericana: “Es obvio que la democracia no es identificable con el Estado liberal”, decía el autor de *Los Usos de Gramsci*, pero ya parece también evidente que “el socialismo no podría prescindir de la acumulación cultural y política que implican ciertas adquisiciones del liberalismo. A la teoría política del socialismo le ha sobrado Rousseau y le ha faltado Locke. Por ese exceso y por ese defecto le ha nacido la tentación por Hobbes” (Portantiero, 1988, p. 104). En esta misma línea, dirá nuestro autor en una entrevista fechada en México DF el 7 de mayo de 1998:

La democracia era en un momento determinado de mi vida política, de mi vida académica, simplemente un instrumento del que podía hacerse uso para ocupar el poder, y luego generar una forma de relación de la política con la sociedad, que no tenía nada que ver con la democracia liberal... Lo que nosotros hacemos es una reivindicación de los valores de la democracia liberal, que no es toda la democracia, en fin, uno puede hacer todas las disquisiciones que quiera a partir de ahí. Pero sin ese piso no hay nada posterior que pueda llevar el nombre de democracia. Entonces, eso me parece que es un cambio absoluto. La discusión era sobre la democracia formal y la democracia real. Bueno, la democracia formal era formal, pero para nosotros alude a la constitución de las reglas de un orden político. Es formal porque se refiere a normas, pero no es formal porque sea pura forma (Portantiero, 2017, p. 173).

Reflexiones finales

Las teorías y las escuelas, como los microbios y los glóbulos, se devoran entre sí y con su lucha aseguran la continuidad de la vida.

Marcel Proust, SODOMA Y GOMORRA.

En este capítulo partimos de la premisa según la cual una *tradición* no ha de ser interpretada según la óptica conservadora, que nos insta a perpetuarla de manera estática y libre de crítica; más bien, tratamos de argumentar que la potencia de una tradición intelectual, artística o política, está ligada a su capacidad para renovarse, adaptándose a nuevos desafíos sin perder en su trayecto rasgos distintivos de su identidad. Asimismo, dejamos de lado cualquier visión ingenua y consensual de la tradición, para observarla como un campo de luchas por el reconocimiento, por “la inclusión en el canon” (Bloom, 1995, p. 18). En esta línea destacamos el valor de las obras “clásicas”, lo cual nos llevó a considerar distintas posiciones acerca de su lugar en la producción científica de las humanidades y las ciencias sociales. En particular, siguiendo la visión de Jeffrey C. Alexander, analizamos dos posiciones que cuestionan el papel central que cumplen dichas realizaciones: la crítica *empirista* (Robert K. Merton), y la crítica *historicista* (Quentin Skinner).

Esta discusión nos permitió abordar la problemática de los diferentes componentes de un continuo científico, que va desde los elementos más teóricos a los más concretos; en dicho continuo prestamos especial atención al lugar que ocupan las llamadas *presuposiciones generales*, esto es, “los supuestos más generales de cada sociólogo en su enfrentamiento con la realidad”, que a su vez forman “las tradiciones predominantes en el pensamiento social” (Alexander, 1989, p. 17-18). A partir de indagar las visiones articuladas sobre dos presuposiciones clave en la constitución del concepto de *sociedad* -las nociones de *acción social* y de *orden/cambio social*- presentamos las cuatro tradiciones de la teoría social contemporánea que abordaremos con mayor detalle en la Segunda y en la Tercera Parte de este libro.

Finalmente, destacamos que las tradiciones teóricas no se mantienen incomunicadas, sino que dialogan entre sí a través de diferentes *estrategias intelectuales*. En tal sentido, trazar parecidos y diferencias en los *modos* de adopción, adaptación, resistencia y recreación de una herencia intelectual –más allá o más acá de los “contenidos” específicos de los que se trate- es una manera de impugnar cualquier espejismo de “linealidad” o de “armonía” –elevado a norma general- en la producción del conocimiento. Y por supuesto, constituye una manera de problematizar toda visión ingenua de la noción de “influencia”, que llega a nosotros a través de una larga deriva plurisecular. Como recuerda el ya citado Harold Bloom:

La palabra “influencia” había recibido el sentido de “tener poder sobre otra persona” ya para la época de la escolástica de Santo Tomás, pero durante muchos siglos conservó su sentido etimológico de “fluir hacia dentro” y su principal significación de emanación o fuerza proveniente de las estrellas que rigen a la humanidad (Bloom, 1991, p. 37).

Pero la *influencia*, parafraseando a Bourdieu, podríamos decir que tiene para nosotros una “doble vida” (Bourdieu y Wacquant, 1997). Por un lado, tiene una existencia “objetiva”, en la representación producida por un cristal teórico-metodológico que nos provee de una cierta estrategia de lectura para abordar las relaciones entre tradiciones, corrientes o autores; pero alberga también una costado “subjetivo”, porque todo autor o autora –por grande o pequeño que sea, por consagrado o por principiante- se enfrenta siempre a la “angustia de la influencia” de las que nos habla Bloom: la ansiedad por ser original y no caer en el plagio, en la mera imitación, o en la repetición incesante de lo mismo. A fin de cuentas, “los precursores nos inundan, y nuestra imaginación puede morir ahogada allí, pero no puede haber ningún tipo de vida imaginativa si esa inundación es evitada” (Bloom, 1991, p. 78).

Referencias

- Alexander, J.C. (1989). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: Gedisa.
- Alexander, J.C. (1990). La centralidad de los clásicos. En A. Giddens y J. Turner, *La teoría social hoy*. Madrid: Alianza.
- Alexander, J.C. et alii (1994). *El vínculo micro-macro*. Guadalajara: Gamma.
- Alexander, J. C. (2000). Cultura y crisis política: el caso *Watergate* y la sociología durkheimiana. En *Sociología Cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*. Barcelona: Anthropos.
- Altamirano, C. (2011). Trayecto de un gramsciano argentino. En *Peronismo y cultura de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas*. Buenos Aires: FCE.
- Avenburg, R. et alii (1999). *Teoría de la acción: perspectivas filosóficas y psicoanalíticas*. Buenos Aires: ADEP.
- Bauman, Z. (1997). *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la postmodernidad y los intelectuales*. Bernal: UNQui.
- Bigotto, N. y H. Adverse (2018). *Quentin Skinner*. Buenos Aires: Eudeba-Katz.
- Bloom, H. (1991). *La angustia de las influencias*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Bloom, H. (1995). *El canon occidental*. Barcelona: Anagrama.
- Bloom, H. (2011). *Anatomía de la influencia*. Buenos Aires: Taurus.
- Bocardo Crespo, E (2007). *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*. Madrid: Tecnos.
- Borges, J.L. (1969). *Discusión*. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J.L. (1975). *Otras Inquisiciones*. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J.L. (1975a). “Kafka y sus precursores”. En *Otras Inquisiciones*. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J.L. (1975b). “Nathaniel Hawthorne”. En *Otras Inquisiciones*. Buenos Aires: Emecé.

- Borges, J.L. (1986). *Textos cautivos. Ensayos y reseñas en "El Hogar" (1936-1939)*. Buenos Aires: Tusquets.
- Borges, J.L. (1988). *Biblioteca personal (prólogos)*. Madrid: Alianza.
- Borges, J.L. y E. Zemborain (1991). *Introducción a la literatura norteamericana*, En *Obras completas en colaboración*. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J.L. (1993). *Siete noches*. México: FCE.
- Borges, J.L. (1998). *Prólogos con un prólogo de prólogos*. Madrid: Alianza.
- Borges, J.L. (2000). *La Biblioteca de Babel (prólogos)*. Buenos Aires: Emecé.
- Bourdieu, P. 1993. *Cosas Dichas*, Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (1997). El punto de vista del autor. Algunas propiedades generales de los campos de producción cultural. En *Las Reglas del Arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1997). *Respuestas por una Antropología Reflexiva*. México: Grijalbo
- Bunge, M. (1969). *La investigación científica*. Barcelona: Ariel.
- Bunge, M. (2002). *Epistemología. Curso de actualización*. Barcelona: Ariel.
- Calvino, I. (2009). *Por qué leer los clásicos*. Madrid: Siruela.
- Camou, A. (2010). El discurso sobre la crisis de gobernabilidad de las democracias capitalistas avanzadas: una revisión del informe de la "comisión trilateral" (1975-2010). *Question/Cuestión*, 1(27). Recuperado de <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/990>
- Camou, A. y O. Gonzales (2017). *Revolución, exilio y democracia. Debates político-intelectuales en América Latina durante los años '70*. La Plata, EDULP. Disponible en: <https://libros.unlp.edu.ar/index.php/unlp/catalog/book/742>
- Camou, A.; Di Pego, A. (2017). La lectura latinoamericana de Hannah Arendt en los escritos tempranos de Norbert Lechner (1970-1984). *Perfiles Latinoamericanos*, 25 (49), 277-301. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.8424/pr.8424.pdf
- Camou, A. (2021). *Estado, burocracia y racionalidad: comentarios a un libro no escrito sobre Max Weber*. México DF (próxima aparición).
- Castañeda S. y M. Guitián G. (2002). *Instantáneas de la acción*. México: UNAM.
- Collins, R. (1995). *Cuatro tradiciones sociológicas*. México DF: UAM.
- De Ípola, Emilio (1997). *Las cosas del creer*. Buenos Aires: Ariel.
- De Ípola, Emilio (2004). *El eterno retorno. Acción y sistema en la teoría social contemporánea*. Buenos Aires: Biblos.
- Eco, U. (1992). *Los límites de la interpretación*. México: Lumen
- Eco, U. (1995). *Interpretación y sobreinterpretación*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Edelman, M. (1991). *La construcción del espectáculo político*. Buenos Aires: Manantial.
- Eisenstadt, S.N. y J. N. Muñiz (1978). La tradición sociológica, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (1), enero-marzo, pp. 7-43.
- Elster, J. (1997). *El cemento de la sociedad: paradojas del orden social*. Barcelona: Gedisa.

- Elster, J. (1997a). Una defensa de los mecanismos. En J. Elster, *Economics*. Barcelona: Gedisa.
- Elster, J. (2010). *La explicación del comportamiento social*. México DF: Gedisa.
- Etzioni, A. y E. Etzioni (1984) *Los cambios sociales*. México: FCE.
- Foucault, M. (1998). *La verdad y las formas jurídicas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Foucault, M. (1998b). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE.
- García Barrientos, José-Luis (12 abril 2019). Biblioteca de occidente o canon occidental, *Revista temporales*. Recuperado de: <https://wp.nyu.edu/gsas-revistatemporales/biblioteca-de-occidente-o-canon-occidental/>
- Giddens, A. (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giddens, A. y J. Turner (1990). *La Teoría Social Hoy*. Madrid: Alianza.
- Giddens, A. (1999). *Sociología*. Madrid: Alianza.
- Giddens, A. y P. Sutton (2014). *Conceptos esenciales de Sociología*. Madrid: Alianza.
- Gonnet, J.P. (2015). Durkheim, Luhmann y la delimitación del problema del orden social, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, (LX), 225, pp. 285-310.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa* (vol. I y II). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1990). El horizonte de la modernidad se desplaza. En *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1992). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1999). Tres modelos normativos de democracia. En *La inclusión del Otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Hilb, C. (Comp.) (2009). *El político y el científico: ensayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hillmann, K.H. (2001). *Diccionario Enciclopédico de Sociología*. Barcelona: Herder.
- Hugh, H. (1993). Las redes de asuntos y el poder Ejecutivo. En L.F. Aguilar Villanueva (Coord.), *Antología de políticas públicas. Problemas públicos y agenda de gobierno*. México DF: M.A: Porrúa.
- Iglesias de Ussel, Y. y J. Herrera (coords.) (2005). *Teorías sociológicas de la acción*. Madrid: Tecnos.
- Kuhn, T.S. (1989). *¿Qué son las revoluciones científicas? Y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Kuhn, T.S. (1991). *La estructura de las revoluciones científicas?* México: FCE.
- Lakatos, Imre. (1978). *La Metodología de los Programas de Investigación*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lakatos, I. (1993). *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*. Madrid: Tecnos.
- Linares Martínez, F. (2018). *Sociología y teoría social analíticas. La ciencia de las consecuencias inintencionadas de la acción*. Madrid: Alianza.
- Lizón, Á. (2007). *La otra sociología. Una saga de empíricos y analíticos*. Madrid: Montesinos.
- Lutz, B. (2010). La acción social en la teoría sociológica: Una aproximación, *Argumentos*, (23), 64, pp. 199-218.
- Mann, M. (1991). *Las Fuentes del Poder Social. Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d.c*. Madrid: Alianza.

- Marx, K. (1975). *El Capital*. México: Siglo XXI.
- Merton, R.K. (1995). *Teoría y estructura sociales*. México: FCE.
- Naishtat, F. (2005). *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva: una perspectiva pragmática*. Buenos Aires: Prometeo.
- Parsons, T. (1965). La situación actual y las perspectivas futuras de la teoría sociológica sistemática. En G. Gurvitch y W. E. Moore, *La Sociología del Siglo XX*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Parsons, T. (1968). *La Estructura de la Acción Social*. Madrid: Guadarrama.
- Pérez Ransanz, A. R. (1999). *Kuhn y el cambio científico*. México: FCE.
- Picó, J. (2003). *Los años dorados de la sociología (1945-1975)*. Madrid: Alianza.
- Portantiero, JC, (1988). *La Producción de un Orden. Ensayos sobre la democracia entre el Estado y la sociedad*, Bs As: Nueva Visión.
- Portantiero, J.C. (2006). Los nudos político-intelectuales de una trayectoria. Entrevista a Juan Carlos Portantiero a cargo de M.C. Tortti y M. Chama, *Cuestiones de Sociología. Revista de Estudios Sociales*, N° 3. pp. 232-254.
- Portantiero, J.C. (2017). Lo que nosotros hicimos fue una reivindicación de los valores de la democracia liberal. Entrevista a cargo de A. Camou (7/05/1998). En Camou, A. y O. Gonzales (2017). *Revolución, exilio y democracia. Debates político-intelectuales en América Latina durante los años '70*. La Plata, EDULP. Disponible en: <https://libros.unlp.edu.ar/index.php/unlp/catalog/book/742>
- Portes, A. (2009). Migración y cambio social: algunas reflexiones conceptuales, *RES* n° 12 (2009) pp. 9-37.
- Popper, Karl R. (1991). *La lógica de la investigación científica*. México: REI.
- Real Academia Española. (1994). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa-Calpe
- Sarlo, B. (2015). Jorge Luis Borges: el axioma de la literatura, *Revista ADN Cultura*, 3/07/2015.
- Schütz, A. (1974). El sentido común y la interpretación científica de la acción humana, en *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Scribano, A. (1997). El problema de la acumulación del conocimiento en las ciencias sociales, *Estudios sociológicos*, XV (45), p.857-869.
- Seoane C., JB. (2006). La disputa del canon clásico en la sociología, *Espacio Abierto*, 15(4), 705-724.
- Skinner, Q. (2007). *Lenguaje, política e historia*. Bernal: UNQui.
- Terán, O. (2004). *Ideas en el Siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Terán, O. (2008). *Historia de las ideas en la Argentina: Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Toulmin, S. (2007). *Los usos de la argumentación*. Barcelona: Península.
- Wallerstein, I. (1999). *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*. Caracas: Nueva Sociedad.

- Weiss, C. (1999). La investigación de políticas: ¿datos, ideas o argumentos? En P. Wagner, C. Weiss, B. Wittrock y H. Wollman (comps.), *Ciencias Sociales y Estados Modernos. Experiencias nacionales e incidencias teóricas*. México: FCE.
- Williams, R. (2000). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- Williams, R. (2000). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Zapata, I. (12 noviembre 2019). La reinención del canon literario, *Revista Letras libres*. Recuperado de: <https://www.letraslibres.com/mexico/literatura/la-reinencion-del-canon-literario>

Bibliografía básica recomendada

- Adorno, T. y M. Horkheimer, (1969). *La sociedad. Lecciones de sociología*. Buenos Aires: Proteo.
- Altamirano, C. (Coord.) (2002). *Términos críticos de sociología de la cultura*. Buenos Aires: Paidós.
- Benzecry, C., M. Krause e I. A. Reed (comps.) *La teoría social, ahora*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bottomore, T. y otros (1984). *Diccionario de pensamiento marxista*. Madrid, Tecnos.
- Boudon, R y F. Bourricaud (1993). *Diccionario crítico de sociología*. Buenos Aires: Edicial.
- Carreira da Silva, F. y P. Baert (2014). *La teoría social contemporánea*. Madrid: Alianza.
- Fabiani, JL. (2018). *La sociología tal como se escribe: de Bourdieu a Latour*. Buenos Aires: UNSAM.
- Gallino, Luciano (1995). *Diccionario de sociología*. México: Siglo XXI.
- Joas, H. y W. Knöbl (2016). *Teoría social: veinte lecciones introductorias*. Madrid: Akal.
- Keucheyan, R. (2013). *Hemisferio Izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid: Siglo XXI.
- Hillmann, K.H. (2001). *Diccionario Enciclopédico de Sociología*. Barcelona: Herder.
- Iglesias de Ussel, Y y J Herrera (coords.) (2005). *Teorías sociológicas de la acción*. Madrid: Tecnos.
- Linares Martínez, F. (2018). *Sociología y teoría social analíticas. La ciencia de las consecuencias inintencionadas de la acción*. Madrid: Alianza.
- Lizón, Á. (2007). *La otra sociología. Una saga de empíricos y analíticos*. Madrid: Montesinos.
- Lutz, B. (2010). La acción social en la teoría sociológica: Una aproximación, *Argumentos*, (23), 64, pp. 199-218.
- Martuccelli, Danilo (2013). *Sociologías de la modernidad: itinerario del siglo XX* (1999). Santiago de Chile: Lom.
- Martuccelli, D. (2020). *Introducción heterodoxa a las ciencias sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Noguera, J. A. (2010). *Teoría social analítica*. Madrid: CIS.
- Piedrahita Echandía, C., A. Díaz Gómez y P. Vommaro (Comps.). (2015). *Pensamientos críticos contemporáneos: Análisis desde Latinoamérica*. Bogotá: CLACSO.
- Scott, J. y G. Marshall (2005). *Oxford Dictionary of Sociology*. Oxford: OUP.

- Schluchter, W. (2008). *Acción, orden y estructura. Estudios para un programa de investigación en conexión con Max Weber*. Buenos Aires: Prometeo.
- Williams, R. (2000). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Bibliografía complementaria

- Bauman, Z. (1997). *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la postmodernidad y los intelectuales*. Bernal: UNQui.
- Burawoy, M. (2005), Por una sociología pública, *Política y Sociedad*, 2005, (42), Nro. 1, pp. 197-225.
- Caillé, A. (2009). *Teoría anti-utilitaria de la acción. Fragmentos de una sociología general*. Buenos Aires: Waldhuter.
- De Marinis, P. (2019). *Exploraciones en teoría social: ensayos de imaginación metodológica*. Buenos Aires: UBA- CLACSO.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Lahire, B. (Dic. 2017). Mundo plural: ¿por qué los individuos hacen lo que hacen? *RELMECS*, 7 (2), e030.
- Latour, B. (2012). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Martuccelli, D. (2006). *Lecciones de sociología del individuo*. Lima: PUCP.
- Trindade, H. (2013). *Ciencias sociales en América Latina. De los inicios de la sociología a la teoría de la dependencia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Therborn, G. (2014). *¿Del marxismo al postmarxismo?* Madrid: Akal.

Investigaciones aplicadas

- Altamirano, C. (2008). *Historia de los intelectuales en América Latina*, Vol. I. Buenos Aires: Katz.
- Altamirano, C. (2010). *Historia de los intelectuales en América Latina*, Vol. II. Buenos Aires: Katz.
- Altamirano C y A. Gorelik (2018), *La Argentina como problema: Temas, visiones y pasiones del siglo XX*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Camou, A.; M.C. Tortti y A. Viguera. (2007). *La Argentina Democrática: Los años y los libros*. Buenos Aires: Prometeo.
- Devés Valdés, E. (2000). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: entre la modernización y la identidad*. Tomo I: Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950). Buenos Aires: Biblos.
- Devés Valdés, E. (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: entre la modernización y la identidad*. Tomo II: Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990). Buenos Aires: Biblos.

- Devés Valdés, E. (2004). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: entre la modernización y la identidad*. Tomo III: Las discusiones y las figuras del fin de siglo. Los años 90. Buenos Aires: Biblos.
- Swampa, M. (2016). *Debates latinoamericanos: indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- Terán, O. (2004). *Ideas en el Siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Terán, O. (2008). *Historia de las ideas en la Argentina: Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Zapata, F. (1990). *Ideología y política en América Latina*. México DF: El Colegio de México.

Sitios web con material suplementario

En una votación realizada en 1998 en el marco de la ISA (*International Sociological Association*) fueron elegidos los *Books of the Century*. Aquí el listado de los diez textos más votados: <https://web.archive.org/web/20140315213715/http://www.isa-sociology.org/books/books10.htm>¹⁴

En 1989 la UNAM (Universidad Nacional autónoma de México) le otorgó el título Honoris Causa a Immanuel Wallerstein. En esta charla con el politólogo John M. Ackerman habla, entre otras cuestiones, de su trilogía *El Moderno Sistema Mundial*: <https://www.youtube.com/watch?v=XWr7bA6kMaU>

Nueva Biblioteca Sociológica en Sky Drive: <https://onedrive.live.com/?authkey=%21AIP2wtT4zWe6elU&id=63C69FEB70569043%21107&cid=63C69FEB70569043>

La Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) es una asociación civil regional sin fines de lucro, cuyo principal objetivo es promover, producir y difundir conocimientos científicos con autonomía respecto de otras asociaciones científicas, políticas, económicas y mercantiles, sobre América Latina y el Caribe: <http://sociologia-alas.org/category/video/>

CLACSO: El Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) es una institución internacional no-gubernamental, creada en 1967 a partir de una iniciativa de la UNESCO. En la actualidad reúne más de 650 centros de investigación y programas de posgrado (maestrías y doctorados) en diversos campos de las ciencias sociales y humanidades, radicados en 51 países de América Latina y el Caribe, como también en Estados Unidos, África y Europa. Su sede se encuentra en Buenos Aires: WWW.CLACSO.TV

Latin American Studies Association (LASA). La Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) es una asociación profesional que reúne a individuos e instituciones dedicados al estudio de

¹⁴ Borges solía decir que en cualquier listado, lo que más se notan son las "omisiones": ¿Qué textos fundamentales -que no han sido mencionados- podrían agregarse? ¿Qué autores han sido dejados de lado?

Latinoamérica. Con más de 13 000 miembros, de los cuales más del 60 % reside fuera de Estados Unidos, LASA vincula a expertos sobre Latinoamérica de todas las disciplinas y a diversas áreas ocupacionales en todo el mundo: : <https://www.youtube.com/c/LatinAmericanStudiesAssociationLASA> y <https://lasaweb.org/es/about/>

Guía de actividades

Bibliografía

Alexander, Jeffrey: “La centralidad de los clásicos”; en Giddens, A. y otros.: *La teoría social hoy*; Madrid; Alianza Editorial; 1990.

Alexander, Jeffrey: “¿Qué es la teoría?”, en *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*; Barcelona; Gedisa; 1997.

Wallerstein, Immanuel: *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*; Caracas; Nueva Sociedad; 1999 (pp. 11-24).

Giddens, Anthony y Jonathan Turner: *La Teoría Social hoy*. Buenos Aires; Alianza; 1987. Introducción (especialmente pp. 9-14)

- 1) ¿Cómo caracteriza Alexander a una “obra clásica”?
- 2) ¿Cuáles son las dos posiciones críticas sobre la centralidad de los clásicos y en qué consiste cada una de ellas?
- 3) ¿Cuáles son las razones “funcionales” e “intelectuales” de la existencia de clásicos en las ciencias sociales?
- 4) De acuerdo con el texto “¿Qué es la teoría?”, y en el marco de la relación entre teoría y hechos, indique qué papel juega para Alexander el elemento apriorístico en la ciencia. Vincule con la idea de tradición.
- 5) Alexander afirma que las tradiciones científicas están formadas por diversos componentes o elementos básicos. Según su hipótesis, esto se define como un continuo del pensamiento científico. Indique cuáles son sus elementos, cómo los define y que implicaciones tienen para la teoría.
- 6) ¿A qué hace referencia Alexander cuando nos habla de presuposiciones? ¿Con qué elementos de la teoría social ejemplifica esta idea? Tenga en cuenta el problema del orden y el problema de la acción.
- 7) ¿Cuáles son, según Giddens y Turner, los tópicos centrales de la teoría social?
- 8) ¿Cuál fue la corriente epistemológica predominante en las ciencias sociales en el período que, de manera aproximada, se extiende entre mediados de la década de 1940 y fines de la década de 1960? ¿Qué modos de entender la ciencia compartían los autores que adscribían a esta perspectiva?

- 9) Wallerstein presenta la idea de una triple estructuración del saber: ¿en qué consiste cada una de estas dimensiones y qué modalidad adquieren en el caso del saber sociológico?
- 10) ¿En qué consiste lo que Wallerstein denomina la “cultura de la sociología”?
- 11) ¿Cuáles son las premisas fundamentales del legado clásico de la sociología?

CAPÍTULO 3

La teoría social contemporánea en discusión: mecanismos y argumentos

Antonio Camou

La ausencia mengua las pasiones moderadas e intensifica las grandes, así como el viento apaga una vela pero aviva un incendio.

François de La Rochefoucauld (1613-1680), MÁXIMA 276.

El espectáculo de la fe sólida, inconvencible, que lleva a un hombre a dedicarle su vida y a aceptar por ella cualquier sacrificio, siempre me ha conmovido y asustado, pues de esa actitud resultan por igual el heroísmo y el fanatismo, hechos altruistas y crímenes.

Mario Vargas Llosa, EL HABLADOR (1987, p. 85)

Imaginemos que estamos viendo una película de suspenso (o de terror). Todo transcurre en una solitaria casa de campo. En medio de la gélida noche se ha desatado una fuerte tormenta y, para empeorar las cosas, se ha cortado la electricidad. El muchacho y la chica completamente indefensos, pero fatalmente curiosos e inconscientes, ingresan a una habitación oscura donde los espectadores presumimos que se encuentra el asesino (o la asesina); una música lúgubre, de intensidad creciente, acompaña toda la secuencia. Los trémulos protagonistas –que avanzan iluminados por la temblorosa luz de una vela- empujan con palpitante cautela la puerta crujiente y se adentran en la espesa penumbra. Lo primero que muestra la pantalla es una ventana abierta -que debía estar cerrada- cuyas tenues cortinas se agitan con el viento helado: no estamos seguros, pero alguien pudo haber entrado por ahí. Luego se ven unas manchas de barro en el piso y nos asalta una duda turbadora: ¿son las huellas de un intruso? Mientras la melodía prosigue su ascenso dramático se escucha súbitamente un sonido violento e informe, pero una imagen tranquilizadora nos devuelve el alma al cuerpo: un gatito inocente y asustado acaba de apretar las teclas de un piano desvencijado. Tal vez la ventana abierta y los rastros de lodo se expliquen por ese pobre animalito que entró a la casa huyendo del vendaval. Pero justo en ese instante, cuando empezábamos a recobrar el aire, la música llega a su clímax y la cámara enfoca en claroscuro el espantoso semblante del criminal, que esgrime un gigantesco cuchillo, y que se abalanza sobre las aterradas víctimas...

Nadie puede reclamar originalidad para una secuencia pochoclera que hemos visto una y mil veces, pero cuya lógica básica –más allá de cambiantes pormenores circunstanciales-, nos sigue asustando y deleitando. Ahora bien, hagamos el ejercicio de imaginar la misma escena aunque de modo invertido: entramos a la habitación oscura y lo primero que vemos en la pantalla es el puñal que anhela nuestra garganta, luego vemos el gatito caminando por el piano destartado, y finalmente las pisadas de fango que desembocan en la ventana abierta (hagamos asimismo el esfuerzo mental de recrear una música que arranca con fuerza pero que luego se va apagando). El problema es bastante evidente. Hasta el más torpe realizador cinematográfico sabe que lo último que debe mostrar es la figura del asesino, y antes debe predisponer la emoción de los espectadores –combinando sonidos, palabras e imágenes- a través de una escalera que asciende progresivamente en intensidad dramática. El lento y cadencioso “juego previo” prepara mejor el goce que sólo debe desatarse al final del recorrido.

¿Por qué nos emociona el orden de una secuencia (de un relato, de una poesía, de un filme, etc.) y no la sucesión inversa? Buena parte de la respuesta es que estamos “cableados” de una manera peculiar: nuestras conexiones neuropsicológicas responden a ciertos estímulos y no a otros (o responden de manera diferente a los “mismos” estímulos pero concatenados de distinta manera). La otra parte de la contestación nos recuerda que a lo largo de un dilatado proceso de aprendizaje –que comienza con nuestros lejanos juegos de la infancia- hemos ido incorporando marcos, códigos y criterios hermenéuticos que definen convenciones y pactos de lectura, fundados en última instancia sobre la célebre “suspensión de la incredulidad”, definida por Samuel T. Coleridge a comienzos del siglo XIX. De este modo, la eficacia literaria, cinematográfica o artística de una composición depende de que sea capaz de conjugar adecuadamente algunos típicos “mecanismos de la ficción” (Lodge, 1998; Wood, 2016; Aira, 2018)¹⁵. Como nos recuerda Borges:

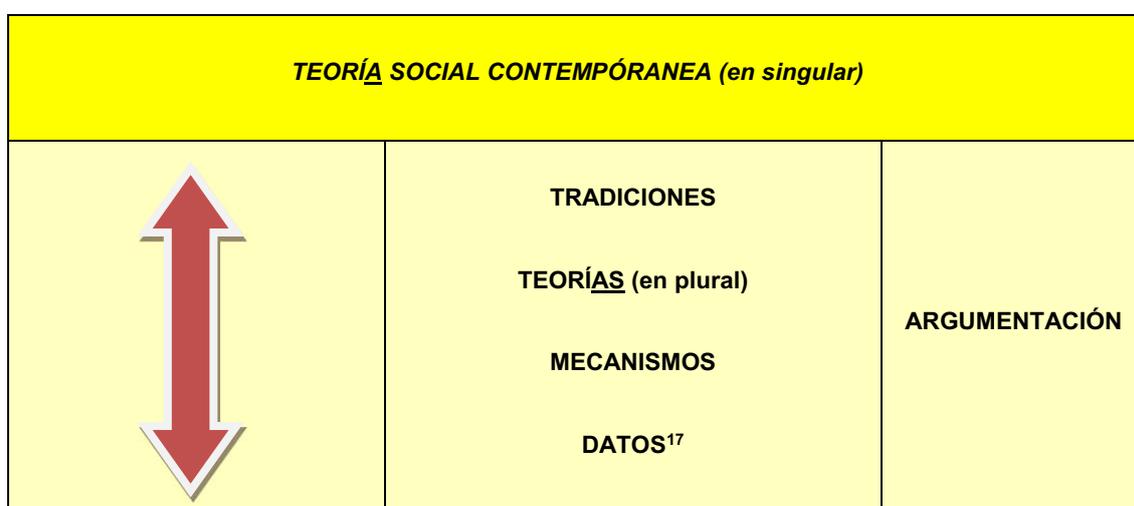
Creo con Coleridge que "la fe poética es la suspensión voluntaria de la incredulidad". Por ejemplo, si asistimos a una representación de teatro, sabemos que en el escenario hay hombres disfrazados que repiten las palabras de Shakespeare, de Ibsen o de Pirandello que les han puesto en la boca. Pero nosotros aceptamos que esos hombres no son disfrazados; que ese hombre disfrazado que monologa lentamente en las antecámaras de la venganza es realmente el Príncipe de Dinamarca, Hamlet; nos abandonamos a eso. En el cinematógrafo es aún más curioso el procedimiento, porque estamos viendo, no ya al disfrazado, sino fotografías de disfrazados y

¹⁵ Ciertamente, los mecanismos de la ficción se “desgastan” con el tiempo, y hay que inventar otros que renueven su eficacia. Asimismo, vale aclarar que no estamos defendiendo una manera “ortodoxa” de filmar o de narrar historias; de hecho, hay excelentes realizaciones que apuestan *contra* los códigos cinematográficos usuales (por ejemplo, buena parte de las películas del realizador indio-americano M. Night Shyamalan), o que hacen del “mal uso” de los recursos filmicos el centro de su atracción (recordemos la magistral creación de Tim Burton: *Ed Wood*). Pero justamente, la puesta en cuestión de un mecanismo narrativo no lo niega, sino que lo presupone.

sin embargo creemos en ellos, creemos en ellos mientras dura la proyección (Citado en Peicovich, 2017, p. 187)¹⁶.

En estas páginas partimos del supuesto según el cual la noción de *mecanismo* es común al mundo del artes y a las ciencias –tanto naturales como humanas-, y entendemos también que conocer su estructura, sus alcances y límites, constituye una parte fundamental de la “caja de herramientas” de los profesionales e investigadores de las ciencias sociales. Este capítulo establece un necesario contrapunto con el anterior, puesto que previamente señalamos que un primer paso de nuestra estrategia didáctica consistía en abordar el pensamiento social contemporáneo a través de grandes *tradiciones* de interpretación, que resumimos en cuatro cauces principales (Alexander, 1989; Collins, 1996). Ahora completamos el cuadro (Fig. 1) al sostener que este abordaje “macro” debe ser complementado con una lectura “meso” de las teorías (que presentamos a partir de dos posiciones epistemológicas en controversia), para luego arribar a una mirada que atienda al aspecto “micro” del análisis sociológico, y por eso ofrecemos también algunos elementos básicos a la hora de estudiar el papel de los *mecanismos* sociales (Elster, 1997 y 2007), ya que su comprensión permite –a nuestro juicio- mejorar la eficacia explicativa de los diferentes enfoques, así como diseñar más precisas estrategias de intervención social o institucional en torno a cuestiones públicas concretas.

Fig. 1. Componentes de un “continuo científico” simplificado



En paralelo, será necesario examinar el modo en que esas diferentes tradiciones y teorías, así como las investigaciones más específicas que han promovido, vinculan el nivel discursivo más general de las “ideas” con el plano más concreto de los “datos”, a través del papel mediador

¹⁶ Conviene no perder de vista estas reflexiones cuando abordemos –en otras partes de este libro- a un autor que emplea un modelo dramático para analizar las interacciones sociales; como nos recuerda en un libro ya clásico: “Cuando un individuo desempeña un papel, solicita implícitamente a sus observadores que tomen en serio la impresión promovida ante ellos” (Goffman [1959], 1997, p. 29).

¹⁷ A efectos de este gráfico, que va de lo general a lo particular, hemos omitido aquí –entre las teorías y los mecanismos- una amplia gama categorial que incluye las orientaciones metodológicas, los modelos, las definiciones, etc. (Alexander, 1989).

y articulador de los *argumentos*, como vehículo fundamental de la comunicación científica y de la conversación pública (Bauman, 1997; Weiss, 1999; Toulmin, 2007).

¿Teorías como sistema o como caja de herramientas?

Los sistemas median entre la máxima e indeterminada complejidad del mundo y el estrecho potencial de sentido del correspondiente experimentar y hacer reales. Constituyen el medio de la ilustración

Niklas Luhmann, ILUSTRACIÓN SOCIOLOGICA Y OTROS ENSAYOS
([1970], 1973, p. 113).

Desconfío de todos los sistemáticos y evito cruzarme con ellos. La voluntad de sistema denota falta de honradez

Friedrich Nietzsche, EL CREPÚSCULO DE LOS ÍDOLOS, aforismo 26
([1888], 2014, p. 157).

Una controversia central que atraviesa buena parte del debate epistemológico contemporáneo en torno al pensamiento social se refiere al *status* lógico de las teorías científicas. De un parte nos encontramos con quienes las interpretan como un sistema teórico, en la línea de Talcott Parsons y sus discípulos, pero también –hasta cierto punto– se trata de una visión compartida por autores de cuño hegeliano-marxista; desde la perspectiva contraria las teorías son entendidas como una “caja de herramientas” (o un “repertorio”), en una aproximación más cercana a la práctica sociológica de representantes como Erving Goffman, y sobre todo, a las reflexiones de Michel Foucault.

Siguiendo libremente al especialista Ulises C. Moulines podríamos decir que las concepciones epistemológicas en torno a la naturaleza y estructura de las teorías científicas han atravesado tres etapas. En el llamado período clásico se establece la “concepción heredada”, vinculada a los aportes del positivismo lógico del Círculo de Viena, pero también a la obra de Karl R. Popper, Carl Hempel o Ernest Nagel, entre otros; las teorías son entendidas básicamente como sistemas axiomáticos de enunciados empíricamente interpretables, y la tarea del análisis se circunscribe a la problemática del “contexto de justificación”. El segundo período, etiquetado habitualmente como “historicista” o “post-positivista”, viene definido por la decisiva incorporación de la historia de la ciencia como lente analítico para comprender los procesos de cambio científico concreto, así como por una visión que trasciende la mera interpretación “enunciativa” de las teorías, para avanzar hacia una más compleja comprensión de las prácticas científicas en el marco de instituciones y grupos sociales: se problematiza así la relación entre contexto de producción y de justificación, que ya no es vista como una división tajante; las obras de Thomas S. Kuhn, Paul Feyerabend, Russell Hanson, Stephen Toulmin o el mismo Imre Lakatos, desarrolladas entre las décadas del sesenta y el ochenta del siglo XX, son algunas de sus referencias principales.

El tercer período comienza a desplegarse desde el último tercio de la centuria anterior y llegaría hasta nosotros; en esta etapa se configura una familia de concepciones que pueden ser calificadas como “modelísticas” o “semanticistas”, en la que se destacan las contribuciones de Patrick Suppes, Bas van Fraassen, Joseph D. Sneed o Wolfgang Stegmüller, entre otros. Un punto clave de la nueva etapa consiste en que la noción de teoría es “reinterpretada en un marco semántico o semántico-pragmático, o incluso completamente reemplazada por la noción de modelo”, bajo el supuesto de que “son los modelos, en tanto que representaciones (parciales e idealizadas) de pequeñas partes de la realidad (o de la experiencia humana) lo que constituye la substancia del conocimiento científico”. En una línea convergente los autores de esta oleada rechazan cualquier invocación ingenua en términos de “realismo científico”, esto es, la creencia según la cual “el objetivo de las teorías científicas es el de reflejar, de una manera más o menos aproximada, la realidad de la naturaleza tal y como es”, y por el contrario, defienden –aunque en diferentes dosis- cierto tipo de instrumentalismo, en el sentido de que “los modelos propuestos por las ciencias son instrumentos que nos permiten orientarnos en un campo de la experiencia humana demasiado complejo para ser completa y fielmente reflejado por una sola teoría” (Moulines, 2015, p. 8. *Cursivas del autor*). En particular, en la visión “estructuralista” representada por autores como Sneed o Stegmüller, la manera más conveniente de interpretar la naturaleza de una teoría científica no consiste en “recurrir a un conjunto de proposiciones, sino a la agrupación de tipos diferentes de estructuras complejas, ellas mismas compuestas de estructuras más simples. Las unidades estructurales más simples que constituyen una teoría son los modelos”. Son precisamente esos modelos los que fijan la ontología básica, es decir, el conjunto de objetos que la teoría admitirá como “reales”, las relaciones entre ellos, el marco conceptual que los define, etc. (Moulines, 2015, p. 23).

En términos generales, el debate al interior de las ciencias sociales en nuestra región atraviesa estas diferentes estaciones, y por supuesto, continúa hasta nuestros días, pero ha sido especialmente fuerte en dos momentos clave: en la fase de institucionalización científica –entre las décadas de los años cincuenta a sesenta-, y en el marco del debate entre modernidad-postmodernidad, que tuvo como correlato específico las disputas en torno a la “crisis de paradigmas”, en el tránsito que va de los años setenta a los años ochenta del siglo XX (Gomáriz, 1996). En la primera fase podríamos decir que fue muy influyente la visión sistémica (o totalizadora), mientras que en el último cuarto de siglo se ha vuelto especialmente dominante la mirada “repertorial” o de “caja de herramientas”; de todos modos, podríamos conjeturar que no estamos aquí ante una mera sucesión cronológica, sino que más bien se trata de una tensión lógica permanente entre dos polos, con múltiples paradas intermedias, y con predominancias relativas de una u otra polaridad, por lo que un tratamiento detallado de la cuestión nos obligaría –cosa que no podemos hacer aquí- a descender al análisis particularizado de disciplinas, tradiciones, autores y contextos temporales específicos (por ejemplo, lo que vale para la sociología no necesariamente es válido para la economía, incluso en el mismo período; lo que es aceptable para Luhmann no es pertinente para el autor de *Vigilar y castigar*, etc.).

La primera posición queda bien representada por la clásica defensa que hace Parsons de su principal contribución científica (sobre la que volveremos más adelante en este libro) en términos de la construcción de un sistema de teoría social. Como anota desde el vamos en el prefacio a la primera edición de *La estructura de la acción social*, escrita en 1937, al referirse a la lectura “convergente” que realiza de las obras de Durkheim, Pareto, Weber y Marshall: “se trata de un estudio de teoría social, no de teorías sociales. Su interés no reside en las proposiciones aisladas que cabe encontrar en las obras de estos hombres, sino en un único cuerpo de razonamiento teórico sistemático, cuyo desarrollo puede ser rastreado mediante un análisis crítico de los escritos de este grupo y de algunos de sus predecesores”. Y remarca unas líneas después que todos estos autores “han hecho importantes contribuciones a este único y coherente cuerpo doctrinal, en el que el análisis de sus obras es un modo conveniente de aclarar la estructura y la utilidad empírica del sistema teórico en sí” (Parsons, 1968, p. 27). Esta idea será reforzada unos años más adelante, con la publicación en 1951 del libro *El sistema social*, donde destacará que su principal objetivo ha sido el de “reunir en forma sistemática y generalizada los elementos principales de un esquema conceptual para el análisis de la estructura y procesos de los sistemas sociales” (Parsons, 1976, p. 3).

En el mismo año, la publicación de la obra colectiva *Hacia una teoría general de la acción*, a cargo del propio Parsons y de Edward A. Shils, enfatiza las ambiciones científicas y profesionales del grupo interdisciplinario de académicos (sociólogos, psicólogos, antropólogos) que conformaban por esa época las huestes del movimiento del estructural-funcionalismo; dicen los autores:

(...) un sistema teórico es un sistema de categorías cuyas leyes formulan las relaciones que guardan los elementos. La mecánica clásica es el ejemplo más común de lo que nosotros entendemos aquí por un sistema teórico. Por medio de la manipulación lógica de este sistema es posible hacer predicciones detalladas acerca de las consecuencias de cambios específicos en el valor de las variables específicas, y esto ocurre porque se conocen las leyes generales del sistema (Parsons, 1968a, p.71).

Por cierto, Parsons y su equipo no ignoraban obviamente la distancia entre sus modestos logros concretos y su modelo epistemológico de referencia, pero estaban convencidos que la marcha del conocimiento científico llevaba impresa una dirección inequívoca que los acercaría – más tarde o más temprano- a esa lejana meta:

Se dice a menudo que en nuestro campo tenemos una teoría “estructural-funcional”. Se hace mención con esto al hecho de que hemos alcanzado en nuestra disciplina la etapa en que los requerimientos de las categorías se satisfacen relativamente bien; el conocimiento de las leyes no ha avanzado lo bastante como para justificar que el nuestro se llame “sistema teórico” en el mismo sentido que el de la mecánica clásica. El progreso del conocimiento, sin embargo, se moverá constantemente en esa dirección (Parsons, 1968a, p. 72).

Aunque pueda parecer una curiosidad ideológica, la impronta gnoseológica común -que hunde sus raíces en la filosofía moderna- ubica en este mismo lado del espectro epistémico, y a propósito de esta muy limitada comparación centrada en la estructura lógica de la teoría, a la tradición durkheimiano-sistémica y a distintas vertientes de la tradición marxista. Claro que si en el caso de Parsons el fundamento epistemológico se apoya en la obra de Kant, es la influencia de Hegel y la fuerte tonalidad histórica de su pensamiento lo que contribuye a darle un tono peculiar a las diversas elaboraciones teóricas y meta-teóricas de Marx y sus discípulos. Como lo ha resumido Tom Bottomore:

La totalidad social de la teoría marxista es un complejo global estructurado e históricamente determinado. Existe en y por las múltiples mediaciones y transiciones mediante las cuales sus partes o complejos específicos –es decir, las “totalidades parciales”- están vinculadas entre sí en una serie dinámica, constantemente variable y cambiante de interrelaciones y determinaciones recíprocas. El significado y límites de una acción, medida, logro, ley, etc., no se pueden evaluar, por tanto, si no es en relación con la captación dialéctica de la estructura de la totalidad. Esto implica necesariamente, a su vez, la comprensión dialéctica de las múltiples mediaciones concretas que constituyen la estructura de una totalidad social concreta. (Bottomore, 1984, p. 747).

Podría agregarse que la comprensión totalizadora de la sociedad a partir de un *sistema teórico unificado* (incluso con las ciencias de la naturaleza), una visión *evolucionista* del desarrollo histórico y un cierto tipo de *análisis funcional*, más allá de las consabidas e irreconciliables diferencias teóricas y políticas, constituyen un trasfondo compartido por los programas de investigación estructural-funcionalista y marxista, al menos tal como los conocimos en un período que va desde la fase fundacional de las ciencias sociales en la región hasta bien entrados los años setentas del siglo pasado¹⁸.

En la vereda opuesta, por su parte, encontramos una manera muy distinta de concebir la actividad de elaboración teórica a través de la metáfora de la “caja de herramientas” (o del “repertorio”), que llega a las humanidades y a las ciencias sociales a partir, al menos, de tres fuentes distintas pero, hasta cierto punto, convergentes. Podemos asociar sucesivamente dicha imagen a las contribuciones de Ludwig Wittgenstein en filosofía, de Gilles Deleuze y Michel Foucault en el campo del pensamiento social y político, y de una larga ristra de autores ligados a los estudios culturales y a distintas disciplinas como la historia, la antropología y la sociología cultural, entre los que cabe destacar a Ann Swidler.

Como la figura de la “caja de herramientas” se ha vuelto un lugar común conviene no perder de vista la convivencia de dos usos diferentes. Por un lado, tenemos la utilización genérica,

¹⁸ Por lo dicho antes, la mirada sistémica es recuperada hoy por la familia de enfoques epistemológicos denominados “modelísticos” o “semantistas”; en esta línea, tampoco han faltado esfuerzos por “axiomatizar” la teoría marxista: una reconstrucción lógica de la teoría del valor trabajo desde la perspectiva de la meta-teoría estructuralista se encontrará en (García de la Sierra, 2012).

propia de una disciplina o de un campo profesional, que nos remite al conjunto de instrumentos teóricos, metodológicos y técnicos –generalmente aceptados como válidos y confiables por un amplio número de practicantes- de los que se dispone para analizar y/o intervenir en un ámbito recortado de problemas. Esta “caja” es la que suele vertebrar la enseñanza de nivel superior y constituye habitualmente un patrimonio relativamente común de diferentes orientaciones analíticas. Encontramos una acepción de este tipo en la lectura que ofrece Joseph A. Schumpeter, en su libro clásico de 1954, *History of Economic Analysis*, donde nos recuerda que el economista “científico” se diferencia de todas las demás personas que “hablan, piensan o escriben sobre temas económicos, por su dominio de unas técnicas, que pueden clasificarse en tres grupos: historia, estadística y teorías. Estos tres grupos de técnicas constituyen lo que nosotros llamamos *análisis económico*”. Luego de esta afirmación, el economista de origen austriaco fundamenta la importancia de cada uno de estos componentes, y al llegar al segmento de la teoría, nos dice:

La teoría económica... igual que la física teórica, no puede prescindir de la utilización de esquemas o modelos simplificadores que se elaboran con el objeto de representar algunos aspectos de la realidad y que, dando por supuesta la verdad de algunas cosas, tienden a demostrar otras mediante la aplicación de reglas metodológicas determinadas... Los economistas teóricos igual que los estadígrafos teóricos o que los teóricos de cualquier otra disciplina... [deben]... crear todos aquellos otros instrumentos analíticos mediante los cuales se hace posible extraer... algunos resultados... La suma total de todos estos instrumentos incluidos los supuestos estratégicamente útiles constituye la teoría económica. Podríamos decir, utilizando la expresión sumamente acertada de la señora Robinson, que la teoría económica es una caja de herramientas (Schumpeter, 1994, p. 13).

Ahora bien, el punto clave a subrayar es que tanto Schumpeter como Robinson mantienen una visión sistémica unificada de “la” teoría económica, a la que designan en singular, y que la visualizan integrada por numerosas teorías e hipótesis particulares de menor rango, pero vertebrada por un pequeño grupo de axiomas, al igual que la física. En tal sentido, ha señalado una especialista, los dos aspectos “esenciales” de la *caja* de Joan Robinson serían, por un lado, el supuesto de “racionalidad individual, que considera que cada agente, siendo consistente en su comportamiento, puede escoger los medios más idóneos para conseguir sus fines u objetivos”, y por otro, la interacción entre los agentes que se produce a través de “un sistema de incentivos, como puede ser el mercado, donde en equilibrio todos los agentes pierden los incentivos a cambiar sus decisiones”. Estos dos principios se conjugan “axiomáticamente” y le otorgan “consistencia a la Economía como ciencia” (De la Iglesia Villasol, 2008, p.48)¹⁹.

¹⁹ En el original, Robinson utiliza la expresión *box of tricks*, que puede traducirse como “caja de trucos” o “caja de habilidades”, pero Schumpeter la transforma en *box of tools*, esto es, “caja de herramientas”, y es esta expresión la que ha ganado fama entre los economistas e historiadores de las ideas económicas.

Pero frente a este uso *genérico* y metafórico de la "tool kit" a las que echa mano una disciplina o una profesión, desde principios de los años setenta ha comenzado a ganar ascendiente en buena parte de las ciencias sociales, hasta volverse prácticamente hegemónico en nuestros días, un uso más *específico* que entiende que la estructura lógica de la teoría (o de las teorías) está constituida como un "repertorio" o una "caja de herramientas". Como contrapartida, quienes defienden esta posición de manera más vehemente impugnan la conveniencia, la oportunidad o incluso la posibilidad de desarrollar alguna forma de sistema teórico integrado (o totalizador), aunque en la mayoría de los casos lo que suele primar es el mero abandono de las pretensiones de la llamada "gran teoría", las cuales son reemplazadas por la adscripción a lo que podríamos llamar algunas de las múltiples "sociologías de autor".

Tal vez el punto de partida de esta nueva visión comenzó a gestarse a partir de las siempre inspiradoras reflexiones de la segunda época del pensamiento de Ludwig Wittgenstein. En el párrafo 11 de la Primera Parte de sus influyentes *Investigaciones Filosóficas*, fechadas hacia 1945, nos dice: "Piensa en las herramientas de una caja de herramientas (*Werkzeugkasten*): hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos. Tan diversas como las funciones de esos objetos son las funciones de las palabras" (Wittgenstein, 1988, p. 27). Es interesante destacar que esta caracterización viene precedida por las célebres referencias del párrafo 7 al significado de las palabras como uso en el marco de juegos de lenguaje: "llamaré... *juegos de lenguaje* al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entrelazado" (Wittgenstein, 1988, p. 27). Y las suceden la no menos famosa descripción metafórica de nuestro lenguaje como una vieja ciudad: "una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes"; en definitiva, nos recuerda el filósofo vienés, "imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida" (Wittgenstein, 1988, p. 31).

En manifiesto contraste con las pretensiones de su obra anterior, el *Tractatus Logico-Philosophicus* (publicado originalmente en alemán en 1921 y en inglés un año después), donde apostaba a la elaboración de un lenguaje unívoco que "reflejara" la realidad, nuestro autor insistirá ahora en que "hablar un lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida" (Wittgenstein, 1988, p. 39), y que el "significado de una palabra es su uso en el lenguaje" (Wittgenstein, 1988, p. 61)²⁰. Las lecciones que pueden extraerse de estas ideas para el debate epistemológico tardarán en llegar, pero se harán oír con creciente fuerza a lo largo de la segunda parte del siglo XX: si la metáfora de la "caja de herramientas" vale para el lenguaje, y toda teoría puede ser entendida como una práctica lingüística, en la que se entrelazan palabras y acciones, conceptos y operaciones, entonces toda elaboración teórica (paradigma, programa de investigación,

²⁰ En este punto no es posible pasar por alto el impacto que causaron en el debate de disciplinas como la lógica, la matemática o la epistemología, los llamados "teoremas de incompletitud" que Kurt Gödel demostró hacia 1931. Según el primero de dichos teoremas, bajo ciertas condiciones, ninguna teoría matemática formal capaz de describir los números naturales y la aritmética con suficiente expresividad, puede satisfacer a la vez las propiedades meta-teóricas de la consistencia y la completitud. En otros términos, si los axiomas de dicha teoría no se contradicen entre sí, entonces existen teoremas que no se pueden probar ni refutar a partir de ellos (Smith, 2007).

etc.) puede ser interpretada como un “repertorio” de ideas, categorías, modelos, argumentos, reglas y decisiones para abordar y/o resolver problemas. Lejos de la imagen de un sistema lógicamente completo y consistente de hipótesis, orientadas a develar cómo es la “realidad”, las teorías se convierten en instrumentos para utilizar con diferentes finalidades y aplicaciones:

Es como cuando miramos la cabina de una locomotora: hay allí manubrios que parecen todos más o menos iguales. (Esto es comprensible puesto que todos ellos deben ser asidos con la mano). Pero uno es el manubrio de un cigüeñal que puede graduarse de modo continuo (regula la apertura de una válvula); otro es el manubrio de un conmutador que sólo tiene dos posiciones efectivas: está abierto o cerrado; un tercero es el mango de una palanca de frenado: cuanto más fuerte se tira, más fuerte frena; un cuarto es el manubrio de una bomba: sólo funciona mientras uno lo mueve de acá para allá (Wittgenstein, 1988, p. 27/28)²¹.

Un nuevo hito en esta travesía epistemológica lo encontramos en un jugoso diálogo, mantenido en 1972 por Michel Foucault y Gilles Deleuze, en torno a las relaciones entre los intelectuales y el poder. Allí el autor de *Las palabras y las cosas* enfatiza que “la teoría no expresa; no traduce, no aplica una práctica; es una práctica. Pero local y regional...: no totalizadora. Lucha contra el poder, lucha para hacerlo aparecer y golpearlo allí donde es más invisible y más insidioso”. A lo que Deleuze agrega:

Eso es, una teoría es exactamente como una caja de herramientas... Es preciso que sirva, que funcione. Y no para uno mismo. Si no hay personas para utilizarla, comenzando por el teórico mismo, que deja entonces de ser teórico, es que no vale nada, o que el momento no llegó aún. No se vuelve sobre una teoría, se hacen otras, hay otras a hacer. Es curioso que sea un autor que pasa por un puro intelectual, Proust, quien lo haya dicho tan claramente: tratad mi libro como un par de lentes dirigidos hacia el exterior, y bien, si no os sirven tomad otros, encontrad vosotros mismos vuestro aparato que es necesariamente un aparato de combate. La teoría no se totaliza, se multiplica y multiplica (Foucault y Deleuze, 1992, p. 79)²².

²¹ Corresponde aclarar que el controvertido párrafo 43 dice así: “Para una *gran* clase de casos de utilización de la palabra “significado” -aunque no para *todos* los casos de su utilización- puede explicarse esta palabra así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje” (Wittgenstein, 1988, p. 61). Han corrido ríos de tinta sobre estas y otras discusiones en torno al significado que es imposible abordar aquí. Remitimos a la bibliografía del capítulo correspondiente a Wittgenstein para una introducción a esta cuestión.

²² Deleuze parece citar de memoria a Proust en esta intervención; es posible –pero no estamos seguros- que se refiera al siguiente comentario que aparece en *El mundo de Guermantes*, tercer tomo de *En busca del tiempo perdido*: “La vida os había revelado en toda su longitud la novela de esa muchachita, os había prestado para verla un instrumento de óptica, luego otro...” (Proust, 1995, p. 330).

Pocos años después, en ocasión de la publicación de *Vigilar y Castigar*, Foucault concede una entrevista en enero de 1975 –recogida por uno de sus más destacados biógrafos- en la que remarca la misma idea: “todos mis libros, tanto *Historia de la locura* como éste, son, si le parece, como pequeñas cajas de herramientas. Si la gente se toma la molestia de abrirlos, de utilizar tal frase, idea o análisis como un destornillador o una llave inglesa para interrumpir el circuito, descalificar los sistemas de poder, incluso eventualmente los propios sistemas en los que se asienta este libro..., pues tanto mejor” (Eribon, 2004, p. 293/294).

Y en otro reportaje, titulado “poderes y estrategias”, aparecido en 1977, Foucault será todavía más explícito. El papel de la teoría hoy, nos dice, “me parece ser justamente éste: no formular la sistematicidad global que hace encajar todo; sino analizar la especificidad de los mecanismos de poder, percibir las relaciones, las extensiones, edificar avanzando gradualmente un saber estratégico”. En este marco, aclara, la “teoría como una caja de herramientas quiere decir:

-Que se trata de construir no un sistema sino un instrumento; una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se establecen alrededor de ellas.
—Que esta búsqueda no puede hacerse más que gradualmente, a partir de una reflexión (necesariamente histórica de alguna de sus dimensiones) sobre situaciones dadas” (Foucault, 1992, 173).

Una década más tarde, en un multicitado artículo titulado “Culture in Action: Symbols and Strategies”, aparecido en 1986, la socióloga norteamericana Ann Swidler nos ofrece una vuelta de tuerca sobre estas discusiones. Al utilizar la misma deriva metafórica que estamos comentando pero dirigida a impugnar un aspecto clave de la herencia teórica parsoniana, nos dice: “una cultura no es un sistema unificado que nos empuja a la acción en una dirección consistente. Más bien, se parece más a una *caja de herramientas* o a un repertorio... a partir del cual los actores seleccionan diferentes piezas para construir líneas de acción” (Swidler, 1986, p. 277). En tal sentido, invirtiendo la lógica explicativa de Parsons, la autora remarca que la “cultura influye en la acción, no mediante la provisión de los valores últimos hacia los que ésta se orienta, sino mediante la configuración de un repertorio o *caja de herramientas* (tool kit) de hábitos, habilidades y estilos a partir de los cuales la gente construye *estrategias de acción*” (Swidler, 1986, p. 273). Siguiendo las huellas de esta concepción, un especialista argentino nos recuerda que la noción de cultura como caja de herramientas “hace referencia a un conjunto históricamente estructurado y estructurante de habilidades, estilos, repertorios, esquemas, de los cuales los actores se sirven -no deliberada ni conscientemente en la mayoría de las ocasiones- para organizar sus prácticas” (Auyero, 1999, p.21).

Por cierto, no deben confundirse en este recuento dos niveles de análisis diferentes: por un lado, tenemos el plano meta-teórico sobre el status lógico de las teorías en las ciencias sociales, por el otro, nos encontramos con los reconocidos desarrollos teóricos y empíricos substantivos –como los de Swidler y muchos otros autores- que han hecho de nociones como “repertorio” o “caja de herramientas” un vector central de sus indagaciones en el campo de los estudios culturales o en la sociología de la acción colectiva (Tarrow, 1997; Auyero, 1999; Tilly y Wood, 2010).

De todos modos, algunas observaciones que podemos hacer sobre un nivel analítico pueden ser adaptadas al otro.

En principio no puede ser obviado el contexto epistémico y político-cultural en el que se produjo este debate, y el fecundo movimiento de ideas que ha engendrado desde entonces hasta hoy. En buena medida, el éxito de una noción como “caja de herramientas” está íntimamente ligado al hundimiento de los llamados pensamientos “fuertes” –los paradigmas que pretendían *saber demasiado* al decir de Foucault (1999)- que habían dominado el período fundacional de la institucionalización de las ciencias sociales, sobre todo por la influencia del estructural funcionalismo, de un lado, y del materialismo histórico del otro. Y en tal sentido, como ya adelantamos, las nociones que pertenecen a la familia del “repertorio” tienen adversarios comunes: las categorías ligados al enfoque de los *sistemas*, de un lado, y las nociones hegeliano-marxistas comprometidas con alguna idea de *totalidad* social, de otro. Sin duda, las agudas críticas dirigidas contra ciertas pretensiones de estos vastos programas de investigación han sido y son muy pertinentes.

Claro que estos aportes no deberían hacernos pasar por alto cuestiones que merecen una atención más cuidadosa. Así, del mismo modo que *sistema* y *totalidad* no son categorías plenamente intercambiables, también corresponde subrayar que las nociones de “caja de herramientas” y de “repertorio” –que Swidler tiende a tomar como sinónimas-, si bien se parecen en puntos fundamentales (ambas son colecciones relativamente heterogéneas de elementos destinados a usos múltiples), también se diferencian en aspectos no menores. El repertorio se aprende, se incorpora (se mete en el cuerpo) y se practica, mientras que la caja de herramientas se adquiere (o se fabrican sus componentes) y se usa, con el agregado que para saber usar cierta caja de herramientas hay que dedicarle un cierto esfuerzo de aprendizaje. La caja de herramientas podemos asociarla sobre todo a un *recurso* “externo” (o un conjunto de recursos) que los actores optan por utilizar según la ocasión; mientras que la noción de repertorio cabe vincularla de mejor manera a una *disposición* (a un *habitus* en el sentido de Bourdieu), que nos transforma en el mismo proceso de su incorporación: quien domina un amplio repertorio musical de jazz, tango o folklore norteno –después de largas jornadas de ensayo- se sumerge en una práctica tejida por destrezas corporales y sentidos culturales que se vuelven una “manera de ser adquirida”, según la clásica traducción latina de esa vieja categoría aristotélica²³.

Otro punto a tener en cuenta es que ciertos autores parecen deslizarse demasiado rápidamente a la idea según la cual las nociones de *sistema/totalidad* y de *repertorio/caja* constituyen una dicotomía, una oposición irreductible. Pero tal vez sea más pertinente pensar –como dijimos unas líneas más arriba- que estamos ante una tensión lógica con dos extremos analíticos diferentes, pero unidos –hasta cierto punto- por propiedades comunes. Así, cualquier definición razonable de repertorio (o de caja) no puede echar por la borda dos propiedades fundamentales de todo sistema (o totalidad), a saber: “consistencia interna” y “adaptación externa” (o adecuación al medio). De este modo, podríamos pensar un continuo conceptual con la batería de nociones

²³ Volveremos con más detalle a este punto al analizar la obra de Bourdieu.

sistémicas en un extremo –el de mayor consistencia y máximo grado de adecuación evolutiva en la resolución de problemas- y con la familia de ideas en torno a la caja o el repertorio en la otra punta, con algún grado más débil de estructuración. Esto es así porque toda práctica social asociada a un repertorio o a una caja de herramientas está sometida a una cierta relación de adecuación o de equilibrio con el medio, que le exige ciertas prestaciones organizadas, en un contexto pragmático preciso: por ejemplo, si voy a escuchar un recital de *rock* pesado y los cantantes comienzan a cantar boleros, o a mezclar confusamente milongas, chacareras y música *soul*, es posible que un parte muy grande del público se indigne (más allá de la belleza de los boleros...), y comience a exigir a gritos que la banda retome “su” repertorio (pagaron la entrada para escucharlo); en un sentido análogo, si llamo a un enfermero a casa para aplicarme una inyección y de su maletín comienza a sacar martillos, tenazas o serruchos, seguramente pensaré: “o bien me equivoqué de teléfono o bien he caído en manos de un sádico”.

Por último, tampoco parece muy convincente la idea según la cual las nociones “repertoriales” de la cultura o de las relaciones sociales vienen a reemplazar sin más a las categorías sistémicas. Esto es así por una cuestión sencilla: que la noción –más laxa- de “caja de herramientas” o de “repertorio” tenga un amplio campo de aplicación (en virtud misma de su propia laxitud) no quiere esto decir que agote el universo de las relaciones sociales o de las elaboraciones teóricas (o meta-teóricas) que responden a un patrón sistémico. Si se me rompe la computadora (el auto o la batidora de cocina) y la llevo al técnico a arreglar, ni la más convencida de las antropólogas, o de los sociólogos culturales postmodernos, esperaría que al tiempo nos devuelvan un caótico “repertorio computacional” de teclados, plaquetas y cables pelados, sino que exigiremos que nos vuelvan a entregar un *sistema* informático funcionando de manera aceptable. Y la obvia razón es que cosas relativamente sencillas como mi computadora o mi heladera, o estructuras sociales bastante más complejas como un hospital, un mercado de capitales o las estadísticas nacionales, constituyen *sistemas reales*, y debemos desarrollar categorías apropiadas para estudiarlos e intervenir racionalmente en ellos. En el mismo sentido, podría afirmarse con cierto grado de asidero que el capitalismo y su cultura (o el socialismo, el nacionalismo o el populismo) no constituyen un reunte de elementos dispersos, sino que responden a una cierta *lógica*, o en todo caso a un conjunto de *lógicas*, y para tratar de desentrañar esos patrones de racionalidad han invertido muchas horas algunas de las más lúcidas cabezas de la historia²⁴.

Ahora bien, más allá de las enriquecedoras contribuciones de esta controversia para la elaboración teórica en humanidades y ciencias sociales, en ningún caso puede perderse de vista que las teorías a las que nos referimos no flotan en un vacío conceptual, sino que se integran a estructuras significativas más complejas, desarrolladas históricamente, que se elaboran a partir de preocupaciones y experiencias sociales o políticas concretas, que se hallan atravesadas por afinidades y rechazos, por simpatías y antagonismos, y que son adoptadas,

²⁴ Una sugerente revisión del programa de una sociología de la cultura a partir del diálogo entre la perspectiva sistémica, en la línea Parsons-Luhmann, y sociología pragmatista francesa, a partir de los trabajos de Boltanski, Thévenot y Latour, se encontrará en (Farías, 2014).

adaptadas, recreadas o resistidas en una variedad de usos y aplicaciones. En este sentido, se integran “hacia arriba” en grandes tradiciones intelectuales, pero en la práctica concreta de la investigación -o en la labor profesional- estamos obligados a hacer “descender” las teorías de un plano más general y abstracto a un espacio intermedio –como nos sugiere el célebre enfoque de las teorías de “alcance medio” (Merton, 1987)-, y de aquí debemos pasar a una circunstancia particular, a un problema específico. En ese trayecto ocupa un lugar clave el reconocimiento de ciertos *mecanismos*.

Una introducción al análisis de mecanismos sociales

El camino hacia los esquemas generales efectivos en sociología solamente se obstruirá, como en los primeros días..., si cada sociólogo carismático trata de desarrollar su propio sistema general de teoría. La persistencia de esta práctica sólo puede causar la balcanización de la sociología, con cada principado regido por su propio sistema teórico.

Robert K. Merton, TEORÍA Y ESTRUCTURA SOCIALES
([1949] 1987, p. 69).

La mención a la creación artística con la que comenzamos este capítulo nos permite ahora valorar en toda su dimensión la advertencia que efectúa Jon Elster en el capítulo 2 de su libro *La explicación del comportamiento social*:

Aunque el texto principal contiene pocas referencias a estudiosos contemporáneos, me refiero *in extenso* a Aristóteles, Séneca, Montaigne, La Rochefoucauld, Samuel Johnson, H. C. Andersen, Stendhal, Tocqueville, Proust y otros escritores clásicos que siguen siendo fuentes literalmente inagotables de hipótesis causales. Ignoraríamos muchas ideas perspicaces si hiciéramos caso omiso de los *mecanismos* sugeridos por la filosofía, la ficción, el teatro y la poesía. Si pasamos por alto veinticinco siglos de reflexión sobre la mente, la acción y la interacción para concentrarnos en los cien o diez últimos años, lo hacemos a nuestro riesgo y en desmedro de nuestra posición. Cito a esos autores no tanto para apelar a su autoridad como para justificar el argumento de que más vale que nuestras lecturas sean amplias y no restringidas. En contraste directo con la inexorable profesionalización de la ciencia social (sobre todo la estadounidense), que no promueve en los estudiantes el aprendizaje de idiomas extranjeros y la lectura de viejos libros, el presente volumen es un extenso alegato por un enfoque más abarcativo del estudio de la sociedad (Elster, 2010, p. 12).

De este modo, la narración, el teatro o la poesía apelan –desde el punto de vista formal- a *mecanismos ficcionales* para alcanzar eficacia artística, pero a su vez, nos proveen –desde el punto de vista de sus “contenidos”- de una caudalosa fuente de *mecanismos psicosociales* en torno a la mente, la acción y la interacción social. Ahora bien, ¿en qué consisten estos *mecanismos*? ¿Cómo podemos caracterizarlos? La respuesta no es simple y nos introduce en un fascinante e innovador campo de debates: la búsqueda de *mecanismos* que contribuyan a explicar el comportamiento social es un componente fundamental de una tendencia sociológica actual que es habitualmente conocida como *sociología analítica*, o en términos más generales, la *teoría social analítica*, bajo el supuesto de una convergencia conceptual común entre diferentes disciplinas humanísticas y sociales. Si bien dicha vertiente está más ligada a los desarrollos de la tradición de la elección racional, podríamos decir también que atraviesa (o puede atravesar) distintas fronteras teóricas, ya que sus coordenadas orientadoras son más amplias. Entre otras directrices, se destacan el rol explicativo central que juega en las ciencias sociales la *acción intencional*, una cierta defensa del *individualismo metodológico*, el compromiso con una *clara demarcación* –tanto teórica como empírica- de los problemas concretos a enfrentar, y la concentración de las energías explicativas en estudiar *patrones causales específicos* de acción e interacción²⁵.

Ese afán de claridad y de precisa delimitación conceptual tiene por adversario cualquier forma de “fetichismo lingüístico”, esto es, en términos del investigador catalán José Antonio Noguera, la propensión a creer que “nombrando las cosas de modos diferentes se descubre algo relevante sobre ellas” (Noguera, 2010, p. 20). Desde esta perspectiva, la sociología analítica busca construir –en el plano teórico- una mediación superadora capaz de dejar atrás cualquier forma de empirismo ingenuo sin caer en las pretensiones de la “gran teoría”. Así, heredera de los llamados estudios de “alcance medio”, que Robert K. Merton propugnaba a efectos de trascender el giro excesivamente abstracto y totalizador del enfoque parsoniano, el eje del trabajo científico de esta vertiente, “debe girar -nos dicen sus defensores- alrededor de una intensa interacción entre la teoría y la investigación empírica” (Barbera, 2010, p. 40)²⁶.

²⁵ Para quienes se interesen en profundizar el estudio de esta orientación teórica sugerimos leer los trabajos de (Lizón, 2007; Noguera, 2010 y Linares Martínez, 2018). Podríamos decir que este enfoque abreva en múltiples fuentes, pero sobre todo en dos fuentes principales: la tradición de la elección racional en sus diferentes vertientes y la llamada “filosofía analítica” (Gracia y otros, 1985; Mosterín, 1999; Stroll, 2022; Hurtado, 2012); aunque también podemos destacar que en la propia constitución académica e institucional de la sociología hay un antecedente clave: la concepción epistemológica de Parsons –bautizada por el autor como “realismo analítico”- y la revisión crítica introducida por Robert K. Merton (1987) a través de sus “teorías de alcance medio”.

²⁶ El comentario crítico no debe hacernos olvidar que Parsons apeló profusamente a la utilización analítica de *mecanismos* en diferentes momentos de su teorización partir de la llamada fase “intermedia”. Como trataremos los pormenores de su obra en otros capítulos de la Segunda Parte de este volumen pasaremos aquí por alto los detalles de este antecedente. Baste señalar que una noción de *mecanismo* aparece claramente definida en su libro de 1951, *El sistema social*, donde nos dice: “Un mecanismo —según será aquí utilizado el término— es una generalización empírica sobre los procesos motivacionales establecida sobre la base de su relevancia para los problemas funcionales de un sistema de acción” (Parsons, 1976, p.18). Bajo esta caracterización incluye específicamente los procesos de “socialización” y de “control”, cuya elaboración –a su vez- es claramente tributaria de la obra de Sigmund Freud, un auténtico pionero en el estudio de los *mecanismos* psicológicos. Como se sabe, Freud apela a esta noción desde sus primeros trabajos (la obra que publica junto a Josef Breuer en 1893 se denomina precisamente *El mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos*) hasta sus más reconocidos aportes en torno a los llamados “mecanismos de defensa” (Laplanche y Pontalis, 1996, p. 221 y ss.).

En paralelo, esta preocupación por la mediación teórica tiene a su vez su correlato en el plano epistemológico, puesto que es aquí donde afloran las diferencias más significativas con otros enfoques, ya que el esfuerzo primordial de la sociología analítica está dirigido a “especificar los mecanismos sociales que subyacen” bajo los diferentes procesos y relaciones sociales que normalmente investigamos (Noguera, 2010, p. 31). En este marco, diremos que explicamos un fenómeno social “haciendo referencia a una constelación de entidades y actividades, normalmente actores y sus acciones, que están vinculadas entre sí de tal modo que producen *regularmente* el tipo de fenómeno que queremos explicar” (Hedström, 2005, p.2 Cursivas nuestras). Esta peculiaridad epistemológica de la teoría social analítica hace que se diferencie, por un lado, de la clásica concepción de la explicación sistematizada por Carl Hempel en términos del modelo de cobertura legal, como también se aparta de cualquier esquema de asociación estadística, esto es, la llamada “sociología de las variables” (Barbera, 2010; Esser, 2010; Hedström, 2005 y 2010; Ramón Alarcón, 2017; Prati, 2020); pero por otro lado, y de manera quizá más fundamental para la discusión en el ámbito de las humanidades y las ciencias sociales, la visión analítica de la explicación a través de mecanismos pone en cuestión la preeminencia de ciertas vetas del enfoque socio-antropológico que busca comprender un fenómeno social, político o cultural ofreciendo de ellos una “descripción densa”.

Esta influyente noción ha sido principalmente desarrollada por Clifford Geertz (1926-2006), a partir de las elaboraciones originales del filósofo británico Gilbert Ryle (1900-1976), y puede ser resumida de la siguiente manera:

(...) quiero destacar que la etnografía es descripción densa. Lo que en realidad encara el etnógrafo (salvo cuando está entregado a la más automática de las rutinas que es la recolección de datos) es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después (1995, p. 24).

De acuerdo con las indicaciones del antropólogo norteamericano, el “análisis consiste pues en desentrañar las estructuras de significación... y en determinar su campo social y su alcance”. De aquí que buena parte de la tarea intelectual que encara el enfoque etnográfico sea la de “tratar de leer (en el sentido de *interpretar un texto*) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las gráficas convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada” (Geertz, 1995, p. 24)²⁷.

²⁷ En aras de favorecer el diálogo y el mutuo enriquecimiento entre distintas tradiciones intelectuales sería interesante comparar parecidos y diferencias entre el concepto de “mecanismo”, tal como aparece en los referidos textos de Jon Elster, y la noción de “dispositivo” utilizada por Michel Foucault (Agamben, 2007); en particular, puede considerarse la

Frente a este abordaje de índole más “interpretativo”, centrado en el caso particular, el enfoque “analítico” avanza en la dirección de determinar *mecanismos* que eventualmente nos permitan explicar distintos casos. Como dirá Jon Elster en uno de los primeros libros dedicados a esta problemática, “explicar es proporcionar un mecanismo, abrir la caja negra y mostrar las tuercas y tornillos, las piezas y las ruedas de la maquinaria interna”. En esta caracterización inicial, el término *mecanismo* es conceptualizado en un sentido muy amplio, tal que abarca “cadenas intencionales que van desde un objetivo a una acción, lo mismo que cadenas causales desde un acontecimiento hasta su efecto”. En tal sentido, el papel epistemológico de los mecanismos es doble: por un lado, nos permite ir de “lo más grande a lo más pequeño: de moléculas a átomos, de sociedades a individuos”; por otro, nos posibilita reducir “el vacío temporal entre *explanans* y *explanandum*”, al proporcionarnos una “cadena continua y contigua de vínculos causales o intencionales” (Elster, 1992, p. 26-27).

Si bien han sido identificadas más de una veintena de definiciones sobre *mecanismos*, éstas pueden ser agrupadas en los tres rubros siguientes, según que los mismos sean categorizados como: a) variables intervinientes; b) hipótesis teóricas; y c) “entidades no observadas capaces de funcionar como fuerzas generativas de los fenómenos empíricamente observados” (Mahoney, 2001). Dejando a un lado los detalles finos de esta controversia, es sobre todo en este último sentido con el que podemos vincular la siguiente definición propuesta por el especialista noruego, que tomaremos de aquí en más como referencia:

Para explicar el comportamiento individual, tenemos que apoyarnos sobre todo en lo que llamo *mecanismos*. A grandes rasgos, los mecanismos son *patrones causales de aparición frecuente, y fáciles de reconocer, que se ponen en funcionamiento en condiciones generalmente desconocidas o con consecuencias indeterminadas*. Nos permiten explicar, pero no predecir. Se ha sostenido, por ejemplo, que por cada niño que cae en el alcoholismo en respuesta a un entorno alcohólico, otro elude el alcohol en respuesta a ese mismo entorno. Ambas reacciones encarnan mecanismos: hacer lo que hacen los padres y hacer lo contrario de lo que ellos hacen. No podemos decir con antelación qué será del hijo de un alcohólico, pero si termina por ser o bien abstemio o bien alcohólico, quizá sospechemos que sabemos por qué (Elster, 2010, p. 52-53).

Esta característica distintiva de los mecanismos –constituirse como “un patrón causal de aparición frecuente y fácil de reconocer”- vincula a las ciencias sociales no sólo con la literatura o la reflexión filosófica, sino de manera más notoria, con la experiencia social a través de la sabiduría popular, que mediante diversos *proverbios* ha identificado muchos de esos patrones. Según la

contraposición que ofrece el autor francés entre la llamada “disciplina-bloqueo” y la “disciplina-*mecanismo*” al discutir los problemas del panoptismo (Foucault, 1998b, p. 193), o los planteamientos que desarrolla en una línea análoga en (Foucault, 2006). En una veta semejante valdría la pena cotejar las críticas que la sociología analítica dirige contra ciertas narrativas antropológicas en términos de “descripción densa” (Noguera, 2010) con los cuestionamientos al “contextualismo” de parte de un autor como Bruno Latour (2012, p. 43). Sobre las peculiaridades de la “descripción densa”, sus alcances y límites, puede consultarse (Osorio, 1998; Reynoso, 2007; Weiss, 2017).

definición predilecta de Elster: “Un proverbio se ha transmitido a lo largo de muchas generaciones. Resume, en una frase breve, un principio general o una situación común, y cuando lo decimos, todo el mundo sabe exactamente a qué nos referimos” (2010, p. 53).

De acuerdo con esta mirada, los mecanismos ocuparían un lugar “intermedio” entre una mera descripción de hechos (*facts*) o sucesos (*events*), por más “densa” que fuere, y las pretensiones generales de una “ley”, tal como propugna el clásico modelo de cobertura legal de Hempel, pero también se distinguen del análisis de “correlaciones”, ya que tratan de aportar una explicación causal específica (aunque incompleta o indeterminada). Cabe destacar que la diferencia semántica entre un “hecho”, entendido como un estado de cosas de índole general (“A las nueve de la mañana la Autovía 2 estaba muy resbaladiza”) y un “suceso”, como un acontecimiento puntual, espacial y temporalmente delimitado, con un principio y un final claramente definido (“A las nueve de la mañana, el vehículo con patente XXX se fue a la banquina en la Autovía 2 a la altura de Dolores”), le permite a Elster combinar cuatro tipos de referentes explicativos: *hecho-hecho*; *hecho-suceso*; *suceso-suceso* y *suceso-hecho*. Con arreglo al principio del individualismo metodológico que defiende, el autor sostiene que “el enfoque basado en los sucesos es intrínsecamente superior” (2010, p. 30).

Esta distinción no debe ser confundida con otra, de carácter más sintáctico podríamos decir, relacionada con los modelos de explicación, con la lógica intrínseca que vincula el *explanans* (aquello que da cuenta de un hecho o un suceso) con el *explanandum* (el hecho o suceso que debe ser explicado). Como recuerda Elster: “A algunos efectos, acaso sea útil distinguir entre explicaciones *causales*, *intencionales* y *funcionales*. La física sólo se vale de la explicación causal; la biología también admite la explicación funcional; y las ciencias sociales agregan a las dos anteriores la explicación intencional. Sin embargo, en el nivel más fundamental todas las explicaciones son causales” (Elster, 2010, p. 31. *Cursivas nuestras*).

Pero más allá del tipo de explicación, o de sus componentes semánticos, una pregunta clave a responder es: ¿Bajo qué condiciones pragmáticas aceptamos una explicación como adecuada? El estudioso noruego da una respuesta que en buena medida podríamos interpretar como una especie de “ideal regulativo” para las ciencias sociales; desde su perspectiva, “una explicación satisfactoria debe basarse en última instancia en hipótesis sobre el comportamiento individual” (Elster, 2010, p. 52). Pero esta aseveración sintética y general merece ser matizada: “a menudo podemos explicar el comportamiento demostrando que es una instancia de un patrón causal general, aunque no seamos capaces de explicar por qué ha aparecido éste”. De este modo, el “mecanismo del conformismo” (hacer lo mismo que hacen, o hacían, nuestros padres) y su contraparte, el “mecanismos del anticonformismo” (hacer lo contrario de lo que ellos hacen o hacían), aún en su generalidad, nos ayudan a comprender mejor “el comportamiento de un hijo de padre alcohólico” como un ejemplo del patrón causal implicado por el mecanismo. Ciertamente, reconoce el autor de *Tuercas y tornillos*, “mientras no demostremos por qué el hijo se convirtió en alcohólico (digamos) y no en abstemio”, estamos lejos de elaborar una explicación plenamente satisfactoria, pero “subsumir un ejemplo individual en un patrón causal más general también es suministrar una explicación. Saber que el hijo se convirtió en alcohólico como

consecuencia del conformismo es disipar parte de la opacidad del resultado, aunque algo de ésta se mantendrá mientras no expliquemos también por qué aquél adoptó una conducta conformista” (Elster, 2010, p. 53). En una tónica similar se expresa el eminente sociólogo norteamericano James S. Coleman, al defender una variante del individualismo metodológico como fundamento de las explicaciones en sociología. Pero esto no implica, nos aclara, “que para un propósito dado deba adoptarse de todas formas una explicación en el nivel individual para que sea satisfactoria”; más bien, el criterio a seguir es notoriamente “pragmático”: la explicación es satisfactoria “si es útil para los tipos particulares de intervención para la que la explicación se ha hecho” (Coleman, 2011, p. 48).

Por cierto, este último señalamiento no implica abandonar una pretensión clave del conocimiento sociológico, en general, y del enfoque analítico, en particular, consistente en articular los niveles “macro” y “micro” en la explicación de un fenómeno social. Por tal razón, siguiendo un ya clásico esquema explicativo propuesto originalmente por Coleman a mediados de los años ochenta (sobre el que volveremos con más detalle en un momento), Peter Hedström y Richard Swedberg apelan a los distintos niveles causales de análisis involucrados en una explicación “satisfactoria”, para distinguir tres tipos de mecanismos: *mecanismos situacionales* (macro-micro), *mecanismos de formación de la acción* (micro-micro) y *mecanismos transformacionales* (micro-macro). Con base en esta clasificación primero veremos algunos ejemplos simples por separado y luego presentaremos una más compleja concatenación explicativa que une mecanismos de diferentes niveles (Hedström y Swedberg, 1998, p. 22)²⁸.

La lógica básica de funcionamiento de un *mecanismos situacional* (en el cual la “flecha causal” va de lo *macro* a lo *micro*) nos dice que una decisión individual es una función creciente, o procíclica, del número de otros individuos que ya han tomado la misma decisión en análoga circunstancia; en otros términos, la cantidad de individuos que realizan una acción indicaría su hipotético valor (aspecto macro), y esta señal terminaría influyendo –en el mismo sentido– sobre la decisión de un individuo (aspecto micro) que se encuentra en la situación en que se encontraban los primeros, tendiendo a repetir la misma decisión. Tal vez la más célebre ilustración de este patrón causal es la llamada “profecía auto-cumplida”, analizada por Merton en el capítulo XIII de su libro *Teoría y estructura sociales*, originalmente publicado en 1949. La premisa de partida del sociólogo de Columbia se apoya en un conocido teorema propuesto por el investigador de la vieja Escuela de Chicago, William I. Thomas: “Si los individuos definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias”. Sobre esta base Merton analiza lo acontecido en 1932 con el *Last Nacional Bank*, en medio de la dramática crisis capitalista desatada por la caída de la Bolsa de New York. El banco pasó en poco tiempo de tener una situación financiera floreciente a la

²⁸ Esta clasificación sólo pretende ofrecer un primer acercamiento introductorio al variado universo de los mecanismos. Una taxonomía unidimensional diferente podría elaborarse a partir de considerar el factor explicativo clave al que se apela en el *explanans* de un modelo de acción intencional, por lo cual podríamos aceptar explicaciones relativamente “satisfactorias” basadas indistintamente en “creencias”, “deseos” u “oportunidades” (Hedström, 2010, p. 214). En el sencillo ejemplo que ofrece el autor, podríamos explicar que el Sr. Smith no agarró hoy el paraguas y volvió empapado a su casa porque: a) leyó información meteorológica equivocada y creyó que no llovería (creencias); b) tenía ganas de caminar un poco bajo la lluvia (deseos); c) su hijo se llevó el único paraguas que había en la casa (oportunidades).

quiebra, porque un rumor de insolvencia que comenzó a propagarse llevó a que un grupo de depositantes corriera a sacar su dinero, y luego esto indujo a otros ahorristas a hacer lo mismo, y así sucesivamente. Dicho sea de paso, esta situación pone en evidencia que nuestras preferencias –lejos de ser una propiedad individual exclusiva, como sostiene la versión estándar del modelo económico neoclásico- se elaboran al interior de tramas de relaciones sociales concretas. Como resalta el autor:

La estructura financiera estable del banco había dependido de una serie de definiciones de la situación: la creencia en la validez del sistema engranado de esperanzas económicas de que viven los hombres. Una vez que los depositantes definieron la situación de otra manera, una vez que dudaron de la posibilidad de que se cumpliesen sus esperanzas, las consecuencias de esta definición irreal fueron bastante reales (Merton, 1987, p. 506).

Nótese que la estructura lógica de la profecía auto-cumplida funciona como una parábola: “las definiciones públicas de una situación (profecías o predicciones) llegan a ser parte integrante de la situación y, en consecuencia, afectan a los acontecimientos posteriores”. En tal sentido, “una definición *falsa* de la situación” suscita una conducta nueva, la cual termina por convertir en *verdadero* el “concepto originariamente falso” (Merton, 1987, p. 507).

Pensemos ahora en una situación cotidiana que en apariencia es diferente a la anterior pero que responde a una lógica análoga: estamos en una ciudad que no conocemos y decidimos cenar afuera; llegamos a una zona donde hay varios restaurantes e identificamos tres que tienen cartas muy parecidas, precios razonables y ambientes agradables ¿A cuál entramos? Para tomar una decisión le echamos un vistazo a la cantidad de comensales que tiene cada uno: el restaurante A tiene más del 50% de las mesas ocupadas; el B andará por el 15% y el C no llega al 10%. De acuerdo con lo ya señalado, y a tenor de hábitos medios, la cantidad de individuos que han elegido comer en el restaurante A nos estaría indicando su hipotético valor (aspecto macro), y esta señal termina influyendo en nuestra propia decisión individual (aspecto micro): elegimos la opción A.

Esta inocente ilustración toma un cariz sociológico y político muy distinto si pensamos en una situación donde la cuestión no es “entrar” a un lugar lindo, sino “salir” de uno que creemos que se está volviendo feo para conservar una posición privilegiada. Pensemos en un barrio de ciudadanos nativos que comienzan a observar –con cierta preocupación- la llegada de algunos inmigrantes que ocupan (incluso puede ser de manera absolutamente legal) un número creciente de viviendas en el vecindario. Como en los otros ejemplos ya referidos, hay siempre un problema implícito de “umbral” –especialmente indagado por autores como Mark Granovetter (1978)- que nos indica que varios casos empiezan a ser considerados como un “montón” de lo que fuere: ahorristas temerosos de perder su dinero, comensales satisfechos o extranjeros percibidos como “indeseables”. Que los protagonistas, las situaciones o las consecuencias sean diferentes –nos dice el enfoque analítico- no debería hacernos perder de vista que la quiebra de un banco, la

prosperidad de un restaurante o un proceso de segregación urbana pueden estar respondiendo al mismo tipo básico de *mecanismo*²⁹.

Los mecanismos *de formación de la acción* (micro-micro) incumben a la sociología tanto como a la psicología y a la economía, o bien a esos espacios de integración científica definidos en términos de estudios psicosociales o a las investigaciones de la llamada economía conductual; se trata de patrones que articulan deseos, creencias y oportunidades (o restricciones) en procesos recíprocos de acción y formación de preferencias. Vamos a considerar dos ilustraciones polares bien conocidas: la fábula de “la zorra y las uvas” y la alegoría del “fruto prohibido”.

La narración sobre “la zorra y las uvas” es una de las fábulas más antiguas de la humanidad; atribuida originalmente a Esopo (quien vivió alrededor del 600 a. C.) ha sido recreada en infinidad de ocasiones a lo largo de la historia: la han contado el autor romano Fedro (c. 15 a. C. – c. 55 d. C.), el escritor francés Jean de La Fontaine (1621-1695) o el poeta español Félix María Samaniego (1745-1801), entre muchos otros. En una versión muy abreviada dice lo siguiente: una zorra sedienta y con hambre intenta varias veces alcanzar unas uvas que cuelgan de un parral; salta en varias oportunidades tratando de conseguirlas pero están lo suficientemente lejos de su alcance como para frustrar sus mejores y cansadores esfuerzos; finalmente, dice la zorra: “¿Quién quiere esas uvas? ¡Están verdes, agrias, agusanadas! Por nada del mundo las comería”.

La parábola del “fruto prohibido” no es menos añeja: se encuentra en el Génesis bíblico, donde se cuenta que Dios le permitió a Adán y a Eva, habitantes del Jardín del Edén, comer de todos los frutos, menos de uno (la tradición ha agregado una “manzana” pero el texto original no la menciona; lo que sí remarca la *Biblia* es el papel de la astuta serpiente que engatusa a Eva); el final es de sobra conocido: obviamente el deseo de probar ese fruto en particular es el que lleva a incurrir en la consabida tentación a la primera pareja humana.

Tomados en conjunto, estos mecanismos nos presentan dos tipos de patrones en la conformación de las preferencias individuales, donde la acción final es una resultante de la relación entre *deseos* y *oportunidades* que aparecen como esquivas. El primero ilustra el caso de las llamadas “preferencias adaptativas”, mientras que el segundo es un ejemplo de “preferencias contra-adaptativas” (Elster, 1997a). Pensemos en la siguiente y más terrenal situación: “*A gusta de B, pero B no gusta de A*” (B ignora a A, pasa cerca de A pero ni le da la hora, lo o la mata con la indiferencia, etc.). Pues bien, si A tiene “preferencias adaptativas”, pronto encontrará motivos (deseos) o razones (creencias) para dejar de gustar de B: en otros términos, se comportará como la zorra y dirá que “esas uvas están verdes”. Pero si A tiende a generar “preferencias contra-

²⁹ Como es claro de ver, esta cuestión de los “umbrales” es clave en el análisis de las acciones colectivas conflictivas: ¿Cuántas personas tienen que estar “molestas” para iniciar una acción colectiva de protesta? Y una vez que salimos a la calle a protestar -éste es el caso que analiza Granovetter- ¿de qué depende que participemos en una acción violenta (tirar piedras contra los negocios, los edificios públicos o la policía)? Una reflexión de actualidad sobre la cuestión de los “umbrales” que se traspasan, pero aplicado a las redes sociales, se encontrará en (González Ferriz, 2020); otra reflexión que toma por objeto la conducta violenta (armada) en escuelas norteamericanas en (García Mainou, 2015). Puede ser de interés cotejar la estructura y dinámica del mecanismo que estamos comentando con la noción de “efecto de demostración” analizado por Gino Germani (e inspirado en los análisis de Thorstein Veblen) en sus estudios sobre sociología de la modernización. Una lectura clave para comprender distintos mecanismos que perpetúan la desigualdad social es (Tilly, 2000).

adaptativas”, entonces el hecho de que B ignore a A será un motivo de atracción agregado; de hecho, podría decirse que cuanto más prohibido, lejano o inalcanzable se vislumbre el objeto de deseo, “más me gusta...” confesará desconsoladamente A a sus fieles amigos/as. Este segundo caso queda bien captado por el viejo chiste atribuido a Marx (pero no Karl sino Groucho), que Woody Allen recreó en una deliciosa comedia romántica (*Annie Hall*, 1977): “Jamás pertenecería a un club que aceptara a gente como yo en calidad de socio”³⁰.

El tercer tipo de mecanismo a considerar es de naturaleza *micro-macro*, y habitualmente son categorizados como *mecanismos de transformación* o de *transición*, puesto que a partir de decisiones individuales se genera un resultado colectivo (a la inversa de lo que vimos en el primer ejemplo, aquí lo individual se “transforma” en social). Tal vez la más conocida ilustración es la llamada *tragedia de los comunes*.

Si bien el ejemplo fue adelantado por el matemático inglés William Forster Lloyd en un libro de 1833, su presentación sistemática se debe al biólogo y ecologista James Garrett Hardin, quien lo desarrolló en un artículo científico de 1968, y en la actualidad ha sido profunda y sugerentemente estudiado por Elinor Ostrom, la primer mujer en ganar el Premio Nobel de Economía (2009). En términos sencillos puede resumirse de la siguiente manera: imaginemos una zona de pastoreo compartida por los habitantes de una pequeña aldea. Cada uno de los pastores lleva un módico número de ovejas a comer todos los días. En un momento dado, uno de ellos observa que todas las ovejas del pueblo no alcanzan a agotar la superficie de pasto disponible, y decide invertir en un animal adicional (o en varios animales más), con el objeto de aumentar la producción de lana, leche o carne para las villas vecinas. Otros tienen una idea semejante al observar el mismo fenómeno, y así comienza a incrementarse la cantidad de animales, hasta que pasado cierto “umbral” la zona de pastoreo se agota, el suelo se degrada, y los animales empiezan a morir de hambre. En resumen: motivados por el interés de mejorar su situación personal o familiar, y actuando de manera absolutamente racional, las decisiones individuales de los pastores desemboca en el resultado colectivo de la destrucción del recurso común, y con ello, en un perjuicio para todos y cada uno de los mismos pastores. “Cada hombre está encerrado en un sistema que le incita a aumentar su rebaño sin límite, en un mundo que es limitado”, escribió Garrett Hardin en su influyente ensayo publicado en la revista *Science* hace más de medio siglo. Y enfatizó: “La ruina es el destino hacia el cual todos los hombres se apresuran, cada uno persiguiendo su propio interés en una sociedad que cree en la libertad de los bienes comunes. La libertad en un bien de uso común trae la ruina a todos” (Gay, 2019, p.18)³¹.

Ahora bien, esta presentación resumida es sólo un punto de partida didáctico para una tarea de análisis que avanza desde esquemas explicativos más simples (o atómicos) a otros más

³⁰ El núcleo de problemas ilustrado a través de la fábula de la zorra y las uvas ha merecido múltiples tratamientos desde distintas disciplinas que complementan y profundizan el análisis brevemente presentado aquí: desde la psicología social es abordado a través de la teoría de la “disonancia cognitiva” (Festinger, 1975), mientras que la economía conductual lo estudia desde la perspectiva del “sesgo de autoengaño” (Tetaz, 2014; Kahneman, 2016).

³¹ Como veremos en el capítulo correspondiente a elección racional, la “tragedia de los comunes” puede ser entendida como una situación en la que se da un juego de “dilema de prisionero” generalizado para n jugadores.

elaborados (o moleculares), y que aquí sólo podemos dejar esbozada. En ese derrotero de complejidad creciente caben al menos tres consideraciones adicionales.

En primer lugar, hemos identificado de manera aislada a cada mecanismo con un nivel de análisis, o con una relación pareada entre dos niveles, pero ciertos mecanismos parecen atravesar diferentes niveles sin alterar su lógica básica de funcionamiento; en otros términos, pueden ser aplicados a diferentes “flechas causales”. Pensemos en el llamado mecanismo de “derrame-compensación”, según el cual los atributos que se manifiestan en un campo de acción: a) pueden ser trasladados en el mismo sentido a otra esfera de actividad distinta (*derrame*); o bien b) el rasgo mostrado en una esfera es “equilibrado” con un comportamiento de características opuestas en otro ámbito de actuación (*compensación*). En este caso nos encontramos con una situación análoga al mecanismo *conformismo-anticonformismo* esbozado más arriba, y en términos generales, encontramos asociado también un rasgo particularmente observable en ciertos proverbios: “su llamativa tendencia a aparecer en pares mutuamente excluyentes: tenemos *la ausencia aviva el amor*, pero también, *ojos que no ven, corazón que no siente*” (Elster, 2010, p. 53); por un lado, “al que madruga, Dios lo ayuda”, pero también hemos aprendido que “no por mucho madrugar, amanece más temprano”, y así sucesivamente. Esta duplicidad –observada desde el punto de vista lógico- constituye sin duda una debilidad epistémica de la explicación mediante mecanismos, pero también es un rasgo de sensibilidad empírica observado en múltiples interacciones sociales: un mismo factor ante situaciones diferentes –valga en este punto la maravillosa cita de La Rochefoucauld- puede generar consecuencias muy distintas. En esta misma línea, como bien lo recalca el epígrafe del Premio Nobel peruano, la misma fe inmovible, la misma entrega a un credo insobornable y absoluto, ha engendrado a lo largo de la historia “el heroísmo y el fanatismo, hechos altruistas y crímenes” (Vargas Llosa, 1987, p. 85)³².

Claro que podemos ilustrar esta lógica de acción de manera algo menos dramática. Comencemos con el nivel *micro-micro*: “Si una persona muy trabajadora se va de vacaciones, ¿habrá que esperar que traslade el mismo ritmo frenético a sus actividades de esparcimiento (efecto de *derrame*) o, al contrario, que se relaje por completo (efecto de *compensación*)?” (Elster, 2010, p. 54). Pensemos el mismo mecanismo pero en la relación *macro-micro*: “Un interrogante contemporáneo, que aún parece no resuelto, es si la violencia en televisión estimula la violencia en la vida real (*derrame*) o la atenúa (*compensación*)” (Elster, 2020, p. 54). Por su parte, una situación de “transformación” *micro-macro* queda bien captada por el aforismo atribuido a Gilbert K. Chesterton: “cuando se deja de creer en Dios, se empieza a creer en cualquier cosa”. La frase admite

³² Como es sabido, el “doble filo” de una situación, una acción o un objeto es un tópico que recorre toda la cultura occidental –popular o letrada-, ya sea en el plano de la creación literaria o en el ámbito del pensamiento de las humanidades y las ciencias sociales. Bajo la forma del don que se vuelve un castigo lo encontramos desde la antigüedad clásica (recordemos la fábula del rey Midas) hasta la época contemporánea (por ejemplo, el magnífico relato de terror “La pata de mono” de William W. Jacobs); en su deriva como narración sobre el “aprendiz de brujo” nos llega a través de la moderna balada de J.W. Goethe (1797), hasta una más reciente producción de Disney (2010), pasando por el *Frankenstein* (1818) de Mary Shelley o *El Golem* (1915) de Gustav Meynrik. Por supuesto, reencontramos esta idea en una de las líneas de interpretación de la dialéctica hegeliano-marxiana, cuyo potencial crítico y reflexivo queda bien representado por el célebre *dictum* benjaminiano: “No hay documento de cultura que no lo sea, al tiempo, de barbarie” (Benjamin, 2008, p. 309).

diversas interpretaciones pero una de ellas –al menos- pone en cuestión la linealidad histórica de los procesos de racionalización o de “desencantamiento” del mundo: los individuos que dejaron de creer en Dios en unos casos trasladaron su escepticismo a otros ámbitos de la vida (*derriere*), pero otros transfirieron sus creencias irracionales –mediante un *mecanismo de compensación*- a otros campos de acción: la política, la ideología, la vida extraterrestre, la astrología, etc., y de este modo, contribuyeron a generar redes, constelaciones de valores o comunidades unidas por esas creencias cuasi-religiosas.

El segundo problema constituye la contracara del primero, puesto que en este caso el funcionamiento de dos mecanismos discordantes se produce de manera simultánea, por lo cual es necesario determinar el espinoso problema del *efecto neto*. En otros términos: ¿Qué pasa cuando dos mecanismos actúan *a la vez* pero en sentido contrario? Buena parte de los más interesantes entuertos en las ciencias sociales –desde la economía a la ciencia política, pasando por supuesto por la sociología- tratan de desentrañar esta cuestión. Pensemos en la consabida situación denominada “psicología de la tiranía”:

Si el tirano incrementa la opresión de los súbditos, es probable que se produzcan dos efectos. Por un lado, castigos más duros los disuadirán de resistir o rebelarse. Por otro, cuanto más se comporte el tirano como tal, más lo odiarán los súbditos. Como cualquier pendericero, es probable que inspire a la vez miedo y odio. Si éste predomina sobre aquél, la opresión terminará por volverse en su contra. En los países ocupados por los alemanes durante la Segunda Guerra Mundial, los miembros de la resistencia a veces explotaban este mecanismo cuando mataban soldados enemigos para provocar una represalia, con la idea de que el «efecto de tiranía» prevalecería sobre el efecto de disuasión (Elster, 2010, p. 56).

Un caso bastante menos trágico, pero de gran relevancia política, lo encontramos en las elecciones democráticas, cuando una parte de las personas indecisas conforman una franja volátil que puede inclinarse hacia una candidatura “ganadora” o “perdedora” según su marcha en las encuestas:

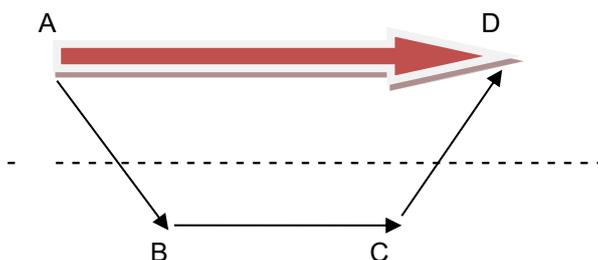
...las teorías sobre el comportamiento electoral han identificado tanto un mecanismo de causa perdida como un mecanismo de causa triunfante. Quienes están sometidos al primero tienden a votar por el candidato que está detrás en las encuestas preelectorales, mientras que los sujetos al segundo votan por el favorito. Si ambos tipos se mezclan en forma pareja, tal vez no haya un efecto neto perceptible y, de ese modo, las encuestas serán buenos predictores del voto real. Sin embargo, la falta de influencia de las encuestas sobre el conjunto de la votación no demostraría que los individuos son indiferentes a ellas (Elster, 2010, p. 58).

De manera semejante, Elster presenta algunos argumentos centrales elaborados por Alexis de Tocqueville, en lo referente a la relación entre política democrática y religión, apelando a estos mecanismos explicativos. Así, frente al temor de los sectores conservadores, que creían que los regímenes democráticos terminarían generando comportamientos libertinos y peligrosos (efecto *derrame*), Tocqueville respondía que la democracia operaba en el sentido de un *efecto compensación*: “para satisfacer una necesidad de autoridad que la política no saciaba, los ciudadanos democráticos acudirían a la religión, la cual tiende a limitar y restringir lo que éstos desean. Los críticos de la democracia se equivocaban, sostenía, porque se concentraban únicamente en las oportunidades y hacían caso omiso de los deseos” (Elster, 2020, p. 59)³³.

El tercer tipo de problema en buena medida engloba a los anteriores y nos propone un salto de complejidad como reto explicativo: ¿Cómo establecer el vínculo causal entre dos fenómenos *macro* sociales a través de sus fundamentos *micro*? En otros términos, hasta aquí hemos tendido a presentar los diferentes mecanismos de manera separada, para una mejor comprensión de su funcionamiento, pero en la vida real es habitual que estos patrones causales “atómicos” se presenten unidos en largas y enrevesadas cadenas “moleculares”, configurando situaciones sociales más complejas. Asimismo, y esto es crucial para la labor sociológica, un desafío clave de las explicaciones que buscamos –y de los instrumentos de intervención pública que podemos procurar- han de vincular necesariamente los niveles micro y macro, articulando las dimensiones individuales y colectivas de un fenómeno social. Casi podríamos decir que si abandonamos esa articulación estaríamos renunciando al aporte específico y más significativo que la sociología puede hacer en el marco de las ciencias sociales.

Una manera esquemática de abordar este problema es partir de las ya clásicas consideraciones graficadas en el multicitado “barco de Coleman” (o “barco de Coleman-Boudon”), que aparece en nuestra figura Nro. 2. Según este modelo, cuando nos proponemos explicar la influencia causal entre dos fenómenos macro (flecha principal: A-D), nuestro desafío analítico consiste en “descomponer” ese vínculo complejo en sus partes más simples, según una secuencia primero “descendente” y luego “ascendente”, de modo tal de vincular los componentes macro-sociales a través de sus fundamentos micro-sociales. De este modo, la explicación desciende primero del nivel macro al micro (flecha A-B), luego procede a establecer la relación micro-micro (flecha B-C), para finalmente ascender desde el nivel individual al plano colectivo, esto es, la relación micro-macro (flecha C-D). La línea quebrada divide de manera aproximada el nivel macro (A-D) del nivel micro (B-C).

³³ Nótese el desafío metodológico involucrado a la hora de explicar una situación donde operan dos mecanismos en contrario, y la consiguiente dificultad de medir con cierta precisión el resultado en términos de *efecto neto*. Para volver al caso de la relación entre violencia televisiva y violencia en la vida real: “un agregado neutral podría reflejar o bien una población homogénea de individuos no afectados o una población heterogénea de individuos fuertemente afectados, pero en direcciones opuestas. La necesidad de disipar esta ambigüedad proporciona un argumento más a favor del individualismo metodológico. Para explicar el comportamiento en el nivel agregado, debemos observar el comportamiento de los componentes” (Elster, 2010, p. 58).

Fig. Nro. 2. EL “BARCO” DE COLEMAN

A efectos puramente didácticos podemos aplicar –de manera muy simplificada- este modelo del “barco” al célebre argumento desarrollado por Max Weber en su ensayo dedicado a examinar las afinidades electivas entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. En este caso, la flecha principal (A-D) queda expresada por la relación macro-macro: la doctrina religiosa protestante (A) fomenta la organización económica capitalista (D). Por su parte, las tres proposiciones que sirven de enlace para una explicación más completa, señalarían lo siguiente:

A-B: La doctrina religiosa protestante tiende a generar ciertos valores en sus fieles;

B-C: Los individuos que incorporan esos valores –centralmente aquellos referidos al “anti-tradicionalismo” y el “deber con la propia vocación”- adoptan una determinada conducta económica en el plano personal ligada al cálculo, el esfuerzo en el trabajo, el ahorro, etc.

C-D: Estas conductas económicas individuales tienden a promover el desarrollo de la organización capitalista en la sociedad (Coleman, 2011, p. 51)³⁴.

Como ha sido destacado en este punto por un especialista en esta temática: “poner el acento en los mecanismos tiende a reducir la fragmentación teórica... podemos tener numerosas teorías diferentes..., que estén todas basadas sobre el mismo conjunto de mecanismos de acción e interacción” (Hedström, 2010, 218). Ahora bien, es claro que no es posible resolver ninguno de los problemas sociológicos reseñados de manera *a priori*: sólo podemos ofrecer respuestas puntuales, en situaciones concretas, en condiciones estrictamente delimitadas, en un diálogo fluido entre nuestros supuestos teóricos y la solidez de las fuentes empíricas a las que apelamos. En todo caso, los *mecanismos* apuntados nos ofrecen una cierta “heurística positiva” (Lakatos, 1978), con la capacidad de generar preguntas de investigación, hipótesis explicativas, y

³⁴ Esta ilustración debe ser acompañada por una importante advertencia: si bien Coleman acepta la teoría intencional de la acción weberiana como punto de partida de su análisis, también cuestiona algunas debilidades que detecta en la explicación ofrecida por el autor alemán en su libro sobre la ética protestante. El análisis detallado y las críticas de este punto en (Coleman, 2011, p. 49-53); puede cotejarse esta reconstrucción que ofrece el investigador norteamericano con la que han presentado Schluchter (2008) o Habermas (1987); la más documentada y minuciosa revisión de los debates generados en torno al ensayo de Max Weber se encontrará en (Gil Villegas, 2015). Para distintas presentaciones y aplicaciones del “barco” de Coleman véase (Noguera, 2010); una lectura crítica en (León Medina, 2016).

eventualmente instrumentos de intervención, para lidiar con cuestiones públicas de gran complejidad. Así, buena parte de nuestra tarea consiste en promover fructíferos diálogos teóricos y políticos, atravesando en muchos casos diferentes fronteras disciplinares, mediante la paciente articulación de “ideas”, “argumentos” y “datos” (Weiss, 1999).

Un acercamiento a lo lógica de la argumentación

A un caballero, en una discusión teológica o literaria, le arrojaron en la cara un vaso de vino. El agredido no se inmutó y dijo al ofensor: “Esto, señor, es una digresión; espero su argumento”.

Jorge Luis Borges, “El arte de injuriar” [1933], HISTORIA DE LA ETERNIDAD (1965, p.154)

La identificación de un *mecanismo* puede constituirse en un paso clave de una investigación, pero por lo que hemos señalado, también es un proceso incompleto. El sentido explicativo de un patrón causal sólo puede ser adecuadamente entendido y evaluado en el marco de una cierta trama analítica que vincula premisas teóricas con datos fehacientes a partir del conocimiento de una situación concreta. Esta tarea de mediación y de articulación lógica queda plasmada a través de un *argumento*³⁵.

Si bien los orígenes de una “lógica de la argumentación” pueden remontarse a una venerable tradición filosófica heredera de Aristóteles, lo que actualmente se conoce como “teoría de la argumentación”, o más enigmáticamente, como “lógica informal”, surge entre finales de la década del cincuenta y principios de los años setenta del siglo XX, con las obras pioneras de Stephen Toulmin, *Los Usos de la Argumentación* (1958), de Charles Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, *La Nouvelle Rethorique* (1958), de Paul Lorenzen, *Normative Logic and Ethics* (1960), y de de Charles Leonard Hamblin, *Fallacies* (1970) entre otros trabajos (González Ruiz, 1990: 367/8). Como ha señalado Jürgen Habermas (1987: 43/4), las razones que llevaron a un cada vez más importante grupo de científicos y filósofos a preocuparse por estas cuestiones se debieron a la existencia de “serias dudas acerca de que los planteamientos de la lógica deductiva y de la lógica inductiva estándar sean suficientes para modelar todas, o siquiera las principales, formas de argumentación legítimas” (Habermas (1987: 43/4). Por otro lado –como ha observado Gilberto Giménez- “la eficacia social del lenguaje pasa en buena parte por la función argumentativa del discurso que en las condiciones apropiadas permite intervenir sobre los más diversos auditorios, incidir sobre las coyunturas y modificar las relaciones sociales en conformidad con determinados intereses materiales o simbólicos”(Giménez, 1989: 11).

Sin entrar en mayores precisiones, podemos decir que “discurso” será entendido como cualquier práctica enunciativa considerada dentro de sus condiciones de producción, siendo

³⁵ Una discusión general sobre usos y modelos de argumentación en (Toulmin, 2007; Giménez Montiel, 2008); una aplicación básica del clásico modelo de Toulmin al caso de los discursos neo-conservadores sobre la democracia en (Camou, 2010).

éstas de carácter institucional, coyuntural y cultural (formación discursiva). Si bien algunos autores distinguen entre "discurso" y "texto", ya sea entendido éste como el momento material del primero (VV.AA, 1983: 5) o como "la construcción teórica abstracta que subyace" a aquél (Van Dijt, 1980: 32), nosotros pasaremos por alto la distinción y utilizaremos en nuestro análisis ambos términos como sinónimos. Por otra parte, en lo que hace a la relación entre "discurso" y "argumentación" –siguiendo a Giménez– nos interesarán especialmente dos tipos de discurso de circulación habitual en el campo social y político: los "discursos de estructura logicoide" y los "discursos retóricos". Los primeros son aquellos que "se presentan...bajo la apariencia de razonamientos y están dotados de fuerza de persuasión o de convencimiento. Pero esta 'fuerza' depende esencialmente de premisas o valores socioculturales que se suponen compartidos por los destinatarios", y no de la estructura formal del discurso; los segundos son aquellos que "no presentan las marcas del razonamiento, pero poseen también una fuerza persuasiva", y que apelan "al lenguaje figurado, a la metáfora, a la narración ejemplificadora, a la descripción orientada, a la ironía, a las preguntas retóricas, a los enunciados axiológicos o evaluativos, a la invocación a la autoridad, etc." (Giménez, 1989: 12). Bajo estas dos diferentes presentaciones podemos encontrarnos con un *argumento*.

Si bien podría considerarse de manera amplia que un *argumento* es un tipo de *razonamiento* "informal" (un conjunto lógicamente articulado de proposiciones tal que una de ellas –la *conclusión* – se sostiene que deriva de las otras, llamadas *premisas*), desde una perspectiva *pragmática* o *retórica* podríamos establecer una diferencia más sutil. En tal sentido, un *razonamiento* sería básicamente una "relación de consecuencia entre portadores de verdad (juicios, proposiciones, oraciones o enunciados) tal que unos (premisas) apoyan la verdad de otro (conclusión)", mientras que un *argumento* haría referencia a un "conjunto de actos lingüísticos y no lingüísticos por medio de los cuales se busca persuadir, convencer o resolver desacuerdos con las personas". En otros términos: mientras que los elementos que constituyen a un razonamiento son básicamente premisas y conclusión, "los de un argumento son proponente y oponente, aseveración, fundamentos, garantías, restricciones y modalizadores, además de carga de la prueba, contraargumento y refutación de ellos" (Harada, 2009, p. 45). De acuerdo con esta interpretación, un modelo como el propuesto por Stephen Toulmin nos permite caracterizar un argumento como la "secuencia entrelazada de pretensiones (*claims*) y razones (*reasons*) que... establecen el contenido y la fuerza de la posición por la cual un hablante (*speaker*) particular está argumentando"; por su parte, la "argumentación" hace referencia al proceso general de presentar afirmaciones, producir razones y aducir cuestionamientos en torno a los asertos proferidos" (Toulmin et al., 1979, p.13).

Dos aspectos centrales nos interesan especialmente del análisis de Toulmin. Por un lado, su negativa a reducir la argumentación a los términos más restringidos de la lógica formal, aunque por supuesto, sin desmerecer en nada sus ineludibles aportes al desarrollo científico. El punto clave aquí es que dicha disciplina, ya sea en su forma la tradicional (aristotélica o silogística), ya sea en su presentación moderna (simbólica o matemática) requiere ser complementada con un abordaje que atienda las interacciones discursivas no formales. Así, el modelo de deducción analítica o tautológica

deja escapar el grueso de los argumentos que empleamos en nuestra vida cotidiana así como en los diferentes campos o "foros" de argumentación (el derecho, la ciencia, las artes, la ética, etc.).

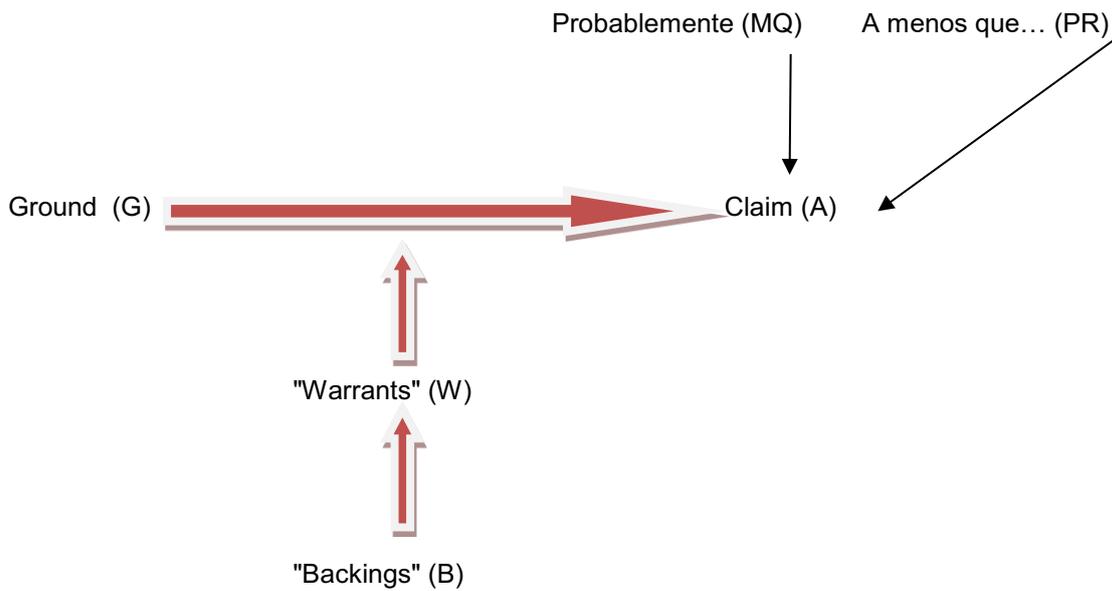
Por otro lado, Toulmin nos recuerda también que la validez de un argumento no depende exclusivamente de consideraciones formales sino que en su evaluación introducimos necesariamente elementos contextuales cuyas raíces se asientan, en última instancia, en valores, creencias, patrones y normas propias del marco social general y del campo o foro específico en el que nos movemos. Frente a la "lógica idealizada" en términos formal-deductivos el autor inglés rescatará la validez propia de una lógica "práctica" o "forense" (en relación a un "foro" específico) cuyo punto de referencia hay que buscarlo en la lógica de los procedimientos judiciales.

En virtud de esto, Toulmin distingue dos "niveles" de reglas o patrones de argumentación, aquellos dependientes del foro específico en el que se argumenta ("field-dependent") y aquellos más generales o invariables ("field-invariant") que constituyen un patrón o modelo básico de análisis en principio válido para el examen de cualquier argumentación ("basic pattern of analysis"). Los elementos de este patrón básico son seis:

- "Claims" (A): son los asertos, afirmaciones o tesis que un sujeto emite con pretensiones de validez (las "conclusiones" del razonamiento);
- "Grounds" (G): son los respaldos, fundamentos o la "base" empírica que hace referencia a hechos, acontecimientos o procesos específicos que el hablante incorpora en su discurso para sustentar su afirmación inicial (evidencia). En algunos trabajos iniciales Toulmin los llamaba *data*, y luego adoptó la terminología de llamarlos *grounds*;
- "Warrants" (W): son las garantías o principios generales que hacen las veces de instancias de mediación entre los "claims" (A) afirmados y los "grounds" (G) introducidos en su respaldo;
- "Backings" (B): son los apoyos empíricos de índole general que permiten respaldar los "warrants";
- "Modal qualifiers" (MQ): son operadores lógicos que modifican el carácter de la pretensión de validez del aserto afirmado; suelen tomar la forma de adverbios modales (seguramente, probablemente, posiblemente, etc.);
- "Posible rebuttals" (PR): son los casos de excepción, reserva o "posibles refutadores" de la pretensión de validez afirmada en el "claim" y que animan la introducción de los calificadores de modo.

Podemos aclarar este esquema a partir de un sencillo ejemplo ofrecido por el propio Toulmin: "Probablemente (MQ), Harry es súbdito británico (A); porque nació en las Islas Bermudas (G) y dado que una persona nacida en ese lugar generalmente es súbdito británico (W), teniendo en cuenta lo que establecen las leyes y provisiones legales correspondientes (B), a menos que su padre y su madre sean extranjeros o él se haya naturalizado norteamericano (PR)" (2007, p. 137). De manera gráfica (Fig. Nro. 3) podemos representarnos este modelo argumental de la siguiente manera:

Fig. Nro. 3. El modelo argumental de Toulmin



Con una esquematización diferente podemos presentar un ejemplo de argumento científico siguiendo el modelo que estamos comentando (Fig. Nro. 4):

Fig. Nro. 4.	
Ejemplo de argumentación científica según el modelo de Toulmin	
Cualificador modal (Modal qualifiers)	Presumiblemente
Aserción (Claim)	El aprendizaje sería más dinámico si, en el aula de clase, los pupitres de los estudiantes, el escritorio y la silla del docente fueran substituidos por mesas redondas de trabajo grupal;
Evidencia (Ground)	Como lo ponen de manifiesto nuestras observaciones: -Los estudiantes sentados en pupitre trabajan aislados del grupo; -El pupitre obstaculiza el trabajo cooperativo; -El pupitre marca una diferencia entre el espacio del docente y el de los estudiantes;
Garantías (Warrants)	Por el contrario, nuestra premisa parte del principio según el cual: -El rendimiento del trabajo grupal es superior al individual;
Respaldos (Backings)	Puesto que: -Como señalan diferentes expertos, el enfoque cooperativo como estrategia metodológica permite la realización de tareas académicas con mayor facilidad (Aquí corresponde citar la bibliografía pertinente);
Reserva (Possible rebuttals)	A menos que se realice una actividad necesariamente individual.

Fuente: Adaptado de (Cubillos y Duarte Castro, 2015, pp. 113 y 114).

Con base en este modelo vamos a presentar un último ejemplo, muy sencillo, pero desarrollado a partir de cierto diálogo en una situación social que se acerca un poco más a una escena real de interacción argumentativa. Supongamos que alguien afirmara que "este año Independiente de Avellaneda es el mejor candidato a ganar el campeonato de fútbol" (*claim*). Un eventual interlocutor podría poner en duda tal aserto e inquirir el fundamento de esa (temeraria) afirmación. En ese caso, el primer sujeto se vería obligado a respaldar su afirmación, por ejemplo, de la siguiente manera: "porque el equipo *rojo* presenta una balanceada combinación entre una defensa segura y una delantera goleadora" (*ground*). Así las cosas, el todavía incrédulo interlocutor podría presentar sus dudas y el defensor del aserto podría apelar a un principio general como el siguiente: "sólo los equipos que poseen una equilibrada combinación entre una defensa firme y una delantera goleadora ganan los campeonatos" (*warrant*). Ahora bien, el insistente interlocutor podría preguntar en qué se basa para aseverar lo dicho, y entonces el primer sujeto podría señalar (o estaría obligado a señalar): "en la historia de los campeonatos de fútbol argentino han ganado los equipos que presentaron una equilibrada combinación de defensas seguras y de delanteras efectivas; es el caso del equipo A en el año X1, el B en el año X2, el C en el año X3, etc." (*backing*). Sin embargo, el memorioso individuo que nos ha tocado en suerte como interlocutor recuerda una excepción: en el año X4 ganó el equipo D, que no era el más balanceado de todos, por el hecho de que el equipo E -que sí era el que presentaba la mejor combinación entre defensa y ataque- introdujo incorrectamente en su nómina a un jugador inhabilitado para jugar y fue descalificado. En ese caso, nuestro ya cansado argumentador podrá señalar: "a menos que surja un imprevisto legal que termine por inhabilitar a los rojos de Avellaneda (*posible rebuttals*), puedo afirmar que este año, muy probablemente (*modal qualifiers*), Independiente es el mejor candidato a ganar el campeonato de fútbol".

Dejando de lado la escasa credibilidad del contenido del ejemplo, la "molesta" figura del incrédulo de turno nos recuerda que es en el marco de una interacción comunicativa regida por los principios de la crítica y la libre discusión, donde es posible desplegar todo nuestro potencial argumentativo, lo cual nos lleva, entre otras cosas, a buscar los fundamentos más adecuados, los datos más precisos o las orientaciones teóricas más pertinentes. Esta es la función que ejerce, como es sabido, la *crítica* científica en la producción de conocimiento, pero también es el papel que juega la *deliberación pública* en los procesos políticos, institucionales y técnicos de elaboración de políticas basadas en evidencia (Blondiaux y Sintomer, 2004; Brugué-Torruella, 2014; Jaime y Vaca Ávila, 2017; Camou, 2019).

Antes de terminar esta sección corresponde enfatizar un hecho por demás obvio: es raro encontrar en el discurso escrito, y menos aún en el oral, una especificación estricta de cada uno de los elementos que conforman un argumento. Habitualmente algunos de ellos se encuentran elididos o supuestos (el caso típico son los apoyos empíricos de índole general -"Backings" (B)- que permiten respaldar las "garantías" o "warrants"), pero es posible reconstruirlos a partir del análisis, o bien cuestionar el sustento de la conclusión en virtud de la debilidad de dichos elementos ausentes o inadecuadamente articulados. En tal sentido, como es claro de ver, el pilar teórico de un argumento se sostiene sobre las "garantías" (W), mientras que la columna empírica tendría dos brazos, el sostén específico ofrecido por los fundamentos (G) y el apoyo general representado por los respaldos (B).

Pero el punto a destacar es que las “garantías” (W) operan como instancias de mediación entre la “conclusión”, “hipótesis” o “tesis” (A) que afirmamos y los datos contenidos en los “grounds” (G) que hemos sido capaces de recabar. La indagación en torno a los *mecanismos sociales* –con todas las salvedades que hicimos sobre ellos- creemos que es una promisorio estrategia, aunque por cierto no la única, para elaborar “garantías” analíticas, hipótesis y preguntas de investigación³⁶.

Reflexiones finales

En una nación republicana, cuyos ciudadanos deben ser dirigidos por medio de la razón y de la persuasión y no de la fuerza, el arte del razonamiento llega a ser de primera importancia

Thomas Jefferson (1762-1826)

Como señalamos al principio, este capítulo establece un complemento ineludible con el anterior: mientras en el previo desarrollamos una presentación “macro” de grandes tradiciones teóricas, en éste descendimos paulatinamente al plano “meso” de las teorías y luego arribamos a un nivel “micro” del análisis sociológico, entrado en el estudio de algunos elementos básicos de los *mecanismos sociales*.

En el plano intermedio prestamos especial atención al debate epistemológico centrado en el *status* lógico de las teorías científicas, representado por dos posiciones polares: aquellas que las consideran “sistemas” teóricos (Parsons), y las vertientes que las representan como “caja de herramientas” o como “repertorios” conceptuales (Michel Foucault); tratamos de mostrar las virtudes y los defectos de cada una de ellas.

En la sección dedicada a los *mecanismos* ofrecimos una caracterización muy básica de los mismos. Si bien los presentamos en el marco de la tendencia actualmente conocida como *sociología analítica*, destacamos que la búsqueda de mecanismos provee una heurística –un conjunto de estrategias de indagación- que atraviesa (o puede atravesar) distintas fronteras teóricas y disciplinares. Asimismo, intentamos mostrar el desarrollo del enfoque explicativo mediante mecanismos de otras alternativas epistemológicas, a saber: el clásico modelo de cobertura legal de Hempel, el esquema de asociación estadística tipificado en términos de “sociología de las variables”, y sobre todo, el enfoque socio-antropológico de la “descripción densa”. Seguidamente, ofrecimos una clasificación de los mecanismos con base en los distintos niveles causales involucrados en una explicación: *mecanismos situacionales* (macro-micro), *mecanismos de formación de la acción* (micro-micro) y *mecanismos transformacionales* (micro-macro). Con base en esta clasificación primero presentamos algunos ejemplos simples y luego ofrecimos una más

³⁶ Una sugerente aplicación del modelo argumentativo de Toulmin a la elaboración de tesis de graduación se encontrará en (Stincer y Blum, 2017).

compleja concatenación explicativa que vincula mecanismos de diferentes niveles. Insistimos en que la comprensión de tales patrones causales específicos puede ser de gran ayuda a la hora de mejorar la eficacia explicativa de la teoría social, pero también puede convertirse en una herramienta útil para el diseño de estrategias de intervención social o institucional mediante políticas públicas.

En la última sección mostramos que, tanto en la comunicación científica como también en la deliberación pública, el nivel discursivo más general de las “ideas” se articula con el plano más concreto de los “datos” a través del papel mediador de los *argumentos*. Utilizamos el clásico modelo de Toulmin para mostrar la concatenación lógica de sus componentes básicos. Una virtud no menor de este enfoque es que –por su claridad– nos permite direccionar nuestro esfuerzo intelectual en una doble vía: por la vía *positiva* orienta una heurística que nos lleva a buscar o elaborar fundamentos empíricos y sustento teórico para nuestras hipótesis; por la senda *negativa* o crítica, nos invita a poner atención en los errores de argumentación (falacias) que pueden aparecer en cada uno de los componentes del modelo: respaldos, garantías, datos, etc.

Asimismo, el estudio de los argumentos abre un abanico de criterios para evaluar los razonamientos diferentes a los formales o deductivos (verdad, validez), por lo cual habrá que tener en cuenta: la suficiencia, la relevancia y la adecuación de los datos, o la confiabilidad y la aplicabilidad para las garantías, entre otros. Por caso, para evaluar los datos hay que responder a preguntas como las siguientes: “¿Es suficiente la información proporcionada? ¿Es clara? ¿Puede ser verificada por cualquier persona? ¿Es consistente respecto al conocimiento que ya poseemos? ¿Es internamente consistente? ¿Se encuentra actualizada? La fuente de la que procede, ¿es confiable? ¿Existe alguna razón para sospechar de parcialidad en ella?” (Harada, 2009, p. 55).

A fin de cuenta, creemos que una parte importante de la labor intelectual y de la responsabilidad cívica de las ciencias sociales en la actualidad consiste en poner en cuestión tanto una cultura política centrada casi exclusivamente en la mera opinión (limitada muchas veces a la incesante multiplicación de “likes” o de “emojis”), como la emergencia de un virtual régimen discursivo de la “posverdad” (Broncano, 2019). Frente a ellas, promover una renovada y más compleja “cultura de la argumentación” (Nohlen, 2012) es un desafío por el que vale la pena seguir bregando.

Referencias

- Agamben, G. (2007). *¿Qué es un dispositivo?* Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Aira, C. (2018). *Evasión y otros ensayos*. Buenos Aires: Penguin Random House.
- Alexander, J.C. (1989). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: Gedisa.
- Alexander, J.C. (1990). La centralidad de los clásicos. En A. Giddens y J. Turner, *La teoría social hoy*. Madrid: Alianza.
- Alexander, J.C. et alii (1994). *El vínculo micro-macro*. Guadalajara: Gamma.

- Alexander, J. C. (2000). Cultura y crisis política: el caso *Watergate* y la sociología durkheimiana. En *Sociología Cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*. Barcelona: Anthropos.
- Auyero, J. (1999). *Caja de herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*. Bernal: UNQui.
- Barbera, F. (2010) ¿Ha nacido una estrella? Los autores, principios y objetivos de la sociología analítica. En J.A. Noguera (edit.), *Teoría social analítica*. Madrid: CIS.
- Bauman, Z. (1997). *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la postmodernidad y los intelectuales*. Bernal: UNQui.
- Benjamin, W. (2008). Sobre el concepto de historia. En *Obras I, 2*. Madrid: Abada.
- Blondiaux, L. y I. Sintomer (2004). El imperativo deliberativo, *Estudios Políticos* (Colombia), 24, pp. 95-114.
- Borges, J.L. (1965). El arte de injuriar [1933]. En *Historia de la eternidad*. Buenos Aires: Emecé.
- Bottomore, T. y otros (1984). *Diccionario de pensamiento marxista*. Madrid, Tecnos.
- Broncano, F. (2019). *Puntos ciegos. Ignorancia pública y conocimiento privado*. Madrid: Lengua de Trapo.
- Brugué-Torruella, Q. (2014). Políticas públicas: Entre la deliberación y el ejercicio de autoridad, *Cuadernos de Gobierno y Administración Pública*, (1), 1, pp. 37-55.
- Camou, A. (2010). El discurso sobre la crisis de gobernabilidad de las democracias capitalistas avanzadas: una revisión del informe de la “comisión trilateral” (1975-2010). *Question/Cuestión*, 1(27). Recuperado de <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/990>
- Camou, A. (2019). *Gobernabilidad y democracia*. México: INE.
- Coleman, J.S. (2011). *Fundamentos de teoría social*. Madrid: CIS.
- Collins, R. (1995). *Cuatro tradiciones sociológicas*. México DF: UAM.
- Cubillos D.M. y G.G. Duarte Castro (2015). *Desarrollo de la competencia argumentativa a través de cuestiones socio científicas en un entorno de trabajo cooperativo*. Bogotá: universidad pedagógica Nacional. Recuperado de <http://repositorio.pedagogica.edu.co/bitstream/handle/20.500.12209/261/TO-18777.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- De la Iglesia Villasol, M.C. (2008). Una lección metodológica en el estudio de la Economía. La profesora Robinson 40 años antes de Bolonia, en *Innovación Educativa para la Educación Superior: hacia el proceso de convergencia. Actas de la Jornada organizada por la Universidad Rey Juan Carlos*. Madrid, Dykinson, pp. 45-64.
- Elster, J. (1997). *El cemento de la sociedad: paradojas del orden social*. Barcelona: Gedisa.
- Elster, J. (1997a). Una defensa de los mecanismos. En J. Elster, *Economics*. Barcelona: Gedisa.
- Elster, J. (2010). *La explicación del comportamiento social*. México DF: Gedisa.
- Eribon, D. (2004). *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
- Farías, I. (2014). Cultura: la performación de mundos sociomateriales. *Convergencia*, (21), 64, pp. 65-91.
- Festinger, L. (1975). *Teoría de la disonancia cognoscitiva*. Madrid: IEP.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

- Foucault M. y G. Deleuze. (1992a). Los intelectuales y el poder (diálogo, 1972). En Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1992b). Poderes y estrategias (diálogo, 1977). En Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1998). *La verdad y las formas jurídicas*. Buenos Aires: Gedisa.
- García de la Sienna, A. (2012). La estructura lógica de la teoría del valor trabajo, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, (44), 130, pp. 69-95.
- García Mainou, R. (2015). El contagio de la violencia, en *El economista*, 20/10/ 2015.
- Gay, M.A. (2019). *Soja en Argentina, un análisis a través de la teoría de los recursos comunes*, Tesis MAPP- Universidad de San Andrés (Argentina).
- Geertz, Clifford (1995). Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gil Villegas, F. (2015). *Max Weber y la guerra académica de los cien años. La polémica en torno a "La ética protestante y el espíritu del capitalismo" (1905-2012)*. México: CM y FCE.
- Giménez, Gilberto, "Discusión actual sobre la argumentación", en *Discurso. Cuadernos de teoría y análisis*, México, UNAM/CCH, N° 10, Septiembre-Diciembre de 1989, pp. 10-39.
- Giménez Montiel, G. (2008). *El debate político en México hacia finales del siglo XX. Ensayo de análisis del discurso*. México: UNAM.
- Goffman, E. (1997). *La representación de la persona en la vida cotidiana [1959]*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gomáriz, Enrique (1996). La crisis de las ciencias sociales. Un estudio comparado. *Cuadernos de ciencias sociales*, 94. San José de Costa Rica: FLACSO.
- González Ferriz, R. (2020). La inquietante "teoría del umbral" aplicada a las redes sociales, en *El Confidencial*, 4/02/2020.
- González Ruiz, Edgar, "Desarrollo y perspectivas de la teoría de la argumentación", en *Perspectivas de la Filosofía*, Mora Rubio, Juan (comp.), Memoria del III Simposio de Filosofía Contemporánea, México, UAM-Iztapalapa, 1990.
- Gracia, J.E. y otros (1985). *El análisis filosófico en América Latina*. México: FCE.
- Granovetter, M. (1978). "Threshold Models of Collective Behavior". *American Journal of Sociology* 83 (May), pp. 489-515.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa* (vol. I y II). Madrid: Taurus.
- Harada O., E. (2009). Algunas aclaraciones sobre el "modelo" argumentativo de Toulmin, *ContactoS* 73, 45–56.
- Hedström, P. y Swedberg, R. (Eds.) (1998). *Social Mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hedström, P. (2010). La explicación del cambio social: un enfoque analítico. En J. A. Noguera, *Teoría social analítica*. Madrid: CIS.
- Hurtado, G. (2012). Qué es y qué puede ser la filosofía analítica, *Diánoia*, (57), 68, pp. 165–173.

- Jaime, F., & Vaca Avila, P. (2017). Las políticas basadas en evidencia como plataformas para la innovación de políticas públicas. *Estado Abierto. Revista Sobre El Estado, La Administración Y Las Políticas Públicas*, 2(1), pp. 51-76.
- Kahneman, D. (2016). *Pensar rápido, pensar despacio*. Buenos Aires: Debate.
- Lakatos, Imre. (1978). *La Metodología de los Programas de Investigación*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lakatos, I. (1993). *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*. Madrid: Tecnos.
- Laplanche, J. & Pontalis, J-B. (1996). *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona: Paidós.
- Latour, B. (2012). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lechner, Norbert, "Tres formas de coordinación social", en Revista de la CEPAL, Nro. 61, abril de 1997.
- León Medina, F.J. (2016). No más barcos de Coleman. Repensando las relaciones micro-macro, en *XII Congreso Español de Sociología*. Gijón, 30 de junio, 1 y 2 de julio. Recuperado de: <https://docplayer.es/62142016-No-mas-barcos-de-coleman-repensando-las-relaciones-micro-macro.html>
- Linares Martínez, F. (2018). *Sociología y teoría social analíticas. La ciencia de las consecuencias inintencionadas de la acción*. Madrid: Alianza.
- Lizón, Á. (2007). *La otra sociología. Una saga de empíricos y analíticos*. Madrid: Montesinos.
- Lodge, D. (1998). *El arte de la ficción*. Barcelona: Península.
- Luhmann, N. (1973). *Ilustración sociológica y otros ensayos*. Buenos Aires: Sur.
- Merton, R.K. (1995). *Teoría y estructura sociales*. México: FCE.
- Moulines, U. C. (2015). Las concepciones modelísticas y la concepción estructuralista de las teorías. *Metatheoria*, 5(2), 7-29.
- Mosterín, J. (1999). Grandeza y miseria de la filosofía analítica, *Cuaderno gris*, (4), pp. 33-42.
- Nietzsche, F. (2014). El crepúsculo de los ídolos. En *Obras* (Vol. III). Madrid: Gredos.
- Noguera, J. A. (2010). *Teoría social analítica*. Madrid: CIS.
- Nohlen, D. (2012). *¿Cómo estudiar Ciencia Política?* Madrid: Marcial Pons.
- Osorio, F. (1998). La explicación en antropología, *Cinta de Moebio*, (4), p. 201-240.
- Parsons, T. (1965). La situación actual y las perspectivas futuras de la teoría sociológica sistemática. En G. Gurvitch y W. E. Moore, *La Sociología del Siglo XX*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Parsons, T. (1968). *La Estructura de la Acción Social*. Madrid: Guadarrama.
- Parsons, T. et al. (1968a). *Hacia una teoría general de la acción*. Buenos Aires: Kapelusz.
- Parsons, T. (1976). *El Sistema Social*. Madrid: Revista de Occidente.
- Peicovich, E. (2017). *El palabrista: Borges, visto y oído*. Buenos Aires: Marea editorial.
- Prati, M. (2020). *Temas de epistemología y metodología de las ciencias sociales. Debates y reflexiones en torno al status científico de la sociología*. La Plata: EDULP.
- Proust, M. (1995). *El mundo de Guermantes*. Buenos Aires: Santiago Rueda

- Ramón Alarcón, O. (2017). Explicaciones a través de mecanismos: una propuesta alterna a los fallos de la teoría estándar de la elección racional desde la perspectiva de Jon Elster. *Cuestiones de Filosofía*, 3 (20), pp. 26-40.
- Real Academia Española. (1994). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa-Calpe
- Reynoso, C. (2007). El lado oscuro de la descripción densa: Diez años después. *Anthropologika. Revista de Estudio e Investigación en Antropología* (Perú), pp. 136-193.
- Schluchter, W. (2008). *Acción, orden y estructura. Estudios para un programa de investigación en conexión con Max Weber*. Buenos Aires: Prometeo.
- Schumpeter, J.A. (1994), *History of Economic Analysis*. Londres: Routledge (Trad. Esp. Lucas Mantilla, *Historia del análisis económico*, México: FCE).
- Stincer, D. y Blum, B. (2017). El modelo argumentativo de Toulmin y la eficacia de titulación. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 19(4), 9-19. <https://doi.org/10.24320/revista.2017.19.4.1331>
- Stroll, A. (2002). *La filosofía analítica del siglo XX*. Madrid: Siglo XXI.
- Swidler, A. (1986). Culture in Action: Symbols and Strategies, *American Sociological Review*, Vol. 51, No. 2, pp. 273-286.
- Tarrow, Sidney, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política* (1994), Madrid, Alianza Universidad, 1997.
- Tetaz, M. (2014). *Psychonomics. La economía está en tu mente*. Buenos Aires: Ediciones B.
- Tilly, Ch. (2000). *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial.
- Tilly, Charles & Lesley J. Wood, *Los movimientos sociales, 1768-2008: Desde sus orígenes a facebook* (2009), Barcelona, crítica, 2010.
- Toulmin, St.; Rieke, R. & Janik, A. (1979). *An introduction to reasoning*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc.
- Toulmin, S. (2007). *Los usos de la argumentación*. Barcelona: Península.
- Van Dijk, T. A. (1980). *Texto y contexto. Semántica y pragmática del discurso*. Madrid: Cátedra.
- Vargas Llosa, M. (1987). *El hablador*. Barcelona: Seix Barral.
- Verón, E. (20 de julio de 2008). Réquiem para una televisión difunta. *Perfil*. Recuperado de <http://blogdecartelera.blogspot.com/2008/07/un-mundo-sin-tv.html>
- Weiss, C. (1999). La investigación de políticas: ¿datos, ideas o argumentos? En P. Wagner, C. Weiss, B. Wittrock y H. Wollman (comps.), *Ciencias Sociales y Estados Modernos. Experiencias nacionales e incidencias teóricas*. México: FCE.
- Weiss, E. (2017). Hermenéutica y descripción densa versus teoría fundamentada, *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, vol. 22, núm. 73, abril-junio, 2017, pp. 637-654.
- Wood, J. (2016). *Los mecanismos de la ficción*. Madrid: Taurus.

Bibliografía básica recomendada

- Auyero, J. (1999). *Caja de herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*. Bernal: UNQui.

- Barbera, F. (2010) ¿Ha nacido una estrella? Los autores, principios y objetivos de la sociología analítica. En J.A. Noguera (edit.), *Teoría social analítica*. Madrid: CIS.
- Bauman, Z. (1997). *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la postmodernidad y los intelectuales*. Bernal: UNQui.
- Coleman, J.S. (2011). *Fundamentos de teoría social*. Madrid: CIS.
- Linares Martínez, F. (2018). *Sociología y teoría social analíticas. La ciencia de las consecuencias inintencionadas de la acción*. Madrid: Alianza.
- Lizón, Á. (2007). *La otra sociología. Una saga de empíricos y analíticos*. Madrid: Montesinos.
- Merton, R.K. (1995). *Teoría y estructura sociales*. México: FCE.
- Noguera, J. A. (2010). *Teoría social analítica*. Madrid: CIS.
- Picó, J. (2003). *Los años dorados de la sociología (1945-1975)*. Madrid: Alianza.
- Swidler, A. (1986). Culture in Action: Symbols and Strategies, *American Sociological Review*, Vol. 51, No. 2, pp. 273-286.
- Tilly, Ch. (2000). *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial.
- Toulmin, S. (2007). *Los usos de la argumentación*. Barcelona: Península.
- Wallerstein, I. (1999). *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Weiss, C. (1999). La investigación de políticas: ¿datos, ideas o argumentos? En P. Wagner, C. Weiss, B. Wittrock y H. Wollman (comps.), *Ciencias Sociales y Estados Modernos. Experiencias nacionales e incidencias teóricas*. México: FCE.

Bibliografía complementaria

- Granovetter, M. (1978). "Threshold Models of Collective Behavior". *American Journal of Sociology* 83 (May), pp. 489-515.
- Harada O., E. (2009). Algunas aclaraciones sobre el "modelo" argumentativo de Toulmin, *ContactoS* 73, 45–56.
- Hedström, P. y Swedberg, R. (Eds.) (1998). *Social Mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hedström, P. (2010). La explicación del cambio social: un enfoque analítico. En J. A. Noguera, *Teoría social analítica*. Madrid: CIS.
- León Medina, F.J. (2016). No más barcos de Coleman. Repensando las relaciones micro-macro, en *XII Congreso Español de Sociología*. Gijón, 30 de junio, 1 y 2 de julio. Recuperado de: <https://docplayer.es/62142016-No-mas-barcos-de-coleman-repensando-las-relaciones-micro-macro.html>
- Moulines, U. C. (2015). Las concepciones modelísticas y la concepción estructuralista de las teorías. *Metatheoria*, 5(2), 7-29.
- Ostrom, E. y Ahn, T. K. (2003). Una perspectiva del capital social desde las ciencias sociales: capital social y acción colectiva. *Revista mexicana de sociología*, 65(1), 155-233.

- Ramón Alarcón, O. (2017). Explicaciones a través de mecanismos: una propuesta alterna a los fallos de la teoría estándar de la elección racional desde la perspectiva de Jon Elster. *Cuestiones de Filosofía*, 3 (20), pp. 26-40.
- Reynoso, C. (2007). El lado oscuro de la descripción densa: Diez años después. *Anthropologika. Revista de Estudio e Investigación en Antropología* (Perú), pp. 136-193.
- Weiss, E. (2017). Hermenéutica y descripción densa versus teoría fundamentada, *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, vol. 22, núm. 73, abril-junio, 2017, pp. 637-654.

Investigaciones aplicadas:

- Camou, A. (2010). El discurso sobre la crisis de gobernabilidad de las democracias capitalistas avanzadas: una revisión del informe de la “comisión trilateral” (1975-2010). *Question/Cuestión*, 1(27), pp.1-15.
- Coloma, M. (2018). Miradas sobre la Desigualdad Social. Una aproximación a los diálogos entre la teoría y la empiria en la sociología contemporánea. Tesis de grado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. En Memoria Académica. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1487/te.1487.pdf>
- Díaz Santiago, M.J. y F.J. García-Castilla (Coords.) (2018). Una mirada desde la Sociología Actual: análisis y propuestas del contexto social. Madrid: AMS. Recuperado de: <https://www.ucm.es/data/cont/docs/1344-2018-07-17-Una%20mirada%20desde%20la%20Sociologia%20Actual%20AMS%202018.pdf>
- Gay, M.A. (2019). *Soja en Argentina, un análisis a través de la teoría de los recursos comunes*, Tesis MAPP- Universidad de San Andrés (Argentina).
- Giménez Montiel, G. (2008). *El debate político en México hacia finales del siglo XX. Ensayo de análisis del discurso*. México: UNAM.
- Münch, R. (2015). El mecanismo de monopolio en la ciencia, *Literatura: teoría, historia, crítica* 17-2 · pp. 251-286. Recuperado de: <file:///D:/Mis%20documentos/Downloads/v17n2a16.pdf>
- Revuelta Domínguez, F.I. (2009). Los mecanismos de socialización en grupos de discusión y listas de distribución. Propuestas sociales para el aprendizaje en espacios virtuales, *Teoría de la Educación. Educación y Cultura en la Sociedad de la Información*, vol. 10, núm. 1, marzo, pp. 307-310.
- Reygadas, L. (2008) *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad*. Barcelona: Anthropos.
- Scribano, A. y A. De Sena. Los programas sociales como mecanismos de “represión desapercibida” en Argentina (2007-2019). Un análisis desde las políticas de las sensibilidades, *Polis* [En línea], 53 | 2019, Publicado el 01 octubre 2019, consultado el 28/1/2021. URL: <http://journals.openedition.org/polis/17429>
- Stincer, D. y Blum, B. (2017). El modelo argumentativo de Toulmin y la eficacia de titulación. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 19(4), 9-19. <https://doi.org/10.24320/revie.2017.19.4.1331>

Stubrin, L. y Y. Kababe (2013). *Mecanismos que facilitan el diálogo entre la investigación y la política pública de CTI en Argentina*. Recuperado de: <https://bdigital.uncu.edu.ar/fichas.php?idobjeto=6296>

Vaccarezza, L. (2015). Apropriación social e hibridación de conocimientos en los procesos de extensión universitaria. *Cuestiones de Sociología* (12). En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.6759/pr.6759.pdf

Sitios web con material suplementario

- En torno al pensamiento de Jon Elster (Cátedra Alfonso Reyes, México). En esta sesión el investigador Oscar F. Contreras analiza cuatro conceptos centrales del pensamiento de Jon Elster para las ciencias sociales: implicación causal, individualismo metodológico, decisión racional y mecanismos. Aquí el video³⁷: <https://www.youtube.com/watch?v=m-RSIUOVdXA>
- Conferencia “Un Estado ambivalente. Hacia una sociología política de la marginalidad urbana. Conferencia Memorial Guillermo O’Donnell” con Javier Auyero (Austin/Texas), Hector Mazzei (UNSAM, UBA) y Gabriela Ippolito-O’Donnell (UNSAM): <http://revistaanfibia.com/ensayo/la-politica-donde-mas-importa/>
- Las personas interesadas en profundizar temas de argumentación pueden revisar la bibliografía y/o cursar la materia “Teoría de la argumentación” del Departamento de Filosofía (FAHCE-UNLP). Los programas se encuentran en este link: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?e=d-10000-00---off-0progra--00-2---0-10-0---0---0direct-10---4-----0-1l--10-es-Zz-1---100-about---00-3-1-00-00--4---0-0-01-00-0utfZz-8-00&a=d&c=progra&cl=CL1.20.5>
- Solicitud de aumento de sueldo aplicando el Modelo de Toulmin (video): <https://www.youtube.com/watch?v=I9mGLuO-ks4>

Guía de Actividades

Bibliografía

Elster, Jon (2010). “Mecanismos”, capítulo 2 de *La explicación del comportamiento social*. México DF: Gedisa.

- 12) ¿Cómo define el autor a los *mecanismos*?
- 13) ¿En qué se diferencian *mecanismos* y *leyes*?

³⁷ En el capítulo sobre elección racional se encontrará material audiovisual más completo sobre la obra de Jon Elster.

- 14) ¿Qué vinculación podemos establecer entre *mecanismos* y proverbios?
- 15) ¿Cómo distingue Elster los mecanismos *atómicos* de los *moleculares*?
- 16) Considere el ejemplo que propone Elster de las deliberaciones y las votaciones en un cuerpo colegiado: ¿Puede señalar alguna situación de la vida real que se le asemeja?
- 17) ¿Qué relación establece Elster entre la explicación en ciencias sociales y el principio del individualismo metodológico?
- 18) Busque información básica sobre el *mecanismo biológico* que el naturalista francés Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) pensaba que podía explicar la evolución de las especies. ¿Cuál es el *mecanismo* que descubrió Charles Darwin (1809-1882) y que permitió desarrollar explicaciones más sólidas que las ofrecidas por Lamarck?
- 19) Desde el punto de vista metodológico, podríamos decir que el mecanismo descubierto por Darwin ¿es un mecanismo “holista” o “individualista”? ¿Por qué?
- 20) Relea el PRÓLOGO de la "CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA" de Karl Marx (Enero de 1859). Preste atención a lo que se ha llamado el mecanismo del cambio tecnológico: ¿Puede identificarlo? ¿En qué consiste? ¿Puede aplicarlo a una situación actual?
- 21) A estas preguntas básicas podemos asociar la misma cuestión que planteamos con Darwin. Desde el punto de vista metodológico, podríamos decir que Marx defiende aquí ¿un mecanismo “holista” o “individualista”?

CAPÍTULO 4

¿Por qué es “contemporánea” la teoría social contemporánea?

Antonio Camou

Creía en infinitas series de tiempos, en una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos... No existimos en la mayoría de esos tiempos; en algunos existe usted y no yo; en otros, yo, no usted; en otros, los dos

Jorge Luis Borges, EL JARDÍN DE SENDEROS QUE SE BIFURCAN ([1941])

La pregunta con la que iniciamos el itinerario de este capítulo surge de una doble insatisfacción. Por un lado, partimos de destacar las limitaciones que presentan las típicas clasificaciones académicas, que suelen seguir –por atendibles razones curriculares de comodidad organizativa– una cierta linealidad cronológica. Desde esta perspectiva, en un decurso temporal supuestamente homogéneo, la teoría “contemporánea” queda definida por seguir a la teoría “clásica”, centrada en un conjunto reconocible de autores que van –por ejemplo– de Montesquieu a Max Weber (Aron, 1987). Claramente, el corte involucra siempre alguna arbitrariedad en la medida en que, de acuerdo a dónde ubiquemos la línea demarcatoria, habrá autores, escuelas o corrientes que distintos programas ubicarán a cada lado de la línea. En tal sentido, si bien no hay dudas en los eslabones extremos de la cadena (Comte de un lado, Foucault de otro, por caso), las zonas de transición se vuelven más complicadas de delimitar: ¿Dónde ubicamos a Simmel? ¿Gramsci es “clásico” o “contemporáneo”? ¿Y qué hacemos con la Escuela de Frankfurt?

Por otro lado, tampoco nos resulta convincente la apelación a algún criterio de “historia externa” (Lakatos, 1978), como el que ofrecen ciertas transitadas codificaciones –cuya validez historiográfica no ponemos en discusión– que pierden de vista la especificidad de nuestra materia. Así, por ejemplo, es habitual que algunos programas docentes identifiquen a la teoría social contemporánea con las producciones generadas a lo largo del llamado “siglo XX corto” (1914-1989), según la difundida periodización del gran historiador británico Eric Hobsbawm (1997). Pero el obvio problema que entraña esta identificación consiste en demostrar –cosa que de antemano creemos muy poco probable– que obras como las de Pierre Bourdieu, Alain Touraine, Anthony Giddens, Niklas Luhmann o James Coleman, entre muchos otros, experimentaron una

transformación epistemológica, teórica o metodológica significativa al cruzar la frontera cronológica definida por la caída del Muro de Berlín.

Frente a estas limitaciones, y aún con todas las reservas del caso, consideramos mucho más pertinente cifrar la definición de la teoría social *contemporánea* a partir del desplazamiento de una cierta *problemática* en lo que hace a la constitución del conocimiento en el campo de las humanidades y las ciencias sociales. Y si bien damos por sentado que la teoría social rebasa los límites de una disciplina particular, aquí nos interesa especialmente el desarrollo de la teoría social en relación con la sociología, aunque entendemos que lo que digamos para este caso particular puede aplicarse –*mutatis mutandis*- a otros campos afines (Giddens y Turner, 1990).

A partir de estas consideraciones, el capítulo comienza por ubicar históricamente los alcances de la teoría social “contemporánea”, definida no sólo por completar el arco temporal que queda descubierto por los autores canónicos de la teoría social “clásica”, sino sobre todo por un desplazamiento de los supuestos que le otorgaban apoyo al pensamiento moderno en teoría social. Seguidamente, el núcleo del trabajo ofrece un módico recorrido por algunos –y sólo algunos- rasgos del pensamiento social contemporáneo, que consideramos especialmente relevantes para comprender los aportes intelectuales de las tradiciones, corrientes y autores que veremos a lo largo del libro.

El argumento que vertebra el texto encierra una notoria paradoja: mientras en el plano político-institucional el conocimiento científico de la sociedad no ha dejado de expandirse, diferenciarse y consolidarse, los fundamentos epistémicos –al mismo tiempo- se han visto sensiblemente erosionados y el desarrollo teórico-metodológico ha venido experimentando una rara mezcla de creatividad, diversidad y fragmentación; a medio camino entre ambas direcciones, la profesionalización sociológica ha ganado cierto reconocimiento, pero todavía sigue siendo la “pariente pobre” que requiere asistencia y atención.

Un desplazamiento de problemáticas

Tal como lo define el *Diccionario de la Lengua Española* el término *problemática* hace referencia -en un sentido lato- a un “conjunto de problemas o dificultades pertenecientes a una ciencia o actividad determinadas” (RAE, 1994). Esta significación amplia cobra un sentido más específico en un autor como Louis Althusser, quien refiere el término al conjunto de supuestos que definen el “terreno” y las condiciones de posibilidad de un determinado discurso teórico (Althusser, 2012: 30), y como tal, se liga con la clásica noción bachelardiana de “ruptura epistemológica”. Así, cada “ruptura” marcaría la reconfiguración del terreno epistémico sobre la que se construye un determinado saber. Como tendremos oportunidad de ver en algunos capítulos de este volumen, ese legado epistemológico será reelaborado posteriormente –cada uno con su propio registro- en los trabajos de Bourdieu y Foucault, quienes trascenderán la caracterización heredada de la “ciencia” –limitada a un sistema de enunciados- para incorporar dimensiones prácticas, políticas, profesionales, etc.

En tal sentido, nuestro punto de partida consiste en pensar que la disciplina sociológica se configura de modo análogo a otro tipo de conocimiento científico. Siguiendo libremente las observaciones de Immanuel Wallerstein (1999), podemos decir que los saberes se estructuran básicamente en tres dimensiones, y aunque el debate acerca del modo en que se definen y articulan estos planos nos llevaría muy lejos, a efectos de nuestra módica indagación bastará con unas breves puntualizaciones³⁸:

- El plano *discursivo* o *epistémico* se refiere a los procesos de producción y validación de ideas, argumentos y datos (Weiss, 1999). Aquí se pone especial interés en el análisis de las relaciones lógicas entre conceptos, la articulación analítica y empírica de los saberes, la estructura de las “teorías”, “programas de investigación”, “paradigmas”, etc. En este plano la matriz de relaciones que definen un campo disciplinar o interdisciplinar suele trascender las fronteras nacionales, y sus actores típicos son profesores, investigadores, intelectuales, etc.

- La dimensión *político-institucional* la configuran relaciones de poder -material y simbólicamente mediadas por reglas, roles y organizaciones- que definen los marcos a través de las cuales circulan, se validan o transmiten los saberes. Estos intercambios pueden tener un alto grado de informalidad, a la manera de redes de asuntos (Heclo, 1993) o de “expertise” (Camou, 1997), o bien estar fincados en estructuras de acción duradera y reconocida trayectoria (universidades, centros de investigación, departamentos académicos, oficinas de vinculación, etc.).

- Por último, en el plano *socio-profesional* se estructuran las reglas que definen las estrategias de intervención por parte de especialistas y técnicos en respuesta a los actores que demandan soluciones y representan distintos segmentos de interés (Panaia, 2008; Finkel Morgenstern, 2016). Aquí se despliegan las matrices organizadas profesionalmente de resolución de problemas, donde los actores se reconocen por diversas identidades profesionales, culturas disciplinares de formación y prácticas encarnadas en su accionar cotidiano. En este plano disputan y/o colaboran en la operación y aplicación de saberes específicos a problemas concretos arquitectos/as, abogados/as, sociólogos/as, contadores/as, trabajadores/as sociales, etc.

En resumen, y volviendo a nuestra pregunta inicial, podemos señalar que el carácter “contemporáneo” de la teoría social contemporánea no se refiere sólo a una periodización cronológica, sino a un desplazamiento de *problemáticas* con respecto a la teoría social “clásica”, en los tres planos antes mencionados:

³⁸ Los/as interesados/as en esta discusión pueden consultar el trabajo de (Camou y Chain, 2017), y la bibliografía allí mencionada.

Cuadro Nro. 1. Un triple desplazamiento de problemáticas

TEORÍA SOCIAL CONTEMPORÁNEA	
Dimensión epistémica	<i>Crisis de fundamentos</i> del conocimiento científico sobre la naturaleza y la sociedad.
Dimensión político-institucional	<i>Institucionalización</i> de la sociología como disciplina académica: transición de la sociología de “cátedra” a las carreras de sociología.
Dimensión socio-cultural	Debates y luchas por la <i>profesionalización</i> sociológica.

De este modo, la teoría social *contemporánea* puede ser entendida a partir de un desplazamiento en tres planos: en la dimensión epistémica se produce una crisis de fundamentos del conocimiento científico sobre la naturaleza y la sociedad; en el plano político-institucional nos encontramos con los desafíos de la institucionalización de la sociología como disciplina académica, marcada por la transición organizacional de la sociología de “cátedra” a la fundación y desarrollo de las carreras de sociología; finalmente, la dimensión socio-cultural viene delineada por los debates y luchas –todavía abiertas– por la profesionalización sociológica y el reconocimiento de sociólogos y sociólogas como portadores de un saber autorizado para intervenir en la resolución de problemas públicos. El carácter paradójico que señalamos puede ilustrarse recordando que durante los llamados “años dorados de la sociología” (Picó, 2003), digamos entre la segunda postguerra y mediados de los años setenta del siglo pasado, la sociología a duras penas se fue abriendo paso en el plano de las cátedras, carreras, departamentos universitarios, revistas y otros espacios de legitimación político-institucional, pero la confianza en la potencia de su encuadre teórico-metodológico era robusta; en la actualidad, en cambio, la solidez académica parece estar fuera de toda discusión, mientras que tal vez abrigamos muchas más dudas sobre la solvencia, pertinencia o utilidad social de nuestros aportes.

Por cierto, cabe consignar que estas distintas dimensiones tienen (y han tenido) temporalidades diferentes. Adelantándonos a discusiones que tendremos en próximos capítulos, podríamos decir que la “madurez” de la disciplina sociológica ha sido más veloz en los planos “superiores” del cuadro que en el “inferior”. ¿O quizá sería mejor decir que –en el plano intermedio de las instituciones universitarias– se ha puesto mayor énfasis en el costado “intelectual” de la disciplina y nos hemos preocupado menos por desarrollar su arista “profesional”? Incluso comparada con otras disciplinas sociales la sociología muestra un preocupante rezago en su inserción profesional, lo cual afecta directamente las posibilidades de inserción laboral de nuestros graduados y graduadas. Creemos que hay aquí un desafío abierto definido por la necesidad de vincular la

teoría y la metodología con problemas prácticos, con el objetivo de contribuir a cerrar esa brecha entre el lado “intelectual” y el costado “profesional” del oficio sociológico³⁹.

Algunos rasgos del pensamiento contemporáneo

A efectos de ilustrar el desplazamiento de problemáticas entre la teoría “clásica” y la “contemporánea” vamos a considerar algunos rasgos del pensamiento social –la dimensión epistémica del cuadro presentado más arriba- que en buena medida marcan las coordenadas por las que discurren los aportes de las tradiciones, corrientes y autores que examinaremos en el presente volumen. Sin ánimo de ser exhaustivos, podríamos enumerar, a su vez, tres rasgos básicos:

- i) Abandono de la pretensión de alcanzar una fundamentación última indubitable para el conocimiento y la acción: apertura hacia la contingencia en el marco de un *pensamiento postmetafísico*, antiesencialista, que a la vez que pone fin a las pretensiones ingenuas de la representación realista (Habermas, 1990; Laclau y Mouffe, 2004), induce un marcado desplazamiento del papel “legislador” de los intelectuales hacia una posición caracterizada por las tareas de “mediador” -o de “intérprete”- entre tradiciones, paradigmas u universos lingüísticos diferentes (Bauman, 1997);
- ii) Reemplazo de la universalidad abstracta y unificada/unificadora de “la” razón (filosofía de la consciencia) por una concepción histórica y socialmente situada del pensamiento, las “racionalidades” consideradas en plural (política, científica, artística, etc.) y los lenguajes: giro lingüístico (Rorty, 1990; Habermas, 1990);
- iii) Erosión de categorías “fuertes” que estructuraban los “grandes relatos” en torno a la sociedad: descentramiento de la idea de “sujeto”, “progreso”, “lógica de la historia”, “sentido”, “representación”, etc. (Lyotard, 1990); en este marco, se produce una creciente permeabilidad de las fronteras disciplinares y un abandono de las dicotomías rígidas que las organizaban (Wallerstein, 1999).

³⁹ Podríamos decir que a la sociología le sucede en nuestro país lo opuesto a la psicología de orientación psicoanalítica, o a las carreras de trabajo social, que concentran buena parte de sus energías políticas, académicas e institucionales en la formación de profesionales para el ejercicio terapéutico o la intervención social. Sobre la institucionalización de la sociología en nuestro país véase el capítulo de Esteban Vila en este volumen; sobre la problemática de la profesionalización sociológica –con especial referencia a la carrera de sociología de la UNLP- puede consultarse (Camou, 2014).

Pensamiento postmetafísico

Para despejar de entrada cualquier visión aislacionista de las ciencias sociales en el más amplio concierto del pensamiento, el arte y la cultura contemporáneas, tal vez convenga comenzar afirmando que buena parte de la imagen del universo que tenemos hoy, y de la reflexión crítica en torno al conocimiento científico que son lugares comunes en la actualidad, no surgieron en la sociología, la antropología o las ciencias políticas, sino en la física y en las matemáticas. En efecto, entre finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX la llamada “crisis de fundamentos” en las ciencias físico-matemáticas (Ferreirós D., 2004; Blanco Laserna, 2012) comenzaron por cuestionar primero, y transformar profundamente después, los cimientos de la arquitectura científica edificada desde los albores de la modernidad, y que fuera coronada por la obra de Newton (1642-1727). Así, sobre todo en el primer cuarto del siglo XX, se produjeron dos grandes revoluciones científicas, dos vastos “cataclismos cognitivos” (Sánchez Ron, 2008), que identificamos con la mecánica cuántica, a la que asociamos los nombres de Max Planck (1858-1947), Werner Heisenberg (1901-1976) y Erwin Schrödinger (1887-1961), entre otros, y con la revolución relativista que Albert Einstein (1879-1955) plasmó en diversos trabajos entre 1905 y 1915.

Sería ocioso enumerar aquí la dilatada serie de cambios de diferente tenor que estas revoluciones produjeron –desde las bombas atómicas al doméstico *Global Positioning System* (GPS)-, pero para nuestros fines baste citar que esos “cataclismos” también indujeron a una profunda reconsideración del modo de producción de conocimiento científico, de los criterios de validación, y de sus usos y consecuencias sociales y políticas. De este modo, la epistemología en particular, pero de manera más amplia, la filosofía y las ciencias sociales, abrieron desde entonces un amplio y diversificado espacio de reflexión crítica sobre los fundamentos del saber que llega hasta nosotros. En buena medida, una pregunta implícita comenzó a serpentear por debajo de buena parte de las indagaciones epistemológicas de comienzos del siglo XX: ¿Cómo fue posible que hayamos creído como absolutamente verdadera durante casi tres siglos una imagen del universo que -en líneas generales- estaba equivocada? En este marco, no es casual que los primeros intentos reflexivos hayan ido en la dirección de restaurar de algún modo la confianza perdida, y así dotar de nuevas y más firmes bases el quehacer de las ciencias.

Por tales razones, se hace más entendible, como bien señalan Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en su ya clásico libro *Hegemonía y estrategia socialista*, que el siglo XX se abre con la idea de recuperar la “ilusión de la inmediatez” (el intento de un acceso no mediado discursivamente a las cosas mismas), pero culmina con el fracaso de esta ilusión. Esas frustradas “ilusiones” habrían sido básicamente tres: la ilusión del “referente” en el viejo Positivismo Lógico (Ayer, 1986; Stadler, 2010), que desemboca en la filosofía del “segundo” Wittgenstein; la ilusión del “fenómeno” en la fenomenología de Husserl, que se desplaza a una concepción de la historicidad de la existencia humana en el pensamiento de Heidegger, pero que también sigue otros cauces –por ejemplo- en la obra de Maurice Merleau-Ponty o en la

“fenomenología hermenéutica” de Paul Ricoeur (Walton, 1993, p. 19); y la ilusión del “signo” en la lingüística estructural, que se prolonga en las pretensiones iniciales de una ciencia universal durante el primer estructuralismo francés, y que se cierra con el “post-estructuralismo” de Michel Foucault (E. Laclau y Ch. Mouffe, 2004, p. 11). En tal sentido, las críticas contemporáneas al “esencialismo”, la visión ontológica según la cual los objetos del mundo –desde las cosas materiales hasta las personas individuales, pasando por las entidades colectivas- tienen una naturaleza fija, que además es plenamente cognoscible en términos de alguna forma de correspondencia entre las palabras y las cosas, aparece como un eje que vertebra buena parte de estos disímiles aportes. De hecho, es respecto de la crítica del esencialismo como se puede establecer “una convergencia entre muchas corrientes diferentes del pensamiento, y se pueden encontrar semejanzas en el trabajo de autores tan diferentes como Derrida, Wittgenstein, Heidegger, Dewey, Gadamer, Lacan, Foucault, Freud y otros” (Mouffe, 1999, p. 108).

Por una vía paralela Jürgen Habermas nos recuerda que el pensamiento filosófico y social decimonónico –como correlato gnoseológico de esa ontología esencialista- permaneció ligado a un concepto “fuerte” de teoría, esto es:

... a la idea de un pensamiento capaz de abarcar la totalidad; a la pretensión de un acceso privilegiado a la verdad. Sólo bajo las premisas de un *pensamiento post-metafísico*, que hace tranquila profesión de su carácter de tal, se desmorona ese concepto enfático de teoría, que pretendía hacer inteligible no solamente el mundo de los hombres, sino también las propias estructuras internas de la naturaleza. En adelante sería la racionalidad procedimental que caracteriza al método científico la encargada de decidir si una oración puede en principio ser verdadera o falsa (Habermas, 1990, p. 16. *Cursivas nuestras*).

En este marco, se replantea radicalmente la relación entre la labor de la filosofía y el quehacer de las ciencias, cuando la primera renuncia a ser fundamento último del conocimiento o de la acción, pero también abandona la pretensión de constituirse en un saber enciclopédico, totalizador del mundo. Más bien, en la actualidad:

...la filosofía no puede pretender, ni un acceso privilegiado a la verdad, ni estar en posesión de un método propio, ni tener reservado un ámbito objetual que le fuera exclusivo, ni siquiera disponer de un estilo de intuición que le fuera peculiar. Sólo entonces, en una división no excluyente del trabajo, podrá aportar la filosofía lo mejor que puede dar de sí... como un participante insustituible en el trabajo cooperativo de aquellos que hoy se esfuerzan por desarrollar una teoría de la racionalidad (Habermas, 1990, p. 48/49).

Este abandono de la búsqueda de fundamentos “en última instancia”, así como la renovada tarea “cooperativa” en la producción de conocimientos, que destaca Habermas, puede ser leída hasta cierto punto en términos análogos al desplazamiento operado en las funciones de los intelectuales. Así, a juicio de Zygmunt Bauman, el antiguo papel “legislador” de los pensadores iluministas ha sido crecientemente reemplazado por un rol hermenéutico, de “intérpretes” o mediadores, entre tradiciones, lenguajes, corrientes o teorías en disputa.

De este modo, la visión típicamente moderna del mundo es aquella que “lo considera una totalidad esencialmente ordenada, donde el control (“dominio sobre la naturaleza”, “planificación” o “diseño” de la sociedad) es virtualmente un “sinónimo de la acción ordenadora, entendida como la manipulación de las probabilidades (que hace que algunos sucesos sean más probables y otros, menos)”, y la efectividad del mismo “depende de la adecuación del conocimiento” al orden *natural*, que es plenamente cognoscible (Bauman, 1997, p. 12). A esta mirada correspondería la función “legisladora” de los intelectuales:

Lo que mejor caracteriza la estrategia típicamente moderna del trabajo intelectual es la metáfora del papel de legislador. Este consiste en hacer afirmaciones de autoridad que arbitran en controversias de opiniones y escogen las que, tras haber sido seleccionadas, pasan a ser correctas y vinculantes. La autoridad para arbitrar se legitima en este caso por un conocimiento (objetivo) superior, al cual los intelectuales tienen un mejor acceso que la parte no intelectual de la sociedad. La mejor calidad de ese acceso se debe a reglas procedimentales que aseguran la conquista de la verdad, la consecución de un juicio moral válido y la selección de un gusto artístico apropiado (Bauman, 1997, pp. 13-14).

La visión típicamente postmoderna del mundo, en cambio, parte de la premisa según la cual “cada uno de los muchos modelos de orden tiene sentido exclusivamente en términos de las prácticas que lo convalidan”, las cuales a su vez responden a “criterios que se desarrollan dentro de una tradición determinada”. Por tal razón, argumenta Bauman, no habría criterios superiores, neutrales u objetivos para “evaluar prácticas locales situadas al margen de las tradiciones”, puesto que los “sistemas de conocimiento sólo pueden evaluarse *adentro* de sus tradiciones respectivas” (Bauman, 1997, p.13). Como destaca el autor de origen polaco:

La mejor forma de caracterizar la estrategia típicamente postmoderna del trabajo intelectual es la metáfora del papel de “intérprete”. Éste consiste en traducir enunciados hechos dentro de una tradición propia de una comunidad, de manera que puedan entenderse en el sistema de conocimiento basado en otra tradición. En vez de orientarse hacia la selección del mejor orden social, esta estrategia apunta a facilitar la comunicación entre participantes autónomos (Bauman, 1997, p. 14).

El giro lingüístico

En nombre de la “finitud, de la temporalidad, de la historicidad” –nos dice Habermas- el pensamiento contemporáneo “acaba desposeyendo a la razón de sus atributos clásicos”. Así, lo que fuera la consciencia trascendental, como estructura *a priori* y condición formal de posibilidad de conocimiento, desligada de toda realidad material, “ha de concretizarse en la práctica del mundo de la vida, ha de cobrar carne y sangre en materializaciones históricas”, en definitiva, ha de encarnarse en el “cuerpo, la acción y el lenguaje” (Habermas, 1990, p. 17).

Este segundo rasgo queda bien resumido por la ya clásica expresión acuñada por Gustav Bergman en su libro *Logic and Reality* (1964), y luego popularizada en 1967 por una influyente compilación de artículos, realizada por el entonces joven filósofo norteamericano Richard Rorty, bajo el título: “el giro lingüístico” (Rorty, 1990). En términos generales, puede entenderse por *giro lingüístico* la “tendencia a tratar los problemas filosóficos a partir del examen de las formas en que éstos están encarnados en el lenguaje natural” (Acero y otros, 1985: 15). A juicio de Rorty, ese tránsito marcaría la última estación del largo derrotero de la filosofía occidental que comenzó con un acercamiento pretendidamente directo hacia las “cosas” en el pensamiento antiguo y medieval, pasó luego al examen de las “ideas” en la mente del sujeto moderno (siglos XVII-XIX), y finalmente desembarcó en el terreno empírico de las “palabras” en la filosofía contemporánea (Rorty, 1989, p. 242).

Pero este *giro* -en sus diferentes variantes - no ha quedado circunscripto a las fronteras de la filosofía, sino que ha venido atravesando distintas disciplinas, diversos registros culturales y diferentes orientaciones teóricas por todo el ancho campo de las humanidades y las ciencias sociales en las últimas décadas. Así, podríamos decir que la preocupación contemporánea por el lenguaje se va configurando entre finales del siglo XIX y principios del XX. En ese período, el lenguaje deja de ser visto como un instrumento neutro y transparente, que dice todo lo que nosotros queremos que diga, y sólo lo que queremos que diga, llevando un mensaje intencional, manifiesto e inequívoco del autor al lector, de la esposa al marido, del político al ciudadano, etc.; en su lugar, el lenguaje comienza a ser considerado como un espacio controversial y conflictivo de configuración del pensamiento, como condición de posibilidad y límite del conocimiento y como matriz constitutiva de nuestro ser social.

Esta nueva mirada sobre el lenguaje fue elaborada desde distintas líneas de interpretación y en el marco de diferentes contextos culturales. Podríamos hablar gruesamente de tres grandes líneas, a las que bautizamos con etiquetas simplificadoras e imperfectas, referidas a las lenguas en las que alcanzaron su mayor difusión:

Cuadro Nro. 2. Tres orientaciones diferentes en el marco del giro lingüístico⁴⁰

<i>Línea “anglosajona”</i>	<i>Línea “germana”</i>	<i>Línea “francesa”</i>
<p>Tiene su punto de partida en el positivismo vienes (el primer Wittgenstein, Rudolph Carnap, Alfred J. Ayer, etc.), pero se desarrolla especialmente a partir de la filosofía analítica británica de Oxford y Cambridge (el segundo Wittgenstein, John Austin, Gilbert Ryle, etc); también incluimos en esta vertiente al pragmatismo norteamericano (Pierce, Morris, Dewey).</p>	<p>Aquí nos encontramos con la tradición hermenéutica alemana en estrecha vinculación con el desarrollo del debate sobre las ciencias del espíritu: Dilthey, Husserl, Heidegger, Gadamer, etc.</p>	<p>Comienza con el formalismo ruso (Círculo Lingüístico de Moscú fundado por Roman Jakobson en 1915 y la Sociedad para el Estudio del Lenguaje Poético de Víctor Sklovski, de 1916), el Círculo Lingüístico de Praga (Jakobson, 1926), y la lingüística estructural de F. Saussure, pero alcanza su mayor despliegue con la obra del estructuralismo francés: C. Levi-Strauss, Roland Barthes, Jacques Lacan, etc.</p>

Pero más allá del trazo grueso de este ordenamiento inicial, el punto clave es que no existe una manera unificada de entender los alcances del *giro lingüístico*, tanto dentro como fuera del campo filosófico, ni de distinguir las corrientes y autores que lo componen. De modo tentativo podemos utilizar las tres dimensiones en las que clásicamente se divide la semiología -sintaxis, semántica y pragmática- para caracterizar tres interpretaciones básicas de dicho *giro* (Naishtat, 2005, p. 31), tomando sobre todo como referencia la que hemos llamado la línea “anglosajona”.

La interpretación que podríamos calificar como “sintáctica”, de raíz neoempirista, fue la que dominó inicialmente el movimiento; en palabras del joven Rorty, que al momento de realizar la compilación antes citada –a mediados de los años sesenta- todavía simpatizaba en líneas generales con dicha mirada, esta concepción entiende que “los problemas filosóficos son problemas que pueden ser resueltos (o disueltos) ya sea mediante una reforma del lenguaje o bien mediante una mejor comprensión del lenguaje” (Rorty, 1990, p. 50).

La interpretación “semántica” puede ser entendida a partir de la fórmula propuesta inicialmente por el filósofo Alfred Ayer, en el sentido de que “las proposiciones de la filosofía no son factuales sino de carácter lingüístico –estos es, no describen la conducta de objetos físicos, ni

⁴⁰ Al comienzo de la Tercera Parte de este libro le dedicaremos un capítulo a cada una de estas orientaciones. Basten por ahora algunas pocas referencias orientativas. Sobre el surgimiento del (neo) empirismo lógico en el marco de la cultura vienesa de finales del siglo XIX y comienzos del XX, puede consultarse la magnífica reconstrucción que ofrecen (Janik y Toulmin, 1998; Schorske, 2011). A Husserl volveremos parcialmente al tratar la obra de Schütz, así como al considerar el papel que la noción de “mundo de la vida” tiene en la elaboración habermasiana de la teoría de la acción comunicativa; una introducción clásica a la fenomenología en (Lyotard, 1960) y en el difundido manual de (Carpio, 2004); para otras discusiones sobre la actualidad del pensamiento de Husserl, además del citado (Walton, 1993), pueden consultarse (Zirión, 1989 y Reyes Mate, 1998). Para no perderse en el bosque de la filosofía heideggeriana se recomienda comenzar por el capítulo correspondiente de (Carpio, 2004), y proseguir con la amena y clara exposición de (Vattimo, 1998). Una presentación básica del estructuralismo en (Bolívar Botía, 1990), mientras que una lectura crítica se encontrará en (Merquior, 1989).

siquiera mentales; expresan definiciones o consecuencias formales de definiciones” (Rorty, 1990, p. 55). Si bien con diferencias, podríamos incluir dentro de esta corriente particular las elaboraciones posteriores de Ian Hacking, quien ante la pregunta de por qué “el lenguaje interesa ahora a la filosofía”, señala que “interesa por la razón que interesaban las ideas en el siglo XVII”, aunque en la actualidad –aclara Hacking- el discurso interesa de “forma autónoma”, esto es, “ya no meramente como una herramienta mediante la que se comparte la experiencia, ya no como frontera entre el cognoscente y lo conocido, sino como lo que constituye el conocimiento humano” (Rorty, 1990a, p. 146). En cualquiera de sus variantes, esta concepción “semántica” es la más influyente en las ciencias sociales, ya que desde la sociología del conocimiento hasta la historia intelectual, pasando por los estudios de la recepción y usos de los discursos científicos, políticos, estéticos, etc., entre muchos otros campos, buena parte de las energías investigativas de sociólogos y sociólogas se han concentrado en los últimos años en dilucidar “los modos de producción, apropiación y circulación social de sentidos” (Palti, 1998, p. 20).

Finalmente, la interpretación “pragmática” tampoco nos ofrece un panorama unificado, ya que al menos podrían distinguirse dos alas. En la perspectiva crítico-hermenéutica de Jürgen Habermas el desplazamiento del paradigma de la “filosofía de la conciencia” a la “filosofía del lenguaje” se expresa de la siguiente manera:

Mientras que el signo lingüístico se había considerado... como instrumento y elemento accesorio de las representaciones, ahora es ese reino intermedio que representan los significados lingüísticos el que cobra una dignidad propia. Las relaciones entre lenguaje y mundo, entre oración y estado de cosas disuelven las relaciones sujeto-objeto. Las operaciones constituidoras de mundo pasan de la subjetividad trascendental a estructuras gramaticales. El trabajo reconstructivo de los lingüistas viene a sustituir a un método introspectivo, cuyos resultados eran difíciles de comprobar (Habermas, 1990, p.17)⁴¹.

Por su parte, desde los postulados específicamente “pragmatistas” (y podríamos agregar, “naturalistas” y “evolucionistas”) del último Rorty, el giro lingüístico queda bien resumido en el texto que el filósofo norteamericano escribe veinte años después de la compilación originaria. Dice allí:

(...) una vez que la filosofía del lenguaje se vio liberada de lo que Quine y Davidson llamaron “los dogmas del empirismo”... los enunciados ya no fueron considerados como expresiones de la experiencia ni como representaciones de una realidad extra-experimental. Más bien, fueron vistos como... marcas y sonidos usados por los seres humanos en el desarrollo y prosecución de las prácticas sociales –prácticas que capacitan a la gente para

⁴¹ Volveremos sobre esta cuestión en el capítulo correspondiente a Habermas.

lograr sus fines, entre los que no está incluido “representar la realidad como es en sí misma” (Rorty, 1990b, p.165)⁴².

Ahora bien, a estas diferentes miradas en torno al *giro* subyace una disputa más profunda que aquí sólo podemos dejar apuntada y que a veces se pierde de vista: nos referimos al *modelo* teórico del lenguaje, que está lejos de ser homogéneo entre distintas corrientes contemporáneas, aunque tengan en común el rechazo de una visión de la lengua como instrumento “neutro” y “transparente”. A juicio de Habermas, los diferentes modelos pueden ser ordenados según un criterio que mucho le debe a su propia elaboración: tendríamos modelos de lenguaje orientados a “transformar el contenido normativo del concepto de razón desarrollado de Kant a Hegel” y modelos que rechazan esta pretensión de manera “más o menos radical”. En el primer caso, nos encontramos con un esquema de “entendimiento lingüístico”, cuya genealogía se remonta a Humboldt y se continúa en la actualidad en el propio Habermas, donde la superación de los tópicos de la filosofía de la consciencia no impugnan las pretensiones de autoconsciencia, auto-determinación y autorrealización intersubjetiva; de este modo, la “relación epistémica y la relación práctica que el sujeto guarda consigo mismo son objeto de deconstrucción, pero de suerte que los conceptos transmitidos por la filosofía de la reflexión se *transforman* en los de conocimiento intersubjetivo, libertad comunicativa e individuación por socialización” (Habermas, 1990: 243). Para decirlo gráficamente, en esta línea de reflexión el lenguaje tiene que superar el castigo de la Torre de Babel, esto es, servir de medio de entendimiento para resolver colectivamente problemas sociales, económicos o políticos de manera cooperativa.

Por su parte, la otra vertiente –siempre desde la óptica del pensador alemán- queda representada por la corriente estructuralista, que parte con Ferdinand de Saussure del modelo de “sistema de reglas lingüísticas y supera la filosofía del sujeto al hacer derivar de las estructuras subyacentes y de las reglas generativas de una gramática las operaciones del sujeto cognoscente y agente”. Con Lévi-Strauss este enfoque se amplía en términos antropológicos con el objeto de “penetrar y desenmascarar a la filosofía del sujeto” a través de una mirada etnológica que “rasga los fenómenos habituales y los aprehende... como la obra anónima de un espíritu que opera de forma inconsciente”. El último desplazamiento de esta visión lo tendremos en los pensadores *postestructuralistas*, como Michel Foucault o Jacques Derrida, que “abandonan esta autocomprensión cientificista y con ella el último momento que aún restaba del concepto de razón desarrollado en la edad moderna”, para defender un modelo de lenguaje “como acaecimiento en el proceso contingente de emergencia y hundimiento de formaciones de poder y saber” (Habermas, 1990, p. 244). Esta mirada abreva en la herencia del último Heidegger, pero hunde sus raíces en las originales reflexiones de Nietzsche sobre el lenguaje, entendido como matriz de dominación. En tal sentido, como enfatiza el autor de *Así habló Zaratustra* en las primeras páginas de su célebre trabajo “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, el lenguaje es “un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en pocas palabras, una suma de

⁴² En el capítulo dedicado a la “Escuela de Chicago” retomaremos algunos aspectos del pensamiento pragmatista de Rorty.

relaciones humanas que han sido aumentadas, traspuestas y embellecidas por la poética y la retórica y que, después de ser usadas durante un largo tiempo, parecen firmes, canónicas y obligatorias para la gente: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son” (Nietzsche, 2014, p. 353).

Finalmente, cabe enfatizar que estas distintas líneas e interpretaciones sobre el lenguaje no se mantendrán aisladas, incomunicadas entre sí, o reducidas a un coto disciplinar; al contrario, como ya observamos (y tendremos oportunidad de seguir observando) nos encontramos con diferentes tipos de cruces, préstamos e intercambios entre tradiciones, corrientes y autores en el derrotero del pensamiento social contemporáneo. Así, por ejemplo, en el caso citado de Foucault se articulan –sobre todo en la segunda parte de su obra- algunas preocupaciones que vienen de la lingüística estructural “francesa” con aportes de la línea “germana” que une a Heidegger con Nietzsche, y las elaboraciones del autor de *Vigilar y castigar* –a su vez- no quedarán limitadas al ámbito específico de la discusión filosófica: tendrán un significativo impacto en los estudios de género, las investigaciones postcoloniales o los estudios culturales, entre otros campos.

Crítica y descentramiento del sujeto moderno

El tercer rasgo que debemos considerar, íntimamente ligado con los puntos anteriores, se refiere a la erosión de categorías “fuertes” que contribuían a configurar –pero que a la vez encontraban su profundo sustento en- los “grandes relatos” en torno a la sociedad y el conocimiento: descentramiento de la idea de “sujeto”, debilitamiento de la idea de “progreso”, descrédito de toda “lógica de la historia”, redefinición de la noción de “sentido”, etc. En el marco de esta erosión de ciertos conceptos ordenadores “modernos” podemos incluir distintas tendencias de cambio, entre las que cabe citar: la creciente permeabilidad de las fronteras entre las preocupaciones de la filosofía, la historia, las ciencias sociales o la literatura; el ya citado desplazamiento del papel “legislador” de los intelectuales en favor de la más acotada función de “intérpretes” (Bauman, 1997), esto es, de mediadores entre distintas tradiciones y lenguajes; o el paulatino relajamiento de las dicotomías clásicas (Wallerstein, 1999) que organizaban el conocimiento de lo social: “pasado/presente”, “civilizado/no civilizado (primitivo)”, “Estado/mercado/sociedad civil”, con la consiguiente división rígida del trabajo académico (la antropología se ocupa de lo “no civilizado”, la ciencia política del Estado, del “pasado” sólo se ocupa la historia, etc.).

Podemos ilustrar esta abigarrada serie de cuestiones haciendo referencia a los debates generados en torno a la publicación de *La condición postmoderna*, un breve e influyente texto de Jean-François Lyotard, originalmente aparecido en 1979, en el que dice lo siguiente:

Simplificando al máximo, se tiene por «postmoderna» la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Ésta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone. Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía

de ella. La función narrativa pierde sus funtores, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito. Se dispersa en nubes de elementos lingüísticos, narrativos, etc., cada uno de ellos vehiculando consigo valencias pragmáticas *sui generis*. Cada uno de nosotros vive en la encrucijada de muchas de ellas. No formamos combinaciones lingüísticas necesariamente estables, y las propiedades de las que formamos no son necesariamente comunicables (1990, p. 10)⁴³.

A juicio de Lyotard, una de esas narrativas primordiales -constitutiva del pensamiento moderno y hoy caída en desgracia-, “es aquella que tiene por sujeto a la humanidad como héroe de la libertad” (1990: 63). Las palabras del filósofo francés encierran claras resonancias que nos remiten –ya sea a través del criticismo kantiano o del idealismo de Hegel- a la figura fundadora de la subjetividad moderna. Como nos recuerda el autor de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, con inocultable admiración:

René Descartes es un héroe del pensamiento, que aborda de nuevo la empresa desde el principio y reconstruye la filosofía sobre los cimientos puestos ahora de nuevo al descubierto al cabo de mil años. Jamás se podría insistir bastante ni exponer con la suficiente amplitud la acción ejercida por este hombre sobre su tiempo y sobre el desarrollo de la filosofía en general (Hegel, 1979, III, p. 254).

El elogioso juicio del filósofo alemán tiene la virtud de hacer visible el significado profundo que tuvo la revolución cartesiana. Así, frente al *hombre* antiguo (y aquí utilizamos adrede el masculino como falso neutro), que se ubicaba en una perspectiva naturalista como parte del orden cósmico, el pensamiento medieval de matriz cristiana era también geocéntrico desde el punto de vista del conocimiento de la naturaleza, pero desde la filosofía a la política, se subordinaba a los dictados de la teología, encontrando en Dios su fundamento y finalidad última. Ese mundo jerárquicamente ordenado por el mandato bíblico comenzará a ser progresivamente derrumbado –entre otros factores- por los descubrimientos de la ciencia moderna, encabezada por Copérnico (1473-1543) y por Galileo (1564-1642), pero será Descartes (1596-1650) quien le ofrecerá el correspondiente sustento metafísico y gnoseológico. Como resume François Vallaey:

Con Descartes, el hombre ya no se observa y define desde el exterior -punto de vista de la naturaleza o de Dios-, es la interioridad de la conciencia subjetiva

⁴³ La hipótesis central del libro de Lyotard –que no podemos considerar en detalle aquí- consiste en afirmar que “el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postindustrial y las culturas en la edad llamada postmoderna” (1990, p. 13). Es interesante destacar el uso que hace el autor de algunas ideas y categorías tomadas de la obra de Alain Touraine. El debate sobre modernidad y postmodernidad, que fue tan relevante en la última parte del siglo XX, puede seguirse a través de algunos de los principales participantes en la polémica, entre los que podemos mencionar diferentes colecciones de ensayos (Foster et al., 1988; Vattimo et al, 1994; Casullo, 2004); una introducción que resume las posiciones de los contendientes más destacados en (Berciano V., 1998); una presentación breve, original y atractiva en el penúltimo capítulo de (Eco, 1985)

que fundamenta la objetividad del conocimiento. Las “meditaciones metafísicas”, a través de la duda metódica, emprenden un cambio radical de perspectiva acerca de la verdad. El carácter verdadero o falso de las representaciones no depende de una medida exterior a ellas, sino del reconocimiento de que son representaciones, es decir eventos mentales conocidos de una conciencia, una “cosa que piensa”. Descartes reduce toda representación a la subjetividad consciente, condición de posibilidad de toda representación. Luego, el “yo pienso”, cual sea su contenido, es universal y necesario, fuera de toda duda posible. Y es el buen método de organización de las representaciones lo que dará la clave de la verdad para desarrollar todos los conocimientos posibles a partir del punto arquimédico del *cogito* (Vallaey, 1996, p. 311/2).

En el apresurado resumen que estamos haciendo no importa ahora considerar en detalle el curso posterior de la filosofía occidental moderna. En todo caso lo que vale destacar es que tanto si seguimos la senda de Kant y luego del neokantismo, como si proseguimos por el sendero de las “filosofías del espíritu” de Spinoza y de Hegel (Vallaey, 1996, p. 313), los componentes centrales del sujeto cartesiano –*universal, substancial y racional*- no sólo serán los vectores organizadores de la reflexión subsecuente, sino también los blancos principales de la crítica que marcarán el tránsito entre el pensamiento moderno y el contemporáneo. Ese tránsito seguirá dos vías principales, de un lado, una vía “negativa” apuntará a erosionar los cimientos conceptuales de la conciencia moderna; otra vía de índole más “positiva” contribuirá a “descentrarlo” por la afirmación de otras “posiciones de sujeto”, diferentes a las que servían de soporte implícito al “héroe” de la modernidad: blanco, varón, europeo, cristiano, heterosexual, etc.

Los maestros de la sospecha

Por la vía “negativa” nos encontramos, como ha destacado Paul Ricoeur, con los aportes de los “tres maestros de la sospecha” (2003): Marx, Nietzsche y Freud. Ellos serán principalmente quienes comenzarán a poner en cuestión –cada uno desde su propia mirada, y más allá de las notorias diferencias entre sí-, los supuestos básicos en los que descansaba la moderna conciencia cartesiana. Como dice el filósofo francés:

Si nos remontamos a su intención común, encontramos allí la decisión de considerar en primer lugar la conciencia en su conjunto como conciencia “falsa”. Por ahí retoman, cada uno en un registro diferente, el problema de la duda cartesiana... El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden; desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia (Ricoeur, 1970, p. 33).

A riesgo de ser muy esquemáticos, casi podríamos decir que cada uno de ellos cuestiona principalmente flancos diversos del sujeto cartesiano, pero esas diferentes críticas terminan conformando un legado concurrente en la transición que va del siglo XIX y el XX: Marx inicia el ataque rechazando sobre todo el carácter “universal” de la consciencia moderna; Nietzsche impugna especialmente el poseer una naturaleza substantiva primordial, esto es, ser “una cosa que piensa” (*res cogitans*); mientras que Freud pone en jaque principalmente el presupuesto de “racionalidad”⁴⁴.

Publicado inicialmente en alemán en noviembre de 1899, aunque fue fechado posteriormente en 1900 por el editor Franz Deuticke, el libro *La interpretación de los sueños*, de Sigmund Freud, marca un hito ineludible a la hora de entender los límites de un sujeto plenamente racional, poseedor de “ideas claras y distintas”, según Descartes, para quien la consciencia es una suerte de espejo donde se transparentan nuestras creencias, motivos e intenciones. “En las páginas que siguen –dice el científico alemán al comienzo de su revolucionario volumen- demostraré que existe una técnica psicológica que permite interpretar sueños... Intentaré... aclarar los procesos que dan al sueño el carácter de algo ajeno e irreconocible, y desde ellos me remontaré a la naturaleza de las fuerzas psíquicas de cuya acción conjugada o contraria nace el sueño” (Freud, 1991: 29). De acuerdo con el argumento freudiano, la información en el inconsciente se encuentra en una forma “indomable”, a menudo “perturbadora”, cuya recepción sería intolerable para nuestro aparato psíquico consciente en nuestra vida de relación habitual; por tal motivo, una serie de “mecanismos de censura” impiden -de manera parcial aunque nunca totalmente- que esos contenidos “perturbadores” transiten inalterados al plano de la consciencia. Pero durante los sueños, esos mecanismos mantienen una atención limitada y se vuelven más laxos que en las horas de la vigilia; así, la estructura del inconsciente falsea y deforma el sentido de su información para que pueda pasar a través de la censura, y ser admisible para la psiquis.

De este modo, el pensamiento de lo inconsciente propuesto por Freud, nos dice Paul-Laurent Assoun, obliga a reconsiderar la primacía del *cogito* cartesiano, “al pensar no solamente en un residuo oscuro o confuso de la idea clara y distinta, sino en un pensamiento de deseo irreductible a la conciencia” (2003, p. 34). Por esta vía, el psicoanálisis tendrá un efecto crucial en la cultura, el arte, la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas, tanto por su discurso teórico como por su práctica terapéutica. Y en tal sentido, el lugar que ocupa en la historia contemporánea queda bien resumido por la parábola de las tres “heridas del amor propio”, o las tres heridas *narcisistas* del sujeto occidental: después de Copérnico y Darwin, “que mostraron que el hombre no era ni el centro del cosmos ni el centro del mundo viviente, Freud demostró que el sujeto es satélite de un inconsciente pulsional y el psicoanálisis llevó a dejar de des-conocerlo” (Assoun, 2003, p. 60).

En el caso de Nietzsche encontramos sus críticas a Descartes, y en términos más generales a la metafísica occidental, dispersas a lo largo de toda su obra. Algunos especialistas han

⁴⁴ Volveremos a Marx en varios capítulos de este libro, en particular al considerar los autores que incluimos en la tradición del “orden conflictivo”; al revisar la obra de Foucault prestaremos especial atención a la lectura que realiza de Nietzsche; en el caso de Freud nos encontraremos con su legado, especialmente, al indagar en la obra de Parsons y en la constitución de la Teoría Crítica.

encontrado cuatro argumentos principales que el filósofo germano dirige contra el autor del *Discurso del método*, a saber: un argumento moral, lingüístico, onto-epistemológico y lógico (Galparsoro, 2001). A efectos nada más de ilustrar este punto, traemos a colación el argumento “lógico” tal como aparece en el párrafo 16 de *Más allá del bien y del mal*, que vale la pena citar *in extenso*:

Sigue habiendo cándidos observadores de sí mismos que creen que existen “certezas inmediatas”, por ejemplo “yo pienso”, o, y ésta fue la superstición de Schopenhauer, “yo quiero”: como si aquí, por así decirlo, el conocer lograra captar su objeto de manera pura y desnuda, en cuanto “cosa en sí”, y ni por parte del sujeto ni por parte del objeto tuviese lugar ningún falseamiento. Pero que “certeza inmediata” y también “conocimiento absoluto” y “cosa en sí” encierran una *contradictio in adjecto*, eso yo lo repetiré cien veces: ¡deberíamos liberarnos por fin de la seducción de las palabras! Aunque el pueblo crea que conocer es un conocer-hasta-el-final, el filósofo tiene que decirse: “cuando yo analizo el proceso expresado en la proposición ‘yo pienso’ obtengo una serie de aseveraciones temerarias cuya fundamentación resulta difícil, y tal vez imposible, -por ejemplo, que yo soy quien piensa, que tiene que existir en absoluto algo que piensa, que pensar es una actividad y el efecto causado por un ser que es pensado como causa, que existe un ‘yo’ y, finalmente, que está establecido qué es lo que hay que designar con la palabra pensar, - que yo sé qué es pensar. Pues si yo no hubiera tomado ya dentro de mí una decisión sobre esto, ¿de acuerdo con qué apreciaría yo que lo que acaba de ocurrir no es tal vez ‘querer’ o ‘sentir’? En suma, ese ‘yo pienso’ presupone que yo compare mi estado actual con otros estados que ya conozco en mí, para de ese modo establecer lo que tal estado es: en razón de ese recurso a un ‘saber’ diferente tal estado no tiene para mí en todo caso una ‘certeza’ inmediata”. En lugar de aquella “certeza inmediata” en la que, dado el caso, puede creer el pueblo, el filósofo encuentra así entre sus manos una serie de cuestiones de metafísica, auténticas cuestiones de conciencia del intelecto, que dicen así: “¿De dónde saco yo el concepto pensar? ¿Por qué creo en la causa y en el efecto? ¿Qué me da a mí derecho a hablar de un yo, e incluso de un yo como causa, y, en fin, incluso de un yo causa de pensamientos?” El que, invocando una especie de intuición del conocimiento, se atreve a responder enseguida a esas cuestiones metafísicas, como hace quien dice: “yo pienso, y yo sé que al menos esto es verdadero, real, cierto” - ése encontrará preparados hoy en un filósofo una sonrisa y dos signos de interrogación. “Señor mío”, le dará tal vez a entender el filósofo, “es inverosímil que usted no se equivoque: mas ¿por qué quiere la verdad a toda costa?” (Nietzsche, 2009, p. 39-40).

Para Nietzsche –dice Mario Colón Sambolín- “no hay tal cosa como un yo o sujeto que sea la causa *ex nihilo* del pensamiento, pues podemos concebir “la actividad de pensar sin un sujeto que le sirva de depósito y causa”. De este modo, el autor de *El anticristo* nos invita a considerar al pensamiento como “un *ello* del cual ningún sujeto consciente es su causa primera. El sentido

y las consecuencias de esta interpretación serán cruciales en la caracterización nietzscheana de la consciencia como efecto del cuerpo” (Colón S., 2013, p. 106).

Ciertamente, no fue Nietzsche el primer autor en plantear el problema que nos ocupa: en la tradición británica hay que remontarse, al menos, a la obra de David Hume (1711-1776), y hasta cierto punto a las implicancias de la filosofía de George Berkeley (1685-1753); mientras que en la cultura alemana encontramos un antecedente clave en la aforística reflexión de Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799), que fue muy influyente sobre el pensamiento nietzscheano. Tal vez no sea una curiosidad menor que un par de textos de Jorge Luis Borges, escritos a mediados de los años cuarenta, y luego recogidos en su magnífico artículo “Nueva refutación del tiempo”, aborde este problema de la impugnación del yo invocando ambas líneas de pensamiento. De acuerdo con la primera vertiente:

Berkeley negó que hubiera un objeto detrás de las impresiones de los sentidos; David Hume, que hubiera un sujeto detrás de la percepción de los cambios. Aquél había negado la materia, éste negó el espíritu: aquél no había querido que agregáramos a la sucesión de impresiones la noción metafísica de materia, éste no quiso que agregáramos a la sucesión de estados mentales la noción metafísica de un yo (Borges, 1975, p. 235).

En cuanto a Lichtenberg, nos recuerda el escritor argentino:

Admitido el argumento idealista, entiendo que es posible —tal vez, inevitable— ir más lejos. Para Hume no es lícito hablar de la forma de la luna o de su color; la forma y el color *son* la luna; tampoco puede hablarse de las percepciones de la mente, ya que la mente no es otra cosa que una serie de percepciones. El *pienso, luego soy* cartesiano queda invalidado; decir *pienso* es postular el yo, es una petición de principio; Lichtenberg, en el siglo XVIII, propuso que en lugar de *pienso*, dijéramos impersonalmente *piensa*, como quien dice *trueno* o *relampaguea*. Lo repito: no hay detrás de las caras un yo secreto, que gobierna los actos y que recibe las impresiones; somos únicamente la serie de esos actos imaginarios y de esas impresiones errantes (Borges, 1975, p. 224)⁴⁵.

Así, de acuerdo con la traducción que efectúa Espinosa Rubio del breve texto de Lichtenberg, no hay un yo sustancial pensante, sino un conjunto de “sensaciones, representaciones y

⁴⁵ La parte central de este aforismo de Lichtenberg, identificado como K-76, es traducido por el especialista Pablo Oyarzún del siguiente modo: “Se piensa [*Es denkt*], debería decirse, así como se dice: relampaguea [*es blitzt*]” (Oyarzún, 2017, p. 64); en la traducción de Juan del Solar dice así: “Tomamos conciencia de ciertas representaciones que no dependen de nosotros; hay quienes creen que nosotros, al menos, dependemos de nosotros mismos. ¿Dónde está la línea fronteriza? Conocemos solamente la existencia de nuestras sensaciones, representaciones y pensamientos. Debería decirse impersonalmente *piensa*, como se dice *relampaguea*. Decir *cogito* es ya decir demasiado en cuanto se lo traduce por *yo pienso*...” (Lichtenberg, 1992, p. 249).

pensamientos. Debería decirse impersonalmente piensa, como se dice relampaguea. Decir *co-gito* es ya decir demasiado en cuanto se lo traduce por *yo pienso*” (Espinosa R., 1996, p.146)⁴⁶.

Pero si Nietzsche no fue el primero en plantear el problema, tal vez fue el más enfático e influyente a la hora de construir un legado que fructificará a lo largo del siglo XX. En particular, esta discusión llegará hasta nosotros, sobre todo, por los debates del pensamiento francés de postguerra, desde Merleau-Ponty hasta Bourdieu, pasando obviamente por las contribuciones de Althusser o de Foucault. En el centro de esta disputa se ubica la impugnación del clásico dualismo cartesiano mente/cuerpo no sólo con base en las razones teóricas y filosóficas adelantadas por el linaje que va de Hume a Nietzsche, sino también a partir de una lectura ético-política, que no estaba presente en los antecesores: ¿Por qué ese *dualismo* es rechazado también desde esta segunda perspectiva crítica? Porque cuando “el cuerpo es considerado una *cosa* separable del verdadero ser situado en la razón se abre más fácilmente el camino de su explotación. La violencia que el racismo de unos ha ejercido sobre los cuerpos esclavizados y colonizados de otros, pero también la violencia de clase sobre los cuerpos de los trabajadores, a menudo apeló, más o menos explícitamente, a esta ideología dualista” (Citro, 2012: 31). De manera más general, como ya se adelantó, el “humanismo” moderno llevaría implícita entonces la simiente de una dominación más sutil que la de la cristiandad medieval, pero no menos excluyente respecto de quienes no habitan el cuerpo adecuado. Puesto que el “humanismo” puede ser reducido en el extremo a una fórmula donde “humano = hombre”, quienes poseen el cuerpo *equivocado* nunca podrán identificarse con el lado dominante que define la ecuación legítima de la subjetividad occidental, esto es, quienes no son blancos/as, no son varones, no son europeos/as, no son cristianos/as, no son heterosexuales, etc., quedarán orgánicamente subordinados a quienes poseen el cuerpo *correcto*.

En lo que respecta a Marx, no es necesario repetir en este lugar las consabidas invectivas que propina a la religión, al idealismo hegeliano, o a los supuestos subjetivos que animan a la economía política clásica. El cuestionamiento a la impostada “universalidad” del sujeto moderno (cartesiano, kantiano o hegeliano), ya sea en términos de la falsa generalización que oculta su origen de clase, ya sea en la falaz generalidad –que pretende validez para todo tiempo y lugar- de las condiciones históricas concretas de un modo de producción particular (las célebres “robinsonadas” del *homo economicus*), están en la base del pensamiento crítico marxiano. En todo caso, tal vez corresponde enfatizar –siguiendo la lectura de Aron- que la noción de *crítica* aparece como un nexo que vertebra toda la producción de Marx, desde sus escritos juveniles a su obra de madurez, y que la misma no se limita a un plano exclusivamente “intelectual”, sino que apunta

⁴⁶ En el primer capítulo que dedicamos a la obra de Parsons, citamos un breve texto de Julio Cortázar que ilustra en clave humorística la cuestión del “antropomorfismo”, ya sea como categoría de interpretación de la realidad “externa”, ya sea como noción ordenadora de la consciencia “interna”; en particular, el fragmento asedia el problema de las actividades mentales que son ajenas a nuestra voluntad (aunque suponemos que podemos –hasta cierto punto- controlarlas): creer o descreer, enamorarse o desenamorarse, recordar u olvidar, etc. Buena parte de la literatura y el cancionero popular abordan el punto; valga como ejemplo el tango “Garúa” (1943), con letra de Enrique Cadícamo y música de Aníbal Troilo, que la cátedra sugiere escuchar en la voz –y con el fraseo inigualable- de Roberto Goyeneche: “En esta noche tan fría y tan mía / pensando siempre en lo mismo me abismo / Y aunque yo quiera arrancarla, / desecharla y olvidarla / la recuerdo más...”

a “combatir también de un modo práctico la realidad social y política en que se expresan y se originan sus ideas falsas, sus ilusiones”. De este modo, las “ilusiones religiosas, políticas y morales son la conciencia falsa del mundo social y político; criticarlas es pues criticar ese mundo. Son una conciencia falsa porque el mundo que expresan es *falso*” (Aron, 2010, p. 661).

En este marco, la crítica de la *ideología* funcionará como un paradigma en sentido estricto, esto es, como una matriz de interpretación que definirá el vector analítico del pensamiento crítico en diferentes variantes, generando lecturas análogas en distintos planos y niveles de realidad: desde la economía a la metafísica, pasando por la religión o la política. El valor teórico del concepto de ideología –nos dirá el filósofo mexicano Luis Villoro en un trabajo ya clásico- “consiste justamente en unir en una sola noción connotaciones que no se implican analíticamente” (Villoro, 2007, p. 38). Así, en dicha noción se articularían tres dimensiones: a) una dimensión *gnoseológica*, según la cual las ideas y creencias obedecen a una “determinación material y no son productos espontáneos de la mente que piensa; ellas tienen como característica ocultar la verdadera naturaleza de las relaciones sociales en las que descansan”; b) una dimensión *sociológica*, pues esas ideas y creencias “se originan a partir de una determinada posición que la conciencia pensante ocupa en una serie de relaciones de producción”, y en tal sentido, la “no-verdad” de las mismas, su “función de ocultamiento, deriva precisamente de dicha posición social”; c) una dimensión *política*, donde esas ideas y creencias “aseguran la cohesión de la comunidad, ofreciendo a cada sujeto una representación del lugar que le corresponde en el sistema y son eficaces, pues permiten la preservación de ciertas relaciones de dominio y poder” (Pérez Cortes, 2016, p. 143).

Ahora bien, de acuerdo con la mirada de Paul Ricoeur, tanto Marx como Nietzsche y Freud seguirían siendo “modernos” en un sentido clave: los tres “despejan el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reinado de la Verdad, no sólo por medio de una crítica *destructora* sino mediante la invención de un arte de interpretar”. Si Descartes triunfa en la duda sobre la cosa por “la evidencia de la conciencia”, ellos triunfan de la duda sobre la conciencia “por una exégesis del sentido”; y a partir de ellos, entonces, la comprensión es una “hermenéutica”, una interpretación:

Si la conciencia no es lo que cree ser, debe instituirse una nueva relación entre lo patente y lo latente; esta nueva relación correspondería a la que la conciencia había instituido entre la apariencia y la realidad de la cosa. La categoría fundamental de la conciencia, para los tres, es la relación oculto-mostrado o, si se prefiere, simulado-manifiesto. Lo que los tres han intentado, por caminos diferentes, es hacer coincidir sus métodos *conscientes* de desciframiento con el trabajo *inconsciente* de cifrado, que atribuían a la voluntad de poder, al ser social, al psiquismo inconsciente (Ricoeur, 1970, pp. 33-34).

Como veremos en otros capítulos, las certezas propias de esta *episteme* moderna, que todavía subyace en las reflexiones de Marx, de Freud, y tal vez en menor medida en el caso de

Nietzsche, será puesta en cuestión por diversas vertientes del pensamiento postmoderno en la última parte del siglo XX.

La búsqueda de reconocimiento

La herida abierta por los maestros de la sospecha en diferentes flancos del sujeto moderno se prolongará y diversificará hasta nuestros días, en modos que incluso harán del marxismo, o del psicoanálisis, objeto de posteriores cuestionamientos. De este modo, la “vía negativa” terminará contribuyendo de manera paradójica al desarrollo de una vía “positiva”, la que cuestiona los atributos implícitos de la consciencia moderna desde la afirmación de otras “posiciones” de sujeto excluidas. La búsqueda de reconocimiento de estas otras posiciones de sujeto (o de sujeta) constituirá un capítulo clave en la historia de las luchas sociales en el período contemporáneo, a la par que dará origen a un amplio y variado conjunto de reflexiones críticas e innovadoras en el marco de la teoría social.

Así, por ejemplo, en un libro capital del siglo XX, publicado en 1949, *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir (1908-1986) cuestionará las limitaciones tanto de la herencia freudiana como del legado de Marx para abordar la problemática específica de las mujeres, subsumida en la falsa generalidad del “hombre”, pero subordinada –de hecho y de derecho- por la condición privilegiada del ser humano varón:

Desde luego, la mujer es, como el hombre, un ser humano; pero tal afirmación es abstracta; el hecho es que todo ser humano concreto está siempre singularmente situado. Rechazar las nociones de eterno femenino, de alma negra, de carácter judío, no es negar que haya hoy judíos, negros, mujeres; esa negación no representa para los interesados una liberación, sino una huida inauténtica... Si su función de hembra no basta para definir a la mujer, si rehusamos también explicarla por “el eterno femenino”... tendremos que plantearnos la pregunta: ¿qué es una mujer? El mismo enunciado del problema me sugiere inmediatamente una primera respuesta. Es significativo que yo lo plantee. A un hombre no se le ocurriría la idea de escribir un libro sobre la singular situación que ocupan los varones en la Humanidad. Si quiero definirme, estoy obligada antes de nada a declarar: “Soy una mujer”; esta verdad constituye el fondo del cual se extraerán todas las demás afirmaciones. (De Beauvoir, 2018, p. 17).

A partir de esta caracterización general, la autora elabora un argumento que vertebra las discusiones en las que se bifurca el texto: “la mujer se define y se diferencia respecto del hombre, no el hombre respecto de ella; la mujer es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto; ella es el Otro” (2018, p. 18). De este modo, la hipótesis central es que existe una “relación asimétrica entre hombres y mujeres porque la mujer ha sido siempre definida como otredad; del mismo modo que un judío es Otro para un antisemita, un extranjero lo es para un xenófobo o un indígena para un colono” (Abbate, 2020, p. 144).

Más allá de las fórmulas simplificadoras a las que muchas veces se recurre para resumir sus principales contribuciones (“No se nace mujer, se llega a serlo”), cabe destacar que la autora de

Memorias de una joven formal no sólo es dueña de un estilo literario personal y de una escritura brillante, también ha sido capaz de desarrollar un pensamiento original, diverso e innovador. Como ha enfatizado Benoîte Groult,

Antes que ella, mujeres aisladas, heroicas como Olympe de Gouges, audaces como Mary Wollstonecraft o lúcidas como Virginia Wolf, por no citar más que algunas, ya habían inventado el feminismo, incluso antes de que esta palabra fuese creada. Pero fue Simone de Beauvoir la que logró reunir todas estas reivindicaciones dispersas, estos movimientos de ideas rápidamente reprimidos, estos combates casi olvidados, estas tentativas de mujeres heroicas y sistemáticamente arrojadas a los rincones más oscuros de la Historia, para darles una voz única, fundada sobre un profundo conocimiento filosófico, histórico, científico y sociológico (2010, pp. 29-30).

A juicio de María Luisa Femenías, *El segundo sexo* ha influido en todo “el feminismo de la segunda mitad del siglo XX, y es uno de los ensayos sobre feminismo más importantes de la centuria. Todo lo que se ha escrito después ha tenido a esta obra como referencia, bien para continuarla en sus planteos y seguir desarrollándolos, bien para criticarlos oponiéndose a ellos” (2019, p.18). Un punto clave de la obra es que De Beauvoir trasciende las discusiones en términos del (necesario) reclamo por los derechos políticos de las mujeres para centrar su reflexión sobre los fundamentos discursivos que sustentan, justifican u ocultan las situaciones de violencia, discriminación y exclusión. En tal sentido, como destaca la especialista argentina, la autora francesa “reinstaló la cuestión de la mujer no ya en términos de votar o no votar, sino al mostrar cómo la exclusión histórica de las mujeres de la ciudadanía en general, de la historia y de la ciencia, se había construido sobre la base de argumentos filosóficos que debían analizarse en forma crítica para desmontarlos” (Femenías, 2019, p.20)⁴⁷.

En un texto de Hannah Arendt (1906-1975) publicado en inglés en 1957 (aunque en el prólogo la autora aclara que el manuscrito estaba terminado en alemán al dejar su país en 1933), se presenta un caso algo más complejo: a la condición femenina se agrega una situación de segregación étnica (se trata de una mujer judía en Alemania, cuyo nombre de nacimiento es Rahel Levin), de modo tal que la subordinación y la asimilación se convierten en formas de violencia simbólica como precio a pagar a cambio de algún tipo de reconocimiento social. Dice la autora:

"[Rahel] dejó que Varnhagen la convirtiera en la señora de Friederike Varnhagen von Ense, borrando del mapa su existencia anterior, incluido el nombre. En secreto, contra él, y en consciente rebelión contra una existencia semejante, evoca fragmentos de su antigua vida, vive su propia vida, pero 'sólo íntimamente' [...] La tendencia a anular lo alcanzado se agudiza cuando ya no

⁴⁷ En su edad madura Simone de Beauvoir nos presentará el resultado de otra navegación pionera: el estudio de *La vejez* ([1970])

puede negarse que su ascenso no es más que una apariencia, que en la verdadera buena sociedad *un paria* sólo puede aspirar a subir, pero no evitará esa insoportable sensación de estar expuesto, y tampoco las ofensas" (Arendt, 2000, p. 272).

Estos trabajos escritos en el continente europeo a mediados del siglo XX se entroncan, como es bien sabido, con lejanos antecedentes “modernos” e “ilustrados” de las luchas feministas que más tarde serán considerados como parte de una serie de “olas” en su desarrollo (Aguilar Barriga, 2020). Así, nos recuerda la filósofa española Celia Amorós, “las vindicaciones feministas son –*malgré* muchos ilustrados- producto genuino de... la cara romántica de la Ilustración -sus ideales emancipatorios- frente a su cruz positivista”. De este modo, es posible preguntarse “en qué medida la matriz ilustrada desarrolla o no de modo coherente sus propias posibilidades emancipatorias, qué peculiaridades revisten sus conceptualizaciones diferenciales cuando son aplicadas para *trampear* la universalidad de sus propios postulados y hasta qué punto estas mismas peculiaridades son sintomáticas de contradicciones y tensiones internas en la Ilustración misma” (Amorós, 1990: 139).

Claro que si esta saga emancipatoria no puede ser entendida en los países centrales como un decurso lineal (moderno, ilustrado, crítico), sino más bien como fruto de tensiones y fuerzas encontradas, al mirar esta problemática desde la periferia latinoamericana el descentramiento de la figura de sujeto, el desplazamiento de conflictos y la ruptura de las temporalidades es aún mucho mayor. Por eso, como muy bien advierte Angélica Soldan para el caso del feminismo mexicano, en términos que pueden ser extendidos a otros casos en la región, “las actuales categorías hegemónicas euro-estadounidenses que marcan las *olas* del feminismo no permiten visibilizar adecuadamente las etapas del feminismo latinoamericano”, ya que tales cronologías responden a “procesos histórico-sociales e ideológicos diversos”. En tal sentido, para el caso latinoamericano, como para otras situaciones periféricas y coloniales, es preciso poner en el centro de nuestra indagación “la intersección sexo-etnia-clase como clave teórica” (Femenías, 2007, pp. 22-23).

En una veta diferente, pero que a la postre concurrirá a un mismo cauce de críticas, el llamado pensamiento postcolonial devela que, aún en las mejores intenciones progresistas del sujeto moderno, siguen presentes las mismas marcas de un autor blanco y europeo. En un libro fundacional de esta corriente, *Los condenados de la tierra* (1961), Frantz Fanon (1925-1961) afirma lo siguiente:

Compañeros: hay que decidir desde ahora un cambio de ruta. La gran noche en la que estuvimos sumergidos, hay que sacudirla y salir de ella. El nuevo día que ya se apunta debe encontrarnos firmes, alertas y resueltos... Dejemos a esa Europa que no deja de hablar del hombre al mismo tiempo que lo asesina dondequiera que lo encuentra, en todas las esquinas de sus propias calles, en todos los rincones del mundo... Decidamos no imitar a Europa y orientemos nuestros músculos y nuestros cerebros en una dirección nueva. Tratemos de inventar al hombre total que Europa ha sido incapaz de hacer triunfar... Por

Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo (Fanon, 1972, pp. 287-292).

Escrito al calor de las luchas independentistas en el llamado “Tercer Mundo”, y apadrinado por un polémico y multicitado prólogo a cargo de Jean-Paul Sartre, el libro de Fanon alcanzó una amplia difusión en el contexto de la radicalización política de la década del sesenta en América Latina. En una sintonía análoga, pero en una indagación posterior que mucho le debe a la lectura foucaultina de las reflexiones de Nietzsche, Edward Said (1935-2003) nos dirá en su clásico libro *Orientalismo* (1978):

El orientalismo es, pues, una disciplina en sentido literal: un conjunto de instituciones (profesores, eruditos y “expertos” en todo lo referido a Oriente), prejuicios (despotismo, sensualidad, esplendor, crueldad “orientales”), ideas (filosofías y sabidurías orientales adaptadas al uso local europeo) y prácticas burocráticas (registros, jerarquías, órdenes), mediante las cuales Occidente realiza declaraciones generales acerca de Oriente que lo constriñen dentro de una concepción oficial europea que sirve para dominarlo (Said, 2007, p. 20).

Ahora bien, cuando volvemos por un momento la vista atrás, hacia algunos veneros de este discurso emancipatorio, en particular al viejo texto de Fanon, un elemento que salta a la vista es que su anticolonialismo tiene una notoria marca sexista: le habla exclusivamente a “compañeros” a quienes exhorta a “crear un hombre nuevo”. Hacia la década del setenta esta fisura comenzará a ser cubierta cuando ciertas vertientes del feminismo y del pensamiento postcolonial, tanto en su práctica política como en su reflexión teórica, darán origen al llamado *feminismo postcolonial* (algunos sectores prefieren hablar de *feminismo del tercer mundo*). Planteado inicialmente como una crítica a los sesgos implícitos en las teorías feministas elaboradas en los países dominantes, este enfoque busca dar cuenta en la actualidad del modo en que el racismo y el colonialismo afectan especialmente a las mujeres no-blancas y/o no-occidentales. Así, a partir de contribuciones clásicas como las de Barbara Smith –en especial su texto “Racism and the Women’s Studies” de 1982- la investigadora española Asunción Oliva Portolés nos recuerda que el feminismo postcolonial puede ser entendido como “la teoría y la práctica política que lucha por la liberación de todas las mujeres: mujeres de color, obreras, mujeres pobres, mujeres discapacitadas, lesbianas, ancianas, así como mujeres blancas, económicamente privilegiadas y heterosexuales”. En tal sentido, el racismo no sólo altera las vidas y las visiones de las mujeres de color sino también de las blancas, puesto que el “el comportamiento racista es *nuestra* herencia del patriarcado blanco” (Oliva Portolés, 2004, p. 4. *Cursivas nuestras*).

Por su parte, también será en el tránsito que va de las décadas del sesenta al setenta, en medio de las luchas por los derechos civiles en Estados Unidos, en el marco de la emergencia de los “nuevos movimientos sociales” en Europa, y a la par de la creciente radicalización política latinoamericana, cuando emergerá con fuerza el movimiento que será conocido inicialmente por

sus siglas LGBT (Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transgénero), y que en la actualidad abarca un diversificado espectro de “sexualidades disidentes” frente al patrón heterosexual dominante⁴⁸. El eje crítico del movimiento se ubica en torno a las luchas contra la “hetero-normatividad” (Moreno, 2008; Pecheny et al, 2008), esto es, un dispositivo configurado por creencias, reglas, prácticas y relaciones de saber-poder según el cual: a) los seres humanos han de ser ubicados en dos categorías distintas y complementarias: hombre y mujer; b) Las relaciones de pareja “normales” (maritales) sólo pueden darse entre dos personas con géneros diferentes; c) Cada género tiene ciertos roles “naturales” que son socialmente reconocidos; y d) La heterosexualidad es considerada como la única orientación sexual legítima (Vagedes, 2019, p. 20)⁴⁹.

En este contexto, la noción de *género* comenzará a adquirir una creciente relevancia, al punto de convertirse en la actualidad en el eje de un nuevo campo de estudios interdisciplinario, una sugerente orientación teórica y una dinámica perspectiva para la elaboración de políticas públicas. Si bien éste no es el lugar indicado para ensayar una genealogía del término, baste señalar que hacia los años sesenta del siglo pasado los principales paradigmas en disputa en el marco de la teoría social carecían todavía de una teorización original sobre las cuestiones de la sexualidad. En el mapa del mundo social de Marx, “los seres humanos son trabajadores, campesinos o capitalistas; el hecho de que también son hombres o mujeres no es visto como muy significativo”, ya que “que el marxismo, como teoría de la vida social, prácticamente no está interesado en el sexo” (Rubin, 1997, p. 38). Por su parte, del lado del estructural-funcionalismo nos encontramos con una reafirmación de los roles tradicionales del hombre y la mujer en el marco de la familia, los grupos sociales o la sociedad. En la visión parsoniana del mundo moderno, nos recuerdan Jill K. Conway, Susan C. Bourque y Joan W. Scott, el matrimonio y la familia que se derivaba de él funcionaban gracias a la presencia de “una serie de vínculos de apoyo mutuo tanto económicos como afectivos, en los que la capacidad del hombre para el trabajo instrumental (público, productivo, o gerencial) se complementaba con la habilidad de la mujer para manejar los aspectos expresivos de la vida familiar y la crianza de los hijos” (1997, p. 22)⁵⁰.

Este doble punto ciego de las corrientes teóricas dominantes contribuye a explicar el hecho de que las ciencias sociales –que tendrán una fuerte expansión y diversificación académica a

⁴⁸ En los últimos años han surgido –y siguen surgiendo- nuevas ampliaciones de la sigla con el fin de incluir a otros colectivos, tales como las personas intersexuales (LGBTI), *queer* (LGBTQ), asexuales (LGBTQA), etc. En algunos casos, se ha decidido adicionar el signo ‘+’ a continuación de la sigla a efectos de indicar la incorporación de otros grupos disidentes (LGBT+).

⁴⁹ Para una aplicación de algunas categorías tourenianas al caso del movimiento LGTBI en la Argentina puede consultarse la tesis de maestría de Andrés Vagedes, realizada bajo la dirección de Antonio Camou, que analiza el proceso de elaboración de la normativa sobre matrimonio igualitario (Vagedes, 2019).

⁵⁰ Cabría señalar en este punto que en el Prefacio a la primera edición de 1884 de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Friedrich Engels esboza una teoría materialista “dual”, que sin embargo no tuvo un desarrollo significativo posterior dentro del marxismo, hasta llegar al debate contemporáneo impulsado por diferentes vertientes feministas. Dice allí el autor: “Según la teoría materialista, el factor decisivo en la historia es, en fin de cuentas, la producción y la reproducción de la vida inmediata. Pero esta producción y reproducción son de dos clases. De una parte, la producción de medios de existencia, de productos alimenticios, de ropa, de vivienda y de los instrumentos que para producir todo eso se necesitan; de otra parte, la producción del hombre mismo, la continuación de la especie. El orden social en que viven los hombres en una época o en un país dados, está condicionado por esas dos especies de producción: por el grado de desarrollo del trabajo, de una parte, y de la familia, de la otra” (Engels, 1972, p. 7).

partir de la segunda posguerra- tardarán un buen tiempo en retomar una senda abierta por las pioneras indagaciones que aparecían en el libro de Margaret Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, publicado en 1935. En esta investigación, Mead había planteado “la idea revolucionaria de que los conceptos de género eran culturales y no biológicos y que podían variar ampliamente en entornos diferentes”. Pero será recién a partir de la década del setenta cuando “muchas y muy diversas tendencias dentro de las investigaciones académicas” comenzarán a converger para “producir una comprensión más compleja del género como fenómeno cultural” (Conway et al., 1997, p. 22). En un artículo clave de esta nueva conceptualización - publicado originalmente en 1975-, que dialoga de manera crítica y constructiva con ciertas vetas de la tradición marxista, el psicoanálisis y el estructuralismo francés, nos dice Gayle Rubin:

El hambre es el hambre, pero lo que califica como alimento es determinado y obtenido culturalmente. Toda sociedad tiene alguna forma de actividad económica organizada. El sexo es el sexo, pero lo que califica como sexo también es determinado y obtenido culturalmente. También toda sociedad tiene un sistema de sexo-género, un conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humanas son conformadas por la intervención humana y social y satisfechas en una forma convencional (Rubin, 1997, p. 44)

Desde esta mirada, un *sistema de sexo/género* hace referencia al “conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (Rubin, 1997, p. 37). Como tal, el sistema de sexo/género no es “inmutablemente opresivo y ha perdido buena parte de su función tradicional”, sin embargo, destaca la autora, “en ausencia de oposición no se marchitará simplemente”, y solamente podrá ser reorganizado a través de la lucha política”. En esta lucha – concluye Rubin- el movimiento feminista tiene que “soñar con algo más que la eliminación de la opresión de las mujeres: tiene que soñar con la eliminación de las sexualidades y los papeles sexuales obligatorios. El sueño que me parece más atractivo es el de una sociedad andrógina y sin género (aunque no sin sexo), en que la anatomía sexual no tenga ninguna importancia para lo que uno es, lo que hace y con quién hace el amor” (Rubin, 1997, p. 85).

De este modo, como lo muestran estas pocas ilustraciones que hemos elegido, es al interior de plexos sociales desiguales, heterogéneos o injustos donde se constituyen las “luchas por el reconocimiento” (Honneth, 1997). Precisar los términos de esta cuestión nos obligaría a reconstruir una larga genealogía filosófica que no podemos abordar aquí (Honneth, 1997; Höffe, 2010; Arrese Igor, 2009; Escalante Beltrán, 2016; Salas Astrain, 2016; Villarroel, 2017; París Albert, 2018), y que en los últimos tiempos se vincula, además, con los profusos debates en torno a la tolerancia, el multiculturalismo y las políticas del reconocimiento (Kymlicka, 1996; Walzer, 1998; Viroli, 1999; Taylor, 2009; Vozi, 2011). En todo caso, un punto clave a tener en cuenta es que, siguiendo la veta de reflexión de Honneth, a partir del célebre pasaje sobre la dialéctica del amo y el esclavo expuesta en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, la noción de reconocimiento

“hace referencia a la necesidad que tiene el yo de que los demás lo reconozcan y confirmen como un sujeto libre y activo”, y como tal se trata de una “*conditio sine qua non* de la autoconciencia, entendida como el modo en que el yo entra en relación consigo mismo”. En otros términos, no se trata de una relación casual, gratuita o inocua: el reconocimiento implica que el sujeto necesita (que necesitamos) del otro y de los/as otros/as para poder construir “una identidad estable y plena” (Arrese Igor, 2009).

Reflexiones finales

Con el objeto de ilustrar el desplazamiento de problemáticas entre la teoría social “clásica” y la “contemporánea” consideramos en estas páginas algunos rasgos del pensamiento que delinean coordenadas básicas por las que discurren los aportes de las tradiciones, corrientes, autores y autoras que examinaremos a lo largo del libro. Resumimos dichos rasgos en tres focos principales: abandono de la pretensión de alcanzar una fundamentación última indubitable para el conocimiento y la acción; reemplazo de la universalidad abstracta y unificada/unificadora de “la” razón por una concepción histórica y socialmente situada del pensamiento, las “racionalidades” y los lenguajes; y erosión de categorías “fuertes” que estructuraban los “grandes relatos” en torno a la sociedad, donde hicimos especial hincapié en las críticas a la noción de “sujeto moderno”.

Llegados a este punto podemos cerrar provisoriamente nuestro recorrido con una reveladora anécdota que ilustra el deslizamiento de algunas certezas que guiaron ciertas vertientes del pensamiento crítico entre mediados y finales del siglo XX. Se trata de un diálogo mantenido entre Simone de Beauvoir y Jean-Paul Sartre hacia 1975, en el ocaso de la vida del filósofo francés (Sartre moriría en 1980), publicado por la revista *L'arc*, que gira en torno a la relación entre feminismo, marxismo y existencialismo. En un tramo del intercambio Simone de Beauvoir –que es quien hace las preguntas- plantea lo siguiente:

SdeB —... aceptaste *El segundo sexo*. Lo cual no te cambió totalmente. Acaso debería agregar que tampoco me cambió a mí, porque pienso que teníamos la misma actitud en esos tiempos. Teníamos la misma actitud en tanto creíamos que la revolución socialista conllevaría necesariamente la emancipación de la mujer. Nos hemos desilusionado desde entonces, porque hemos visto que las mujeres no son realmente iguales a los hombres en la URSS, en Checoslovaquia o en cualquiera de los países llamados socialistas que conocemos. Esto, dicho sea de paso, es lo que me decidió, alrededor de 1970, a adoptar una posición abiertamente feminista. Lo que quiero decir con esto es que debemos reconocer la especificidad de las luchas de las mujeres. Es más, vos me seguiste por este camino, pero me gustaría saber hasta dónde. ¿Qué pensás, ahora, a propósito de la lucha de las mujeres por su liberación? Por ejemplo, ¿cómo pensás que se conecta con la lucha de clases?

JPS—Las veo como dos luchas de diferente aspecto y significado, que no siempre se mezclan. Hasta cierto punto, la lucha de clases se da entre hombres. Es esencialmente una cuestión de las relaciones entre hombres, relaciones concernientes al poder o la economía. Las relaciones entre hombres y mujeres son muy diferentes. Sin duda hay implicaciones muy importantes desde el punto de vista económico, pero las mujeres no son una clase, ni son los hombres una clase en relación con las mujeres...

SdeB—En otras palabras, ¿reconocés la especificidad de la lucha de las mujeres?

JPS—Absolutamente. No creo que sea resultado de la lucha de clases (De Beauvoir y Sartre, 1975).

Tal vez en este breve pero significativo diálogo estén cifradas algunas claves fundamentales que nos permiten comprender el itinerario de algunas vetas del pensamiento crítico contemporáneo, de ayer a hoy. La primera, y seguramente arbitraria, estación de ese esquemático derrotero podríamos fecharla en los años inmediatos de la segunda posguerra, cuando se publica *El segundo sexo*, o cuando Sartre escribe algunas de sus obras más influyentes. En ese momento, ni Sartre ni ella misma pensaban que “la cuestión de las mujeres se correspondía con una estructura y una lucha específicas”, ya que la “lucha de clases aparecía entonces como la clave de todas las contradicciones” (Collin, 2010, p. 71).

Una segunda parada se produce al momento de la entrevista que transcribimos. Aquí ya es perceptible el esbozo inicial de un notorio desplazamiento de perspectivas -que se acentuará en los años venideros-, un modo emergente de concebir el cambio, el sujeto o la historia desde categoría “cerradas” a categorías “abiertas”, desde lógicas de la “identidad” a lógicas de la “diferencia”, desde un pensamiento de lo “homogéneo” a otro que parte de la “heterogeneidad” como condición de posibilidad; en otros términos, ya no parece posible pensar ni la sociedad ni el cambio social desde una mirada unificadora (“una” lógica, “una” contradicción, “un” sujeto de la transformación), sino que comienza a volverse patente que el espacio social está atravesado, pero también configurado y constituido, por múltiples y diversos planos de conflicto, que esas luchas están animadas por una pluralidad de actores, grupos o movimientos, y que los territorios que habitan se diferencian en arenas, campos o sistemas que es necesario comprender en su especificidad, sin reducirlos a una determinación lineal de unos a otros.

Por nuestra parte, en la actualidad volvemos a desplazarnos del esbozo crítico que plantean Sartre y Simone de Beauvoir a mediados de los años setenta del siglo pasado; entre muchas otras diferencias, porque los roles de “hombre” y “mujer” con los que urden su discurso, los atributos sociales, culturales o sexuales que se “fijan” a ellos, o la caracterización política de sus “relaciones” (“la lucha de clases se da entre hombres. Es esencialmente una cuestión de las relaciones entre hombres, relaciones concernientes al poder o la economía”), hoy nos resultan francamente insostenibles.

Con estas coordenadas como punto de partida, diversas contribuciones de esta obra revisitarán las cuestiones esbozadas en este capítulo.

Referencias

- Abbate, F. (2020). *Biblioteca feminista: vidas, luchas y obras. Desde 1789 hasta hoy*. Buenos Aires: Planeta.
- Aceró, J. J., E. Bustos y D. Quesada. (1985). *Introducción a la filosofía del lenguaje*. Madrid: Cátedra.
- Adorno, T. y M. Horkheimer, (1969). *La sociedad. Lecciones de sociología*. Buenos Aires: Proteo.
- Aguilar Barriga, N. (2020). Una aproximación teórica a las olas del feminismo: la cuarta ola, *Femeris*, 5 (2), 121-146.
- Althusser, L. (2012). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Amorós, C. (1990). El feminismo: senda no transitada de la ilustración, *Isegoría*, (1), 139-150.
- Arendt, H. (2000). *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Barcelona: Lumen.
- Aron, R. (1987). *Etapas del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Siglo veinte.
- Auerbach, E. (2014). *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. Buenos Aires: FCE.
- Ayer, A.J. (1986). *El positivismo lógico*. México DF: FCE.
- Bauman, Z. (1997). *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la postmodernidad y los intelectuales*. Bernal: UNQui.
- Berciano Villalibre, M. (1998). *Debate en torno a la posmodernidad*. Madrid: Síntesis.
- Bergman, G. (1964). *Logic and Reality*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Bialakowsky, A. (2018). Vida cotidiana y reclasificaciones sociológicas según Giddens, Bourdieu, Habermas y Luhmann. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*. (77), 125-147.
- Blanco Laserna, D. (2012). *Einstein: El espacio es una cuestión de tiempo*. Buenos Aires: EDITEC.
- Bolívar Botia, A. (1990). *El estructuralismo: de Levi-Strauss a Derrida*. Madrid: Cincel-Kapelusz.
- Bourdieu, P., J.C. Chamboredon y J.C. Passeron (1994). *El Oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI.
- Camou, A. (Nov.-Dic. 1997). Los consejeros del Príncipe. Saber técnico y política en los procesos de reforma económica en América Latina. *Nueva Sociedad*. (152), 54-67.
- Camou, A. (2014). Laburar en el Estado. Notas sobre la inserción de jóvenes sociólog@s de la UNLP en diferentes niveles gubernamentales del sector público argentino. *Jornadas de Sociología de la UNLP*.
- Camou, A. y L. Chain (2017). Saberes expertos y elaboración de políticas públicas: el caso de los economistas en el gobierno. En A. Camou y M. L. Pagani (Coords.). *Debates teóricos y metodológicos actuales sobre las políticas públicas*. La Plata: EDULP. Recuperado en <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/64896>
- Carpio, A. P. (2004). *Principios de filosofía*. Buenos Aires: Glauco.
- Castel, R. (2004). *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós
- Casullo, N. (2004). *El debate modernidad-posmodernidad*. Buenos Aires: Retórica Ediciones.

- Collin, F. (2010). No se nace mujer y se nace mujer. Las ambigüedades de Simone de Beauvoir. En B. Cagnolati y M.L. Femenías (Coords.), *Simone de Beauvoir: Las encrucijadas de "el otro sexo"*. La Plata: EDULP.
- Citro, S. (2012). Provocaciones antropológicas para pensar nuestra corporalidad. *Todaya* (31), 29-35.
- Colón Sambolín, M. J. (2013). Nietzsche y la filosofía de la consciencia en Más allá del bien y el mal. *Tábano*, (9), 99-119. Recuperado de <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/nietzsche-filosofia-consciencia.pdf>
- Comte, A. (1981). *Primeros ensayos*. México: FCE.
- Conway, JK., S.C. Bourque y J.W. Scott (1997). El concepto de género. En M. Lamas, *El género: una construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Porrúa – UNAM.
- De Beauvoir, S. y JP. Sartre (1975). Simone de Beauvoir interroga a Jean-Paul Sartre, *L'Arc*, (61). Recuperado de <https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=1855>
- De Beauvoir, S. (2018). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Lumen.
- Eco, U. (1985). *Apostillas a El nombre de la rosa*. Barcelona: Lumen.
- Engels, F. (1972). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Moscú: Progreso.
- Espinosa Rubio, L. (1997). Pensamiento y fragmento. A propósito de Lichtenberg, Nietzsche y Adorno. *Isegoría*, 16, pp. 141-161.
- Espósito, F. (2008). Realismos. En J. Amícola y J.L. de Diego (Coords.), *La teoría literaria hoy. Conceptos, enfoques, debates*. La Plata: Al Margen.
- Estevanez Murphy, N. (1913). "Prólogo" a *Catecismo Positivista*, de A. Comte. Paris: Garnier.
- Fanon, F. (1972). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- Femenías, M.L. (2007). Esbozo de un feminismo latinoamericano. *Estudios Feministas*, 15 (1), 11-25.
- Femenías, M.L. (2019), *Itinerarios de teoría feminista y de género: algunas cuestiones histórico-conceptuales*. Bernal: UNQui.
- Ferreirós Domínguez, J. M. (2004). Un episodio de la crisis de fundamentos: 1904. *La gaceta de la RSME*, 7 (2), 449-467. Recuperado de <https://gaceta.rsme.es/abrir.php?id=97>
- Foster, H., J. Habermas, J. Baudrillard y otros (1988). *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós.
- Freud, S. (1991). *La interpretación de los sueños*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Finkel Morgenstern, L. (2016). *La sociología de las profesiones: legados y perspectivas*. Madrid: Universidad Complutense (Tesis). Recuperado en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=128653>
- Galparsoro, J.I. (2001). El problema de la conciencia y sus implicaciones antropológicas en la crítica nietzscheana a Descartes. *Revista de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid*, (26), 187-211.
- Groult, B. (2010). La lucha por las mujeres. En B. Cagnolati y M.L. Femenías (Coords.), *Simone de Beauvoir: Las encrucijadas de "el otro sexo"*. La Plata: EDULP.
- Giddens, A. y J. Turner (1990). *La Teoría Social Hoy*. Madrid: Alianza.
- Habermas, J. (1990). El horizonte de la modernidad se desplaza. En *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus.

- Hegel, G.W.F. (1979). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México DF: FCE.
- Hobsbawm, E. (1997). *Historia del siglo XX 1914-1991*. Barcelona: Crítica.
- Hecló, H. (1993). Las redes de asuntos y el poder Ejecutivo. En L.F. Aguilar Villanueva (Coord.), *Antología de políticas públicas. Problemas públicos y agenda de gobierno*. México DF: M.A: Porrúa.
- Janik, A. y S. Toulmin. (1998). *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus.
- Laclau, E. y Ch. Mouffe. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE.
- Lakatos, I. (1978). *La Metodología de los Programas de Investigación*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lichtenberg, G.C. (1992). *Aforismos (antología)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Lyotard, JF. (1960). *La fenomenología*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lyotard, JF. (1990). *La condición postmoderna*. México DF: REI.
- Marvin, F. S. (1978). *Comte*. México: FCE.
- Merquior, J.G. (1989). *De Praga a París: Crítica del pensamiento estructuralista y posestructuralista*. México: FCE.
- Moreno, A. (2008). La Invisibilidad como Injusticia. Estrategias del movimiento de la diversidad sexual. En M. Pecheny y otros (Comps). *Todo sexo es político. Estudio sobre sexualidad en Argentina*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Nietzsche, F. (2009). *Más allá del bien y el mal*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2014). Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. En *Obras (Vol. III)*. Madrid: Gredos.
- Oliva Portolés, A. (Abril de 2004). *Feminismo postcolonial: la crítica al eurocentrismo del feminismo occidental*. Cuaderno de Trabajo, (6). Recuperado de <https://www.ucm.es/data/cont/media/www/pag-44805/6Feminismo%20postcolonial.pdf>
- Oyarzun R., P. (2017). Benjamin, Lichtenberg, la joroba y los añicos, *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, (58), pp.53-70.
- Palti, E. J. (1998). Giro lingüístico e historia intelectual. Bernal: UNQui.
- Panaia, M. (2008). Una revisión de la sociología de las profesiones desde la teoría crítica del trabajo en la Argentina. Santiago de Chile: CEPAL. Recuperado de <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/sociologia%20de%20las%20profesiones.pdf>
- Panofsky, E. (1994). La *Summa* y la catedral. Las analogías profundas como producto de un hábito mental [1951]. En P. Bourdieu; J.C. Chamboredon y J.C. Passeron, *El Oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI.
- Pecheny, M., C. Figari y D. Jones. (2008). *Todo sexo es político: Estudios sobre sexualidades en Argentina*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Pérez Cortés, S. (2016). En diálogo crítico con el marxismo: el concepto de ideología en Luis Villoro, *Signos Filosóficos*, XVIII (35), 140-167.
- Picó, J. (2003). *Los años dorados de la sociología (1945-1975)*. Madrid: Alianza.

- Prieto, J. (1944). *La vida indómita de Augusto Comte: el apóstol de una religión sin Dios*. Buenos Aires: Ayacucho.
- Real Academia Española. (1994). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa-Calpe
- Reyes Mate, M. (1988). El olvido del mundo de la vida y el recuerdo del fundamento humano de la ciencia. En E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- Ricoeur, P. (1970). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: FCE.
- Rorty, R. (1990). *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Rubin, G. (1997). El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. En M. Lamas, *El género: una construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Porrúa – UNAM.
- Said, E. W. (2007). *Orientalismo*. Barcelona: DeBolsillo.
- Sánchez Ron, J. M. (2008). El mundo después de la revolución: la física de la segunda mitad del siglo XX. *Fronteras del conocimiento*. Madrid: BBVA. Recuperado de <https://www.bbva-openmind.com/articulos/el-mundo-despues-de-la-revolucion-la-fisica-de-la-segunda-mitad-del-siglo-xx/>
- Schorske, C. E. (2011). *La Viena de fin de siglo: política y cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Stadler, F. (2010). *El Círculo de Viena. Empirismo lógico, ciencia, cultura y política*. Santiago de Chile. FCE.
- Thompson, K. (1988). *Augusto Comte. Los fundamentos de la sociología*. México: FCE.
- Vagedes, A. (2019). *Los mismos derechos con los mismos nombres*. Universidad de San Andrés, Tesis de Maestría en Administración y Políticas Públicas.
- Vattimo, G. (1998). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G. (1994). *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Vallaey, F. (1996). Las desconstrucciones del sujeto cartesiano, *Areté. Revista de Filosofía*, VIII(2), 309-318.
- Villoro, L. (2007). *El concepto de ideología y otros ensayos*. México: FCE.
- VV.AA. (2020). *Marx, 200 años: presente, pasado y futuro*. Buenos Aires: CLACSO.
- Walton, R. (1993). *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*. Buenos Aires: Almagesto.
- Wallerstein, I. (1999). *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Williams, R. (2000). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- Williams, R. (2000). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Zirión, A. (Comp.). (1989). *Actualidad de Husserl*. México: Alianza.

Bibliografía básica recomendada

- Althusser, L. (2012). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (1997). *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la postmodernidad y los intelectuales*. Bernal: UNQui.
- De Beauvoir, S. y JP. Sartre (1975). Simone de Beauvoir interroga a Jean-Paul Sartre, *L'Arc*, (61). Recuperado de <https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=1855>
- De Beauvoir, S. (2018). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Lumen.
- Foster, H., J. Habermas, J. Baudrillard y otros (1988). *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós.
- Habermas, J. (1990). El horizonte de la modernidad se desplaza. En *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus.
- Lyotard, JF. (1990). *La condición postmoderna*. México DF: REI.
- Martuccelli, Danilo, *Sociologías de la modernidad: itinerario del siglo XX* (1999), Santiago de Chile, Lom, 2013.
- Picó, J. (2003). *Los años dorados de la sociología (1945-1975)*. Madrid: Alianza.
- Rorty, R. (1990). *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós.
- Sartre, JP. (1994). *El Existencialismo es un Humanismo*. México: Quinto Sol.
- Wallerstein, I. (1999). *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*. Caracas: Nueva Sociedad.

Bibliografía complementaria

- Abbate, F. (2020). *Biblioteca feminista: vidas, luchas y obras. Desde 1789 hasta hoy*. Buenos Aires: Planeta.
- Aguilar Barriga, N. (2020). Una aproximación teórica a las olas del feminismo: la cuarta ola, *Femeris*, 5 (2), 121-146.
- Amorós, C. (1990). El feminismo: senda no transitada de la ilustración, *Isegoría*, (1), 139-150.
- Arendt, H. (2000). *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Barcelona: Lumen.
- Bialakowsky, A. (2018). Vida cotidiana y reclasificaciones sociológicas según Giddens, Bourdieu, Habermas y Luhmann. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*. (77), 125-147.
- Burgos Díaz, E. (2016). La lesbiana como punto de vista subversivo: Beauvoir y Wittig, *Eikasía. Revista de Filosofía*, (70), 81-100.
- Collin, F. (2010), No se nace mujer y se nace mujer. Las ambigüedades de Simone de Beauvoir. En B. Cagnolati y M.L. Femenías (Coords.), *Simone de Beauvoir: Las encrucijadas de "el otro sexo"*. La Plata: EDULP.
- Citro, S. (2012). Provocaciones antropológicas para pensar nuestra corporalidad. *Todavía* (31), 29-35.
- Conway, JK., S.C. Bourque y J.W. Scott (1997). El concepto de género. En M. Lamas, *El género: una construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Porrúa – UNAM.

- Femenías, M.L. (2007). Esbozo de un feminismo latinoamericano. *Estudios Feministas*, 15 (1), 11-25.
- Femenías, M.L. (2019), *Itinerarios de teoría feminista y de género: algunas cuestiones histórico-conceptuales*. Bernal: UNQui.
- Groult, B. (2010). La lucha por las mujeres. En B. Cagnolati y M.L. Femenías (Coords.), *Simone de Beauvoir: Las encrucijadas de “el otro sexo”*. La Plata: EDULP.
- Martínez-Bascuñán Ramírez, M. (2015). Simone de Beauvoir y la teoría feminista contemporánea: una revisión y crítica, *Revista Jurídica Universidad Autónoma de Madrid*, I (31), 331-348.
- Millett, K. (2017). *Política sexual*. Madrid: Cátedra.
- Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Nari, M. (2002). No se nace feminista, se llega a serlo. Lecturas y recuerdos de Simone de Beauvoir en Argentina, 1950 y 1990, *Mora*, (8), 59-72.
- Oliva Portolés, A. (Abril de 2004). *Feminismo postcolonial: la crítica al eurocentrismo del feminismo occidental*. Cuaderno de Trabajo, (6). Recuperado de <https://www.ucm.es/data/cont/media/www/pag-44805/6Feminismo%20postcolonial.pdf>
- Rubin, G. (1997). El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. En M. Lamas, *El género: una construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Porrúa – UNAM.
- Wittig, M. (2006). No se nace mujer. En M. Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Editorial Egales.

Investigaciones aplicadas

- Bastos Amigo, S. (2007). Familia, género y cultura. Algunas propuestas para la comprensión de la dinámica de poder en los hogares populares. En D. Robichaux, David, *Familia y Diversidad en América Latina. Estudios de casos*. Buenos Aires: CLACSO.
- García, A.M. (2014). *Igualdad de género en las políticas públicas: el caso de los Programas Jefes y Jefas de Hogar Desocupados, Familias por la Inclusión Social y Asignación Universal por Hijo*. Buenos Aires, Tesis MAPP, UdeSA.
- Isnaldi, C. (2015). *Cambios y Tensiones en la Nueva Política Social Argentina: Entre el Maternalismo y la Empleabilidad de las Mujeres en Situación de Pobreza*. Buenos Aires, Tesis MAPP, UdeSA, 2015.
- Paredes, Rosa, “Políticas públicas, pobreza y equidad de género”, *Espacio Abierto*, 2006, 15 (4).
- Payo, M. A., (2017). Las políticas públicas y las miradas de género. Algunas herramientas para promover su incorporación. En A. Camou y M.L. Pagani (Coords.). *Debates teóricos y metodológicos actuales sobre las políticas públicas*. La Plata: EDULP. Disponible en: <http://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/97>

- Moreno, A. (2008). La Invisibilidad como Injusticia. Estrategias del movimiento de la diversidad sexual. En M. Pecheny y otros (Comps). Todo sexo es político. Estudio sobre sexualidad en Argentina. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Pecheny, M., C. Figari y D. Jones. (2008). Todo sexo es político: Estudios sobre sexualidades en Argentina. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Pozzio, M. (2011). Madres, mujeres y amantes. Usos y sentidos de género en la gestión cotidiana de las políticas de salud. Buenos Aires: Antropofagia. 1er Premio Eduardo Archetti, 2010. *Cuadernos de antropología social. no.37 Buenos Aires jul. 2013*
- Vagedes, A. (2019). *Los mismos derechos con los mismos nombres*. Universidad de San Andrés, Tesis de Maestría en Administración y Políticas Públicas.

Sitios web con material suplementario

- Video de Simone de Beauvoir: ¿Por qué soy feminista?: <https://youtu.be/PJvgCvLr7y8>
- Documental sobre la vida y la obra de Simone de Beauvoir: <https://youtu.be/WiNF3At3XFK>
- Algunas películas sugeridas:
 - Colette* (2018);
 - Cloud Atlas* (2012);
 - Un método peligroso (2011);
 - Los amantes del Café de Flore* (2006);
 - Las horas* (2002);
 - Thelma & Louise* (1991);
 - El beso de la mujer araña* (1985);
 - Las hermanas alemanas* (1981).

Guía de actividades

Bibliografía básica: De Beauvoir, S. (2018). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Lumen. Introducción, capítulos I, II y III.

- 1) Reconstruya el análisis que hace Simone de Beauvoir, en la introducción a su libro *El segundo sexo*, en torno a la categoría de “lo Otro”.
- 2) ¿En qué sentido puede aplicarse dicha categoría a las relaciones entre géneros?
- 3) ¿En qué consiste la “teoría del eterno femenino”? ¿Cómo puede vincularse con las posiciones filosóficas “esencialistas” que la autora impugna?
- 4) ¿Qué parecidos y diferencias pueden establecerse entre las condiciones de “ser mujer”, “ser proletario”, “ser negro” o “ser judío”?
- 5) Indague en la noción existencialista de “mala fe”. ¿Cómo es aplicada a la condición femenina?

- 6) ¿Qué alcances y limitaciones tiene la afirmación de la femineidad como “hecho biológico”?
- 7) Reconstruya el trasfondo histórico de la siguiente afirmación: *Ya no somos combatientes, como nuestras mayores; en general, hemos ganado la partida; en las últimas discusiones sobre el Estatuto de la Mujer, la ONU no ha dejado de reclamar imperiosamente que termine de realizarse la igualdad de los sexos, y ya muchas de nosotras no hemos tenido nunca que sentir nuestra feminidad como un estorbo o un obstáculo; muchos problemas nos parecen más esenciales que los que nos conciernen de manera singular, y ese mismo desprendimiento nos permite abrigar la esperanza de que nuestra actitud será objetiva.*
- 8) ¿Cuáles son las principales críticas que Simone de Beauvoir formula, en el capítulo II de su libro, contra el punto de vista del psicoanálisis freudiano?
- 9) ¿Cuáles son las principales críticas que presenta, en el capítulo III, contra el punto de vista del materialismo histórico?
- 10) ¿Qué valoración personal hace Ud. de esas críticas?

CAPÍTULO 5

¿El fin de la representación realista?

Antonio Camou

Balzac, al que yo considero un maestro del realismo... nos da en la Comedia Humana una excelente historia realista de la sociedad francesa, ya que, bajo la forma de una crónica, describe casi año con año, desde 1816 hasta 1848,...en torno a este cuadro central agrupa una historia completa de la sociedad francesa de la cual yo, hasta en las particularidades económicas... he aprendido mucho más que de todos los historiadores, economistas y estadistas de profesión de todo este periodo.

Friedrich Engels (1888)

La crítica al “universalismo, al humanismo y al racionalismo -ha enfatizado Chantal Mouffe- tiene muy diversas procedencias y está lejos de haberse limitado” a una corriente particular; desde este punto de vista, diferentes corrientes innovadoras del siglo XX, como el postestructuralismo, la filosofía de “Heidegger y la hermenéutica filosófica posheideggeriana de Gadamer, el último Wittgenstein y la filosofía del lenguaje inspirada en su trabajo, el psicoanálisis y la lectura de Freud propuesta por Lacan, el pragmatismo estadounidense”, entre otros, han puesto en cuestión, desde diversas perspectivas, “la idea de una naturaleza humana universal o de un canon universal de racionalidad a través del cual la naturaleza humana podría ser conocida, así como también la concepción tradicional de verdad”. En este marco, un principio común de la crítica al esencialismo ha sido el abandono de la categoría de sujeto moderno como “la entidad transparente y racional que podría otorgar un significado homogéneo al campo total de la conducta por ser la fuente de la acción” (Mouffe, 1999, p.107).

La erosión de toda fundamentación última del conocimiento y de la acción, así como la apertura hacia la contingencia en el marco de una reflexión que ha abandonado antiguas certezas metafísicas, tiene como uno de sus correlatos principales la renuncia a un capítulo clave del pensamiento y la sensibilidad modernas: la aspiración ingenua del sujeto a una “representación realista” del mundo, o en otros términos, el ocaso de la falacia del conocimiento –pero también del arte- como mero “espejo de la naturaleza” (Rorty, 1989). Así, desde la pintura a la filosofía, desde la literatura hasta la sociología, pasando por diferentes registros discursivos, la idea de un sujeto capaz de un conocimiento absoluto, que puede devolvernos una “re-presentación”

fotográficamente perfecta de la realidad se fue diluyendo como vector gnoseológico y artístico desde finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX.

En este contexto, suele no ponerse demasiada atención al hecho de que la palabra “sociología” y el vocablo “realismo” –como nombre de una concepción pictórica y literaria-, hayan comenzado a circular en Francia más o menos hacia la misma época. Prestar atención a esta genealogía común, creemos, nos permitirá comprender mejor la trayectoria que seguirán luego algunas vertientes del arte y del pensamiento social contemporáneo.

Por cierto, esta genealogía hunde sus raíces en sustratos más profundos, cuyas huellas nos llevan hasta el período en el que se produce la emergencia misma de la modernidad occidental, que tanto le debe a Galileo (1564-1642), a Bacon (1561-1626) o a Descartes (1596-1650), como es tributaria del legado de Cervantes (1547-1616), de Montaigne (1533-1592), o de Shakespeare (1564-1616). En ese contrapunto, tan esclarecedor como complementario, se dejan ver los trazos de una dialéctica secular: mientras la construcción del discurso filosófico y científico se ha orientado a la búsqueda de lo general, le ha correspondido a la literatura la misión de escudriñar “el mundo de la vida”, y así mantenerlo bajo una “iluminación perpetua” (Kundera, 1992, p.13). En ese vasto y plural derrotero, las intersecciones, los paralelismos, las disonancias y las convergencias entre la ficción literaria y las ciencias sociales se acentuarán durante el siglo XVIII, época en que estas “dos maneras de abordar el estudio de la vida social adquirieron su forma característica moderna” (Berger, 1979, p. 12). Pero será especialmente en la centuria siguiente cuando un conjunto de problemáticas afines –“comunidad, masas, poder, desarrollo, progreso, conflicto, igualitarismo, anomia, alienación”- capturarán por igual la imaginación de estudiosos y creadores:

Lo que... percibí en mis indagaciones fue la estrecha relación que, a lo largo del siglo XIX, tuvieron tales temas en sociología con otros casi idénticos en el mundo del arte –pintura, literatura, incluso música- y, más aún, la profunda afinidad de las fuentes de inspiración, estímulo y realización de estos temas. Sociología y arte están estrechamente ligados (Nisbet, 1979, p. 12).

Pero lo que unos ven como un territorio habitado en común, otros autores lo consideran más bien una tierra disputada. En esa lucha se dirime (o se habría dirimido) una cierta supremacía interpretativa en torno al mundo que las revoluciones burguesas y el capitalismo industrial edificaron sobre las ruinas del antiguo régimen:

...desde la primera mitad del siglo XIX se desarrolló una competencia entre una intelectualidad de ciencias sociales y otra intelectualidad literaria compuesta de críticos y autores que rivalizaban en interpretar adecuadamente la sociedad industrial y ofrecer al hombre moderno una especie de doctrina de la vida (Lepenies, 1994, p. 7).

Claro que la lectura de Lepenies se inserta en un marco de discusión más general, que atravesó sobre todo la cultura angloparlante entre mediados de los años cincuenta y la mitad de la década del sesenta del siglo XX, y que principalmente protagonizaron el físico y novelista inglés Charles Percy Snow (1905-1980) y el crítico literario británico Frank Raymond Leavis (1895-1978). Más allá de sus pormenores, la querrela identificaba dos grupos antitéticos: de un lado, los humanistas y literatos, y de otro, los científicos que trabajan en las ciencias “duras”, separados por una grieta de mutua incomprensión, que caracterizaría cada una de las orillas de las “dos culturas” (Snow, 1977). En ese cuadro, definido por la contraposición –o supuesta contraposición- entre dos campos, el estudioso alemán ubica el híbrido sitial que le correspondería a la sociología: “una tercera cultura en la cual se oponen desde su nacimiento orientaciones científicas y literarias” (Lepenies, 1994, p. 7). Y para probar su tesis efectúa un atractivo viaje por un período histórico clave –entre finales del siglo XIX y comienzos del XX-, en el cual indaga la constitución del saber sociológico como disciplina científica a la par de la configuración del campo literario como esfera relativamente autónoma, sobre el telón de fondo del desarrollo de las ciencias físico-naturales.

Recorrer los múltiples puntos de contacto, así como las diversas líneas de fuga, entre la literatura y la sociología es una aventura fascinante, pero nos llevaría muy lejos de nuestros propósitos. Más bien, a partir de las consideraciones antedichas, lo que nos proponemos en estas breves notas es seguir la pista del surgimiento de dos vocablos coetáneos –“sociología” y “realismo”- y a partir de allí tratamos de hilvanar un diálogo muy básico e introductorio entre dos constelaciones de prácticas: de un lado, la que identifica a la pareja formada por el realismo (literario o pictórico) y la teoría social clásica; de otro, la que muestra las fronteras nómades que unen (o separan) a la literatura y la teoría social contemporánea⁵¹.

⁵¹ El papel de la literatura en la conformación de la obra de los autores “clásicos” ha sido varias veces destacada. Por ejemplo, para una revisión de la presencia de Shakespeare en Marx véase el documentado trabajo de (Sazbón, 1981). Una inspiradora lectura que rescata la herencia intelectual de Goethe en la sociología de Max Weber, así como las “afinidades electivas” entre el autor de *Economía y sociedad* y la obra de Kafka, se encontrará en (González García, 1989, 1992 y 2007). Una investigación que pone en perspectiva la producción sociológica de Durkheim en relación con la novela francesa, tanto realista (Balzac, Flaubert) como naturalista (Zola), es Marinho (2018); las huellas del *suicidio anómico* en ciertos segmentos de la literatura hispánica son seguidas por (Fuster García, 2009); una mirada convergente entre el sociólogo francés y el novelista ruso Fiodor Dostoievski en torno a la criminalidad en (Ligarrabay, 2016). De manera más general, una discípula de Pierre Bourdieu nos presenta una breve, actualizada y amena exposición de la problemática de la sociología de la literatura en (Sapiro, 2016); la flecha inversa -la influencia de la literatura y de las artes en el pensamiento sociológico- es seguida por el libro de (Roche Cárcel, 2012). Sin duda, un capítulo aparte merecería idéntico ejercicio para la sociología latinoamericana o para la producción sociológica en nuestro país; a título meramente ilustrativo baste señalar que uno de los pioneros de la sociología en la Argentina, Ernesto Quesada, destina una de sus contribuciones más originales al análisis de *Dos novelas sociológicas* (1891).

Las palabras, las imágenes y las cosas

- *No construyas un castillo de sospechas basándote en una palabra.*
 - *Nunca lo haré -respondió Guillermo-. Deje de ser inquisidor precisamente para no tener que hacerlo. Sin embargo, también me gusta escuchar las palabras, y reflexionar después sobre ellas.*

Diálogo entre Ubertino da Casale y fray Guillermo de Baskerville, EL NOMBRE DE LA ROSA, de Umberto Eco, Primer Día, hora Sexta.

Casi todos los viejos manuales tenían la porfiada costumbre de empezar contando la misma anécdota en torno al nombre de la disciplina. Cuando Auguste Comte –hacia las primeras décadas del siglo XIX- pensó la denominación que iba tener este nuevo campo del conocimiento que estaba ayudando a fundar apeló al título de “Física Social”. Pero abandonó esa etiqueta al enterarse que un estudioso belga –Adolphe Quételet- había comenzado a llamar así a sus estudios estadísticos, y se inclinó por el vocablo que ha llegado hasta nosotros, una fusión de una palabra latina (*socius*) y de un término griego (*logos*) para referirse al estudio de la sociedad.

Los eruditos han rastreado que el neologismo aparece por primera vez en una carta de Comte a Valat, del 25 de diciembre de 1824 (que es por cierto el mismo año en que rompe su relación con Saint-Simon), aunque el autor –en el prólogo que escribió un par de décadas después para sus primeros escritos- haya destacado que “a la vez filosófica y social, mi dirección fue irrevocablemente determinada en mayo de 1822... en el que aparece mi descubrimiento de las leyes sociológicas” (Comte, 1981: 4). En este punto hay que recordar que el 2 de abril de 1826 Comte inicia en su casa un curso de filosofía positiva al que asisten distinguidos científicos de la época (Henri Blainville, François Arago, Joseph Fourier, Alexander von Humboldt, entre otros), pero las clases deben suspenderse abruptamente luego de la tercera sesión por los trastornos nerviosos que sufrió el maestro. El 4 de enero de 1829 retoma sus clases particulares, y entre diciembre de 1829 hasta noviembre de 1830 imparte en el Ateneo Real de París, ante un público de unas doscientas personas, el curso que el año anterior había desarrollado en su domicilio (Cantero Núñez, 2016). Estas lecciones serán la base del célebre *Curso de filosofía positiva* que Comte publicará en seis volúmenes, entre 1830 y 1842. Y es precisamente en el cuarto volumen, publicado en 1839, que recoge las lecciones 46 a 51 del curso, donde el vocablo *sociología* llega al gran público en letras de molde para dar nombre a la nueva disciplina. Como destaca el autor en una nota a la Lección 47, en la página 252 de ese cuarto volumen: “Pienso que debo utilizar, de aquí en adelante, este nuevo término, exactamente equivalente a mi expresión de *physique sociale*, ya introducida antes con el fin de designar con un solo nombre esta parte complementaria

de la filosofía natural relativa al estudio positivo de las leyes fundamentales propias de los fenómenos sociales" (Horkheimer & Adorno, 1969: 9)⁵².

El término "realismo", por su parte, es bastante más controversial ya que bajo su denominación encontramos diferentes registros discursivos y entonaciones conceptuales. De acuerdo con el autorizado vocabulario sobre cultura y sociedad de Raymond Williams, "realismo fue una palabra nueva en el siglo XIX. Se usó en francés desde la década de 1830 y en inglés desde la de 1850, y desarrolló cuatro sentidos distinguibles"; de ellos, nos interesa especialmente como término para designar "un método o una actitud en arte y literatura, al principio una exactitud excepcional en la representación, más tarde el compromiso de describir acontecimientos reales y mostrar las cosas tal como verdaderamente son" (Williams, 2000: 274). Para ser más precisos, el especialista René Wellek ha encontrado que el término se aplicó por primera vez a la literatura en 1826, cuando en el *Mercure de France* se afirmó que "esta doctrina literaria que gana terreno todos los días y conduce a la imitación fidedigna ya no de las obras maestras del arte sino de los originales ofrecidos por la naturaleza podría llamarse realismo" (Espósito, 2008: 36). Así, desde la pintura de Gustave Courbet o de Jean-François Millet a la literatura de Balzac, Stendhal o Flaubert, un amplio espectro de artistas comenzaron a verse unidos por un credo común: "el arte debe dar una representación verdadera del mundo real; debe estudiar la vida y las costumbres contemporáneas a través de la observación meticulosa y el análisis cuidadoso; este estudio debe realizarse de manera desapasionada, impersonal y objetiva" (Espósito, 2008: 36).

De este modo, la simultaneidad en la aparición del término "sociología" y del vocablo "realismo" en el mismo contexto histórico está lejos de ser una casualidad. El inspirador ejemplo que Bourdieu toma de las iluminadoras investigaciones de Erwing Panofsky –aunque referido a otro período cronológico y a una diferente configuración cultural– nos puede servir como clave interpretativa. De acuerdo con dicho análisis, el objetivo del estudioso alemán estaba orientado a develar las "analogías ocultas entre los principios de organización lógica de la escolástica y los principios de construcción de la arquitectura gótica" (Bourdieu, 1994: 270), que lejos de un simple "paralelismo", o de un confuso esquema de "influencias" cruzadas, pueden ser esclarecidas a partir de hacer evidente el "hábito mental" que gobierna a ambas, esto es, el "principio que ordena el acto" (Panofsky, 1994: 271). En esas investigaciones, publicadas originalmente en 1951, reconoce Panofsky que frecuentemente es difícil, si no imposible, "aislar una fuerza formadora de hábitos (*habit-forming force*) entre muchas otras e imaginar los canales de transmisión", pero el

⁵² Ha sido sobre todo Kenneth Thompson quien ha destacado que el título de "principal fundador" de la sociología le fue otorgado a Comte no antes de la década del cuarenta del siglo XX, en buena medida a partir de un influyente trabajo de Frank Hankins, aparecido en 1939, al cumplirse el centenario de la aparición pública del término (Thompson, 1988: 19). Esta invención contemporánea puede hasta cierto punto corroborarse al revisar los trabajos dedicados a Comte anteriores a la mitad del siglo, los cuales enfatizaban más su carácter de fundador del positivismo que de clásico sociológico (Estevanez Murphy, 1913; Marvin [1937], 1978; Prieto, 1944). Tal vez ese reconocimiento haya que vincularlo también con el auge del positivismo del Círculo de Viena que, si bien reconoce en Comte a un precursor, en cierto modo condenó a un cono de sombras los antecedentes positivistas decimonónicos en favor de una presentación lógica y filosófica mucho más sofisticada (Ayer, 1986). Así, mientras empezó a opacarse el aporte comteano al positivismo, comenzó en paralelo a resaltarse su contribución sociológica más específica.

período que abarca entre 1130-1140 y 1270, en la zona de “ciento cincuenta kilómetros alrededor de París, constituyen una excepción” (Panofsky, 1994: 271).

Para continuar con este juego de espejos podríamos alterar las fechas, llevándolas a las primeras décadas del siglo XIX, y seguir la conceptualización bourdiana para hablar de una auténtica *homología estructural* entre la emergencia relativamente autónoma del campo literario, configurado en torno a la estética *realista*, y el surgimiento del campo sociológico, fincado en los principios *positivistas* comteanos, centrados ambos en construir distintas pero legítimas miradas sobre el mismo “principio que ordena el acto”, esto es, la irrupción de “lo social”. En esta veta de interpretación, Robert Castel nos recuerda que:

Esta cuestión se bautizó por primera vez explícitamente como tal en la década de 1830. Se planteó entonces a partir de la toma de conciencia de las condiciones de vida de poblaciones que eran a la vez agentes y víctimas de la revolución industrial... Este hiato entre la organización política y el sistema económico permitió señalar, por primera vez con claridad, el lugar de lo "social"... Lo social consiste en sistemas de regulación que no son los del mercado, instituidos para tratar de llenar esta brecha. La cuestión social se convertía en la cuestión del lugar que podían ocupar en la sociedad industrial las franjas más de-socializadas de los trabajadores... No obstante, antes de esta "invención de lo social", lo social ya existía (Castel, 2004: 17).

Ahora bien, la novedad del planteo “realista” –desde las artes plásticas a la literatura- se entiende mejor si se comprende el trasfondo cultural contra el cual provocará una significativa ruptura, que implicó una severa alteración de los cánones de la representación occidental, vigentes a partir de las creaciones del arte grecolatino. En las autorizadas palabras de Erich Auerbach, los artistas portadores de este nuevo mensaje estético,

...al convertir a personas cualesquiera de la vida diaria, en su condicionalidad por las circunstancias históricas de su tiempo, en objetos de representación seria, problemática y hasta trágica, aniquilaron la regla básica de diferenciación de niveles, según la cual lo real cotidiano y práctico sólo puede encontrar su lugar en la literatura dentro del marco de un género estilístico bajo o mediano, es decir, cómico-grotesco, o como entretenimiento agradable, ligero, pintoresco y elegante (Auerbach, 2014: 522).

En su formulación sintética, la regla clásica de la separación de los estilos prescribía que “a los asuntos reales, cotidianos y prácticos les corresponde un estilo bajo y risible, mientras que a los asuntos sublimes, heroicos o trágicos, un estilo elevado y serio” (Espósito, 2008: 38). Para Auerbach la única excepción en la historia a esta regla –antes del realismo moderno- la encontramos en la historia de Cristo, con su “mezcla radical de cotidiana realidad y de tragedia... más elevada y sublime” (Auerbach, 2014: 523). Una muestra de esta novedad estética se pone de manifiesto en la monumental -y en su momento controvertida- pintura el “Entierro en Ornans”,

uno de los cuadros más conocidos del pintor francés Gustave Courbet (1819-1877), pintado en 1849, casi en simultáneo con el *Manifiesto* de Marx. En la tela se representa con todo detalle un cortejo fúnebre en una pequeña aldea (los especialistas entienden que posiblemente se trate del funeral de un abuelo del pintor), donde la gente del pueblo aparece retratada con una seriedad y un estilo que hasta entonces sólo era reservado a reyes y personajes de alta alcurnia.



Frente a este movimiento, que se volverá dominante en las décadas siguientes, se operará luego una nueva fractura, entre finales del siglo XIX y comienzos del XX, que pondrá en cuestión las posibilidades y los límites de la representación realista, comunes tanto al arte como a la teoría social clásica. Un ejemplo -entre muchos otros posibles- se encuentra cuando comparamos los ejercicios de composición que realiza el pintor holandés Vincent Van Gogh (1853-1890) tomando como modelo la obra de un artista que –pese a sus diferencias- admiraba: Jean-François Millet (1814-1875). Puede tomarse el caso de la pintura conocida como “Dos labradores”, compuesta por Millet en 1854 y por Van Gogh en 1889.



En términos muy simplificadores podríamos decir que mientras Millet buscaba representar de manera “realista”, casi fotográfica, una escena campesina con formas definidas y líneas de dibujo firmes, Van Gogh pinta la “impresión” que le causa una determinada situación, los colores en un instante peculiar del día, el modo como se plasma la luz sobre un gesto, los juegos de contrastes que marcan o difuminan las sombras, etc. En la visión del artista holandés, el arte no es, ni pretende ser, una “copia” fiel de la realidad, sino una construcción de una nueva y diferente realidad. Este tema, anticipado por la pintura impresionista, será plenamente desarrollado por distintas vanguardias pictóricas (cubismo, expresionismo, surrealismo, etc.) y literarias (dadaísmo, surrealismo, creacionismo, ultraísmo, etc.) en las primeras décadas del s. XX.

¿La muerte del autor?

...la escritura es la destrucción de toda voz, de todo origen. La escritura es ese lugar... compuesto, oblicuo, al que va a parar nuestro sujeto, el blanco-y-negro en donde acaba por perderse toda identidad, comenzando por la propia identidad del cuerpo que escribe.

Roland Barthes, LA MUERTE DEL AUTOR ([1967] 1987)

Si pasamos de la pintura a la literatura podemos observar una deriva semejante a la que relatamos esquemáticamente en la sección precedente. Ese movimiento se percibe tanto si prestamos atención a los programas divergentes de los movimientos literarios, como si observamos la propia construcción del discurso narrativo en distintas épocas. En un caso, la predominancia decimonónica del “realismo” (Flaubert) o del “naturalismo” (Zola), será fuertemente puesta en cuestión desde diversas orientaciones renovadoras, algunas de las cuales atravesarán fronteras entre distintas disciplinas artísticas: dadaísmo, surrealismo, creacionismo, ultraísmo, etc. En el caso más específico de la estructuración del relato podemos examinar las diferencias en la función de la voz narradora en distintos discursos ficcionales: por un lado, tenemos el caso de dos novelas clásicas: *La educación sentimental*, publicada en 1869 por Gustave Flaubert (1821-1880) y *Ana Karenina* (1877) de Leon Tolstoi (1828-1910); por el otro, observemos una obra como *El Proceso*, de Franz Kafka (1883-1924), aparecida de manera póstuma en 1925, o más cercanas a nuestra experiencias, repasemos el comienzo de “Informe sobre ciegos”, tercera parte de la novela *Sobre héroes y tumbas* (1961), de Ernesto Sabato (1911-2011), o el inicio del cuento “La intrusa” de Jorge Luis Borges (1899-1986), publicado en 1970.

Fragmento de *La educación sentimental* (Flaubert, 2020, p. 9)⁵³

Hacia las seis de la mañana del 15 de septiembre de 1840, próximo a zarpar, el Ville de Montereau despedía grandes torbellinos de humo delante del muelle de Saint-Bernard... Frédéric Moreau, que acababa de recibir el título de bachiller, regresaba a Nogent-sur-Seine, donde debía languidecer durante dos meses antes de ir a cursar derecho... Frédéric pensaba en el cuarto que ocuparía en su casa, en el plan de un drama, en asuntos para cuadros, en futuras pasiones. Juzgaba que la felicidad merecida por la excelencia de su alma tardaba en venir. Declamó versos melancólicos; paseaba por el puente con rápido paso, se adelantó hasta el fin, del lado de la campana... para ir a su sitio, empujó la verja que separaba la primera clase...

Aquello fue como una aparición. Ella estaba sentada en medio del banco, completamente sola; por lo menos, él no vio a nadie, debido al deslumbramiento que sus ojos le produjeron. Al mismo tiempo que pasaba él, ella alzó la cabeza, él la bajó involuntariamente, y cuando pasó más lejos, del mismo lado, la miró... Jamás había visto aquel esplendor de tez morena, la seducción de un busto, ni aquella delicadeza de los dedos que la luz atravesaba. Contemplaba su cesta de labor con arrobamiento, como una cosa extraordinaria. ¿Cuáles eran su nombre, su domicilio, su vida, su pasado? Ansiaba conocer los muebles de su cuarto, todos los trajes que hubiera llevado, las gentes que la visitaban, y el deseo de la posesión física hasta desaparecía ante un afán más profundo, en una dolorosa curiosidad sin límites...

Fragmento de *Ana Karenina* (Tolstoi, 1996, p. 5).

Todas las familias felices se parecen unas a otras; pero cada familia infeliz tiene un motivo especial para sentirse desgraciada.

En casa de los Oblonsky andaba todo trastocado. La esposa acababa de enterarse de que su marido mantenía relaciones con la institutriz francesa y se había apresurado a declararle que no podía seguir viviendo con él. Semejante situación duraba ya tres días y era tan dolorosa para los esposos como para los demás miembros de la familia. Todos, incluso los criados, sentían la íntima impresión de que aquella vida en común no tenía ya sentido y que, incluso en una posada, se encuentran más unidos los huéspedes de lo que ahora se sentían ellos entre sí...

La mujer no salía de sus habitaciones; el marido no comía en casa desde hacía tres días; los niños corrían libremente de un lado a otro sin que nadie les molestara. La institutriz inglesa había tenido una disputa con el ama de llaves y escribió a una amiga suya pidiéndole que le buscara otra colocación; el cocinero se había ido dos días antes, precisamente a la hora de comer; y el cochero y la ayudante de cocina manifestaron que no querían continuar prestando sus servicios allí y que sólo esperaban que les saldase sus haberes para irse...

⁵³ La figura de Gustave Flaubert ha cautivado por igual a literatos y a especialistas en ciencias sociales. Valga como ejemplo el diálogo crítico que entabla Pierre Bourdieu al publicar, a comienzos de los años noventa, su voluminoso estudio dedicado al autor de *La educación sentimental* y a la emergencia del campo literario en Francia ([1992]1997), en contrapunto con la monumental obra que Jean-Paul Sartre publicó en 1971, *El idiota de la familia*. Desde nuestra vereda latinoamericana véase el sugerente estudio de (Vargas Llosa, 2011).

Fragmento de *El Proceso* (Kafka, 1980, p. 7)

Alguien tenía que haber calumniado a Josef K., pues fue detenido una mañana sin haber hecho nada malo. La cocinera de la señora Grubach, su casera, que le llevaba todos los días a eso de las ocho de la mañana el desayuno a su habitación, no había aparecido. Era la primera vez que ocurría algo semejante. K esperó un rato más. Apoyado en la almohada, se quedó mirando a la anciana que vivía frente a su casa y que le observaba con una curiosidad inusitada. Poco después, extrañado y hambriento, tocó el timbre. Nada más hacerlo, se oyó cómo llamaban a la puerta y un hombre al que no había visto nunca entró en su habitación...

Fragmento de “Informe sobre ciegos”, Parte III de *Sobre héroes y tumbas* (Sabato, 1969, p. 235)

¿Cuándo empezó esto que ahora va a terminar con mi asesinato? Esta feroz lucidez que ahora tengo es como un faro y puedo aprovechar un intensísimo haz hacia vastas regiones de mi memoria: veo caras, ratas en un granero, calles de Buenos Aires o Argel, prostitutas y marineros; muevo el haz y veo cosas más lejanas: una fuente en la estancia, una bochornosa siesta, pájaros y ojos que pincho con un clavo. Tal vez ahí, pero quién sabe: puede ser mucho más atrás, en épocas que ahora no recuerdo, en períodos remotísimos de mi primera infancia. No sé. ¿Qué importa, además?

Recuerdo perfectamente, en cambio, los comienzos de mi investigación sistemática (la otra, la inconsciente, acaso la más profunda, ¿cómo puedo saberlo?)...⁵⁴

Fragmento de “La Intrusa” (Borges, 2010, II, p. 703)

Dicen (lo cual es improbable) que la historia fue referida por Eduardo, el menor de los Nelson, en el velorio de Cristián, el mayor, que falleció de muerte natural, hacia mil ochocientos noventa y tantos, en el partido de Morón. Lo cierto es que alguien la oyó de alguien, en el decurso de esa larga noche perdida, entre mate y mate, y la repitió a Santiago Dabove, por quien la supe. Años después, volvieron a contármela en Turdera, donde había acontecido. La segunda versión, algo más prolija, confirmaba en suma la de Santiago, con las pequeñas variaciones y divergencias que son del caso. La escribo ahora porque en ella se cifra, si no me engaño, un breve y trágico cristal de la índole de los orilleros antiguos. Lo haré con probidad, pero ya preveo que cederé a la tentación literaria de acentuar o agregar algún pormenor...⁵⁵

⁵⁴ Vinculado en su juventud al movimiento surrealista, fuertemente influido por la obra freudiana, Sabato nos propone en su célebre “Informe” una materia narrativa abierta a diversas lecturas: ¿Entramos a un universo surreal o se trata de una realidad cotidiana contada por un paranoico? La figura del “narrador poco fiable” es un tópico de la literatura contemporánea (Lodge, 2006, p. 230), cuya densa escritura requiere un virtuoso manejo técnico. Un consagrado ejemplo es *Lo que queda del día*, novela publicada en 1989 por el escritor británico de origen japonés Kazuo Ishiguro, cuya adaptación cinematográfica fue dirigida por el cineasta James Ivory, con las memorables actuaciones de Anthony Hopkins y Emma Thompson (1993).

⁵⁵ El establecimiento de un hiato narrativo entre el narrador y la fuente que origina la materia narrada es un recurso muy antiguo (una historia que le sucedió a otros y nos fue contada, un relato escuchado cierta noche, un manuscrito encontrado, etc.); en todo caso, la novedad proviene aquí de que la distancia que entabla el narrador con los hechos del relato le sirve luego al autor para describir desde “afuera” un crimen, y dejar en la penumbra las razones o los recónditos motivos del mismo, la relación íntima entre los protagonistas y la víctima, etc.

Para decirlo con un muy esquemático e imperfecto resumen, podríamos alegar que el narrador “decimonónico” predominante tiende a presentarse como un *yo omnisciente* que conoce todo lo que sus personajes piensan, sienten, dicen o callan⁵⁶. La narración contemporánea, en cambio, pone en cuestión el vínculo mismo entre autoría, escritura y realidad, y lo hace objeto de reflexión de su propia práctica literaria. Se trata de una narrativa que se presenta atravesada por la opacidad de lo real y por el prisma multifacético de los infinitos efectos de lectura: cuenta una historia, pero no pretende conocer todos los entretelones de la historia, ni controlar la “recepción” de sus lectores, ni hacerse dueña de la verdad absoluta de sus personajes, tanto porque desconoce (en rigor, porque sabe que no sabe) cuáles son los impulsos oscuros que se agitan por “debajo” de sus consciencias, como porque problematiza la interacción recíproca entre las fuerzas del entorno social -que envuelven “por arriba” a los protagonistas-, y las acciones e inadvertidas consecuencias que se generan. Se puede ilustrar la densidad de estas cuestiones –y es nada más que una ejemplificación muy incompleta- en tres direcciones diferentes, que apenas dejaremos esbozadas, pero que ponen en juego problemas comunes a la literatura y a la teoría social⁵⁷.

La paradoja de la historia

La realidad, como sabemos, siempre es diferente a todo.
W. G. Sebald, *Beyle o el extraño hecho del amor*, VÉRTIGO
([1990] 2001)

La primera dirección se halla estupendamente analizada en el libro de Nicola Chiaromonte, *La paradoja de la historia*, publicado originalmente en 1970, y en el que el autor revisita la obra de Stendhal (*La Cartuja de Parma*), Tolstoi (*Guerra y paz*), Martin du Gard (*Los Thibault*), Malraux (*La condición humana*) y Pasternak (*Dr. Zhivago*). En ese recorrido plural de voces ubica en el centro de su reflexión el carácter tenso, y en última instancia inaccesible, del vínculo complejo entre individuo e historia, entre acción y estructura, haciendo especial hincapié en la disociación que se produce entre la significación global de los hechos históricos (leídos “objetivamente” *a posteriori*) y las experiencias particulares de los individuos que les otorgan sentido en la vertiginosidad del presente. Como nos dice el especialista italiano :

⁵⁶ Por supuesto, hablamos en general a sabiendas de que se trata de una gran simplificación: hay autores del siglo XIX que prefiguran la narrativa actual, y a la inversa, autores actuales que toman la voz de un “yo” omnisciente. En el capítulo 7 veremos cómo un autor decimonónico introduce un muy sugerente mecanismo para reconstruir la pluralidad de voces al interior de un relato.

⁵⁷ Un entretenido análisis de los “mecanismos figurativos” de la novela tradicional, ilustrado con el caso de *The Black Arrow* (1888), de Robert L. Stevenson, se encontrará en Aira (2017). Curiosamente, Aira hace con Stevenson, algo parecido a lo que Ernesto Sabato había hecho con Flaubert, analizando la escena de la feria en *Madame Bovary* (Sabato, 1963, p. 203); en el mismo libro se encontrará la concepción sabatiana de la novela contemporánea (p. 56 y ss.).

El lector acaso se pregunte por qué he abordado a través de obras de ficción el tema de la relación entre la historia y el individuo, y el de la reaparición de la idea del destino en un mundo que parece haberse entregado al ideal del progreso. La respuesta es sencilla, sólo a través de la ficción y la dimensión de lo imaginario podemos aprender algo real sobre la experiencia individual. Cualquier otro enfoque está obligado a ser general y abstracto. Mi propósito en este libro ha sido presentar la cuestión de la relación de los hombres con los acontecimientos históricos tal como aparece en diferentes contextos. Y sentí que eso sólo podía hacerse partiendo de esa particular clase de verdad histórica que es la ficción y, más en particular, la gran ficción decimonónica, cuyo propósito declarado era ofrecer la historia verdadera, más que la oficial, del individuo y la sociedad (Chiaromonte, 1999, p. 9).

La obra de Chiaromonte (1905–1972), filósofo, crítico literario, luchador antifascista y defensor del socialismo libertario, recibió buena parte de su inspiración de un ensayo precedente, escrito en 1953 por el historiador oxoniense Isaiah Berlin (1909-1997), dedicado a la obra del novelista ruso León Tolstoi:

Aunque no se parece a Virginia Woolf... Tolstoi fue quizá el primero en expresar la célebre acusación que medio siglo después lanzaría la escritora contra los profetas de su generación –Shaw, Wells y Arnold Bennett-, materialistas ciegos que nunca comprendieron qué es lo que constituye la esencia de la vida, confundiendo los accidentes externos, los aspectos banales ajenos al alma humana –las llamadas realidades sociales, económicas y políticas- con lo que por sí solo es genuino: experiencia individual, relación específica entre personas, colores, olores, sabores, sonidos y movimientos, celos, amores, odios, pasiones, chispazos intuitivos, momentos de transformación, sucesión común y cotidiana de datos privados, que son lo que constituye cuanto existe, es decir, la realidad (Berlin, 1988, p.62).

Algo de esta preocupación puede leerse en las reflexiones del crítico literario chileno Luis Harss, quien al publicar en inglés -a mediados de los años sesenta- una serie de biografías literarias sobre Alejo Carpentier, Jorge Luis Borges, Juan Carlos Onetti, Julio Cortázar, Juan Rulfo, Carlos Fuentes, Gabriel García Márquez y Mario Vargas Llosa, contribuyó a impulsar el llamado “boom” latinoamericano. En su trabajo analiza el contraste entre la narrativa decimonónica, e incluso la que se gesta en la primera mitad del siglo XX, con la innovadora literatura que han comenzado a forjar los autores mencionados junto a otras voces contemporáneas. Dice en el libro *Los nuestros*:

Nuestra novela exteriorizante es colectivista. Continúa en la tradición del naturalismo. La interiorizante, en cambio, es individualista... La novela completa podría ser aquella que reconcilia todas las experiencias –las exteriores y las interiores-... En los últimos años, nuestra narrativa ha tratado de encontrar el

punto de confluencia de lo mítico y lo personal, lo social y lo subjetivo, lo histórico y lo metafísico (Harss, 1978, p.35).

Una vuelta de tuerca más cercana a nosotros sobre este punto se halla en la obra del autor alemán W. G. Sebald (1944-2001), especialmente en el juego de claroscuros que vertebran experiencia, memoria y escritura al reconstruir la vida del joven Henri Beyle y su futura proyección literaria como Stendhal (1783-1842). Así, deambulando por los campos donde había tenido lugar la batalla de Marengo, el joven Beyle imaginado por Sebald no consigue conciliar “las imágenes de la batalla que tenía en su cabeza” con la de la llanura “que veía... desplegada ante sí”, y menos aún con el sentido histórico de la contienda. Con el andar de los años, el escritor que alguna vez será Stendhal intentará “recuperar las penurias de aquellos días del fondo de la memoria”, para chocar una y otra vez con todas las “dificultades de (la) evocación” (Sebald, 2001: 8).

Nada cuesta constatar que el atribulado destino del joven Beyle se asemeja a cualquier esfuerzo de comprensión socio-histórica, sobre todo si a partir de testimonios y recuerdos personales intentamos reconstruir (¿o fabricar?) las figuras de humo del movimiento de las ideas y el universo evanescente las representaciones sociales. Por ejemplo: ¿Cómo se instala un “clima” de época (para decirlo con una rígida metáfora meteorológica)? ¿Qué experiencias, espacios, biografías y visiones se conjugan para definir un “espíritu del tiempo” (diríamos hablados por el lenguaje del idealismo romántico)? ¿Cómo empieza a sernos familiar aquello que poco antes nos era exótico o ajeno? ¿Qué dispositivos se ponen en marcha para permitir que ciertas “ideas estén en el aire”, mientras otras se pierden irremisiblemente por ríos subterráneos? Y de manera algo más inquietante para la investigación sociológica: ¿Hasta qué punto, con qué límites, el recuerdo de hoy nos permite reconstruir la “realidad” de ayer? (Camou, 2017, p. 366).

Comprendiendo a Mr. (y Mrs.) Wakefield

Mucha gente... me pregunta todo el tiempo si voy a estudiar con dedicación cuando vuelva a la escuela en septiembre. En mi opinión, es una pregunta de lo más estúpida. Quiero decir: ¿Cómo se puede saber qué va a hacer uno hasta que lo hace?

J.D. Salinger, EL GUARDIÁN EN EL CENTENO (1951)

La segunda dirección nos lleva a considerar que las pretensiones del yo omnisciente y el registro de la representación realista también han sido erosionados desde “adentro” por el vínculo crecientemente problemático entre autores y personajes. Valga como ejemplo el caso del escritor norteamericano Paul Auster (1947), quien ha elaborado una trama literaria original y cautivante en un juego de relaciones, préstamos, y reenvíos cruzados con las innovadoras obras de predecesores como Nathaniel Hawthorne (1804-1864), Herman Melville (1819-1891) o Knut Hamsun (1859-1952), recuperadas a través del turbio cristal de la llamada “novela negra”. Un punto para

destacar es que en la obra de Auster se entretajan diferentes hilos de interpretación que anudan cuestiones de especial interés para el quehacer de las ciencias sociales: la presencia del azar gobernando nuestras vidas, el problema de la racionalidad y de la irracionalidad de la acción (en particular, el problema de explicar racionalmente una conducta que se nos aparece como irracional), o el modo en que las decisiones y los conflictos van jalonando la configuración cambiante de nuestra identidad personal.

Un vector clave de la matriz narrativa austeriana se encuentra en el problema de una decisión inexplicable, oscura, irracional, tomada por el protagonista de una historia (el personaje no parece conocer los motivos últimos de su acción; el narrador tampoco se ve capaz de revelarlos), pero que, sin embargo, se mantiene de manera sistemática, obsesivamente, incluso en algunos casos hasta rebasar los límites de la autodestrucción. El clásico relato sobre la vida de “Wakefield”, escrito por Hawthorne hacia 1835 y revisitado a su manera por Dashiell Hammett en el capítulo séptimo de *El Halcón Maltés* (1929), la historia de “Bartleby, el escribiente”, publicada por Melville en 1856, que a su vez prefigura la obra de Kafka, o la novela *Hambre* (1890) de Hamsum, suelen funcionar como las “máquinas” literarias predilectas de Auster. Veamos el resumen que nos ofrece Jorge Luis Borges del primer texto mencionado:

Hawthorne había leído en un diario, o simuló por fines literarios haber leído en un diario, el caso de un señor inglés que dejó a su mujer sin motivo alguno, se alojó a la vuelta de su casa, y ahí, sin que nadie lo sospechara, pasó oculto veinte años. Durante ese largo período, pasó todos los días frente a su casa o la miró desde la esquina, y muchas veces divisó a su mujer. Cuando lo habían dado por muerto, cuando hacía mucho tiempo que su mujer se había resignado a ser viuda, el hombre, un día, abrió la puerta de su casa y entró. Sencillamente, como si hubiera faltado unas horas. (Fue hasta el día de su muerte un esposo ejemplar.) Hawthorne leyó con inquietud el curioso caso y trató de entenderlo, de imaginarlo. Caviló sobre el tema; el cuento *Wakefield* es la historia conjetural de ese desterrado. Las interpretaciones del enigma pueden ser infinitas... (Borges, 2010, p.49).

De esas infinitas interpretaciones vale la pena destacar un punto que no resuelve el misterio, pero que reenvía la intriga hacia otro plano donde pueden reencontrarse análogas y lóbregas inquietudes. El mismo Borges nos ayuda en la tarea:

Cuando el capitán Hawthorne murió, su viuda, la madre de Nathaniel, se recluyó en su dormitorio, en el segundo piso. En ese piso estaban los dormitorios de las hermanas, Louisa y Elizabeth; en el último, el de Nathaniel. Esas personas no comían juntas y casi no se hablaban; les dejaban la comida en una bandeja, en el corredor. Nathaniel se pasaba los días escribiendo cuentos fantásticos; a la hora del crepúsculo de la tarde salía a caminar. Ese furtivo régimen de vida duró doce años. En 1837 le escribió a Longfellow: “Me he recluido; sin el menor propósito de hacerlo, sin la menor sospecha de que eso iba a

ocurrirme. Me he convertido en un prisionero, me he encerrado en un calabozo, y ahora ya no doy con la llave, y aunque estuviera abierta la puerta, casi me daría miedo salir” (Borges, 2010, p. 46).

Casi un siglo después Dashiell Hammett, en *El Halcón Maltés* (1929), reescribe esta historia y a través de ese pasadizo, o de ese túnel subterráneo, emergerá por el otro lado buena parte de la literatura de Paul Auster. La historia y el momento en que es contada la historia son una misma cosa, y ambos son absolutamente gratuitos en la economía narrativa de la novela de Hammett. Recordemos la escena. Sam Spade regresa a su departamento acompañado por Brigid (que podemos recordar en la piel de la atractiva e intensa Mary Astor), después de despachar -¿hace falta decir que con escasa cortesía?- a su amante Iva, que dicho sea de paso, era la esposa de su socio recientemente asesinado, Miles Archer. Spade se sienta en un sillón (y al decir esto no podemos dejar de ver a Humphrey Bogart sentándose en ese sillón, en la película dirigida en 1941 por John Huston), y "sin exordio de ninguna clase, sin frase alguna para comenzar", nos aclara el autor, empieza a relatarle a la muchacha una cosa que le había sucedido unos años antes en algún lugar del noroeste norteamericano. El relato es como sigue:

Un hombre llamado Flitcraft salió un día de su oficina de corredor de fincas para ir a comer. Salió y jamás volvió. No acudió a una cita que tenía a las cuatro de la tarde para jugar al golf, a pesar de que fue idea suya concertarla y de que lo hizo solamente media hora antes de salir para comer. Su mujer y sus hijos nunca más le volvieron a ver. El matrimonio parecía feliz. Tenía dos hijos, dos niños varones, uno de cinco años y otro de tres. Flitcraft era dueño de su casa en un buen barrio..., de un Packard nuevo y de los demás lujos que denotan el éxito feliz de una vida de los Estados Unidos... Había heredado 70.000 dólares de su padre, y el ejercicio de su profesión de corredor de fincas aumentó aún más su peculio... Sus asuntos estaban en orden, aunque existían entre ellos algunos aún pendientes; el hecho de que no hubiera tratado de concluirlos era una clara prueba de que no había preparado su desaparición... Nada indicaba que llevara encima más de cincuenta o sesenta dólares en el momento de esfumarse. Sus costumbres, durante los últimos meses, eran lo suficientemente conocidas como para descartar cualquier sospecha de vicios ocultos o de la existencia de otra mujer en su vida...

- Desapareció -dijo Spade- como desaparece un puño cuando se abre la mano (Hammett, 1985, p.71).

En este punto es ineludible hacer mención a la *intertextualidad* como mecanismo central de la construcción ficcional. Un texto puede referirse a otro de muchas maneras, nos recuerda el escritor y crítico literario británico David Lodge, “mediante la parodia, el pastiche, el eco, la alusión, la cita directa, el paralelismo estructural”. Pero mientras los escritores de tradición realista tienden a negar o a minusvalorar ese dispositivo, en la pretensión de que su objeto y su fuente de alimentación es la “realidad”, algunos teóricos creen que la intertextualidad “es la condición fundamental de la literatura, que todos los textos están tejidos con hilos que son otros textos, lo

sepan o no sus autores” (Lodge, p.152). En todo caso, la literatura contemporánea –y particularmente la que es calificada habitualmente como “postmoderna”- hace un uso sistemático y reflexivo de los distintos “niveles de lectura” y de la “ironía intertextual”, esto es, el guiño cómplice de un autor que juega con referencias a otros autores, discursos, íconos culturales, etc., contando con el conocimiento compartido de los lectores del mismo código lingüístico y de análogo “archivo” de significaciones (Eco, 2012, p.223). Desde esta perspectiva cobra entonces relevancia recordar que un personaje de *Fantasma*, breve novela de Paul Auster, nos recuerda explícitamente la historia de “Wakefield”. En otra de sus novelas, *La habitación cerrada*, un personaje de nombre Fanshawe desaparece misteriosamente, y su mujer –Sophie- contacta al autor para tratar de encontrarlo (vale recordar de paso que *Fanshawe* es el nombre de la primera novela de Hawthorne y que Sophie era el nombre de la mujer de Hawthorne en la vida real). Por su parte, en otra novela de Auster, *La noche del oráculo*, John Trause le cuenta al protagonista –Sidney Orr- la historia de Flitcraft, el personaje que desaparece misteriosamente en el capítulo 7 de *El Halcón Maltés*⁵⁸.

Podemos reunir ahora estos hilos distintos pero convergentes con un ejemplo de otra novela de Auster, *El Palacio de la Luna* (1989), en la que el joven protagonista, como el adolescente del relato de Salinger mencionado en el epígrafe de esta sección, actúa sin saber bien por qué, aunque a diferencia de su predecesor, es capaz de volcar toda su agudeza analítica sobre una determinada situación, sopesar alternativas, pero decidir de manera absolutamente inconsecuente con su reflexión. Lo cierto es que el estudiante universitario Marco Stanley Fogg⁵⁹ percibe claramente que su situación económica se está “deteriorando rápidamente”. Calcula que si sigue gastando al ritmo que lleva, su capital se agotará totalmente en pocos meses. A partir de esta irrefutable y amarga constatación nos dice:

Mi primer impulso fue dejar la universidad, pero, después de darle vueltas a la idea un día o dos, pensé que era mejor no hacerlo. Le había prometido a mi tío que me graduaría, y puesto que él ya no podía aprobar el cambio de planes, no me sentía libre de romper mi palabra. Además estaba la cuestión del servicio militar. Si dejaba la universidad ahora, me revocarían la prórroga de estudiante, y no me atraía la idea de marchar al encuentro de una muerte temprana en las junglas de Asia. Así que me quedaría en Nueva York y continuaría asistiendo a mis clases en Columbia. Esa era la decisión juiciosa, lo que debía hacer. Después de un comienzo tan prometedor, no debería haberme

⁵⁸ Las resonancias de esta historia en la ficción contemporánea son múltiples. Hay un cuento de Adolfo Bioy Casares, o mejor dicho, una posible lectura del cuento, que trata el tema de la misteriosa (¿y voluntaria?) desaparición de una mujer. El relato se llama “Los Milagros no se recuperan”: fue publicado en 1967, e incluido en su libro *El gran Serafín*, pero en realidad constituye una reelaboración superadora de un viejo cuento de juventud de Bioy, escrito en 1937: “Luis Greve, muerto”. Por su parte, el escritor argentino Eduardo Berti le dio una nueva vuelta de tuerca al famoso texto de Hawthorne, desde la perspectiva original –y descuidada hasta entonces- de la esposa abandonada, que se convierte en la protagonista de su novela *La mujer de Wakefield* (1999).

⁵⁹ La explicación que da el autor sobre el nombre del protagonista es una buena ilustración de ironía intertextual (Auster, 1998, p.16).

resultado difícil seguir actuando de una forma sensata. Había toda clase de opciones disponibles para personas en mi situación -becas, préstamos, programas de trabajo y estudio-, pero en cuanto empecé a pensar en ellos, reaccioné con asco. Fue una respuesta involuntaria, repentina, un brusco ataque de náuseas (Auster, 1998, p. 30).

Estamos en el comienzo de la novela, y el muchacho que va desojando ante nuestros ojos los primeros trazos de su historia nos sumerge de entrada en un mundo de contingencias inesperadas, de azares reveladores y de decisiones incomprensibles:

Comprendí que no quería tomar parte en esas cosas y por lo tanto las rechacé todas, tercamente, despectivamente, sabiendo muy bien que acababa de sabotear mi única esperanza de sobrevivir a la crisis. A partir de aquel momento, de hecho, no hice nada que me ayudara, me negué a mover un dedo. Dios sabe por qué me comporté así... (Auster, 1998, p. 31).

¿El modelo Pierre Menard?

Desvarió laborioso y empobrecedor el de componer vastos libros; el de explayar en quinientas páginas una idea cuya perfecta exposición oral cabe en pocos minutos. Mejor procedimiento es simular que esos libros ya existen y ofrecer un resumen, un comentario. Así procedió Carlyle en Sartor Resartus; así Butler en The Fair Haven; obras que tienen la imperfección de ser libros también, no menos tautológicos que los otros. Más razonable, más inepto, más haragán, he preferido la escritura de notas sobre libros imaginarios...

Jorge Luis Borges, Prólogo a EL JARDÍN DE LOS SENDEROS QUE SE BIFURCAN (1941)

Si la primera dirección puso en cuestión el vínculo entre el actor y el contexto socio-histórico, y la segunda rompió toda relación lineal entre los creadores y “sus” personajes, una tercera dirección que ha seguido la literatura contemporánea (y la última que consideraremos aquí), ha transformado el lazo semiótico que entrelazaba autoría, texto y lecturas. Es tal vez este punto en el que se percibe más claramente la distancia que separa la antigua constelación simbólica conformada por la pareja de conveniencia “realismo literario + teoría social clásica”, frente a la relación mucho más abierta, difusa y a ratos promiscua unión libre entre “literatura y teoría social contemporánea”. Esta problemática fue desarrollada sistemáticamente por la crítica literaria y cultural a partir de los años sesenta del siglo XX: un amplio movimiento cuya etiqueta simplificadora admite el pródigo marbete de “estructuralismo” y en cuyo “cajón de sastre” podemos incluir –al menos desde cierto punto de vista- desde Roland Barthes a Umberto

Eco, desde Michel Foucault a Susan Sontag. Pero la piedra de toque de la nueva y revulsiva visión fue anticipada por un magistral relato de Jorge Luis Borges fechado en 1939: “Pierre Menard, autor del Quijote”⁶⁰.

El mito fundador divulgado por el propio autor argentino de la escritura de ese –hasta entonces- extraño texto se origina en un accidente (casi fatal) y en el ensayo de un nuevo tipo de ficción. Repasemos el siguiente diálogo entre el autor y Roberto Alifano:

—*El relato lo escribió después de ese accidente que tuvo hacia fines de los años treinta, ¿no?*

—Sí. El accidente fue en la Nochebuena de 1938, y el resultado, o la consecuencia, digamos, fue “Pierre Menard, autor del Quijote”.

—*¿Fue un accidente grave, Borges?*

—Muy grave. Me llevé por delante, cuando subía la escalera, una ventana abierta. La herida se me infectó y me produjo septicemia; y estuve casi un mes entre la vida y la muerte. Luego cuando me curé yo temí por mi integridad mental y me dije: «si puedo escribir es que estoy bien». Con audacia me propuse relatar una historia, algo que nunca había hecho antes, y así se me ocurrió *Pierre Menard*. Una especie de broma que llegó a confundir a mucha gente (Borges en Alifano, 1995, pp.67-68)⁶¹.

La “broma” tardó en ser comprendida, pero cuando lo fue, se convirtió en una referencia literaria ineludible, y fue gestando su paciente gloria al compás de obras como las de Gerard Genette, en Francia, o Harold Bloom, en Estados Unidos, quienes entre mediados de los sesenta y principios de los setenta difundieron esa ficción ante diversas y vastas “audiencias cultas como matriz de la nueva crítica” (De Olaso, 1999, p.58).

El texto se despliega como una nota necrológica sobre un “novelista” recientemente fallecido. El narrador comienza señalando que la obra “visible” de Menard es breve y de fácil enumeración, y a renglón seguido enlista en orden cronológico –el primero fechado en 1899, el último en 1934- casi una veintena de textos menores: poemas sueltos, monografías literarias, notas técnicas sobre eventuales modificaciones al juego de ajedrez, traducciones, etc. En el Prólogo a *El jardín de los senderos que se bifurcan*, donde el texto será incluido en la edición de 1941, y luego reeditado en *Ficciones* (1944), Borges nos hace una advertencia –cargada de ironía intertextual-

⁶⁰ Apareció publicado por primera vez en el Nro. 56 de *Sur*, la revista dirigida por Victoria Ocampo (mayo de 1939).

⁶¹ Vamos a dejar de lado en estas notas el detalle biográfico y la veracidad estricta del mito fundador. En todo caso el punto a destacar es que entre los ejercicios narrativos de *Historia universal de la infamia* (1935), cuyos trabajos fueron originalmente publicados entre 1933 y 1934, y la publicación de “Pierre Menard” (1939), hay un texto borgeano –durante mucho tiempo incomprendido- “El acercamiento a Al-Mu’tasim” (1935) que hace las veces de gozne o de eslabón de una cadena ininterrumpida de “ficciones”. No obstante, es claro que Menard establece un puente literario: por un lado, se comunica –hacia atrás- con algunas de las preocupaciones del joven Borges, pero por otro, proyecta su luz hacia el futuro, donde encontraremos la indiscutible originalidad de las obras de madurez que se sucederán a partir de la década del cuarenta. El relato de esta secuencia se puede seguir en la autobiografía que le dictó –en inglés- a su traductor y colaborador, Norman Thomas di Giovanni, durante los primeros meses del año 1970 (Borges, 1999, p.109 y ss.)

sobre la producción menardiana: “La nómina de escritos que le atribuyo no es demasiado divertida pero no es arbitraria; es un diagrama de su historia mental...” (Borges, 2010, I, p. 829). Nada más para darnos una idea del tono paródico con el que es presentada la radiografía espiritual del malogrado Menard baste considerar uno de sus descaminados aportes: “Un artículo técnico sobre la posibilidad de enriquecer el ajedrez eliminando uno de los peones de torre. Menard propone, recomienda, discute y acaba por rechazar esa innovación” (Borges, 2010, I, p. 842)⁶².

Claro que toda la obra visible –nos hace saber su biógrafo- no emparda la otra:

...la subterránea, la interminablemente heroica, la impar. También, ¡ay de las posibilidades del hombre!, la inconclusa. Esa obra, tal vez la más significativa de nuestro tiempo, consta de los capítulos noveno y trigésimo octavo de la primera parte del don Quijote y de un fragmento del capítulo veintidós. Yo sé que tal afirmación parece un dislate; justificar ese “dislate” es el objeto primordial de esta nota (Borges, 2010, I, p. 844).

Y así llegamos al corazón del relato, donde nos vemos obligados a reafirmar con otros términos el inusitado propósito de Menard para que se entienda mejor. El infausto biografiado no quería “escribir un Quijote contemporáneo”; tampoco se proponía copiarlo, por lo cual nunca encaró “una transcripción mecánica del original”; en resumen, Menard no “quería componer otro Quijote —lo cual es fácil— sino *el Quijote*”. Su admirable ambición —dice Borges- “era producir unas páginas que coincidieran palabra por palabra y línea por línea con las de Miguel de Cervantes” (Borges, 2010, I, p.844).

Vamos a dejar de lado varios detalles sobre las fuentes que inspiraron tan alocada empresa; también pasaremos por alto el método que nuestro héroe inicialmente pergeñó —y que luego dejó de lado- a fin de alcanzar su descabellada meta; y tampoco tenemos la intención de escudriñar las razones, o los motivos, que llevaron a un escritor simbolista francés —que floreció en las primeras décadas del siglo XX- a sumergirse en la historia, la lengua y la cultura española a caballo de los siglos XVI y XVII. Apenas nos limitaremos a considerar un par de capítulos aislados:

Por ejemplo, examinemos el XXXVIII de la primera parte, “que trata del curioso discurso que hizo don Quixote de las armas y las letras”. Es sabido que D. Quijote (como Quevedo en el pasaje análogo, y posterior, de *La hora de todos*) falla el pleito contra las letras y en favor de las armas. Cervantes era un viejo militar: su fallo se explica. ¡Pero que el don Quijote de Pierre Menard —hombre

⁶² No podemos detenernos aquí en el análisis de la obra “visible” de Menard; el mejor y más documentado análisis que conocemos se encuentra en (De Olaso, 1999). Los lectores de *Las palabras y las cosas*, de M. Foucault, podrán establecer interesantes conexiones entre Menard, Ramón Llull y John Wilkins, entre otros autores mencionados. José Szabón (2002) ha urdido una inigualable parodia a través de la apócrifa biografía de un Menard militante de izquierda, ávido lector de los formalistas rusos y de Lenin, que cita profusamente a Marx (el Marx que leyó atentamente el Quijote), que se cartea con Trotsky, quien a su vez le sugiere que se ponga en contacto con Gramsci, etc. Las personas que descubran “afinidades electivas” entre Menard, Honorio Bustos Domecq y el célebre polígrafo de Flores, Manuel Mandeb, sospecho que andarán bien rumbeadas.

contemporáneo de *La trahison des clercs* y de Bertrand Russell— reincida en esas nebulosas sofisterías! Madame Bachelier ha visto en ellas una admirable y típica subordinación del autor a la psicología del héroe; otros (nada perspicazmente) una transcripción del Quijote; la baronesa de Bacourt, la influencia de Nietzsche. A esa tercera interpretación (que juzgo irrefutable) no sé si me atreveré a añadir una cuarta, que condice muy bien con la casi divina modestia de Pierre Menard: su hábito resignado o irónico de propagar ideas que eran el estricto reverso de las preferidas por él (Borges, 2010, I, p.846).

Por si hiciera falta reiterarlo, Borges acota que el texto de Cervantes y el de Menard “son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi infinitamente más rico”, e inmediatamente le concede a sus detractores que es “más ambiguo”, aunque nos aclara: “la ambigüedad es una riqueza” (Borges, 2010, p.). ¿Por qué es más rico? La respuesta —escrita en 1939— es tan obvia hoy como fue innovadora ayer: porque el texto original se ve expandido, reelaborado, reapropiado en cada contexto temporal en el que es retomado, en cada diferente espacio geográfico y cultural donde es recuperado (España, Francia, América Latina, etc.), y lo que es más importante: porque cada línea y cada página se multiplican en los infinitos lectores que recrean las aventuras quijotescas (o cualquier otra aventura caballeresca, policial o intelectual), que se emocionan con sus peripecias, que construyen nuevas interpretaciones a partir de distintas experiencias o que producen nuevos sentidos a fuerza de leer la “misma” obra con diferentes lentes (ya sea que lo abordemos a través de los ojos de un “pacifista” como Russell o de un “belicista” como Nietzsche)⁶³.

El efecto de contraste propuesto por Borges es todavía más intenso si consideramos otro de los capítulos (posiblemente el más citado) reescrito por Menard:

Es una revelación cotejar el don Quijote de Menard con el de Cervantes. Este, por ejemplo, escribió (Don Quijote, primera parte, noveno capítulo):

...la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir.

Redactada en el siglo diecisiete, redactada por el “ingenio lego” Cervantes, esa enumeración es un mero elogio retórico de la historia. Menard, en cambio, escribe:

...la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir.

⁶³ Recordemos que en la temporalidad ficcional del texto estamos en pleno período de entreguerras y que el nazismo ha acelerado por entonces la ominosa carrera armamentista que en pocos meses más desembocará en la invasión a Polonia.

La historia, madre de la verdad; la idea es asombrosa. Menard, contemporáneo de William James, no define la historia como una indagación de la realidad sino como su origen. La verdad histórica, para él, no es lo que sucedió; es lo que juzgamos que sucedió. Las cláusulas finales —ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir— son descaradamente pragmáticas (Borges, 2010, I, 847).

En estos contados párrafos se asienta pues el núcleo de lo que ha sido llamado el “modelo Menard” (Eco, 2012, p.137), cuya tesis central puede ser fraseada así: “el lector (aquí está la fuerza del hallazgo) recrea la literatura”; a lo que sigue una consecuencia no menos notoria: “el escritor es el lector. O, si se quiere, que los textos sólo se justifican como motivos para indefinidas interpretaciones creadoras” (De Olaso, 1999, p. 60). En virtud de esta interpretación, el relato ha sido considerado por muchos estudiosos como “uno de los textos clave para la teoría de la recepción y se lo cita una y otra vez como ejemplo de la recuperación del papel creativo de la lectura”. A lo que debe agregarse un detalle de ironía intertextual no menor: el hecho de que “la tarea de transcripción que emprende dicho personaje esté ya contemplada por el propio Cervantes” (Weinberg, 2017, pp. 91-92).

Siguiendo el hilo de esta tesitura, en algunas oportunidades Borges ha redoblado su apuesta interpretativa, en la dirección de un lugar común de lo que será la crítica postmoderna: la defensa de la erosión de las fronteras entre géneros discursivos, entendida como la reducción de cualquier construcción conceptual a pequeños o grandes “relatos” (Lyotard, 1990). En una conferencia dedicada a desentrañar la obra de Baruch Spinoza nos dice el autor argentino:

...si pensamos en un personaje histórico del pasado, por ejemplo, digamos, Alejandro de Macedonia, y si pensamos en un personaje de la literatura como Macbeth, no pensamos en ellos de un modo distinto. Es decir, a la larga, todos los seres son memoria, no solamente los seres de carne y hueso, sino los de la literatura también. Nosotros mismos seremos tan irreales o tan reales como personajes literarios después de nuestra muerte. Y en caso de personas famosas, pueden serlo en vida también, es decir, ser imaginados por otros. Quiero decir que no hay dos modos de imaginar un personaje. Si yo trato de imaginar a Julio César no me lo imagino de un modo distinto del que uso para imaginar, digamos, a Ulises. Creo que son igualmente reales o igualmente irreales para mí. Creo que a la larga todo personaje, toda persona, puede llegar a ser parte de la memoria de los hombres, pero Alonso Quijano no es menos parte de la memoria humana que Alejandro de Macedonia. El hecho de que haya sido creado por palabras y el otro haya existido en carne y hueso, no hace ninguna diferencia. Nos imaginamos a los dos de un modo idéntico. A la larga todo es memoria, todo es fábula, casi podría decir que todo es mitología, que todo es novelística. Entre la historia y un poema no hay diferencia (Borges, 1993, p. 71).

Pero en otras ocasiones el propio Borges se ha encargado de rebajar la originalidad de su hallazgo (o en todo caso, de ponerlo en perspectiva histórica) al recordar que la idea-fuerza que lo gobierna es mucho más añeja:

La idea de un texto capaz de múltiples lecturas es característica de la Edad Media, esa Edad Media tan calumniada y compleja que nos ha dado la arquitectura gótica, las sagas de Islandia y la filosofía escolástica en la que todo está discutido. Que nos dio, sobre todo, la *Comedia*, que seguimos leyendo y que nos sigue asombrando, que durará más allá de nuestra vida, mucho más allá de nuestras vigiliass y que será enriquecida por cada generación de lectores. Conviene recordar aquí a Escoto Erígena, que dijo que la Escritura es un texto que encierra infinitos sentidos y que puede ser comparado con el plumaje tornasolado del pavo real (Borges, 1993a, p.10)⁶⁴.

Sea como fuere, el proyecto de lectura inducido por el texto borgeano se ubica en las antípodas de un esquema que había sido hegemónico hasta bien entrado el siglo XX, y que podríamos ilustrar con la figura anecdótica del “mensaje en una botella” (Eco, 1992): el autor o autora, el emisor comunicacional o el actor sociopolítico escriben un texto, pronuncian un discurso, envían un mensaje, que es encerrado en una botella arrojada al mar de los signos, y en algún otro lugar, alguien que pasea por la playa abre la botella y decodifica de manera inequívoca el “mensaje” original cuyo dueño sigue siendo el emisor. El esquema puede funcionar con eficacia –hasta cierto punto- si dice “Socorro: estoy en tal y cual lugar”, pero qué pasa si dice “Me siento triste y te siento lejana”, o “Proletarios del mundo: uníos” (¿Con qué programa? ¿Bajo qué liderazgo? ¿A través de qué tipo de organización?, etc.). De lo que estamos hablando, en definitiva, es que el modelo Menard es el correlato de la puesta en cuestión de los derechos filosóficos, político o culturales del sujeto soberano, y con ese cuestionamiento también se ponen en jaque, se desplazan y cobran nuevas significaciones, nociones clave de la teoría social como “sentido”, “acción”, “identidad” o “interpretación”.

Reflexiones finales

Qué raro pretender que no existen distinciones que todo el mundo entiende. Otro sofisma consiste en negar lo que no es fácil de definir. Quizá no se pueda precisar cuándo acaba el día y empieza la noche; pero nadie confunde el día con la noche.

Jorge Luis Borges, en Adolfo Bioy Casares, BORGES (2006), anotación del 5 de noviembre de 1951.

⁶⁴ Dejamos de lado en estas notas la controversia acerca de lo que Borges (el autor real) pensaba sobre Menard; una opinión a contrapelo de las lecturas dominantes se encontrará en (Saer, 1999).

-Cuando yo uso una palabra – dijo Humpty-Dumpty con un tono burlón –
significa precisamente lo que yo decido que signifique: ni más ni menos.

-El problema es – dijo Alicia – si puedes hacer que las palabras
signifiquen tantas cosas diferentes.

-El problema es – dijo Humpty-Dumpty –
saber quién es el que manda. Eso es todo.

Lewis Carroll, ALICIA A TRAVÉS DEL ESPEJO (1872), VI.

La catarata de debates a las que nos llevan los replanteamientos teóricos considerados aquí exceden largamente estas notas introductorias, y algunos de ellos serán retomados en capítulos específicos de este libro, pero al menos dejaremos dibujados a trazos muy gruesos dos problemáticas nodales, íntimamente entrelazadas: una referida a la constitución del *sentido* en las interacciones sociales, y la otra relacionada con (los límites en) la *interpretación* de los discursos.

El primer punto puede ser abordado a partir de recordar la venerable definición de *acción social* –a la que ya hemos hecho referencia en el tramo inicial de este volumen- que encontramos en el famoso párrafo 1 del capítulo sobre conceptos sociológicos fundamentales de *Economía y Sociedad*. Como sabemos, Max Weber entiende por *acción*: “una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo”. Mientras que la acción social, consiste en “una acción donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo” (Weber, 2014, p. 130). El “sentido mentado” –literalmente: el que está en la mente- es la piedra de toque de esta definición subjetiva de acción, anclada en los viejos presupuestos de la filosofía de la consciencia, que si bien nos sigue siendo útil a efectos de distinguirla de cualquier “conducta reactiva” (saco la mano cuando toco un objeto caliente), apenas nos deja en las puertas de una complejísima trama de problemas, referidos tanto a la constitución de la subjetividad como a la elaboración colectiva de sentidos, que escapan largamente a las pretensiones soberanas de aquel sujeto, y sobre las que la teorización weberiana no pudo avanzar claramente.

Por supuesto, con las herramientas conceptuales a su disposición, el genio weberiano fue capaz de abrir nuevos y sugerentes rumbos a la hora de reflexionar sobre un aspecto clave de esa construcción colectiva de sentidos que trascienden las pretensiones del sujeto, nos referimos a las consecuencias no intencionadas de la acción. Este punto se pone de manifiesto, sobre todo, en sus investigaciones sobre religión, donde con penetrante discernimiento Weber observó cómo el proceder *ascético* de realización personal a través de las obras, propio de la religiosidad protestante,

terminó generando un tipo de práctica –absolutamente vaciada de su fundamento teológico- que se convirtió en el nervio motor de la acumulación capitalista (González García, 1992)⁶⁵.

Pero es el lado de la conformación de la subjetividad –como bien apuntará posteriormente la obra de Alfred Schütz- un flanco más débil de la conceptualización weberiana. Así, teniendo bien aprendida la lección del modelo Menard, podemos imaginar que ese sujeto weberiano es un escritor (por ejemplo, Balzac), y que cierto discurso literario proferido por este autor es objeto de nuestro análisis. Vamos a pedirle prestada la mirada a Ronald Barthes (y luego a Proust) para dejar nada más planteada la cuestión:

Balzac, en su novela *Sarrasine*, hablando de un castrado disfrazado de mujer, escribe lo siguiente: “Era la mujer, con sus miedos repentinos, sus caprichos irracionales, sus instintivas turbaciones, sus audacias sin causa, sus bravatas y su exquisita delicadeza de sentimientos”. ¿Quién está hablando así? ¿El héroe de la novela, interesado en ignorar al castrado que se esconde bajo la mujer? ¿El individuo Balzac, al que la experiencia personal ha provisto de una filosofía sobre la mujer? ¿El autor Balzac, haciendo profesión de ciertas ideas “literarias” sobre la feminidad? ¿La sabiduría universal? ¿La psicología romántica? Jamás será posible averiguarlo, por la sencilla razón de que la escritura es la destrucción de toda voz, de todo origen. La escritura es ese lugar neutro, compuesto, oblicuo, al que va a parar nuestro sujeto, el blanco-y-negro en donde acaba por perderse toda identidad, comenzando por la propia identidad del cuerpo que escribe (Barthes, 1987, p. 65).

De este modo, sujeto soberano y sentido unívoco (mentado, claro y distinto) son dos caras de una misma moneda: si cuestionamos una, damos vuelta también la otra. En una línea convergente con el anuncio foucaultiano de la “muerte del hombre”, que encontramos en el final de *Las palabras y las cosas*, el análisis barthesiano prolonga la triple crítica al sujeto moderno -la crítica marxista, nietzscheniana y freudiana que comentamos en el capítulo anterior-, dándole su propio giro orientado al campo literario:

El autor es un personaje moderno, producido indudablemente por nuestra sociedad, en la medida que ésta, al salir de la Edad Media y gracias al empirismo inglés, el racionalismo francés y la fe personal de la Reforma, descubre el

⁶⁵ Esta mención nos lleva a su vez a una cuestión más profunda que no podemos tratar aquí, y que ha sido objeto de intensos debates desde mediados de los años setenta, cuando se dio a conocer la ya clásica crítica que realiza Friedrich Tenbruck contra la interpretación canónica de Johannes Winckelmann: ¿Cuáles es la obra weberiana más significativa? ¿*Economía y sociedad* o los *Ensayos sobre sociología de la religión*? Como sabemos, la contundente respuesta de Tenbruck será el segundo texto, y ello nos habilita a considerar un vector de análisis de la acción diferente –y más complejo- respecto del que aparece codificado en los “Conceptos sociológicos fundamentales”. Para un detallado recorrido por esta cuestión véase (Gil Villegas, 2014). Por su parte, el tema de las consecuencias no intencionadas de la acción es un tópico que recorre toda la teoría social contemporánea: desde el estructural-funcionalismo (Merton) a la tradición de la elección racional (Boudon y Elster), pasando por distintas vertientes críticas y hermenéuticas; como bien nos recuerda un autor que retomaremos en otro capítulo: “Soy autor de muchas cosas que no me propongo hacer, y que quizás no quiero producir, a pesar de lo cual las hago” (Giddens, 1998, p. 46).

prestigio del individuo o dicho de manera más noble, de la “persona humana”. Es lógico, por lo tanto, que en materia de la literatura sea el positivismo, resumen y resultado de la ideología capitalista, el que haya concedido la máxima importancia a la “persona” del autor (Barthes, 1987, p. 65-66).

Pero Barthes también prosigue la misma estela borgeana de Menard, al poner en discusión justamente el que había sido un punto de mira inamovible tanto de la teoría social como de la crítica literaria “clásica”: el sujeto crea el sentido, es dueño de su finalidad, origen de su dirección y fuente última de su esclarecimiento. El asunto es importante porque apunta al meollo teórico y epistemológico de la explicación de la acción. Como enfatiza el crítico estructuralista francés “la imagen de la literatura que es posible encontrar en la cultura común tiene su centro, tiránicamente, en el autor, su persona, su historia, sus gustos, sus pasiones”. Y en virtud de ese principio la explicación de la obra se busca siempre en “el que la ha producido, como si, a través de la alegoría más o menos transparente de la ficción, fuera, en definitiva, siempre, la voz de una sola y misma persona, el autor, la que estaría entregando sus *confidencias*” (Barthes, 1987, p. 66)⁶⁶. Claro que hay otra cara complementaria del problema que no nos debe pasar inadvertida. Más o menos en los mismos años en que Max Weber estaba escribiendo sus conceptos sociológicos fundamentales, un escritor francés le estaba imprimiendo a la literatura contemporánea un giro original, y en ese viraje estaba implícita una dirección diferente –a la ofrecida por el sabio alemán- para interpretar la identidad y las acciones de nuestros semejantes. Lo que viene a decirnos Marcel Proust (1871-1922) en este punto es que: la mirada “externa” que viene de los otros es también –y sobre todo- una mirada constitutiva del sentido, porque no hay subjetividad ajena al reconocimiento que se produce en el orden mismo de la interacción, y al hecho de que siempre completamos la significatividad flotante que somos para los otros, o que los otros son para nosotros, en el marco de las interacciones que construimos con ellos. En el primer tomo de *En busca del tiempo perdido*, fechado originalmente en 1913, nos dice su autor:

...ni siquiera desde el punto de vista de las cosas más insignificantes de la vida somos los hombres un todo materialmente constituido, idéntico para todos, y del que cualquiera pueda enterarse como de un pliego de condiciones o de un testamento; no, nuestra personalidad social es una creación del pensamiento de los demás. Y hasta ese acto tan sencillo que llamamos “ver a una persona conocida” es, en parte, un acto intelectual. Llenamos la apariencia física del ser que está ante nosotros con todas las nociones que respecto a él tenemos,

⁶⁶ En noviembre de 1967 el escritor Ítalo Calvino pronuncia una conferencia, “Cibernética y fantasmas”, donde aborda desde otra perspectiva la misma problemática de Barthes; en este caso, lo que se discute es la substitución del autor literario por un programa computacional que apele a una lógica combinatoria capaz “crear” literatura (Calvino, 2013); la ideas es discutida, entre otros, por (Habermas, 1990).

y el aspecto total que de él tenemos está integrado en su mayor parte por dichas nociones (Proust, 2000, p. 31)⁶⁷.

Así, al efectuar estos desplazamientos, la literatura y la crítica contemporánea vuelven inestable un presupuesto de identidad que era común a ambos lados de la relación entre sujeto y sentido. Como nos recuerda Beatriz Sarlo:

Los capítulos que escribe Menard son idénticos a los de Cervantes y, sin embargo, completamente diferentes. En esta similitud literal y esta diferencia de sentido, Borges funda no sólo la paradoja de Menard. También somete a crítica la idea de que dos cosas puedan parecerse hasta ser idénticas: siempre se es otro. El Quijote de Menard, idéntico al de Cervantes, es, sin embargo, un Quijote otro. En el centro de la identidad hay una diferencia (Sarlo, 2004, p. 25).

Si bien no podemos abordarla aquí, la interpretación política que hace Sarlo al relacionar a Pierre Menard con otros textos borgeanos es muy sugerente. Baste dejar nada más planteada su hipótesis de lectura: “la imposibilidad de establecer una relación de identidad, tanto como la de negarla, abre cuestiones filosóficas y culturales, porque la identidad funda la identificación con un imaginario, una cultura, una sociedad o una nación. Sin identidad no hay identificación; sin identificación no hay identidad. Un dilema para argentinos europeizados” (Sarlo, 2004, p. 25).

El comentario de la ensayista argentina da pie para dar un salto de nivel analítico que va del plano micro-sociológico (el actor individual de Weber mirado desde la óptica de Balzac, Proust o Borges) al más complejo plano de las construcciones colectivas de sentido. Un inquietante ejemplo lo encontramos en la magnífica y breve novela de Osvaldo Soriano (1943-1997), *No habrá más penas ni olvido*, escrita entre 1974 y los primeros tiempos de su exilio europeo, y publicada en España en 1978. La novela se sitúa en un pequeño pueblo imaginario de la provincia de Buenos Aires, cercano a Tandil, en los meses previos a la muerte de Perón; relata en clave tragicómica la lucha fratricida entre distintas tendencias peronistas, que luchan despiadadamente por el control del poder municipal, encarnadas en vecinos de toda la vida que toman las armas unos contra otros. La obra es, además, un prodigio literario, ya que está construida casi totalmente a partir de los vertiginosos diálogos entre los protagonistas, con escasos segmentos de intervenciones descriptivas o narrativas del autor. Vale la pena citar *in extenso* un párrafo del prólogo, escrito –muchos años después– por José Pablo Feinmann, porque aborda varios de los problemas que hemos venido planteando:

⁶⁷ Como es sabido, el planteo weberiano de la acción social será un afluente clave del cauce principal de la sociología contemporánea, en particular a partir de la lectura predominante que propondrá Talcott Parsons. Sin embargo, al menos dos vertientes alternativas se gestarán por la misma época, aunque recién en los años sesenta del siglo XX, con el declive del estructural-funcionalismo, alcanzarán mayor difusión y merecido reconocimiento. En el continente europeo – luego continuada su labor durante el exilio en los Estados Unidos– Alfred Schütz ensayará un original entramado de nuevas categorías para repensar y complejizar la teoría de la acción weberiana a partir de los aportes de la fenomenología husserliana; en tierras norteamericanas, la filosofía pragmatista y el interaccionismo simbólico de la Escuela (sociológica) de Chicago, tendrán en el sociólogo canadiense Erving Goffman –agudo lector de Proust, por cierto– un renovador fundamental. Volveremos a estos temas en los capítulos respectivos.

La complejidad de esta novela es irresoluble... Narra la imposible comprensión de lo incomprensible. Pareciera que hay “buenos” y hay “malos”... Pareciera que los “malos” se quedan con la victoria de la batalla y los “buenos” con la pureza del alma. Pero hay algo demasiado incómodo. Todo –“buenos” y “malos”- creen en lo mismo. Luchan por un ideal que se resume en un solo nombre. El de Perón, el del Ausente. Se trata, claro, de una guerra civil y en este tipo de guerras todos dicen luchar por la patria, por la “misma” patria. O más claramente: por una interpretación de esa patria. No se ve tal cosa en la novela de Soriano. Porque el “sentido” no está en manos de los protagonistas. La decisión sobre la “verdad” la tiene el Ausente, y el Ausente no habla, no está; mal puede, así, establecer el “sentido”. Todos matan y todos mueren si saber bien por qué (Feinmann, 2003, p.8)⁶⁸.

No es necesario coincidir con la lectura de Feinmann en su totalidad (por ejemplo, la fundación de la “verdad” política en la palabra del líder) para aceptar una parte interesante de su planteo: estamos frente a un caso límite donde se llega a una lucha a muerte por llenar de sentido político un significativo vacío (o casi vacío).

La deriva de estas reflexiones nos lleva a una segunda cuestión, porque Menard nos ofrece una solución (para el problema anterior de la búsqueda del mensaje unívoco de un autor soberano) pero a la vez nos mete en el brete de una nueva problemática. Al poner en cuestión la *episteme* moderna (o las *presuposiciones* de la teoría social clásica), sobre las que se asentaban nociones medulares como “sujeto”, “sentido” o “identidad”, el modelo Menard se ha vuelto en gran medida dominante como matriz interpretativa en el campo de las humanidades y las ciencias sociales, y en tal sentido nos obliga también a replantear el tópico relativo a la “interpretación”: ya sea que hablemos de acciones/discursos del pasado, lo cual nos lleva a visitar los debates generados en torno al enfoque *historicista*, sobre todo a partir de la obra de Skinner (Alexander, 1990), ya sea que hablemos del presente. Y en ambos casos serpentea el problema de los “límites” de la interpretación (en el caso de que existan), tanto en lo que se refiere a las eventuales fronteras que separan los géneros discursivos como, de manera más amplia, en lo referente a la existencia de zonas de demarcación que nos permitan rechazar, o incluso considerar como inadmisibles, ciertas lecturas de un texto, una decisión o un proceso.

Veamos rápido el asunto a través de un ejemplo grosero: admitamos por hipótesis que el *Quijote*, la *Odisea*, *La Divina Comedia*, o *Rayuela*, son pasibles de infinitas lecturas, de infinitas reverberaciones culturales, de infinitas interpretaciones; ahora bien, ¿*La Constitución Nacional*

⁶⁸ Cabe aclarar que Soriano ambientó tres de sus novelas en “Colonia Vela”: *Cuarteles de invierno*, *No habrá más penas ni olvido* y *Una sombra ya pronto serás*; estrictamente hablando el pueblo no existe, aunque el autor nos plantea un juego de espejos con la localidad “María Ignacia-Vela”, ubicada a 50 kilómetros de Tandil, cuyo nombre da para otra novela. Recordemos que Soriano vivió y trabajó como periodista en Tandil durante sus años de juventud. Por su parte, cabe recordar también que *No habrá más penas ni olvido* fue llevada al cine por el director Héctor Olivera en 1983.

argentina puede admitir “cualquier” interpretación? ¿Es posible afirmar que –en una de esas interpretaciones libres- el dictador Jorge Rafael Videla (1976-1981) fue en realidad un defensor cabal de los Derechos Humanos, en el marco de lo establecido por nuestra Carta Magna? Creemos que la respuesta más razonable –y más aceptada- es negativa, pero su fundamentación no es tan sencilla. De hecho, creemos que para hacerlo es necesario abandonar –o al menos relativizar- la radicalidad de la *versión fuerte* de la semiosis infinita, aunque sin por ello recaer en los viejos presupuestos del sujeto soberano. Pero para llevar adelante esta tarea, a su vez, habrá que replantear sobre nuevas bases alguna forma de equilibrio en las relaciones entre autoría, texto y lectura, como también visitar el viejo problema epistemológico de las fronteras entre ciencia, arte y literatura. Creemos que es posible pensar distintas respuestas a estos entuertos según el modelo o paradigma de lenguaje –como señalamos en el capítulo anterior- al que adscribamos, ya sea que partamos de un esquema de “entendimiento lingüístico”, ya sea que lo hagamos desde un modelo de “sistema de reglas” (Habermas, 1990, p.243)⁶⁹.

Desde un enfoque crítico-hermenéutico Jürgen Habermas ha abordado esta problemática al cuestionar un tópico que vertebraba buena parte del discurso filosófico postmoderno en torno al status científico de las humanidades y las ciencias sociales. La nivelación de la diferencia de géneros entre filosofía y ciencia, por una parte, y literatura por otra, nos dice el filósofo frankfurtiano, descansa sobre el giro que va desde “la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje”, el cual rompe de forma “particularmente furiosa con la herencia de la filosofía del sujeto”. De este modo,

...sólo cuando de las categorías filosóficas básicas han sido expulsadas todas las connotaciones de autoconciencia, autodeterminación y autorrealización, puede el lenguaje (en vez de la subjetividad) autonomizarse y convertirse hasta tal punto en destino epocal del Ser, en hervidero de significantes, en competencia de discursos que tratan de excluirse unos a otros, que los límites entre significado literal y metafórico, entre lógica y retórica, entre habla seria y habla de ficción quedan disueltos en la corriente de un acontecer textual universal (administrado indistintamente por pensadores y poetas) (Habermas, 1990, p. 242).

La propuesta habermasiana, a la que volveremos en el capítulo respectivo, se apoya en su conceptualización de los *actos de habla* a efectos de generar criterios de demarcación entre historia y literatura, entre verdad y ficción, entre ciencia y arte, etc. Como nos recuerda el autor de *Pensamiento postmetafísico*:

⁶⁹ Con respecto a las controversias jurídicas y políticas de la interpretación constitucional véase (Gargarella, 2015). Dejamos aquí de lado, como un punto abierto a la discusión, determinar si lo que ha sido llamado el “modelo Humpty-Dumpty” (y su consabida respuesta al problema de Videla y los DD.HH) es un tercer enfoque lingüístico o bien una posición extrema al interior de cada uno (o de uno) de los paradigmas de lenguaje presentados por Habermas en el capítulo IV de esta obra.

En la práctica comunicativa cotidiana los actos de habla mantienen una fuerza que pierden en los textos literarios. En la práctica comunicativa cotidiana funcionan en contextos de acción en los que los participantes han de dominar situaciones y, por consiguiente, han de resolver problemas; en el texto literario están cortados al talle de una recepción que descarga al lector de la necesidad de obrar: las situaciones a las que se enfrenta, los problemas que se le ponen delante, no son directamente los suyos propios. La literatura no obliga al lector al mismo tipo de tomas de postura que la comunicación cotidiana a los agentes. Ambos se ven implicados en historias, pero de forma distinta (Habermas, 1990, p. 257-258).

Por su parte, los problemas relativos a los “límites” de la interpretación han sido agudamente planteados -desde el campo de la lingüística, la semiótica y la crítica literaria- en las sugerentes discusiones animadas por Umberto Eco (1992 y 1995). El enfoque de Eco parte de la necesidad de conjugar, al menos, tres “intenciones”: la del autor, la de la obra y la del lector, con base en “criterios de economía aplicables a la lectura de los textos como mundo o del mundo como texto”; de este modo, un cierto principio de “mínimo esfuerzo” puede evitarnos caer en “casos en los que el exceso de interpretación produce un derroche de energías hermenéuticas que el texto no convalida”. Así, cuando el texto es, al mismo tiempo, “objeto y parámetro de sus interpretaciones”, ese mínimo esfuerzo es el que podría ser aceptado por “una comunidad de intérpretes decidida a alcanzar algún acuerdo, si no sobre las interpretaciones *mejores*, al menos sobre el rechazo de las *insostenibles*” (Eco, 1992, p. 16. *Cursivas nuestras*).

Para Eco, un caso patente, apasionante y a la vez peligroso de sobre-interpretación es el de la llamada *semiosis hermética*, es decir, una práctica interpretativa del mundo y de los textos “basada en la determinación de relaciones de simpatía que vinculan recíprocamente micro y macrocosmos”. Esta manera de pensar tienen fuentes muy lejanas y una notable capacidad de supervivencia: ha adoptado formas “reconocibles y documentables en los primeros siglos de la era cristiana, se ha desarrollado de manera bastante clandestina en el período medieval, ha triunfado con el redescubrimiento humanístico de los escritos herméticos” y se ha fusionado en la “más amplia corriente del hermetismo renacentista y barroco”. Lo curioso del caso es que el desarrollo de la ciencia moderna (galileana, cuantitativa, experimental) no acabó con su influencia, por contrario, la exégesis hermética ha ido a “fecundar las estéticas románticas, el ocultismo decimonónico” y, lo que es más grave, muchas teorías conspirativas contemporáneas: desde la idea de un complot judío internacional a los delirios asesinos de Charles Manson (Eco, 1992, p. 15-16).

El mecanismo maestro de la exégesis hermética parte de llevar a un extremo de insostenibilidad fáctica un principio válido de interpretación: “desde un determinado punto de vista cualquier cosa tiene relaciones de analogía, continuidad y semejanza con cualquier otra”. Como nos recuerda el autor de *El nombre de la rosa*:

Es posible jugárselo todo y afirmar que hay una relación entre el adverbio *mientras* y el sustantivo *cocodrilo* porque —y como mínimo— ambos

aparecen en la frase que estoy leyendo. Pero la diferencia entre la interpretación sana y la interpretación paranoica está en reconocer que la relación es, precisamente, mínima, o en deducir, por el contrario, de este mínimo lo máximo posible. El paranoico no es quien nota que, curiosamente, *mientras* y *cocodrilo* aparecen en el mismo contexto: es quien empieza a preguntarse por las razones misteriosas que me han inducido a juntar precisamente estas dos palabras. El paranoico ve debajo de mi ejemplo un secreto, al que aludo, y una conspiración, según la cual, sin duda, estoy actuando... en perjuicio suyo (Eco, 1992, p. 62)⁷⁰.

Referencias

- Adorno, T. y M. Horkheimer (1969). *La sociedad. Lecciones de sociología*. Buenos Aires: Proteo.
- Aira, C. (2017). *Evasión y otros ensayos*. Buenos Aires: Random House.
- Alexander, J. C. (1990). La centralidad de los clásicos. En A. Giddens; J. Turner y otros, *La teoría social hoy*. Madrid: Alianza.
- Alifano, R. (1995). *El humor de Borges*. Buenos Aires: Ediciones de la Urraca.
- Auerbach, E. (2014). *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. Buenos Aires: FCE.
- Auster, P. (1998). *El Palacio de la Luna*. Barcelona: Anagrama.
- Barthes, R. (1987). La Muerte del Autor. En R. Barthes, *El Susurro del Lenguaje. Más Allá de la Palabra y de la Escritura*. Barcelona: Paidós.
- Berger, M. (1979). *La novela y las ciencias sociales. Mundos reales e imaginados*. México: FCE.
- Berlin, I. (1988). *El erizo y la zorra*. Barcelona: Muchnik.
- Borges, J.L. (1993). *Siete noches*. México: FCE.
- Borges, J.L. (1993a). Baruch Spinoza (Conferencia). En *Borges en la Escuela Freudiana de Buenos Aires*. Buenos Aires: Agalma.
- Borges, J.L. (1999). *Autobiografía*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Borges, J.L. (2010). *Obras Completas. Edición crítica* (Tomos I, II y III). Buenos Aires: Emecé.
- Bourdieu, P., J.C. Chamboredon y J.C. Passeron (1994). *El Oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (1997). El punto de vista del autor. Algunas propiedades generales de los campos de producción cultural. En P. Bourdieu, *Las Reglas del Arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- Calvino, I. (2013). *Punto y aparte*. Madrid: Siruela.

⁷⁰ En un tramo de *Las palabras y las cosas* Michel Foucault se ocupa de los avatares de un cierto *paradigma de la semejanza*, aunque su atención se dirige principalmente al período histórico ubicado entre el Renacimiento y el Barroco en el que comienzan a surgir los saberes modernos. En su obra ficcional Umberto Eco ha abordado *in extenso* el problema de las interpretaciones herméticas y su influencia en el mundo contemporáneo: dos estupendos ejemplos se encontrarán en las novelas *El péndulo de Foucault* (1988) y *El cementerio de Praga* (2010).

- Camou, A. (2017) De la revolución a la democracia, En A. Camou y O. Gonzales, *Revolución, exilio y democracia. Debates político-intelectuales en América Latina*. La Plata: EDULP. Recuperado de: [file:///D:/Mis%20documentos/Downloads/Revoluci%C3%B3n,%20exilio%20y%20democracia_Camou2B.pdf-PDFA%20\(6\).pdf](file:///D:/Mis%20documentos/Downloads/Revoluci%C3%B3n,%20exilio%20y%20democracia_Camou2B.pdf-PDFA%20(6).pdf)
- Cantero Núñez, E. (2016). *Auguste Comte, revolucionario a su pesar. EL control social contra la libertad y el derecho*. Madrid: Marcial Pons.
- Castel, R. (2004). *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós.
- Chiaromonte, N. (1999). *La paradoja de la Historia*. México: INAH.
- Comte, A. (1981). *Primeros ensayos*, México: FCE.
- De Olaso, E. (1999). *Jugar en serio. Aventuras de Borges*. México: Paidós-UNAM.
- Eco, U. (1992). *Los límites de la interpretación*. México: Lumen
- Eco, U. (1995). *Interpretación y sobreinterpretación*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Eco, U. (2012). *Sobre la literatura*. Buenos Aires: Random.
- Espósito, F. (2008). Realismos. En J. Amícola y J.L. de Diego (Coords.), *La teoría literaria hoy. Conceptos, enfoques, debates*. La Plata: Al Margen.
- Estevanez Murphy, N. (1913). "Prólogo" a *Catecismo Positivista*, de Augusto Comte, Paris: Garnier.
- Feinmann, J.P. (2003). Prólogo a O. Soriano, *No habrá más penas ni olvido*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Flaubert, G. (2020). *La educación sentimental*. Madrid: Verbum.
- Fuster García, F. (2009). "Afinidades electivas" entre literatura y sociología: el suicidio de Andrés Hurtado en el árbol de la ciencia como ejemplo de suicidio anómico, *EPOS*, XXV, pp. 61-75.
- Gargarella, R. (2015). Interpretation and Democratic Dialogue, en *Revista da Faculdade de Direito*, UFPR- Curitiba, vol. 60, núm. 2, mayo-Agosto 2015, pp. 41-65.
- Giddens, A. (1998). *La Constitución de la Sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gil Villegas, F. (2014). Introducción. En Max Weber, *Economía & Sociedad*. México: FCE.
- González García, J. M. (1989). *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka*. Madrid: Visor.
- González García, J. M. (1992). *Las huellas de Fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*. Madrid: Tecnos.
- González García, J.M. (2007). Jaulas, máquinas y laberintos (Imágenes de la burocracia en Kafka, Musil y Weber), *Revista Observaciones Filosóficas*, N° 4. Recuperado de: <https://www.observacionesfilosoficas.net/kafkayneurosis.htm>
- Kafka, Franz, *El Proceso*, Buenos Aires, Losada, 1980.
- Kundera, M. (1992). *El arte de la novela*. México: Vuelta.
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. México: Taurus.
- Hammett, D. (1985). *El Halcón Maltés*. Madrid: Alianza.
- Harss, L. (1978). *Los nuestros*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Lepenes, W. (1994). *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*. México: FCE.

- Ligarribay, V. H. (2016). El asesinato como problema social en la obra de Fedor Dostoievski y Emile Durkheim. *Cuadernos Universitarios*, (IX), 121-134. Recuperado a partir de <http://revis-tas.ucasal.edu.ar/index.php/CU/article/view/58>
- Liotard, J.F. (1990). *La condición postmoderna*. México DF: REI.
- Lodge, D. (2006). *El arte de la ficción*. Barcelona: Península.
- Marinho, V.J.M. (2018). *A razão sensível: literatura e teoria sociológica em Émile Durkheim*. Tesis de Maestría, Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Recuperado de: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/6824>
- Marvin, F. S. (1978). *Comte [1937]*. México: FCE.
- Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona: Paidós.
- Nisbet, R. (1979). *La sociología como forma de arte*. Madrid: Espasa.
- Panofsky, E. (1994). La *Summa* y la catedral. Las analogías profundas como producto de un hábito mental [1951]. En P. Bourdieu; J.C. Chamboredon y J.C. Passeron, *El Oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI.
- Prieto, J. (1944). *La vida indómita de Augusto Comte: el apóstol de una religión sin Dios*. Buenos Aires: Ayacucho.
- Proust, M. (2000). *En busca del tiempo perdido*. Tomo I: *Por el camino de Swann*. Madrid: Alianza.
- Roche Cárcel, J.A. (2012). *La sociología como una de las bellas artes. La influencia de la literatura y de las artes en el pensamiento sociológico*. Barcelona: Anthropos.
- Sabato, E. (1963). *El escritor y sus fantasmas*. Buenos Aires: Aguilar.
- Sabato, E. (1969). *Sobre héroes y tumbas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Saer, J.J. (1999). *El concepto de ficción*. México: Planeta.
- Sapiro, G. (2016). *La sociología de la literatura*. Buenos Aires: FCE.
- Sarlo, B. (2004). Una poética de la ficción. En N. Jitrik (Coord.), *Historia crítica de la literatura argentina*, Vol. 9. Buenos Aires: Emecé.
- Sazbón, J. (1981). El fantasma, el oro, el topo: Marx y Shakespeare, *Cuadernos políticos*, Nro. 28, abril-junio, pp. 88- 103.
- Sazbón, J. (2002). Pierre Menard, autor del Quijote [1983]. En J. Sazbón, *Historia y representación*. Bernal: UNQui.
- Sebald, W.G. (2001). Beyle o el extraño hecho del amor, *Vértigo*. Barcelona: Debate.
- Snow, C.P. (1977). *Las dos culturas y un segundo enfoque*. Madrid: Alianza.
- Thompson, K. (1988). *Augusto Comte. Los fundamentos de la sociología*. México: FCE.
- Tolstoi, León, *Ana Karenina*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996.
- Vargas Llosa, M. (2011). *La orgía perpetua. Flaubert y Madame Bovary*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. México: FCE.
- Weinberg, L. (2017). Jorge Luis Borges: lectura y escritura, *Latinoamérica*, 64, pp. 71-98.
- Williams, R. (2000). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Bibliografía básica recomendada

- Amícola, J. y J.L. de Diego (Coords.). (2008). *La teoría literaria hoy. Conceptos, enfoques, debates*. La Plata: Al Margen.
- Auerbach, E. (2014). *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. Buenos Aires: FCE.
- Barthes, R. (1987). La Muerte del Autor. En R. Barthes, *El Susurro del Lenguaje. Más Allá de la Palabra y de la Escritura*. Barcelona: Paidós.
- Berger, M. (1979). *La novela y las ciencias sociales. Mundos reales e imaginados*. México: FCE.
- Bourdieu, P. (1997). *Las Reglas del Arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- Chartier, R. (1996). *Escribir las prácticas*. Buenos Aires: Manantial.
- Chiaromonte, N. (1999). *La paradoja de la Historia*. México: INAH.
- Darnton, R. (1993). Historia de la lectura. En P. Burke (ed.). *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza.
- Eco, U. (1995). *Interpretación y sobreinterpretación*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Eagleton, T. (1988). *Una introducción a la teoría literaria*. Madrid: FCE.
- Hauser, A. (1969). *Historia social de la literatura y el arte*. Madrid: Guadarrama.
- Lepenes, W. (1994). *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*. México: FCE.
- Lukacs, G. (2004). *Sociología de la literatura*. Barcelona: Península.
- Nisbet, R. (1979). *La sociología como forma de arte*. Madrid: Espasa.
- Roche Cárcel, J.A. (2012). *La sociología como una de las bellas artes. La influencia de la literatura y de las artes en el pensamiento sociológico*. Barcelona: Anthropos.
- Sapiro, G. (2016). *La sociología de la literatura*. Buenos Aires: FCE.
- Sontag, S. (2005). *Contra la interpretación*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Williams, R. (2000). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Williams, R. (2000a). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

Bibliografía complementaria

- Berger, M. (1979). *La novela y las ciencias sociales. Mundos reales e imaginados*. México: FCE.
- González García, J. M. (1989). *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka*. Madrid: Visor.
- González García, J. M. (1992). *Las huellas de Fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*. Madrid: Tecnos.
- González García, J. M. (1994). Norbert Elías: Literatura y sociología en el proceso de la civilización, *REIS*, 65, pp. 55-77.

- González García, J.M. (2007). Jaulas, máquinas y laberintos (Imágenes de la burocracia en Kafka, Musil y Weber), *Revista Observaciones Filosóficas*, N° 4. Recuperado de: <https://www.observacionesfilosoficas.net/kafkayneurosis.htm>
- Kundera, M. (1992). *El arte de la novela*. México: Vuelta.
- Ligarribay, V. H. (2016). El asesinato como problema social en la obra de Fedor Dostoievski y Emile Durkheim. *Cuadernos Universitarios*, (IX), 121-134. Recuperado a partir de <http://revistas.ucasal.edu.ar/index.php/CU/article/view/58>
- Lodge, D. (2006). *El arte de la ficción*. Barcelona: Península.
- Marinho, V.J.M. (2018). *A razão sensível: literatura e teoria sociológica em Émile Durkheim*. Tesis de Maestría, Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Recuperado de: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/6824>
- Pouliquen, H. (2017). De la sociología de la literatura a la sociocrítica y a la estética sociológica. *La Palabra*, (31), pp. 39–49.
- Sazbón, J. (1981). El fantasma, el oro, el topo: Marx y Shakespeare, *Cuadernos políticos*, Nro. 28, abril-junio, pp. 88- 103.
- Sazbón, J. (2002). Pierre Menard, autor del Quijote [1983]. En J. Sazbón, *Historia y representación*. Bernal: UNQui.

Investigaciones aplicadas

- Altamirano, C. y B. Sarlo (1997). *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*. Buenos Aires: Ariel.
- Avellaneda, A. (2013). *El habla de la ideología. Modos de réplica literaria en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Eudeba.
- Balderston, D. et al. (2014). *Ficción y política. La narrativa argentina durante el proceso militar*. Buenos Aires: Eudeba.
- Batticuore, G. (2005). *La mujer romántica. Lectoras, autoras y escritores en la Argentina: 1830-1870*. Buenos Aires: Edhasa.
- Benzecry, C. (2000). El almuerzo de los remeros: profesionalismo y literatura en la década de los 90, *Hispanamérica*, Nro. 87, pp. 17-30.
- Blanco, A. y L. C. Jackson (2015). Sociología en el espejo. Ensayistas, científicos sociales y críticos literarios en Brasil y en la Argentina (1930-1970). Bernal: UNQui.
- Forero Quintero, G. (2011). La anomia en las novelas de crímenes en Colombia, *Literatura y lingüística*, N°24, pp. 33-59.
- Portantiero, J.C. (2011). *Realismo y realidad en la narrativa argentina*. Buenos Aires: Eudeba.

Sitios web con material suplementario

En el año 2013 el reconocido escritor y crítico argentino Ricardo Piglia (1941-2017) dedicó cuatro clases abiertas, por la televisión pública, a revisar la obra de Jorge Luis Borges. Vale la pena ver y escuchar las lecciones de un gran escritor sobre el autor de *El Aleph*. Aquí los vínculos correspondientes:

Clase Nro. 1 (7-09-13): https://www.youtube.com/watch?v=im_kMvZQlv8

Clase Nro. 2 (14-09-13): https://www.youtube.com/watch?v=kZX_gQLMxEM

Clase Nro. 3 (21-09-13): <https://www.youtube.com/watch?v=SA2o7QEx7Lk>

Clase Nro. 4 (28-09-13): <https://www.youtube.com/watch?v=5svf4mzbeTc>

Guía de Actividades:

Bibliografía básica: Borges, J.L. "Pierre Menard, autor del Quijote" (Borges, 2010); hay varias ediciones.

1. Transcriba/copie un párrafo –cualquiera- de unas 50/100 palabras del texto citado: ¿Cambiaría alguna/s palabra/s? ¿Por qué?
2. En el ensayo de Beatriz Sarlo citado más arriba, dice la autora: "Pierre Menard... presenta un catálogo razonado de libros imaginarios... El personaje Menard es esos libros y no otra cosa, no una psicología, no un conjunto de cualidades exteriores a su empresa literaria. La idea misma de personaje cambia con Menard: él es su escritura del Quijote, precedida solamente de una docena de títulos menores" (Sarlo, 2004, p. 24). Reflexione sobre esta idea de un personaje definido por su proyecto; ¿Conoce otros casos? ¿Cuáles?
3. Al referirnos al análisis que efectúa Liliana Weinberg mencionamos un caso de "ironía intertextual": ¿Por qué aquí hay un juego de espejos con referencia a Cervantes?
4. Indague en entrevistas realizadas a Borges: ¿Qué decía el autor argentino sobre este relato?
5. Dice el texto: "Quienes han insinuado que Menard dedicó su vida a escribir un Quijote contemporáneo, calumnian su clara memoria". ¿Por qué el narrador insiste en que no se trata de un Quijote contemporáneo?
6. ¿Cuál fue el método inicialmente imaginado por Menard para llevar adelante su labor y por qué lo abandonó?
7. ¿Qué vínculo podemos establecer entre Menard, Ramón Llull, John Wilkins y el autor de *Las palabras y las cosas*?

CAPÍTULO 6

El debate entre individualismo y holismo metodológico revisitado

Antonio Camou

(...) siempre que una disputa se ha desencadenado durante cierto tiempo (...) en el fondo no se trata nunca de un mero problema acerca de palabras, sino de un auténtico problema acerca de cosas.

Inmanuel Kant, COMIENZO PRESUNTO DE LA HISTORIA HUMANA, 1786.

Y si quieres decir "Pero anteriormente no era una medida de longitud exacta", entonces respondo: perfecto, era una inexacta. Aunque todavía me debes la definición de exactitud.

Ludwig Wittgenstein, INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, 69⁷¹.

Tal vez sea de lamentar que ciertas controversias epistemológicas tengan un destino manifiestamente desdichado. Cuando parece posible expresar con envidiable claridad las tesis principales de una exasperada disputa, entonces la cuestión se torna descoloridamente obvia. Por el contrario, cuando el asunto amenaza con tocar tierra y parecerse en algo a las cotidianas peripecias que aquejan a científicos y a legos, los términos del problema se vuelven pesadamente intrincados, se aminoran los énfasis, se rescinden afirmaciones, se desdican pronósticos, se multiplican las salvedades y las excepciones, se reconoce con honesta resignación que la "realidad" es más astuta y compleja que cualquier teoría y, en definitiva, se piden disculpas. Algo de todo esto ha venido sucediendo durante largo tiempo con el debate entre "holistas" e "individualistas" metodológicos en las ciencias sociales contemporáneas.

En efecto, una considerable porción de las energías polémicas puestas en juego se consumieron tempranamente en dos cuestiones preliminares: en primer lugar, presentar en términos plausibles, y no triviales, las tesis fundamentales de ambos modelos, toda vez que sus formulaciones extremas se volvían insostenibles pero sus formulaciones corregidas no inquietaban

⁷¹ Todos las citas correspondientes a Wittgenstein se refieren a la edición de 1988, que consta en la bibliografía; en los epígrafes seguimos el criterio usual de mencionar el número de párrafo para una más fácil ubicación en distintas ediciones.

a nadie; en segundo término, desbrozar las aristas o dimensiones analíticas implicadas en la controversia, toda vez que era frecuente confundir distintos niveles de análisis, con el desalentador resultado de que tal vez todos tenían un poco de razón pero estaban hablando de cosas distintas. De hecho, a juzgar por sus magros resultados, la disputa lucía virtualmente estancada hacia mediados de la década del sesenta del siglo pasado, quizá por comprensibles razones de cansancio.

Sin embargo, como han resaltado dos prominentes especialistas, en la misma veta del epígrafe kantiano que precede a estas líneas:

... la distinción micro-macro se encuentra entre las principales oposiciones del pensamiento occidental, cuando menos desde la diferenciación medieval tardía entre el individuo y el Estado. Al entrar al discurso académico y al debate político como parte de la disputa nominalismo *versus* realismo, ayudó a formar el antecedente para controversias tan duraderas como la de que si el todo es más que la suma de las partes, si el Estado y la sociedad pueden reclamar primacía ontológica y moral por sobre los individuos, y si el significado de los conceptos puede ser reducido a su referente empírico o implica alguna idea trascendental (Alexander y Giesen, 1994, p. 11).

Pero si la controversia filosófica se inscribe en un dilatado linaje intelectual, no es menos significativa la “rama política” de la dicotomía micro-macro, que puede remontarse a las querellas entre el privilegio divino de los reyes y los derechos naturales de la ciudadanía, y que se prolonga hasta nosotros en una deriva compleja y plural, atravesando diferentes tiempos históricos y disímiles geografías culturales. Así, por ejemplo, desde el ámbito anglosajón, el pensamiento contractual de los “moralistas escoceses, al igual que el liberalismo de John Stuart Mill, estableció la tradición individualista en la filosofía política”. Mientras que desde la rivera del pensamiento continental europeo, tanto el “idealismo alemán” de Fichte, Hegel y Herder, como el “naturalismo revolucionario francés de pensadores como Rousseau”, que fecundarán la obra de Marx y Engels, impulsaron la orientación holista de la que emergieron “las macro-formulaciones clásicas y contemporáneas” (Alexander et al., 1994, p.12).

En virtud de estas razones de fondo, que nos ayudan a entender la porfiada supervivencia de la polémica, no es de extrañar que entre finales del siglo XX y comienzos de la nueva centuria el debate haya resurgido animadamente –aunque provisto de aditamentos originales respecto de la vieja discusión-, y con mayores o menores picos de atención ha continuado hasta el presente. En este sentido, dos circunstancias han confluído para impulsar la reaparición de la controversia.

Por un lado, el surgimiento en el ámbito del materialismo histórico -otro reduto inexpugnable de los defensores del holismo- de una corriente crítica y renovadora, el así llamado “marxismo analítico” o “marxismo de la elección racional”, que replanteó los tópicos de la discusión (Yturbe, 1987 y 1990; Rodríguez-Ibáñez, 1991; Álvarez, 1991; Elster, 1992). Y en tránsito por esa ruta el debate también coadyuvó a una revisión más amplia de la problemática tanto en el marco de la teoría social clásica (Caillé, 1998; Duek, 2008 y 2009; Corcuff, 2008), donde se destaca

especialmente el caso particular de la ubicación de la obra de Max Weber en el marco de la contienda (Aguilar Villanueva, 1987; González, 1993; Naishtat, 2010; Peñalver López, 2010), como en los renovados impulsos de la “sociología analítica” en el marco de la teoría social contemporánea (Noguera, 2003 y 2012).

Por otra parte, y de manera más general, la disputa ha sido impulsada por la existencia de una vigorosa y deliberada tendencia “a imponer el monopolio del método económico a todos los estudios de la sociedad” (Przeworski, 1987: 97). Esta directriz intelectual –cuya compleja *afinidad electiva* con el auge de la globalización neoliberal no podemos abordar aquí (Anderson, 2003; Harvey, 2007; Laval y Dardot, 2013; Escalante Gonzalbo, 2016)- ha llevado, entre otros cambios, a que la discusión no sólo cobrara fuerza dentro de las ciencias económicas (Coq Huelva, 2010; Crespo, 2011; Chelala, 2015), sino que también se extendiera a disciplinas habitualmente más alejadas de esta controversia metodológica, tales como el derecho (Salas, 2007) o la psicología (Selzer, 2012).

En el cuadro de estas consideraciones, en la primera sección retomamos la discusión que dejamos abierta en el capítulo 2 de este libro, para lo cual presentamos una sumaria reseña de las posiciones clásicas sustentadas a ambos lados del debate, tratando de despejar algunas confusiones que suelen acompañarlo. Sostenemos allí que –más allá de las complejidades de la discusión filosófica- la disputa más relevante para la práctica de las ciencias sociales se concentra en el plano de la *explicación social* (tesis epistemológica)⁷². En la segunda sección nos sumergimos en la controversia entre Jon Elster y Gerald A. Cohen en torno a los méritos y deméritos de las explicaciones funcionales en el ámbito del materialismo histórico; como argumentaremos después, las críticas de Elster (al menos en lo que respecta al funcionalismo “sofisticado” de Cohen) no parecen concluyentes, y así el holismo parece seguir su ruta epistemológica después de superar el agudo sofocón elsteriano. Finalmente, en la tercera sección, volvemos a visitar el debate más general entre holistas e individualistas guiados por la noción de “presuposiciones generales” de Jeffrey Alexander (1989), y seguimos brevemente la orientación de algunas discusiones protagonizadas –entre otros- por el propio Alexander, Bernhard Giesen, Richard Münch y Neil J. Smelser (Alexander et al., 1994). El hilo argumental de la hipótesis de lectura, que dejamos abierta a la discusión, descansa en la idea de que una crítica individualista moderada constituye una sana contribución a ciertos excesos del holismo, pero una crítica extrema hace retroceder el debate a un punto que –creemos- Wittgenstein ayudó a superar al distinguir entre explicaciones “inexactas” e “inusables” (Wittgenstein, 1988, p.107-111). El capítulo culmina con algunas indicaciones sobre lo que creemos son –en la actualidad-

⁷² Si bien no existe una terminología plenamente unificada (otro rasgo propio de un debate todavía abierto), suele hablarse en general de “individualismo metodológico” para contraponerlo a otras discusiones filosóficas referidas al individualismo “ético o político” (Noguera, 2012), que aquí dejaremos de lado. A su vez, la caracterización del “individualismo” o “holismo metodológico” suele utilizarse tanto como una nomenclatura general para referirse a las distintas dimensiones del debate (ontológica, semántica, epistemológica), como para mencionar uno de los niveles específicos de la disputa (epistemológico propiamente dicho). Aunque no nos convence demasiado, nos resignamos al uso más o menos común, según el cual se utiliza el término “metodológico” de manera general, y reservamos el vocablo “epistemológico” para la dimensión propiamente explicativa de la controversia.

las dos estrategias más productivas para visitar el debate entre holistas e individualista a través de discutir los vínculos “macro-micro”: por un lado, la estrategia de las “reconstrucciones sintéticas” (Alexander et al., 1994); por otro, los esfuerzos de lo que podríamos llamar un “programa débil” de sociología analítica, concentrado en la identificación de *mecanismos* (Coleman, 2011; Elster, 1997 y 2010; Hedström y Swedberg, 1998; Hedström, 2010; Lizón, 2007; Noguera, 2010; Linares Martínez, 2018).

Una introducción al debate metodológico

No digas “No hay una ‘última’ explicación”. Eso es justamente como si quisieras decir: “No hay una última casa en esta calle”; siempre se puede edificar una más.

Ludwig Wittgenstein, INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, 29.

Como ha señalado Steven Lukes, la doctrina del individualismo metodológico habría sido “concebida” por Hobbes, quien sostenía que “es necesario que conozcamos las cosas que van a mezclarse antes de poder conocer el compuesto total”, pero recién habría sido “engendada” por los pensadores del Iluminismo (Lukes, 1976, p. 187). Hacia el siglo XIX dicha doctrina comenzó a ser discutida por aquellos que trajeron a la comprensión de la vida social una nueva perspectiva, en la cual se otorgó prioridad explicativa a los fenómenos colectivos, sentando de hecho las bases de lo que muy posteriormente se llamaría el holismo metodológico.

Desde entonces, la polémica se ha entablado cíclicamente aunque bajo presentaciones diferentes: se puede encontrar en las obras de Augusto Comte y en las de De Bonald, por un lado, frente a la línea desarrollada por John Stuart Mill y los utilitaristas, por el otro; se encuentra supuesta en la controversia entre la escuela histórica de la economía (Gustav Schmoller y los “socialistas de cátedra”) y la teoría “abstracta” de Karl Menger, o en la célebre polémica entre Emile Durkheim y Gabriel Tarde (Nocera, 2009). Posteriormente, en las décadas del cincuenta y sesenta del siglo XX, la disputa cobró un renovado auge, siendo alentada especialmente por los trabajos de Popper, Hayek, Watkins frente a los de Maurice Mandelbaum. En nuestros días, por su parte, el vigoroso desarrollo de la corriente del “Rational Choice” ha replanteado, con herramientas conceptuales y metodológicas más refinadas, el “desafío de proporcionar unos micro-fundamentos a los fenómenos sociales y, especialmente, basar todas las teorías de la sociedad en las acciones racionales de los individuos orientadas hacia un objetivo” (Przeworski, 1987, p. 97 y 98).

En tal sentido, podríamos caracterizar inicialmente al *individualismo metodológico* como “una doctrina de la explicación, según la cual debe rechazarse cualquier intento de explicar los fenómenos sociales o individuales que no se exprese totalmente en términos de individuos” (Lukes, 1987, p. 137). Una versión algo más débil, en cambio, nos diría que las explicaciones fundadas

en entidades colectiva sólo podrían ser aceptadas en una primera instancia, como explicaciones incompletas o esbozos explicativos, pero las explicaciones "de fondo" de los fenómenos sociales sólo pueden ser fundamentadas con base en las acciones de los individuos⁷³. Por el contrario, los partidarios del *holismo metodológico* sostendrían que los fenómenos sociales pueden ser explicados -de manera completa- con base en la dinámica de entidades colectivas.

No obstante, esta resumida caracterización de ambas posiciones oculta una serie de supuestos analíticos que es preciso revisar con algo más de detalle. Estos supuestos admitirían ser resumidos en base a *tres tesis principales* que han venido enfrentando recurrentemente a "holistas" e "individualistas", las llamaremos sucesivamente *tesis ontológica*, *tesis semántica* y *tesis epistemológica*⁷⁴.

I. Tesis Ontológica	
A. Individualismo	B. Holismo
Sólo existen los individuos (pensando, sintiendo, actuando).	Los hechos sociales poseen una existencia irreductible.

La formulación I.A. constituye un resumen típico de la posición individualista en el plano ontológico. Como ha señalado J.W.N. Watkins, "sólo existen los individuos actuando y tendiendo a actuar; los eventos sociales, las condiciones y los procesos están constituidos por lo que las personas piensan y hacen..., los fenómenos sociales son ontológicamente dependientes de las acciones y actitudes individuales" (Dray, 1980, p. 50 y 51). Como se sabe, entre los padres fundadores de la sociología esta posición ha sido adscripta al pensamiento de Max Weber, quien en una carta dirigida a Robert Liefmann (9 de marzo de 1920) señaló: "si me hice sociólogo... fue, sobre todo, con la intención de exorcizar el espectro de concepciones colectivistas que sigue vigente entre nosotros. En otras palabras, la propia Sociología tan sólo puede avanzar si parte de los actos de uno o más individuos separados, y debe, en consecuencia ser estrictamente individualista en el método"(Weber, citado en Mommsen, 1971, p. 121)⁷⁵.

⁷³ La noción de "explanation sketch" pertenece a Carl Hempel, aunque aquí es utilizada de una manera algo más amplia (Danto, 1989, p. 13)

⁷⁴ Para una nomenclatura algo distinta de la que utilizamos aquí puede consultarse el trabajo de (Schuster, 1981). Si no nos equivocamos por mucho, lo que llamamos con cierta libertad (y tal vez imprecisión) "tesis semántica" tendría su equivalente contextual en lo que otros autores denominan la "tesis del reduccionismo filosófico". En cuanto a lo que Schuster denomina "tesis del reduccionismo causal", preferimos utilizar un término más amplio y hablar entonces de "tesis epistemológica".

⁷⁵ Pese a esta declaración programática, Weber aceptaba que para "fines prácticos" la Sociología podía admitir el uso de "estructuras conceptuales de naturaleza colectiva", pero dejaba siempre en claro que las formaciones sociales a las que hacen referencia los conceptos colectivos "no son otra cosa que desarrollos y entrelazamientos de acciones específicas de personas individuales"(Weber, 1987, cap. I, parág. 1, apartado 9). Más allá de esto, la discusión de fondo implícita aquí es si Weber –

En cuanto al enunciado I.B. es habitual relacionarlo con la temprana preceptiva metodológica de Emile Durkheim, para quien

(..) La primera y más fundamental de las reglas consiste en considerar los hechos sociales como cosas...; cuando cumplo mi tarea de hermano -dice Durkheim-, de esposo o de ciudadano, cuando respondo a los compromisos contraídos, me atengo a deberes definidos, fuera de mí y de mis actos, en el derecho y las costumbres. Y aunque concuerdan con mis sentimientos, y pese a que percibo interiormente su realidad, ésta no deja de ser objetiva; pues yo no los he creado, y por el contrario los he recibido mediante la educación... se trata, entonces, de modos de actuar, de pensar y de sentir que exhiben la notable propiedad de que existen fuera de las conciencias individuales y que están dotados de un poder imperativo y coercitivo. (Durkheim, 1985. p. 29).

Asimismo, serían congruentes con la tesis I.B. diversas formulaciones "estructuralistas" (en Antropología Cultural o en Sociología) y las conocidas referencias de la obra de Marx, tal como la que se encuentra en el célebre Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política de 1859, cuando afirma que "en la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales" (Marx, 1987, p. 66).

Pero planteadas así las cosas, la controversia se traduce, y se reduce, a un transitado problema terminológico: ¿en qué sentido estamos hablando de "existencia" en cada una de las formulaciones citadas? La respuesta obvia es que, o bien el sentido mentado del término "existencia" es el mismo en ambos casos, y entonces estamos ante dos afirmaciones antitéticas que no podrían ser ambas verdaderas; o bien el sentido mentado no es el mismo, y entonces ambas pueden ser de alguna manera compatibles. Como veremos a continuación, la primera posición parece insostenible, mientras que la segunda se vuelve trivialmente verdadera.

En efecto, a poco de andar la alternativa inicial nos conduce a un dilema decepcionante: si el término "existencia" es idéntico en ambas formulaciones, entonces habría un sólo modo de ser de lo real, y de esta forma, o bien rechazamos la creencia general según la cual, por ejemplo, los fenómenos psíquicos, aunque no posean el mismo modo de existencia que una puerta, también existen; o bien aceptamos un triste platonismo de pobres, que concebiría los hechos sociales como "entes reales", homologando su modo de existencia a los individuos y a las cosas concretas.

De este modo, la única salida honrosa al dilema sería reconocer (como cualquier ontología elaborada que se precie) que hay "modos" de existencia diferenciales, o "estratificaciones" de lo real (entes físicos, psíquicos, ideales y sociales, por caso), con lo cual las aristas más agudas de

en realidad- desarrolló una especie de doble vector epistemológico, uno de carácter programáticamente "individualista" en *Economía y sociedad*, y otro de raigambre holista en los *Ensayos de sociología de la religión*. Una documentada discusión de este punto en (Gil Villegas, 2015), y en el minucioso estudio preliminar a la nueva edición de (Weber, 2014).

la disputa se moderan sensiblemente. Así, la creencia en una existencia "contingente" o "emergente" de los hechos sociales sería compatible incluso con lo afirmado por Watkins, en el sentido de que "los fenómenos sociales son ontológicamente dependientes de las acciones y actitudes individuales", haciendo la salvedad de que ser ontológicamente "dependiente" no significa, sin más, ser ontológicamente "inexistente". En esta alternativa, el sentido mentado de "existencia" para un holista es distinto al sentido mentado por un individualista, con lo cual ambas tesis pueden ser sostenidas simultáneamente y sin contradicción (Dray, 1980, p. 50 y 51).

II. Tesis Semántica	
A. Individualismo	B. Holismo
<p style="text-align: center;">Los enunciados referentes a hechos sociales (colectivos) pueden ser plenamente reducidos a afirmaciones sobre individuos.</p>	<p style="text-align: center;">Los enunciados referentes a hechos sociales no pueden ser plenamente reducidos a afirmaciones sobre individuos.</p>

En buena medida, el análisis de esta tesis supone tender un puente entre la tesis ontológica y la tesis epistemológica, habida cuenta de que el problema de la "referencia" de los términos abarca ambas dimensiones. En tal sentido, las impugnaciones hechas al "individualismo metodológico" por parte de autores como Maurice Mandelbaum o el mismo Steven Lukes en relación con lo que hemos llamado la tesis semántica, apelan a consideraciones respecto a qué sea un "hecho social" o qué se aceptará como una "explicación" adecuada de un fenómeno social.

Así, para Mandelbaum

(...) No se pueden entender los actos de los seres humanos como miembros de una sociedad, a menos que exista un conjunto de hechos, a los que llamaré 'hechos sociales', que son tan esenciales o primigenios como aquellos que son de índole psicológica (Mandelbaum, 1976, p. 169 y 170).

De este modo, si los hechos sociales son tan elementales o primarios como los físicos o los psicológicos, los términos que se emplean para referirse a ellos no pueden ser traducidos a términos individuales sin que quede un residuo semántico irreductible. El ejemplo clásico al que apela Mandelbaum para probar su aserto es el de un cliente que retira dinero del banco: en casos como éstos -argumenta-,

(...) La verdadera conducta de individuos específicos entre sí, resulta inteligible sólo si la contemplamos en términos de los status y roles de dichos individuos, y los conceptos de status y rol están desprovistos de significado, a condición

de que se los interprete en términos de la organización de la sociedad a la que los individuos pertenecen (Ibidem, p. 171).

En lo que respecta a la línea de argumentación desarrollada por Lukes, encontramos un rechazo análogo a la posición reduccionista extrema de algunas versiones "individualistas". Lukes ordena los predicados atribuibles a individuos en cuatro niveles básicos:

- (i) Constitución genética; estados cerebrales;
- (ii) Agresión; gratificación; respuesta a un estímulo;
- (iii) Cooperación; poder; estima;
- (iv) Cambiar cheques por efectivo; saludar; votar (Lukes, 1979, p. 196).

En tal sentido, la lista precedente nos mostraría un continuo semántico que iría desde aquello que podría denominarse un "máximo no social" (predicados i-ii) a términos sociales o colectivos (predicados iii-iv). Esto es fácil de ver si pensamos, por ejemplo, en una explicación que incluyera un enunciado tal como "el individuo x es poderoso" (predicado del tipo iii), que sería incomprendible a menos que se diera por sentado la existencia de relaciones sociales específicas que contextualizaran el sentido de la expresión. De acuerdo con esto, no se puede "ser poderoso" en abstracto, individualmente, se lo es respecto de alguien, en algún grupo social, una clase, una institución, etc.

Ahora bien, no obstante lo dicho es importante aclarar que autores defensores del holismo, como Mandelbaum, reconocen que aunque los conceptos sociales no pueden ser traducidos plenamente a términos individuales sin dejar un residuo semántico irreductible, no sólo es posible sino también necesario hacer la traducción parcial. Como señala Mandelbaum, "siempre necesitamos traducir términos tales como 'ideología' o 'bancos' o 'un sistema de matrimonio monógamo' al lenguaje del pensamiento y acción individuales", ya que de lo contrario "no contaremos con medios para verificar ninguna afirmación que podamos hacer respecto de estos hechos sociales"⁷⁶ (Ibidem, p. 178.)

De este modo, la diferencia entre las doctrinas del holismo y el individualismo, al menos en lo que respecta a la tesis semántica, desemboca en un nuevo problema: si para verificar un hecho social debemos traducirlo (aunque de manera imperfecta) a términos individuales, la tesis semántica nos lleva a plantear la cuestión acerca de qué cosa es una explicación adecuada, y qué debemos entender por la verificación de una explicación. Este problema abre la consideración del núcleo central de la controversia, esto es, lo que hemos denominado la *tesis epistemológica*. El punto tiene su importancia para nosotros pues, si las dos tesis previas son objeto de continua revisión dentro del campo filosófico, en la práctica cotidiana de las ciencias sociales es la tercera tesis la que ha sido objeto de más significativa atención.

⁷⁶Como puede apreciarse, la controvertida cuestión que emerge en este punto -y que soslayaremos aquí- es la referida a la distinción teórico/observacional, en tanto y en cuanto toda observación es individual pero pretende verificar un concepto general. Para una discusión sobre esta controversia puede consultarse (Newton-Smith, 1987).

III. Tesis Epistemológica	
A. Individualismo	B. Holismo
<p>Los procesos y acontecimientos sociales (o colectivos) deberían explicarse con base en (a) principios que gobiernan la conducta de los individuos participantes, y (b) de descripciones de las situaciones de dichos individuos.</p>	<p>El comportamiento de los individuos debería ser explicado deduciéndolo de (a) leyes macroscópicas que son 'sui generis' y que se aplican al sistema social como un todo, y (b) descripciones de las posiciones (o funciones) de los individuos en la totalidad (Watkins, 1976, p. 139 y 140).</p>

La formulación III.A. ha sido tomada textualmente de la obra de J.W.N. Watkins, pero otros individualistas la aceptarían sin grandes reparos. Así, por ejemplo, se expresa Hayek: "No hay otro camino hacia una comprensión de los fenómenos (sociales), sino a través de nuestra comprensión de las acciones individuales dirigidas hacia otras personas guiadas por su comportamiento esperado" (Lukes, 1976, p. 190). Y son más conocidas las referencias de Karl Popper en el mismo sentido: "todos los fenómenos sociales y, especialmente, el funcionamiento de todas las instituciones sociales, deben ser siempre considerados resultado de las decisiones, acciones, actitudes, etc., de los individuos humanos, y ... nunca debemos conformarnos con las explicaciones elaboradas en función de los llamados "colectivos" (estados, naciones, razas, etc.)" (Popper, 1985, p. 283).

Pero al pasar a considerar la formulación III.B. nos encontramos con un resultado muy distinto al anterior: es muy difícil -sino imposible- encontrar quien defienda una tesis tan estricta. En verdad no creemos que sea posible hallar entre los estudiosos de la realidad social de primera línea ningún defensor del programa "holista" así presentado; salvo que se elija como dudoso interlocutor a alguna versión muy vulgar del marxismo vulgar. En rigor, tanto la formulación "holista" como la "individualista" ofrecidas por Watkins comportan presentaciones extremas de cada postura y distan mucho de las matrices metodológicas utilizadas en la práctica científica real de las disciplinas sociales.

Una formulación más realista o más "débil" de la tesis III.B. Sería la siguiente: "Los procesos y acontecimientos sociales pueden ser explicados mediante enunciados referentes a entidades colectivas tales como clases, instituciones, estructuras, etc."

Pero en este caso, las formulaciones holistas e individualistas se acercan a tal punto que bien podrían parecer principios metodológicamente compatibles. En tal sentido, el propio Watkins ha suavizado su posición inicial al desarrollarla en otros textos, y se muestra más contemplativo con sus adversarios. Dice Watkins:

Puede haber explicaciones incompletas o a mitad de camino de fenómenos sociales a gran escala (por ejemplo, la inflación), en términos de otros fenómenos a gran escala (digamos, el pleno empleo); pero no habremos llegado a explicaciones a fondo de esos fenómenos a gran escala, hasta no haber deducido una explicación de los mismos a partir de enunciados acerca de las predisposiciones, creencias, recursos e interrelaciones de los individuos... Por el contrario, el comportamiento de los individuos (de acuerdo con el holismo sociológico) debería explicarse, por lo menos en parte, en términos de... macroleyes que son 'sui generis', y que no deben explicarse como meras regularidades o tendencias resultantes de la conducta de individuos interactuantes⁷⁷ (Watkins en Lukes, 1976, p. 191 y 192).

Como vemos, las referencias a "explicaciones incompletas" vs. "explicaciones de fondo" estarían marcando una gradación más benigna en el tratamiento de las tesis holistas e individualistas, admitiendo implícitamente la inviabilidad metodológica de un reduccionismo extremo a la manera del que se presenta en las dos tesis epistemológicas presentadas en el recuadro.

Pero entonces, ¿dónde se focaliza la controversia? El mismo Watkins nos acerca un indicio en el mismo texto cuando afirma: "si el individualismo metodológico significa que los seres humanos son los *únicos* agentes de acción en la historia, y si el holismo sociológico significa que, presumiblemente, funcionan en la historia algunos agentes o factores sobrehumanos, entonces estas dos alternativas son exhaustivas" (Ibidem, p. 192, el subrayado es mío). De este modo -y como lo sugiere William Dray-

(...) aún cuando no pongamos en cuestión la existencia de los fenómenos sociales, son los hombres y mujeres en su vida real los únicos agentes eficientes en la historia (...), los eventos sociales son producidos por la gente; los fenómenos sociales en sí mismos no pueden hacer nada⁷⁸ (Dray, 1980, p. 51).

Ahora bien, aceptar que los seres humanos son los "únicos agentes de acción en la historia" no conlleva un gran problema, incluso para un holista. En efecto, si traducimos la expresión en el sentido que los seres humanos son los únicos seres capaces de acción intencional, hasta el mismo Marx suscribiría la afirmación, como de hecho lo hizo al afirmar que "los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmiten el pasado" (Marx, 1985). En el mismo sentido, un enfoque parsoniano parte del presupuesto del carácter intencional del actor, y retraduce las "circunstancias" de Marx en términos de

⁷⁷ He alterado levemente la secuencia textual a efectos de lograr una exposición resumida. El ejemplo que da el autor no es particularmente ilustrativo, puesto que la relación entre inflación y pleno empleo puede ser explicada, en última instancia, con base en las elecciones individuales de agentes económicos.

⁷⁸La focalización de la oposición "epistemológica" en una discusión sobre la causalidad social o histórica viene dada, en parte, por el análisis ofrecido por Dray y en parte también, por mi decisión de separar lógicamente la tesis epistemológica propiamente dicha de la tesis "semántica"; en Lukes, por ejemplo, hay una inadvertida superposición entre ambas.

"condiciones" y de "marco normativo". Como señala Germani, siguiendo el clásico análisis de Parsons, las condiciones son "aquellos elementos con respecto a los cuales el actor no tiene control, tiene que aceptarlos como están, son obstáculos que limitan su acción"; mientras que al referirse al marco normativa, el autor italiano señala que:

(...) actor es un actor socializado, un individuo que ha internalizado normas, valores, conocimientos, que habla un lenguaje, posee motivaciones, posee determinadas actitudes y determinados deberes y obligaciones. Muchas de las condiciones son de origen sociocultural, es decir surgen de prohibiciones o mandatos contenidos en el marco normativo (Germani, 1974, p. 66 y ss).

Por su parte, un individualista metodológico expresaría las "circunstancias" de Marx o las "condiciones" y el "marco normativo" de un parsoniano en términos de "restricciones" exógenas, dadas en el mercado o en la estructura institucional en la que se mueve un votante bajo las reglas de un régimen democrático (Downs, 1973).

Después de este recorrido el resultado parece ser desalentador, en la medida en que sigue siendo resbaladizo fijar los límites precisos que separan a holistas e individualistas. Por de pronto, el hecho de que el individualista acepte las preferencias como "dadas" de manera exógena, si bien comporta una importante diferencia teórica, no constituye un criterio de diferenciación metodológica adecuada. Esto es así porque mientras el holista (un holista parsoniano para más datos) podría argumentar que esas preferencias le son "introyectadas" al individuo en el proceso de socialización, a partir de ciertas estructuras de normas y de valor de carácter colectivo, el individualista podría contra-argumentar que esos valores colectivos no son otra cosa que el resultado de una serie indefinida, pero finita, de elecciones intencionadas de un número relevante de individuos en un tiempo anterior al actual.

Así las cosas, el problema central se presenta al evaluar el carácter de las explicaciones que ofrece cada adversario metodológico, o más específicamente, la cuestión que debemos explorar nos remite a la dificultad de esclarecer qué habrá de entenderse por una explicación "completa" o "de fondo". De acuerdo con esto, un holista podría quedar satisfecho al explicar, por ejemplo, la adopción e instrumentación de determinadas políticas económicas en función de "la evolución histórica de ciertas características propias de las estructuras del Estado"⁷⁹. Pero un individualista podría insistir en que la evolución del Estado depende, a su vez, de mecanismos causales y de elecciones individuales que ofrecen micro-fundamentos adecuados para explicar la naturaleza específica de la estructura estatal.

Siguiendo a Jon Elster podemos identificar tres modelos básicos de explicación, que pueden ser ubicados en un orden decreciente de "completitud" explicativa. Ellos son el modelo causal, el modelo intencional y el modelo funcional (Elster, 2010, p. 31. Así, mientras nadie discute el

⁷⁹ Tomo el ejemplo libremente de (Sikkink, 1993: 543-574). He puesto intencionadamente las palabras "en función" para introducir el tema que nos ocupará en un momento.

carácter "completo" de las explicaciones causales, el debate se hace más arduo a medida en que descendemos en la escala. Las explicaciones "intencionales" son aceptadas como completas por los individualistas, pero un "determinista" podría a su vez requerir que explicáramos las decisiones de un actor racional mediante mecanismos causales a nivel psicológico o neuronal⁸⁰. Ahora bien, sin llegar a este último extremo, el modelo de explicación que parece ser el más débil de los tres es el de las explicaciones funcionales. Por eso no extrañará que buena parte de la discusión más actualizada entre individualistas y holistas metodológicos, se haya concentrado en esclarecer los méritos y los deméritos de este tipo de explicación. Tal vez el campo teórico donde esta discusión alcanzó un alto grado de refinamiento y sofisticación es el que se produjo en torno a las explicaciones funcionales al interior del llamado "marxismo analítico". Será necesario, pues, revisar someramente esa disputa.

El debate en el campo del marxismo analítico

Puede fácilmente parecer como si toda la duda mostrase sólo un hueco existente en los fundamentos; de modo que una comprensión segura sólo es entonces posible si primero dudamos de todo aquello de lo que pueda dudarse y luego removemos todas esas dudas.

Ludwig Wittgenstein, INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, 87.

Según es fama, entre los años '70 y '80 del siglo pasado un fantasma civilizado pero inusual recorrió los estudiosos claustros de las universidades angloamericanas: el fantasma del "marxismo analítico". Algunos autores señalan como hito inaugural de esta renovadora vertiente, fruto de la unión entre el materialismo histórico y la filosofía analítica, el año 1972, cuando Allen Wood dio a conocer un trabajo pionero: "The Marxian Critique of Justice" (Buchanan, 1987, p. 104). Pero otros, en cambio, sostienen que debe esperarse hasta 1978 para encontrar un visible punto de inflexión en la producción teórica del marxismo en lengua inglesa (Carling, 1986). Ese año Gerald A. Cohen publica un libro polémico y fundamental *La Teoría de la Historia de Karl Marx. Una Defensa*.

Sea como fuere, y dejando entre paréntesis una minuciosa controversia cronológica, es recién entrada la década del '80 cuando con mejor propiedad podemos hablar de una nueva "corriente" portadora de rasgos más o menos homogéneos, que aglutina a un importante grupo de filósofos,

⁸⁰ Determinista es el postulado que sostiene que todo acontecimiento tiene una causa. Sería largo discutir en qué sentido un motivo o una razón puede ser (o no ser) una causa, pero para aquéllos que distinguen entre causas y motivos, estos últimos requieren ser explicados causalmente. (Elster, 1992a, p. 29).

historiadores, sociólogos y economistas entre los cuales se destacan, además de los ya citados Elster, Cohen y Wood, John Roemer, Norman Geras, Adam Przeworski, Robert Brenner, Phillippe van Parijs y Erik Olin Wright.

Posiblemente nunca definiciones apresuradas fueron buenas y menos aún cuando es necesario elucidar la abigarrada trama conceptual que componen aquellas dos vastas y fecundas tradiciones intelectuales; no obstante, es posible apuntar ciertas notas distintivas capaces de delinear un "aire de familia" común entre los impulsores de esta remozada línea del pensamiento social.

Quienes recogen la herencia intelectual de Marx desde una perspectiva analítica, dice John Roemer,

(...) se encuentran profundamente inspirados por las temáticas del marxismo e intentan abordarlas mediante algunas herramientas contemporáneas de disciplinas como la lógica y la matemática así como la construcción de modelos. Su postura metodológica es académica. Se reconocen, de modo consciente, resultado de las tradiciones marxista y no marxista (Roemer, 1986, p. 1).

Esta caracterización introductoria, resumida y general, nos da pie para ir desglosando algunos aspectos más específicos que distinguen la nueva corriente del "marxismo tradicional", según la contraposición que establece Roemer. En primer término, se destaca "una responsabilidad irrestricta hacia la necesidad de la abstracción", y aún -podríamos agregar- de la "formalización". Esta tendencia, que no desdeña sin embargo la investigación empírica, se pone de manifiesto por la firme decisión de trabajar en el desarrollo y la articulación de la teoría, antes que en la "aplicación" de un cuerpo de categorías establecidas. Y es precisamente en este punto estratégico en el que los marxistas analíticos hacen un uso extendido de las herramientas provistas por el análisis lógico del lenguaje y la modelística matemática (Roemer, 1986, p.1).

En segundo lugar, se destaca una marcada orientación hacia la búsqueda de fundamentos. Las preguntas típicas de los marxistas analíticos se dirigen, para decirlo en términos lakatosianos, al "núcleo central" del programa antes que a la formulación de hipótesis ubicadas en su "cinturón protector"; estas preguntas son por su misma índole tanto teóricas y metodológicas como filosóficas. Valgan como ejemplo las siguientes: ¿por qué emergen como actores colectivos importantes las clases sociales?, ¿es posible la revolución o transformación socialista?, ¿puede concebirse el empleo de un método que postula al individuo como un agente con preferencias y objetivos dados determinados fuera del modelo?, ¿es incorrecta la explotación?, y si lo es ¿por qué?, ¿es la igualdad una meta de la ética marxista?, etc. Ante esta ilustrativa, aunque breve, serie de interrogantes podemos preguntarnos, a su vez, ¿qué fue lo que produjo esta búsqueda de fundamentos? y ¿qué fue lo que llevó a utilizar los métodos de la filosofía analítica, e incluso de la ciencia social "positivista"? Como ha señalado Roemer, los responsables son dos fenómenos contemporáneos: "el éxito desigual del socialismo y el dudoso fracaso del capitalismo". Frente a estos hechos palmarios una respuesta seria consiste en:

(...) reconocer que el marxismo es una ciencia social que nace durante el siglo XIX. Como tal, está sujeto a ciertas limitaciones: es primitivo frente a los estándares modernos y resulta equivocado tanto en algunos detalles como incluso, tal vez, en ciertos argumentos esenciales. No obstante, su poder para explicar ciertos períodos y hechos históricos parece ser tan fuerte que deja la sensación de tener una esencia válida pero que necesita ser aclarada y analizada. No se arroja una herramienta buena porque no se pueda utilizar en ciertos casos, especialmente si no se tiene otra mejor. Habría que preguntarse más bien por qué esta herramienta a veces funciona bien y otras veces funciona mal. Este es el fundamento intelectual de la tendencia que he denominado marxismo analítico (Roemer, 1986, p. 2).

De lo anterior se desprende una tercera característica distintiva: un enfoque no dogmático de la herencia de Marx, que se expresa, de una parte, por la falta de apego a la exégesis textual, de otra, por incorporar, con talante crítico pero abierto, aportes de disciplinas muy poco afines al marxismo tradicional; tal el caso de la economía neoclásica o de la psicología cognitiva.

Esta sumaria consideración nos permite precisar de mejor manera el sesgo "analítico" antes apuntado, el cual, creemos, debe entenderse en dos sentidos principales. Por una parte, esta vertiente marxista es "analítica" tanto por el uso de un conjunto de rutinas metodológicas típicas de la filosofía angloamericana, como por su desenfadado intercambio con las ciencias sociales mal llamadas "positivistas". Esto puede apreciarse con claridad si recortamos la producción intelectual de autores como Cohen, Elster o Roemer frente a la tradición del marxismo crítico hegeliano, a la manera de la Escuela de Frankfurt, o del marxismo leído en clave estructuralista, a la manera de la corriente althusseriana (Carling, 1986, p. 55). Pero, por otra parte, este marxismo es "analítico" porque, descreyendo de los afanes "totalizadores" del pensamiento de Marx, no asume una tradición teórica "en bloque", sino que se esfuerza por separar sus componentes (precisamente, "analizarlos") tratando de reconstruirla en términos lógicamente consistentes y empíricamente contrastables⁸¹.

Pero al llegar a este punto, tal vez pueda asaltarnos una duda comprensible, ¿por qué debe llamarse "marxista" a este tipo de esfuerzo teórico?⁸² La respuesta de Roemer intenta despejar el entredicho, porque,

...el materialismo histórico (entendido en un sentido estricto como cierta perspectiva de la historia que la define como el progreso de las sociedades clasistas, en donde una clase minoritaria de no trabajadores se apropia o expropia el excedente económico de una clase mayoritaria de trabajadores), las clases

⁸¹ Contra la opinión de Alan Carling, quien defiende la idea de un "marxismo de la elección racional", creemos que por lo señalado hasta ahora es más adecuado hablar de "marxismo analítico"; por lo demás, autores emblemáticos de la corriente, como Gerald A. Cohen, aceptan ser llamados "analíticos" pero para nada comparten los presupuestos teóricos y metodológicos del "rational choice".

⁸² Para una crítica de este punto puede consultarse (Lebowitz, 1990, p. 3-26).

sociales y la explotación son tratadas como categorías centrales en la organización de las ideas. Porque existe la creencia de que alguna forma de socialismo es superior al capitalismo actual y de que la alienación e injusticia del capitalismo contemporáneo pueden ser superados en ese tipo de socialismo. En realidad -concluye Roemer- probablemente la mayor tarea del marxismo de hoy sea construir una teoría moderna del socialismo. Tal teoría debe incluir una explicación de las ineficiencias e injusticias del capitalismo moderno, así como un proyecto teórico para corregir esas fallas en una sociedad socialista factible. Creo que los métodos y herramientas del marxismo analítico son lo que se requiere para elaborar tal teoría (Roemer, 1986, p. 2).

Ahora bien, ¿cuál es el carácter de esos métodos y herramientas? Y más específicamente, en la opción entre el "individualismo" y el "holismo", ¿cuál debe ser aceptada como la metodología más fecunda? Sobre este punto fundamental los partidarios del así llamado marxismo analítico no han dado una respuesta única. En particular, un punto clave donde ha quedado anudada la controversia está referido al problema de la explicación, en torno al cual se ha entablado un fecundo debate cuyas aristas principales -ya que no sus más finos detalles- serán reseñados aquí. Es el debate protagonizado por el noruego Jon Elster (1940-) y el canadiense Gerald A. Cohen (1941-2009).

Cohen vs. Elster

¿Pero entonces cómo me ayuda una explicación a entender, si después de todo no es ella la última?

Ludwig Wittgenstein, INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, 87.

El debate entre Jon Elster y Gerald Cohen se extendió durante buena parte de la década del ochenta y puede decirse que su punto de partida fue una coincidencia. En efecto, tanto uno como otro, habiendo estudiado largamente la obra de Marx, llegaron a una curiosa y polémica conclusión: el marxismo en su forma tradicional está estrechamente vinculado a formas de explicación funcionales; esto es, *grosso modo*, ensayos de dar razón de los hechos por referencia a las consecuencias objetivamente beneficiosas que dichos hechos tienen para una estructura dada.

Pero mientras Cohen defiende el uso de tal modelo explicativo, al punto de afirmar que "las explicaciones centrales del materialismo histórico son por naturaleza indefectiblemente funcionales, de modo que si la explicación funcional es inaceptable en la teoría social, el materialismo histórico no puede ser reformulado y debe ser rechazado" (Cohen, 1986 p.189), Elster, en cambio, ha criticado esta posición de manera insistente. En cierta medida, las consideraciones críticas de Elster vienen dadas por su adhesión al programa del "individualismo metodológico": la doctrina según la cual, dice el propio filósofo noruego, "todos los fenómenos sociales, su estructura y su cambio, sólo son en principio explicables en términos de individuos, sus propiedades, sus fines, sus creencias y sus acciones" (Elster, 1985, p. 5),

lo que obliga a los científicos sociales a la búsqueda de "micro-fundamentos" a nivel individual en todo análisis de los fenómenos sociales.

Lejos de esto, las explicaciones funcionales, aún en sus presentaciones más "sofisticadas", no pueden eludir la atribución de propiedades estructurales o colectivas a agregados sociales dejando en un plano nebuloso los *mecanismos* específicos operantes. En tal sentido, siempre las "consecuencias beneficiosas" lo son para un grupo, clase, institución o pauta de conducta, pero el modelo funcional no termina de justificar -piensa Elster- cómo se efectivizan tales consecuencias a escala de la interacción humana. La conclusión de este autor es que el marxismo en particular, y las ciencias sociales en general, deberían abandonar (o relegar a un lugar secundario cuando menos) el esquema explicativo funcional, y en su lugar adoptar, junto al modelo de explicación causal, una variante del esquema intencional en el marco de la teoría de la elección racional: la teoría de los juegos estratégicos. Veamos ambas posiciones con algo más de detalle.

El marxismo "funcionalista" de Gerald Cohen

¿Se podría, para explicar la palabra «rojo», señalar algo no rojo?

Esto sería como si a alguien cuyo castellano no es fuerte se le debiera explicar la palabra «modesto» y como explicación se señalase a un hombre arrogante y se dijese: «Ése no es modesto».

No es ningún argumento contra tal modo de explicación el que sea equívoca. Toda explicación puede ser malentendida.

Ludwig Wittgenstein, INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, 31 [Nota].

Como ya se adelantó, si hay que elegir una fecha decisiva en la breve historia del "marxismo analítico" esa fecha es sin duda 1978, cuando Cohen publica *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. Su libro ofrece tres contribuciones fundamentales, aunque tenazmente discutidas. En primer lugar, Cohen -heredero filosófico de la tradición "analítica" anglosajona- profesa una actitud proclive a utilizar todas las herramientas disponibles de la lógica y la metodología a fin de clarificar las tesis centrales del marxismo. Como él mismo señala, su obra trata de respetar dos imperativos: "por un lado, lo que Marx escribió, y por otro, los niveles de claridad y rigor que distinguen a la filosofía analítica del siglo XX" (Cohen, 1986, p. 15). En segundo término, realiza una interpretación sistemática del materialismo histórico en base a lo que ha sido llamado "determinismo tecnológico". Lo que yo defiendo -dice Cohen- es un materialismo histórico "anticuado", una concepción tradicional en la que "la historia es, fundamentalmente, el desarrollo de la capacidad productiva del hombre y en la que las formas de sociedad crecen o decaen en la medida en que permiten o impiden ese desarrollo" (Cohen, 1986, p. 16).

Por último, lleva adelante una polémica defensa de las explicaciones funcionales como "inefectiblemente asociadas" al materialismo histórico. Nos concentraremos con exclusividad en la discusión de este punto.

Para entender lo que Cohen llama "explicación funcional" o, más genéricamente, "explicación de consecuencias" será conveniente partir de un ejemplo elaborado en base a indicaciones del autor⁸³. Esta tarea, tal vez un poco abstrusa, es muy necesaria puesto que la versión que nuestro autor presenta de la explicación funcional es -en palabras de Elster- una "versión sofisticada" y no debe ser confundida con las formulaciones habituales que abundan en la literatura sociológica.

Supongamos -con un relativo esfuerzo de imaginación- dos sociedades primitivas al borde de la disolución que requieren desesperadamente mantener su cohesión social. Una de ellas (s1) está integrada por unos extraños indios nórdicos que han adoptado con gusto las enseñanzas económicas de Adam Smith; la otra (s2) se encuentra poblada por unos no menos extraños morenos con simpatías o tendencias liberales, aunque la lectura de la *Riqueza de las Naciones* les ha resultado a ratos fatigosa e incomprensible. Ambas comunidades son visitadas por un profeta de ojos claros, alto, rubio, de pobladas patillas, riojano y liberal. En la primera sociedad (s1), el recién llegado no despierta adhesión mayoritaria, los contados indios que lo escuchan lo consideran un sujeto sin atractivo aunque difusor de una doctrina interesante. En la segunda sociedad, en cambio, y gracias a la eficiente labor propagandística desplegada por un par de hábiles periodistas, el profeta y su religión son aceptados por las grandes mayorías populares. A resultas de esto, la sociedad s1 se disuelve en el caos, mientras que s2, habida cuenta de la cohesión social alcanzada, prospera para toda la eternidad.

Ahora supongamos la siguiente "explicación" funcional:

- (I) La sociedad s2 tiene una religión r porque la religión r otorga cohesión social a s2.

De acuerdo a su presentación lingüística este enunciado es análogo al siguiente:

- (II) El oso polar tiene el pelaje blanco porque el pelaje blanco le permite sobrevivir.

Pero ante esto surge una pregunta inevitable: ¿es explicativa la "explicación" (I)? Podría argumentarse que la posición de Cohen apuntaría a señalar dos fases o momentos explicativos, y sólo en el primero de ellos tendrían cabida las explicaciones funcionales; el segundo momento (o fase de "elaboración") estaría constituido por algún tipo de explicación complementaria.

En su momento "funcional" el enunciado (I) puede desglosarse en estos dos enunciados:

- (a) La sociedad s2 requiere (¿necesita?) una religión r para tener cohesión social (que dicho en términos de un "enunciado de función" sería: la función (latente) de la religión r en la sociedad s2 es otorgarle cohesión social a s2);
- (b) La sociedad s2 tiene una tendencia o disposición a tener una religión r (que le otorgue cohesión social).

⁸³El ejemplo está libremente tomado de otro que da Cohen (1986, p. 310 y 311). Así y todo, nuestro análisis es bastante más elemental que el realizado por Cohen y algunos de sus críticos; eludimos aquí un análisis lógico detallado como el que se encontrará en (Ponce, 1985).

Ambas tesis constituyen -creemos- un análisis rudimentario aunque plausible de lo que Cohen llama "explicaciones de consecuencia" o -según los casos- "explicaciones funcionales". En su opinión "una explicación funcional es una explicación en la que un hecho *disposicional* explica que ocurriera el tipo de suceso mencionado en el antecedente de la hipótesis que especifica la disposición" (Cohen, 1986, p.192). Estas explicaciones están fundadas lógicamente en lo que el filósofo canadiense ha llamado "leyes de consecuencia" cuya estructura general abreviada es la siguiente:

Si se da el caso de que: si se da C entonces se da E, entonces se da C

$(C \dashv\vdash E) \dashv\vdash C$,

que traducido a nuestro caso (I) sería:

si se da el caso de que (es decir, algo así como siendo la sociedad o la coyuntura en cuestión de un tipo tal que): si se adopta una religión r en una sociedad s2, entonces se obtiene cohesión social en s2, entonces se adopta una religión r en s2.

Como puede verse la clave explicativa viene dada por el hecho de que la sociedad en cuestión tiene la tendencia o la disposición a adoptar una religión de determinadas características para tener cohesión social. Con lo cual estamos diciendo que la explicación funcional se apoya necesariamente en la identificación de una *propiedad disposicional* estructural, "colectiva" podríamos decir, de la sociedad. De este modo, las explicaciones funcionales dependerían, en última instancia, de la identificación de ciertas propiedades disposicionales de la estructura social. Si bien no vamos a entrar en una compleja polémica, que nos llevaría muy lejos de nuestro cometido, conviene recordar que para ciertas corrientes epistemológicas ha sido importante distinguir entre términos que designan propiedades "observables" (rojo, roto, disuelto, etc.) y términos que designan propiedades "disposicionales" (soluble, maleable, rompible, etc.), es decir, términos que designan objetos o procesos con una "propensión... a reaccionar de un modo determinado en circunstancias específicas"⁸⁴ (Hempel, 1986, p. 126).

Sin embargo, del hecho de que s2 tenga necesidad de una religión r y de que tenga una disposición favorable a adoptarla, no se sigue que efectivamente la adopte; y es en este punto, precisamente, en el que se requiere el paso a un segundo momento explicativo o fase de

⁸⁴Desde la vereda opuesta, Karl Popper niega enfáticamente la distinción al señalar que, en última instancia, todos los términos "universales" (y en tal sentido todos los sustantivos lo son) son disposiciones y que "el intento de distinguir entre predicados de disposiciones y otros que no lo sean está equivocado" (Popper, 1991, p. 392-397). Una posición intermedia, en cambio, es la de Newton-Smith, quien aceptaría, entendemos, una distinción "pragmática" entre términos "observables" *strictu sensu* y términos "disposicionales" (Newton-Smith, 1989). Como es sabido, la sociología contemporánea ha reintroducido esta discusión a partir del papel central dado al *habitus* –un sistema de disposiciones adquiridas– por la obra de Pierre Bourdieu.

"elaboración" de la explicación según lo reconoce Cohen. Este fase viene representada por la adopción de una tesis (c) que debe agregarse a (l), es decir, a (a) + (b).

- (c) La sociedad s_2 adoptó la religión r porque el buen aspecto del profeta y la acción psicológica desplegada por los dos periodistas hicieron que la comunidad aceptara mayoritariamente r (como es obvio, esta elaboración puede, a su vez, hacerse mucho más fina).

Llegamos así a la encrucijada con la que nos encontramos en el punto de partida: ¿es explicativa la explicación (l)? En un caso como éste y en otros análogos es conocida la diplomática habilidad intelectual de los filósofos "analíticos" para quedar bien con Dios y con el diablo: allí donde cualquier mortal ve un pelo, un analítico ve "dos" pelos: uno en sentido débil y otro en sentido fuerte. Y si lo exigen demasiado puede llegar a ver cuatro pelos: uno en sentido débil, otro en sentido fuerte, uno en sentido amplio y otro en sentido estricto. Nos atenderemos aquí a la primera estrategia.

En efecto, puede decirse que la explicación (l) es explicativa en sentido débil o incompleto, ya que afirma las tesis (a) y (b) pero no (c), y sólo la incorporación de ésta última -la "elaboración" de la explicación en términos de Cohen- brinda la explicación completa o en sentido fuerte, ya que nos ofrece el *mecanismo* concreto, el patrón causal específico, que resuelve el enigma (Elster, 2010). No obstante esta precisión, debe quedar claro que la explicación funcional (l) es explicativa en un sentido nada desdeñable, toda vez que supone la identificación de una propiedad *disposicional*. Para verlo con más detalle puede pensarse en un ejemplo complementario: dos fumadores empedernidos (A y B) necesitan imperiosamente dejar de fumar para sobrevivir, pero mientras A tiene una disposición favorable a dejar de fumar, B no la tiene. Los dos fumadores inician conjuntamente un curso para abandonar el tabaquismo, pero sólo A logra dejar el cigarrillo⁸⁵.

En este caso vemos claramente cómo la tendencia a dejar de fumar (la "potencialidad" para hacerlo) se "actualizó" con la concurrencia al curso, pero el desarrollo de éste se mostró absolutamente ineficaz en el caso del fumador B. Ni la tendencia por sí misma -podemos pensar- ni el curso por sí mismo -es decir, uno sin la colaboración del otro- hubieran llegado a resultados positivos, pero la oportuna conjunción de ambos dio el resultado adecuado. Es lícito decir, entonces:

- (III) El fumador A deja de fumar porque dejar de fumar le permite sobrevivir.

Siempre y cuando quede claro que el *explanans* de III incluye:

- (a) El fumador empedernido A necesita dejar de fumar para sobrevivir.
 (b) A tiene una tendencia o disposición favorable a dejar de fumar.

⁸⁵Este ejemplo es discutible por sus connotaciones intencionales, pero está sugerido aquí a modo de mera ilustración (aunque también podría pensarse en una tendencia no consciente, con lo cual nos saldríamos del paradigma "rational choice").

- (c) El curso para dejar de fumar lleva al fumador A a dejar el tabaco.

Si ponemos entre paréntesis la tesis (c), sigue siendo cierto que A se cura (en parte, habría que agregar) porque tiene una tendencia favorable a hacerlo. En tal sentido, la propiedad disposicional contribuye a explicar (explica en sentido débil) la ocurrencia del efecto.

Esta fatigosa excursión nos permite ahora analizar en términos funcionales una de las tesis fundamentales del materialismo histórico, la que se refiere a la relación entre base y superestructura. Según Cohen "la superestructura (el sistema legal) tiene el carácter que tiene (el contenido) porque, en virtud de ese carácter, confiere estabilidad a las relaciones de producción"⁸⁶. Tomando con cierta libertad esta tesis y presentándola en términos análogos a nuestra explicación funcional (I), tendríamos:

- (IV) La base social de s tiene el sistema legal I, porque el sistema legal I otorga estabilidad a la base social de s.

De acuerdo a nuestro análisis anterior, la tesis (IV) debe desglosarse en:

- (a) La base social de s requiere de un sistema legal I para tener estabilidad.

Según la lectura marxiana de Cohen la "base" económica o fundamento de la sociedad está constituida por el conjunto de las relaciones de producción, esto es, por la totalidad de las relaciones de poder económico efectivo sobre la fuerza de trabajo y los medios de producción. En una sociedad capitalista -sostiene Cohen- "los capitalistas tienen un poder efectivo sobre los medios de producción, ¿qué confiere este poder a un determinado capitalista, pongamos por caso el propietario de la fábrica? Una parte importante de la respuesta es ésta: puede contar con la ley del país, cuyo cumplimiento se lleva a efecto gracias a la fuerza del Estado...; en una sociedad respetuosa de la ley las personas tienen los poderes económicos que tienen porque tienen los derechos legales que tienen" (Cohen, 1986b, p. 193). Esto es lo que afirma *-grosso modo-* nuestra proposición (a).

Pero además debe darse:

- (b) La sociedad s tiene una tendencia o disposición (estructural) a tener un sistema legal I que le otorgue estabilidad.

Esta segunda proposición es tan discutible como crucial en punto a las premisas teóricas que sustenta el materialismo histórico. A la tesis (a) hay que añadir la tesis -dice Cohen-

⁸⁶El desarrollo exhaustivo de esta proposición está en (Cohen, 1986a; Cohen, 1986b, p. 193).

(...) de que el capitalista en cuestión disfruta del derecho mencionado porque este derecho pertenece a una estructura de derechos, estructura que existe porque sostiene una estructura análoga de poder económico. El contenido del sistema legal se explica por su función, que es contribuir a sostener una economía de un determinado tipo...; el efecto de la ley de propiedad sobre la economía no es, como a menudo se supone, un obstáculo para el materialismo histórico. Es algo que el materialismo tiene que subrayar, dada la forma particular en que explica la ley en términos de las condiciones económicas. Las estructuras legales surgen y desaparecen en la medida en que sostienen o frustran formas de economía que -completa Cohen- son favorecidas por las fuerzas productivas (Ibidem, p. 193 y 194).

Ahora bien, al llegar a este punto se abre ante nosotros la harto difícil, y de hecho irresuelta, tarea de "elaborar" esta explicación funcional. Decir que A explica B -reconoce Cohen- no equivale necesariamente a indicar *cómo* A explica B. Si retomamos por un momento la afirmación (II) hecha más arriba, se verá esto más claramente.

En efecto, es lícito decir "el oso polar tiene el pelaje blanco porque el pelaje blanco le permite sobrevivir", pero esto no equivale a explicar (adecuada, completamente) cómo la utilidad de este rasgo explica su aparición o su persistencia. En este contexto Lamarck dio una respuesta inaceptable pero Darwin acertó con su teoría de la evolución al explicar el "mecanismo" (variación aleatoria y selección natural del medio) que justifica tal afirmación⁸⁷. De alguna manera, piensa Cohen, el marxismo estaría esperando una elaboración semejante.

El alegato "individualista" de Jon Elster

Como si una explicación colgara, por así decirlo, en el aire si no se apoyara en otra. Mientras que una explicación puede ciertamente descansar en otra que se ha dado, pero ninguna necesita de otra — a no ser que nosotros la necesitemos para evitar un malentendido.

Ludwig Wittgenstein, INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, 87.

De acuerdo con lo ya adelantado, las opiniones metodológicas de Elster se ubican en las antípodas del pensamiento de Cohen. Como ha señalado Allen Wood,

⁸⁷Para una exposición de los mecanismos explicativos (causales) del darwinismo, que completarían sus explicaciones funcionales véase Jon Elster (Elster, 1989). En lo que respecta a nuestro ejemplo, el "mecanismo" darwiniano tendería a suponer que había osos de diversos colores (oscuros) cuyo pelaje los hacía fácilmente identificables a sus predadores; aleatoriamente, surgió un oso blanco, cuya reproducción fue favorecida por el hecho de que los predadores raramente lo veían confundido en la nieve.

Elster relaciona sus objeciones a esta clase de explicaciones (las explicaciones funcionales) con el individualismo metodológico, porque los beneficios mencionados por las explicaciones funcionales a las que se opone son beneficios típicos de sociedades, o de grupos sociales, o entidades aún mayores y todavía más alejadas de los agentes humanos individuales (la 'humanidad' o la 'historia') (Wood, 1987, p. 5).

Más específicamente, Elster cuestiona la validez de las explicaciones funcionales en las ciencias sociales, en general, y en el marxismo en particular. Según la opinión del autor noruego,

(...) hay en Marx y en el marxismo una estrecha unión entre la explicación funcional y varias otras concepciones metodológicas, tales como una filosofía especulativa de la historia, un cierto modo de deducción dialéctica y la insistencia en alguna forma de holismo metodológico. El 'capital' y la 'humanidad' - agrega Elster- aparecen ambos como sujetos colectivos que son de alguna manera anteriores en el orden explicativo a los individuos que los componen (Elster, 1986a, p. 206).

El grado de vinculación entre estos supuestos metodológicos señalados por Elster se pone de manifiesto si pensamos que en el materialismo histórico las explicaciones procederían de:

(...) leyes sobre la propia regulación o el desarrollo de esas grandes entidades (la humanidad, el capital, las clases), mientras que las acciones individuales son derivadas de aquellas pautas de conjunto. Esto frecuentemente -completa Elster- toma la forma de la explicación funcional, si uno argumenta que los beneficios objetivos proveen una explicación suficiente para las acciones que, colectivamente, las generan (Elster, 1985, p. 5).

Podría decirse que las críticas de Elster al "funcionalismo marxista" (y no marxista) han atravesado dos momentos; en el primero, Elster impugnó, y muy severamente, toda apelación al esquema explicativo funcional por considerarlo intrínsecamente falaz; en el segundo momento, en cambio, reconoció la necesidad de distinguir entre un "funcionalismo ingenuo" (como el que había criticado inicialmente) y un "funcionalismo sofisticado", y si ya para el segundo caso no podía seguir alegando las inconsecuencias lógicas que denunció en el primero, mantuvo no obstante algunas objeciones pragmáticas dignas de mención. Trataremos los dos momentos sucesivamente⁸⁸.

⁸⁸ No es éste el momento, ni el lugar, para reconstruir las críticas al funcionalismo "ingenuo". Baste recordar que Nietzsche (adaptando tal vez cierto clásico argumento kantiano en contra de deducir existencia real de necesidad ontológica) solía ridiculizar a todos aquellos que, en materia jurídica y moral, "de modo ingenuo, como siempre... descubren en la pena una *finalidad* cualquiera, por ejemplo, la venganza o la intimidación, después colocan despreocupadamente esa finalidad al comienzo, como *causa fiendi* [causa productiva] de la pena y ya han acabado" (Nietzsche [§ 13], 2011, p. 115). Por el contrario, el autor de *El Anticristo* enfatizaba que "la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos... separados entre sí" (Nietzsche [§ 12], 2011, p. 111).

En un artículo de 1982 Elster enuncia lo que denomina el "paradigma funcional principal" según el cual: todas las instituciones y todas las pautas de conducta que tienen funciones latentes (esto es, consecuencias objetivamente beneficiosas no buscadas ni reconocidas por los actores) se explican por éstas. Un rasgo característico de este paradigma es postular un propósito sin actor intencional proponente, lo que Elster califica como "teleología objetiva".

Frente a este patrón explicativo, el de mayor aplicación en el campo sociológico, Elster enuncia dos modelos adicionales que constituyen versiones extremas del paradigma funcional; estos son, el "paradigma funcional débil" y el "paradigma funcional fuerte". El primero sostiene, trivialmente, que todas las instituciones y todas las pautas de conducta tienen, a menudo, funciones latentes que son beneficiosas para alguna estructura económica o política dominante. El segundo sostiene, temerariamente, que todas las instituciones y todas las pautas de conducta tienen funciones latentes y se explican por éstas⁸⁹.

En todo caso, la apelación a este marco conceptual para convalidar las explicaciones funcionales a las que, de ordinario, recurre el marxismo es calificada por Elster como inexcusablemente injustificada. Consideremos los ejemplos siguientes:

Y esta circunstancia que tanto admiran los apologistas económicos, la de que un hombre sin fortuna pero con energía, solidez, capacidad y conocimiento de los negocios pueda convertirse de esta suerte (es decir, recibiendo crédito) en capitalista -así como, en general, en el modo capitalista de producción se estima con mayor o mejor acierto el valor comercial de cada cual-, esa circunstancia, aunque haga salir constantemente a la liza, frente a los capitalistas individuales ya existentes, una nada bienvenida cohorte de nuevos caballeros de industria, consolida el dominio del propio capital, amplía sus bases y le permite reclutar fuerzas siempre renovadas procedentes del sustrato social. Exactamente como la circunstancia de que, en la Edad Media, la iglesia católica formara su jerarquía sin tener en cuenta estamento, cuna o fortuna, recurriendo a las mentes mejor dotadas del pueblo, constituyó uno de los medios principales para consolidar la dominación clerical y el sojuzgamiento del estado laico. Cuanto más capaz sea una clase de incorporar a los hombres más eminentes de las clases dominadas, tanto más sólida y peligrosa será su dominación (Marx, 1981, p. 774).

El objeto de la explicación en este caso es la "movilidad social" en el capitalismo. A la pregunta de por qué hay movilidad social en el capitalismo, por qué un obrero puede llegar a transformarse en capitalista, Marx parece responder: porque esto consolida el dominio del propio capital (o de la clase capitalista), amplía sus bases y permite reclutar fuerzas siempre renovadas. Para abonar esta afirmación Marx compara el mecanismo de la "movilidad social" con el de la "cooptación

⁸⁹ En (Elster, 1983) se ofrece una caracterización algo distinta de ambos programas.

política" por parte de la Iglesia Católica durante el medioevo. De acuerdo con Elster, esta "explicación" funcional adolece, por lo menos, de dos fallas.

En primer lugar, hay una manifiesta ambigüedad en torno al "sujeto" receptor de los beneficios objetivos de la movilidad social: como en otras oportunidades, Marx habla indistintamente del "dominio del capital", como "sistema económico" y de la "clase capitalista" como si fueran una y la misma cosa, con lo cual le quita capacidad "falsable" a su explicación, pues juega arbitrariamente con los beneficios objetivos a corto y a largo plazo. Por ejemplo, una determinada conducta o medida económica puede ser perjudicial en el corto plazo para la clase dominante, pero beneficiosa en el largo plazo, para ella misma o para el sistema económico en su conjunto. Al no definir con precisión el sujeto que recepta el o los beneficios objetivos siempre es posible efectuar una interpretación consistente del paradigma funcional pero, claro está, a costa de salvar de la refutación la explicación proporcionada.

En segundo lugar, la comparación con el proceder de la Iglesia es inadecuada, pues mientras esta última constituye un "órgano corporativo", la clase dominante, en cambio y en el mejor de los casos (y esto requiere una demostración independiente), es un "actor colectivo", mientras que el "capital" como sistema económico no es ni una cosa ni la otra (Elster, 1986b, p. 164). Como señala Elster en referencia al párrafo seleccionado:

Al utilizar la palabra "medios" en la penúltima frase, Marx sugiere que los efectos beneficiosos de la movilidad también la explican. En este caso, la aseveración explicativa, aunque no esté justificada, no podría ser cierta, porque la Iglesia Católica era de hecho un órgano corporativo, capaz de promover sus intereses mediante una acción deliberada. Esto no puede ocurrir con la movilidad social en el capitalismo, ya que la clase capitalista no es en este sentido un órgano corporativo que configure y canalice todo en su propio beneficio. El hecho de que esta movilidad pueda tener consecuencias favorables para el "capital" no viene al caso, ya que el capital no tiene ojos que vean ni manos que muevan. En realidad, la escuela alemana de la "lógica del capital" representa una flagrante violación del principio del individualismo metodológico cuando afirma o sugiere que las necesidades del capital de alguna forma provocan su propia satisfacción (Ibidem, p. 163 y 164).

Veamos un segundo ejemplo:

La burguesía (...) confiesa que su propio interés le ordena esquivar el peligro de su gobierno propio, que para poder imponer la tranquilidad en el país tiene que imponérsela ante todo a su parlamento burgués, que para mantener intacto su poder social tiene que quebrantar su poder político: que los individuos burgueses sólo pueden seguir explotando a otras clases y disfrutando apaciblemente de la propiedad, la familia, la religión y el orden bajo la condición de que su clase sea condenada con las otras clases a la misma nulidad política, que para salvar la bolsa, hay que renunciar a la corona, y que la espada que

había de protegerla tiene que pender al mismo tiempo sobre su propia cabeza como la espada de Damocles (Marx, 1985, p. 174).

Frente a esta nueva "explicación" Elster dispara una andanada de críticas. En primer lugar,

(...) el Estado anticapitalista es (presentado por Marx como) la estrategia indirecta por la cual los capitalistas conservan su dominación económica: un paso atrás, dos adelante. Pero una explicación en términos de las funciones latentes no puede recurrir a consideraciones estratégicas de este tipo. El 'funcionalismo a largo plazo' adolece de todos los defectos de las explicaciones funcionales ordinarias, y en especial del problema de un propósito en busca de actor proponente. (Elster, 1985, p. 174).

En segundo término -continúa Elster-, este modo de explicar es arbitrario" porque la manipulación de la dimensión temporal casi siempre nos permite encontrar un aspecto en el que un determinado modelo es bueno para el capitalismo". Por último -concluye Elster-, esta modalidad de explicación es inconsecuente, "porque unos efectos positivos a largo plazo nunca podrían dominar a unos efectos negativos a corto plazo si no hay un actor intencional. Así pues, no es posible identificar al Estado en una sociedad capitalista como un Estado capitalista simplemente en virtud de sus consecuencias favorables para la dominación burguesa" (Elster, 1985, p. 165)

Ahora bien, ¿la postura "funcionalista" sustentada por Cohen, y que sumariamente esbozamos en la sección anterior, puede asimilarse sin atenuantes a los "ejemplares" de explicación citados? En un primer momento, Elster parece haber desdeñado las sutilezas del análisis coheniano en tren de apuntar todos sus cañones contra las inconsecuentes, y no asumidas, manifestaciones del "funcionalismo marxista"; pero a posteriori, se vio obligado a trazar una divisoria de aguas más precisa, y más sutil, que hiciera justicia a la original postura del filósofo canadiense.

En efecto, tiempo después de publicar el artículo antes mencionado, Elster da a conocer en 1986 un nuevo trabajo, en el cual, en parte retoma y en parte corrige, su posición anterior. En este artículo Elster opone al modelo del "funcionalismo ingenuo" (ilustrado a trazos gruesos por los ejemplos anteriores) una variedad de esquemas "sofisticados", entre los que incluye el modelo de Cohen. En el primer caso se supone tácitamente -dice Elster- que

(...) es suficiente para la explicación indicar las consecuencias beneficiosas. Esta concepción pasa por alto no sólo la posibilidad de que los beneficios pudieran surgir accidentalmente, sino también la posibilidad de que, aun no siendo accidentales, pudieran continuar no siendo explicativos... Este funcionalismo ingenuo es la marca más destacada del viejo y nuevo funcionalismo marxista (Elster, 1986a, p. 203).

Si retomamos parcialmente el ejemplo introducido para ilustrar la posición de Cohen (caso I), podremos ver con mejor detalle el sentido de la crítica elsteriana. En ese caso, limitarse a verificar que una sociedad requiere de una religión para tener cohesión social y comprobar que

efectivamente la tiene (a la religión y a la cohesión), no implica *ipso facto* que dicha sociedad tiene esa religión porque la necesita. Pero esto es reconocido por el propio Cohen, quien, a propósito del ejemplo en cuestión, comenta:

...supongamos que una sociedad requiere una religión para ser estable y que tiene una religión que satisface esa necesidad. De esto no se sigue que su necesidad de religión explique el hecho de tener una. La sociedad puede realmente requerir una religión, pero otra cuestión es que tenga una porque requiere una. Puede tener una no porque necesite una, sino por otras razones... Así, el hecho de que haya una religión, y de que se necesite, no demuestra que hay una religión porque se necesita. Esto exige una posterior argumentación. Tal vez algunos sociólogos tomen equivocadamente la necesidad de una posterior argumentación por un defecto de la propia explicación funcional" (Cohen, 1986a, p. 11).

Y quizá sea éste el caso de Elster. Como dice el autor noruego con respecto al enfoque 'sofisticado' del funcionalismo de Cohen,

(...) he analizado este argumento en varios lugares pero sin hacer plena justicia a las sutilezas implicadas. Tal como veo ahora la propuesta, es vulnerable a fuertes objeciones pragmáticas, pero a nivel de principio es difícil encontrarle defectos. Sin embargo... la explicación (funcional) sigue siendo un modo de análisis de segundo orden, en comparación con la explicación causal (Elster, 1986a, p. 204).

Las objeciones señaladas por Elster son las siguientes. En primer lugar, las explicaciones en base a leyes de consecuencia hacen "imposible distinguir entre las correlaciones explicatorias y las no explicatorias. Cada vez que hemos establecido una ley de consecuencia..., esto puede expresar alguna relación subyacente que de hecho proporciona una explicación de A en términos de su consecuencia B, o en términos de su propensión a producir dicha consecuencia" (Elster, 1992a, p. 62). En segundo lugar, "el problema de la explicación precedente destruye el argumento de Cohen. Podría haber una ley de consecuencia no falsa de la forma dada más arriba y, sin embargo, la presencia de A en algún caso específico podría deberse a un mecanismo muy diferente, que precedió al mecanismo subyacente a la ley de consecuencia" (Elster, 1992a, p. 63). Por último, en muchos casos importantes, incluidos los que Cohen analiza en su libro, tenemos demasiados pocos ejemplos para sostener una generalización. En particular, esto es aplicable a la explicación de las relaciones de producción en función de su impacto beneficioso sobre las fuerzas productivas. El surgimiento del capitalismo, por ejemplo, parece ser el único caso de la ley de consecuencia que lo explica (Elster, 1986a, p. 204).

Por lo demás, subyacen a las críticas puntuales de Elster una diferencia de fondo ya señalada, según la cual hay un punto crítico que marcaría un límite infranqueable incluso para el funcionalismo sofisticado: la elucidación de micro-fundamentos a escala de la interacción humana. Como

ya vimos, la explicación I de Cohen se vuelve "completa en sentido fuerte" recién al llegar a la tesis c (la acción de los periodistas) que tiene la virtud de "actualizar" la disposición estructural de aquella sociedad a poseer una religión que la dote de estabilidad social; pero la tesis c que completa la explicación funcional I no es, ella misma, un enunciado explicativo funcional. Y es precisamente en base a esto que Elster funda su posición antagónica a la de Cohen: "el caso límite de una explicación funcional mejorada es una explicación causal, si la cadena de consecuencias se extiende a todo el camino de vuelta hacia el *explanandum*. En este sentido la explicación funcional es... de segundo orden" (Elster, 1986a, p. 206).

Reflexiones finales

Podría decirse: Una explicación sirve para apartar o prevenir un malentendido -esto es, uno que sobrevendría sin la explicación; pero no: cualquiera que pueda imaginarse (...) El indicador de caminos está en orden -si, en circunstancias normales, cumple su finalidad.

Ludwig Wittgenstein, INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, 87.

Después de esta larga excursión conviene recapitular los términos de nuestro problema. Nuestro objetivo central ha sido el de reflexionar en torno a los alcances y los límites de dos principios "metodológicos" que aparecen como rivales en las ciencias sociales. Vimos en primer lugar que las tesis ontológicas y semánticas, al menos en sus formulaciones fuertes, o bien conducen a caminos sin salida, o bien no ofrecen criterios discriminadores adecuados. En todo caso, las formulaciones "débiles" de estas tesis muestran una significativa zona de acuerdo entre ambos principios. Por otra parte, pudimos verificar que el núcleo de la disputa se desplaza al ámbito de las tesis epistemológicas, donde con nuevos elementos se recuperan supuestos ontológicos y semánticos específicos. Pero al examinar la tesis epistemológica tuvimos oportunidad de comprobar que en su formulación más precisa la disputa entre holistas e individualistas se redirecciona a la consideración de lo que signifique una explicación "completa" o de fondo, por oposición a aquellas explicaciones consideradas incompletas, parciales, mínimas o débiles. Para analizar este entuerto nos sumergimos en los detalles de la polémica entre Elster y Cohen en torno a las explicaciones funcionales.

En las breves notas que siguen nos proponemos abordar dos cuestiones, una mira hacia el "pasado" de la discusión, aunque nos ofrece –creemos– aleccionadoras enseñanzas sobre una problemática que atraviesa la labor cotidiana de las ciencias sociales; la otra mira más hacia el futuro, y se refiere a los desafíos que tenemos por delante a la hora de replantear las relaciones micro-macro en los procesos de investigación.

¿Cohen o Elster?

Si le digo a alguien '¡Detente aproximadamente aquí!' –¿no puede funcionar perfectamente esta explicación? ¿Y no puede también fallar cualquier otra? '¿Pero no es sin embargo inexacta la explicación?'-Sí, ¿por qué no habría de llamarse 'inexacta'? ¡Pero entendamos qué significa 'inexacta'! Pues no significa 'inusable'.

Ludwig Wittgenstein, INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS. 88.

Nuestro argumento en esta sección parte de establecer que las objeciones originales de Elster no son concluyentes; en otros términos, y bajo ciertas condiciones, la estrategia epistemológica holista posee -en principio- un campo propio de operación. Por supuesto, no es necesario insistir aquí que estamos en un todo de acuerdo con las críticas elsterianas a las versiones ingenuas del funcionalismo, ya sea en sus versiones marxistas y no marxistas, pero sus críticas a Cohen son más débiles.

En efecto, las dos primeras objeciones de Elster no van dirigidas –de manera específica- hacia la estructura lógica del modelo de explicación funcional en la versión sofisticada de Cohen. Esto es fácil de comprobar porque el problema de las explicaciones "espurias" (objeción 1), o la objeción de las "causas precedentes" (objeción 2), no sólo son aplicables al caso de las explicaciones funcionales, sino también a las "correlaciones espurias" y a las explicaciones causales inadecuadas. En tal sentido, afirmar sin más que "A causa B" (o que A está fuertemente asociada a B) en rigor puede ocultar el hecho de que hay una causa C que está produciendo B (o que hay una variable C que explica la asociación con B). Este punto es demasiado conocido como para abundar en él. En ambos casos, las objeciones de Elster se dirigen no a la estructura lógica del modelo de las explicaciones funcionales, sino al problema de las explicaciones en general, y su argumento se funda no en consideraciones lógicas sino en el estado fáctico, y en su caso deficitario, de nuestro conocimiento.

Por lo que respecta a la tercera objeción el asunto es distinto. Elster apunta con razón que la "ley" de consecuencia de Cohen se funda en un sólo caso. Pero ¿ésta es una objeción de peso? Si partimos de premisas inductivistas, a la vieja usanza del positivismo lógico del Circulo de Viena, Elster tendría razón en objetar una "ley" apoyada en un sólo caso (en rigor no se trataría de una ley sino de una especie de descripción definida), pero el punto es que podemos tomar las afirmaciones de Cohen no como una ley sino como una hipótesis, y aquí el asunto cambia. En otras palabras, partiendo de un esquema popperiano de carácter hipotético-deductivo, Cohen estaría autorizado a enunciar su "ley" de consecuencia como una hipótesis a corroborar o falsar en sucesivas experiencias cruciales. Así, un defensor de las investigaciones del filósofo canadiense, o que quisiera continuarlas, podría responder como sigue: las "leyes" de consecuencia no son leyes en el sentido inductivo del término sino que constituyen enunciados generales hipotéticos; una manera de corroborarlas, o de falsarlas, sería dividir en etapas el desarrollo capitalista (para escapar al caso único de la transición del feudalismo al capitalismo), o estudiar la

transición del socialismo al capitalismo en los países de la ex órbita soviética, y verificar en esos casos si las explicaciones de Cohen pasan la prueba empírica. En todo caso, si no lo hicieran, lo que habría que desechar sería el contenido teórico de ciertas proposiciones marxistas, pero no el modelo de las explicaciones funcionales.

Y en este punto querríamos señalar dos críticas específicas a la argumentación de Elster. En primer lugar, Elster nunca nos prueba –a lo largo del debate- que sus explicaciones intencionales son "completas", a menos que tautológicamente supongamos que una explicación completa es una explicación causal y/o intencional, y por tanto, una explicación causal y/o intencional es completa. Como ha señalado agudamente Michael A. Lebowitz,

¿Por qué deberíamos aceptar la proposición de que los micro-fundamentos constituyen el único mecanismo por el que se puede explicar? Sólo tenemos aseveraciones. Pero, ¿dónde está la prueba? ¿Dónde está la demostración de que el "colectivismo metodológico" no puede proporcionar una explicación válida (y en efecto mejor)? ¿Dónde está la base para describirlo como una práctica científica desviada, desastrosa, casi una tontería? (Elster, 1985: 4). ¿Habríamos de suponer que este punto es evidente porque deriva su fuerza del convencionalismo neoclásico? (Lebowitz, 1990, p. 12).

La segunda crítica es más radical y apunta a la noción misma de "completitud explicativa" de Elster, que a lo largo de los distintos intercambios con Cohen, el filósofo noruego no justifica. Ya señalamos en el párrafo anterior que las indicaciones de Elster corren el riesgo de volverse tautológicas, y si quiere escapar de esa tautología debiera mostrarnos un criterio razonable e independiente del tipo de explicación, que nos permita distinguir entre explicaciones "completas" y las explicaciones "incompletas". Pero la búsqueda de ese criterio (¿relativo o absoluto?), que en todo caso Elster no enuncia, quizá esté descaminada desde su base. En efecto, siguiendo libremente la estela del pensamiento de Wittgenstein, recogido en los epígrafes ya citados, Peter Achinstein ha cuestionado el hecho de que los epistemólogos suelen centrar su atención en la llamada "lógica" de la explicación, pero descuidan los factores "pragmáticos" que constituyen el *acto* explicativo (Achinstein, 1983, p. 14).

Pensemos en el siguiente ejemplo. Supongamos que pretendemos explicar la crisis cambiaria de la segunda etapa del gobierno de Macri con base en los cálculos y en las decisiones erróneas del Ministro de Economía (o del Presidente del Banco Central). Tal vez un individualista metodológico podría quedar satisfecho con esta explicación y considerarla "completa". Pero ¿qué pasaría si una psicóloga cognitivista, que para más datos es determinista a ultranza, se propone estudiar las patologías psíquicas de los decisores de políticas de alto rango sujetos a grandes tensiones emocionales? Quizá nuestra psicóloga no se conforme con una explicación al nivel de los errores de cálculo de sujetos racionales, sino que busque horadar en causas más profundas; así, ayudado por neurofisiólogos y otros especialistas en ciencias biológicas, tal vez encuentre algunas extrañas conexiones neuronales del (ex)Ministro que "expliquen" su raro comportamiento. Pero desde el otro extremo, un apacible (¿e incompleto?) sociólogo del conocimiento, pervertido

por los humos del holismo, tal vez tampoco encuentre completa la explicación en base a cálculos erróneos, o conexiones neuronales de un individuo, por la sencilla razón de que nunca una decisión de política pública es obra de una sola persona, sino de un grupo o una coalición, y que antes de hacerse efectiva la decisión atraviesa un complejo proceso político, institucional y administrativo. Ante la mirada de nuestro sociólogo holista sería necesario esclarecer –por ejemplo– la dinámica de las ideas neoliberales ortodoxas en ciertos sectores de la élite política argentina y los complejos procesos de socialización política de sus decisores, que los llevaron a aceptar como verdaderas una serie de creencias sobre política económica.

En definitiva, estos imaginarios contraejemplos apuntan a elucidar un punto oscuro, y a nuestro juicio débil, de la argumentación de Elster: no hay explicaciones completas en abstracto o en sí mismas, lo que hay es contextos pragmáticos de explicación en los cuales un *explanans* es aceptado como más o menos satisfactorio, dados ciertos fines. La completitud explicativa no depende de la estructura lógica de una explicación, sino de un conjunto de reglas específicas de validez científica, del estado del conocimiento en un momento dado y del carácter del “espacio controversial” en el que se desenvuelve la discusión (Nudler, 2009).

Pero antes de cerrar esta sección corresponde una aclaración importante. Hasta aquí hemos seguido el hilo del debate Cohen-Elster tal como se fue desarrollando históricamente, no obstante, desde finales de la década del noventa, y a lo largo de los últimos años, Elster ha replanteado sus posiciones iniciales y ha ido “debilitando” las exigencias lógicas que debería cumplir una explicación. En tal sentido, como adelantamos en el capítulo 2 de este libro, es particularmente ilustrativa la redefinición de la sugerente noción de “mecanismo” (Elster, 1997; Elster, 2010), que tal como aparece formulada ahora bien podría incluir el esquema explicativo de Cohen. En sintonía con lo anterior, un autor como James S. Coleman, que defiende una variante del individualismo metodológico como fundamento de las explicaciones en sociología, nos aclara que no siempre debe adoptarse “una explicación en el nivel individual para que sea satisfactoria”; más bien, el criterio a seguir es notoriamente “pragmático”: la explicación es satisfactoria “si es útil para los tipos particulares de intervención para la que la explicación se ha hecho” (Coleman, 2011, p. 48). En definitiva, retomando una vez más las enseñanzas del filósofo vienés que nos han venido guiando en nuestro análisis, argumentar que una explicación es “inexacta” no significa demostrar que es “inusable” (Wittgenstein, 1988, p.107-111).

Holismo e individualismo revisitados

No se ha previsto un único ideal de precisión; no sabemos lo que debemos imaginarnos bajo este apartado —a no ser que tú mismo estipules lo que debe llamarse así. Pero te sería difícil acertar con una estipulación; con una que te satisfaga.

Ludwig Wittgenstein, INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, 88.

Ya hemos visto las insalvables dificultades con que chocaban las formulaciones "fuertes" de cada uno de los programas en disputa; esto llevó, en un segundo momento, a que los mismos protagonistas del debate acercaran posiciones en términos de formulaciones más "débiles". Pero, entonces, ¿no hay una oposición "substantiva", de principio, entre holistas e individualistas? Una manera de responder a la pregunta es precisar qué queremos decir con "substantiva": si es sinónimo de "real", la discusión se orienta en una dirección; si es sinónimo de "analítica" o de "pre-suposicional", la indagación nos lleva por un rumbo diferente.

La primera posición es, podríamos decir, la opinión clásica o predominante. Para ella, el sesgo insistentemente "metodológico" impreso al debate original ha impedido muchas veces apreciar el fondo de la cuestión. Así, la disputa entre los partidarios del "holismo" y del "individualismo" constituye un enfrentamiento que no puede resolverse en el campo metodológico, pues implica la adopción de tesis filosóficas substantivas acerca de la composición de lo social. Si en la superficie la discusión apareció como una controversia de "métodos", en el fondo fue -y es- una controversia sobre supuestos fundamentales; de ahí su carácter en buena medida irresoluble, de ahí también su recurrente vigencia. Una nota de Popper puede iluminar el punto:

Marx fue el primero que concibió la teoría social como el estudio de las repercusiones sociales involuntarias de casi todos nuestros actos... Sin embargo debe advertirse que pese al aspecto del marxismo que acabamos de considerar y que constituye un importante punto de coincidencia entre las ideas de Marx y las nuestras, existe una considerable divergencia en lo relativo a la forma en que deben analizarse estas repercusiones involuntarias o imprevistas. En efecto, Marx es un 'colectivista metodológico' y cree que es el 'sistema de las relaciones económicas' como tal el que da lugar a las consecuencias no queridas; sistema de instituciones que, a su vez, puede explicarse en función de los 'medios de producción', pero que no puede analizarse en función de los individuos, sus relaciones y sus actos. En oposición a esto, nosotros sostenemos que las instituciones (y las tradiciones) deben analizarse en términos individualistas, es decir, en función de las relaciones de los individuos según actúan en determinadas situaciones, y de las consecuencias involuntarias de sus actos (Popper, 1991, p. 489).

Si hubiera que resumir la clave de la oposición señalada por Popper, podría decirse que para los "individualistas" lo social tiende a resolverse (o a reducirse) totalmente en términos de la composición de las interacciones individuales, mientras que para los "holistas" lo social conlleva la existencia de un componente estructural irreductible. La siguiente -y tal vez desconcertante-analogía ayudará a comprender esto.

Supongamos dos grandes burbujas, a la manera de estaciones orbitales, pobladas por astronautas. Una de las burbujas estaría suspendida en el espacio exterior, sin gravedad. En ella los astronautas se moverían libremente, podrían flotar y desplazarse por el "aire" sin tocar el suelo; se moverían y ocuparían sus posiciones de acuerdo a sus intereses personales y sus objetivos. Sólo tendrían que contar, por supuesto, con la información imprescindible acerca de los

movimientos del resto de sus compañeros (no podrían ocupar el lugar de otro; si dos astronautas se movieran en la misma dirección pero en sentido contrario, chocarían a menos que alteraran su curso, etc.). Así, podría decirse que cada posición de los astronautas es "explicada" en función del conjunto de las posiciones relativas del resto. Pero pensemos a continuación en una burbuja de idénticas proporciones y habitada por la misma cantidad de astronautas, ubicada en la tierra al nivel del mar. Aquí la gravedad (en rigor, no sólo la gravedad, pero simplifico el ejemplo) impone al movimiento de los astronautas limitaciones estructurales; ya no basta con conocer el conjunto de las interrelaciones que hay entre ellos para explicar sus posiciones relativas, es necesario también conocer la incidencia de ese (o esos) factor constituyente del espacio real. Para explicar por qué cada individuo se mueve como se mueve (y no de otra forma) hay que tomar en cuenta la influencia gravitatoria que aparece como un componente estructural e irreductible.

Vista de este modo, la oposición entre "holistas" e "individualistas" es primordialmente una controversia ontológica, y sólo secundariamente tiene derivaciones metodológicas, epistemológicas, etc. Si esto es así, holistas e individualistas habitan mundos ontológicamente diferentes, y sus tradiciones se basan en principios de naturaleza *inconmensurable*⁹⁰.

En los últimos años, en cambio, otro grupo de autores ha intentado un acercamiento diferente.

En buena medida, la "irresolubilidad" de la controversia depende del hecho de que ambas tradiciones parten de presuposiciones generales contrapuestas. En efecto, como ya hemos recordado siguiendo a Jeffrey C. Alexander, hay "elementos apriorísticos" en la base no empírica del "contínuo" del pensamiento científico cuyos "componentes básicos" se articulan integrando distintas "tradiciones". Entre estos componentes se destacan las "presuposiciones generales", las "orientaciones ideológicas" y los "modelos". Según Alexander, las llamadas "presuposiciones", están en la base del conocimiento del mundo social y constituyen el nivel no-empírico más general que configuran las distintas tradiciones teóricas. Es en este nivel "analítico" donde habría que ubicar los términos de la controversia entre holistas e individualistas (Alexander, 1989, p. 12 y 13).

En tal sentido, han destacado el propio Alexander y Bernhard Giesen, la dicotomía micro-macro debería ser vista como una "distinción analítica", por lo tanto, todos los intentos para vincularla "con dicotomías concretas –tales como *individuo versus sociedad* o *acción versus orden*– están fundamentalmente mal situados. Sólo si es visto de manera analítica... el vínculo entre micro y macro puede lograrse" (Alexander et al., 1994, p.9). De hecho, estos autores creen que hemos entrado a una nueva fase de la discusión, marcada por el esfuerzo continuado, "dentro de todas las tradiciones teóricas y desde ambos lados del abismo", por articular de alguna manera las perspectivas micro y macro (Alexander et al., 1994, p. 44). Pero en el marco de esta nueva orientación general quizá es posible identificar dos estrategias específicas diferentes.

Por un lado, como adelantamos en el capítulo 2, nos encontraríamos con los esfuerzos de lo que podríamos llamar un "programa débil" de sociología analítica, concentrado en la

⁹⁰ Para la discusión sobre la inconmensurabilidad puede verse (Kuhn, 1991); una elaboración posterior se encontrará en el capítulo 12 de (Kuhn, 1987); una visión de conjunto en (Pérez Ransanz, 1999)

identificación de *mecanismos* (Coleman, 2011; Elster, 1997 y 2010; Hedström y Swedberg, 1998; Hedström, 2010; Lizón, 2007; Noguera, 2010; Linares Martínez, 2018), pero sin adscribir a una postura restrictiva en la definición de la acción racional. Esta estrategia, a su vez, podría plantear un fecundo diálogo con un programa crítico-hermenéutico “mínimo”, concentrado en indagaciones socio-históricas concretas de diferentes *dispositivos* (Foucault, 1992 y 1998; Agamben, 2007).

Por otro lado, una estrategia más ambiciosa, se desprende de las discusiones germano-norteamericanas protagonizadas –entre otros- por el ya citado Alexander, Bernhard Giesen, Richard Münch y Neil J. Smelser. Estos autores propugnan un esfuerzo dirigido a atravesar distintas fronteras de modo tal de alcanzar nuevas “reconstrucciones sintéticas” (Alexander et al., 1994). De acuerdo con ellos:

...tanto los procesos microscópicos que constituyen la red de interacciones de la sociedad como los marcos macroscópicos que resultan de esos procesos y los condicionan, son niveles necesarios para entender y explicar la vida social. Además, deben considerarse equivocados a quienes han argumentado polémicamente que un nivel es más fundamental que otro (en forma absolutista) y a quienes han sostenido una independencia completa de los dos niveles. (Alexander et al., 1994, p. 463).

Así, este grupo de investigadores ha venido insistiendo en la necesidad de articular relaciones “entre los niveles micro y macro, y en la necesidad de caracterizar los procesos de transición y emersión que van en los dos sentidos”. De este modo, sostienen, buscar un mejor entendimiento teórico y empírico “de estos procesos constituye un programa adecuado para los años venideros” (Alexander et al., 1994, p. 463).

Referencias

- Achinstein, P. (1983) *La Naturaleza de la Explicación*. México, FCE.
- Agamben, G. (2007). *¿Qué es un dispositivo?* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Aguilar Villanueva, L. F. (1987) El 'individualismo metodológico' de Max Weber. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año XXXIII, (127).
- Alexander, J. C. (1989) *Las Teorías Sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial. Análisis multidimensional (1987)*. Barcelona: Gedisa.
- Alexander, J.C. et al. (1994). *El vínculo micro-macro*. Guadalajara: Gamma.
- Álvarez, J. F. (1991) *Individuos e información: sobre el marxismo analítico*. Madrid: Isegoría.
- Anderson, P. (2003). Neoliberalismo: un balance provisorio. En E. Sader y P. Gentili (comps.), *La trama del Neoliberalismo. Mercado, Crisis y exclusión social*. Buenos Aires: CLACSO.
- Buchanan, A. E. (1987) Marx, Morality and History: An Assessment of Recent Analytical Work on Marx, *Ethics*, 98, 104-36.

- Caillé, A. (1998) Nem holismo nem individualismo metodológicos. Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. *Revista brasileira de Ciência Sociais* 13(38).
- Carling, A. (1986) Rational Choice Marxism. *New Left Review*. (160) 24-62.
- Chelala, S. (2015) Individualismo metodológico y Holismo en Ciencias Económicas. Implicancias actuales del debate Popper-Adorno. *Páginas de Filosofía*, Año XVII, (20) 30- 58. Disponible en : <http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/filosofia/index>
- Cohen, G. A. (1986a) *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. Madrid: Siglo XXI y Pablo Iglesias.
- Cohen, G. A. (1986b) Réplica a 'Marxismo, Funcionalismo y Teoría de Juegos' de Elster. *Sociológica*. 1(2).
- Coleman, J.S. (2011). *Fundamentos de teoría social*. Madrid: CIS.
- Coq Huelva, D. (2003) Epistemología, economía y espacio/territorio: del individualismo al holismo. *Revista de estudios regionales*. (69) 115-136.
- Corcuff, P. (2008) Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas. Entre clarificaciones científicas y antropologías filosóficas. *Cultura y representaciones sociales*. Año 2, (4).
- Crespo, Ricardo F. (2011) Precisiones acerca del Individualismo metodológico a partir de las "Explicaciones de mano invisible". *Anales de la Asociación argentina de Economía Política*. XLVI, Reunión Anual.
- Danto, A. C. (1989) *Historia y Narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, Barcelona, Paidós.
- Downs, A. (1973) *Teoría Económica de la Democracia*. Madrid: Aguilar.
- Dray, W. (1980) "J. W. N. Watkins and The Nature of the Historical Individual". *Perspectives on History*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Duek, M.C. (2008). Método individualista y método dialéctico-estructural en la teoría sociológica clásica. *V Jornadas de Sociología de la UNLP, 10, 11 y 12 de diciembre de 2008*, La Plata, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.6018/ev.6018.pdf
- Duek, M. C. (2009) Individuo y Sociedad: Perspectivas teórico-metodológicas en la sociología clásica. *Argumentos*, Año 22, (60).
- Durkheim, E.(1985) *Las Reglas del Método Sociológico*, Buenos Aires, La Pléyade
- Elster, J. (1985) *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press.
- Elster, J. (1986a). Further thoughts on Marxism, functionalism and game theory. In *Analytical Marxism*, en J. E. Roemer (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster, J. (1986b) Marxismo, Funcionalismo y Teoría de Juegos. Alegato en favor del Individualismo Metodológico. *Sociológica*. 1(2).
- Elster, J. (1989) *Ulises y las Sirenas*, México, FCE
- Elster, J. (1992a) *El Cambio Tecnológico*, Barcelona, Gedisa.
- Elster, J. (1992b) *Una introducción a Karl Marx*. Madrid: s. XXI.
- Elster, J. (1997) Una defensa de los mecanismos, en *Economics*. Barcelona: Gedisa.

- Elster, J. (2010) *La explicación del comportamiento social* (2007), México: Gedisa.
- Escalante Gonzalbo, F. (2016). *Historia mínima del neoliberalismo*. México: COLMEX.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1998). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Germani, G. (1974) *Política y Sociedad en una Epoca de Transición*, Buenos Aires, Paidós.
- Gil Villegas, F. (2015). *Max Weber y la guerra académica de los cien años. La polémica en torno a "La ética protestante y el espíritu del capitalismo" (1905-2012)*. México: CM y FCE.
- González, L. A. (1993) El "individualismo metodológico" de Max Weber y las modernas teorías de la elección racional. *Realidad* (34). Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/?pag=revista&idrevista=94>
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- Hedström, P. y Swedberg, R. (Eds.) (1998). *Social Mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hedström, P. (2010). La explicación del cambio social: un enfoque analítico. En J. A. Noguera, *Teoría social analítica*. Madrid: CIS.
- Hempel, C. (1986) "Problemas y cambios en el criterio empirista de significado", en Ayer, A., *El Positivismo Lógico* (1959), México, FCE.
- Kuhn, T. S. (1987) *La Tensión Esencial* (1977), México, FCE.
- Kuhn, T. S. (1991) *La Estructura de la Revoluciones Científicas* (primera edición de 1962 y segunda de 1970), México, FCE.
- Laval, Ch. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo: Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Lebowitz, a. (1990) ¿Es marxismo el marxismo analítico?. *El Trimestre Económico*. 57/1(225).
- Linares Martínez, F. (2018). *Sociología y teoría social analíticas. La ciencia de las consecuencias inintencionadas de la acción*. Madrid: Alianza.
- Lizón, Á. (2007). *La otra sociología. Una saga de empíricos y analíticos*. Madrid: Montesinos.
- Lukes, S. (1976); Reconsideración del individualismo metodológico en Ryan, A. (comp.), *La filosofía de la explicación social*, México: FCE.
- Lukes, S. (1987) *El Individualismo*, Barcelona: Península.
- Mandelbaum M. (1976) Hechos Sociales, en Alan Ryan (comp.). *La Filosofía de la Explicación Social*, Madrid, FCE.
- Marx, K. (1981) *El Capital*, Lib. III, Vol. 7. Madrid, Siglo XXI.
- Marx, K. (1985) *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- Marx, K. (1987) *Introducción General a la Crítica de la Economía Política*. México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Mommsen, Wolfgang (1971). La sociología política de Max Weber y su filosofía de la historia universal en Parsons, Talcott y otros. *Presencia de Max Weber*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Naishtat, F. (2010) *Max Weber y la cuestión del individualismo metodológico en las ciencias sociales*. Bs.As: EUDEBA

- Newton-Smith, (1987) *La racionalidad de la ciencia*, Buenos Aires, Paidós.
- Nietzsche, F. (2011). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Nocera, P. (2009). El debate Gabriel Tarde - Émile Durkheim. *De las disparidades iniciales explícitas a las convergencias tardías implícitas*. V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Noguera, J. A. (2003) ¿Quién teme al individualismo metodológico? Un análisis de sus implicaciones para la teoría social. *Papers* (69) 101-132.
- Noguera, José A. (2012) ¿Qué es el individualismo metodológico?, en C. A. Charry y N. Rojas (eds.), *La Era de la Individuación*. Barcelona: Universidad de Barcelona. Disponible en: <http://gsadi.uab.cat/images/pdfs/noguera/CL%20Qu%C3%A9%20es%20el%20individualismo%20metodol%C3%B3gico%202012.pdf>
- Nudler, O. (2009) *Espacios controversiales. Hacia un modelos de cambio filosófico y científico*. BsAs.: Miño & Dávila.
- Peñalver López, J. (2010) Individualismo metodológico y Sociología comprensiva. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*. 43 201-231.
- Pérez Ransanz, A. R. (1999). *Kuhn y el cambio científico*. México: FCE.
- Perry, A. (1997) Balance del Neoliberalismo: Lecciones para la Izquierda. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, (11). Disponible en: <http://revistaprocesos.ec/ojs/index.php/ojs/article/view/367/436>
- Ponce, M. (1985) G. A. Cohen y la explicación teleológica. *Revista Latinoamericana de Filosofía*. XI(3).
- Popper, K. (1985) *La sociedad abierta y sus enemigos*, BsAs: Orbis ed.
- Popper, K. (1991) *La Lógica de la Investigación Científica* (1934), México: REI.
- Przeworski, A. (1987) Marxismo y elección racional. *Zona Abierta*. (45).
- Rodríguez-Ibáñez, J. E. (1991) Decisión Racional vs Holismo: ¿Una teoría estratégica integral de la acción colectiva? *Reis* 54/91 pp. 21-50.
- Roemer, J. (1986) Analytical Marxism. *Studies in Marxism and Social Theory. Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press*.
- Salas, M. E. (2006) La falacia del todo: claves para la crítica del Holismo metodológico en las Ciencias Sociales y Jurídicas. *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, ISSN 1575-7382, (10), 33-52. Disponible en: www.filosofiyderecho.com/rbfd
- Schuster (1981) Individualismo y holismo metodológico: notas para una polémica. *Análisis Filosófico*. Nro. 1.
- Selzer, Alberto Eugenio (2012). Notas sobre individualismo y holismo ¿Convergencia o disyunción? IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XIX, Jornadas de Investigación VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR, Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Sikkink, K. (1993) Las capacidades y la autonomía del Estado en Brasil y la Argentina. Un enfoque neoinstitucionalista. *Desarrollo Económico*. 32(128).

- Watkins, J.W.N. (1976) Tipos ideales y explicación histórica, en Alan Ryan (comp.). *La Filosofía de la Explicación Social*, Madrid: FCE.
- Weber, M. (1987) *Economía y Sociedad*, México: FCE.
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. México: FCE.
- Wittgenstein, L. (1988) *Investigaciones filosóficas* [1953], Barcelona: Grijalbo.
- Yturbe, C. (1987) Individualismo y marxismo. Marx visto por Elster. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año XXXIII, (127).
- Yturbe, C. (1990) Individualismo metodológico y holismo en las explicaciones de las ciencias sociales, en M. Cruz (Ed.), *Individuo, Modernidad e Historia*, Madrid: Tecnos.
- Wood, A.W. (1987). Materialismo histórico y explicación funcional, *Zona Abierta*, Nro. 43-44, pp. 1-23.

Bibliografía básica

- Achinstein, P. (1983) *La Naturaleza de la Explicación*. México, FCE.
- Aguilar Villanueva, L. F. (1987) El 'individualismo metodológico' de Max Weber. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año XXXIII, (127).
- Alexander, J. C. (1989) *Las Teorías Sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial. Análisis multidimensional* (1987). Barcelona: Gedisa.
- Cohen, G. A. (1986a) *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. Madrid: Siglo XXI y Pablo Iglesias.
- Cohen, G. A. (1986b) Réplica a 'Marxismo, Funcionalismo y Teoría de Juegos' de Elster. *Sociológica*. 1(2).
- Dray, W. (1980) J. W. N. Watkins and The Nature of the Historical Individual. En *Perspectives on History*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Elster, J. (1985) *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press.
- Elster, J. (1986a). Further thoughts on Marxism, functionalism and game theory. En J.E. Roemer (ed.). *Analytical Marxism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster, J. (1986b) Marxismo, Funcionalismo y Teoría de Juegos. Alegato en favor del Individualismo Metodológico. *Sociológica*. 1(2).
- Elster, J. (1989) *Ulises y las Sirenas*, México, FCE
- Elster, J. (1992a) *El Cambio Tecnológico*, Barcelona, Gedisa.
- Elster, J. (1992b) *Una introducción a Karl Marx*. Madrid: s. XXI.
- Elster, J. (1997) Una defensa de los mecanismos, en *Economics*. Barcelona: Gedisa.
- Elster, J. (2010) *La explicación del comportamiento social* (2007), México: Gedisa.
- Lukes, S. (1976); Reconsideración del individualismo metodológico. En Ryan, A. (comp.), *La filosofía de la explicación social*, México: FCE.
- Hempel, C. (1986). Problemas y cambios en el criterio empirista de significado. En Ayer, A., *El Positivismo Lógico* (1959), México, FCE.

- Kuhn, T. S. (1987) *La Tensión Esencial* (1977), México, FCE.
- Kuhn, T. S. (1991) *La Estructura de la Revoluciones Científicas* (primera edición de 1962 y segunda de 1970), México, FCE.
- Lukes, S. (1987) *El Individualismo*, Barcelona: Península.
- Mandelbaum M. (1976) Hechos Sociales. En A. Ryan (comp.). *La Filosofía de la Explicación Social*, Madrid, FCE.
- Popper, K. (1985) *La sociedad abierta y sus enemigos*, BsAs: Orbis ed.
- Popper, K. (1991) *La Lógica de la Investigación Científica* (1934), México: REI.
- Przeworski, A. (1987) Marxismo y elección racional. *Zona Abierta*. (45).
- Roemer, J. (1986) Analytical Marxism. *Studies in Marxism and Social Theory. Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press*.
- Watkins, J.W.N. (1976) Tipos ideales y explicación histórica. En A. Ryan (comp.). *La Filosofía de la Explicación Social*, Madrid: FCE.
- Wittgenstein, L. (1988) *Investigaciones filosóficas* (1953), Barcelona: Grijalbo.

Bibliografía complementaria

- Álvarez, J. F. (1991) Individuos e información: sobre el marxismo analítico. Madrid: Isegoría.
- Buchanan, A. E. (1987) Marx, Morality and History: An Assesment of Recent Analytical Work on Marx, *Ethics*, 98, 104-36.
- Caillé, A. (1998) Nem holismo nem individualismo metodológicos. Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. *Revista brasileira de Ciencia Sociais* 13(38).
- Carling, A. (1986) Rational Choice Marxism. *New Left Review*. (160) 24-62.
- Corcuff, P. (2008) Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas. Entre clarificaciones científicas y antropologías filosóficas. *Cultura y representaciones sociales*. Año 2, (4).
- Crespo, Ricardo F. (2011) Precisiones acerca del Individualismo metodológico a partir de las "Explicaciones de mano invisible". *Anales de la Asociación argentina de Economía Política*. XLVI, Reunión Anual.
- Danto, A. C. (1989) *Historia y Narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, Barcelona, Paidós.
- Downs, A. (1973) *Teoría Económica de la Democracia*. Madrid: Aguilar.
- Duek, M.C. (2008). Método individualista y método dialéctico-estructural en la teoría sociológica clásica. V Jornadas de Sociología de la UNLP, 10, 11 y 12 de diciembre de 2008, La Plata, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.6018/ev.6018.pdf
- Duek, M. C. (2009) Individuo y Sociedad: Perspectivas teórico-metodológicas en la sociología clásica. *Argumentos*, Año 22, (60).

- González, L. A. (1993) El "individualismo metodológico" de Max Weber y las modernas teorías de la elección racional. *Realidad* (34). Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/?pag=revista&idrevista=94>
- Lebowitz, a. (1990) ¿Es marxismo el marxismo analítico?. *El Trimestre Económico*. 57/1(225).
- Mommsen, Wolfgang (1971). *La sociología política de Max Weber y su filosofía de la historia universal en Parsons, Talcott y otros. Presencia de Max Weber*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Naishtat , F. (2010) *Max Weber y la cuestion del individualismo metodológico en las ciencias sociales*. Bs.As: EUDEBA
- Newton-Smith, (1987) *La racionalidad de la ciencia*, Buenos Aires, Paidós.
- Noguera, J. A. (2003) ¿Quién teme al individualismo metodológico? Un análisis de sus implicaciones para la teoría social. *Papers* (69) 101-132.
- Noguera, José A. (2012) ¿Qué es el individualismo metodológico?, en C. A. Charry y N. Rojas (eds.), *La Era de la Individuación*. Barcelona: Universidad de Barcelona. Disponible en: <http://gsadi.uab.cat/images/pdfs/noguera/CL%20Qu%C3%A9%20es%20el%20individualismo%20metodol%C3%B3gico%202012.pdf>
- Nudler, O. (2009) *Espacios controversiales. Hacia un modelos de cambio filosófico y científico*. BsAs.: Miño & Dávila.
- Peñalver López, J. (2010) Individualismo metodológico y Sociología comprensiva. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*. 43 201-231.
- Perry, A. (1997) Balance del Neoliberalismo: Lecciones para la Izquierda. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, (11). Disponible en: <http://revistaprocesos.ec/ojs/index.php/ojs/article/view/367/436>
- Ponce, M. (1985) G. A. Cohen y la explicación teleológica. *Revista Latinoamericana de Filosofía*. XI(3).
- Rodríguez-Ibáñez, J. E. (1991) Decisión Racional vs Holismo: ¿Una teoría estratégica integral de la acción colectiva? *Reis* 54/91 pp. 21-50.
- Yturbe, C. (1987) Individualismo y marxismo. Marx visto por Elster. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año XXXIII, (127).
- Yturbe, C. (1990) Individualismo metodológico y holismo en las explicaciones de las ciencias sociales, en M. Cruz (Ed.), *Individuo, Modernidad e Historia*, Madrid: Tecnos.

Investigaciones aplicadas

- Chelala, S. (2015) Individualismo metodológico y Holismo en Ciencias Económicas. Implicancias actuales del debate Popper-Adorno. *Páginas de Filosofía*, Año XVII, (20) 30- 58. Disponible en : <http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/filosofia/index>
- Coq Huelva, D. (2003) Epistemología, economía y espacio/territorio: del individualismo al holismo. *Revista de estudios regionales*. (69) 115-136.

Salas, M. E. (2006) La falacia del todo: claves para la crítica del Holismo metodológico en las Ciencias Sociales y Jurídicas. *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, ISSN 1575-7382, (10), 33-52. Disponible en: www.filosofiyderecho.com/rtd

Selzer, A. E. (2012). Notas sobre individualismo y holismo ¿Convergencia o disyunción? IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XIX, Jornadas de Investigación VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR, Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Sitios web con material suplementario

<http://ocw.innova.uned.es/ocwuniversia/filosofia/filosofia-de-las-ciencias-sociales/adenda/tema8.pdf>

<https://plato.stanford.edu/entries/holism-social/>

<http://ndpr.nd.edu/news/rethinking-the-individualism-holism-debate-essays-in-the-philosophy-of-social-science/>

<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1468-5914.00074/abstract>

<https://link.springer.com/article/10.1007/BF02512311>

<https://www.cambridge.org/core/journals/american-political-science-review/article/methodological-individualism-and-holism-in-political-science-a-reconciliation/7BD34FC9B6A63905240C9717FF6CD39A>

<https://www.youtube.com/watch?v=eFzoahZV4eo>

Actividades

Bibliografía: Noguera, José A. (2012) ¿Qué es el individualismo metodológico?, en C. A. Charry y N. Rojas (eds.), *La Era de la Individuación*. Barcelona: Universidad de Barcelona. Disponible en: <http://gsadi.uab.cat/images/pdfs/noguera/CL%20Qu%C3%A9%20es%20el%20individualismo%20metodol%C3%B3gico%202012.pdf>

A partir del artículo de Noguera responda los siguientes interrogantes:

- 1) Explique la siguiente afirmación: “un punto de vista individualista es el que afirma que las únicas entidades reales y causalmente eficaces en la vida social son los individuos”.
- 2) ¿Cómo se presenta la sociedad desde una perspectiva holista?
- 3) Podemos distinguir tres tipos de “individualismo”. Distinga cada uno de ellos.
- 4) ¿Qué vínculo puede establecerse entre el individualismo “metodológico” y el “ontológico”?
- 5) ¿En qué consisten las llamadas “propiedades emergentes”?
- 6) ¿Cómo se explican dichas propiedades?

- 7) En el debate entre holistas e individualistas el autor identifica lo que considera una serie de “falacias”: explíquelas brevemente.
- 8) ¿Habría motivos “no epistémicos” para rechazar el individualismo metodológico?
- 9) ¿Qué fortalezas y debilidades encuentra en el texto?
- 10) ¿Cuál es su posición personal en esta controversia metodológica? Justifíquela brevemente.

CAPÍTULO 7

De la producción de conocimiento social a la intervención pública: *¿quo vadis sociología?*

Antonio Camou

*Al Excelentísimo Señor Ministro del Interior, doctor don Joaquín V. González:
En cumplimiento del decreto del Excmo. Sr. Presidente de la República, fecha 22 de Enero último, vengo a presentar a V. E el informe relativo al estado de las clases obreras en el Interior del país.... Mi modo de proceder, en desempeño de esta comisión, ha sido...ver el trabajo en la fábrica, en el taller o en el campo, tomar los datos sobre él y después ir a buscar al obrero en su rancho o en el conventillo, sentir con él, ir a la fonda, a la pulpería, a las reuniones obreras, oírle sus quejas; pero también oír a los patronos y capataces.*

Dr. Juan Biale Massé, INFORME SOBRE EL ESTADO DE LAS CLASES OBRERAS ARGENTINAS. Buenos Aires, 30 de abril de 1904.

Es obvio que en una sociedad encaminada cada vez más decididamente hacia la intervención en esferas sociales hasta ahora dominadas por el laissez faire, es imprescindible una intensificación de las investigaciones de la sociología nacional, conducidas de conformidad con los requerimientos del método científico, y fundadas en la estrecha colaboración de especialistas de las diferentes disciplinas sociales.

Gino Germani, "Sociología y Planificación", en LA SOCIOLOGÍA CIENTÍFICA (1956).

Pocos años después de comenzado este siglo el distinguido científico social Giovanni Sartori (1924-2017) publicó un breve artículo destinado a la polémica. El trabajo se titulaba "¿Hacia dónde va la ciencia política?", y la mordaz respuesta del autor de *Homo Videns* fue, sencillamente, "a ningún lado" (Sartori, 2004)⁹¹. Desde entonces, han corrido intensos ríos de tinta en más de un continente, y son legión los autores que tendieron a ubicarse –de manera quizá un tanto extrema- a favor de la posición sartoriana (Cansino, 2008), en la vereda opuesta (Colomer,

⁹¹ Retomamos en este capítulo ideas y argumentos adelantados en otros trabajos, en particular en (Camou, 2006, 2009 y 2010; en Camou y Chain, 2014 y 2017).

2004; Laitin, 2004), o que eligieron más sutiles formas de posicionamiento, relativizando –o soslayando- esta querrela puntual a favor de los permanentes e indiscutibles aportes de la obra del académico italiano (Panebianco, 2006; Pasquino, 2009; Schedler, 2009; Calvillo Barrios, 2013; Reveles Vázquez, 2015; Abal Medina, 2020).

Más allá de cierto ruido en la discusión, no pocas veces acompañada de algunos adjetivos descalificativos, el debate ha tenido un saldo positivo. Entre otras razones porque ha permitido revisar algunos supuestos básicos sobre los modos de producción del conocimiento científico sobre la sociedad y la política, y porque también ha obligado a reflexionar sobre la vinculación (o la falta de vinculación) entre ese conocimiento y la solución de los problemas públicos. En este sentido, a juicio de Sartori, uno de los defectos principales de la ciencia política actual –en particular tal como se practica en los Estados Unidos- consiste en “privilegiar la vía de la investigación teórica a expensas del nexo entre teoría y práctica” (2004, p. 351).

En las páginas que siguen vamos a retomar los hilos de esta disputa pero desplazando el eje de atención en dos puntos principales: por un lado, vamos a pasar del cauce principal de la ciencia política a los estudios de políticas públicas, a efectos de concentrarnos en el examen de esa carencia central subrayada en el trabajo de Sartori; por otro, como creemos que buena parte de la crítica sartoriana es aplicable a otras ciencias sociales, nuestro cometido es reorientar estas preocupaciones hacia el campo sociológico. De este modo, el capítulo está ordenado en cuatro partes. En la primera, analizamos brevemente una serie de problemas básicos que no siempre han sido cabalmente distinguidos en el debate desencadenado por el autor de *Teoría de la democracia*. En segundo término, ofrecemos una somera reconstrucción histórica de la constitución del campo de los estudios de políticas públicas, a efectos de poner de manifiesto algunas similitudes y diferencias con el desarrollo del cauce principal de la ciencia política estadounidense. Luego pasamos a la constitución de la sociología en nuestro medio, destacando tres desafíos que consideramos centrales para su consolidación. Por último, en las reflexiones finales, tratamos de integrar el análisis previo de modo tal de presentar las dos pinzas de nuestro argumento principal: por un lado, el análisis crítico ofrecido por el profesor Sartori se aplica a algunos aspectos de los estudios sociales y políticos, pero no a todos; de otra parte, las críticas y propuestas sartorianas son hasta cierto punto adecuadas, pero también conllevan un sesgo epistemológico que atenta contra sus propósitos prácticos declarados, toda vez que concentran su reflexión en una limitada lectura epistémica de los saberes sobre la sociedad y el poder, y descuidan en buena medida los aspectos político-institucionales, esto es, los canales y espacios efectivos de vinculación entre la producción de conocimiento y la toma de decisiones públicas.

Desde nuestra perspectiva, el problema central es el siguiente: es claro que hay muchos modos de elaborar conocimiento acerca de las cuestiones públicas (que dicho sea de paso, no podemos abordar aquí); en buena medida, esas modalidades son dependientes de los actores que los generan, de los campos donde se producen, circulan y legitiman (el saber de los académicos, los expertos internacionales, los políticos, los agentes públicos, los dirigentes sociales, la ciudadanía, etc.), y de los criterios de uso y validación (Camou 1997 y 1999). Cuando en estas próximas líneas hablemos –siguiendo a Sartori- del saber “científico” o “académico” de la política

nos estaremos refiriendo en principio a un complejo de ideas, métodos, valores y normas que siguen un modelo jerárquico, explícito, sistemático y disciplinar de elaboración de saber proposicional (*saber qué* por oposición a *saber cómo*), que sigue el vector de realización teórico-aplicado, y cuyo ámbito institucional específico es el de las universidades y centros de investigación. En otros términos, haremos referencia –como veremos en la tercera sección– a lo que Harold D. Lasswell llamó en su clásico texto de 1971 “conocimiento de” (Lasswell, 1993a), o lo que en el difundido trabajo M. Gibbons, Limoge y colaboradores han denominado el “Modo 1” (1997). Pero es evidente que este sesgo en la visión epistemológica sartoriana deja en un cono de sombras las condiciones de producción del “conocimiento en” (Lasswell) o el “Modo 2” (Gibbons et al.). Creemos que estas distinciones sobre los diferentes tipos de conocimientos en relación con la toma de decisiones son de vital importancia a la hora de pensar el desarrollo y la consolidación profesional de la sociología en nuestro país⁹².

¿Hacia dónde va el estudio de la política?

Tal como ha sido planteado, el debate en torno al trabajo de Sartori encierra al menos cuatro cuestiones distintas, que al no distinguirse convenientemente han contribuido a enturbiar el entendimiento de lo que está en juego en la discusión. En principio, es necesario definir –aunque parezca un tanto obvio– de qué “ciencia política” estamos hablando; luego, hay que precisar cuál es el norte al que debería dirigirse (esto permite tener algún criterio para saber si avanzamos, retrocedemos, o nos hemos estancado); a continuación, se requiere esclarecer cuáles son los problemas que enfrenta la ciencia política (¿son un desvío o apenas una etapa subdesarrollada?), y finalmente, en el entendido de que somos partidarios de que ésta y otras disciplinas sociales sigan avanzando (o retomen su marcha si es que se han detenido o descarriado), corresponderá delinear una nueva estrategia que favorezca el desarrollo del conocimiento científico de la política⁹³.

En primer lugar, para el veterano profesor de Columbia no hay dudas del tipo de ciencia política que es objeto de su crítica: es la ciencia política “estadounidense”, y en tal sentido, el eje del artículo se concentra en “decir por qué no estoy a gusto con el molde estadounidense de la ciencia política actual” (Sartori, 2004, p.349-350). Nacida en Europa hacia la década de los años

⁹² Para una discusión actualizada sobre tipos de expertise véase (Collins & Evans, 2002; Collins, 2018).

⁹³ Distinguir estos planos ayuda a entender mejor algunas de las múltiples dimensiones de la polémica, y los puntos de acuerdo y de desacuerdo entre los polemistas. Por ejemplo, Cansino (2008) coincide y reivindica vivamente las críticas de Sartori a la ciencia política “normal”, pero no parece coincidir ni con el modelo ideal sartoriano (la economía), ni con la estrategia de superación, que a su juicio debería incorporar un fuerte componente de reflexión “metapolítica”, y reconstruir puentes con la filosofía prescriptiva. Por su parte, Colomer (2004) coincide con el modelo ideal sartoriano pero no ve los problemas de la ciencia política en términos de “defectos” o “desvíos” estructurales (más allá de que reconoce la existencia de investigaciones cuantitativas irrelevantes), sino más bien las visualiza como etapas inmaduras que habrá de ser superadas intensificando el camino elegido cincuenta años atrás.

cincuenta esa ciencia política pugnó de entrada por distinguirse de su herencia filosófica, jurídica o histórica (por ejemplo, representada por trabajos como los de Gaetano Mosca), y defendió su estatuto científico autónomo. Como es ampliamente reconocido, y él mismo se encarga de remarcarlo, el propio Sartori fue uno de sus padres fundadores, aunque hoy se halle parcialmente “arrepentido” de aquella vieja lucha, o quizá mejor, de sus estrechos resultados actuales en tierras norteamericanas. En esas lejanas batallas, el lado científico de la trinchera se identificaba con un tipo de investigación “cognitiva” más que “narrativa”, el desarrollo de un lenguaje “especializado” y la constitución de “bases metodológicas *ad hoc*” (Sartori, 2004, p.350).

Claro que por la gran autopista conformada por estos carriles han discurrido otras variantes –notoriamente europeas, como reconoce Sartori, o latinoamericanas, como podríamos agregar nosotros- que no calcan al detalle el modelo estadounidense. Incluso en términos de nomenclaturas, tal como lo reconoce el autor de *Ingeniería Constitucional Comparada*, “los británicos generalmente han descartado la noción de ciencia política”, y se “aferran a la etiqueta de estudios políticos y/o de gobierno” (Sartori, 2004, p. 350). En cualquier caso, ocuparse de la ciencia política estadounidense no es una trivialidad. Sartori asume de entrada que la Academia norteamericana es la “vanguardia” de la disciplina, y que su “poderosa influencia” se siente en la “mayor parte del mundo”, por lo cual, si la vanguardia pierde el rumbo, se corre el riesgo de mandar por mal camino a quienes vienen detrás.

El segundo punto a considerar se refiere al “modelo” a seguir por la ciencia política. En esta cuestión Sartori sigue siendo fiel a sus lejanos orígenes, y tiene muchos seguidores que lo acompañan en la cruzada. A la pregunta acerca de qué tipo de ciencia puede y debe ser la ciencia política, el profesor ítalo-norteamericano contesta sin dudar: el modelo fue y es la economía. Aunque el modelo a seguir indicaría el norte de la disciplina, es claro que no pueden pasarse por alto algunas diferencias notables, que Sartori se encarga de recordar, reconociendo las dificultades que enfrenta desde el vamos el conocimiento científico de la política. Por un lado, el comportamiento económico se apega a un único criterio de identificación (la maximización del interés), mientras que en el comportamiento político no parece posible encontrar un principio único que guía la acción. Por otra parte, la economía opera con números que poseen una contrapartida “real” (cantidades de bienes, monedas, tiempos de trabajo, salarios, monto de inversiones, etc.), mientras que en muchos casos el estudio de la política debe asignar valores numéricos a procesos o decisiones con mayor o menor grado de arbitrariedad. Además, Sartori agrega un rasgo diferencial que se refiere a los supuestos epistemológicos propios del contexto histórico-intelectual de emergencia disciplinar:

(...) la ciencia de la economía se desarrolló cuando se entendía muy bien que una ciencia necesitaba definiciones precisas y estables en su terminología básica y, de la misma manera, “contenedores de datos” estables que permitan una construcción acumulativa de información, mientras que la ciencia política estadounidense –aparecida unos 150 años después- rápidamente se encontró con los “paradigmas” de Kuhn y sus revoluciones científicas y alegremente entró en el emocionante pero insustancial camino de revolucionarse a sí misma

más o menos cada quince años en la búsqueda de nuevos paradigmas, modelos y enfoques (Sartori, 2004, p. 350-351).

El tercer elemento del debate se refiere a los problemas (defectos, desvíos, o inmadurez) de la ciencia política en su versión estadounidense. Según como entendemos la crítica de Sartori (pero no necesariamente hay una sola forma de entenderla), habría tres argumentos fuertes en contra de ese estilo de práctica científica. Puesto que el desarrollo de la argumentación sartoriana es un tanto desparejo e incompleto, vamos a reordenarlo –con sus propias palabras- del siguiente modo:

- a) La ciencia política dominante ha adoptado un modelo inapropiado de ciencia (extraído de las ciencias duras, exactas);
- b) Ha fracasado en establecer su propia identidad (como ciencia blanda) por no determinar su metodología propia. Este punto Sartori lo despliega a su vez en tres sub-argumentos, al señalar que la disciplina ha buscado –hay que entender, vanamente- su identidad en ser:

b.1.) anti-institucional y, en el mismo sentido, conductista. Pero la política es una interacción entre el comportamiento y las instituciones (estructuras) y, por tanto, ese conductismo ha matado una mosca con una escopeta, y en consecuencia, exageró;

b.2.) progresivamente tan cuantitativa y estadística como fuera posible. Pero ese cuantitativismo, de hecho, está llevando a la disciplina por un sendero de falsa precisión o de irrelevancia precisa;

b.3.) dada a privilegiar la vía de la investigación teórica a expensas del nexo entre teoría y práctica: al no lograr confrontar la relación entre teoría y práctica hemos creado una ciencia inútil.

- c) La ciencia política no sólo carece de método lógico, incluso ignora la lógica pura y simple.

En su exposición Sartori le dedica algún espacio a discutir el sub-argumento (b-3) y el argumento (c), pero no desenvuelve claramente su razonamiento en los otros casos, más allá de enunciar sus posiciones de manera resumida y categórica, y de señalar que esas críticas, por ejemplo a (b-1) y (b-2), son muy conocidas, y en consecuencia las pasa por alto.

En el caso del sub-argumento (b-3) Sartori señala que la ciencia política se ha desenvuelto básicamente en su dimensión “pura”, que ha “perdido –o incluso ha descartado- su rama aplicada”, y por tanto, la “ciencia política es una teoría sin práctica, un conocimiento tullido por una falta de *saber cómo hacerlo*”, en definitiva, “es una ciencia en gran medida inútil que no proporciona conocimientos que pueda ser utilizado”. El corazón del problema sería que

...no hemos desarrollado un conocimiento aplicado ligado a preguntas del tipo “si... entonces” y al análisis de medios a fines. Si bien las consecuencias no intencionadas siempre están presentes, su inevitabilidad ha sido ampliamente exagerada. En el campo de las políticas de reforma y de la construcción de instituciones, la mayor parte de nuestros fracasos de predicción eran fácilmente predecibles y la mayor parte de las consecuencias imprevistas podían haberse previsto con facilidad (como revela casi invariablemente el análisis ex post) (Sartori, 2004, p. 352).

En cuanto al argumento (c), Sartori reitera aquí sus conocidas preocupaciones acerca del escaso apego a la *lógica* en la formación metodológica de nuestras ciencias sociales. Este “analfabetismo lógico”, como él lo llama, se pone de manifiesto de muchas maneras, siendo una de las más obvias e insidiosas la limitada preocupación por elaborar definiciones precisas de los fenómenos sociales o políticos, que en algunos extremos llega a la negación de toda posible definición. Pero menospreciar las definiciones, nos recuerda, está mal por tres razones:

Primero, puesto que las definiciones señalan el significado buscado de las palabras, garantizan que no nos mal interpretemos uno al otro. Segundo, en nuestra investigación, las palabras son también nuestros contenedores de datos. Por consiguiente, si nuestros contenedores de datos están laxamente definidos, nuestras observaciones estarán mal recolectadas. Tercero, definir es, antes que nada, asignar límites, delimitar. Por ello, la definición establece qué debe ser incluido y, a la inversa, qué debe ser excluido de nuestras categorías (Sartori, 2004, p. 353)⁹⁴.

Finalmente, una vez presentado con cierto detalle el diagnóstico, llegamos al momento de la terapia, a la discusión de las estrategias para superar los males de la ciencia política. Aquí las conclusiones de Sartori retoman buena parte de las enseñanzas de toda su vida:

¿Hacia dónde va la ciencia política? Según el argumento que presentado aquí, la ciencia política estadounidense (la “ciencia normal”, pues a los académicos inteligentes siempre los ha salvado su inteligencia) no va ningún lado. Es un gigante que sigue creciendo y tiene los pies de barro... La alternativa, o cuando menos, la alternativa con la que estoy de acuerdo, es resistir a la cuantificación de la disciplina. En pocas palabras, *pensar antes de contar*; y, también, *usar la lógica* al pensar (Sartori, 2004, p. 354).

Llegados a este punto podríamos decir que el análisis de Sartori es más fecundo a la hora de abrir interrogantes que al momento de ofrecer respuestas. Entre las diversas preguntas a abordar

⁹⁴ En este tramo de su artículo, Sartori retoma algunas de sus conocidas preocupaciones, y de sus reconocidas contribuciones, para el mejoramiento de la lógica de la investigación en las ciencias sociales. Entre sus múltiples aportes cabe recordar (Sartori, 1992) y (Sartori y Morlino, 1994); sobre los problemas en la definición de la democracia, véase especialmente el cap. IX de (Sartori, 1997).

nos gustaría detenernos en algunas cuestiones básicas: ¿Se aplica el análisis de Sartori a *toda* la ciencia política o a la que constituye el modelo dominante en el mundo norteamericano? ¿Podemos trasladar su “diagnóstico” a otras ciencias sociales? ¿Dónde se ubica la sociología frente a este tipo de críticas? Para comenzar a contestar estas preguntas daremos un largo rodeo por el desarrollo del campo de las políticas públicas. Al examinar ese espacio epistémico peculiar, para algunos una rama de la ciencia política, para otros –entre quienes nos anotamos- un espacio interdisciplinario que se nutre de los aportes de distintas disciplinas (ciencia política, sociología, economía, derecho, etc.), veremos un juego de parecidos y diferencias con el análisis sartoriano que nos permitirá reflexionar sobre una de sus preocupaciones clave: la vinculación entre conocimiento y práctica política. Pasemos a considerar –de manera resumida- algunos tramos de esa intrincada pero sugerente historia.

Saberes expertos y elaboración de políticas públicas

Una *historia lejana* de las relaciones entre las esferas del conocimiento y el poder político recorrería la reflexión y las distintas experiencias que van desde la antigüedad clásica hasta los albores de la modernidad, con la obra de Maquiavelo y la vasta literatura sobre los “consejos” a los Príncipes; en estos casos, los vínculos entre la consejería política y las decisiones se configuran –al menos hasta Maquiavelo- a través de relaciones personalizadas, escasamente sistematizadas en lo que hace a su estructura cognitiva, y con un muy bajo grado de institucionalización y profesionalización (DeLeón, 1999, p.137).

Una *historia moderna*, por su parte, reconocería su punto de quiebre en la última parte del siglo XIX, con los comienzos de la constitución de las ciencias sociales como disciplinas autónomas y su articulación con las necesidades del Estado burocrático moderno, las exigencias funcionales de los mercados capitalistas, y las expectativas de inclusión social y de reconocimiento político de nuevos actores de la sociedad. Pensemos, por ejemplo, en los aportes de Saint-Simon (176-1825), Comte (1798-1857), Le Play (1806-1882) o Durkheim (1858- 1917) en Francia; el programa de la Sociedad Fabiana (1884), la obra de Sydney y Beatrice Webb y la fundación de la *London School of Economics* (1895) para el caso británico; o la labor de Max Weber, Edgar Jaffé y Gustav Schmoller en los trabajos de la renovada *Verein für Socialpolitik* (1873), algo que en el lenguaje de nuestra época consideraríamos un *Think Tank*. En todos estos casos encontramos –de manera más o menos desarrollada- una clara voluntad de vincular los avances del conocimiento especializado de la sociedad con las necesidades del Estado y con mejoramiento “científico” de la política (Lepenies, 1994)⁹⁵.

⁹⁵ Un excelente *racconto* de este período en (Lepenies, 1994). Como curiosidad histórica vale anotar que estos primitivos “tanques de pensamiento” creados en Europa –la expresión americana todavía no se había inventado- fueron obra de socialistas y reformadores, y no tenían ligazón con los sectores dominantes, como acontecerá en la década de los sesenta y setenta del siglo XX; más bien, aquéllos se originaron a partir de iniciativas de intelectuales y políticos preocupados por las condiciones de vida de los sectores populares.

Pero la *historia contemporánea* en la relación entre lo que comienza a definirse más claramente como conocimiento especializado (*expertise*), de un lado, y como política pública (*public policy*), del otro, no empieza a escribirse en sus nuevos términos hasta el período que va entre la crisis de los años treinta y el final de la Segunda Guerra Mundial. Y en buena medida habrá que esperar hasta la crisis de finales de los años setenta, y a la reconfiguración de las relaciones estructurales entre Estado, mercado y sociedad civil en el marco del proceso globalizador, para que vuelvan a replantearse en este renovado contexto las complejas relaciones entre ambas esferas.

En esta larga historia de encuentros y desencuentros entre el mundo del saber y la política las sociedades occidentales actuales le fueron incorporando sus propias características, y también sus propias tensiones. Entre las más destacadas, como ha señalado Coser, hay que anotar el hecho de que el vasto proceso de burocratización de la vida social ha llevado a que la "productividad cultural -que alguna vez pudo haber sido asunto de artesanías- se racionaliza de manera que *la producción de ideas* se parece, en los aspectos principales, a la producción de otros bienes económicos" (Coser, 1968, p. 284). Paralelamente, el lugar que detentaba el literato y el intelectual de tipo "generalista" es paulatinamente ocupado por el "experto", dotado de un dominio técnico sobre un campo del saber, y capaz de orientarlo a la solución de problemas concretos de elaboración de políticas (Brunner, 1996; Bobbio, 1998). En el mismo sentido, la vinculación entre los especialistas y la política se opera cada vez más al interior de redes de asuntos (*issue networks*), que conectan agencias de gobierno, tanques de pensamiento, centros de investigación, fundaciones privadas, organismos multilaterales, universidades, empresas patrocinadoras de proyectos, y otras organizaciones complejas, que dejan poco espacio a la figura declinante del intelectual "independiente"⁹⁶.

Al poner nuestra atención en los años cuarenta del siglo XX, lo que se quiere destacar es el hecho de que en ese período se anudan dos complejos procesos, cada uno de ellos con sus propias temporalidades y dinámicas, que contribuirán a definir los términos de la relación entre conocimiento especializado y políticas durante las tres décadas siguientes. Por un lado, asistimos a la emergencia de un Estado que se ubica crecientemente en el "centro" de la sociedad, tanto como regulador de la esfera económica como promotor de la integración social, y que será un creciente demandante de expertos y técnicos para cumplir las cada vez más diferenciadas tareas propias de su condición de Welfare State; por otro lado, las disciplinas científicas, en general, y las ciencias sociales, en particular, experimentarán desde aquellos días un marcado proceso de desarrollo teórico-metodológico, de diversificación y especialización institucional, y de profesionalización de sus cuadros, en el marco de una modernización y expansión universitaria en gran medida sostenida por fondos públicos.

⁹⁶ Una buena descripción del proceso de creciente especialización, profesionalización y "jergalización" de la vida intelectual americana en comparación con otros casos de países desarrollados se encontrará en Bell (1993). Para la noción de "redes de asuntos" véase Hecló (1993).

Obviamente, no habrá que pensar en una pauta única para el desarrollo de las relaciones entre la esfera del *expertise* y los procesos de toma de decisiones a lo largo de esos años, y a través de diferentes países. En parte, porque los diferentes países centrales fueron desarrollando distintas constelaciones institucionales para la producción de conocimientos especializados de la mano de distintos modelos de universidad (Clark, 1997); en parte porque sus sistemas políticos, sus experiencias históricas, y la configuración de las relaciones de poder entre los actores estratégicos de esas sociedades han sido distintas. En principio, ha sido habitual contraponer la experiencia norteamericana y británica a la de los países de la Europa continental, pero cuando incorporamos al análisis a los países en desarrollo, entonces las trayectorias de los países centrales “empiezan a ser más similares” entre sí (Wagner et al., 1999, p.56). Un punto que habitualmente se destaca es que “en los Estados Unidos y hasta cierto punto en el Reino Unido prevalecieron los nexos entre la ciencia social y el gobierno a finales del siglo XIX y en todo el siglo XX”, en buena medida, porque la “orientación a los problemas sociales ha sido parte del surgimiento mismo y la evolución de las ciencias sociales como forma de actividad profesional en los países angloamericanos” (Wagner et al., 1999, p. 53). En este sentido, la *American Social Science Association*, creada en 1865 en Estados Unidos, puede servir de ejemplo respecto de esta orientación práctica de las ciencias sociales. La organización abrazó explícitamente la idea de que “el científico social era un ciudadano modelo que ayudaba a mejorar la vida de la comunidad y no un investigador disciplinario, profesional y desinteresado” (Wagner et al., 1999, p. 53).

Pero cuando miramos por un momento el caso europeo, nos encontramos con una historia menos lineal, tejida de paradojas y rupturas. Por de pronto,

(...) a comienzos del siglo XX, todas las sociedades europeas habían visto a grupos de intelectuales que promovían la investigación social empírica y se esforzaban por crear y establecer las ciencias de la política y de la sociedad. En muchos casos, estos intelectuales universitarios consideraron que su tarea, como funcionarios del Estado, era ofrecer una mejor comprensión de las transformaciones sociales que estaban sufriendo sus naciones, capacitando así a sus gobiernos y a sus élites políticas a adoptar las medidas que afirmarían la posición de sus países entre los países nacionales europeos. Dista mucho de ser accidental el que verdaderos “movimientos” y fuertes organizaciones de élite favorables a la ciencia social y política se formaran en aquellos países que acababan de lograr la unificación nacional, como Italia y Alemania, o que habían transformada su estructura política, como Francia (Wagner et al., 1999, p. 78).

Sin embargo, estas iniciativas originarias, dirigidas a vincular más estrechamente el ámbito de las ciencias sociales con el mundo de las decisiones políticas, y de la que son ejemplos destacados el programa durkheimiano en Francia o la experiencia de la *Unión para la Política Social* de Max Weber en Alemania, enfrentarán duros escollos. Por un lado, el proceso de institucionalización de las ciencias sociales empíricas sufrió en muchos países europeos las prevenciones o la desconfianza de saberes especulativos más arraigados, o directamente padeció los ataques

provenientes de distintos grupos socioeconómicos, políticos o eclesiales, que veían como amenazantes la programática científico-crítica de las nuevas ciencias. Por otro lado, la vieja universidad de élite, ligada a rancias tradiciones aristocráticas, fue estructuralmente menos flexible para procesar las señales de nuevas demandas profesionales y de expertise que comenzaban a emerger desde algunos sectores sociales o estatales. Y finalmente, serán los desgarramientos político-ideológicos que culminarían en la trágica “guerra civil europea” de 1914 hasta 1945, los que arrastrarán a su paso los incipientes esfuerzos por organizar institucionalmente las nuevas disciplinas. Como ha recordado un especialista, al reconstruir el duradero impacto de la llamada “revolución humboldtiana” en las universidades germánicas en la primera parte del siglo XIX, y su posterior ocaso,

(...) el sistema alemán de 1900 era sin duda alguna *el* lugar en el mundo en donde existía en abundancia un nexo productivo entre investigación, enseñanza y aprendizaje. Pero el sistema encalló en la siguiente mitad del siglo y, por lo tanto, contribuyó sustancialmente a que se transfiriera la preeminencia en la investigación académica y el entrenamiento relacionado en la investigación a otros países, sobre todo a Estados Unidos (Clark, 1997, p. 60)⁹⁷.

En ese panorama, entonces, el caso estadounidense se volverá la referencia de vanguardia. A su temprano proceso de modernización de la educación superior, habrá que agregarle la ventaja estratégica de haber evitado la devastación territorial durante la segunda guerra, siendo receptor neto de la fuga de cerebros europeos, y haber capitalizado más rápidamente la experiencia de los equipos “interdisciplinarios” movilizados durante la contienda e improvisados como unidades de inteligencia⁹⁸. De hecho, será el líder de uno de esos equipos, el politólogo de Chicago Harold D. Lasswell, quien más claramente formalizará un programa orientado a organizar y sistematizar la problemática de la articulación entre saberes especializados y elaboración de políticas públicas mediante la estructuración de un espacio interdisciplinario integrador: las ciencias de las políticas (*policy sciences*).

⁹⁷ Hasta entradas las dos primeras décadas del siglo XX Alemania seguía siendo –aunque cada vez con menor frecuencia– el destino habitual de los jóvenes norteamericanos que aspiraban a una formación de postgrado de excelencia, tanto en ciencias “duras” como en humanidades. Un testimonio personal se encontrará en el caso del fundador del estructural-funcionalismo sociológico (Parsons, 1977).

⁹⁸ La hegemonía del pequeño colegio independiente (*college*) perduró en Estados Unidos durante 250 años, desde la creación del colegio de Harvard en 1636 hasta la década de 1880 aproximadamente. A partir de entonces, se sucedieron al menos tres períodos de intensa transformación institucional que han sido identificadas como “revoluciones” en la educación superior: la primera, en la última parte del siglo XIX, incorporó la doctrina humboldtiana de la unidad entre docencia e investigación; la segunda, durante el período de entreguerras, expandió y especializó el rasgo más idiosincrático del mundo científico y académico estadounidense: la existencia de una poderosa y extendida red de fundaciones y agencias donantes que asignan una enorme dotación de recursos a la investigación mediante mecanismos de competencia; el tercer período de cambio acelerado lo encontramos en la década y media posterior a 1945, cuando el financiamiento público empuja decididamente la expansión, diferenciación y especialización de la oferta universitaria en todos sus niveles (Clark, 1997, p.185-186).

La orientación hacia las políticas

En su clásico trabajo de 1951, “La orientación hacia las políticas”, Lasswell definirá a las *ciencias de las políticas* como el “conjunto de disciplinas que se ocupan de explicar los procesos de elaboración y ejecución de las políticas, y se encargan de localizar datos y elaborar interpretaciones relevantes para los problemas de políticas de un período determinado” (Lasswell, 1993, p. 102). Claramente, nuestro autor intentó ofrecer una respuesta consistente al hecho de que los problemas concretos del gobierno, en particular los referidos a la toma de decisiones e implementación de políticas (*policy*), quedaban habitualmente fuera de los estudios de *Politics*, ya sea entendida ésta en su versión más jurídico-institucional (al modo del viejo institucionalismo), o en el sentido del estudio de la dinámica de poder entre grupos, partidos y otros actores organizados, al modo de los estudios pluralistas en clave conductista (Aguilar Villanueva, 1993)⁹⁹.

Pese a los años transcurridos, el planteo inicial de Laswell sigue siendo inspirador en la medida que no pierde de vista la necesidad de articular –en términos teóricos y prácticos- estas diferentes pero interconectadas dimensiones del juego de poder en una sociedad: *polity*, *policy* y *politics* (Cuadro Nro. 1)¹⁰⁰. De lo contrario, se cae con facilidad –a nuestro juicio- en diferentes tipos de “ilusiones” que remarcan de manera *unilateral* un aspecto del juego político, pero que suelen perder de vista la ineludible, compleja y tensionada vinculación entre estas distintas aristas de la vida política. En tal sentido, la que podríamos llamar la *ilusión (neo) institucionalista* cree que con “buenas” reglas, los resultados políticos vendrán por añadidura, casi automáticamente por efecto directo del diseño de los incentivos adecuados; en el otro extremo, la *ilusión voluntarista* simplifica la complejidad de los problemas públicas a la actividad de conseguir una masa crítica de poder político, cuando no el transitorio favor del liderazgo de turno, como si esto fuera condición suficiente para la resolución de los problemas; finalmente, la *ilusión técnica* (o tecnocrática) se impone cuando creemos que es posible encontrar una fórmula o un recetario “neutral” –único, universal e indiscutible- para resolver cuestiones públicas atravesadas por pugnas de intereses, valoraciones disímiles y visiones en conflicto.

⁹⁹ Más allá del hecho comprobado de que Germani conocía la obra politológica de Lasswell, sería interesante comparar –de manera sistemática- el enfoque que el estudioso de Chicago desarrolla a partir de la década del cincuenta en los USA y la propuesta que despliega en nuestro medio el autor ítalo-argentino por la misma época: el vector de análisis vendría dado por la vinculación entre producción de conocimiento científico y toma de decisiones en el ámbito público (Lasswell, 1993; Germani, 1956).

¹⁰⁰ Nos atenemos al uso en inglés de estos términos –tal como los utiliza Lasswell- siendo conscientes que estas distinciones son igualmente recuperables en las lenguas derivadas del latín por vía contextual.

Cuadro Nro. 1. Articulación entre diferentes dimensiones de la política



POLITY	POLICY /POLICIES	POLITICS
Estructura institucional de reglas que definen las condiciones, restricciones y oportunidades en las que se desenvuelven los procesos de competencia por el poder en una sociedad (Estado, forma de gobierno, reglas de juego, etc.).	Una política pública (o de mejor manera, una política estatal) es un curso articulado de decisiones específicas tomadas por autoridades estatales para enfrentar una cuestión de la agenda pública (Cfr. Oszlak & O'Donnell, 1984; Tamayo Sáez, 1997)	Dinámica de lucha/competencia por el poder político entre diferentes actores; el proceso político vinculado a culturas, prácticas, identidades, recursos y estrategias de los distintos actores en juego.
Ilusión (neo) institucionalista...	Ilusión técnica...	Ilusión voluntarista...

Pero el proyecto de Lasswell se enfrentó a dos problemas duros de resolver.

Por un lado, encontró lo que podríamos llamar *limitaciones externas*: el variado universo de relaciones entre conocimiento especializado y toma de decisiones en el marco de una sociedad compleja no alcanzaba a ser cubierto por *una* ciencia, aunque ésta enarbolará de entrada una bandera de integración disciplinaria. De hecho, con los años, diferentes especialidades surgirán en otros campos del saber con especial referencia a los procesos de toma de decisiones y elaboración de políticas públicas: economía, derecho, antropología, psicología, ciencias cognitivas, etc.

Por otro lado, los seguidores del programa lasswelliano pronto se encontraron separados por diferentes *tensiones internas* a la hora de definir no sólo los moldes epistemológicos, teóricos, metodológicos y técnicos desde los cuales abordar los problemas de los procesos de toma de decisiones, sino que también se planteó la dificultad de definir claramente el lugar desde el cual se posicionaba el experto o el analista frente al tomador de decisiones o el político.

Si damos por sentado el problema de las limitaciones externas, un somero análisis de las tensiones internas –que se manifestaron en diferentes planos- es ilustrativo del tipo de desafíos que debió enfrentar la empresa lasswelliana. Para decirlo con una grosera simplificación, resumiendo en pocas líneas el análisis que nos propone Luis F. Aguilar Villanueva (1993), los seguidores de Lasswell se dividieron en dos alas: de una parte, podría hablarse de una corriente “sinóptica” (Edward S. Quade, Yehezkel Dror), formada por racionalistas “puros”, maximizadores, planificadores, promotores de análisis racionales comprensivos, cuyo encuadre intelectual habría que buscarlo en el análisis de sistemas como metateoría, el empirismo estadístico como método y la optimización de valores como criterio de decisión; desde otro ángulo, encontramos la corriente “antisinóptica” (Lindblom, Wildavsky), integrada por racionalistas limitados, incrementalistas, pluralistas, “satisficers”, sociólogos y politólogos de las políticas, quienes se enrolaban en el pluralismo como metateoría, el análisis contextual de

casos como método, y la racionalidad social (integración de intereses) como criterio de decisión¹⁰¹. En buena medida, estas posiciones apuntaban a generar dos tipos de conocimientos diferentes en su relación con las políticas: de un lado, un tipo de saber orientado a generar recomendaciones para la toma de decisiones fundadas en un saber científico demostrativo, y preferentemente de base matematizable, de otro, un saber más preocupado por comprender el sentido de la acción política en su particularidad, analizar los fenómenos de la construcción y ejercicio del poder en el marco de la pugna de actores, y desentrañar los factores causales en un entramado sociohistórico del desarrollo de las cuestiones (*issues*).

La concepción emergente de “las ciencias de políticas”

Veinte años más tarde de aquel artículo seminal, cuando las aguas de algunos debates habían llegado a puntos de equilibrio y reconsideración, en un nuevo trabajo, “La concepción emergente de las ciencias de políticas” (1971), el politólogo de Chicago presentará una definición renovada de los estudios de política pública, con pretensiones más abarcadoras y conciliadoras, y haciendo eje en la relación entre conocimiento y toma de decisiones. En sus propias palabras, las *policy sciences* son... “ciencias interesadas en el conocimiento *del* proceso de decisión (*knowledge of*) y *en* el proceso de decisión (*knowledge in*)” (Lasswell, 1993a, p. 105).

El “conocimiento en” es un tipo de estudio orientado a proponer líneas de acción sobre una problemática dada con base en la definición y evaluación de las “mejores” opciones, se produce en “tiempo real”, y los productores de conocimiento están directamente involucrados en el procesos de toma de decisiones. El “conocimiento de”, en cambio, está constituido por estudios sobre las causas, desarrollo y consecuencias del proceso de elaboración y puesta en marcha de las políticas, su producción es independiente respecto del tiempo real de la acción, y los actores que lo producen mantienen una distancia crítica con el proceso de toma de decisiones. Para señalar dos ejemplos extremos, un estudio sobre el funcionamiento del sistema jubilatorio en la Argentina de hoy, a efectos de proponer recomendaciones sobre su reforma, sería claramente un estudio de “conocimiento en”; una investigación sobre el impacto social de la generalización del sistema jubilatorio durante el primer peronismo, sería un caso de “conocimiento de”.

Ciertamente, ambos tipo de conocimiento son válidos y necesarios a efectos de mejorar los procesos de toma de decisiones, y ambos tipo de estudios habrían de ser cobijados bajo el manto común de las *ciencias de las políticas*, que en la renovada visión de Lasswell deberían poseer tres atributos básicos: i) Contextualidad: las decisiones son parte integrante de un proceso social mayor que debe ser estudiado; ii) Orientación hacia problemas: se busca el esclarecimiento de Metas, Tendencias, Condiciones, Proyecciones y Alternativas; iii) Diversidad (pluralismo metodológico): los métodos

¹⁰¹ David Garson (1993) señala que buena parte de las dificultades del programa lasswelliano se debieron a la ingenua visión de las relaciones entre ciencia y política; en este sentido, el “fracaso” de proyecto original y unificador de Lasswell quizá haya que buscarlo en su propio intento de vincular “humanismo (democrático)” y conductismo teórico-metodológico. Un amplio tratamiento de esta problemática se encontrará en Aguilar Villanueva (1993, vol. I).

utilizados son múltiples y diversos. En buena medida, esta conciliadora síntesis lasswelliana acompañó a una tácita división social del trabajo intelectual a partir de los años setenta: las universidades y los centros de investigación académicos serían principalmente el espacio de producción del *knowledge of*, mientras que las agencias estatales y un creciente número de Think Tanks serían los espacios privilegiados de producción del *knowledge in*¹⁰² (Cuadro Nro. 2).

Cuadro Nro. 2. Formas de conocimiento en relación con las políticas públicas

Conocimiento en <<<<.....>>>> Conocimiento de	
- El “conocimiento en” es un tipo de estudio orientado a proponer líneas de acción sobre una problemática dada con base en la definición y evaluación de –lo que se cree- son las “mejores” opciones disponibles;	- El “conocimiento de” está constituido por estudios sobre las causas, desarrollo y consecuencias de los fenómenos sociales y políticos, y de los procesos de elaboración y puesta en marcha de las políticas;
- La o las personas que producen conocimiento están directamente involucradas en el proceso de elaboración de políticas;	- La o las personas que producen conocimiento construyen una cierta <i>distancia crítica</i> con el proceso de elaboración de políticas;
- La vinculación entre producción de conocimiento y toma de decisiones se da en tiempo real (“aquí y ahora”);	- La vinculación entre producción de conocimiento y toma de decisiones no se da –necesariamente- en tiempo real;
- La producción de conocimiento está centrada en las cuestiones (<i>issues</i>) y las políticas específicas (<i>policies</i>);	- La producción de conocimiento trata de ligar la dinámica específica de las <i>policies</i> con la problemática sociohistórica e institucional de la <i>Politics</i> (relación policy/politics/polity).
- El conocimiento se materializa en informes o reportes de análisis, propuestas de diseño o evaluación de cursos de acción específicos (policy analysis);	- El conocimiento toma la forma de una investigación de carácter científico, y sus canales de circulación son principalmente académicos (policy studies);
- Producido básicamente en Agencias Estatales y Think Tanks.	- Producido básicamente en Universidades y Centros de Investigación académicos.

¹⁰² La distinción de Lasswell entre dos tipos de conocimiento no es idéntica a la distinción entre “conocimiento básico” y “conocimiento aplicado”, aunque se vincula con ella. Podría decirse que tanto el “conocimiento en” como el “conocimiento de” son formas de conocimiento aplicado, aunque ambos por cierto se nutren del conocimiento básico.

La década del '70 el siglo XX será testigo de la expansión y consolidación del campo de estudio de las políticas públicas, junto con el surgimiento de nuevos debates y replanteos. Por una parte, hacia 1972 y con financiamiento de la Fundación Ford, se lanza una línea de apoyo a los nuevos programas de postgrado en políticas públicas en distintos centros académicos estadounidenses: Ann Arbor, Austin, Berkeley, Carnegie-Mellon, Duke, Harvard, Rand y Stanford. Asimismo, se fundan algunas de las principales publicaciones periódicas del área (por ejemplo, *Policy Sciences* en 1970), y se multiplican proyectos de investigación, congresos y reuniones académicas¹⁰³.

Simultáneamente, las usinas de pensamiento experimentarán un marcado crecimiento y una paulatina diversificación. En general, distintos autores coinciden en señalar que los centros de investigación y análisis de políticas públicas tuvieron tres grandes momentos de creación (Smith, 1991; Haass, 2002; Abelson, 2002 y 2002a; Stone, 1996, 2001 y 2004). Para el caso emblemático de los Estados Unidos, una primera generación, hacia finales del siglo XIX y primeras décadas del XX, estuvo ligada a un movimiento orientado a profesionalizar el gobierno y mejorar la Administración. Algunos ejemplos serían el Instituto de Investigación Gubernamental (1916), antecesor de la Institución Brookings (1927), o la Institución Hoover (1919). Un segundo momento se produce a partir del final de la Segunda Guerra, cuando comienza a emplearse la expresión “think tanks”, y los centros de investigación se orientan fuertemente a analizar la agenda internacional en el marco de la Guerra fría y los desafíos del liderazgo mundial estadounidense. Un ejemplo típico de esta generación será la Corporación Rand (1948), vinculada a la Fuerza Aérea norteamericana, y que fue pionera en la realización de estudios sobre análisis de sistemas, teoría de juegos y negociación estratégica. Finalmente, una tercera oleada emergió hacia los años '70: estas nuevas usinas estarán concentradas, tanto en la “defensa de causas” como en la investigación, buscando generar “asesoramiento oportuno que pueda competir en un congestionado mercado de ideas e influir en las decisiones sobre políticas” (Haass, 2002:2). La Fundación Heritage (1973) o el Instituto Cato (1977) serían ilustraciones típicas de esta nueva generación de Think Tanks.

Ahora bien, hacia finales de los años '70, y comienzos de los '80, también se iniciará una época en que comenzará a revisarse una cierta visión “lineal”, e incluso ingenua, de la relación entre producir conocimiento especializado y aplicarlo en el ámbito de la toma de decisiones. En gran medida, las dos alas del proyecto de Lasswell se encontraron con serias dificultades para traducir su saber experto en decisiones, y debieron abocarse a reconsiderar algunos de sus planteos originales: los “sinópticos” no alcanzaron los objetivos prometidos en las áreas de defensa y seguridad con Johnson y en los sistemas de planeación, programación y presupuesto; los “incrementalistas”, por su parte, tuvieron sus propios problemas al llevar adelante los programas de la “Gran Sociedad” y la “Guerra contra la Pobreza”. Comenzó a reconocerse que los propios expertos habían recomendado políticas con *información insuficiente*, que se había

¹⁰³ Para tener una mera noción comparativa, los primeros programas de postgrado en la Argentina sobre políticas públicas comienzan recién a finales de la década de los noventa.

subestimado el análisis de la *implementación*, o que se había descuidado la problemática de la *evaluación* (Pressman & Wildavsky, 1998).

Poco a poco, fue haciéndose manifiesto que era necesario revisar -con una visión integral- los problemas de la articulación entre conocimiento especializado y elaboración de políticas públicas. En esta línea, el actual interés por el estudio de la problemática es fruto, por un lado, del nuevo papel que cumple el conocimiento experto y las organizaciones productoras de *expertise* en el marco de las transformaciones globales entre Estado, mercado y sociedad civil, y por otro, de la autorreflexión crítica de los propios especialistas acerca de los usos y la influencia real del conocimiento científico en la toma de decisiones. En el primer caso, y como ha señalado un especialista al referirse a aquellas organizaciones comprometidas con el estudio de problemas globales,

(...) en el mundo ha habido una verdadera proliferación de centros de investigación y análisis que comenzó en la década de los '80 como resultado de las fuerzas de la mundialización, el fin de la Guerra Fría y el surgimiento de problemas transnacionales. Dos terceras partes de todos los centros de investigación y análisis que existen hoy se establecieron luego de 1970, y más de la mitad a partir de 1980 (McGann, 2002, p.3).

Pero la referencia cuantitativa no debe hacernos perder de vista los cambios cualitativos que comportan, y la percepción de frecuentes “cortocircuitos” entre la esfera del *expertise* y la esfera de toma de decisiones. Si durante las décadas del cincuenta y del sesenta existía una confianza casi ciega en la validez de la “cadena dorada” que unía el saber científico con las necesidades de elaboración de las políticas públicas en los países centrales, la situación actual ha cambiado de manera significativa. Rara vez, nos recuerda Wittrock (1999, p. 408), citando a Weiss (1977), alguien se atrevió a dudar de que “utilizar la investigación de la ciencia sociales para las políticas públicas es una cosa buena..., usarla más es mejor, y aumentar su uso significa mejorar la calidad de las decisiones gubernamentales”. Sin embargo, la expansión en los años siguientes de las propias ciencias sociales, de un lado, junto con los reiterados esfuerzos por vincular a éstas con los procesos de elaboración de políticas, de otro, pronto comenzaron a evidenciar las limitaciones de la ingenua doctrina que predicaba cierto automatismo unidireccional en la relación entre saberes especializados y gestión estatal. En buena medida, las preocupaciones actuales sobre los usos sociales del conocimiento son una respuesta a las ayer infladas, y hoy devaluadas, “pretensiones de la revolución racionalista... de racionalizar todo plan y coordinar las políticas públicas en un número cada vez mayor de ámbitos, y cada vez más hacia el futuro, con ayuda de toda una variedad de técnicas de administración” (Wittrock, 1999, p. 410).

Estas constataciones nos dejan en las puertas de una paradoja. “Tanto el crecimiento de la investigación social como la cientifización del proceso de políticas son procesos sociales de importancia fundamental”, pero como contrapartida, “una y otra vez encontramos informes de científicos sociales que se quejan de que no se les escucha, y de responsables de políticas que se quejan de haber recibido muy poco que valiera la pena” de parte de los científicos sociales (Wittrock, 1991, p. 409).

De aquí la importancia de orientar el foco de nuestro análisis, sin perder de vista el debate más general, en dos direcciones diferentes pero complementarias: una dirección se concentra en elucidar experiencias concretas de vinculación entre saberes y decisiones, de modo de observar el tipo de obstáculos que se presentan, valorar alternativas singulares puestas en práctica o reflexionar críticamente sobre eventuales enseñanzas emergentes¹⁰⁴; la otra dirección se ocupa de examinar los vínculos entre la formación académica y el universo de la práctica profesional. Éste segundo sendero es que el dejaremos brevemente esbozado a partir de la experiencia sociológica en nuestra universidad.

¿*Quo vadis* sociología?

Si bien una cátedra de sociología se crea en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de La Plata hacia finales del siglo XIX, y más tarde, hacia 1957, Gino Germani ocupa por concurso en nuestra Facultad la recientemente creada cátedra de “Sociología” (luego “Sociología General”), la *carrera* de Sociología en nuestro medio tiene antecedentes mucho más cercanos. Estos orígenes se remontan al período de la recuperación democrática y la normalización universitaria en la Argentina (1983-1986). En ese momento, un pequeño núcleo de profesores-investigadores regresados del exilio, y vinculados a aquella vieja cátedra de Sociología General (Alfredo Pucciarelli, Horacio J. Pereyra, Oscar Colman y José Sazbón, entre otros), junto a quienes por ese entonces conducían institucionalmente la Facultad (José Panettieri como decano; Osvaldo Guariglia y Ural Pérez como directores de los departamentos de Filosofía e Historia respectivamente), y con el apoyo de los estamentos de graduados y estudiantes, llevan adelante la creación de la nueva carrera de Sociología. La carrera se abre con el Plan 1985 (al que se inscriben unos cuarenta alumnos/as), pero luego de superar distintas dificultades, especialmente de índole presupuestaria, se relanza con el Plan 1991; más tarde, la creación del Departamento en 1996 le otorga una dimensión institucional más sólida; finalmente, la puesta en marcha de un nuevo Plan de Estudios en el 2003, que por primera vez permite el ingreso directo de los estudiantes a la Licenciatura en Sociología, es un hito clave en ese derrotero de consolidación.

¿Veinte años no es nada?

Las principales modificaciones del Plan 2003 –hoy vigente con leves modificaciones- pueden ser resumidas en los siguientes puntos:

¹⁰⁴ Es el camino que hemos seguido en diferentes trabajos, en particular en (Camou, 1997, 1999 y 2006; Camou & Chain, 2014 y 2017).

a) La transformación del “Ciclo Introdutorio” del antiguo Plan '91 (que obligaba a los ingresantes a entrar a la carrera de Sociología “a través” de otra carrera de la Facultad) en una nueva estructura por ejes de formación;

b) El reordenamiento y reforzamiento del eje de formación básica. El reforzamiento se produjo por la incorporación de dos nuevas materias: *Teoría Social Contemporánea B* y *Sociología de las organizaciones*. En el primer caso, con el objeto de ampliar y profundizar la formación teórica de los estudiantes, especialmente mediante la incorporación de autores y corrientes contemporáneas. En el segundo, para ampliar la formación y competencias sociológicas incorporando todos aquellos aspectos relativos al análisis, diseño, evaluación y gestión de organizaciones y procesos organizacionales. Este último punto, a su vez, permite reforzar el perfil profesional de la carrera y consolidar una salida laboral hacia el campo de las organizaciones públicas, privadas y de la comunidad. En lo que hace al reordenamiento de las materias, se agruparon en dos bloques las teorías, un bloque clásico y otro contemporáneo, transformándose la materia *Sociología Sistemática* en la materia *Teoría Social Contemporánea A*. Un asunto clave a destacar es que, en la lógica del Plan de Estudios, la materia *Teoría Social Contemporánea A*, en su calidad de obligatoria, debe ofrecer una panorámica amplia e introductoria de las principales tradiciones, corrientes analíticas y autores del pensamiento social contemporáneo, mientras que *Teoría Social Contemporánea B* (cuyos contenidos son optativos) profundiza el análisis en torno a una corriente, autor o problemática particular. En este último caso, y bajo la misma denominación de la materia, los y las estudiantes eligen un curso dentro de una amplia gama de opciones que ofrece el Departamento.

c) La reorganización del eje de las materias optativas, introduciendo mayor flexibilidad y libertad de elección por parte de los alumnos para cursar las teorías, sociologías especiales u otras disciplinas de las ciencias sociales.

d) La reformulación del eje de investigación. En este caso, no sólo se precisaron y definieron con mayor claridad el perfil de los *Talleres de Investigación*, sino que también se amplió el espectro de posibilidades para la realización de prácticas de investigación, tanto en el marco de proyectos académicos acreditados, como en el ámbito de otras instituciones mediante la realización de convenios para la realización de trabajos de campo.

e) Definición de condiciones específicas para la realización de la Tesina, la cual constituye el requisito final de aprobación de la carrera.

f) Revisión y actualización de los contenidos de todas las materias del Plan de Estudios.

g) Reorganización del Profesorado en Sociología.

De todas estas modificaciones remarcamos especialmente dos directamente ligadas a las preocupaciones que venimos comentando. Por un lado, la creación –como materia obligatoria– de *Sociología de las organizaciones*, a fin de ampliar la formación sociológica incorporando todos aquellos aspectos relativos al análisis, diseño, evaluación y gestión de organizaciones y procesos organizacionales, con especial referencia al ámbito público. Por otro lado, la ampliación y reordenamiento de las formas de acreditación de las horas de investigación. En este caso, no sólo

se precisaron y definieron con mayor claridad el perfil de los *Talleres de Investigación*, sino que también se amplió el espectro de posibilidades para la realización de prácticas de investigación, tanto en el marco de proyectos académicos acreditados, como en el ámbito de otras instituciones mediante la realización de *convenios* para la realización de trabajos de campo

En este último punto vale la pena destacar que el Departamento de Sociología inició y desarrolló a lo largo de varios años una estrategia de vinculación a través de la firma de convenios, en particular con el sector público y con organizaciones de la sociedad civil, para permitir –entre otras iniciativas- que los alumnos avanzados de la carrera pudieran realizar prácticas pre-profesionales y de investigación, de acuerdo con la normativa establecida por el nuevo Plan de Estudios. En el ámbito de la Junta Consultiva se discutieron y elaboraron una serie de Pautas para definir las líneas y tipos de convenios, los cuales permitieron realizar las primeras experiencias de vinculación (Programa “Casas de Justicia”, Instituto de Estudios Legislativos de la H Cámara de Diputados de la Provincia, Oficina de Defensa de la Sociedad Civil, Siempro/Sisfam, IOMA, IPAP, etc). Por otra parte, el Departamento continuó realizando, a través de algunas de sus cátedras y Talleres, tareas de investigación y extensión en barrios de La Plata y Gran La Plata.

En lo que respecta a los convenios realizados, creemos que la concreción de estas iniciativas ha sido hasta el presente una fructífera experiencia de vinculación con espacios sociales e institucionales que es necesario continuar y perfeccionar mediante iniciativas futuras de similar índole. En su momento, la realización de estos convenios despertaron críticas y desconfianzas, y las primeras experiencias no estuvieron exentas de problemas e incluso de conflictos, pero paulatinamente se ha ido legitimando la necesidad de seguir avanzando con este tipo de estrategias de vinculación. Las razones son claras. Por un lado, entendemos que a través de diferentes canales de vinculación el Departamento puede, y debe, ofrecer un análisis riguroso de la realidad social, y con esa base, acercar propuestas y recomendaciones para la resolución de problemas. Por otra parte, es absolutamente necesario acercar a los alumnos/as en su etapa de formación al mundo del trabajo, desarrollando una experiencia laboral y/o pre-profesional bajo la supervisión y guía de graduados y profesores con mayor experiencia. En muchas ocasiones, la participación en este tipo de convenios permite sortear el desafío perverso de la entrada al desarrollo profesional: para el primer empleo se le pide a un joven tener “experiencia laboral”.

¿De la teoría social a la inserción profesional? Tres desafíos para el debate

Como es sabido, desde hace ya varios años las preguntas sobre el sentido del quehacer sociológico han atravesado la disciplina, tanto a escala internacional (Lahire, 2006; Dubet, 2012) como en nuestro medio (Rubinich & Beltrán, 2010). En este marco de consideraciones, nos gustaría llamar la atención sobre *tres desafíos* que, sin ser los únicos, consideramos especialmente relevantes para aportar al debate sociológico. Lejos de creer que estos desafíos agotan el campo de problemas de la disciplina y de su enseñanza, los presentamos porque creemos que pueden ayudar a visualizar *algunos* ejes estratégicos de nuestro quehacer. Siguiendo una útil sugerencia

de Inmanuel Wallerstein para analizar la estructuración de los saberes –ya presentada en los primeros capítulos de este libro-, y dando por sentado las estrechas y complejas vinculaciones entre estos diferentes planos, hablaremos sucesivamente de un desafío *institucional*, un desafío *epistémico* y un desafío *profesional*.

En primer lugar, tenemos por delante el desafío de seguir garantizando el pluralismo institucional de la disciplina. Esto supone avanzar en la consolidación de su institucionalidad, pero manteniendo, a la vez, lo que podríamos llamar la *productividad del conflicto de visiones* al interior del campo sociológico. Como se sabe, la disciplina reconoce varias paternidades fundadoras: Montesquieu, Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber, Simmel, etc. En buena medida, cada uno de “nuestros” clásicos encarna diversas maneras de pensar la sociedad, de concebir el conocimiento, y de orientar las prácticas sociales guiadas por ese conocimiento de lo social. Mientras estas diferentes miradas sigan conviviendo –de manera democrática y plural- en los distintos espacios institucionales de producción del saber sociológico, la disciplina tendrá un acicate permanente para el debate racional, la innovación intelectual y la elaboración crítica del conocimiento de la sociedad. Por el contrario, si alguno de los muchos “ismos” que atraviesan los espacios de producción de saber se apropiara del campo en su conjunto, esto es, si las sociologías con “apellido” (marxista, weberiana, durkheimiana, parsoniana, etc.) pretendieran ocupar unilateralmente la totalidad de ese espacio, la disciplina perdería entonces su impronta científica para transformarse en mera doctrina, escuela cerrada, u ortodoxia eclesial.

En similares términos, la autonomía institucional del campo sociológico también puede verse amenazada desde diferentes ángulos. Hay una conocida amenaza “desde arriba”, en términos de la subordinación de la producción del saber a los dictados y beneficios de los gobiernos de turno; hay una amenaza “desde afuera”, cuando se pretende imponer al conocimiento las lógicas de los mercados concentrados y los intereses transnacionales; pero también hay una amenaza “desde abajo”, sobre la que habitualmente prestamos menos atención. En este caso nos referimos a la operatoria de redes político-partidarias o territoriales, insertas en la Universidad, embarcadas en imponer una visión de la disciplina subordinada a los intereses de partido o de grupo, y que desconoce las exigencias del saber científico, un saber que debe respetar normas de reconocimiento tanto a escala nacional como internacional.

En una época que ha dejado atrás las certezas metafísicas para fundar directivas epistemológicas, los requisitos de un conocimiento riguroso pasan por la definición de reglas consensuadas sobre la producción y validación del conocimiento, y no por la supuesta posesión de una “verdad” revelada en los textos de un autor. Consolidar institucionalmente la sociología como un campo científico de tensiones problemáticas es, entonces, una tarea en la que hay que seguir avanzando, partiendo de la premisa básica del reconocimiento democrático de la pluralidad de visiones, y continuando con la definición de criterios y reglas universalistas estrictas para validar el conocimiento científico de la realidad social.

Un segundo desafío, que presentamos de manera mucho más conjetural y tentativa, es el del fortalecimiento e integración teórico-metodológica de la sociología. En el transcurso de unas pocas generaciones disciplinares (los primeros alumnos/as de Germani siguen siendo

investigadores activos en la actualidad), la sociología en nuestra región ha experimentado agudas, y en algunos casos convulsivas, transformaciones. En apretadísimo resumen, ese itinerario incluye el desarrollo de la sociología científica latinoamericana bajo el molde del paradigma estructural-funcionalista (o en los términos de Anthony Giddens, el matrimonio ortodoxo “Parsons-Lazarsfeld”); luego encontramos la competencia –en muchos casos atravesada por actitudes intolerantes– entre el enfoque parsoniano de la modernización y el marxismo dependientista; y finalmente, después de crueles quiebres autoritarios en muchos países latinoamericanos, hemos asistido a una creciente diversificación de enfoques teórico-metodológicos, que sin duda le han dado riqueza a la discusión, y capacidad de apertura a nuevas investigaciones, pero en algunos casos puede orillarnos a la vereda de la dispersión o de la fragmentación teórica.

De hecho, en los últimos años muchas voces –como ya señalamos en la introducción de este libro– han descartado todo intento (y negado incluso la posibilidad) de definir un marco teórico “sistemático” para la disciplina, esto es, un conjunto racionalmente ordenado de hipótesis analíticamente consistentes y empíricamente contrastables para el tratamiento de los problemas sociales. En su lugar, ha ganado terreno, a veces por buenas razones, y otras con justificaciones no tan buenas, una especie de eclecticismo “vale todo”, donde se suceden, se superponen o se yuxtaponen, autores, conceptos, tradiciones y problemáticas sin mucho orden ni concierto. Sin reivindicar la vuelta a la “gran teoría”, quizá se haga necesario profundizar el trabajo de (re)construcción de “puentes semánticos” entre esas tradiciones, autores y problemas, superando el sesgo casi personalista de las “sociologías de autor”, y las encerronas a que puede llevarnos una virtual inconmensurabilidad de enfoques, o una Babel conceptual a la hora de guiar nuestras prácticas e intervenciones sociales. Este fortalecimiento de la identidad disciplinar es condición necesaria para un fructífero diálogo con el resto de las disciplinas sociales que apunte a la articulación de visiones, y no a la mera agregación teórica.

Para ilustrar el punto tal vez convenga tener en cuenta una “odiosa” comparación con la Economía, o al menos con cierta visión de ella. Mientras en los últimos tiempos buena parte de las ciencias sociales tendieron a desperdigarse, y más bien a fragmentarse desde el punto de vista teórico, los economistas, en cambio, tendieron en general a reforzar y pulir sus modelos y principios analíticos básicos, haciéndolos crecientemente consensuados dentro de la profesión. Esto fortaleció su capacidad, y en parte también alimentó su ambición, para extender y “exportar” dichos modelos –con suerte diversa por cierto– a otros ámbitos de la vida social, política e institucional en las sociedades contemporáneas. Ciertamente, este “ascenso de los economistas” (Centeno y Silva, 1988; Markoff y Montecinos, 1993; Domínguez, 1997; Whitehead, 1997) no puede ser separado de cambios estructurales en las relaciones de poder a escala global, pero tampoco puede ser explicado totalmente si lo reducimos a la influencia exclusiva de esos poderes fácticos; hay dimensiones cognitivas, institucionales y profesionales que deben ser incorporadas a la explicación. En particular, una idea clave aquí –una idea que ha tenido mala prensa en las ciencias sociales desde hace varios años– es la de reconocer que la influencia social de un saber se juega también (aunque no únicamente) por la solidez e integración lógico-conceptual de su estructura teórica. De aquí la importancia que le han dado los economistas a elaborar un lenguaje

acerca de la realidad social fundado en un *sistema teórico* (otra vez: un conjunto lógicamente articulado y empíricamente contrastable de hipótesis), y no en la sumatoria de enfoques desarticulados (uno puede tener muchas ruedas, volantes y carburadores, pero un *auto* es otra cosa). A nuestro juicio, la teoría económica ha venido consolidándose como un *sistema* riguroso, aunque obviamente falible, criticable y perfectible; y como en toda disciplina científica, encontramos allí ortodoxias y heterodoxias, cauces principales y corrientes alternas, tensiones entre los contextos de producción, validación y aplicación del conocimiento, que le dan el dinamismo propio de la innovación. Por aquello que decía Kurt Lewin, “no hay nada más práctico que una buena teoría”, es aquí donde hay que buscar *algunas* de las razones acerca de la consolidación profesional de la Economía como una “ciencia *sobre* la sociedad” y como un “conjunto de herramientas operativas” para intervenir *en* la sociedad.

Ahora bien, más allá de los límites que entraña una comparación de esta naturaleza, no deberíamos dejar pasar la oportunidad de repensar algunas preguntas que se derivan de esa confrontación: ¿Puede la sociología mantener, como “ideal regulativo” disciplinar, la constitución de un sistema teórico? ¿Esa sistematización podría tomar la forma –pidiéndole prestada una idea a John Rawls- de un “consenso superpuesto” en el marco de un “pluralismo razonable”? ¿Estamos en condiciones de constituir un cauce teórico principal de la disciplina en base a un conjunto de ejes estratégicos, a la manera de una nueva “convergencia” básica entre diferentes tradiciones? ¿En qué niveles podría darse ese eventual “consenso”? ¿En el plano de las presuposiciones generales? ¿En el plano de las teorías del alcance medio? ¿O a niveles más modestos, integrando gradualmente dispositivos explicativos en términos de “mecanismos” sociales? Como veremos a lo largo de este volumen, diferentes autores han sostenido o sostienen en la actualidad posiciones divergentes frente a estos importantes interrogantes.

A estas alturas, no son pocos quienes creen que la sociología, al dejar atrás ciertas pretensiones generalizadoras o totalizantes de sistemas teóricos como el estructural-funcionalismo o el marxismo, ha ganado en flexibilidad y riqueza, pero tampoco son escasas las voces que lamentan que la disciplina ha perdido capacidad de intervención social o político-institucional. En la medida en que la planificación guiada por la teoría requiere alguna forma de “predicción”, como aspiraba Germani a mediados del siglo pasado, parece difícil lograr predicciones por fuera de estructuras conceptuales sistemáticas. Naturalmente, en ningún caso nos referimos a predecir eventos puntuales, más bien, de lo que hablamos es de la visualización de tendencias o a la previsión de escenarios por la definición de condiciones necesarias, sobre las que inscribir una práctica de intervención.

Pero es claro que en este recuento del derrotero disciplinar no puede haber nostalgia alguna. El distanciamiento de rígidos sistemas del pasado –entendidos como bloques monolíticos auto-suficientes- estaba bien encaminado. El punto es si en la actualidad podemos avanzar hacia una etapa signada por nuevas síntesis teóricas, sin duda más humildes que nuestras predecesoras (y tomando muchos elementos de ellas), a la vez que seguimos puliendo los diversos componentes de nuestra “caja de herramientas”, pero animadas por el mismo espíritu de compromiso para volver a tender puentes epistémicos sólidos entre la investigación teórica y la práctica social.

Finalmente, el tercer reto a enfrentar es el del desafío profesional. De lo que se trata es de promover, junto a la producción de un conocimiento crítico y riguroso de la sociedad, una adecuada inserción de nuestros graduados en espacios laborales estructurados, ya sea en la esfera estatal, las organizaciones de la sociedad civil o el mercado, desarrollando una práctica social consistente, concreta y valorada. Tal vez la tensión más difícil de resolver sea la de conjugar la potencialidad crítica de una disciplina que aspira al *conocimiento de la sociedad en su conjunto*, rasgo especialmente destacado por autores como Jürgen Habermas como característica propia del saber sociológico, con una práctica profesional específica. De este modo, en la actualidad estamos obligados a replantearnos y definir algunas cuestiones básicas, que son moneda de creciente preocupación entre nuestros estudiantes y jóvenes egresados: ¿Qué se espera que haga un sociólogo/a en la sociedad? ¿Cuál es el aporte específico que realiza, y que no se encuentra en las prácticas de otras profesiones establecidas en nuestro medio: psicólogos, trabajadores sociales, científicos de la educación, etc.? O reducido a una expresión más llana, aunque no idéntica a las anteriores: ¿De qué trabaja un sociólogo/a?

Creo que estas preguntas nos invitan a reflexionar sobre un desafío profesional que está lejos de estar resuelto, y además nos reconducen a analizar los vínculos que han de guardar los perfiles profesionales y los contenidos curriculares: ¿Lo que se espera que haga un sociólogo/a es congruente con la formación que se imparte en nuestras universidades? Hace algún tiempo, durante su paso por el Ministerio de Educación de la Nación, Juan Carlos Tedesco (1944-2017) recordaba que una de las tantas fallas del sistema educativo argentino es que a los maestros no se les enseña lo que después tienen que *hacer* en la escuela: en vez de “enseñarles a enseñar a leer y escribir”, se les enseña lengua y didáctica de la lengua, pero no se los prepara para los desafíos reales que deben enfrentar en el aula. Algo de esto, quizás, nos puede estar pasando.

Ahora bien, encarar este desafío es una tarea compleja que trasciende cualquier esfuerzo individual. El reto abarca -al menos- dos aspectos, el que en buena medida es “externo” a la Universidad y el “interno”. Sobre el primer punto dejamos nada más esbozado el problema. En este caso el mayor reto sea tal vez el de una revisión de algunas estrategias de *financiamiento* y de *reconocimiento* (acreditación) de los sistemas de ciencia y tecnología, orientadas a favorecer una mayor vinculación entre el sector público y las universidades, de modo de ensayar distintos caminos de convergencia en la solución común de problemas de gestión a través de diversas estrategias colaborativas. Mucho se ha hecho en estos años, pero queda mucho por hacer si pensamos sobre todo que el desafío consiste no sólo en destinar recursos materiales sino en avanzar en un adecuado reconocimiento (“capital simbólico”) en los procesos de evaluación de las actividades de asistencia y cooperación técnica hacia el Estado y la sociedad civil¹⁰⁵.

Pero es en el desafío “interno” en el que nos queremos concentrar. Doy un solo ejemplo para ilustrar el punto tomado de nuestra propia experiencia. Cuando observamos muchos Planes de Estudio, encontramos que en general nuestros estudiantes adquieren una sólida formación

¹⁰⁵ Algunas reflexiones sobre este punto, sobre todo en lo que respecta a las dinámicas de evaluación disciplinaria y las necesidades de construcción interdisciplinaria, se encontrarán en (Camou, 2017)

teórica y metodológica en el campo sociológico, acompañada de la reflexión provista por otros saberes, tales como la Filosofía, la Historia, la Antropología, la Economía, etc., y fuertemente orientada a la investigación científica de carácter académico. Pero también damos por sentado que los futuros graduados están preparados, entre otras cosas, para:

- elaborar, dirigir, ejecutar y evaluar diseños de investigación y programas de acción que involucren a grupos, organizaciones, instituciones, comunidades y regiones, en sus aspectos sociales, culturales, etc., así como a fenómenos de comunicación social;
- construir los elementos metodológicos y técnicos que permitan un eficaz abordaje del objeto de estudio. - elaborar conocimiento científico acerca de aquellos aspectos de la realidad social que sean objeto de estudio. Y construir un discurso que permita comunicación y verificación;
- realizar asesoramientos y estudios de factibilidad de planes y programas, previniendo los posibles impactos sobre el ámbito en el cual se intervendrá directamente, y sobre aquellos otros que pudieran resultar involucrados;
- participar en equipos de carácter interdisciplinario, aportando la perspectiva propia de la Sociología, para la realización de las actividades enumeradas en los puntos anteriores;
- elaborar diagnósticos y/o pronósticos sobre aspectos globales o parciales de la realidad social, así como propuestas de intervención sobre la misma, en base al estudio de sus características, y a necesidades, objetivos y prioridades. Establecer cursos alternativos de acción;
- evaluar el impacto de las diversas modalidades de intervención sobre grupos, instituciones, etc. producido por las tareas de investigación y/o ejecución de planes y proyectos dirigidos a lograr su modificación;
- asesorar, desde el punto de vista de la sociología, en la elaboración de cuerpos normativos, así como en el diseño de políticas globales y sectoriales;
- realizar peritajes y arbitrajes sobre materias de su incumbencia y cuestiones atinentes al ámbito de su profesión¹⁰⁶.

Ahora bien, en muchos casos nos encontramos con que los mismos Planes de Estudio que definen el “perfil profesional” del/a licenciado/a en sociología no proveen, entre sus contenidos

¹⁰⁶ Cfr. Plan de Estudios, Licenciatura en Sociología, FAHCE-UNLP (2003). Recuperado de: [file:///D:/Mis%20documentos/Downloads/Planes%20de%20Licenciatura%20y%20Profesorado%20\(1\).pdf](file:///D:/Mis%20documentos/Downloads/Planes%20de%20Licenciatura%20y%20Profesorado%20(1).pdf)

curriculares *obligatorios*, las herramientas teóricas, metodológicas y técnicas para desarrollar esas competencias específicas. Para enfrentar este problema nuestro Departamento ha venido desplegando –con mayor o menor empuje, debido a múltiples circunstancias- una estrategia en cuatro planos, articulados en torno al nuevo Plan de Estudios puesto en vigencia en el año 2003: a) incorporar una materia obligatoria con contenidos básicos sobre estructura, dinámica organizacional y planificación, desde una perspectiva sociológica (Sociología de las Organizaciones); b) ampliar la oferta de diferentes seminarios y talleres optativos sobre temáticas vinculadas a elaboración de políticas públicas, organizaciones de la sociedad civil o administración pública; c) modificar el sistema tradicional de acreditación de horas de investigación (mediante seminarios o talleres), de modo tal de incorporar también horas de trabajo de campo en instituciones públicas, organizaciones sociales o trabajos barriales, guiados y supervisados por profesionales mediante convenios de colaboración con instituciones estatales o de la sociedad civil, bajo la modalidad de prácticas “pre-profesionales”; d) invitar a sociólogos y sociólogas –insertos en diversos espacios laborales diferentes al de la universidad- a hacerse cargo de cursos específicos y rotativos, de modo tal de reflexionar críticamente sobre sus respectivas experiencias junto con nuestros estudiantes. Consideramos que seguir profundizando estas líneas, sobre todo los puntos c y d, que han alcanzado un menor desarrollo relativo, es una promisorio manera de fortalecer el perfil profesional de nuestra carrera.

En tal sentido, creemos que entre las competencias básicas que un sociólogo/a debe poseer en la actualidad, está la de ser capaz de elaborar tanto un *proyecto de investigación* como un *proyecto de intervención* social o institucional, y ser capaz de gestionarlo de manera integral (diseño, ejecución y evaluación) desde el Estado o desde las organizaciones sociales. En relación con esto, sería bueno tener presente los datos de inserción laboral de los jóvenes profesionales de ciencias sociales, cuyo primer empleador es el Estado, y en base a esto articular adecuadamente las necesidades de formación con las posibilidades concretas de inserción laboral de nuestros egresados (Di Bello et al., 2011; Camou, 2014).

Claro que esta preocupación por traducir contenidos curriculares en competencias, y por discernir sus orientaciones específicas, nos lleva también a discutir la autopercepción que tenemos de la disciplina. Desde hace ya varios años se ha vuelto un lugar común caracterizar a la sociología, a partir de la conocida cita bourdiana, como “una ciencia que incomoda” (Bourdieu, 1990, p.61). Ciertamente, hay mucho de simplificación en leer fuera de contexto una frase, que en el caso del autor francés no hace justicia ni a la sólida concepción científica que Bourdieu tenía de la sociología, ni a su participación institucional en procesos de reformas de políticas educativas¹⁰⁷. En cualquier caso, si bien la referencia nos ayuda a pensar ciertos aspectos de la

¹⁰⁷ En este punto hay que destacar que el propio Bourdieu contribuyó decididamente con sus trabajos al mejoramiento del sistema educativo francés, y que estos aportes recogen una larguísima tradición del quehacer sociológico, que liga a la Universidad con las necesidades de dar una respuesta científica a los problemas de la sociedad (Brunner, 1996). Así, cabe recordar –por ejemplo- que en 1982, como profesor del Colegio de Francia, Bourdieu redactó, a petición del presidente francés François Mitterrand, un informe sobre la educación que incluía “propuestas para atenuar los efectos de la competencia y los concursos, aumentar la autonomía de las escuelas, así como mitigar los veredictos escolares” (Lutz, 2018, p.449)

disciplina, creemos también que corre el albur de volverse un virtual *obstáculo epistemológico* para pensar de una manera más integral lo que hacen los y las sociólogas realmente existentes, y lo que también hacen nuestros colegas de las otras ciencias sociales. Señalamos dos cuestiones abiertas por el tópico bourdiano cuando es leído acríticamente.

La primera cuestión nos enfrenta a un sencillo dilema: o bien ese carácter de “ciencia que incomoda” es un rasgo específico de la Sociología, entonces las otras ciencias sociales *no* incomodan, y esto nos parece obviamente falso; o bien, no se trata de un rasgo específico, porque otras disciplinas sociales *también* incomodan, y entonces hay que seguir buscando esa especificidad de la sociología por otros rumbos (más allá de que incomodar es *uno* de sus atributos, aunque no el único). Hasta donde alcanzamos a ver, parece claro que la pretensión de algunos intérpretes de hacer que la sociología detente el monopolio social de la incomodidad es una aspiración descaminada. Incluso la propia caracterización de Bourdieu no alcanza para justificar tal pretensión. Como él mismo nos señala en ese multicitado reportaje realizado en junio de 1980: la sociología “revela cosas ocultas y a veces reprimidas”, y en tal sentido, “sus objetos son los que se ponen en juego en las luchas; las cosas que se ocultan, que se censuran, por las cuales uno está dispuesto a morir” (Bourdieu, 1990, p. 62). Este tono trágico no debería hacernos pasar por alto que esa búsqueda de lo que se oculta o lo que se censura, y de las consiguientes luchas para su develamiento, están también presentes en la psicología, la antropología, la historia o la filosofía. E incluso la vilipendiada economía neoclásica puede quedar incorporada a ese selecto grupo de ciencias que incomodan, cuando nos ayuda a develar –por ejemplo- los subsidios ocultos que un sector de la sociedad le transfiere a otro, las externalidades negativas encubiertas que producen actividades valoradas y necesarias, los molestos costos escondidos que conllevan todas las actividades calificadas ligeramente como “gratis”, o cuando nos alerta que debajo de la semántica *holista* por la cual “el” Estado se hará cargo de tal o cual actividad ruinosa, se encubre una verdad mucho más prosaica e individualista: esa nueva carga pesará sobre los agobiados hombros de los contribuyentes que trabajan “en blanco”.

Pero todavía podemos ir un poco más allá: también las ciencias naturales incomodan, y han incomodado a lo largo de la historia. ¿Acaso la astronomía copernicana no incomodó a los Ptolemaicos y a todos los interesados en defender a raja tablas una visión religiosa del mundo? ¿Acaso la física galileana no incomodó al cristalizado pensamiento escolástico y a los poderes papales? ¿Acaso la genética no ha contribuido a demoler, y previamente a incomodar, los más rancios prejuicios racistas? Quizá podamos convenir que todo pensamiento riguroso sobre la realidad –provenga de la filosofía, de las ciencias sociales o de las ciencias de la naturaleza- se vuelve incómodo cuando es capaz de develar tramas de relaciones opacas sobre las que se apoya una dominación ilegítima o un poder fundado en una asimetría de información; pero esa tarea no es exclusiva de la sociología, y por tanto no nos alcanza para definir a nuestra disciplina en su especificidad. Creemos que hay que empezar a incomodar a todos aquellos que se sienten cómodos al pensar –erróneamente- que los sociólogos y las sociólogas somos los únicos que incomodamos.

La otra cuestión a considerar es que la idea misma de una ciencia que incomoda no deja de ser un olímpico gesto intelectual, una manera de ver a la sociología, fundamentalmente, desde la producción de conocimientos, pero un tanto alejada de los problemas concretos de la actuación profesional y del desempeño laboral. Desde esta perspectiva, el componente crítico que incomoda es un momento necesario del pensamiento, pero si ese pensamiento no se transforma en acción, y si esa acción no toma –más tarde o más temprano- vías institucionalizadas de expresión, las posibilidades concretas de modificar la realidad en el mediano plazo serán bajas, o condenadas a efusiones momentáneas y de muy limitado alcance. Incluso podría decirse que una ciencia que pierde contacto con los espacios de inserción laboral o profesional –como bien lo entrevieron los jóvenes reformistas del '18-, pierde también un valioso “ida y vuelta” que enriquece la reflexión sobre los problemas del mundo “real”, que no siempre son los mismos problemas que encontramos en el mundo académico. Si definimos a la sociología de manera exclusiva o unilateral por esa dimensión crítica, se pasa habitualmente por alto que entonces estamos limitando a la disciplina a ser el hegeliano Búho de Minerva, que emprende el vuelo al atardecer, cuando el trabajo del día ha sido hecho, y que va a la zaga de los acontecimientos que otros actores llevan adelante.

Por el contrario, creemos necesario recuperar el espíritu de las notas adelantadas en los dos epígrafes con los que iniciamos este capítulo: uno debido a la consagrada pluma de Gino Germani; el otro escrito por Juan Bialet Massé, un autor que los sociólogos y las sociólogas deberíamos estudiar con ahínco, además de reconocer como un antecedente clave en las preocupaciones por vincular la rigurosidad teórico-metodológica en el conocimiento de la sociedad argentina con las necesidades de intervención política a través de la elaboración de políticas públicas fundadas en evidencia. Recuperar ese ímpetu –esperamos- puede hacer que la sociología vuelva a convertirse en una ciencia de proyectos, de propuestas, de moderada construcción de futuros.

En resumen, cuando se habla de la función social de la universidad, es necesario ir más allá de la realización de actividades asistenciales, de iniciativas que se agotan en compromisos de naturaleza exclusivamente política, o en la elaboración de un pensamiento crítico (Scott, 1999; Wagner et. al., 1999). Si bien la participación política o la ayuda social son valiosas en sí mismas, no debemos perder de vista que la misión estratégica de la universidad se juega en la calidad de los graduados que forma, en el carácter innovador del conocimiento científico-tecnológico que produce, y en la profundidad del debate político-cultural que promueve. En tal sentido, la formación de sociólogos y sociólogas capaces de conjugar, a la vez, la elaboración de un conocimiento riguroso y crítico de la sociedad, y el desarrollo de competencias específicas para insertarse adecuadamente en diferentes espacios de ejercicio profesional, son tareas que debemos impulsar coordinadamente.

Reflexiones finales

...por el hecho de que nos propongamos estudiar ante todo la realidad, no se deduce que renunciemos a mejorarla: estimaríamos que nuestras investigaciones no merecerían la pena si no hubieran de tener más que un interés especulativo. Si separamos con cuidado los problemas teóricos de los problemas prácticos, no es para abandonar a estos últimos: es, por el contrario, para ponernos en estado de resolverlos mejor.

Emile Durkheim, LA DIVISIÓN DEL TRABAJO SOCIAL. Prefacio de la Primera Edición ([1er ed. 1893; 2da ed. 1902] 1985, p. 39)

Vamos a aprovechar el breve espacio de estas notas finales para revisar el itinerario que va de la ciencia política a la sociología, pasando por las discusiones del campo analítico de las políticas públicas, en el marco de la perspectiva abierta por la polémica sartoriana. Como vimos, el debate en torno al artículo de Sartori involucra al menos cuatro cuestiones diferentes: la identificación de la disciplina; su modelo ideal; los problemas, desvíos o defectos que enfrenta en la actualidad; y las estrategias de superación.

En el primer caso la respuesta es sencilla: hemos tomado como referencia el campo de estudios de las políticas públicas tal como se desarrolló en los Estados Unidos desde principios de los años cincuenta¹⁰⁸. La generación fundadora formada por autores como Lasswell, Lindblom o Wildavsky, es contemporánea de autores como Linz, Rokkan o Sartori. Ambas generaciones compartieron análogos desafíos, se desarrollaron en el mismo contexto socio-histórico y epistemológico, y se plantearon objetivos estratégicos similares. Pero a poco de andar sus derroteros comenzaron a separarse respecto del ideal científico.

El segundo aspecto queda bien representado por el debate entre “sinópticos” y “antisinópticos”, que testimonia la dura confrontación entre dos maneras de pensar el estudio de las políticas (como ciencia “dura” o como “arte”). Pero debe destacarse que desde sus inicios el propio Lasswell se dio cuenta de la necesidad de constituir un tipo de saber interdisciplinario. La nueva ciencia debía ser una ciencia en plural (*policy sciences*), que combinara los aportes del amplio espectro de disciplinas de las ciencias sociales (ciencia política, sociología, economía, derecho, etc.), pero también los saberes de otros campos. Así, las decisiones de políticas de salud no pueden ser hechas a espaldas de los avances de las ciencias médicas; la geología tiene muy útiles recomendaciones para hacer a una política minera; y los entomólogos pueden dar consejos fundamentales a la hora de definir un subsidio para el control de plagas en el marco de una política de desarrollo agrario sustentable.

Este obligado diálogo inter-disciplinar ha tenido importantes consecuencias estructurales para el análisis y los estudios de políticas públicas. Por un lado, evitó identificar el desarrollo del campo en su conjunto con una ciencia tomada como modelo (por ejemplo, la economía). Justamente, a la hora

¹⁰⁸ En la guía de actividades que se propone más abajo, traemos esta experiencia al mundo hispanoparlante con dos textos para el análisis y la discusión.

de analizar una decisión pública sobre tráfico de estupefacientes, lo que hace valioso el diálogo entre economistas, sociólogos, psicólogos o juristas –cada uno con sus tradiciones interpretativas y sus respectivos modelos disciplinares- son los aportes diferenciales a la hora de tratar de comprender integralmente el fenómeno. De hecho, las eventuales pretensiones hegemónicas de un tipo disciplinar sobre otros han encontrado reiterados límites en la dificultad de un único saber para comprender el ancho campo de las decisiones. Por otra parte, el mismo Lasswell pensó de entrada que las “ciencias de las políticas” debía ser impartida en programas de postgrado, en el que graduados en distintas disciplinas encontrarán un espacio de producción interdisciplinaria de saber en torno a las decisiones colectivas, y con ello, se encontraba un límite estructural adicional a la pretensión epistemológica de un saber particular para subordinar al resto.

En tercer lugar corresponde pensar los defectos, las promesas incumplidas o los desafíos de los estudios de política pública, y en este caso es difícil no coincidir con algunas de las preocupaciones de Sartori, en particular la que se refiere a la siempre problemática vinculación entre teoría y práctica. Aunque en este caso quizá corresponda una aclaración inicial: buena parte del tenor de los defectos se recorta siempre sobre el telón de fondo del tamaño de las expectativas; en otros términos, a mayores expectativas, es probable que seamos más proclives a caer en deprimentes descubrimientos acerca de lo lejos que estamos de las metas inicialmente propuestas, mientras que otros –que juzgarían aquellas metas como inalcanzables o exageradamente exigentes- serán más permeables a valorar evolutivamente los logros alcanzados. En definitiva, se trata de cierto aliento utópico y de cierto ánimo pragmático que siempre conviven en toda discusión disciplinar.

En tal sentido, ¿qué tipo de influencia ejercen y/o deberían ejercer los saberes expertos en los procesos de elaboración de políticas? Carol Weiss elaboró una conocida clasificación –a la que ya hemos hecho referencia en los capítulos iniciales de este libro- para analizar la vinculación entre tres diferentes productos de la investigación y su posible impacto sobre las políticas: la investigación como *datos*, como *argumentos* y como *ideas*. En todos los casos, Weiss remarca con realismo que “la investigación de políticas o cualquier otro tipo de investigación no va a determinar la principal dirección de la política”; antes bien, los políticos y funcionarios “poseen convicciones ideológicas y constelaciones de intereses, que en gran parte determinan el rumbo que ellos siguen”. El lugar de la investigación en la esfera de la política pública se contenta, las más de las veces, con “*iluminar las consecuencias* de las diversas opciones, para que quienes ocupan los cargos de autoridad puedan saber lo que obtendrán y aquello a lo que renunciarán al seleccionar un rumbo particular. La investigación de políticas es un actor de reparto en el drama de la hechura de políticas” (Weiss, 1999, p.378-379).

En el caso de la investigación de políticas como *ideas*, el modelo ilustrado de Weiss supone que:

(...) la investigación de la ciencia social no tanto resuelve problemas cuanto ofrece un medio intelectual de conceptos, proposiciones, orientaciones y generalizaciones empíricas. Ningún estudio en sí mismo ejerce mucho efecto, pero, a la larga, los conceptos llegan a ser aceptados... Durante un período, y con mucha investigación, las ideas... se filtran hasta la conciencia de los funcionarios de las políticas y los públicos atentos. Llegan a desempeñar un papel

en la manera en que los encargados de políticas definen los problemas y las opciones que examinan para hacerles frente... En este punto de su desarrollo, la *ilustración* puede ser el uso más sabio que se dé a las ciencias sociales (Weiss, 1978, p. 77).

En este esquema, “las ideas procedentes de la investigación entran en circulación”, se filtran por “una variedad de fuentes”, y “al ser absorbidas por el pensamiento convencional moldean las suposiciones de la gente acerca de lo que es importante, de lo que debe hacerse y de las soluciones que probablemente ayudarán a alcanzar los fines deseados” (Weiss, 1999, p. 384).

Por su parte, la investigación de políticas como *argumentos* “comienza con un conjunto de valores (sean los del investigador, los del cliente o los del empleador), y sólo considera opciones dentro de esta gama ideológica”, por lo que se añade una “actitud de defensa activa y recomendación”. Este tipo de investigación tiene tres ventajas para el tomador de decisiones: i) “Le ahorra tiempo y trabajo; no tienen que descifrar las implicaciones de la investigación”; ii) “el argumento relaciona explícitamente la investigación con el problema en cuestión. Dice: por causa de la información a, b y c, cámbiese el artículo 4 inciso (a) en tal y tal sentido”; iii) “la integración de argumento y evidencia forma un... paquete para emplearlo en las negociaciones burocráticas o legislativas”. Como es claro de ver, los grupos de interés y las organizaciones de cabildo “diseminan cantidades considerables de información analítica, con objeto de fortalecer sus posiciones... es allí donde la investigación como argumentos (*advocacy*) parece florecer más abiertamente” (Weiss, 1999, p. 385-386).

En lo que respecta a la investigación de políticas como *datos*, podríamos decir que hasta finales de la década del '70 y principios de los años '80, se daba por sentado –desde una perspectiva racionalista estrecha– que lo que “deseaban los formuladores de las políticas era precisamente lo que los investigadores eran más capaces de ofrecer: datos, descubrimientos y conclusiones de investigación”. Sin embargo, “cuando los científicos sociales se ponían a estudiar los efectos de la investigación sobre las decisiones del gobierno, encontraban muy poco efecto”. La respuesta es que las “convicciones ideológicas” y el “interés egoísta” de los actores y sus organizaciones “tomaban precedencia sobre los datos” (Weiss, 1999, p.379). En líneas generales correspondería hablar de dos usos básicos de los datos científicos en el proceso de elaboración de políticas. Por un lado, tendríamos un uso propio o *substantivo*, en el que los datos cumplen el papel de “experiencias falsadoras” (a la Popper), y a partir de su conocimiento, llevan a abandonar o cambiar una orientación de políticas de manera significativa. Esto de alguna manera es raro en la política y en la ciencia, porque como la tradición kuhniana ha puesto de manifiesto, no se cambia una teoría o un paradigma en virtud de que algunos datos los “refuten”, de la misma manera que nunca se espera completar *toda* la evidencia posible antes de actuar. Las políticas, como las teorías, al decir de Lakatos, “navegan por un mar de anomalías” hasta que no aparezca una teoría o una política “mejor” (y con posibilidades de ser llevada realmente a la práctica). En cualquier caso, y la experiencia de diversos estudios así lo corrobora, en ámbitos específicos puede mostrarse que la utilización de nueva información ha colaborado para cambiar significativamente una orientación de políticas. Por otra parte, nos encontraríamos con un uso *instrumental* (o retórico): en muchos casos, nos recuerda Weiss, “los descubrimientos de la investigación se utilizan básicamente cuando ayudan a los actores de las políticas a hacer lo que ya

deseaban hacer” (Weiss, 1999, p. 380). De aquí también el uso sesgado de la información técnica en el debate público.

Como resumen, habría que decir que las tres formas de investigación (ideas, argumentos y datos) se combinan e interactúan a lo largo de todo el proceso de formación de políticas, y que las tres establecen un puente entre las dos orientaciones estratégicas que definen la relación entre saberes especializados y toma de decisiones: “conocimiento de” y “conocimiento en”. No puede hablarse, por tanto, de la prioridad de una forma de investigación por sobre la otra, aunque quizá pueda conjeturarse que haya una mayor preeminencia de las *ideas* en los tramos iniciales de un ciclo de políticas, especialmente en la definición del problema y la estructuración de la agenda pública, cuando se establecen los lineamientos estratégicos generales por la que discurrirá la política, y una mayor preeminencia de los *datos* al momento de la implementación y la evaluación, cuando la dirección de la política está definida, ocupando la *argumentación* el rango medio del proceso, especialmente en la fase de formulación de alternativas y toma de decisiones. De todos modos, estas observaciones no son nada más que hipótesis de lectura para un proceso en el que hay que ver en cada caso concreto y empíricamente, dónde, cómo, a través de qué canales y mediante qué intermediarios se produjo la mayor influencia de las ideas, los argumentos o los datos.

Finalmente, llegamos al momento de las estrategias. En este punto, otra vez, es difícil no reconocer que las propuestas de Sartori son valederas. En particular, su doble recomendación de “pensar antes de contar” y de “usar la lógica al pensar” son difíciles de objetar. Pero también podríamos decir que son insuficientes. Entre otras razones, porque la solución a los problemas que enfrentan los saberes sobre la política y las políticas no es sólo epistemológica sino también político-institucional. En tal sentido, buena parte de los científicos sociales sigue todavía preso de cierta imagen unilateral de la “transferencia” de conocimientos: por un lado, habría un lugar privilegiado (la universidad o los centros de investigación) que producen el saber, el “conocimiento de” en la terminología de Lasswell, y por otro lado encontramos una serie de espacios (los partidos, las instituciones públicas, los movimientos sociales, las organizaciones populares, etc.) que “recibirían” el conocimiento válido y académicamente constituido. Frente a esta visión tradicional, jerárquica y unilineal, la noción de “vinculación” plantea un esquema de diálogo de mutuo aprendizaje, entre los saberes prácticos de quienes tienen cotidianamente que resolver problemas (de política o de gestión, de conformación de consensos o de organización) y los saberes propios del desarrollo de la investigación científica. Este diálogo entre diferentes no opera mediante mecanismos de transferencia vertical, sino más bien por canales y redes horizontales de intercambio y colaboración (Scott, 1999; Gibbons et al., 1997), de modo tal que el “conocimiento en” que se genera, se nutre de las distintas visiones, demandas, necesidades y propuestas de los participantes.

En conclusión, quizá entre las tareas que tenemos por delante los científicos sociales en general, y los sociólogos y sociólogas en particular, está la de mejorar la calidad del debate público en los procesos de elaboración de políticas a través de ideas más claras, de argumentos más sólidos y de datos más confiables y exhaustivos (Stein et al., 2006). Pero también debemos abocarnos a la conformación, ampliación y/o profundización de espacios de diálogo y redes de vinculación entre académicos y decisores, entre expertos y políticos, entre estudiosos y militantes, a efectos de no caer en el

defecto central resaltado por el autor con el comenzamos esta reflexión: “privilegiar la vía de la investigación teórica a expensas del nexo entre teoría y práctica” (Sartori, 2004, p. 351).

Referencias

- Abal Medina, J.M. (2020). *Manual de ciencia política*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Abelson, Donald E. (2002), “Los *think tanks* y la política exterior de los Estados Unidos en perspectiva histórica”, *Agenda de la política Exterior de los USA*, volumen 7, número 3.
- Abelson, Donald E. (2002a), *Do Think Tanks Matter? Assessing the impact of public policy institutes*, McGill-Queens University Press.
- Aguilar Villanueva, L. (1993). *Antología de Políticas Públicas*, 4 vols. México: M. A. Porrúa.
- Bell, D. (1993). Las guerras culturales en USA (1965-1990). *Claves de Razón Práctica*, N° 32 y 33.
- Bobbio, N. (1998). *La duda y la elección. Intelectuales y poder en la sociedad contemporánea*, Barcelona: Paidós.
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. México: Grijalbo-CONACULTA.
- Brunner, José Joaquín (1996), "Investigación social y decisiones políticas: El mercado del conocimiento", *Nueva Sociedad*, N° 146, pp. 108-121.
- Calvillo Barrios, J. (2013). El estado actual de la Ciencia Política. A Propósito de un debate. Trabajo presentado al 7º Congreso Latinoamericano de Ciencia Política (ALACIP), Bogotá, Universidad de Los Andes, los días 25, 26 y 27 de septiembre de 2013
- Camou, A. (1997). Los Consejeros del Príncipe. Saber técnico y política en los procesos de reforma económica en América Latina, *Nueva Sociedad*, 152, pp. 54-67.
- Camou, Antonio (1999). Los Consejeros de Menem. Saber técnico y política en los orígenes del menemismo, *Cuadernos del CISH* (UNLP, Argentina), año 4, Nro. 5, pp. 75-98.
- Camou, Antonio (2006). El saber detrás del trono. Intelectuales-expertos, tanques de pensamiento y políticas económicas en la Argentina democrática (1985-2001). En A. Garcé y G. Uña (comps.), *Think tanks y políticas públicas en Latinoamérica*. Buenos Aires: Prometeo.
- Camou, A. (2009). Quo Vadimus Sartori? Ciencia política y políticas públicas en el marco de una polémica”, *Andamios. Revista de Investigación Social*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), Nro. 11, pp. 11-40.
- Camou, A. (2010). ¿Adónde va el conocimiento de la política? Ciencia política y políticas públicas en el marco de una polémica. *Revista de la Asociación Argentina de Presupuesto y Administración Financiera Pública (ASAP)*, Nro. 44, pp. 61-78.
- Camou, A. (2017). Evaluación e investigación: notas para un debate. En O. Ron, G. Cachorro y E. Ferretty, *Cuerpo, arte y comunicación*. Buenos Aires: 2017.
- Camou, A. y L. I. Chain (2014). Vinculaciones entre conocimiento especializado y procesos de planificación para el desarrollo local: El caso de la Dirección de Asuntos Municipales de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina). En J. Walter y D. Pando, *Planificación Estratégica. Nuevos desafíos y enfoques en el ámbito público*. Buenos Aires: SAAP y CERALE.

- Camou, A. y L. I. Chain (2017). Saberes expertos y elaboración de políticas públicas: el caso de los economistas en el gobierno. En A. Camou y M. L. Pagani, *Debates teóricos y metodológicos actuales sobre las políticas públicas*. La Plata: FAHCE-UNLP y (CIC). Disponible en: <https://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/97>
- Cansino, C. (2008). *La muerte de la ciencia política*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Centeno, M. A. & P. Silva (eds.) (1988). *The Politics of Expertise in Latin America*. London and New York: Macmillan Press & St. Martin's Press.
- Clark, B. R. (1997). *Las universidades modernas: espacios de investigación y docencia*. México: UNAM & M.A. Porrúa.
- Colomer, J. (2004). La ciencia política va hacia delante (por meandros tortuosos). Un comentario a Giovanni Sartori, *Política y Gobierno*, vol. XI, Nro. 2, segundo semestre de 2004, pp. 355-359.
- Collins, H. M. & R. E. (2002). The Third Wave of Science Studies: Studies of Expertise and Experience, *Social Studies of Science*, 32/2 (April), pp. 235–296.
- Collins, Harry M., “Studies of Expertise and Experience”, *Topoi*, vol. 37, pags. 67–77(2018).
- Coser, L. (1968). *Hombres de Ideas. El punto de vista de un sociólogo*. México: FCE.
- DeLeón, P. (1999). Sucesos políticos y las ciencias de las políticas. En Peter Wagner, Carol Hirschon Weiss, Björn Wittrock & Hellmut Wollman (comps.), *Ciencias Sociales y Estados Modernos. Experiencias nacionales e incidencias teóricas*. México: FCE.
- Di Bello, M., L. Fernández Berdaguer y J. Santos (2011). Trayectorias educativas y laborales de los graduados de Sociología de la universidad Nacional de La Plata, *Cuestiones de Sociología*, Nro. 7, pp. 329-360.
- Domínguez, J. I. (1997). *Technopols. Freeing politics and markets in Latin America in the 1990s*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Dubet, F. (2012). *¿Para qué sirve realmente un sociólogo?* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Durkheim, E. (1985). *La división del trabajo social*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Garson, D. (1993). De la ciencia de políticas al análisis de políticas: veinticinco años de progreso. En Aguilar Villanueva, Luis, *El Estudio de las Políticas Públicas. Antología de Políticas Públicas*, 4 vols. México DF: Miguel Angel Porrúa
- Gibbons, M.; C. Limoges; H. Nowtny; S. Schwartzman; P. Scott y M. Trow (1997), *La nueva producción de conocimiento. La dinámica de la ciencia y la investigación en las sociedades contemporáneas*. Barcelona: Pomares – Corredor.
- Haass, Richard N. (2002), “Los *think tanks* y la política exterior estadounidense: la perspectiva de un elaborador de políticas”, *Agenda de la política Exterior de los USA*. volumen 7, número 3.
- Hecló, H. (1993). Las redes de asuntos y el poder ejecutivo. En Luis F. Aguilar Villanueva, *Antología de Políticas Públicas*, Tomo 2, *Problemas públicos y agenda de gobierno*. México: M.A. Porrúa.
- Lahire, B. (2006). *¿Para qué sirve la Sociología?* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Laitin, David D. (2004), “¿Adónde va la ciencia política? Reflexiones sobre la afirmación del profesor Sartori de que ‘la ciencia política estadounidense no va ningún lado’”, *Política y Gobierno*, vol. XI, Nro. 2, segundo semestre, pp. 361-367.

- Lasswell, H.D. (1963). The decision process [1953], en N. Polsby, R. Dentler y P. Smith, *Politics and Social Life; an introduction to political behavior*. Boston Ed. Houghton Mifflin Company, USA.
- Lasswell, H.D. (1993). La orientación hacia las políticas [1951], en Aguilar Villanueva, L., *Antología de Políticas Públicas*, vol. I. México DF: Miguel Angel Porrúa.
- Lasswell, H. D. (1993a). La concepción emergente de las ciencias de políticas [1971]. E Aguilar Villanueva, L., *Antología de Políticas Públicas*, vol. I. México DF: Miguel Angel Porrúa.
- Lepenes, W. (1994). *Las tres culturas*. México: FCE.
- Lindblom, Charles E. (1980), *El proceso de elaboración de políticas públicas* (1980), México, MAP & Miguel Ángel Porrúa.
- Lutz, B. (2018). Pierre Bourdieu, Intervenciones políticas. Un sociólogo en la barricada Estudios sociológicos. *Estudios sociológicos*, vol.36, Nro. 107, pp. 448-451.
- Markoff, J. & V. Montecinos (1993). El irresistible ascenso de los economistas, *Desarrollo Económico*, vol. 34, N° 133, pp. 4-29.
- McGann, James G. (2002), “Los *think tanks* y la transnacionalización de la política exterior”, *Agenda de la política Exterior de los USA*, volumen 7, número 3.
- Navarrete Vela, J.P. (2010). Ciencia política cualitativa ante el modelo cuantitativo dominante, *Iberofórum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*. Año V, No. 9. Enero-Junio, pp. 69-88.
- Panbianco, A. (2006). Sartori y la ciencia política, *Metapolítica* (México), 10, Nro. 49, pp. 33-48.
- Parsons, T. (1986). La teoría de los sistemas sociales: una historia personal. En *Biografía intelectual*. México: UAP.
- Pasquino, G. (2009). Números y política. Contar en la ciencia política lo que cuenta, *Andamios* (México), 6, Nro. 11, pp. 127-148.
- Pressman, J. L. & A. Wildavsky (1998), *Implementación*. México: FCE.
- Reveles Vázquez, F. (2015). *La Ciencia Política en México hoy: ¿qué sabemos?* México DF: UNAM.
- Rubinich, L. & G. J. Beltrán (2010). *¿Qué hacen los sociólogos?* Buenos Aires: Aurelia libros.
- Sartori, G. (1992). *La Política. Lógica y método en las ciencias sociales*. México: FCE.
- Sartori, G. (1997). *Teoría de la democracia*, tomos I y II. México: Alianza.
- Sartori, G. (2004). ¿Hacia dónde va la ciencia política?”, *Política y Gobierno*, vol. XI, Nro. 2, pp. 349-354.
- Sartori, G. & L. Morlino (1994). *La comparación en las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.
- Schedler, A. (2009). La ciencia política a examen (entrevista de Sergio Ortiz Leroux y Moisés Pérez Vega), *Andamios* (México), volumen 6, Nro. 11, pp. 151-191.
- Scott, Peter (1999), “El rol cambiante de la universidad en la producción de nuevo conocimiento”, *Pensamiento Universitario*, Nro.8, pp. 69-85.
- Smith, James A. (1991). *The Idea Brokers. Think tanks and the rise of the new policy elite*. New York: The Free Press.
- Stein, E.; M. Tommasi; K. Echevarria; E. Lora y M. Payne (2006). *La Política de las Políticas Públicas*. Washington DC: BID.

- Stone, D. (1996), *Capturing the political imagination. Think tanks and the policy process*, London, Frank Cass.
- Stone, D. (2001). Think Tanks, Global Lesson-Drawing and Networking Social Policy Ideas, *Global Social Policy*, vol. I (3), 2001, pp. 338-360.
- Stone, D. & A. Denham (2004), *Think Tank Traditions. Policy research and politics of ideas*, Manchester University Press.
- Wagner, P.; C. H. Weiss; B. Wittrock & H. Wollman (1999). *Ciencias Sociales y Estados Modernos. Experiencias nacionales e incidencias teóricas*. México: FCE.
- Weiss, C. (1977), *Using Social Research in Public Policy Making*, Lexington, MA, Lexington Books.
- Weiss, C. (1978), Improving the linkage between social research and public policy. En L. E. Lyn (ed.), *Knowledge and Policy*. Washington DC: National Academy of Sciences.
- Whitehead, Laurence (1997), "La política del conocimiento especializado en América Latina: Atecedentes y tendencias contemporáneas", *Pensamiento Iberoamericano. Revista de Economía Política*, Nro. 30, pp. 37-53.
- Wittrock, Björn (1999), "Conocimiento social y política pública: ocho modelos de interacción", en P. Wagner, C. H. Weiss, B. Wittrock & H. Wollman (comps.), *Ciencias Sociales y Estados Modernos. Experiencias nacionales e incidencias teóricas*. México: FCE.

Bibliografía básica recomendada

- Aguilar Villanueva, L. (1993). *Antología de Políticas Públicas*, 4 vols. México: M. A. Porrúa.
- Bobbio, N. (1998). *La duda y la elección. Intelectuales y poder en la sociedad contemporánea*, Barcelona: Paidós.
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. México: Grijalbo-CONACULTA.
- Brunner, José Joaquín (1996), "Investigación social y decisiones políticas: El mercado del conocimiento", *Nueva Sociedad*, N° 146, pp. 108-121.
- Clark, B. R. (1997). *Las universidades modernas: espacios de investigación y docencia*. México: UNAM & M.A. Porrúa.
- Coser, L. (1968). *Hombres de Ideas. El punto de vista de un sociólogo*. México: FCE.
- Dubet, F. (2012). *¿Para qué sirve realmente un sociólogo?* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gibbons, M.; C. Limoges; H. Nowtny; S. Schwartzman; P. Scott y M. Trow (1997), *La nueva producción de conocimiento. La dinámica de la ciencia y la investigación en las sociedades contemporáneas*. Barcelona: Pomares – Corredor.
- Lahire, B. (2006). *¿Para qué sirve la Sociología?* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lasswell, H.D. (1993). La orientación hacia las políticas [1951], en Aguilar Villanueva, L., *Antología de Políticas Públicas*, vol. I. México DF: Miguel Angel Porrúa.
- Lasswell, H. D. (1993a). La concepción emergente de las ciencias de políticas [1971]. E Aguilar Villanueva, L., *Antología de Políticas Públicas*, vol. I. México DF: Miguel Angel Porrúa.
- Lepenies, W. (1994). *Las tres culturas*. México: FCE.

- Lindblom, Charles E. (1980), *El proceso de elaboración de políticas públicas* (1980), México, MAP & Miguel Ángel Porrúa.
- Scott, Peter (1999), “El rol cambiante de la universidad en la producción de nuevo conocimiento”, *Pensamiento Universitario*, Nro.8, pp. 69-85.
- Stein, E.; M. Tommasi; K. Echevarria; E. Lora y M. Payne (2006). *La Política de las Políticas Públicas*. Washington DC: BID.
- Wallerstein, I. (1999). *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Weiss, C. (1999). La investigación de políticas: ¿datos, ideas o argumentos? En P. Wagner, C. Weiss, B. Wittrock y H. Wollman (comps.), *Ciencias Sociales y Estados Modernos. Experiencias nacionales e incidencias teóricas*. México: FCE.

Bibliografía complementaria

- Centeno, M. A. & P. Silva (eds.) (1988). *The Politics of Expertise in Latin America*. London and New York: Macmillan Press & St. Martin's Press.
- Colomer, J. (2004). La ciencia política va hacia delante (por meandros tortuosos). Un comentario a Giovanni Sartori, *Política y Gobierno*, vol. XI, Nro. 2, segundo semestre de 2004, pp. 355-359.
- Collins, H. M. & R. E. (2002). The Third Wave of Science Studies: Studies of Expertise and Experience, *Social Studies of Science*, 32/2 (April), pp. 235–296.
- Collins, Harry M., “Studies of Expertise and Experience”, *Topoi*, vol. 37, pags. 67–77(2018).
- DeLeón, P. (1999). Sucesos políticos y las ciencias de las políticas. En Peter Wagner, Carol Hirschon Weiss, Björn Wittrock & Hellmut Wollman (comps.), *Ciencias Sociales y Estados Modernos. Experiencias nacionales e incidencias teóricas*. México: FCE.
- Hecló, H. (1993). Las redes de asuntos y el poder ejecutivo. En Luis F. Aguilar Villanueva, *Antología de Políticas Públicas*, Tomo 2, *Problemas públicos y agenda de gobierno*. México: M.A. Porrúa.
- Panebianco, A. (2006). Sartori y la ciencia política, *Metapolítica* (México), 10, Nro. 49, pp. 33-48.
- Pasquino, G. (2009). Números y política. Contar en la ciencia política lo que cuenta, *Andamios* (México), 6, Nro. 11, pp. 127-148.
- Pressman, J. L. & A. Wildavsky (1998), *Implementación*. México: FCE.
- Schedler, A. (2009). La ciencia política a examen (entrevista de Sergio Ortiz Leroux y Moisés Pérez Vega), *Andamios* (México), volumen 6, Nro. 11, pp. 151-191.
- Smith, James A. (1991). *The Idea Brokers. Think tanks and the rise of the new policy elite*. New York: The Free Press.
- Stone, D. (1996), *Capturing the political imagination. Think tanks and the policy process*, London, Frank Cass.
- Stone, D. & A. Denham (2004), *Think Tank Traditions. Policy research and politics of ideas*, Manchester University Press.

Investigaciones aplicadas:

Braun, Miguel, Mariana Chudnovsky, Nicolás Ducoté y Vanesa Weyrauch, “Lejos de Thinktandlandia: los institutos de investigación de políticas en los países en desarrollo”, en Adolfo Garcé & Gerardo Uña, *Think tanks y políticas públicas en Latinoamérica. Dinámicas globales y realidades regionales*, Bs. As., Prometeo, 2006.

Uña, Gerardo, Carina Lupica y Luciano Strazza, “Think tanks y pobreza en América Latina: el rol de los pensadores en el mercado de las políticas sociales en Argentina, Chile y México”, en Revista del CLAD *Reforma y Democracia*, No. 44, Jun. 2009, pp. 225-26.

Silva, Patricio, “Los tecnócratas y la política en Chile: pasado y presente”, *Revista de Ciencia Política* (Santiago de Chile), v.26, n.2, 2006, pp. 175-190.

Garcé, Adolfo, “Regímenes Políticos de Conocimiento: Construyendo un nuevo concepto a partir de eventos de cambio seleccionados en políticas públicas del gobierno de Tabaré Vázquez (Uruguay, 2005-2009)”, *REVISTA DE CIENCIA POLÍTICA / VOLUMEN 34 / N° 2 / 2014 / 439 – 458*.

Calvo Borobia, Kerman; Marta Gutierrez Sastre; Luis Mena Martínez y Soledad Murillo de la Vega, “El papel del conocimiento experto en las políticas públicas de igualdad en España”, *Investigaciones feministas*, vol. 5, 2014. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/view/47956>

Sapiro, Gisèle, “Modelos de intervención política de los intelectuales. El caso francés” (2009), Prismas. Revista de historia intelectual, Nro. 15, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2011.

Zurbriggen, Cristina, “La «falacia tecnocrática» y la reforma del Estado a 10 años del Informe del Banco Mundial 1997”, *Nueva Sociedad*, Nro. 210, Julio-agosto 2007.

Sitios web con material suplementario

- Los Retos de la Democracia un diálogo con Giovanni Sartori (UNAM, 2007): <https://www.juridicas.unam.mx/videoteca/evento/los-retos-de-la-democracia-un-dialogo-con-giavanni-sartori#!>
- Discurso de Giovanni Sartori, Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales 2005, durante la ceremonia de entrega de los galardones, en el Teatro Campoamor de Oviedo: <https://www.fpa.es/multimedia-es/videos/giovanni-sartori-premio-principe-de-asturias-de-ciencias-sociales-200532.html>
- La nueva gestión pública después de la crisis. Conferencia de Luis. F. Aguilar Villanueva (2010): <https://www.youtube.com/watch?v=eQbhCvdVSEc>
- Webinar Oscar Oszlak - Políticas Públicas y Capacidades Institucionales: <https://www.youtube.com/watch?v=u-6JZ9DDSV8>

Guía de Actividades:

Bibliografía

Oszlak, Oscar y O'Donnell, Guillermo (1984). Estado y Políticas estatales en América Latina: Hacia una estrategia de investigación. En *Para investigar la Administración Pública* de Kliksberg, Bernardo y Sulbrandt, José (comps.). Madrid: INAP.

Tamayo Sáez, Manuel (1997). El análisis de las políticas públicas. En *La Nueva Administración Pública* de Bañón, Rafael y Carrillo, Ernesto (comps.). Madrid: Alianza.

- 22) Analice los siguientes textos ¿Cuál corresponde al “conocimiento de” y cuál al “conocimiento en” según la distinción introducida por H.D. Lasswell?

<p>TEXTO 1. El análisis de políticas es un conjunto de técnicas, conceptos y estrategias que provienen de distintas disciplinas –la Ciencia Política, la Sociología, la Teoría de la Organización, la Psicología y la Antropología, entre otras– que intentan mejorar la calidad de ese proceso de transformación de recursos en impactos. El análisis de políticas es “investigación para la acción”; su objetivo es ayudar al decisor público a responder a preguntas tales como: ¿debería intervenir el gobierno para solucionar un problema concreto?; ¿cómo se debe orientar esa intervención?; ¿cuánto tiempo será necesario actuar sobre él?; ¿qué costes acompañarán a las acciones emprendidas?; ¿quién se beneficiará de la intervención y quién resultará perjudicado por ella?; ¿serán o no satisfactorios los resultados de la intervención? (Tamayo Sáez, 1997: 283)</p>	<p>TEXTO 2. ¿Por qué estudiar políticas públicas o, tal vez más precisamente, políticas estatales? Por supuesto, hay múltiples respuestas válidas, pero en nuestro caso y para decirlo sin mayores rodeos, el estudio de políticas estatales y sus impactos parece una promisorio manera de contribuir al conocimiento del estado latinoamericano. Nuestra perspectiva aquí es de politólogos, no de <i>policy advisors</i>; el referente empírico acotado por el estudio de ciertas políticas nos interesa, con relación a este tema, en tanto puede contribuir al mejor conocimiento de problemas ubicados en un plano diferente: ¿cuál es la naturaleza de los estados latinoamericanos contemporáneos?, ¿de qué manera y en qué grado expresan y a su vez actúan sobre la distribución de recursos de sus propias sociedades y del contexto internacional?, ¿cómo inciden mutuamente los cambios sociales y los cambios al nivel del estado?, ¿cómo se engarzan conclusiones y hallazgos referidos a América Latina con proposiciones teóricas derivadas de otras experiencias históricas?</p> <p>(Oszlak & O'Donnell, 1984: 91).</p>
---	--

- 23) ¿Por qué estudiar políticas públicas? Analice la respuesta que ofrecen Oszlak & O'Donnell.
- 24) ¿Cómo caracterizan O&O una “cuestión” de política pública?
- 25) ¿Cuál es el “doble proceso” –según O&O– que generan las políticas estatales?
- 26) ¿Cómo caracteriza Tamayo Sáez el análisis de políticas públicas? ¿Qué parecidos y diferencias guarda con la concepción enunciada por O&O?
- 27) ¿Cómo se compone el “ciclo de políticas públicas según TS?”
- 28) De acuerdo con TS ¿Cuál es el papel del analista de políticas públicas?

CAPÍTULO 8

Conflicto de visiones: un ejercicio para el debate

Antonio Camou

Una mosca viene a posarse sobre la mano manchada y yerta del General... Observenlá –indica el General-. Vean esos ojos... Son ojos muy extraños, de cuatro mil facetas... A mi abuela Dominga le impresionaban mucho. Juan, me decía: ¿Qué ve una mosca? ¿Ve cuatro mil verdades, o una verdad partida en cuatro mil pedazos? Y yo nunca sabía qué contestarle...

Tomás Eloy Martínez, LA NOVELA DE PERÓN (1985)

Entre 1859 y 1860 la revista literaria británica *All the Year Round* publicó en formato de folletín la novela *La dama de blanco* de William Wilkie Collins (1824-1889). El autor –“abogado, opiómano, actor y amigo íntimo de Dickens”, según la rauda síntesis que nos ofrece Jorge Luis Borges (1988, p.17)- retoma en esta obra la vasta y rica tradición de la llamada “novela epistolar”, que había alcanzado su punto culminante durante el siglo XVIII. Pero también hace algo más: capitaliza de manera ingeniosa y atractiva su formación en leyes, junto con su dilatada experiencia jurídica, para imprimirle un giro original al relato; ese viraje tendrá una larga descendencia, sobre todo en la narrativa policial contemporánea:

...esta historia –se nos advierte desde el preámbulo- la escribirá más de una pluma, tal como en los procesos por infracciones de la Ley el Tribunal escucha a más de un testigo, con el mismo objeto... de presentar siempre la verdad de la manera más clara y directa; y para llegar a una reconstrucción completa de los hechos intervienen personas que tuvieron una estrecha relación con ellos en cada una de sus sucesivas fases, que relatan palabra por palabra, su propia experiencia (Collins, 2018, p.1).

Esta ruptura con el hábito del narrador omnisciente de la ficción decimonónica va a acentuarse con su novela *La piedra lunar* (1868); de ella ha dicho el escritor argentino:

Wilkie Collins, maestro de la vicisitud de la trama, de la patética zozobra y de los desenlaces imprevisibles, pone en boca de los diversos protagonistas la sucesiva narración de la fábula. Este procedimiento, que permite el contraste

dramático y no pocas veces satírico de los puntos de vista, deriva, quizá, de las novelas epistolares del siglo dieciocho y proyecta su influjo en el famoso poema de Browning, *El anillo y el libro*, donde diez personajes narran uno tras otro la misma historia, cuyos hechos no cambian, pero sí la interpretación. Cabe recordar asimismo ciertos experimentos de Faulkner y del lejano Akutagawa, que tradujo, dicho sea de paso, a Browning (Borges, 1988, p. 16)¹⁰⁹.

El largo poema dramático de Robert Browning (1812-1889) también apareció en 1868, y como en el caso de Collins, reconstruye las peripecias de un crimen pero acaecido en Roma a finales del siglo XVII. En el caso del escritor japonés Ryūnosuke Akutagawa (1892-1927), cuya breve y trágica vida no le impidió dejar algunas de las mejores joyas del género, se destaca su relato “En el bosque” (1922), en el que distintos personajes dan testimonio del asesinato de un hombre y del ultraje de su esposa¹¹⁰. Por su parte, la novelística de William Faulkner (1897-1962) –a quien Mario Vargas Llosa y Gabriel García Márquez, entre muchos otros, reverencian como auténtico maestro– apela reiteradamente al procedimiento de ir develando el hilo de la narración a través de las diferentes, y muchas veces contradictorias, miradas de los personajes: “El método no es absolutamente original..., pero Faulkner le infunde una intensidad que es casi intolerable. Una infinita descomposición, una infinita y negra carnalidad... El teatro es el estado de Mississippi: los héroes, hombres desintegrados por la envidia, por el alcohol, por la soledad, por las erosiones del odio” (Borges, 1986, p.77).

Casi un siglo después del pionero experimento de Collins, el argentino Marco Denevi publicó su grata novela *Rosaura a las diez* (1955), donde cada uno de los personajes que conviven en la pensión “La Madrileña” deben declarar ante la justicia por una oscura muerte; la película homónima de Mario Soffici, con guión del propio autor del libro, fue estrenada en 1958, con la destacada actuación de Juan Verdaguer (que asumió con solvencia un personaje dramático siendo un notorio cómico) y de Susana Campos. Cabe aclarar que la referencia a Collins no le quita en nada originalidad a la novela de Denevi, que en su época fue un verdadero *best-seller*, y cuya novedad fue reconocida por la crítica y el público. Como ha recordado Juan Carlos Merlo, en el estudio preliminar que acompaña a una de las ediciones de la obra, escrito en 1987: “Hoy es moneda corriente hablar de las *varias lecturas* de un texto, y de las *lecturas diversas* de la realidad... Hacia 1954, estas ideas, todavía poco divulgadas a partir de la teoría de la información, eran entendidas como una variante de las antiguas concepciones del escepticismo y el realismo”. Pero la novela avanza en una dirección que todavía le otorga frescos aires de actualidad: “La materia de los hechos, el contenido del relato es parcialmente recurrente. La

¹⁰⁹ Cabe aclarar que en “Los crímenes de la calle Morgue”, del escritor estadounidense Edgar Allan Poe, publicado en 1841 y que es considerada la primera narración policial de la historia, ya aparece el recurso de reunir distintos testimonios sobre el mismo hecho. En este caso, se trata de diversas declaraciones de los vecinos del *quartier* Saint-Roch, que podían aportar alguna pista sobre las horribles muertes de Madame L'Espanaye y de su hija, Mademoiselle Camille L'Espanaye. Pero mientras en el relato de Poe los testimonios son un aporte adicional que se integran al discurso del narrador, en Collins constituyen la base que sostiene la novela.

¹¹⁰ Las historias de “En el bosque” y de “Rashomon” (1915) fueron fundidas en una única narración y llevadas a la pantalla grande por el director Akira Kurosawa en 1950; el título del filme fue tomado del último relato.

información que aporta cada nuevo declarante no crece con la revelación de nuevos hechos. Sí, en cambio, crece la novela con las interpretaciones que de los hechos... hace cada nuevo testigo” (Merlo, 2000, p. 5-7).

¿Cuatro mil verdades o una verdad partida en cuatro mil pedazos?

Son los intereses..., no las ideas, los que dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero las 'imágenes del mundo' creadas por las 'ideas' han determinado con gran frecuencia, como guardagujas, los rieles en los que la acción se ve empujada por la dinámica de los intereses.

Max Weber, LA ÉTICA ECONÓMICA DE LAS RELIGIONES UNIVERSALES, cap. III. 1915-1919.

A diferencia de la creación literaria o del cine, la sociología ha sido algo más parca a la hora de aventurarse a realizar un ejercicio análogo al que comentamos: analizar un “mismo” evento – espacial y temporalmente delimitado- desde perspectivas teóricas divergentes. Tal vez el caso más ilustre, y muy probablemente el mejor logrado, sea el que encontramos en el último capítulo del primer tomo de *Las etapas del pensamiento sociológico*, libro basado en los cursos que Raymond Aron impartió en La Sorbona entre 1959 y 1961, y que publicó originalmente en 1965. Luego de exponer de manera clara, sistemática y atractiva las obras de Comte, Marx y Tocqueville, el autor francés nos invita en “Los sociólogos y la Revolución de 1848” a un ensayo tan aleccionador como fascinante: confrontar las interpretaciones que los tres grandes pensadores tuvieron en ese momento sobre los magnos sucesos que se desplegaban convulsivamente antes sus ojos. “Los juicios que ellos formularon acerca de los acontecimientos –nos dice el autor de *El opio de los intelectuales-* son característicos de sus doctrinas. Nos ayudan a comprender al mismo tiempo la diversidad de los juicios de valor, la variedad de los sistemas de análisis y el alcance de las teorías abstractas desarrolladas por sus autores” (Aron, 1981, p.316)¹¹¹.

En tren de agregar otras miradas a ese tumultuoso paisaje vale recordar que aunque Domingo F. Sarmiento ya no estaba en París hacia 1848 (recorrió Europa, África y Estados Unidos durante el bienio 1945-1947), igualmente nos dejó vívidas páginas del clima social, político y cultural de la época en las vísperas de la insurrección. Como dice en el prólogo de sus *Viajes*, preparado para la primera edición de 1849:

¹¹¹ Cuando hace un par de años se cumplió el medio siglo del “Mayo francés” de 1968, varias publicaciones recogieron los análisis y testimonios originales de diversos pensadores sociales, tal como vieron, apoyaron o cuestionaron el famoso movimiento; entre otros ejemplos podemos revisar las posiciones que en su momento defendieron Raymond Aron, Cornelius Castoriadis, Claude Lefort, Edgar Morin, Jean-Paul Sartre o Alain Touraine; una síntesis en Sánchez-Prieto, J.M. (2018).

Cúpome la ventura, digna de observador más alto, de caminar en buena parte de mi viaje sobre un terreno minado hondamente por los elementos de una de las más terribles convulsiones que han ajitado la mente de los pueblos, trastornando, como por la súbita vibración del rayo, cosas e instituciones que parecían edificios sólidamente basados” (Sarmiento, 1993, p. 5)¹¹².

Ciertamente, podría alegarse con razón que el debate historiográfico se nutre de manera permanente de polémicas y sucesivas reescrituras: la Revolución Francesa, por ejemplo, es un laboratorio perfecto para la confrontación de distintas corrientes de interpretación, y en estos andurriales las agrias discusiones entre historiadores “liberales” y “nacionalistas”, por ejemplo en torno a la figura de Rosas, ofrecen una ilustración semejante. Asimismo, en el cruce de varias disciplinas ciertas querellas se han vuelto un hito clave en el desarrollo de las ciencias sociales en la región: valga como ilustración la controversia sobre feudalismo o capitalismo en referencia al pasado colonial latinoamericano (Zapata, 1990, p. 201), o el no menos transitado debate sobre los orígenes del peronismo (Camarero, 2011). Pero a diferencia del desafío planteado por Aron, y por razones obvias, las diferentes narraciones históricas se construyen desde la distancia temporal con el acontecimiento, como el hegeliano búho de Minerva que emprende su filosófico vuelo al atardecer, cuando el trabajo del día ha sido hecho.

Por su parte, en el campo de las relaciones internacionales y los estudios de políticas públicas, un experimento ideal para el análisis de toma de decisiones es el caso del desplazamiento de misiles soviéticos a Cuba en octubre de 1962, y la crisis desatada entre estos países y Estados Unidos, que duró exactamente trece frenéticos días, en los que el mundo estuvo a un paso de una conflagración nuclear. Las distintas “lentes conceptuales” a través de las cuales los protagonistas analizaron la cuestión, y actuaron en consecuencia, han sido objeto de múltiples investigaciones y fueron magistralmente expuestas en un libro clave de la última parte del siglo XX: *Essence of Decision: Explaining the Cuban Missile Crisis* (Allison y Zelikow, 1999)¹¹³. En el año 2000 se estrenó la película *Trece días*, bajo la dirección de Roger Donaldson y protagonizada por Kevin Costner, que ofrece un atrayente y bastante fiel *racconto* del episodio, vertebrado a partir de lo que cada parte calculaba y decidía en su momento, operando con información sesgada e incompleta.

Lejos de estas célebres ilustraciones, aunque vagamente inspiradas por ellas, en estas notas proponemos *un ejercicio muy modesto*: tomar dos casos actuales, uno nacional y otro global, y discutir las miradas que se han elaborado a partir de las distintas tradiciones teóricas contemporáneas que abordamos en las páginas de este libro. Este rápido recorrido, aún en su simplificadora presentación, nos permite constatar un vector de lectura que atraviesa las páginas del

¹¹² Además de los documentados estudios reunidos en la edición crítica de Javier Fernández, puede consultarse sobre el contraste entre los países “imaginados” y los encontrados realmente por el viajero argentino el trabajo de (Forace, 2014).

¹¹³ Las investigaciones de Allison sobre este caso se extienden por tres décadas, desde su artículo original publicado a finales de los años sesenta (1993) hasta la segunda edición del libro mencionado (1999). Para una estimación de las contribuciones de Allison al desarrollo del campo de estudios sobre políticas públicas véase (Aguilar, 1993; Parsons, 1995).

volumen y que nos gustaría enfatizar: las miradas analíticas que presentamos no sólo son materia de discusión académica, son también lenguajes cotidianos capaces de nombrar experiencias sociales –individuales o colectivas-, y discursos que articulan visiones ideológicas y posiciones políticas en conflicto.

De cómo las ideas tienen consecuencias

...las ideas de los economistas y de los filósofos políticos, tanto cuando son correctas como cuando están equivocadas, son más poderosas de lo que comúnmente se cree. En realidad, el mundo está gobernado por poco más que esto. Los hombres prácticos, aquellos que se consideran exentos de cualquier influencia intelectual, usualmente son esclavos del pensamiento de algún economista difunto.

John Maynard Keynes, TEORÍA GENERAL DEL EMPLEO, EL INTERÉS Y LA MONEDA, 1936, cap. 24, parág. V.

El punto es obvio pero no está de más subrayarlo: los “hechos” que son objeto de decisiones públicas son siempre “constituidos” por un conjunto de creencias, valores y marcos de pensamiento que elaboran restricciones y oportunidades, fortalezas o debilidades, en “alegatos” (*advocacy*) de políticas. Así presentado, este enfoque intenta resaltar una dimensión de la política que habitualmente es desplazada a un lugar secundario: la política es también, aunque no únicamente, un choque de visiones, de ideas, de valores, de creencias acerca de una realidad siempre nebulosa y rodeada de incertidumbre (Edelman, 1991; Lechner, 2013). En palabras de Peter Gourevitch:

...sugiero que los actores sociales evalúan una crisis económica en función de sus propias situaciones en la economía... Pero, a menudo, esas situaciones están lejos de ser claras. Existe una considerable ambigüedad acerca de la realidad económica, y la ambigüedad permite hacer diversas interpretaciones. Las diversas interpretaciones o modelos de una situación atribuyen a diferentes fines los cálculos de los costos y los beneficios de la acción, sus oportunidades y desventajas... La ideología económica también puede decidir los cálculos políticos, al influir sobre las interpretaciones de quiénes son los actores, de qué desean y de lo que harán... (En síntesis) hasta el punto en que es incierta la realidad económica -lo que en la vida real ocurre casi siempre- los elementos cognoscitivos afectan la toma de decisiones. (Gourevitch, 1993, p. 72).

Por cierto, estas visiones no se articulan en el vacío, ni tampoco son la obra exclusiva de personajes providenciales o de líderes carismáticos, sino que es el resultado de múltiples

instancias de mediación, de la circulación de creencias y valores a través de canales institucionales destinados a la producción, legitimación y difusión de saberes (agencias de gobierno, consultoras, institutos de investigación, fundaciones, organismos multilaterales, "tanques de pensamiento", etc.) que operan en esa zona de elaboración de alegatos, flotando entre las restricciones estructurales "objetivas" y la definición "subjetiva" de los intereses de los principales actores que participan en los diferentes procesos de elaboración de políticas. En esas zonas, operan redes de poder orientadas a la elaboración de políticas ("redes de asuntos") entretejidas con diferentes circuitos de *expertise*.

Creemos que los dos ejemplos elegidos –uno del pasado reciente y otro de notoria actualidad– pueden iluminarse entre sí, pero además, permiten impugnar dos simétricas ilusiones que de tanto en tanto captan las orientaciones del debate público. En un extremo, encontramos las recomendaciones –más o menos entusiastas– de los expertos, técnicos, científicos o tecnócratas que dan por sentado que los problemas a enfrentar están claramente definidos, y que lo "único" por decidir es la cuestión político-administrativa de la implementación de la solución "correcta"; en la otra punta del espectro se alinean los que reducen los problemas de elaboración de políticas a una mera cuestión de "voluntad política" (Torre, 1998, p. 5). Los resultados de esas gruesas simplificaciones suelen caer en simétricos pero graves errores: o bien ignorar las dinámicas específicas de poder en la definición de toda decisión colectiva, o bien subestimar la autonomía relativa de los saberes especializados. Como lo ha destacado con agudeza un epistemólogo español, "a lo largo de la historia hemos comprobado una y otra vez la existencia de límites técnicos en la democracia y de límites democráticos en la técnica: los ingenieros y los ciudadanos se necesitan mutuamente y continuamente se embarcan en controversias"; de ahí que nuestro análisis parta de reconocer que la relación entre saberes y política "está hecha a la vez de tensiones y constricciones", y en consecuencia, estamos obligados "a recordar al ágora que no puede prescindir de la autoridad de los expertos y a recordar a los expertos que están definitivamente bajo la autoridad del ágora" (Broncano, 2006: 11/12).

Las cosas del creer

...donde quiera que exista una tendencia a creer, hay una voluntad en potencia.

William James, LA VOLUNTAD DE CREER, 1897.

El mundo atribuye sus infortunios a las conspiraciones y maquinaciones de grandes malvados. Entiendo que se subestima la estupidez.

Adolfo Bioy Casares, BREVE DICCIONARIO DEL ARGENTINO EXQUISITO (1978)

Como estamos discutiendo de manera simplificada un tema muy antiguo, y muy complejo, conviene no perder de vista que habitualmente las creencias se explican a partir de tres elementos: razones, motivos y antecedentes contextuales. Entendemos por *razones* las relaciones lógicas y de sentido entre la creencia dada y otras creencias u operaciones cognitivas que le otorgan un fundamento para su verdad o probabilidad. Así, justificar una creencia es dar razones para aceptarla, ofreciendo un sustento racional de nuestra disposición a actuar. Los *motivos*, en cambio, ofrecen una explicación de la aceptación de una creencia en base a la realización de necesidades, deseos, intereses o intenciones de un actor. En términos generales, se entiende por motivo todo aquello “que induce a una persona a actuar de cierta manera para lograr un fin”, por lo tanto, motivos de la acción “no son sólo los propósitos conscientes, sino también el impulso de satisfacer necesidades inmediatas o de obtener ciertos estados de bienestar o de ausencia de tensión” (Villoro, 1998, p.102). Finalmente los *antecedentes* se refieren a la génesis de la creencia, al modo como fue adquirida, al conjunto de circunstancias, hechos sociales, económicos, culturales o de cualquier otra índole que indujeron a su aceptación por parte de un actor concreto en un momento preciso del devenir histórico.

Un ejemplo ofrecido por el propio autor mexicano que estamos glosando nos servirá de ilustración: ¿Por qué Platón creía en la inmortalidad del alma? En primer lugar podemos responder en base a los *antecedentes*: “la idea de un alma independiente del cuerpo era común en la clase alta de la Atenas culta” de ese tiempo; Platón “recibió fuertes influencias del pensamiento órfico que sostenía esa tesis”; además, “escuchó las enseñanzas de Sócrates al respecto”. En segundo término, cabe mencionar los *motivos*: la creencia en la inmortalidad del alma “acalla una necesidad imperiosa de sobrevivencia”, Platón “no podía soportar la idea de la muerte del justo” y su “temperamento religioso lo inclinaba hacia esa solución”. Y finalmente corresponde examinar las *razones*, en este caso, los “argumentos que Platón pone en boca de Sócrates en el *Fedón*, para demostrar la inmortalidad del alma” (Villoro, 1998, p. 75).

Es importante tener en cuenta que las tres respuestas son compatibles entre sí, y no se excluyen una a la otra: las creencias de Platón –podemos decir- obedecían a la vez a determinados antecedentes históricos, a motivos anclados profundamente en los pliegues de su personalidad y a razones que la hacía verdadera y justificada a su mirada. Pero por lo mismo, estamos obligados a considerar cuidadosamente que las creencias poseen fronteras permeables tanto con las razones, con las condiciones de contexto y con los motivos, ya que se constituyen como garantes del lazo social y fuentes de la identidad de un grupo (De Ípola, 1997). En este marco, distinguir las dimensiones cognitivas y las dimensiones motivacionales de un conflicto se vuelve un desafío analítico de importancia para mejorar la eficacia de la intervención pública. El asunto es arduo y no fácil de desentrañar pero pensemos en una situación en la que sostenemos que las creencias de un actor social se apoyan en determinados intereses. El esquema sería el siguiente:

“El actor A sostiene la creencia x porque conviene a su interés z”.

Un ejemplo de esta expresión podría ser: “Los terratenientes de la provincia de Buenos Aires defienden la creencia *x* porque favorece a sus intereses exportadores” (supongamos que esa creencia se refiere a cierto comportamiento del tipo de cambio, al nivel de los tipos arancelarios u otra variable económica análoga). En un sentido semejante, pero más sencillo, podríamos decir “los jugadores de Boca defienden su arco porque conviene a sus intereses de no ser goleados”.

Ahora bien, que alguien haga algo que cree que lo favorece, en defensa de lo que considera que son sus propios intereses, constituye un módulo de interpretación básico de la acción según un esquema simple medio-fin que –por hipótesis- daremos ahora por aceptado. Pero el espinoso problema epistémico se presenta cuando nos preguntamos: ¿Por qué alguien cree que ese “algo”, *específicamente*, lo favorece?

Dando por sentado que tenemos un interés común por defender nuestro arco (o nuestro bolsillo), el enigma a resolver es: ¿Cómo se defiende mejor nuestra valla? ¿Marcando en zona o con un esquema de hombre a hombre? ¿Con una línea de tres defensores o de cuatro? ¿Será mejor jugar con un *stopper* o apostando a la ley del “off-side”? ¿Y si le destinamos una marca personal sobre el adversario que consideramos más peligroso del equipo contrario y el resto marca en zona? ¿Y quién es el mejor jugador que tenemos para esa función?, ¿Resistirá la presión de la tarea?, ¿Conviene marcar al que distribuye la pelota o bloquear a los receptores?, etc. La complejidad de estas decisiones descansa en definir cuál *creemos* que es la mejor táctica –y los mejores intérpretes- para satisfacer nuestros intereses, y en ningún caso se desprende directamente de nuestro objetivo de derrotar a los rivales (o del interés de aumentar nuestras ganancias).

La moraleja del entuerto es que en cualquier situación de incertidumbre, en la que un actor enfrenta más de un medio para alcanzar un fin, la elección no la puede determinar meramente la pretensión de maximizar el interés (el fin o el objetivo de la acción). Más bien, es necesario aportar *razones* válidas (siempre falibles, por cierto), en el marco de un determinado contexto de interpretación que ofrece una lectura del cuadro de restricciones y de oportunidades, que sostengan que seguir un curso de acción, y no otro, será mejor para nuestros intereses. De aquí que la aparente simplicidad de la expresión “El actor A sostiene la creencia *x* porque conviene a su interés *z*”, deberá ser analizada en términos algo más complejos:

“El actor A sostiene la creencia *x* porque *A* cree –con fundamento en razones *w* en el marco contextual *y*- que *x* conviene a su interés *z*”.

Por supuesto, si no vale deducir de manera lineal, o mecánica, decisiones de intereses, tampoco vale hacerlo de las creencias. Y esto es así, por dos cuestiones de siempre compleja elucidación: un problema nos lleva a la identificación de las creencias, y a la difícil distinción entre “uso” y “mención” de los términos; la otra es una variante del clásico problema de la “racionalización” de las decisiones (cuando las “razones” que se alegan para justificar una acción no

necesariamente son las que la “causaron”), pero que toma un cariz especialmente relevante cuando la decisión surge “forzada” por el marco de restricciones y oportunidades dados¹¹⁴.

En resumen, los *motivos* para creer no son lo mismo que las *razones* para creer; ambos tienen un lugar –junto a los *antecedentes* contextuales- en la economía explicativa de nuestras decisiones, pero para integrarlos adecuadamente –y no sólo mixturarlos sin orden ni concierto- debemos comenzar por distinguirlos.

A fin de cuentas, por dónde uno mire -empezando por la propia vida personal-, el mundo es siempre una mezcla cambiante de aciertos y errores, de torpezas y habilidades, de cálculos certeros y de percepciones descaminadas, de claroscuros inestables acerca de lo que queremos y de lo que creemos querer; y sin embargo, es curioso que en la reconstrucción racional que se hace de los hechos de la política, de la economía y el cambio social, estas dimensiones paralelas casi no son tocadas. En las discusiones que examinaremos a continuación corresponde prestar atención que no sólo los dirigentes políticos, sino también los equipos técnicos de reconocida capacidad profesional, cometen errores de diagnóstico, calculan a veces bien y en otras mal las reacciones de los diversos agentes, no saben dar con una forma adecuada de implementación de las medidas o descubren sobre la marcha que hay que cambiar el rumbo en un sentido sustantivo. Lejos de asemejarse a la aplicación mecánica de un hipotético “consenso” o al seguimiento fiel de una receta fijada de antemano, el derrotero que siguen habitualmente las políticas en una sociedad compleja se da en el marco de un intrincado proceso político, institucional, técnico y administrativo donde intereses e ideas, saberes y poderes, problemas acuciantes y respuestas de coyuntura, se van abriendo paso -al estilo “muddling through” señalado hace ya muchos años por Charles Lindblom (1991)- a través de una compleja e incierta realidad; en pocas palabras, se hace camino al andar.

En primer lugar consideraremos el enfrentamiento, acotado a los primeros meses del año 2008, protagonizado por el gobierno encabezado por Cristina Fernández de Kirchner y los productores agropecuarios; en segundo término, hemos elegido unos pocos textos sobre las causas, consecuencias y desafíos planteados por la irrupción del coronavirus en el año 2020¹¹⁵. En ambas problemáticas nos atenemos exclusivamente a trabajos escritos al calor de los acontecimientos, puesto que –como reza la sabiduría popular- “con el diario del lunes en la mano, todo el mundo sabe cómo tendríamos que haber jugado el partido del domingo”¹¹⁶.

¹¹⁴ Volveremos a tratar estos puntos al momento de considerar la Tradición de la Elección Racional. Para un breve análisis de la clásica distinción lógica entre “uso” y “mención”, pero aplicada a una situación política cercana a nosotros, véase (Camou, 2017a y b). Para visitar un estupendo análisis de la trama de intereses, ideas y contexto histórico en el que fueron decididas las políticas económicas de la última dictadura militar pueden consultarse los clásicos trabajos de (Canitrot, 1980 y 1983).

¹¹⁵ Diversas opiniones y reflexiones sobre esta última cuestión, elaboradas desde una mirada sociopolítica, se encontrarán en la compilación realizada por Manrique Guzmán (2020).

¹¹⁶ Por razones editoriales no se incluyen los textos completos sino algunos breves fragmentos de las notas de opinión originales; a les interesades les recomendamos la lectura integral del material consignado en las fuentes correspondientes.

Argentina 2008: El conflicto entre el gobierno kirchnerista y los productores agropecuarios

ACTIVIDAD PROPUESTA: *Revise los textos seleccionados a continuación y responda las siguientes preguntas: A) ¿A qué tradiciones teóricas los adscribiría? B) ¿Por qué? (se ha seleccionado un texto por cada tradición); C) ¿Compare las virtudes y los defectos relativos de cada una de las lecturas? ¿Considera estas interpretaciones como excluyentes o complementarias?*

TEXTO I

“Detrás de las demandas de eliminación de las retenciones móviles, las entidades del campo han enarbolado un programa de liberalización del mercado exportador de alimentos, con el fin del acaparar el máximo posible de las rentas extraordinarias, mientras difunden el planteo ideológico que el Estado no debe meterse con los negocios privados... Las clases propietarias y los grupos agrarios más concentrados no toleran siquiera una tibia e inconsecuente regulación estatal y distribución de renta, enarbolando sus intereses privados y su ganancia creciente por sobre la alimentación, el salario, la educación y la salud de todo el pueblo argentino. Hoy el campo acumula superganancias que no se encuentran en ninguna otra rama de la producción. Esa situación impar es la que permitió batir records año tras año, incluso a costa de desplazar de sus tierras ancestrales a los campesinos pobres del norte argentino y de las condiciones laborales precarias e irregulares de más de un millón de peones rurales. Debajo de toda la parafernalia de acusaciones cruzadas se advierten divergencias al interior del bloque de las clases dominantes: mientras los sectores agro financieros tradicionales exigen darle prioridad a un *proceso de acumulación* basado en la exportación de bienes primarios y son indiferentes al consumo y el mercado interno, los sectores industriales, al contrario, aspiran a liderar dicho proceso con apoyo subordinado del sector agroindustrial...

Fuente: VV.AA. Declaración Conflicto agrario. Otro camino para superar la crisis. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/124/12401713.pdf>

TEXTO II

“¿Dónde está la racionalidad del conflicto entre el gobierno y el campo?... Parte del problema reside en que los involucrados han estado jugando dos juegos no sólo distintos, sino discordantes entre sí, y por tanto las señales que uno envía, el otro las lee mal, y generan de su parte reacciones inesperadas, “irracionales”... En el fárrago de análisis sobre el conflicto con el campo no ha faltado el politólogo... que sostuvo que el gobierno ha venido peleando esta batalla siguiendo las reglas del “juego del gallina”, ése en el que dos conductores de automóviles que avanzan a toda velocidad en un curso de colisión compiten por ver quién es el que resiste la tentación de torcer el volante. Sin embargo, esa descripción tiene más sustento para los ruralistas que para el Ejecutivo... (A mi juicio) el juego al que ha estado jugando (el gobierno) se parecería más al “síndrome del colectivero enloquecido”...: en él, el conductor, que en este caso es uno solo, harto

de las críticas y peticiones del pasaje, cuyos miembros hacen las veces del “gallina” del otro juego, aprieta progresivamente el acelerador, elevando el riesgo de que se produzca un choque, es decir, costos intolerables para todos, hasta el momento en que una porción amplia de los pasajeros, o todos ellos, sopesen el riesgo y desistan de molestarlo. “Está bien, tenés razón, pero calmate que nos vamos a matar”, sería la fórmula que hace las veces de torcer el volante en el juego anterior”.

Fuente: Marcos Novaro, *El juego del colectivo enloquecido*, 24/06/08. Recuperado de: <http://www.politica.com.ar/blog/2008/06/24/el-juego-del-colectivo-enloquecido/>

TEXTO III

“Hoy asistimos en nuestro país a una dura confrontación entre sectores económicos, políticos e ideológicos históricamente dominantes y un gobierno democrático que intenta determinadas reformas en la distribución de la renta y estrategias de intervención en la economía. La oposición a las retenciones... dio lugar a alianzas que llegaron a enarbolar la amenaza del hambre para el resto de la sociedad y agitaron cuestionamientos hacia el derecho y el poder político constitucional...Un clima destituyente se ha instalado...Esta atmósfera política, que trasciende *el tema del agro*, ha movilizó a integrantes de los mundos políticos e intelectuales, preocupados por la suerte de una democracia a la que aquellos sectores buscan limitar y domesticar. La inquietud es compartida por franjas heterogéneas de la sociedad que más allá de acuerdos y desacuerdos con las decisiones del Gobierno consideran que, en los últimos años, se volvieron a abrir los canales de lo político. No ya entendido desde las lógicas de la pura gestión y de saberes tecnocráticos al servicio del mercado, sino como escenario del debate de ideas y de la confrontación entre modelos distintos de país. Y, fundamentalmente, reabriendo la relación entre política, Estado, democracia y conflicto como núcleo de una sociedad que desea avanzar hacia horizontes de más justicia y mayor equidad. En la actual confrontación alrededor de la política de retenciones jugaron y juegan un papel fundamental los medios masivos de comunicación más concentrados, tanto audiovisuales como gráficos, de altísimos alcances de audiencia, que estructuran diariamente *la realidad* de los hechos, que generan *el sentido* y las interpretaciones y definen *la verdad* sobre actores sociales y políticos desde variables interesadas que exceden la pura búsqueda de impacto y el rating. Medios que gestan la distorsión de lo que ocurre, difunden el prejuicio y el racismo más silvestre y espontáneo, sin la responsabilidad por explicar, por informar adecuadamente ni por reflexionar con ponderación las mismas circunstancias conflictivas y críticas sobre las que operan”.

Fuente: VV.AA. Carta Abierta/1, 13 de mayo de 2008. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-104188-2008-05-15.html>

TEXTO IV

"Cuando advierta que para producir necesita obtener autorización de quienes no producen nada; cuando compruebe que el dinero fluye hacia quienes trafican no bienes, sino favores; cuando perciba que muchos se hacen ricos por el soborno y por influencias más que por el trabajo, y que las leyes no lo protegen contra ellos sino, por el contrario, son ellos los que están protegido contra usted; cuando repare que la

corrupción es recompensada y la honradez se convierte en un autosacrificio, entonces podrá afirmar, sin temor a equivocarse, que su sociedad está condenada." Esta frase, que parece escrita para la Argentina actual, pertenece a Ayn Rand, escritora estadounidense nacida en Rusia, que en 1957 publicó un famoso libro titulado *La rebelión de Atlas...* El final (de la novela) es obvio. Si son pocos los que producen y muchos los que consumen y, encima, a los pocos que producen el Estado los agobia con impuestos, regulaciones, extorsiones y demás medidas compulsivas, el sistema económico termina colapsando. ... hoy la Argentina tiene una fuerte coincidencia con el libro de Ayn Rand. La burocracia ahoga la capacidad de innovación de la gente productiva con múltiples y arbitrarias regulaciones. A diario nos enteramos de escandalosos casos de corrupción, el dinero no fluye a los que se esfuerzan y producen y el Estado utiliza cuánto medio tiene a su alcance para destruir empresas, o bien ahogarlas financiera y económicamente mediante controles de precios para luego estatizarlas con el objeto de beneficiar a unos pocos amigos del poder o simplemente para vengarse de quienes no piensan como los gobernantes..."

Fuente: Roberto Cachanosky, "Una sociedad condenada", *La Nación*, 2/12/2009.

Planeta Tierra 2020/2021: La irrupción del Coronavirus

ACTIVIDAD PROPUESTA: *Revise los textos seleccionados a continuación y responda las siguientes preguntas: A) ¿A qué tradiciones teóricas los adscribiría? B) ¿Por qué? (se han seleccionado dos textos por cada tradición); C) ¿Compare las virtudes y los defectos relativos de cada una de las lecturas? ¿Considera estas interpretaciones como excluyentes o complementarias?*

TEXTO I

... hay que elogiar todo lo que se ha hecho para poder crear vacunas en apenas unos pocos meses. Ha sido un enorme salto tecnológico para la humanidad. Pero ese salto se hizo desde un trampolín de décadas de inversión pública a gran escala en investigación y desarrollo. Las principales vacunas candidatas se basan en general en preparar al sistema inmunitario para detectar la proteína spike, una técnica que es posible gracias a años de investigación en los Institutos Nacionales de Salud de Estados Unidos. Más recientemente, BioNTech recibió 445 millones de dólares del gobierno alemán, y Moderna recibió un millón de dólares de la Coalición para las Innovaciones en Preparación para Epidemias y más de 1.000 millones de dólares de dos organismos estadounidenses: la Autoridad para la Investigación y el Desarrollo Biomédico Avanzado y la Agencia de Proyectos de Investigación Avanzados de Defensa. La vacuna de AstraZeneca-Oxford recibió más de 1.000 millones de libras (1.300 millones de dólares) de financiación pública.

Pero para que los avances tecnológicos se conviertan en «salud para todos», es necesario que las innovaciones de creación colectiva se rijan por el interés público y no por la ganancia privada. Esto es particularmente cierto en el caso del desarrollo, la fabricación y la distribución de vacunas en el contexto de una pandemia. Ningún país podrá resolver esta crisis actuando solo. Por eso necesitamos vacunas al alcance gratuito de todos. Pero el sistema de innovación actual antepone los intereses de los países de altos ingresos a los del resto, y las ganancias a la salud pública...

Fuente: Els Torreale, Henry Lishi Li y Mariana Mazzucato (2020), *¿Vacunas para la salud de la gente o del capital?*, Nueva Sociedad, diciembre. Recuperado de: <https://nuso.org/articulo/vacunas-para-la-gente-o-para-el-capital/>

TEXTO II

...Durkheim captó el valor moral de la división social del trabajo por su capacidad de producir solidaridad social y conciencia colectiva: “Cuando las conciencias individuales, en lugar de permanecer separadas unas de otras, establecen relaciones, actúan efectivamente unas sobre otras, forman una síntesis que crea una vida psíquica nueva ... Arrastrado por la colectividad en la división social del trabajo, el individuo se desinteresa de sí mismo, se olvida, se entrega por completo a fines colectivos”...

Efectivamente, sobre los rescoldos del incendio neoliberal, esas décadas de exacerbación de los valores del emprendedor y del individuo competitivo, durante las cuales se decretó el final de los vínculos colectivos, está consiguiendo emerger la solidaridad social expresada a través de la división social del trabajo, la cooperación y la ayuda mutua. Conviene que tomemos buena nota de esto, muy especialmente los sociólogos y sociólogas cuyas cualificaciones, en principio, nos dotan de una especial sensibilidad para apreciar esta musculatura del vínculo social. Estaría tentado de hablar de “milagro social”, por emplear el calificativo que ya Bourdieu utilizara para referirse a las movilizaciones colectivas de los desempleados en Francia. Seguramente se me podrá objetar que no hay nada de milagroso en movilizar todo lo disponible para garantizar la supervivencia pues la necesidad obliga. Pero después de tanta vida dañada por el neoliberalismo es un milagro social que todavía se mantengan con cierta solidez los vínculos de la solidaridad colectiva, el altruismo y la vocación de servicio público...

Fuente: Andrés Pedreño, “Por una sociología de la cuarentena”, 31/03/2020. Andrés Pedreño Cánovas es Profesor Titular de Sociología (Universidad de Murcia). Recuperado de: https://m.eldiario.es/murcia/murcia_y_aparte/Sociologia-cuarentena_6_1011458863.amp.html

TEXTO III

Si el pueblo no se comporta mejor, el gobierno lo destruirá y elegirá otro nuevo
Bertolt Brecht

La primera acepción que ofrece el diccionario de la RAE sobre el verbo “confinar” es “desterrar a alguien, señalándole una residencia obligatoria”, recalco lo de “obligatoria”. La segunda, “recluir a algo o a alguien dentro de límites”. Palabras sin alma para retratar lo magnitud del drama humano que supone el confinamiento forzado en la vida de todos y cada uno de los ciudadanos de un pueblo.

Para acercarnos a esa cruda realidad tenemos que recurrir a la ficción, o mejor dicho a la ciencia ficción. Pero no en el sentido al uso de algo literario, como invención, que suele acompañar al género. Sino a lo que las ciencias humanas, y en este caso específico a la psicología social, tiene estudiado sobre el distanciamiento a lo bestia. Este aislamiento por clausura que ahora circula como moneda de la profilaxis cívica bajo el apelativo placebo de “confinamiento”. Un clásico es la obra *Internados. Ensayos sobre la situación social de las enfermedades mentales*, del canadiense Erving Goffman. Texto pionero, publicado en 1961, cuatro años antes de que Michel Foucault diera a la luz su espléndida *Historia de la locura en la época clásica*. Considerado “el padre de la microsociología”, Goffman investiga lo que el “confinamiento” supone como disfunción, alteración en la percepción de la normalidad, quebranto traumático, una patología que asimilamos regularizando la anormalidad de una nueva cotidianidad impuesta. Lo que se categoriza como “institución total”...

Fuente: Rafael Cid, “El confinamiento coronavirus como institución total”, Abr 1, 2020. Recuperado de: <https://kaosenlared.net/el-confinamiento-coronavirus-como-institucion-total/>

TEXTO IV

...las comisiones de emergencia creadas por los distintos gobiernos debaten sobre las medidas expuestas en un Informe del *Imperial College* de Londres.

...El Informe debate el impacto de la estrategia de intervención no farmacéutica (lidiar con la pandemia sin vacuna global, en definitiva) para reducir el impacto de la pandemia sobre el sistema sanitario y la economía y, de paso, reducir una tasa de mortalidad que se revela insoportablemente elevada. Jeremy Cliffe, analista del semanario británico *New Statesman* y anteriormente en *The Economist*, expresa la difícil estrategia a la que se enfrentan los gobiernos:

“Las sociedades podrían enfrentarse a un trilema sobre Covid-19 en el cual podrían escoger hasta 2 de las 3 opciones siguientes:

- a) reducir los fallecimientos;
- b) evitar perturbaciones económicas y sociales indefinidas;
- c) proteger la privacidad de la población.

Pero es imposible lograr las 3 opciones. El Este asiático se ha decantado por a + b, pero Occidente apenas empieza a aceptar las contrapartidas [de esta estrategia]”...

Asistimos a un macabro espectáculo público de la teoría de juegos digna de (la película) *El séptimo sello*.

Fuente: Nicolás Boullosa, “Teoría de juegos y pandemias: contagios, mitigación, vacuna”, marzo 19 de 2020. Recuperado de: <https://faircompanies.com/articulos/teoria-de-juegos-y-pandemias-contagios-mitigacion-vacuna/>

TEXTO V

El canadiense Erving Goffman, padre de la llamada microsociología, se hizo pasar en los años 50 por ayudante de un profesor de gimnasia para vivir enclaustrado en un hospital psiquiátrico de Washington junto a siete mil internos. De aquella experiencia nació su obra *Asylum* (Internados, en castellano). En ella este profesor analizó como es la vida cotidiana en sitios donde se vive encerrado. Para él, esas instituciones necesitan que se hagan siempre las mismas cosas, que se realicen actividades estrictamente programadas y que las normas impuestas sean dictadas de forma jerárquica y acatadas sin discusión alguna. Sus reflexiones se extrapolaron luego a otros lugares donde se practica el aislamiento social y que comparten algunas premisas propias del enclaustramiento: prisiones, barcos mercantes, conventos, regimientos militares, orfanatos o campos de concentración. Y el hombre ayudó y mucho a crear movimientos propicios a la libertad que favorecieron fenómenos como la antipsiquiatría, propensa a abrir las puertas de la calle de esos centros de internamiento.

Este profesor alucinaría, 60 años después de esas investigaciones, con el inmenso campo de pruebas que tendría a su alcance con este macroconfinamiento mundial, con esta clausura de los hogares bajo llave ocasionada por la crisis sanitaria de la actual pandemia. Este obligado experimento colectivo dará mucho qué hablar y qué analizar en lo sucesivo. En cuanto se levante la cuarentena y veamos lo

que había debajo de las alfombras descubriremos ejercicios sanos de solidaridad, repugnantes muestras de falta de empatía, violencia de género descarnada, exhibiciones gratuitas de odio visceral, manifestaciones de resignación cristiana, demostraciones de egoísmo barato y, ante todo, estupor, miedo e incredulidad...

Fuente: Xavier Latorre, "Casitis aguda", 01/04/2020. Recuperado de: https://www.eldiario.es/cv/opinion/Casitis-aguda_6_1011808821.html

TEXTO VI

...Hay gente que se pregunta: "si se dice que se encontró en un mercado y que proviene de murciélagos ¿cómo llega a los animales que están en cría? Lo que sucede es que los murciélagos, las civetas, y otros que se supone que han dado origen a varios virus -incluso una de las teorías es que el virus del SIDA proviene de una mutación de un virus que estaba presente en los simios-, los expanden debido a la destrucción de los hábitats naturales de esas especies, que se desplazan hacia otros lugares. Los animales silvestres pueden tener un reservorio de virus, que dentro de su propia especie están controlados, existen pero no están enfermando a los animales, pero de pronto se trasladan a un medio donde se vuelven una máquina de producir virus, porque se encuentran con muchas otras cepas y virus. Llegan a esos lugares desplazados de sus hábitats naturales. Eso tiene que ver sobre todo con la deforestación, que paradójicamente es también por la expansión de la frontera agrícola. La FAO reconoce que el 70% de la deforestación tiene que ver con la expansión de la frontera agropecuaria. Incluso la FAO dice que en países como Brasil, donde acabamos de ver todo lo que ha pasado con los incendios, por la deforestación para la ganadería, la causa de la deforestación es la expansión de la industria agropecuaria en más del 80%.

Son varios factores que se conjugan. Los animales que salen de sus hábitats naturales, sean murciélagos u otro tipo de animales, incluso pueden ser muchos tipos de mosquitos que se crean y se hacen resistentes por el uso de agrotóxicos. Todo el sistema de la agricultura industrial tóxica y química también crea otros virus que producen enfermedades. Hay una cantidad de vectores de enfermedades que llegan a sistemas de hacinamiento en las ciudades, sobre todo en las zonas marginales, de gente que ha sido desplazada y no tiene condiciones de vivienda y de higiene adecuadas. Se crea un círculo vicioso de la circulación entre los virus...

Fuente: "Coronavirus: no le echen la culpa al murciélago", *Página 12*, 03 de abril de 2020 – Entrevista de Claudia Korol a la investigadora Silvia Ribeiro, investigadora directora para América Latina del Grupo de Acción sobre Erosión, Tecnología y Concentración (ETC), con estatus consultivo ante el Consejo Económico y Social de Naciones Unidas. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/256569-no-le-echen-la-culpa-al-murcielago>

TEXTO VII

No hay nada más peligroso que un miserable asustado. La pandemia desnuda maravillas y miserias del género humano. Es una radiografía de alta complejidad de nuestras fortalezas y debilidades, claros y oscuros, del costado más luminoso y del más canalla de los seres humanos.

Muestras hermosas de solidaridad, todos los días y de todos los tenores. Y muestras de miseria humana, en mucha menor dosis pero...

...Carlos Nino fue un abogado constitucionalista y formó parte del gobierno de Raúl Alfonsín. En uno de sus libros introdujo el concepto de «anomia boba» para explicar este rasgo tan argentino de desoír la norma, en la tendencia pícara a la transgresión, marcando las consecuencias que esto tenía sobre el cuerpo social. Hoy más que nunca, para nosotros como sociedad, esta anomia boba es tan peligrosa como el virus mismo.

Hace unos días el gobierno anunció que estaban evaluando la posibilidad de que la gente pudiera salir a hacer actividad física a los espacios abiertos. Quedó claro para cualquiera con mínima capacidad de comprensión que no era un permiso dado, que se estaba estudiando. Pero en la anomia las consecuencias no importan, somos inimputables, y lo que hago es sin medir qué efectos tiene, porque el pícaro transgresor busca un beneficio íntimo, egoísta, especulando con cumplimiento que el resto hace del contrato social. «Yo salgo a correr, total no me va a pasar nada porque no va a haber nadie, confío en que el resto de la sociedad no va a salir».

Lo trágico, es que muchos usan el mismo «razonamiento bobo», entonces tenemos cientos, o miles corriendo por los bosques de Palermo. Queda en riesgo toda la población, efecto dominó, anomia boba en tiempos de pandemia. Somos un pueblo infantil...

Fuente: Alejandro Schujman, “Cuarentena: las miserias y la *anomia boba* que ponen en riesgo el esfuerzo colectivo”, *Clarín*, 15 abril de 2020. Recuperado de: https://www.clarin.com/buena-vida/cuarentena-miserias-anomia-boba-ponen-riesgo-esfuerzo-colectivo_0_gzL17Oyhx.html

TEXTO VIII

... el coronavirus está demostrando ser un “hecho social total”, un concepto acuñado por el sociólogo y antropólogo francés Marcel Mauss para referirse a aquellos fenómenos que ponen en juego la totalidad de las dimensiones de lo social.

(Sobre)vivir juntos. Pero antes de acabar quería apuntar otra utilidad, en este caso cívica, o política si se quiere, de la mirada sociológica. Si algo nos enseña la historia social de las epidemias, y también todos los estudios culturales sobre epidemiología, inmunología y enfermedades

infecciosas, es que aquí se juega un problema fundamental de la sociología: cómo (sobre)vivir juntos. Qué es lo que nos une y qué lo que nos separa.

Uno de los efectos más inmediatos en cualquier brote epidémico es la exacerbación –material y simbólica– de la diferenciación social, la multiplicación de las líneas divisorias entre “nosotros” y “los otros” (entre sanos y enfermos, entre quienes están bien y quienes tienen “patologías previas” o pertenecen a “grupos de riesgo”, entre quienes tienen recursos y apoyos y quienes no los tienen, entre “los de aquí” y “los de fuera”, etc.). Estas diferencias se deslizan muy fácilmente en el discurso social hacia una distinción entre “inocentes” y “culpables”, tal como muestran todos los ejemplos históricos, de la peste bubónica al VIH/sida.

Comprendiendo las llamadas a la responsabilidad individual y a la importancia del “distanciamiento social” como forma de lucha contra la expansión del virus, también me generan una extrema inquietud en su potencialidad para cuestionar los vínculos que nos unen. Quizá temporalmente, si así lo recomiendan los expertos médicos, haya que generar nuevas fronteras, nuevas distancias, pero –y esta es, a mi juicio, la lección más importante a recordar de una sociología del coronavirus– debemos estar también muy atentos a los peligros tan abismales que pueden esconderse entre ellas.

Fuente: Pablo Santoro, “Coronavirus: la sociedad frente al espejo”. Profesor del Departamento de Sociología (Metodología y Teoría Social), Universidad Complutense de Madrid. Fue publicado originalmente por *The Conversation*. Recuperado de: Fuente: <https://www.ipsnoticias.net/2020/03/coronavirus-la-sociedad-frente-al-espejo/>

Referencias

- Aguilar Villanueva, L. (1993). *La hechura de las Políticas Públicas. Antología de Políticas Públicas*, vol. III. México, DF: Miguel Ángel Porrúa.
- Allison, Graham T., “Modelos conceptuales: La crisis de los misiles cubanos”, en Aguilar Villanueva, Luis, *Antología de Políticas Públicas*, 4 vols., México DF, Miguel Angel Porrúa, 1993.
- Allison, G. y P. Zelikow (1999). *Essence of Decision: Explaining the Cuban Missile Crisis*. New York: Addison Wesley Longman.
- Aron, R. (1981). *Etapas del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Siglo veinte
- Borges, J.L. (1986). *Textos cautivos. Ensayos y reseñas en “El Hogar” (1936-1939)*. Buenos Aires: Tusquets.
- Borges, J.L. (1988). *Biblioteca personal (prólogos)*. Madrid: Alianza.
- Broncano, F. (2006). *Entre ingenieros y ciudadanos. Filosofía de la técnica para días de democracia*. Madrid: Montesinos.
- Camarero, H. (2011), “Claves para la relectura de un clásico”, en Miguel Murmis y Juan Carlos Portantiero, *Estudios sobre los orígenes del peronismo*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

- Camou, A. (2017a). Efecto de contraste [2008], en A. Camou, *La Gobernabilidad Populista. Ascenso, apogeo y caída del Kirchnerismo (2003-2015)*. Córdoba: Tinta Libre.
- Camou, A. (2017b). La teoría política del kirchnerismo [2009], en A. Camou, *La Gobernabilidad Populista. Ascenso, apogeo y caída del Kirchnerismo (2003-2015)*. Córdoba: Tinta Libre.
- Collins, W.W. (2018), *La dama de blanco*. E-book: freeditorial. Recuperado en: <http://www.aiete.net/wp-content/uploads/2018/08/LA-DAMA-DE-BLANCO-de-Wilkie-Collins.pdf>
- Canitrot, A. (1980). La Disciplina Como Objetivo de la Política Económica. Un Ensayo Sobre el Programa económico del gobierno argentino desde 1976, *Desarrollo Económico*, Vol. XIX, N° 76, pp. 453-475.
- Canitrot, A. (1983). Orden social y monetarismo. Buenos Aires: CEDES.
- De Ípola, E. (1997). *Las cosas del creer. Creencia, lazo social y comunidad política*. Buenos Aires: Ariel.
- Edelman, M. (1991) *La construcción del espectáculo político*. Buenos Aires: Manantial.
- Forace, V.P. (2014). Regímenes políticos y sujetos: nuevos imaginarios en Viajes de D. F. Sarmiento, *Verba Hispanica*, (XXII), 105-129.
- Gourevitch, P. (1993). *Políticas Estratégicas en Tiempos Difíciles. Respuestas comparativas a las crisis económicas internacionales*. México: FCE.
- Lechner, N. (2013). *¿Qué significa hacer política? (Obras, tomo II)*. México: FCE & FLACSO-México.
- Lindblom, Ch. E. (1991). *El proceso de elaboración de políticas públicas*. México, MAP & Miguel Angel Porrúa.
- Manrique Guzmán, A. (2020). El coronavirus y su impacto en la sociedad actual y futura. Lima: Colegio de Sociólogos del Perú. Recuperado de: <https://colegiodesociologosperu.org.pe/libro-coronavirus-impacto-la-sociedad-actual-futura/>
- Merlo, J.C. (2000). Introducción a M. Denevi, *Rosaura a las diez*. Buenos Aires: Corregidor.
- Parsons, Wayne, *Public Policy: An Introduction to the Theory and Practice of Policy Analysis*, London, Edgard Elgar, 1995.
- Sánchez-Prieto, J.M. (2018). Entre el mito y la crítica: la memoria del 68 francés. *Arbor*, 194 (787): a432
- Sarmiento, D. F. (1993). *Viajes por Europa, África y América: 1845-1847* (Edición crítica de Javier Fernández). Buenos Aires: Colección Archivos y FCE.
- Torre, J. C. (1998). *El proceso político de las reformas económicas en América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- Villoro, L. (1998). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI.
- Zapata, F. (1990). *Ideología y política en América Latina*. México DF: El Colegio de México.

CAPÍTULO 9

Tensiones en el campo de la teoría social contemporánea

Antonio Camou

- Pero ¿quién tenía razón? ¿Quién tiene razón? ¿Quién se equivocó?
-pregunté desorientado.

- Todos tenían sus razones, todos se equivocaron.

- Pero vos -dije casi a gritos, en un ímpetu de rebelión-, ¿por qué no tomáis partido? ¿Por qué no me decís quién tiene razón?

Guillermo se quedó un momento callado, mientras levantaba hacia la luz la lente que estaba tallando. Después la bajó hacia la mesa y me mostró, a través de dicha lente, un instrumento que había en ella.

- Mira -me dijo-. ¿Qué ves?

- Veo el instrumento, un poco más grande.

- Pues bien, eso es lo máximo que se puede hacer: mirar mejor.

Diálogo entre Adso de Melk y Fray Guillermo de Baskerville, EL NOMBRE DE LA ROSA, Tercer Día, Nona.

Una cierta deriva metafórica sobre las tensiones políticas, sociales o intelectuales viene acompañando al pensamiento occidental moderno desde sus lejanos albores. En su sinuoso trayecto la yuxtaposición de nociones que comparten un mismo campo semántico (oposición, conflicto, contradicción, etc.) ha conspirado para una clara delimitación de su uso analítico, pero una módica elucidación puede servirnos de guía a la hora de ensayar algunas breves reflexiones finales sobre ciertos debates que atraviesan el campo de la teoría social contemporánea¹¹⁷.

De acuerdo con el *Diccionario de la Real Academia Española* (2001), la palabra *tensión* se refiere al “estado de un cuerpo sometido a la acción de fuerzas opuestas que lo atraen”, y de manera concordante, al “estado de oposición u hostilidad latente entre personas o grupos humanos, como naciones, clases, razas, etc.” Aún en su manifiesta simplicidad, o en virtud de ella, esta caracterización preliminar nos permite fijar la atención en una serie de rasgos que vale la pena destacar.

¹¹⁷ Una discusión más detallada de este punto, que sigue el derrotero de las reflexiones de Maquiavelo a Kant, se encontrará en (Camou, 2014).

En principio, parece claro que hay tensiones entre *fuerzas* (entre procesos sin sujeto, se diría en otro lenguaje) y tensiones entre *actores* (individuales y colectivos). Como nos lo indica cualquier elemental exploración de manual, en el campo de la física el análisis de las tensiones entre fuerzas ocupa un lugar destacado y son numerosos los ámbitos de aplicación: se examina la tensión superficial de un líquido, se toma la tensión arterial o se controla la tensión eléctrica. Pero es obvio que también encontramos tensiones entre dos gobiernos por una cuestión limítrofe, o entre representantes de diferentes etnias o religiones, o entre sectores y movimientos sociales, o entre agrupaciones políticas.

Otra nota de interés se refiere a que cierto tipo de tensiones -como aquellos dioses etruscos (*dii consentes*) obligados a nacer, a vivir y a morir juntos- no pueden ser suprimidas o eliminadas sin graves consecuencias; no se trata de contraposiciones contingentes o accidentales, al contrario, la oposición de fuerzas es un componente necesario de un proceso que solo puede darse gracias a esa oposición, y que de imponerse un polo sobre otro, junto con el fin de la tensión, desaparecería también el fenómeno que era producido o sostenido por ella. A diferencia de los “déficit” que es saludable eliminar o de las “contradicciones” que es preciso resolver, tal parece que ciertas tensiones –que bien podríamos llamar *constitutivas*- deben mantenerse como tales, si es que pretendemos que se mantenga un hecho cuya vitalidad se apoya en la existencia de las fuerzas contrapuestas (o los actores en conflicto) que lo producen. No es preciso ser arquitecto para saber la importancia de los tensores en el sostenimiento de una carpa o una estructura de cemento armado.

Finalmente, el establecimiento de los valores de una tensión no es un asunto trivial: hay ciertos valores que son demasiado bajos (para la salud de una persona o para que funcione una máquina eléctrica) o demasiado altos (entonces se producen accidentes cerebro-vasculares o los motores se queman). Dicho de otro modo, habría un cierto nivel de *equilibrio*, habitualmente medido por un acotado rango de valores, en los que una adecuada tensión entre fuerzas opuestas, o entre actores en competencia, permite una fluida circulación sanguínea, el sostenimiento de una estructura edilicia o la productividad creativa de un campo artístico o cultural. Aunque los términos quizá puedan resultar muy imprecisos, podríamos decir que, por debajo de cierto valor y por encima de otro, nos encontramos con *tensiones negativas* (ya sea porque no se produce un fenómeno que esperamos, o porque se produce uno que no deseamos), mientras que en el espectro de valores intermedios encontraríamos las *tensiones positivas* o *tensiones de equilibrio*.

Ahora bien, ¿Es posible utilizar esta añeja y elemental deriva en torno a las tensiones para orientar algunas discusiones sobre la teoría social contemporánea? ¿Es positivo para el desarrollo de la teoría social la existencia de un “estado de oposición u hostilidad latente”? Y por último ¿Nos pueden ofrecer estas consideraciones alguna reflexión fecunda para pensar la aplicación de la teoría social a cuestiones derivadas de la experiencia argentina y/o latinoamericana actual? Como ya adelantamos, a lo largo de las páginas de este libro vamos a contestar afirmativamente estas preguntas, para lo cual comenzamos subrayando a continuación algunas de esas tensiones sobre las que creemos vale la pena poner especial atención.

¿Una “doble vida” de la teoría social?

El objeto propio de la ciencia social, entonces, no es el individuo, ese ens realissimum ingenuamente coronado como la suprema, la más profunda realidad por todos los "individualistas metodológicos", ni los grupos como conjuntos concretos de individuos que comparten una ubicación similar en el espacio social, sino la relación entre dos realizaciones de la acción histórica, en los cuerpos y en las cosas...

Pierre Bourdieu (entrevista de Loïc Wacquant ([1992], 2005, p. 187).

La primera tensión que queremos destacar puede ser presentada a partir de un dibujo del gran humorista argentino Joaquín Lavado, *Quino* (1932-2020), que vale la pena traer a colación. En la figura se ve a un numeroso grupo de caminantes (hombres, mujeres, niños) que marchan por un camino, y que de pronto se topan con una encrucijada en la que se abren diversos senderos con flechas indicadoras: en uno dice *GENTE*, en otro se anuncia *PERSO-NAS* y en el tercero dice *INDIVIDUOS*. Cada senda marcha en direcciones diferentes, y en el medio del cruce de las calles se ve a algunas caminantes indagando con atención cada uno de los letreros buscando una orientación más precisa; a otros se los observa discutir acaloradamente sobre la ruta a seguir, cada una señalando lo que les parece que es el mejor camino; algunos se han quedado perplejos, clavados en el lugar sin atinar a hacer nada; mientras que a varios se los ve resignados a un costado de la banquina, abrumados por una decisión que los supera y –tal vez- los sume en una situación de angustia y desolación: ¿Quién soy? ¿Quiénes somos? ¿Qué hacemos aquí? ¿Cómo seguimos adelante? ¿Qué camino hay que tomar? Éstas y otras preguntas semejantes han animado las preocupaciones de pensadores y pensadoras de todas las épocas, en particular en períodos de crisis, cuando nos alejamos de respuestas fáciles, de certezas que nos acostumbrábamos a encontrar al alcance de la mano, y nos enfrentamos a territorios desconocidos, que requieren análisis detallados y consideraciones más profundas; por supuesto, estas mismas cuestiones también nutren y han nutrido algunas de las mejores y más hondas reflexiones sociológicas.

La “broma” de Quino nos entrega –como siempre- una interesante lección para pensar: los lenguajes que hablan de la sociedad (legos o letrados, coloquiales o expertos) no solamente intentan elaborar una cierta mirada “objetiva” sobre la sociedad, también nombran experiencias subjetivas, personales, individuales. En otros términos, si por una parte necesitamos distanciarnos críticamente de un “objeto”, para captar las relaciones estructurales que nos ayudan a explicar una acción, una relación o proceso que es –en buena medida- independiente de una voluntad personal, por otra parte también requerimos nombrarnos y nombrar a los otros, las otras, les otros, y en ese acto de nominar nos identificamos en un juego de correspondencias y distinciones, de identidades y diferencias, de cercanías y de rechazos. Y como sabemos, hay aquí una tensión que atraviesa la elaboración de la teoría social desde las más lejanas enseñanzas de los autores clásicos, quienes nos recuerdan una y otra vez que los seres humanos hacen su propia

historia, pero “no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidos por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado” (Marx, 1978, p. 9).

En tal sentido, quizá uno de los más notables aportes del discurso sociológico contemporáneo sea el de tratar de eludir los dos extremos de una polarización inconducente: el “objetivismo” que pierde vista el papel de la acción o el “subjetivismo” que desdeña el peso de las estructuras. Por contrario, buena parte de las mejores realizaciones de las últimas décadas nos impulsan a elucidar esa matizada dialéctica capaz de discernir esa “doble vida” de todo fenómeno social, que se da a la vez en los cuerpos y en las cosas. Porque incluso una situación cotidiana y elemental como puede ser una relación de parentesco, solamente se actualiza, cobra vida, a través de una práctica que la constituye y la reproduce en cada realización. Como nos recuerda Bourdieu: “sólo se tiene un primo si se lo cuida... si uno quiere tener primos... tiene que verlos a menudo y cuidarlos; no podemos usar a un primo a menos que ya lo hayamos visto muchas veces sin usarlo” (Bourdieu, 2019, p. 447).

Claro que para hacer *nuestra* propia historia, tenemos que ser capaces de narrarla y de narrarnos junto con los otros. Así, de manera más articulada o menos articulada, más clara o menos clara, tendemos a identificarnos a nosotros/as mismos/as con la mirada que elaboramos hacia los otros/as, por eso es tan importante articular nuestro pensamiento sobre la sociedad como conocer el pensamiento de los/as otros/as. Como nos enseñó hace ya muchos años Alfred Schütz:

Los hechos, datos y sucesos que debe abordar el especialista en ciencias naturales son hechos, datos y sucesos solamente dentro del ámbito de observación que le es propio, pero este ámbito no significa nada para las moléculas, átomos y electrones que hay en él. En cambio, los hechos, sucesos y datos que aborda el especialista en ciencias sociales tienen estructuras totalmente distintas. Su campo de observación, el mundo social, (...) tiene sentido particular y una estructura de significatividades para los seres humanos que viven, piensan y actúan dentro de él. Estos han pre-seleccionado y pre-interpretado este mundo mediante una serie de construcciones de sentido común acerca de la realidad cotidiana, y esos objetos de pensamiento determinan su conducta, definen el objetivo de la acción y los medios para alcanzarlo (Schütz, 1974: 37)¹¹⁸.

En este marco, la noción de *experiencia* cobra una crucial importancia como vector analítico, capaz de articular el lado personal y el costado público de un fenómeno social. Como sabemos, el vocablo *experiencia* tiene dos acepciones fundamentales: el primer sentido involucra una

¹¹⁸ Para la reelaboración de este tópico en clave de un proceso de “doble hermenéutica” véase (Giddens 1987: 162). Es claro que la distinción entre lenguaje *observacional* y lenguaje *nativo* nos plantea una cuestión que queda abierta al debate: ¿Las categorías sociológicas constituyen un refinamiento cognitivo de la experiencia o un análisis que devela la lógica que opera por “detrás” o por “debajo” de la experiencia, y que se construye en “ruptura” con ella?

connotación de hecho “externo”, o de reconstrucción “objetiva” de procesos o fenómenos, y está más emparentado con una mirada gnoseológica (o epistemológica); mientras que el segundo sentido, en cambio, se refiere al carácter “interno”, existencial, a una modificación de la propia subjetividad, ligada a una trayectoria biográfica, ya sea de índole personal o colectiva. Siguiendo el ya clásico vocabulario sobre cultura y sociedad de Raymond Williams, es en particular esta segunda acepción sobre el carácter biográfico de la experiencia la que a su vez puede ser desglosada en dos sentidos principales: por un lado, tenemos el “conocimiento reunido sobre los acontecimientos del pasado, ya sea mediante la observación consciente o por la consideración y reflexión”; en este caso, la experiencia pasada suele manifestarse bajo la forma de “lecciones” capaces de guiar la acción. Por otro lado, encontramos “un tipo particular de consciencia”, más “pleno, abierto y activo”, que además “del pensamiento incluye el sentimiento”, y que constituye la experiencia presente (Williams, 2000, p. 138).

Justamente esta última noción queda especialmente bien captada en las reflexiones de Walter Benjamin (1892-1940), quien distingue la “vivencia” de la “experiencia”. Como señala Ferrater Mora, el término “vivencia” comienza a circular en nuestra lengua a partir de la traducción que José Ortega y Gasset hiciera hacia 1913 del concepto de *Erlebnis*, tomado directamente de la obra de Dilthey, aunque estudios posteriores han rastreado su genealogía –al menos- hasta Hegel. Formada por la raíz de la palabra alemana *Leben*, vida, la *Erlebnis*, nos recuerda Ortega, es aquel “género de relación inmediata en que entra o puede entrar el sujeto con ciertas objetividades... Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo, que entra a formar parte de él, es una vivencia” (Ferrater Mora, 1994, p. 3713).

Mientras la vivencia sería considerada como un acontecimiento subjetivo, “puntual y subitáneo”, una ocurrencia singular, la experiencia (*Erfahrung*) tendería a ser interpretada como un “suceder más continuo y ligado a la tradición” (Ferrater Mora, 1994, p. 3714). Así, la experiencia requeriría, para poder constituirse, una cierta trama de significados compartidos, lo que la hace partícipe de alguna forma de vida pública, de espacio en común, donde puede desarrollarse como tal, y donde pueda “narrarse” entre hablantes competentes de un grupo o comunidad. En otros términos, yo puedo tener la vivencia personal –única, intransferible- de caminar por las calles de París, pero la experiencia de participar –por esas mismas calles- en una manifestación política, sólo adquiere su pleno sentido como construcción colectiva al interior de una trama de significados compartidos¹¹⁹.

En los últimos años, algunos autores han puesto en el centro de la consideración sociológica la problemática de la experiencia, y al hacerlo han ofrecido una cierta justificación a la necesidad de un abordaje plural de las distintas tradiciones en conflicto (Jay, 2009). En principio, porque esas distintas tradiciones intelectuales –que son teóricas, ideológicas, políticas- no sólo son

¹¹⁹ Nótese que no basta comprender “con precisión el significado lógico de las palabras” que se dicen dos hablantes, sino que es preciso escuchar –como nos lo recuerda magistralmente Milan Kundera- “el murmullo del río semántico” que fluye por las palabras. En la tercera parte de su novela *La insoportable levedad del ser*, el escritor checo ilustra este punto con la elaboración de un sugerente diccionario de “palabras incomprendidas” entre dos amantes, Franz y Sabina. Ambos entienden perfectamente, por ejemplo, la palabra ‘manifestación’, pero puesto que sus *experiencias* vitales son muy diferentes le otorgan un significado que es virtualmente antagónico (Kundera, 1993, p. 94).

construcciones académicas, sino que constituyen imaginarios y categorías que definen las apreciaciones que tenemos de nosotros mismos y de los otros, que justifican el juicio que elaboramos sobre nuestros problemas, y que encuadran las estrategias de acción que ponemos en práctica.

Pero incluso es posible dar un paso más. Invocando al viejo Hegel en el prefacio a su *Filosofía del Derecho*, en el sentido de que “la filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento” (1975, p.15), podría colegirse que la actual fragmentación y superposición de enfoques en competencia en el campo sociológico traduciría –en el plano conceptual- el movimiento real de la multiplicidad de clivajes sociales y la ausencia de una instancia de integración de la sociedad. Esta observación ha llevado a no pocos estudiosos a cuestionar –incluso a impugnar- la utilidad analítica de la idea misma de sociedad como totalidad integradora: en la medida en que el espacio social se pluraliza y la experiencia social se diversifica, se erosionaría la posibilidad de contar con una noción que sirva de referencia teórica sintetizadora (Martuccelli, 2006, 2013 y 2015; Dubet, 2011). Como señala Danilo Martuccelli:

Son importantes los cambios en la sensibilidad porque como sociólogo te enfrentas a personas a las que, en un momento dado, tu lenguaje habitual les resulta opaco o alejado de lo que están viviendo. Entonces tienes que inventar una gramática sociológica que les haga sentido a los actores sociales. En ese trabajo de búsqueda de un lenguaje que haga posible la comunicación entre los dos, las experiencias individuales se convierten en la materia prima para ese trabajo. Lo que ayer se pudo construir en torno a la idea de sociedad, hoy en día se construye en torno a las experiencias de los actores. Ése es el movimiento de fondo. Podemos decir que casi no es una elección para un sociólogo. Es algo que la propia situación social te obliga a hacer si quieres guardar una comunicación con los actores sociales (Martuccelli, 2015, p. 100).

Desde esta perspectiva, como ha señalado François Dubet a partir de sus investigaciones de campo sobre jóvenes estudiantes: “los actores que observo me parece que se inscriben en varias racionalidades, en varias lógicas; nunca son totalmente reductibles al paradigma de una teoría pura”. En tal sentido, “reflexionan, actúan, nunca son totalmente adecuados para sus funciones o sus intereses, y la teoría debe poder explicar su actividad, su reflexividad, su crítica, cuando tienen que resolver problemas”. Como destaca Dubet, “llamo *experiencia social* a la cristalización, más o menos estable, en los individuos y los grupos, de lógicas de acción diferentes, a veces opuestas, que los actores deben combinar y jerarquizar a fin de constituirse como sujetos” (2011, p. 117. *Cursivas nuestras*)¹²⁰.

120 Mientras Martuccelli habla de procesos de individuación, socialización y subjetivación, Dubet habla correlativamente de tres lógicas de acción “puras”, aunque entremezcladas en las prácticas concretas de interacción, a saber: lógicas estratégicas, de integración social y de subjetivación. Una aplicación de estas reflexiones a la problemática de las experiencias de participación política de los jóvenes estudiantes universitarios en (Camou, Prati y Varela, 2018).

¿Principistas u oportunistas?

Muchas cosas sabe el zorro, pero el erizo sabe una sola y muy grande

Arquíloco, fragmento, siglo VII, a. c.

Encontramos un segundo tipo de tensión cuando nos desplazamos a considerar el vínculo entre la construcción teórica en el marco de una tradición y el estudio de una cuestión específica. En este caso podemos usar muy libremente la vieja contraposición entre ciencia y tecnología (Bunge, 1969, p. 686), para decir que aquellas personas que trabajan en el marco estricto de una tradición tienden a ser más “principistas”, mientras que las que se enfrentan a la investigación de (y eventualmente a la intervención en) un problema concreto son más “pragmáticas” u “oportunistas” (Bunge, 2002, p. 198). Por supuesto que estas paródicas denominaciones no conllevan ninguna impronta moral, sino epistémica. Encontramos excelentes contribuciones promovidas por quienes trabajan estrictamente dentro de un paradigma, un programa de investigación o una teoría particular, y buscan sistematizar mejor sus enunciados, hacer más coherentes sus presupuestos, redefinir de manera más precisa sus términos fundamentales o eliminar categorías residuales; pero no son menos significativos los aportes de quienes apelan a la integración de premisas, hipótesis y argumentos provenientes de diferentes linajes intelectuales a efectos de abordar las distintas dimensiones de un problema particular, que no se deja captar en su complejidad desde una óptica unilateral, ya sea ésta disciplinar o teórica.

En cierta medida, esta contraposición dinámica entre dos talentos del pensamiento –que en su diversidad se complementan– nos recuerda la clásica distinción propuesta por Isaiah Berlin en su ensayo “El erizo y la zorra”, dedicado a la obra del novelista ruso León Tolstoi, y publicado originalmente en 1953. El historiador de Oxford apela a un breve fragmento rescatado del poeta griego Arquíloco (S. VII a.c.), que reproducimos en el epígrafe de esta sección, para recordarnos que una profunda diferencia separa las miradas no sólo de grandes escritores y pensadores, sino incluso de los seres humanos en general. De un lado encontramos a quienes todo lo relacionan “con una única visión central, con un sistema más o menos congruente o integrado, en función del cuál comprenden, piensan y sienten —un principio único, universal y organizador que por sí sólo da significado a cuanto son y dicen—”; de otro lado nos topamos con quienes “persiguen muchos fines distintos, a menudo inconexos y hasta contradictorios, ligados si acaso por alguna razón de facto...; su pensamiento está desperdigado, es difuso, ocupa muchos planos a la vez, aprehende el meollo de una vasta variedad de experiencias y objetos según sus particularidades, sin pretender integrarlos”. Los primeros siguen la lógica de un pensamiento “centrípeto” y se parecen a los *erizos*; los segundos desarrollan un estilo “centrífugo” y se asemejan a los *zorros*. En el primer grupo, sin ser exhaustivo, Berlin enumera a Platón, Lucrecio, Dante, Pascal, Hegel,

Dostoievski, Nietzsche, Ibsen y Proust; en el segundo lote se encuentran Herodoto, Aristóteles, Shakespeare, Montaigne, Molière, Goethe, Pushkin, Balzac y Joyce (Berlin, 1988, p. 39-40)¹²¹.

Ahora bien, las tradiciones teóricas que de manera muy simplificada presentamos en estas páginas se cruzan y se traslapan entre sí por varias razones (Collins, 1996, p. 308). Por un lado, como ya se adelantó, porque no existe una “racionalidad” en abstracto, o una “norma social” aislada de una trama de significaciones que le confieren sentido; más bien, lo que encontramos son “racionalidades” que contribuyen a tomar decisiones en el marco de estructuras de creencias, valores y reglas, o de manera complementaria, valores culturales que se institucionalizan y coadyuvan a definir formas concretas de racionalidad e interés; y desde otro ángulo, no es posible –salvo para fines exclusivamente analíticos- establecer una distinción tajante entre lo micro y lo macro, lo individual y lo colectivo, lo subjetivo y lo objetivo, etc. (Alexander et alii, 1994, p. 463).

Pero hay otra razón muy básica, y es que los motivos y las razones que animan la acción humana se entrecruzan de manera muchas veces inextricable: toda la historia del pensamiento y el arte –desde la remota antigüedad hasta nuestros días- pueden ser convocados para ilustrar este aserto tan elemental como paradójico (Hirschman, 1978; Bodei, 1995; Marina, 1997 y 1998; Marina y López Penas, 2000). Sería más sencillo conocer el decurso de la interacción social si supiéramos previamente que las personas actúan –solamente y de manera consistente- por interés o por motivos altruistas (o por cualquier otra motivación claramente definida), pero la realidad está muy lejos de esas gruesas simplificaciones. De hecho, nuestra propia acción no sólo modifica el entorno de nuestra actuación, también vamos transformándonos a nosotros mismos a medida que actuamos, porque la identidad se constituye a través de nuestras interacciones –cooperativas, conflictivas, expresivas, performativas– con los otros.

Un ejemplo de esta problemática lo encontramos en la película *Los siete samuráis*, filmada por el director japonés Akira Kurosawa en 1954, y luego adaptada por Hollywood en 1960 con el nombre que la ha hecho famosa en todo el mundo: *Los siete magníficos*. Con la actuación de Yul Brynner, Steve McQueen, Charles Bronson –entre otras estrellas- y la música inolvidable de Elmer Bernstein, se ha vuelto un clásico del *western* con varias secuelas y una reciente *remake* protagonizada por Denzel Washington y Ethan Hawke (2016). Es la historia de un pequeño poblado de frontera, cuyos hombres y mujeres son explotados por un inescrupuloso hombre de negocios, quien cuenta con una numerosa guardia personal de forajidos que mantienen aterrados a los pobladores. Una mujer se anima a contratar a un caza recompensas y a otros aventureros para enfrentar a sus explotadores, pero como la paga prometida es poca

¹²¹ Podríamos hacer el mismo ejercicio clasificatorio –tan arbitrario como sugerente- para el caso del pensamiento social; candidatos a *erizos* podrían ser: Marx, Durkheim, Wittgenstein I, Parsons, Habermas, Luhmann, Elster, Bourdieu; mientras que del lado de los *zorros*, cabría mencionar a: Weber, Simmel, Wittgenstein II, Merton, Schütz, Goffman, etc. Por cierto, Berlin admite matices y claroscuros en su clasificación; de hecho, la hipótesis que defiende el trabajo es que el autor de *La guerra y la paz* era un zorro que “creía ser erizo”: por naturaleza, nos dice, Tolstoi “veía los diversos objetos y situaciones que sucedían en el mundo en toda su multiplicidad... Sin embargo, buscaba con ansiedad un principio de explicación universal” (Berlin, 1988, p. 81-82). En tal sentido, y para seguir con el juego: ¿Foucault era un zorro que creía ser erizo o un erizo que creía ser zorro?

sólo consigue convencer a siete hombres. Lo interesante de la trama es que en un principio los “magníficos” –que poseen notorias habilidades en el manejo de armas- acuden al pueblo por el dinero prometido, pero luego, poco a poco, van trabando relaciones personales con los colonos explotados, conocen sus desdichas y los horrores de esa explotación, y terminan peleando a muerte para defenderlos. En otros términos: lo que comenzó siendo un comportamiento movido por el cálculo de un *interés* se transformó en una acción finalmente animada por *valores* de solidaridad y de justicia¹²².

El revés de esta trama podemos encontrarlo en “El móvil”, cuento de Julio Cortázar que integra el volumen *Final del Juego*, publicado originalmente en 1956. El relato comienza con el asesinato de un hombre y prosigue con la decisión de sus amigos de hacer justicia por mano propia. Consiguen información incompleta pero certera de que el homicida huirá inmediatamente en un barco rumbo a Marsella. Se decide que un integrante del grupo –quien narra la historia- tome el barco, corrobore la identidad del asesino (no saben el nombre exacto del criminal aunque tienen el dato que es argentino y que tiene un tatuaje en el brazo), y cumpla con el deber de vengar al amigo. A partir de aquí la acción se concentra inicialmente en las relaciones entre el protagonista (cuyo nombre nunca se nos dice) y los dos posibles culpables: Pereyra y Lamas. Pero entra en escena una mucama, Petrona, y la historia adquiere una deriva inesperada, que culmina con una nueva muerte. El final del cuento deja en manos de los lectores y lectoras la determinación precisa del “móvil” que animó verdaderamente al narrador a cometer el segundo crimen.

El atractivo que tiene este breve relato es que de manera verosímil logra abordar en pocas páginas, que reconstruyen un período acotado de tiempo real, un tópico que subtiende buena parte de la literatura occidental, y que habitualmente sólo se desarrolla en el marco más amplio de una novela o una película: la transformación de un personaje (desde El Quijote al Martín Fierro, desde Jean Valjean a Raskólnikov, desde Madame Bovary a Anna Karénina, entre muchos otros ejemplos)¹²³. Se han escrito ríos de tinta sobre este punto y no vamos a multiplicar las ilustraciones, pero resulta difícil eludir la mención al socorrido caso de Michael Corleone (Al Pacino) en *El Padrino I* (1972). Como se recordará, en las primeras escenas del filme, el joven héroe de guerra le confiesa a su bella y enamorada novia, Kay Adams (Diane Keaton), la abismal distancia que lo separa del negocio de los Corleone: “Es mi familia. Yo no soy así”, le dice el muchacho. Pero serán los avatares de la historia (la competencia feroz con los otros clanes, el desafío de entrar o no al mundo de las drogas, el intento de asesinato de su padre, el crimen de

¹²² Las “luchas por el reconocimiento” (Honneth, 1997) y la transformación de los actores sociopolíticos a través del conflicto han dado materia para incontables películas en los últimos años, de las que aquí vale recordar nada más una magnífica producción hollywoodense y una conmovedora joya británica: por un lado, *Cloud Atlas* (2012), dirigida por Andrew y Lana Wachowski, con un elenco multiestelar, que narra seis historias diferentes vinculadas por sutiles redes simbólicas en torno a pequeñas y grandes batallas por la libertad, la justicia y la identidad; y por otro, *Pride* (2014), escrita por Stephen Beresford y dirigida por Matthew Warchus, basada en la historia real de un grupo de activistas LGBT que recaudan dinero para ayudar a las familias afectadas por la huelga de los mineros británicos en 1984, bajo el gobierno de Margaret Thatcher.

¹²³ Otro cuento para resaltar donde se hace palpable la transformación de un personaje es, por supuesto, “El Aleph” ([1949] 1977), de Jorge Luis Borges; en una tónica análoga es posible mencionar “Nota al pie”, de Rodolfo Walsh (1985, p.419-446).

su hermano mayor, el atentado donde muere su novia italiana, etc.) los que pondrán al protagonista en diferentes encrucijadas en las que Michael irá eligiendo un trayecto que lo llevará a la orilla opuesta de la que partió: convertirse en un cerebral y despiadado jefe mafioso.

Con gran agudeza, el director de cine argentino Juan José Campanella ha captado una escena clave donde es posible leer, a partir de un detalle mínimo y lateral, la profunda mutación que está ocurriendo frente a nuestros ojos:

Está el Padrino (Marlon Brando) internado en el hospital. Hay una posibilidad de que vayan a matarlo; llega Enzo, el panadero, con flores para homenajearlo. Michael Corleone, que estaba ahí, lo recibe. Después van a la puerta de la clínica, simula el panadero tener una pistola en el bolsillo para disuadir a la banda que iba a matar a Vito Corleone, quienes detienen su auto y siguen. En ese momento, el panadero saca un cigarrillo, un encendedor, intenta encenderlo y no puede porque la mano le tiembla tanto que no puede embocar el cigarrillo con la llama. Entonces, Michael Corleone toma el encendedor, le enciende el cigarrillo y, cuando termina de hacerlo, se mira la mano y ve que no tiembla. Campanella interpreta que, en ese momento, Michael Corleone se dio cuenta de que él también era mafioso, que tenía el carácter que implica ser un capo mafia. La idea detrás de esta observación de Campanella es que hay un momento en el drama de toda vida humana en que el protagonista descubre quién es o decide ser quien es... (Pagni, 2020)¹²⁴.

Si avanzamos un poco más allá de la primera película y observamos la saga completa, vemos en ella el titánico esfuerzo –que a la postre resulta trágicamente frustrado– de alcanzar el objetivo estratégico que se había planteado originalmente Vito Corleone: proteger a su familia e incorporarla a un mundo de negocios legales para ganar a la vez poder, respetabilidad y ascenso social (esta meta se comprende mejor sobre el telón de fondo de los humildes orígenes itálicos de la historia, reconstruidos un par de años después en *El Padrino II*). En este punto es preciso revisar el célebre diálogo final entre Vito y Michael, poco antes de que el patriarca muera en *El Padrino I* (la famosa escena Towne), con el comienzo de *El Padrino III*, estrenada en 1990, cuando un Michael ya maduro negocia en el Vaticano a un muy alto precio la compra de una respetable empresa inmobiliaria. De este modo, toda la historia puede ser leída siempre en dos niveles: en el plano individual podemos seguir los fines, las estrategias, las decisiones y en definitiva la metamorfosis personal de Don Corleone, a lo largo de los derroteros vitales del padre y del hijo; mientras que en el plano colectivo nos encontramos con los vaivenes de fortuna que vive la

¹²⁴ Aunque con características opuestas, un caso de profunda transformación observable en una película más reciente es el caso de Jake Sully, el personaje de Sam Worthington en *Avatar I* (Camou, 2020). Pero tanto Sully como Michael Corleone son narrativas en torno a la constitución de un sujeto, de un actor que se afirma en la construcción autónoma de un proyecto, en la línea que nos han enseñado Jean-Paul Sartre o Alain Touraine. En la vereda opuesta encontramos la saga menos edificante de quien termina cayendo bajo las garras de la dominación: es el caso de Winston Smith en la novela distópica *1984*, de George Orwell (la obra fue publicada en 1949; a principios de los ochenta Michael Radford realizó una versión cinematográfica con John Hurt y Suzanna Hamilton como Julia).

familia -sus negocios, su inserción en la sociedad norteamericana o en el mundo globalizado- en el cambiante contexto social de las diferentes épocas¹²⁵.

¿De la deliberación a la acción?

...nosotros mismos tomamos decisiones o examinamos con cuidado los acontecimientos, convencidos de que no son las discusiones las que perjudican a las acciones, sino el no alcanzar los conocimientos necesarios por medio de la discusión, antes de pasar a la ejecución de lo que se debe hacer...

Pericles, Oración Fúnebre (en Tucídides, HISTORIA DE LA GUERRA DEL PELOPONESO: II, 40).

Una tercera y última tensión que mencionaremos a manera introductoria se refiere a la que encarnan una visión de la teoría social (y de la disciplina sociológica) como deliberación pública en torno a la *totalidad* social frente a una mirada más *analítica* centrada en el estudio y la resolución de problemas concretos. En ambos casos se plantea el problema de la relación entre la teoría y la práctica, entre la investigación y la acción, pero el modo de abordar este desafío es diferente, aunque podemos pensar en ámbitos comunes de colaboración.

La teoría crítica de inspiración habermasiana ejemplifica bien el primer punto al entender a la sociología –desde su origen hasta hoy- como “una ciencia de la crisis”, que ha sido la única ciencia social en mantener “su relación con los problemas de la sociedad global. Ha sido siempre *también* teoría de la sociedad, y a diferencia de las otras ciencias sociales, no ha podido deshacerse de los problemas de la racionalización, redefinirlos o reducirlos a un formato más pequeño”. Frente a la ciencia política, la economía o la antropología cultural –nos recuerda el pensador frankfurtiano- la sociología ha resistido especializarse en “un determinado subsistema social” (Habermas, 1987, I, p. 20. *Cursivas del autor*).

Esta referencia a la totalidad social induce a un tipo de producción intelectual y de participación en el debate público que abre una amplia gama de posibilidades, desde la más amplia “conversación” (Bauman, 1997; Oakeshott, 2000), a un más específico papel en la “deliberación” democrática para la toma de decisiones (Habermas, 1999; Blondiaux y Sintomer, 2004; Brugué-

¹²⁵ Mientras estas líneas se escriben (diciembre de 2020) **Francis** Ford Coppola acaba de presentar en los Estados Unidos *El Padrino: epílogo. La muerte de Michael Corleone*, una versión remozada del final de la trilogía, que se estrenó treinta años atrás. Asimismo, recordó que los derechos de la saga no son suyos, sino de la *Paramount*, y se especula con la posibilidad de nuevos productos de la serie, aunque ya sin la participación del director original (1972, 1974 y 1990), ni del autor de la historia -Mario Puzo- que falleció en 1999. Un detalle: Puzo estudió ciencias sociales en la *New School for Social Research* (donde por muchos años enseñaron Alfred Schütz y Hannah Arendt) y en la *Columbia University* (en cuyo departamento de sociología se radicó Robert K. Merton), aunque claro, lo que le dio fama y dinero fue su magistral novela de 1969...

Torruella, 2014), pasando por una remozada promesa en términos de “ilustración” (Luhmann, 1973; Weiss, 1999).

En este marco, la metáfora de la “conversación” –en cuyo registro se alinean autores tan disímiles como el filósofo británico Michael Oakeshott o el sociólogo polaco Zygmunt Bauman– es habitualmente usada para significar algo más y algo distinto de un diálogo crítico o de un circunscripto debate académico. En tal sentido, las voces que “hablan en conversación no integran una jerarquía. La conversación no es una empresa destinada a generar un beneficio extrínseco”, más bien es una “aventura intelectual” en la que “se encuentran diferentes universos de discurso, se reconocen recíprocamente y disfrutan de una relación... que no requiere que los universos se asimilen entre sí, ni (se) espera que eso ocurra” (Oakeshott, 2000, p. 448). En una tónica algo diferente pero complementaria con la anterior, Zygmunt Bauman ha destacado que la conversación es un modo de procesar intelectualmente y de gestionar prácticamente el “conflicto permanente de valores”: hablar con la “gente en vez de combatirla; entenderla en vez de descartarla o aniquilarla como mutantes; fortalecer la tradición propia con el libre recurso a la experiencia de otras, en vez de cerrarla al tráfico de ideas”. El arte de la conversación civilizada –enfatisa el autor de *Modernidad líquida*– “es algo que el mundo pluralista necesita de manera acuciante. Puede ignorarlo sólo a su propio riesgo. Conversar o perecer” (Bauman, 1997, p. 203-204).

En los últimos años, esta línea ha recibido un fuerte impulso por parte del movimiento de la llamada “sociología pública”. Si bien algunos rastrean su origen hasta las pioneras –y por largo tiempo denegadas– contribuciones del sociólogo afroamericano William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963), o destacan los influyentes aportes de Charles Wright Mills (1916-1962), de manera algo más estricta se atribuye la expresión al sociólogo germano-americano Herbert J. Gans, quien la utilizó en su discurso presidencial de 1988, ante la *American Sociological Association* (ASA), titulado “La Sociología en Norteamérica: la Disciplina y el Público”. Posteriormente, el sociólogo estadounidense Ben Agger (1952-2015), en su libro *Public Sociology: From Social Facts to Literary Acts*, editado originalmente en el año 2000 y con una segunda edición en 2007, aboga por una sociología comprometida con cuestiones de interés público, puesto que “la pretensión de desinterés, de ausencia de valoraciones morales, es la postura más cargada de valores que existe” (Stacey, 2008, p. 29). Pero es sobre todo la obra del sociólogo crítico británico Michael Burawoy la que ha contribuido decisivamente a visibilizar esta nueva orientación, sobre todo a partir de su discurso presidencial ante la ASA en 2004:

La sociología pública... entabla una relación dialógica entre el sociólogo y el público en la que cada parte pone su agenda sobre la mesa y trata de ajustarla a la del otro. En la sociología pública, la discusión suele implicar valores o metas que no son compartidos automáticamente por ambas partes. Por esta razón, la reciprocidad, o como la denomina Habermas (1984): la *acción*

comunicativa, suele ser difícilmente sostenible. A su pesar, la meta de la sociología pública es desarrollar tal conversación (Burawoy, 2005, p. 204)¹²⁶.

Entendida como “complemento y no negación de la sociología profesional” (Burawoy, 2005, p. 200) la sociología “pública” –creemos- puede dialogar de manera muy fructífera con la orientación “analítica” que presentamos más arriba, en la medida en que los procesos políticos, institucionales y técnicos de toma de decisiones en una sociedad deben apelar permanentemente a la articulación compleja de “ideas, argumentos y datos” (Weiss, 1999). En todo caso, la invitación de los autores “analíticos” se refiere a un muy cuidado esfuerzo de identificación de patrones causales precisos (Elster, 1997 y 2010; Hedström & Swedberg, 1998; Hedström, 2010), y a partir de aquí el desafío principal consiste en convertir a estos *mecanismos* en instrumentos específicos –válidos y confiables– de intervención en las problemáticas sociales basados en evidencia.

Pero este diálogo también puede nutrirse de otro tipo de investigación sociológica, tal como nos ha enseñado una larga cadena de contribuciones que en gran medida parten de los trabajos clásicos de la Escuela de Chicago, y llegan a nosotros por dos vías principales. Por un lado, en la cultura anglófona, pasan por las reconocidas obras de Erving Goffman, Howard Becker o Joseph Gusfield; por otro, en el mundo francoparlante, enlazan las plurales contribuciones de autores tales como Érik Neveu, Luc Boltanski, Laurent Thévenot o Daniel Cefaï. En ambos casos, es estrecho el vínculo entre estas producciones y el análisis de los problemas de elaboración de políticas públicas que, como vimos en el capítulo 7 de esta Primera Parte, se ha venido constituyendo como un campo de estudios interdisciplinarios desde mediados del siglo XX. Desde esta perspectiva, es claro que si no tenemos una creencia cognitiva en su alterabilidad y un juicio político sobre su carácter, ningún fenómeno *social* se transforma en un problema *público*. Pero esta condición necesaria requiere a su vez una suficiente: la movilización de recursos de poder (dinero, votos, cuerpos en movimiento, noticias, etc.) para perforar el umbral de invisibilidad social y poner a la luz pública una cuestión que demanda la intervención de las autoridades estatales. Como nos recuerda un autor de referencia en su ya clásico análisis sobre el conductor alcoholizado, publicado originalmente hace cuatro décadas:

La estructura de los problemas públicos es... un área de conflicto en la que un conjunto de grupos e instituciones, que a menudo incluye dependencias del gobierno, compiten y pelean por la *propiedad* de esos problemas o bien por desentenderse de ellos, por la aceptación de las teorías causales y por la atribución de la responsabilidad. En esa instancia el conocimiento y la política entran en contacto” (Gusfield, 2014, p. 83)¹²⁷.

¹²⁶ Abordaremos los temas de la “democracia deliberativa” y de la “ilustración sociológica” al ocuparnos de las obras de Habermas y de Luhmann en sus respectivos capítulos. En virtud de los puentes teóricos de los que hablamos en estas páginas, es interesante observar el modo en que la tesis VII de Burawoy combina la crítica de la colonización de Habermas con los análisis del campo académico de Bourdieu.

¹²⁷ Una muy útil panorámica de estas contribuciones las encontramos en (Lorenc V., 2005 y en Márquez M., 2011)

Ahora bien, en este marco de debates queremos prestar especial atención a un punto clave. En estos diversos estudios -que hacen eje en el lugar estratégico del *espacio público*- no siempre queda claro –como bien señala Nora Rabotnikof- el hecho de que conviven dos concepciones del espacio público, que en el fondo son ni más ni menos que dos estrategias para hacer frente a “la contingencia de la política”. Una primera visión, emblemáticamente representada por Habermas, elabora una *concepción procedimental* del espacio público, en la que se “subraya como rasgo distintivo el nivel y la calidad de la argumentación”, y en la que el acento está puesto en la “capacidad de llegar a un entendimiento”, así como en la “racionalidad implícita en los procedimientos diseñados para tal fin”. De este modo, la concepción procedimental pone énfasis en la “validez de las decisiones y de las normas vinculantes, validez racionalmente fundada que se construye a través del cumplimiento de los procedimientos formalizados y de los presupuestos de la argumentación”. Mientras que una segunda concepción, *estética o fenomenológica*, y que por lo que venimos señalando, también es aplicable a los autores *pragmatistas*, enfatiza “la capacidad expresiva de la acción colectiva desplegada en el espacio público”. En este último caso,

(...) se pone el acento en el carácter fenoménico de la política y en sus formas de aparición en la escena pública. Según esta postura, la aparición del fenómeno o del tema no es una característica secundaria y facultativa de entidades ya predeterminadas, sino el momento mismo de su constitución; es decir, no son objetos, temas o problemas ya definidos y constituidos como tales, sino fenómenos, acontecimientos, comunicaciones en los que el espacio público, más que estar determinado por los procedimientos, es creado por los fenómenos mismos (Rabotnikof, 2005, pp. 292-293).

Al confrontar estas distintas perspectivas desde el campo sociológico, tal vez nos reencontramos hoy con ciertos desafíos que ocuparon buena parte de las energías fundacionales de autores y autoras comprometidas con el desarrollo teórico-metodológico, político-institucional y socio-profesional de la sociología desde mediados del siglo pasado, aunque discutiendo desde otras coordenadas epistemológicas. Así, volver a discutir una propuesta como la mertoniana sobre las teorías de alcance medio puede tener en la actualidad un renovado interés. Como es sabido, lo que Merton denomina teorías intermedias hace referencia a esas hipótesis de trabajo menores pero necesarias “que se producen abundantemente durante las diarias rutinas de la investigación y los esfuerzos sistemáticos totalizadores por desarrollar una teoría unificada que explicara todas las uniformidades observadas de la conducta, la organización y los cambios sociales” (Merton, 1987, p. 56). Y es precisamente bajo las coordenadas de este tipo de abordaje que el autor norteamericano realiza una de las pioneras referencias sociológicas a la noción de *mecanismos sociales*, entendidos como los “procesos sociales que tienen consecuencias designadas para partes designadas de la estructura social”; a su vez, esta tarea inicial de identificación, abre paso a una más compleja y desafiante labor ulterior: “descubrir cómo surgen estos mecanismos de manera que podamos también explicar por qué los mecanismos no operan eficazmente o no surgen en algunos sistemas sociales” (Merton, 1987, p. 60).

En este punto, el autor de *Teoría y estructura sociales*, ilustrando la cuestión con el caso de la teoría de los grupos de papeles, adelanta y justifica con gran agudeza un tópico actual, que a la vez constituye un eje de interpretación del presente libro: es posible establecer puentes de diálogo entre diferentes tradiciones, corrientes y/o autores/as, más allá de las reconocidas diferencias de fondo que puedan existir entre ellas, a través de teorías intermedias y de *mecanismos* que apunten a la comprensión (y a la resolución) de problemas sociales concretos. En tal sentido, estas hipótesis y mecanismos:

Frecuentemente son congruentes con una diversidad de los llamados sistemas de la teoría sociológica. Hasta donde se puede decir, la teoría de los grupos de papeles no es incongruente con orientaciones teóricas tan amplias como la teoría marxista, el análisis funcional, el conductismo social, la sociología integral de Sorokin o la teoría de la acción de Parsons. Esta puede ser una horrenda observación para aquellos de nosotros que hemos sido preparados para creer que los sistemas del pensamiento sociológico son conjuntos de doctrina estrechamente enlazados y mutuamente excluyentes. Pero en realidad,... las teorías sociológicas generales son lo suficientemente laxas, internamente diversificadas y traslapadas mutuamente que una *teoría dada de alcance intermedio*, que tiene una medida de confirmación empírica, puede a menudo subsumirse en teorías comprensivas, ellas mismas discrepantes en algunos aspectos (Merton, 1987, p. 60).

Epílogo

La superstición en que fuimos educados conserva su poder sobre nosotros aun cuando llegemos a no creer en ella
Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781)

Superstición. Del latín: superstitio, superstitionis: "estar sobre".

DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA (RAE, 1994)

Cada cierto tiempo las supersticiones que gobiernan el pensamiento de las humanidades y las ciencias sociales, sin las cuales no podríamos ejercer el muy necesario y saludable trabajo de pensar, se renuevan con gran ímpetu. En cada uno de esos momentos capturan nuestra imaginación abruptas renovaciones conceptuales que juzgamos un estridente parte aguas en la historia del pensamiento humano. Se trata de ideas iluminadoras (¿o encandiladoras?) que nos parecen indiscutibles, insuperables, definitivas, y de alguna curiosa manera, nos creemos beneficiados por la suerte de haber nacido en esa época justa de la humanidad en la que –por fin– ha tomado consciencia de sí misma, de sus verdaderos problemas, de sus atávicas taras, de sus cercanas soluciones.

Ayer fue “dialéctica”, “imperialismo”, “dependencia”, más o menos por los mismos rumbos donde antes nos atosigaban “estructuras”, “funciones” o los imperativos de la “modernización”, y ahora se imponen el “género”, las “redes”, la omnipresencia de la “complejidad” o la ubicuidad de “lo político”. Y por supuesto, de los conceptos pasamos a los juicios, y de ahí a las acciones más o menos congruentes: en el pasado, nos planteamos la grata tarea de remover los obstáculos que las sociedades “tradicionales” interponían frente a esa marcha triunfal que avanzaba con marcado destino a la modernidad. Luego nos conjuramos para barrer los voraces intereses clasicistas que, una vez abolidos por la lucha revolucionaria, inaugurarían el Paraíso en la Tierra. En la actualidad, el desengaño postmoderno ha puesto en caja las utopías, pero como se sobreentiende hoy que “todo es política” (y antes todo eran “intereses económicos”), entonces por todos lados vemos agazapadas las trazas de “el” poder que se nos aparece como el *Deus ex machina* que todo lo abarca, que todo lo hace inteligible, que todo lo explica.

Más allá de sus notorias diferencias, todas estas abigarradas “certezas” tienen algo en común: en su época de esplendorosa gloria son juzgadas como intocables e inamovibles, hasta que emergen problemas intratables con el vocabulario disponible, y entonces debemos apelar a nuevas palabras, a otros decires, a remozadas supersticiones.

Si uno vive lo suficiente, alcanza a ver en carne propia estos pronunciados vaivenes de nuestro saber, estos *corsi* y *ricorsi* –como hubiera dicho el viejo Giambatista Vico- de la historia intelectual. Pero no es necesario vivir mucho para despertar de la modorra dogmática que nos acecha en cada siesta. Si somos capaces de leer a contrapelo, con atención despierta e incredulidad de sospecha, reencontraremos estos zarandeos intelectuales por aquí o por allá, en el pasado más lejano o en la historia reciente, y lo que es más importante: aprenderemos a descubrir en nosotros mismos la machacona reiteración de un habla inauténtica.

Tal vez fue Michel Foucault el autor que mejor retrató –y con mayor ironía se burló- de esas *epistemes* que tanto se constituyen como condición de posibilidad de nuestro conocimiento, como también se interponen a la manera de *obstáculos epistemológicos* contra los que un pensamiento sin ataduras debe confrontar. Heredero en Francia de una rica saga epistemológica - iniciada por Gastón Bachelard y continuada luego por Pierre Bourdieu- el autor parte de un clásico texto de Jorge Luis Borges y nos invita luego a sacudir “todo lo familiar al pensamiento —al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía—, trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos..., provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro”. Nos invita en definitiva a practicar el juego fecundo del asombro –una de las más venerables fuentes del saber-, a mirarnos en el espejo exótico de otro pensamiento, y a encarar críticamente los límites del nuestro (Foucault, 1982, p.1).

Por supuesto, no decimos que no haya habido antes, y que no haya ahora, un fondo de razonabilidad en esa ristra de heterogéneas nociones que hemos enumerado al voleo: si no lo hubiera, carecerían de efecto material o simbólico alguno. Pero el problema mayor se produce cuando la mera invocación de esos *tópicos legitimadores*, como nos gusta llamarlos siguiendo la tradición de la retórica clásica o de la moderna teoría de la argumentación, en vez de abrir discusiones, las clausuran; en vez de ser el punto de partida para una indagación, la coronan y le

ponen el punto final antes de haber comenzado la marcha de un serio trabajo de campo; en vez de mejorar nuestras preguntas de investigación, las contestan monóticamente por adelantado, sin que las balas de los “datos” atraviesen su impenetrable y protectora armadura.

Lejos de cualquier visión estática, de un saber cristalizado en un conjunto de fórmulas ortodoxas, rituales, consagradas, en estas páginas tratamos de mostrar un campo de producción teórica atravesado por tensiones y debates, por cuestionamientos y controversias, por acuerdos y conflictos, por apologías y rechazos. Desde las polaridades básicas que estructuran las distintas definiciones de la *acción social*, hasta aquellas que vinculan las dimensiones individuales y colectivas del *orden* y el *cambio social*, ofrecemos un amplio espacio a las diferentes miradas que tensan las relaciones entre el lenguaje teórico, la experiencia de los actores, los debates públicos y la resolución de problemas concretos de nuestra sociedad. Así, el libro ofrece un recorrido, sin duda incompleto, pero introductorio y plural, orientado a acompañar a los estudiantes en un denso itinerario de lecturas comprensivas, de estudios sistemáticos, y de reflexión crítica sobre la teoría social contemporánea.

Referencias

- Alexander, J.C. (1989). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: Gedisa.
- Alexander, J.C. (1990). La centralidad de los clásicos. En A. Giddens y J. Turner, *La teoría social hoy*. Madrid: Alianza.
- Alexander, J.C. et al. (1994). *El vínculo micro-macro*. Guadalajara: Gamma.
- Alexander, J. C. (2000). Cultura y crisis política: el caso *Watergate* y la sociología durkheimiana. En *Sociología Cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*. Barcelona: Anthropos.
- Bauman, Z. (1997). *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la postmodernidad y los intelectuales*. Bernal: UNQui.
- Benzecry, C., M. Krause e I. A. Reed (comps.) *La teoría social, ahora*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Berlin, I. (1988). *El erizo y la zorra*. Barcelona: Muchnik.
- Blondiaux, L. y I. Sintomer (2004). El imperativo deliberativo, *Estudios Políticos* (Colombia), 24, pp. 95-114.
- Bodei, R. (1995). *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. México: FCE.
- Borges, J.L. (1977). *El Aleph*. Buenos Aires: Emecé.
- Bourdieu, P. (1997). El punto de vista del autor. Algunas propiedades generales de los campos de producción cultural. En *Las Reglas del Arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. & L. Wacquant ([1992] 2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Bourdieu, P. (2019). *Curso de sociología general. Conceptos fundamentales 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Brugué-Torruella, Q. (2014). Políticas públicas: Entre la deliberación y el ejercicio de autoridad, *Cuadernos de Gobierno y Administración Pública*, (1), 1, pp. 37-55.
- Bunge, M. (1969). *La investigación científica*. Barcelona: Ariel.
- Burawoy, M. (2005), Por una sociología pública, *Política y Sociedad*, 2005, (42), Nro. 1, pp. 197-225.
- Camou, A. (2014). Laburar en el Estado. Notas sobre la inserción de jóvenes sociológ@s de la UNLP en diferentes niveles gubernamentales del sector público argentino. *Jornadas de Sociología de la UNLP*.
- Camou, A. (2014a). Revisando las tensiones entre autonomía y regulación: notas sobre las relaciones entre Estado y universidad en la argentina actual. En M. Marquina (Coord.), *Las políticas universitarias entre el planeamiento y la autonomía*. Buenos Aires: UNGS / IEC-CONADU.
- Camou, A; M. Prati y S. Varela (2018). *¿Ya votaste? Experiencias de participación política de jóvenes estudiantes de la UNLP*. La Plata: EDULP. Recuperado de: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/70650>
- Camou, A. (2020). Los límites de la tolerancia: una lectura borgeana de Avatar. En S. Fuster (Coord.), *Tolerancia y cine*. Rosario: Ciudad Gótica.
- Collins, R. (1995). *Cuatro tradiciones sociológicas*. México DF: UAM.
- Dubet, F. (2011). *La experiencia sociológica*. Barcelona: Gedisa.
- Elster, J. (1997). Una defensa de los mecanismos. En J. Elster, *Economics*. Barcelona: Gedisa.
- Elster, J. (2010). *La explicación del comportamiento social*. México DF: Gedisa.
- Fabiani, JL. (2018). *La sociología tal como se escribe: de Bourdieu a Latour*. Buenos Aires: UNNSAM.
- Foucault, M. (1982). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1998). *La verdad y las formas jurídicas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Foucault, M. (1998b). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE.
- Giddens, A. (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giddens, A. y J. Turner (1990). *La Teoría Social Hoy*. Madrid: Alianza.
- Giddens, A. (1999). *Sociología*. Madrid: Alianza.
- Giddens, A. y P. Sutton (2014). *Conceptos esenciales de Sociología*. Madrid: Alianza.
- Gusfield, J. (2014). *La cultura de los problemas públicos* [1981]. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa* (vol. I y II). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1990). El horizonte de la modernidad se desplaza. En *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1992). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1999). Tres modelos normativos de democracia. En *La inclusión del Otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Hedström, P. y Swedberg, R. (Eds.) (1998). *Social Mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hedström, P. (2010). La explicación del cambio social: un enfoque analítico. En J. A. Noguera, *Teoría social analítica*. Madrid: CIS.
- Hegel, G.W.F. (1975). *Filosofía del derecho*. México: UNAM.
- Hegel, G.W.F. (1979). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México DF: FCE.
- Hirschman, A. O. (1978). *Las pasiones y los intereses*. México: FCE.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Jay, M. (2009). *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós.
- Joas, H. y W. Knöbl (2016). *Teoría social: veinte lecciones introductorias*. Madrid: Akal.
- Keucheyan, R. (2013). *Hemisferio Izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid: Siglo XXI.
- Kundera, M. (1993). *La insoportable levedad del ser*. Barcelona: Tusquets.
- Latour, B. (2012). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lepenes, W. (1994). *Las tres culturas*. México: FCE.
- Lorenc Valcarce, F. (2005). La sociología de los problemas públicos. Una perspectiva crítica para el estudio de las relaciones entre la sociedad y la política, *Nómadas-Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Universidad Complutense de Madrid, vol. 12. En línea: <http://www.ucm.es/info/nomadas/>
- Lyotard, JF. (1990). *La condición postmoderna*. México DF: REI.
- Marina, J.A. (1997). *El laberinto sentimental*. Barcelona: Anagrama.
- Marina, J.A. (1998). *La selva del lenguaje*. Barcelona: Anagrama.
- Marina, J.A. y M. López Penas (2000). *Diccionario de los sentimientos*. Barcelona: Anagrama.
- Márquez Murrieta, A. (2011). Hacia una concepción pragmática de los problemas públicos *Acta Sociológica*, 55, pp. 137-166.
- Martuccelli, D. (2006). *Lecciones de sociología del individuo*. Lima: PUCP.
- Martuccelli, Danilo (2013). *Sociologías de la modernidad: itinerario del siglo XX* (1999). Santiago de Chile: Lom.
- Martuccelli, D. (2015). La singularización en las sociedades contemporáneas: claves para su comprensión (entrevista). *Propuesta Educativa*, 24(43), Vol. 1, 99-112.
- Martuccelli, D. (2020). *Introducción heterodoxa a las ciencias sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, K. (1978). *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Pekin: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Merton, R.K. (1995). *Teoría y estructura sociales*. México: FCE.
- Oakeshott, M. (2000). La voz de la poesía en la conversación de la humanidad, en *El racionalismo en la política y otros ensayos*. México: FCE.
- Pagni, C. (2020) Las dos grandes encrucijadas de Alberto Fernández, *La Nación*, 3-11-2020.
- Picó, J. (2003). *Los años dorados de la sociología (1945-1975)*. Madrid: Alianza.
- Real Academia Española. (1994). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa-Calpe.

- Rabotnikof, N. (2005). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México: IIF-UNAM.
- Schütz, A. (1974). El sentido común y la interpretación científica de la acción humana, en *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Stacey, J. (2008). Algunas advertencias sobre la práctica de la sociología feminista en la escena pública, *Empiria. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, (15), pp. 19-36.
- Wallerstein, I. (1999). *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Walsh, R.J. (1985). *Obra literaria completa*. México: Siglo XXI.
- Weiss, C. (1999). La investigación de políticas: ¿datos, ideas o argumentos? En P. Wagner, C. Weiss, B. Wittrock y H. Wollman (comps.), *Ciencias Sociales y Estados Modernos. Experiencias nacionales e incidencias teóricas*. México: FCE.
- Williams, R. (2000). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

SEGUNDA PARTE

Lecturas en cuestión

La mayoría de las creaciones del intelecto o la fantasía desaparecen para siempre tras un lapso que varía entre una sobremesa y una generación. Con algunas, sin embargo, no sucede así. Sufren eclipses, pero reaparecen de nuevo, y reaparecen no como elementos anónimos de un legado cultural, sino con su ropaje propio y sus cicatrices personales que pueden verse y tocarse...

Joseph A. Schumpeter,
CAPITALISMO, SOCIALISMO Y DEMOCRACIA (1942)

Presentación

Como ya adelantamos, estas páginas desarrollan especialmente los aportes de la tradición “durkheimiana-sistémica”, sobre todo a partir de las obras de Talcott Parsons (1902-1979) y de Niklas Luhmann (1927-1998), así como las contribuciones de la llamada tradición de la “elección racional”; pero también reserva un espacio para hablar de la que ha sido llamada la “otra” sociología norteamericana: la Escuela de Chicago.

El capítulo 10 comienza por presentar a grandes rasgos los principios que orientan la tradición “durkheimiana-sistémica”, como una cauce de confluencia entre dos genealogías intelectuales diferentes pero que mantienen notables puntos de acercamiento (aunque también de tensión) en el decurso del pensamiento social contemporáneo. Tratamos de mostrar que la obra de Parsons es central en la constitución de esta corriente en la segunda parte del siglo XX. Luego de presentar al autor en el marco del contexto socio-histórico de su formación, signado por los turbulentos años que van desde el comienzo de la Primera Guerra Mundial hasta el final de la Segunda, desarrollamos los componentes básicos de la llamada *teoría voluntarista de la acción*, en el cruce de tres polémicas más o menos explícitas: contra el utilitarismo, contra el positivismo y contra el marxismo. Revisamos en particular la articulación de una tesis epistemológica y de una tesis sociológica (la conocida “tesis de la convergencia”), y abordamos los componentes básicos del “acto-unidad”.

El capítulo 11 tiene como eje la segunda etapa de la conceptualización parsoniana, aunque en su tramo final aborda el pasaje entre esta visión y el análisis del llamado modelo de intercambio generalizado. Durante el segundo período prestamos especial atención a dos importantes cuestiones. Por un lado, la lectura que Parsons hace de la obra psicoanalítica de Sigmund Freud (1856-1939), quien le aporta -entre otros elementos clave- un conjunto de categorías y modelos para analizar un aspecto que había quedado en la penumbra en su conceptualización inicial del “acto-unidad”: las *motivaciones* que impulsan la acción. Por otro, observamos también el notorio avance en la incorporación de nociones provenientes de la teoría de sistemas, cuyo cometido principal está orientado a proveer un lenguaje único a todas las disciplinas científicas, de modo de favorecer la integración y la cooperación entre ellas. Pero en el balance teórico general, Parsons irá acentuando sobre todo este costado sistémico de su enfoque, hasta transformarlo en el eje principal de su teorización durante su etapa AGIL. De este modo, si inicialmente Parsons se consideraba sobre todo como un teórico de la acción, centralmente preocupado por el papel de las creencias, los valores y las decisiones de los actores, en los trabajos posteriores a la década

del cuarenta del siglo pasado se convertiría progresivamente en “un teórico estructural-funcional” centrado en los grandes sistemas sociales y culturales.

El capítulo 12 aprovecha un esquemático recorrido por la noción de *sistema social* para revisar algunos segmentos del trayecto teórico y epistemológico que va de Parsons a Luhmann, y de paso señalar algunas de las más importantes afinidades y contrastes entre ambos autores. Siguiendo libremente una periodización ofrecida por el propio Luhmann (1986b), el capítulo revisa diferentes etapas en el derrotero seguido por la noción de *sistema social*, desde la antigüedad hasta la época contemporánea. Este recorrido nos permite observar que, a lo largo de una obra que se prodiga durante varias décadas, Parsons fue construyendo su *objeto de investigación sociológica* y su *mirada epistemológica sobre el objeto*, de manera más o menos simultánea, aunque con asincronías, desplazamientos y tensiones: esos desplazamientos quedan bien expresadas en los que hemos llamado *las “dos” tesis de la convergencia* (una epistemológica y otra sociológica), con la importante aclaración, que hay una convergencia que se ubica en el período inicial de su derrotero académico, centrado en la publicación de 1937, y otra hacia el final de su vida, hacia los años sesenta. El trabajo concluye con un esquemático recorrido por la visión luhmanniana de los sistemas sociales, así como con unas muy breves reflexiones generales sobre el lugar de Luhmann en la teoría social de nuestros días.

En el capítulo 13 José Buschini ofrece una presentación introductoria de la teoría general de los sistemas sociales de Luhmann. En primer lugar, se recuperan aspectos centrales de la biografía de Luhmann y su trayectoria intelectual, enfatizando la coherencia de un proyecto sostenido durante aproximados treinta años y su cristalización en una teoría de la sociedad con pretensiones universales pero no exclusivas; es decir, que presupone y exige la posibilidad de integrar al análisis cualquier acontecimiento propio de su objeto —incluida ella misma— pero reconoce al mismo tiempo la existencia de, por un lado, otras ofertas de teoría en una competencia circunscrita al sistema científico, y, por otro lado, descripciones realizadas desde otros ámbitos funcionales, como las de los medios de masas, que pueden ser (y son de hecho) mucho más efectivas a la hora de construir lo que cuenta como realidad en la vida cotidiana. En este marco, se listan los principales libros y artículos del autor, y se ubican en el contexto general de su obra. En segundo lugar, el eje central del capítulo consiste en una descripción introductoria de la teoría general de los sistemas sociales desarrollada por Luhmann, la cual subyace y precede lógicamente a su teoría de la sociedad, tal como él aclara, cuando afirma que “una teoría sociológica general puede ser vista como una pieza autónoma. Pero, antes que nada, (...) es necesaria para la construcción de una teoría de la sociedad”.

El bloque integrado por los capítulos 14 y 15 ofrece una panorámica general sobre algunos de los principales aportes del enfoque de la elección racional. El objetivo es mostrar la arquitectura fundamental de esta mirada teórica, más que seguir puntualmente las contribuciones de algún autor de referencia; en todo caso, en la bibliografía que sirve de sustento y en diversas notas aclaratorias los y las lectoras interesadas encontrarán referencias a obras más específicas. El capítulo 14 se concentra en dos tareas fundamentales: por un lado, reconstruir muy brevemente algunos antecedentes modernos —tanto filosóficos como económicos— de esta tradición

analítica; por otro lado, avanza en la consideración de algunos problemas clave en torno a la definición de la racionalidad, la motivación y el *status* teórico del enfoque. El capítulo 15, en cambio, desarrolla los tres principios básicos que –a nuestro juicio– articulan la teoría de la elección racional propiamente dicha (TER), tal como llega hoy hasta nosotros: el principio del individualismo metodológico, el principio del cálculo racional y el principio del marco institucional; un rápido excursus sobre la *teoría de juegos* nos permite conectar los dos primeros principios con el tercero, a la vez que abre la puerta a un muy básico acercamiento a lo que en la actualidad podría llamarse el programa de investigación *neo-institucionalista*.

Finalmente, el capítulo 16 revisa sucintamente el contexto histórico y cultural donde se gestó la Escuela Sociológica de Chicago. En este marco, analizamos lo que ha sido llamada –por Hans Joas– “la estructura subyacente de supuestos compartidos” por los miembros de la Escuela, en particular durante el influyente segundo período. Ese esquema puede ser resumido en tres componentes básicos: una orientación política reformista y progresista, un fuerte compromiso metodológico con la investigación micro-sociológica y un conjunto de lecturas teóricas *pragmatistas-interaccionistas*, plasmadas sobre todo en las obras de John Dewey y de G.H. Mead. Nuestra clave de lectura será elemental pero esperamos que sea útil: para comprender cabalmente las principales contribuciones de la Escuela Sociológica de Chicago es preciso reconstruir algunos aspectos clave de la historia y la cultura norteamericana del período de entreguerras.

CAPÍTULO 10

La tradición durkheimiana-sistémica: una introducción a la obra de Talcott Parsons

Antonio Camou

Varias veces insistimos en el curso de este libro sobre el estado de falta de regulación (anomia) jurídica y moral en que se encuentra actualmente la vida económica... Que una tal anarquía constituye un fenómeno morboso es de toda evidencia, puesto que va contra el fin mismo de toda sociedad, que es el de suprimir, o cuando menos moderar, la guerra entre los hombres, subordinando la ley física del más fuerte a una ley más elevada.

Emile Durkheim, LA DIVISIÓN DEL TRABAJO SOCIAL. Prefacio de la Segunda Edición ([1er ed. 1893; 2da ed. 1902] 1985, p. 2-3)

En varias disciplinas de las ciencias modernas han ido surgiendo concepciones y puntos de vista generales semejantes. En tanto que antes la ciencia trataba de explicar los fenómenos observables reduciéndolos al juego de unidades elementales investigables independientemente..., en la ciencia contemporánea aparecen actitudes que se ocupan de lo que un tanto vagamente se llama "totalidad", es decir, problemas de organización, fenómenos no descomponibles en acontecimientos locales, interacciones dinámicas manifiestas..., en una palabra, "sistemas" de varios órdenes, no comprensibles por la investigación de sus respectivas partes aisladas.

Ludwig von Bertalanffy, TEORÍA GENERAL DE LOS SISTEMAS ([1968] 1989, pp. 36-37)

“¿Quién lee hoy a Parsons?”. La pregunta, envuelta en sorna, ha sido formulada desde hace años una y otra vez, no sólo para “vengar” por retribución la ironía con la que el autor norteamericano inicia uno de sus más célebres libros, sino sobre todo para testimoniar que estamos ante una obra abstrusa, pesada, tal vez pedante, y –se nos asegura- inexorablemente perimida. Pero la burla suele tener patas cortas.

Tanto si se lo juzga positivamente, por sus valiosos aportes, como si se lo hace negativamente, por sus limitaciones analíticas, sus inocultables sesgos ideológicos o sus reduccionismos

epistemológicos, se hace difícil en la actualidad apreciar el impacto que la obra de Talcott Parsons (1902-1979) ha tenido en la elaboración de la teoría social contemporánea, en general, y en el desarrollo teórico, institucional y profesional de la sociología, en particular. Por el lado de sus contribuciones, por ejemplo, es ineludible reconocernos en buena parte del lenguaje que el autor norteamericano ayudó a precisar y codificar (sistema, rol, status, socialización, etc.), del mismo modo que no es posible pasar por alto –con sus presencias y sus ausencias– el *canon* sociológico que impulsó desde mediados de los años treinta del siglo XX, definido sobre todo por la centralidad de Emile Durkheim y Max Weber, y por el diálogo con la tradición racionalista occidental. Pero también la obra del sociólogo de Harvard puede ser leída de manera antagónica, y en tal sentido, sus textos son el obligatorio telón de fondo contra el cual se revelaron desde sus “hijos rebeldes” (Clifford Geertz, Harold Garfinkel o Lewis Coser), hasta un amplio espectro de autores cuya obra es difícil de entender sin la referencia controversial a la producción parsoniana, tales como Erving Goffman, Pierre Bourdieu, Alain Touraine o Anthony Giddens, entre muchos otros¹²⁸.

A pesar de su importancia, no son pocos los manuales de sociología que suelen presentar la obra de Parsons de una manera un tanto paleontológica, como una especie de residuo fósil que debe ser abordado rápidamente, casi por inexcusable compromiso curricular, porque sus enseñanzas han pasado fatalmente de moda. En este capítulo introductorio, sin embargo, partimos de la premisa opuesta. Consideramos a Parsons un “clásico” (Habermas, 1987, p. 281/2) que debe ser leído con atención y que nos sigue hablando todavía, e incluso damos un paso más: creemos que la conceptualización parsoniana, tanto en su elaboración particular, como sobre todo en el modo en que ha sido recreada críticamente por sus discípulos (Robert K. Merton, Niklas Luhmann o Jeffrey C. Alexander, entre otros), tiene todavía mucho para aportar a la hora de re-pensar los problemas de las sociedades contemporáneas¹²⁹.

Como reconoce uno de sus principales y más perspicaces críticos:

Debemos ahora concentrar nuestra atención en la obra teórica de Talcott Parsons. Algunos críticos de Parsons objetarán la consideración que aquí recibe. Como disienten de su obra, pretenden ignorarla, prefiriendo dedicar su atención a los estilos de sociología que ellos aprueban y creen más viables en lo intelectual o más “pertinentes” en lo social. Pero si deseamos comprender el presente, debemos ocuparnos, ante todo, de Talcott Parsons (Gouldner, 2000, p. 159).

¹²⁸ Algunas de las críticas clásicas a la obra de Parsons se encontrarán en (Dahrendorf, 1962; Wright Mills, 1986; y Gouldner, 2000); presentaciones resumidas que rescatan sus aportes en (Mayhew, 1982; Habermas, 1987; Turner, 1999; y Lidz, 2003).

¹²⁹ Un manual de época que sigue la estela de las enseñanzas parsonianas es (Johnson, 1973). Una exposición básica de la obra de Parsons en (Ritzer, 1988); presentaciones más elaboradas y balanceadas en (Alexander, 1989; Savage, 1999; Joas y Knöbl, 2016); diferentes miradas sobre los aportes, legados y recepción de la obra parsoniana en (Tejeiro Sarmiento, 2012); la mejor y más completa exposición en español que conocemos en (Almaraz, 2013); dos intentos contemporáneos de teorización sistemática a partir de la obra parsoniana –en direcciones diferentes– en (Habermas, 1987) y (Münch, 1990); el empalme entre la visión sistémica del sociólogo de Harvard con las posteriores contribuciones de Luhmann se encontrará –entre otros– en (Baecker, 2019).

En especial, y no deja de ser ésta una paradoja política digna de atención, corresponde poner el acento en un punto: si la radicalización ideológica de los años sesenta y setenta –tanto en los países centrales como en los periféricos- en buena medida condenó al ocaso su obra, fue justamente la hegemonía neoliberal de nuestra época, la que –a nuestro juicio- le ha devuelto a Parsons cierta actualidad. Y la razón es simple. Su concepción se fraguó de manera polémica al cuestionar los supuestos fundamentales del utilitarismo spenceriano, hoy revivido –aunque recreado en no pocos puntos- por el neoliberalismo. Entre esas premisas se encontraba una que vale la pena recordar: una sociedad se auto-regula cuando se equilibran los resultados de la competencia entre individuos maximizadores racionales egoístas. Con razón, Parsons creía que esa visión tenía dos defectos: era tan falsa como peligrosa.

Era falsa porque no podía evitar la caída en un dilema de hierro a la hora de explicar la tensión constitutiva de toda sociedad, configurada a partir de la polaridad entre libertad individual y orden colectivo. Spencer, si quería explicar el orden en la sociedad, debía caer en alguna forma de determinismo (biológico), y si quería mantener a salvo la libertad de los individuos (como de hecho pretendía), se veía obligado a dejar sin explicación la construcción colectiva de un orden social medianamente estable.

Pero la concepción utilitarista era también peligrosa. Y aquí no podemos dejar de recordar que estamos hablando (que estamos leyendo al primer Parsons), en medio de dos terribles conflagraciones mundiales, frente a las amenazas cruzadas de dos totalitarismos (el hitleriano y el stalinista), y unos pocos años después de la profunda crisis socioeconómica de la década del treinta, que terminó de sepultar al viejo modelo de capitalismo de libre competencia y que marcó a fuego el devenir de la economía mundial a lo largo del siglo XX. En tal sentido, en la misma línea marcada por Emile Durkheim (1858-1917) en el final del Libro Primero de *La división del trabajo social*, Parsons podía afirmar con el ilustre sociólogo francés:

Allí donde el interés reina solo, como nada existe que refrene los egoísmos en presencia, cada yo se encuentra frente al otro en pie de guerra y toda tregua en este eterno antagonismo no deberá ser de muy larga duración. El interés, en efecto, es lo que hay de menos constante en el mundo. Hoy me es útil unirme a usted; mañana, un motivo idéntico hará de mí vuestro enemigo. Una causa semejante no puede, pues, dar origen más que a aproximaciones pasajeras y a asociaciones de un día (Durkheim, 1985, p. 241).

En otros términos, y era ésta una inquietud central de Parsons, la reconstrucción de las sociedades democráticas occidentales –burguesas, abiertas y plurales-, requiere partir de otro basamento ideológico que preste atención a los lazos morales que mantienen unidas a las personas, y que la desbocada competencia egoísta tienen a romper:

... pues no todo es contractual en el contrato. Los únicos compromisos que merecen tal nombre son los queridos por los individuos y que no tienen otro origen que ésta libre voluntad. A la inversa, toda obligación que no ha sido

mutuamente consentida no tiene nada de contractual. Ahora bien, donde quiera que exista el contrato, se halla sometido a una reglamentación que es obra de la sociedad y no de los particulares, y que cada vez se hace más voluminosa y más complicada. (Durkheim, 1985, p. 250).

Al recordar estas preocupaciones con ojos que miran los desgarramientos de las sociedades desiguales y excluyentes del mundo actual, la línea de reflexión que va de Durkheim a Parsons nos invita de alguna manera a visitar su perspectiva. Y algo de esa impronta se cuele en nuestras maneras de hablar del presente: el vocabulario cotidiano de las ciencias sociales está abarrotado de categorías “negativas”, que describen por negación nuestra realidad social (desafiliación, heterogeneidad, fragmentación, precarización, etc.), que sólo se comprenden cabalmente si damos por aceptado un momento previo (donde los datos fehacientes conviven con el cálido cobijo de una nostálgica imaginación sociológica), de “afiliación”, “homogeneidad”, “integración”, etc. Con lo cual volvemos en este punto a toparnos con Parsons, pues en gran medida el autor norteamericano pensó los problemas de la sociedad contemporánea a partir de un cierto modelo típico-ideal de plena integración -cultural y funcional-, que todo sistema estructurado de acción (un grupo de autoayuda, una empresa, un partido político, una banda de asaltantes, etc.), debe cumplir a fin de adaptarse a un ambiente cambiante y alcanzar sus metas.

Pero el destino paradójico de la obra parsoniana no termina aquí. No deja de ser curioso, por ejemplo, que no pocos (o casi todos los) representantes del pensamiento *crítico* sean francamente hostiles a toda referencia teórica al “consenso”, en tanto se encuentran imbuidos de categorías referidas a la “lucha”, el “conflicto” o la “guerra”, para pensar la sociedad y las relaciones de poder. Sin embargo, buena parte de la práctica política e institucional efectiva que es preciso llevar adelante en un movimiento social o en una organización pública, partidaria o militar (para enfrentar a los “enemigos de afuera” si se quiere, pero también para alcanzar logros desde “adentro”), parece requerir internamente ciertos patrones de integración, acuerdo y solidaridad, que el aparato categorial bélico no suele poner a disposición de sus combativos usuarios. ¿Será que en muchos casos actuamos más “parsonianamente” de lo que estaríamos dispuestos a reconocer? ¿Será que las relaciones sociales -como ciertos fenómenos físicos- operan a veces de un modo y en otras ocasiones de manera muy distinta, y hay que echar mano a una red conceptual lo suficientemente plural y flexible para abarcar esas diferentes manifestaciones? ¿Será que muchas de nuestras teorías vigentes –lo cual vale también para el propio Parsons- son demasiado uni-dimensionales, y que requerimos un enfoque más “multidimensional” para dar cuenta de las diferentes caras que nos presentan las sociedades contemporáneas (Alexander, 1989)?

Volveremos a estas cuestiones –que aquí dejamos abiertas- en diferentes páginas de este libro, pero para comenzar a abordarlas es necesario presentar antes un esquemático recorrido por algunos tramos fundamentales de la obra de Talcott Parsons. En particular, pondremos especial énfasis en aquellos aspectos que fueron particularmente influyentes en la sociología latinoamericana de la segunda parte del siglo XX: en este capítulo abordaremos los aportes que hacen eje en su gran obra de 1937, *La estructura de la acción social*; en el capítulo siguiente revisaremos los trabajos pertenecientes a la fase habitualmente

denominada “estructural-funcionalismo”, culminando nada más con unas breves notas de cierre que dejarán esbozada la arquitectura conceptual básica de la tercera etapa del pensamiento parsoniano; el capítulo 13 retomará estas cuestiones pero desde una perspectiva más acotada, haciendo eje en las diferentes etapas en la conceptualización de la noción de *sistema*, y servirá de puente para ensayar una primera lectura de la vasta, compleja y sugestiva obra de Niklas Luhmann (1927-1998). En este recorrido observaremos que Parsons presenta en gran medida el desarrollo de su pensamiento como una “evolución” en la que trató de articular múltiples influencias en diferentes momentos, en dos niveles analíticos principales: por un lado, en el plano específicamente sociológico, centrado en su teoría de la acción; por otro, en el plano epistemológico, centrado en su visión del conocimiento científico de lo social. En ambos casos es posible rescatar, tanto al comienzo de su vida académica como en la parte final de su itinerario biográfico, sendas *tesis de la convergencia* cuyos distintos referentes intelectuales nos dan una pauta de las simpatías, pero también de los rechazos, teóricos e ideológicos del autor de *El sistema social*.

Ahora bien, a lo largo de estos tres capítulos, que obviamente conforman un mismo bloque temático, y cuya impronta introductoria no es necesario enfatizar, creemos que se trasluce una cierta hipótesis de lectura: a contrapelo de su propia valoración como un pensamiento evolutivo, articulado en base a síntesis superadoras y armónicas convergencias, conjeturamos que la obra de Parsons puede ser vista también como un juego de *tensiones* entre elementos discordantes pero que él intentó integrar, tanto en términos teóricos como prácticos, tanto en el plano analítico como empírico. Sólo que ese juego permanente de opuestos va tomando diferentes configuraciones según la etapa de su desarrollo intelectual. En un primer período esa oposición viene dada por la voluntad de salvar un ideario de libertad y racionalidad individuales a la par de delinear una trama comprensiva y efectiva de orden colectivo en el marco de una sociedad abierta. En la segunda etapa esa tensión se juega al interior de dos perspectivas cuyos vectores analíticos marchan –hasta cierto punto- en direcciones diferentes: los imperativos funcionales y normativos de los sistemas en equilibrio se enfrentan a la impronta vitalista, pulsional y conflictiva tematizada por la obra freudiana, que incluye un marcado acento en las exigencias “instintivas” del *Ello* y en el poder de la palabra como hermenéutica del sujeto. Finalmente, la última tensión que Parsons trata de conjugar con su modelo AGIL–respondiendo a las variadas críticas suscitadas por su conceptualización anterior- se da entre las exigencias de estabilidad y la incorporación del cambio de los sistemas, así como en la articulación de las dimensiones materiales e ideales de la vida en sociedad. Y son tal vez esas tensiones irresueltas las que todavía le siguen dando cierto atractivo a sus contribuciones, más allá de la respuesta puntual, limitada y provisoria que el autor norteamericano ensayó en cada momento.

La tradición durkheimiana-sistémica

No queremos extraer la moral de la ciencia, sino construir la ciencia de la moral, lo cual es muy diferente. Los hechos morales constituyen fenómenos como los otros: consisten en reglas de acción que se reconocen en ciertos caracteres distintivos; debe, pues, ser posible observarlos, describirlos, clasificarlos y buscar leyes que los expliquen.

Emile Durkheim, LA DIVISIÓN DEL TRABAJO SOCIAL. Prefacio de la Primera Edición ([1er ed. 1893; 2da ed. 1902] 1985, p. 39)

Espíritus como Abelardo, Leibniz y Hegel conocieron, sin duda, el sueño de apresar el universo espiritual en sistemas concéntricos y de fundir la belleza viviente de lo espiritual y del arte en la hechicera fuerza formuladora de las disciplinas exactas.

Hermann Hesse, EL JUEGO DE ABALORIOS ([1943], 1985, p. 8).

Según se sabe, es habitual hablar en sociología de una “tradición durkheimiana” (Collins, 1996, pp. 191 y ss.); en estas páginas, en cambio, nos ha parecido más apropiado hablar de una “tradición durkheimiana-sistémica” para hacer justicia a dos genealogías intelectuales diferentes pero que mantienen notables puntos de acercamiento (aunque también de tensión) en el decurso del pensamiento social contemporáneo. Por supuesto, la obra de Parsons es central en la constitución de esta corriente en la segunda parte del siglo XX.

Tal vez la mejor manera de presentar esta tradición de teoría social sea a través de la lectura de un breve fragmento de Julio Cortázar (1914-1984), incluido en su libro *Un Tal Lucas*, publicado el mismo año de la muerte de Parsons:

En una película documental y yugoslava se ve cómo el instinto del pulpo hembra entra en juego para proteger por todos los medios sus huevos, y entre otras medidas de defensa organiza su propio camuflaje amontonando algas y disimulándose tras ellas para no ser atacada... Como todo el mundo, Lucas contempla antropomórficamente las imágenes: el pulpo *decide* protegerse, *busca* algas, *las dispone* frente a su refugio, *se esconde*. Pero todo eso... sucede fuera de toda conciencia, de todo conocimiento por rudimentario que pueda ser. Si por su parte Lucas hace el esfuerzo de asistir también como desde fuera, ¿qué le queda? Un *mecanismo*, tan ajeno a las posibilidades de su empatía como el moverse de los pistones en los émbolos o el resbalar de un líquido por un plano inclinado. Considerablemente deprimido, Lucas se dice que a esas alturas lo único que cabe es una especie de intrapolación: también esto, lo que está pensando en este momento, es un mecanismo que su conciencia cree comprender y controlar, también esto es un antropomorfismo aplicado ingenuamente al hombre. “No somos nada”, piensa Lucas, por él y por el pulpo (Cortázar, 1990, p. 33).

En su simpático texto Cortázar nos ilustra con maestría que usamos dos lenguajes (en la literatura, en el habla cotidiana o en el discurso especializado de las ciencias sociales) para hablar de los “pulpos”, o sea, de las personas. En uno de esos lenguajes decimos: “Juancito (o Pepita) aprende en la escuela a jugar con sus compañeros”; en el otro, “la escuela es un ámbito de producción y transmisión de orientaciones valorativas”; en el primero, nos referimos a sujetos que encaran una acción (“Pepita se educa”); en el segundo, nos pensamos como “objetos” de procesos que no controlamos pero que nos afectan (“la niña es socializada”). En el lenguaje “accionalista” hablamos de intenciones, propósitos, estrategias, fines; en el lenguaje “sistémico” (o estructuralista) hablamos de fuerzas sociales, de climas de ideas, de mutación de valores, de transformaciones productivas, de procesos sin sujeto, porque ni Juancito ni Pepita eligieron la escuela a la que van, el idioma que hablan, los planes de estudios que deben aprobar, el modo de selección de los docentes que están frente a las aulas que frecuentan, etc.¹³⁰.

¿Pero se trata solamente de diferentes “lenguajes”? ¿Hablamos aquí de un problema de “traducción”? ¿Podríamos decir en un lenguaje “accionalista” todo lo que decimos en un lenguaje “sistémico”, y viceversa? ¿O más bien –como creía Parsons- nos encontramos frente a diferentes “dimensiones” de una misma realidad social cuya problemática vinculación es preciso esclarecer?

De este modo, lo que en estas páginas llamamos la *tradición durkheimiana-sistémica* tiende a ver a la sociedad integrada en dos planos. Por un lado, la sociedad se integra mediante lazos morales (creencias, emociones, valores, reglas), incorporados de manera explícita o implícita en un largo proceso de aprendizaje social (socialización), de modo tal que las sociedades más integradas son aquellas donde existe una mayor congruencia entre las motivaciones personales de los individuos y los valores culturales vigentes. Por otro lado, la sociedad se articula a través de lazos funcionales que vinculan las distintas “partes” o sub-sistemas (política, economía, derecho, ciencia, etc.) mediante mecanismos que permiten alcanzar un cierto equilibrio entre insumos y productos, entre demandas y respuestas, a efectos de resolver problemas del entorno con creciente eficiencia evolutiva (en algunos casos se utiliza la metáfora del “organismo” como modelo simplificado de sociedad).

Creemos que no es necesario abundar en la traza durkheimiana de la primera parte de la etiqueta, pero la segunda tal vez requiera alguna consideración adicional. Cabe recordar nada más que a partir de los años treinta, y sobre todo después de la Segunda Guerra, una nueva orientación filosófica, científica y tecnológica –que será bautizada como “Teoría general de los sistemas”- comenzó a captar la atención de jóvenes investigadores en diferentes campos. En el caso de Parsons, fue a través de Lawrence J. Henderson, su profesor de biología y traductor al inglés de la obra de Pareto, quien le hizo ver la centralidad estratégica de la noción de *sistema*,

¹³⁰ La utilización de un lenguaje sistémico (o estructuralista) para hablar de la consciencia humana es la “intrapolación” de la que menciona el texto cortazariano, que ya apareció en este libro cuando hablamos de la crítica a la soberanía del sujeto, y que encontraremos también –entre otros autores- en la obra de Foucault.

que el estudioso italiano había aplicado con fortuna en sus contribuciones a la economía antes de aplicarla a la sociología (Parsons, 1979, p. 612 y 613). Por esa misma época, el biólogo norteamericano Walter B. Cannon desarrolla el concepto de *homeostasis* (del griego *homoios*, igual o similar, y *stásis*, estado o estabilidad: igual estado), referido a la capacidad de los organismos para mantener una condición interna estable compensando los cambios en el ambiente mediante el intercambio regulado de materia y energía con el exterior (por ejemplo, el calor). Presentado por primera vez en la segunda parte de la década del veinte, los aportes de Cannon alcanzan gran difusión con su obra *The Wisdom of the Body* (1932). Asimismo, el psicólogo gestáltico Wolfgang Köhler (1887-1967), en un libro de 1927, intenta elaborar las propiedades más generales de los sistemas orgánicos en comparación con los inorgánicos, siendo un eslabón destacable en la ruta que nos lleva a la obra de Karl Ludwig von Bertalanffy (1901- 1972). Este biólogo y filósofo austríaco, lejano discípulo de Moritz Schlick en Viena y luego de Hans Reichenbach en Berlín, reconocido fundamentalmente por su teoría general de los sistemas, presenta un primer esbozo de su nuevo enfoque en un seminario -coordinado por Charles Morris-, dictado en la Universidad de Chicago en 1937, aunque la versión más completa de su conceptualización aparecerá en su libro *Teoría General de Sistemas* (1968), que recoge artículos escritos desde los años cuarenta en adelante.

Es posible rastrear profundas y diversas raíces en el desarrollo de la teoría general de los sistemas: ya sean éstas filosóficas (Nicolás de Cusa, Leibniz, Vico, Hegel y Marx, entre muchos otros), científicas (desde la física a la psicología pasando –como vimos- por la biología), o incluso literarias (en su novela *El juego de abalorios*, de Hermann Hesse, aparecida en 1943, se narra la historia de Josef Knecht, un maestro de juegos de la “Orden del Juego de Abalorios”, un ejercicio intelectual que pretende relacionar todos los saberes de la humanidad). Pero un impulso clave que recibirá será de orden eminentemente práctico, y vendrá de la mano de los cambios tecnológicos:

La tecnología ha acabado pensando no ya en términos de máquinas sueltas sino de "sistemas". Una máquina de vapor, un automóvil o un receptor de radio caían dentro de la competencia del ingeniero adiestrado en la respectiva especialidad. Pero cuando se trata de proyectiles o de vehículos espaciales, hay que armarlos usando componentes que proceden de tecnologías heterogéneas: mecánica, electrónica, química, etc. Empiezan a intervenir relaciones entre hombres y máquinas, y salen al paso innumerables problemas financieros, económicos, sociales y políticos. (...) Se hizo necesario, pues, un "enfoque de sistemas". Dado un determinado objetivo, encontrar caminos o medios para alcanzarlo requiere que el especialista en sistema (o el equipo de especialistas) considere soluciones posibles y elija las que prometen optimización, con máxima eficiencia y mínimo costo en la red de interacciones tremendamente compleja (Bertalanffy, 1989, p. 2).

De manera resumida, y en un sentido amplio, nos dicen los especialistas chilenos Marcelo Arnold y Francisco Osorio, la teoría general de sistemas se presenta como “una forma

sistemática y científica de aproximación y representación de la realidad” y, al mismo tiempo, como una orientación hacia prácticas de trabajo “transdisciplinarias”. En tanto paradigma científico, “se caracteriza por su perspectiva holística e integradora, en donde lo importante son las relaciones y los conjuntos que a partir de ellas emergen”; mientras que como práctica, “ofrece un ambiente adecuado para la interrelación y comunicación fecunda entre especialistas y especialidades”. Los objetivos originales de la teoría general de sistemas son los siguientes:

- Impulsar el desarrollo de una terminología general que permita describir las características, funciones y comportamientos sistémicos;
- Desarrollar un conjunto de leyes aplicables a todos estos comportamientos y, por último,
- Promover una formalización (matemática) de estas leyes (Arnold y Osorio, 1998, p.40).

En las páginas siguientes vamos a ver cómo Talcott Parsons, el principal exponente contemporáneo de la tradición durkheimiana-sistémica, trató de articular los diferentes elementos provenientes del abordaje moral y cultural de Durkheim con los aportes del enfoque sistémico, especialmente presentes a partir de la segunda etapa de su obra. Pero antes debemos hacer alguna mención adicional al contexto histórico en el que esa producción se desarrolló y ofrecer un breve resumen de las distintas etapas en que puede ser dividida su obra.

La era de las catástrofes

Y no hallé cosa en qué poner los ojos / Que no fuese recuerdo de la muerte.

Francisco de Quevedo (1580-1645)

Se acababa en realidad de descubrir aquí y allá (intuición viva en la obra de Nietzsche) que había pasado el período creador de su cultura y de su misma juventud, que había comenzado la vejez y el crepúsculo, y por esta comprensión experimentada de pronto por todos y groseramente formulada por muchos, se explican tantos angustiosos signos de la época: la árida mecanización de la vida, la profunda decadencia de la moral, el descreimiento de los pueblos, la falsedad del arte.

Hermann Hesse, EL JUEGO DE ABALORIOS ([1943], 1985, p. 23).

Los decenios transcurridos desde el comienzo de la Primera Guerra Mundial hasta la conclusión de la segunda, nos dice un laureado historiador británico, fue “una época de catástrofes”

para un tipo de sociedad -capitalista, liberal y burguesa-, que “durante cuarenta años sufrió una serie de desastres”. En ese contexto, la guerra que comenzó en 1914:

(...) marcó el derrumbe de la civilización (occidental) del siglo XIX. Esa civilización era capitalista desde el punto de vista económico, liberal en su estructura jurídica y constitucional, burguesa por la imagen de su clase hegemónica característica y brillante por los adelantos alcanzados en el ámbito de la ciencia, el conocimiento y la educación, así como del progreso material y moral. Además, estaba profundamente convencida de la posición central de Europa (...). Sus cimientos fueron quebrantados por dos guerras mundiales, a las que siguieron dos oleadas de rebelión y revolución generalizadas (...). Los grandes imperios coloniales que se habían formado antes y durante la era del imperio se derrumbaron y quedaron reducidos a cenizas. (...) Pero no fueron esos los únicos males. En efecto, se desencadenó una crisis económica mundial de una profundidad sin precedentes que sacudió incluso los cimientos de las más sólidas economías capitalistas y que pareció que podría poner fin a la economía mundial global, cuya creación había sido un logro del capitalismo liberal del siglo XIX. Incluso los Estados Unidos, que no habían sido afectados por la guerra y la revolución, parecían al borde del colapso. Mientras la economía se tambaleaba, las instituciones de la democracia liberal desaparecieron prácticamente entre 1917 y 1942, excepto en una pequeña franja de Europa y en algunas partes de América del Norte y de Australasia, como consecuencia del avance del fascismo y de sus movimientos y regímenes autoritarios satélites (Hobsbawm, 1997, pp.16-17).

No es posible resumir en pocas líneas el modo en que esta época turbulenta marcó la pintura o la filosofía, la literatura o las ciencias sociales contemporáneas, pero el recuerdo de unas pocas imágenes servirán de breve referencia. Así, en el caso de Vassily Kandinsky (1866-1944), referente insoslayable del arte “abstracto”, nos encontramos con la “evolución” de una serie de composiciones que comienzan con un paisaje de algo parecido a una ciudad, pero que culminan –en la Composición Nro. VII, fechada en 1913- con una especie de terrible vendaval que todo lo mezcla y todo lo destruye: ¿Acaso una premonición sobre la catástrofe que estaba a las puertas de Europa? Análogas preocupaciones se nos aparecen en una pintura clave del pintor vanguardista ruso Kazimir Malévich (1879-1935), quien nos ha dejado –entre otras pinturas- su célebre “Cuadrado Negro” (pintado en la misma época de Kandinsky, a un año del comienzo de la Primera Guerra Mundial). Esta polémica obra, que por supuesto ha merecido diferentes lecturas, no sólo marcará –como en el caso de Kandinsky- el fin de toda representación realista (tal como vimos en el capítulo 5 de la Primera Parte de este volumen), sino que tal vez también ha sido leída como el anuncio de que estábamos a las puertas de un futuro absolutamente oscuro para las sociedades occidentales. Pero quizá la pintura que mejor simboliza esta época de catástrofes sea el célebre “Guernica”, de Pablo Picasso (1881-1973); su título alude al bombardeo de la ciudad vizcaína del mismo nombre, un símbolo histórico de las libertades del pueblo vasco, ocurrido el 26 de abril de 1937, durante la guerra civil española.

El acto criminal fue efectuado contra la población civil por la aviación nazi-fascista, integrada por la Legión Cóndor alemana y la Aviación Legionaria italiana, que combatían en favor del bando franquista, sublevado contra el gobierno de la Segunda República Española. El pintor malagueño elaboró el imponente mural en París, entre los meses de abril y junio del mismo año, y algo menos que una casualidad hace que por esas mismas fechas haya sido publicada en los Estados Unidos una obra clave de Parsons.

En tal sentido, para comprender la producción parsoniana es necesario entender que, nacido en 1902 en una familia religiosa (su padre era pastor protestante), fue un joven formado en los ideales, los valores y las esperanzas de la civilización decimonónica, que en pocos años se vio arrastrada por el enfrentamiento bélico, los desgarramientos sociales y nacionales, la crisis económica internacional (1929), el holocausto, la carrera atómica, y que luego se sumergió en los avatares de la Guerra Fría.

Nacido y criado en USA, donde vivió y trabajó la mayor parte de su vida (Harvard), Parsons comenzó estudiando biología para luego decidirse por las ciencias sociales: estudió antropología y sociología en Londres (LSE), donde se nutrió de las enseñanzas de los antropólogos “funcionalistas”, y realizó su doctorado en Alemania (Heidelberg), donde conoció de primera mano la obra de Max Weber. Defendió su tesis doctoral en 1927, cuando ya el nazismo aparecía como una presencia amenazante en la política alemana, y luego regresó a su país de origen.

Contrariamente a lo que se cree, la carrera académica de Parsons no fue sencilla ni rápida en sus comienzos: a su regreso de Alemania fue primero contratado como “instructor” en el Departamento de Economía de Harvard, donde permanecerá tres años (1927-1931), luego pasará al recientemente creado Departamento de Sociología, manteniendo el mismo cargo entre 1931 y 1936¹³¹; ese año será promovido a profesor “asistente”, y luego de la publicación de su libro de 1937 será ascendido a profesor “asociado” (1939): será recién entonces cuando su carrera logrará un creciente y extendido reconocimiento, tanto nacional como internacional (Parsons, 1986; Camic, 1991; Turner, 1999).

En el contexto de este convulsivo tiempo que le tocó vivir, creemos, se vuelve más entendible la preocupación parsoniana por el *orden social*. Pero al hecho de que –a su juicio- las ciencias sociales también vivían épocas de confusión, que requerían la búsqueda de más firmes fundamentos epistémicos, también debemos su preocupación por el *orden conceptual*.

Una oportuna ilustración de este espíritu de época, y de la problemática científica asociada a ella, la encontramos en un volumen aparecido exactamente un año antes de la publicación de la primera obra de Parsons; en su tratado *Estudio del hombre*, aparecido en 1936, el destacado antropólogo Ralph Linton (1893-1953), pinta un panorama de tintes muy sombríos:

¹³¹ Una parte de ese lento ascenso se debe a su poco feliz relación –según registra un profuso anecdotario- con el director fundador del departamento, el destacado sociólogo ruso Pitirim Sorokin (1889-1968), exiliado en Estados Unidos y autor de una obra obscurecida por el ascenso de los trabajos parsonianos (Ritzer, 1998).

Este libro se ha escrito en una época de confusión e incertidumbre; aún no es tiempo de decir si el mundo occidental podrá recobrase de las heridas que él mismo se produjo durante la Gran Guerra o si, como parece más probable, una mejoría parcial no haya de ser más que la señal para un segundo intento de suicidio... Nadie dudará de que existe una urgente necesidad de acción en lo que toca a la reorganización de nuestra sociedad y de nuestra cultura sobre una base más sólida... (Linton, 1974, p. 11)¹³².

Pero esas bases más sólidas, que esta generación consideraba inseparable de los avances del conocimiento científico, y de su capacidad para ilustrar el debate público, auxiliar las decisiones gubernamentales y colaborar eficazmente en la resolución de problemas sociales, económicos o políticos, no eran suministradas todavía por el incipiente desarrollo de las ciencias humanas. Al contrario, el panorama que ofrecían estaba más cerca de la nebulosidad y la confusión, que de la claridad y la solidez, y sus respuestas solían estar muy por debajo del nivel de las demandas que le eran requeridas; como lo reconoce el autor de *Cultura y personalidad*:

La Antropología al igual que las demás ciencias jóvenes aún no está muy segura de sus objetivos y de la forma en que deben manejarse sus materiales. Esto ha dado por resultado el desarrollo de un número de escuelas distintas, todas las cuales han aportado valiosas contribuciones al desarrollo de la ciencia pero también han lanzado juicios algo extravagantes. Semejante diversidad de escuelas ha sido característica de la primera etapa de desarrollo de todas las ciencias, y conforme éstas van creciendo, las escuelas en contradicción tienden a fusionarse y desaparecer (Linton, 1974, p.9).

Quizá no podría encontrarse mejor anticipación para describir el programa parsoniano que se daría a conocer unos pocos meses después, y al que –en líneas generales y más allá de las variaciones que iremos anotando- nuestro autor le será fiel por las próximas cuatro décadas.

Tradicionalmente se distinguen en la obra de Parsons tres grandes períodos, cuyas fases se definen de manera muy aproximada; vamos a atenernos a ese sencillo esquema para recorrer sumariamente sus principales contribuciones (Ver Cuadro Nro. 1).

¹³² Cabe recordar que la experiencia de la Segunda Guerra Mundial será clave como catalizador de la propuesta de crear programas de postgrado sobre políticas públicas en las universidades norteamericanas (Camou y Chain, 2017).

Cuadro Nro. 1. Talcott Parsons (1902-1979). Principales publicaciones¹³³

TRES PERIODOS EN EL DESARROLLO DE SU OBRA
<p>1) PRIMER PERÍODO (Desde 1927 hasta mediados de los años '40): LA TEORIA VOLUNTARISTA DE LA ACCION.</p> <ul style="list-style-type: none"> - <i>La Estructura de la Acción Social. Un estudio en teoría social con especial referencia a un grupo de recientes escritores europeos (1937)</i>
<p>2) SEGUNDO PERÍODO (Desde finales de los años '40 hasta mediados de los '50): EL ESTRUCTURAL-FUNCIONALISMO.</p> <ul style="list-style-type: none"> - "Values, Motives and Systems of Action" (1949), en Talcott Parsons & Edward Shils, <i>Hacia una Teoría General de la Acción (1951)</i>. - <i>El Sistema Social (1951)</i> - <i>Apuntes sobre la Teoría de la Acción (1953)</i>, Talcott Parsons, Robert F. Bales & Edward Shils.
<p>3) TERCER PERÍODO (Desde mediados de los '50 hasta su muerte). EL MODELO DE INTERCAMBIO GENERALIZADO (A-G-I-L)</p> <ul style="list-style-type: none"> - <i>Economía y sociedad (1956)</i>, Talcott Parsons & Neil J. Smelser. - <i>Teorías de la Sociedad (1961)</i> - <i>La Sociedad: perspectivas evolutivas y comparativas (1966)</i> - <i>El Sistema de las Sociedades Modernas (1971)</i> - <i>La teoría de los sistemas: una historia personal (1977)</i>

Valga como acotación al margen que el tránsito entre una y otra etapa estuvo lejos de ser fortuito. Más bien, fue el fruto combinado de una cierta elaboración "inmanente" del propio Parsons, de una puesta en acto de sus esquemas conceptuales en investigaciones empíricas – llevadas adelante por él mismo, o por sus discípulos-, y de un esfuerzo por reelaborar su enfoque incorporando las críticas que le propinaban tanto sus adversarios como sus seguidores. En tal sentido, es interesante observar que son un conjunto de artículos y de investigaciones puntuales las que constituyen un virtual puente –o una zona de viraje, si se prefiere otra metáfora- entre las diferentes etapas. Así, entre el primer y el segundo período encontramos los trabajos incluidos en los *Ensayos de teoría sociológica*, publicados originalmente en 1949 y con una segunda edición en 1954 (Parsons, 1967), mientras que entre la segunda y la tercera fase se ubican los textos reunidos en *Estructura y proceso en las sociedades modernas*, publicados en 1960 (Parsons, 1966).

¹³³ En el Cuadro se incluyen entre paréntesis las fechas originales de las publicaciones en inglés. Si bien las tres fases son reconocidas por muchos especialistas, los puntos de corte son más discutibles; véanse, por ejemplo, algunas leves diferencias entre la periodización de (Almaraz, 2013, p. XXXIII) y la de (Alexander, 1989, p.81).

La teoría voluntarista de la acción

Todo conocimiento imaginable de los últimos elementos del quehacer humano está ligado, ante todo, a las categorías de 'fin' y 'medios'

Max Weber, GESAMMELTE AUFSÄTZE ZUR WISSENSCHAFTSLEHRE, p.149¹³⁴.

Entre tanto, esta cultura no se quedó dormida...; precisamente durante su decadencia y a pesar de la aparente defeción por parte de artistas, profesores y folletinistas alcanzó en la conciencia de algunos el más agudo despertar... Hubo en todas partes individuos y pequeños grupos resueltos a permanecer fieles al espíritu y a poner a salvo, con todas sus fuerzas, más allá de la época un germen de buena tradición, disciplina, método y conciencia intelectual.

Hermann Hesse, EL JUEGO DE ABALORIOS ([1943], 1985, p. 23-24).

La *Estructura de la Acción Social*, cuyo curioso subtítulo es *Un estudio en teoría social con especial referencia a un grupo de recientes escritores europeos*, apareció en 1937, y desde su aparición marcó un punto de inflexión en el desarrollo de la teoría social contemporánea. Su memorable comienzo toma prestadas las palabras del historiador británico Crane Brinton, autor de un libro publicado en Londres unos pocos años antes, *English Political Thought in the Nineteenth Century* (1933), y nos interpela del siguiente modo: “¿Quién lee hoy a Spencer? Es difícil darnos cuenta de la magnitud del revuelo que armó en el mundo... Fue el confidente íntimo de un Dios extraño y un tanto insatisfactorio al que llamó principio de la Evolución. Su Dios le ha traicionado. Hemos superado, en nuestra evolución, a Spencer”. A renglón seguido Parsons reafirma el lacónico veredicto del profesor Brinton, y reconoce que “Spencer ha muerto”, pero la pregunta clave es: ¿quién lo mató y cómo? (Parsons, 1968, p. 35).

Cuadro Nro. 2. Algunos rasgos del utilitarismo spenceriano

- * ATOMISMO: LA SOCIEDAD ESTÁ COMPUESTA DE INDIVIDUOS CALCULADORES RACIONALES DE SU PROPIO BENEFICIO;
- * EI MERCADO ES EL EJE AUTORREGULADOR DE LA SOCIEDAD;
- * CIENTIFICISMO POSITIVISTA COMO CREDO EPISTEMOLÓGICO;
- * VISION INGENUA DEL PROGRESO SOCIAL INDEFINIDO (MATERIAL Y MORAL).

¹³⁴ La cita directa del alemán constituye el epígrafe con el que Parsons encabeza su obra *La estructura de la acción social* (Parsons [1937]1968, p. 31). Nótese el sentido kantiano del término *categoría* y compárese la caracterización que hace en esta obra de la “acción social”, con la definición que algunos años después dará el autor en *El sistema social* ([1951] 1976).

Claro que en la retórica parsoniana, la vida y la obra de Herbert Spencer (1820-1903) son apenas un símbolo, o un mascarón de proa, de una historia más lejana, perdurable e influyente contra la que el joven sociólogo pretende medir fuerzas (Cuadro Nro. 2):

Spencer fue, en cuanto a su postura, considerada “grosso modo”, un representante típico de las últimas etapas de desarrollo de un sistema de pensamiento acerca del hombre y la sociedad que ha jugado un importantísimo papel en la historia intelectual de los pueblos de habla inglesa: la tradición positivista-utilitaria. ¿Qué le ha sucedido? ¿Por qué ha muerto? (Parsons, 1968, p. 36)¹³⁵.

Y aquí estamos entrando al meollo del problema que, para Parsons, es a la vez científico, intelectual y político, aunque muchas veces lo diga entre líneas, y como al pasar. Porque el “asesinato” de Spencer –o quizá, para decirlo de manera más precisa: de las posiciones extremadas de Spencer- no siempre ha quedado en buenas manos, y a él le interesa *superar* al filósofo británico *desde adentro*, pero sin caer en teorías colectivistas y deterministas en insidiosa boga. Y para ello debe recorrer un estrecho desfiladero –guiado afortunadamente por ese selecto grupo de “recientes escritores europeos”- a fin de: vindicar la razón científica, sin recaer en el positivismo; salvar el orden social, sin abandonarse al autoritarismo; o preservar la libertad y la responsabilidad individuales, sin por eso defender el utilitarismo egoísta. Estas preocupaciones del novel profesor (recordemos, por ese entonces tenía apenas un status de docente auxiliar), se dejan ver en el siguiente párrafo:

...ha venido teniendo lugar una revolución básica en las interpretaciones empíricas de algunos de los más importantes problemas sociales. Se ha ido escabullendo el evolucionismo lineal y han ido apareciendo en el horizonte las teorías cíclicas, viéndose cada vez más censurados varios tipos de individualismo. En su lugar, han ido apareciendo teorías socialistas, colectivistas, orgánicas de todo tipo. El papel de la razón y el status del saber científico como elementos de la acción se han visto atacados una y otra vez. Nos hemos visto arrollados por una inundación de teorías anti-intelectualistas acerca de la naturaleza y la conducta humanas... Es difícil encontrar una revolución de tal magnitud en las interpretaciones empíricas vigentes de la sociedad humana dentro del corto espacio de una generación... ¿A qué se debe ello? (Parsons, 1968, p. 37).

Y la respuesta que ofrece el autor de *La estructura de la acción social* no deja de ser sorprendente:

¹³⁵ Aunque Parsons se limita a la cultura angloparlante, la poderosa incidencia de Spencer en América Latina, en general, y en la Argentina, en particular, ha sido reiteradamente destacada. En nuestro caso, esa presencia se vuelve manifiesta en el proyecto político-intelectual que va desde Sarmiento a la llamada “Generación del Ochenta” (Terán, 2000; Bruno, 2011).

Es, desde luego, muy probable que este cambio sea, en gran parte, simplemente un reflejo ideológico de ciertos cambios sociales básicos... [Pero] No es menos probable que una parte considerable haya sido jugada por un desarrollo “inmanente” dentro del mismo cuerpo de teoría social y de conocimiento de los datos mismos. Ésta es la hipótesis de trabajo sobre la que se ha hecho el presente estudio. Se intentará investigar y evaluar el significado de una fase particular de este proceso de desarrollo, fase que puede ser discernida y analizada con detalle en la obra de un limitado grupo de escritores del campo social, principalmente conocidos como sociólogos (Parsons, 1968, p. 38).

En el marco de estas consideraciones generales, al menos tres aportes fundamentales pueden ser destacados de esta voluminosa y compleja obra. En primer lugar, Parsons nos ofrece una sólida e innovadora fundamentación epistemológica de las ciencias sociales, en general, y de la sociología en particular (el *realismo analítico*); en segundo término, presenta una clara delimitación conceptual de una unidad de análisis específica para el estudio de la sociedad (el *actitud* en el marco de la teoría voluntarista de la acción); y en tercer lugar, a efectos de superar el eclecticismo y el enciclopedismo reinantes en buena parte de las universidades norteamericanas, defiende un estricto *canon* sociológico –apoyado en ese grupo convergente de escritores del viejo continente- capaz de fundar nuevas y más fecundas prácticas de enseñanza e investigación. Pero como adelantamos, el libro está atravesado tanto por un ánimo constructivo como por un marcado ímpetu polémico. En cada uno de los planos mencionados hay siempre un adversario, más o menos explícito, contra el cual el joven sociólogo de Harvard endereza sus críticas y elabora los elementos de lo que él considera una conceptualización superadora. De este modo, el realismo analítico se opone al positivismo, y en particular, a una tesis clave de ese movimiento epistemológico: el “inductivismo”; la teoría voluntarista se nos aparece como la superación de los estrechos y descaminados postulados del utilitarismo; y finalmente, las lecturas que desliza Parsons en torno a Durkheim, Weber, Marshall y Pareto, serían la clave de bóveda de un nuevo y omnicomprensivo paradigma (aunque la palabra todavía no era usada con estos fines) frente al materialismo histórico y otras formas de colectivismo¹³⁶.

Una manera gráfica y sencilla de presentar la interconexión de estas ideas fundamentales de Parsons, en el libro que estamos comentando, es decir que el autor norteamericano defiende una *tesis epistemológica* (contra el positivismo), y que para ilustrar esa tesis apela al modo como se ha venido desarrollando –de forma “inmanente”- una nueva concepción de la acción en el ámbito sociológico. Esa concepción emergente es el fruto de los aportes coincidentes y complementarios (*tesis sociológica de la convergencia*) de cuatro autores coetáneos que prácticamente

¹³⁶ Podría alegarse, con razón, que la confrontación con el marxismo se da en varios planos; por ejemplo, en lo que se refiere a los aportes económicos de Marx, a su visión de las clases, o al papel de los intereses y las ideas en el cambio histórico. Pasamos por alto en esta breve exposición estas discusiones más específicas, aunque muy relevantes. Un recorrido por las diferencias entre Parsons y la obra de Marx -por cierto, la muy limitada obra marxiana que se conocía en esa época- puede reconstruirse no sólo por los juicios vertidos en *La estructura de la acción social*, sino también a través de los distintos ensayos sociológicos publicados en 1949 (Parsons, 1967).

no se conocían entre sí, que hablaban idiomas distintos, que tenían diferentes formaciones académicas, y que provenían de linajes intelectuales contrapuestos, pero que sin embargo, habían logrado realizar aportes significativos para pensar un nuevo marco de referencia para la acción humana, y que esa elaboración constituía una clara superación de las limitaciones cognitivas – pero también políticas- del pensamiento utilitarista (Cuadro Nro. 3).

En el caso de Alfred Marshall, Parsons rescata especialmente el hecho de que, frente a lo que terminará siendo una premisa fundamental de la llamada síntesis neoclásica (las preferencias son “exógenas” al modelo de análisis económico) fue uno de los pocos economistas de su época que se “preguntó con plena conciencia por la génesis... de las necesidades, expectativas, deseos, etc.”, y no consideró estas cuestiones como “extraeconómicas” (Joas y Knöbl, 2016, p. 47). Mientras que de Vilfredo Pareto vindica también el modo en que se distancia del utilitarismo dominante, al destacar especialmente “el aspecto no lógico de la acción”, y por consiguiente, el importante papel que juegan “los instintos”, los “rituales”, y de manera más general, los “fines subjetivos no lógicos en la acción humana” (Joas y Knöbl, 2016, p. 47).

Por su parte, las contribuciones de Durkheim y Weber –leídas a través del cristal analítico parsoniano- constituirán en gran medida el corazón del nuevo enfoque (y más tarde también serán el eje de buena parte de las críticas que recibirá). Esos aportes no se dejan resumir fácilmente, pero baste adelantar en este momento un punto clave: Parsons lee a ambos autores a partir de una polaridad inicial cuya distancia se va acortando a medida que el autor norteamericano va anudando los eslabones de su nueva cadena conceptual. Esa polaridad es tanto epistemológica como teórico-metodológica. En el primer caso, Durkheim es situado inicialmente en el polo positivista, mientras que Weber en el idealista; en el segundo, recupera del pensador alemán el juego de categorías básicas para pensar la acción individual, y subraya su capacidad para avanzar desde allí –de manera “ascendente”- en la comprensión de órdenes de vida relativamente autónomos y diferenciados, mientras que el investigador francés es fundamental en el modo de pensar el orden colectivo, para desde ahí “descender” al plano de la constitución del ser social de los actores individuales. En una pasaje clave de *La estructura de la acción social* referido al autor de *El suicidio*, dice Parsons:

...puesto que las necesidades individuales son, en principio, ilimitadas, es condición esencial, tanto de la estabilidad social como de la felicidad individual, el que estén reguladas en términos de normas. Pero, aquí, las normas consideradas no se limitan a regular, como se limitan las reglas del contrato, “externamente” (v.g. como las condiciones para entrar en relaciones de contrato): entran directamente en la constitución de los fines del actor (Parsons, 1968, p. 476).

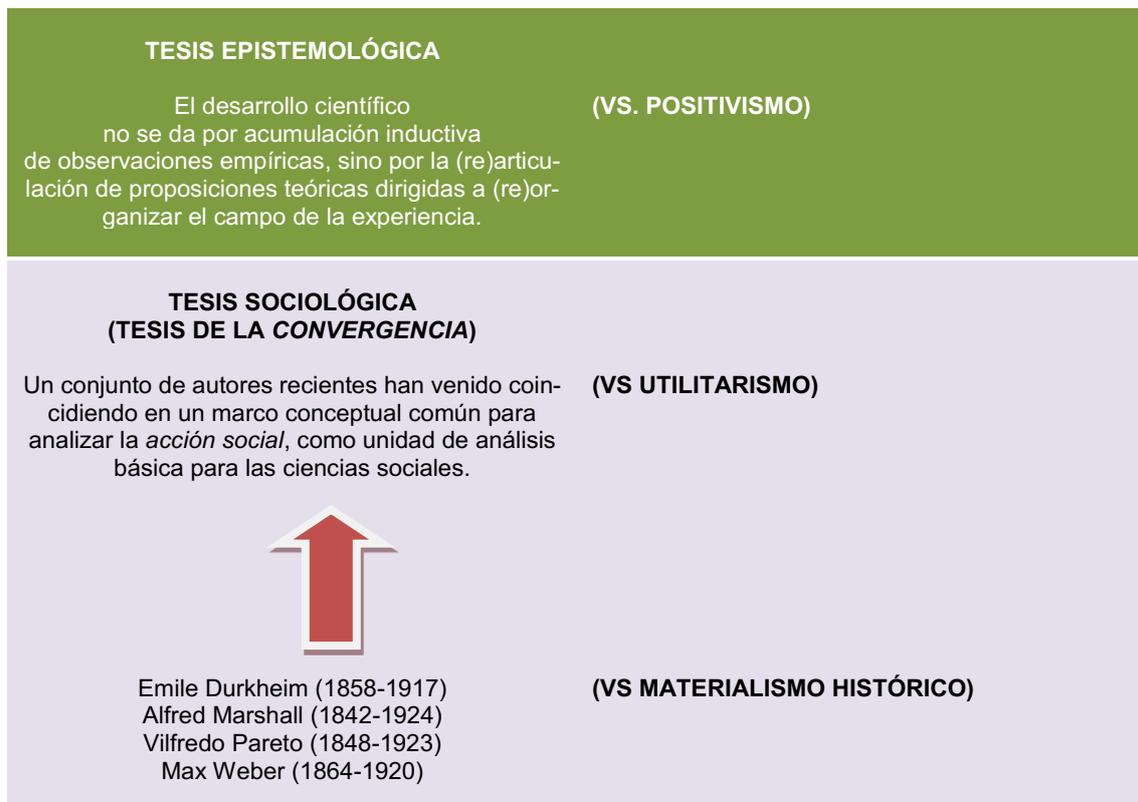
En este sentido, es notable el modo en que Parsons se mantuvo fiel –desde esta primera obra hasta las últimas- a la consigna de no caer en ninguno de los polos que le ofrecía la contraposición de distintas formas de determinismos reduccionistas (si lo logró o no es cuestión más

discutible). Por eso, al recapitular –hacia finales de los años sesenta- las discusiones en torno a la interacción social, nos dirá:

Existen dos fronteras que limitan el aspecto de *acción* de la condición humana: la biológica, concebida en términos de herencia y de medio ambiente, y la cultural, concebida como un sistema de orden simbólicamente definido, con primacía normativa, y al que los seres humanos están *obligados* a ajustarse so pena de sanciones en este mundo o en el otro. Las dos tendencias principales de pensamiento social se han visto presionadas hacia un reduccionismo basado en alguno de estos dos límites o fronteras. En general, la utilitarista ha derivado hacia la biología, mientras que la kantiana se ha hegelianizado... si puede considerarse a Hegel como el extremo relativo de reduccionismo idealista (Parsons, 1979b, p. 168).

En buena medida, la convergencia de ese conjunto de pensadores europeos le permitía al autor norteamericano hilvanar un hilo conductor que permitiera construir una vía intermedia, pero a la vez superadora, respecto de esa polaridad que juzgaba inconducente.

Cuadro Nro. 3. Un esquema de la obra parsoniana de 1937



¿Qué puntos cuestiona y qué puntos rescata Parsons del positivismo? La respuesta no es simple –y en todo caso es discutible- pero podríamos esquematizarla del siguiente modo (Cuadro Nro. 4):

Cuadro Nro. 4. Parsons frente a algunos rasgos básicos del positivismo

Tesis positivistas	Posición de Parsons
<p>TESIS DEL INDUCTIVISMO: El conocimiento científico avanza por la acumulación de observaciones empíricas particulares que se generalizan en leyes y teorías cada vez más abarcadoras (No confundir el momento “heurístico” con el momento de “validación” del conocimiento).</p>	<p>Parsons se opone claramente a esta tesis.</p>
<p>TESIS DE LA NEUTRALIDAD OBSERVACIONAL: La distinción teórico-observacional puede admitir una versión extrema en el viejo sentido positivista (acceso directo a los datos de la experiencia no mediados por elementos teóricos), una versión extrema en el sentido opuesto (inconmensurabilidad en el sentido “fuerte”), o múltiples distinciones “pragmáticas” en el medio (Newton-Smith, 1987).</p>	<p>Parsons podríamos decir que defiende alguna forma “débil” de neutralidad observacional en términos análogos al “racionalismo crítico” de Popper y otros autores contemporáneos.</p>
<p>TESIS DE LA CIENCIA UNIFICADA: Una versión “débil” de la tesis puede defenderse en términos de una serie de criterios para distinguir el saber científico del no-científico (interpretación no positivista de la tesis de la demarcación), pero una versión “fuerte”, y más tosca, toma el método de las ciencias físico-naturales como generalizable al conjunto de las ciencias sociales.</p>	<p>En una primera etapa Parsons defendió una distinción más fuerte entre las ciencias sociales y las naturales, pero podríamos decir que luego se deslizó a utilizar la teoría general de los sistemas como meta-lenguaje común para el conjunto de las ciencias (naturales o sociales).</p>
<p>TESIS DE LA NEUTRALIDAD VALORATIVA: La diferencia entre “juicios de valor” y “juicios de hecho”, ya sea como ideal regulativo, ya sea como norma de referencia del campo científico, no es necesariamente positivista; una cuestión diferente es el problema de la “neutralidad valorativa” como diferente de la “libertad valorativa” (o “referencia a valores”).</p>	<p>En este punto Parsons reivindica –en términos generales- la posición weberiana, aunque es cierto que en algunos casos parece defender una posición más “aséptica” del conocimiento científico. Un punto clave gira en torno al modo como interpreta –en distintos trabajos- el significado del concepto weberiano de ‘Wertfreiheit’ (libertad valorativa).</p>
<p>TESIS DE LA DEMARCACION ENTRE CIENCIA Y NO CIENCIA: Aceptar un criterio de demarcación entre ciencia y no ciencia no hace a alguien, <i>ipso facto</i>, “positivista”; el punto es cuál es el criterio que usa. En algunas versiones iniciales defendidas por Empirismo Lógico se buscaba un criterio que condenaba la especulación filosófica –y por añadidura cualquier tipo de especulación- como “carente de sentido cognoscitivo”.</p>	<p>Parsons defiende una distinción débil entre ambas, pero de corte epistemológico-metodológico (como Durkheim o Weber), y en ningún caso concuerda con las posiciones extremas del Círculo de Viena (o del primer Wittgenstein) en el sentido de la búsqueda de un criterio de “significado”.</p>

No vamos a ocuparnos en detalle del trasfondo de este debate, ni de su deriva posterior en la obra parsoniana; baste despejar de entrada una confusión habitual entre “libertad” y “neutralidad” valorativa que suele oscurecer ciertas discusiones epistemológicas en lo que hace a la relación entre Parsons, Max Weber y el positivismo. Según se sabe, en el ámbito sociológico es habitual señalar que una interpretación “despolitizante” y “cientificista” del pensamiento de Max Weber se desprende del deslizamiento del significado de ‘Wertfreiheit’ -libertad valorativa- al más anodino de ‘neutralidad valorativa’, tal como aparece traducido en algunas versiones de la obra de weberiana. Muchos, además, suelen señalar a Talcott Parsons como el responsable principal de ese deslizamiento apolítico¹³⁷. Por supuesto, existen críticas muy sólidas al sesgo “conservador” del pensamiento parsoniano, pero también es cierto que suelen mixturarse críticas justas con otras menos sostenibles. Así, en defensa del autor de *El Sistema Social* hay que recordar que en el famoso Congreso celebrado en Heidelberg en abril de 1964, para conmemorar el centenario de la muerte de Weber, Parsons presentó un conocido artículo titulado “Value-Freedom and the Objectivity”, en el que, como se aprecia desde el título, traduce claramente la expresión alemana ‘Wertfreiheit’ por ‘libertad valorativa’, y no por ‘neutralidad’.

Donde parece que hay que buscar ese desplazamiento de significados es más bien por el lado de las traducciones españolas, en cuyas idas y vueltas la conceptualización weberiana ha tenido una suerte dispar. En tal sentido, algunas ediciones han tratado de ser fieles al sentido original: es el caso de la edición preparada por José Szabón (Parsons et al., 1971) donde se utilizó una versión francesa -levemente modificada- del artículo original de Parsons titulado “Evaluación y objetividad en el ámbito de las ciencias sociales: una interpretación de los trabajos de Max Weber”, aparecido en la *Revista Internacional de Ciencias Sociales* de la UNESCO (vol. XVII, Nro. 1, París, 1965); aquí la expresión ‘Wertfreiheit’ -que el traductor mantiene para señalar la delicada índole del concepto- es volcada como ‘independencia respecto de los valores’. Pero otras traducciones, en cambio, han incurrido en un lamentable desliz: es el caso de la muy difundida edición española de los *Ensayos sobre Metodología Sociológica* (Weber, 1973), donde los editores -que dicen tomar el original alemán- traducen el último ensayo como “El sentido de la ‘neutralidad valorativa’ de las ciencias sociológicas y económicas”, siendo evidente que ‘neutralidad’ reemplaza al ‘Wertfreiheit’ que aparece en el texto weberiano original.

Pero más allá de este detalle, el punto central que nos interesa destacar aquí se refiere al modo como Parsons piensa el problema del desarrollo del conocimiento científico, que a su juicio, no se da por acumulación inductiva de observaciones empíricas, sino por la (re)articulación de proposiciones teóricas dirigidas a (re)organizar el campo de la experiencia. Como nos recuerda el autor norteamericano:

...la teoría científica –generalmente definida como un cuerpo de “conceptos generales” de referencia empírica lógicamente interconexiónados- es no sólo

¹³⁷ Un resumen crítico de la “parsonización” de Weber se encontrará en (Aguilar Villanueva, 1984). Para un balance de la obra de L.F. Aguilar Villanueva en relación con las lecturas latinoamericanas de Max Weber, puede consultarse (Camou, 2021).

una variable dependiente sino también independiente en el desarrollo de la ciencia. Huelga decir que una teoría, para que sea válida, debe ajustarse a los hechos. Pero no se desprende de ello que los hechos por sí solos, descubiertos independientemente de la teoría, determinen lo que la teoría haya de ser, ni que la teoría no influya en la determinación de los hechos a descubrir, en la dirección que será objeto de interés por parte de la investigación científica (Parsons, 1968, p. 39).

De este modo, Parsons está especialmente interesado en explorar el modo como el vector cognitivo va –activamente- desde la teoría a los “hechos”, por oposición a la versión inductivista que cree que la misma surge –pasivamente- por mera acumulación de aquéllos. En cierto modo, si hay una conocida y luego muy discutida *tesis sociológica de la convergencia*, también debería quedar claro que hay una no menos significativa *tesis epistemológica de la convergencia*, quizá de más largo aliento que la anterior, aunque la crítica le haya prestado menos atención. Sólo que en este caso, y tomando parcialmente las contribuciones de los autores canónicos antedichos, los referentes intelectuales que convergen son fundamentalmente otros: Joseph A. Schumpeter, Alfred North Whitehead, Lawrence J. Henderson (y a través de él, el esbozo de primer enfoque sistémico paretiano) y James B. Conant. De todos ellos, cabe una mención especial para Henderson, del que Parsons tomó una fórmula clave -y por entonces muy original- de su pensamiento científico, a la que el sociólogo norteamericano le fue fiel hasta el final de sus días: “Un hecho es una afirmación acerca de la experiencia en términos de un esquema conceptual” (Parsons, 1986, p. 14)¹³⁸.

En rigor, como argumentaremos en el capítulo 12, podría hablarse de una “primera” *tesis sociológica y epistemológica de la convergencia*, expresada en *La estructura de la acción social*, puesto que hacia la última parte de los años cincuenta, y más claramente a los largo de la década del sesenta, es posible observar en la obra parsoniana una “segunda” *tesis sociológica de la convergencia* (que se expresa claramente en sus clásicos artículos sobre “sistemas sociales” e “interacción social” de la *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*, fechados en 1968), a la par que también podríamos hablar de una “segunda” *tesis epistemológica de la convergencia*, centrada en una renovada concepción de los sistemas.

El nombre que nuestro autor le da a su enfoque epistemológico en su obra primigenia es “realismo analítico”, y puede ser resumido en cuatro componentes principales (Cuadro Nro. 5):

¹³⁸ Junto a la originalidad de Henderson habría que rastrear también el poco reconocido aporte de James B. Conant (1893–1978), que fue presidente de la Universidad de Harvard, a la que le dio gran impulso. En Conant pueden encontrarse ideas epistemológicas que luego serán recuperadas por Thomas S. Kuhn, de aquí que es posible indagar un vínculo subyacente entre Parsons y las posteriores contribuciones de Kuhn; de hecho, el célebre libro *La estructura de las revoluciones científicas* lleva la siguiente dedicatoria: “A James B. Conant, que puso esto en marcha”. Un detalle político no menor, que quizá coadyuvó al postrer olvido de Conant, es que hacia los años treinta profesaba doctrinas nazis. Sobre las relaciones entre Conant y Kuhn véase (Pacheco, 2011); un resumen de las ideas del primero en (Conant, 1965).

Cuadro Nro. 5. Componentes básicos del enfoque epistemológico de Parsons

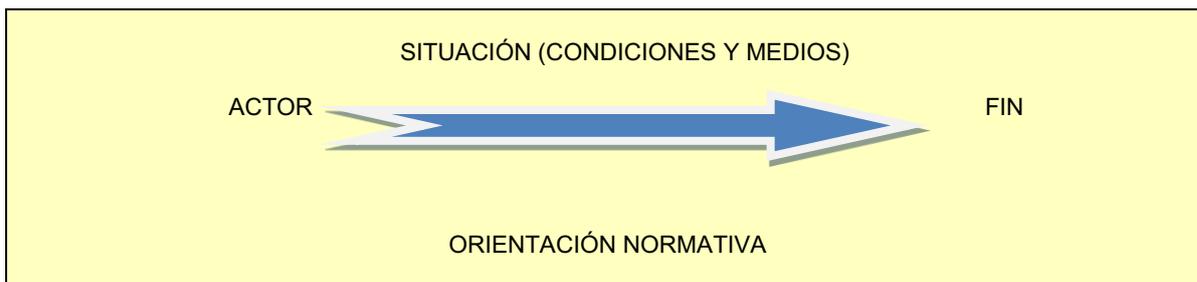
- 1) INTERACCIÓN TEORÍA-HECHOS. La interacción teoría-hechos, en los términos antedichos, se apoya en una distinción kantiana (aunque Parsons modifica la nomenclatura) que diferencia:
 - Hechos: “Una afirmación verificable empíricamente acerca de fenómenos, en términos de un esquema conceptual” (Parsons, 1968, p.79).
 - Fenómenos: “entidades concretas y realmente existentes” ((Parsons, 1968, p.79).
- 2) Noción de SISTEMA lógicamente cerrado: “No es sólo que la teoría sea una variable independiente en el desarrollo de la ciencia, sino que el cuerpo de la teoría, en un campo y tiempo dados, constituye, en mayor o menor medida, un *sistema* integrado. O sea, que las proposiciones generales (que pueden ser... de diferentes clases), que constituyen un cuerpo de teoría tienen relaciones lógicas mutuas” (Parsons, 1968, p. 39).
- 3) La ESTRUCTURA DEL SISTEMA TEÓRICO consta de los siguientes componentes interrelacionados:
 - Un marco de referencia: coordenadas categoriales fundamentales, sin las cuales no pueden ser enunciados los hechos del mundo (ej. Espacio-tiempo, oferta-demanda, etc.);
 - Las “unidades” o “partes” que pueden incluirse como generalizaciones empíricas (ej. cuerpos);
 - Los conceptos o elementos analíticos (ej. velocidad, fuerza)
- 4) CATEGORÍAS “RESIDUALES”: nociones que no pueden ser plenamente integradas a un sistema cerrado, pero que transitoriamente sirven para orientar la investigación. Una disciplina progresa en la medida que “absorbe”, que integra lógicamente, las categorías residuales en proposiciones demostrables del propio sistema teórico.

A partir de estos cimientos epistemológicos Parsons está ahora en condiciones de construir su edificio teórico-metodológico, sobre el cual nos advierte:

En el proceso de conceptualización científica, los fenómenos concretos se dividen en partes o unidades. La primera nota destacada a tratar del sistema conceptual reside en el carácter de las unidades que emplea al realizar esta división. Puede llamarse a la unidad básica “acto unidad”. Así como las unidades de un sistema mecánico en el sentido clásico, las partículas, sólo pueden definirse en términos de sus propiedades (masa, velocidad, localización espacial, dirección de movimiento, etc.), del mismo las unidades de los sistemas de acción también tienen ciertas propiedades básicas sin las cuales no cabe pensar en la unidad como algo “existente” (Parsons, 1968, pp. 81-82)¹³⁹.

La clave de bóveda de esta construcción es, pues, el “acto unidad” (Cuadro Nro. 6)

¹³⁹ Posteriormente, Parsons aclarará que en un esquema de complejidad creciente tendríamos las siguientes “unidades” o “partes”: 1) Acto-unidad; 2) Status-rol; 3) Actor individual; 4) Colectividad.

Cuadro Nro. 6. Acto-unidad

Como adelantamos más arriba, para Parsons la unidad mínima de conducta con sentido (el “acto-unidad”) es entendido a partir de la conjunción de una serie de elementos básicos: un *actor* que persigue un *fin* en una *situación*, definida por la combinación de *condiciones* (elementos del entorno que el actor no puede modificar a voluntad) y *medios* (elementos del entorno que el actor puede disponer a voluntad), enmarcados a su vez por un conjunto de *orientaciones normativas*. Para ilustrar el concepto con un ejemplo sencillo, podríamos decir: ante la situación sanitaria planteada por la irrupción del coronavirus, decido quedarme en casa y/o mantener distanciamiento social (acción) para evitar contagiarme y contagiar a otros/as (fin).

De todos estos términos hay uno sobre el que vale la pena poner cierta atención: el *actor*. La propia ambivalencia de la noción nos ofrece una pista sugestiva: actor es quien produce una acción, pero también quien cumple un papel (en una obra teatral, por ejemplo), quien sigue un cierto guión, quien desempeña un *rol* en el marco de una trama de expectativas sociales y de una posición dada (status). Mientras que la segunda acepción está más ligada al cumplimiento de normas, la primera nos conecta con “la capacidad de ser agente”: los actores tienen propósitos, manifiestan intenciones, ponen en juego una “voluntad” para alcanzar sus fines. Con esta “idea de *agencia*, o de lo que Parsons denomina *esfuerzo*”, el autor trata de garantizar que “cada actor tenga libre albedrío, que el libre albedrío forme parte indispensable” de su teoría (Alexander, 1989, p. 28).

En este punto vale una aclaración: la metáfora de la vida humana como teatro es muy añeja y sus rastros se pierden en la antigüedad. De hecho, el origen etimológico de la palabra “persona” es una derivación latina del nombre de las *máscaras* que los actores usaban en el escenario griego; en el siglo I de nuestra era, la imagen de nuestra vida social como teatro aparece claramente en Epícteto, y a su manera en el *Satiricón* de Petronio, donde los personajes ajustan –no sin hipocresía– la representación de sus papeles según las conveniencias del caso. Convertida en un reconocible tópico literario (*theatrum mundi*) esta figura atraviesa toda la edad media y recorre buena parte de la modernidad occidental; baste pensar nada más en las conocidas referencias de Quevedo, Cervantes, Shakespeare o Calderón de la Barca, y de manera coetánea al surgimiento de la sociología como ciencia, cabe recordar *La comedia humana* de Balzac. En cuanto al término *rol*, recordemos que se trata de una palabra de origen francés (*rôle*), que luego pasa al inglés (*role*), y que más tarde será aceptada en español. Su uso específico en sociología comienza a volverse habitual a partir de las obras de George H. Mead, Ralph Linton y el propio

Parsons, pero es sobre todo a partir del esfuerzo codificador de éste último que comenzará a generalizarse su uso¹⁴⁰.

Aún en su simplicidad, el esquema propuesto por nuestro autor nos ayuda a entender las diferencias que guardan con la conceptualización spenceriana. En principio, el utilitarismo parte de una visión atomística, de individuos aislados, con lo cual se vuelve imposible –de acuerdo con el sociólogo de Harvard- remontarse a comprender las constelaciones de creencias, valores y reglas que constituyen el orden normativo de una sociedad. Asimismo, su matriz de análisis debe limitarse a la descripción empirista de la realidad, pero no desarrolla categorías pertinentes para captar el sentido “subjetivo” que un actor le imprime a su acción. Por otra parte, al considerar la racionalidad de la acción debe atenerse exclusivamente a un juicio de hecho, cuyo parámetro de evaluación vienen dado –en última instancia- por el conocimiento científico disponible, por fuera de toda consideración cultural, histórica, moral o política de ninguna especie. Como nos recuerda Parsons, para el modelo de Spencer, la acción es racional en la medida en que persigue fines posibles dentro de las condiciones de la situación, y por los medios que, entre los disponibles para el actor, “resultan más adaptados intrínsecamente al fin, por razones comprensibles y verificadas por la ciencia empírica positiva” (Parsons, 1968, p.98).

Pero a juicio del autor norteamericano esta concepción desemboca en un insalvable –y peligroso- dilema que es necesario superar:

Así, pues, con respecto al status de los fines, el pensamiento positivista se ve encerrado en el «dilema utilitario». O sea, que: o bien la mediación activa del actor en la elección de los fines es un factor independiente de la acción, y el elemento fin debe ser fortuito, o bien se niega la implicación objetable del carácter fortuito de los fines. Pero, en este último caso, su independencia desaparece y son asimilados a las condiciones de la situación; es decir, a elementos analizables en términos de categorías no subjetivas, especialmente de la herencia y del medio, en el sentido analítico de la teoría biológica (Parsons, 1968, p. 104)¹⁴¹.

¹⁴⁰ En el capítulo VIII de *Estudio del hombre*, obra que Linton publicó en 1936, se hace una clara delimitación conceptual entre la noción de “status” y lo que hoy llamaríamos *rol*, pero que él llama todavía confusamente “función” (Linton, 1974, p. 122); curiosamente, en su multicitado libro de 1945, *The cultural Background of Personality*, traducido al español como *Cultura y personalidad*, resume la misma distinción, pero todavía sigue utilizando el vocablo “función” (Linton, 1983, p. 87). Por lo cual, recién a partir de la segunda posguerra el sentido sociológico específico de *rol* empezará a ser aceptado. Una sugerente vuelta de tuerca sobre el lugar común que vincula el teatro y la vida social la encontramos en “Instrucciones para John Howell”, cuento de Julio Cortázar incluido en su libro *Todos los fuegos el fuego*, publicado en 1966. Por cierto, como veremos al tratar la obra de Goffman, el desarrollo sistemático del modelo “dramatúrgico” tendrá una proyección teórica que trascenderá críticamente la visión parsoniana.

¹⁴¹ En una nota al pie Parsons enfatiza que –estrictamente hablando- no puede haber fines azarosos o fortuitos: “Es ésta, en realidad, una situación imposible, ya que no puede haber elección entre fines fortuitos” (Parsons, 1968, p. 104). Cabe consignar que en este importante pasaje la traducción española pierde un matiz conceptual que vale la pena destacar: “la mediación activa del actor” traduce la expresión original “the active *agency* of the actor” (Parsons, 1961, p. 64). De acuerdo con el *Merriam-Webster Dictionary* la noción de *agency* tiene en inglés la misma acepción institucional que posee en castellano (“the office or function of an agent”), pero también –y éste es el sentido que le otorga Parsons- tiene el significado de “capacidad, condición o estado de actuar o de ejercer poder” (“the capacity, condition, or state of acting or of exerting power”). Fuente: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/agency> (Recuperado el 1/04/2021).

A finales de los años treinta (algo que obviamente Spencer no pudo prever), la peligrosidad política del determinismo biológico no requería de una mayor elucidación: se llamaba nazismo. De ahí la importancia, tanto teórica como ideológica, que Parsons le otorgaba al libre albedrío y al sentido moral de las decisiones humanas. Frente a esta problemática, nuestro autor será claro, “lo esencial para el concepto de acción es que haya una orientación normativa” (Parsons, 1968, p.83), puesto que los actores no sólo responden a estímulos, como los organismos biológicos en diferentes escalas, sino que “tratan de ajustar su acción a modelos que el actor y otros miembros de la misma colectividad estiman deseables” (Parsons, 1968, p.118). El punto nodal a enfatizar es que valores y normas no pueden ser “objeto de cálculos de utilidad”, puesto que son constitutivos de la trama de significados y de orientaciones en que se apoyan esos cálculos, ya que las normas y los valores influyen de dos maneras fundamentales en la acción: operan “selectivamente sobre los medios..., pues por razones normativas unos medios están permitidos y otros no”; y a su vez, “estructuran también, de manera decisiva..., los objetivos de la acción” (Joas y Knöbl, 2016, pp. 45-47).

No es posible sumergirse en los muchos detalles a que nos lleva esta nueva conceptualización, basten nada más unas pocas aclaraciones. En principio, el esquema de análisis supone un proceso que se desenvuelve en el tiempo: el concepto de fin implica siempre una referencia futura a un estado que, “o no existe todavía, y no empezaría a existir si el actor no hiciese algo a este respecto, o si existe ya, no permanecería invariable” (Parsons, 1968, p. 83). Una segunda implicancia se refiere a que frente al actor se abre un abanico –más amplio o más estrecho- de posibilidades tanto en lo que se refiere a los fines como en lo que respecta a los medios, en combinación con el concepto de una orientación normativa de la acción, lo cual “supone la posibilidad de *error*, de fracaso en la consecución de los fines o en la elección correcta de los medios” (Parsons, 1968, p.84). Y una última implicación que destacaremos se vincula con el punto de vista: el marco de referencia del esquema propuesto –nos recuerda el autor- es subjetivo, es decir, se trata de “fenómenos, de cosas y sucesos tal y como aparecen desde el punto de vista del actor cuya acción se analiza y considera” (Parsons, 1968, p.84). Pero al plantearlo de este modo, *ipso facto*, nos obligamos a contraponer un punto de vista objetivo. De este modo, al decir *objetivo*, en este contexto, nos referimos al punto de vista del “observador científico de la acción”, mientras que al hablar de *subjetivo*, estamos hablando del “punto de vista del actor” (Parsons, 1968, p.85).

Reflexiones finales

Ya no se debe concebir, entonces, en el fondo más que una sola ciencia, la ciencia humana o, más exactamente, social...

A.Comte. DISCURSO SOBRE EL ESPÍRITU POSITIVO, II, 20 ([1844], 1996, p.40).

Tardó por cierto mucho tiempo en abrirse camino el reconocimiento de que también lo externo de la civilización, también la técnica, la industria, el comercio, etc., necesitan los cimientos comunes de una moral y de una honestidad del espíritu.

Hermann Hesse, EL JUEGO DE ABALORIOS ([1943], 1985, p. 32).

Recortado sobre el telón de fondo de los aportes teóricos de los pensadores “clásicos” puede afirmarse que el acto-unidad integra componentes “subjetivos” y “objetivos”. De este modo,

Los fines, el esfuerzo y las normas son elementos subjetivos, mientras que las condiciones y los medios son objetivos. Parsons sostiene que toda acción supone tensión entre normas y condiciones, entre componentes subjetivos y objetivos. Es obvio que... inventó este modelo para incluir elementos de cada una de las tradiciones parciales que lo precedieron. Las tradiciones idealistas se concentran en las normas si son colectivistas, en el esfuerzo si son individualistas. Las tradiciones materialistas se concentran en las condiciones si son colectivistas, en los medios si son individualistas. El modelo del acto-unidad de Parsons está diseñado para incluir cada uno de estos énfasis sin sucumbir a ninguno de sus intereses unilaterales (Alexander, 1989, p. 29).

Claro que en este pretendido y difícil equilibrio conviven contribuciones significativas junto con ambigüedades, sesgos y limitaciones que no pueden ser pasadas por alto. En estas notas de cierre quisiéramos resaltar tres cuestiones generales -estrechamente vinculadas- que nos ayudan a conformar una visión de conjunto del proyecto parsoniano en sus diferentes facetas. Pero al recorrerlas también dejaremos planteadas ciertas críticas básicas, algunas de las cuales serán retomadas por Parsons en su etapa siguiente, pero otras permanecerán abiertas y nos servirán de hilo conductor para desplazarnos luego hacia otras miradas de la teoría social contemporánea.

La primera nos retrotrae por un momento a la estrategia intelectual, pero también política, de Parsons. De alguna manera, el autor norteamericano repite una figura con la que la sociología como ciencia había iniciado su derrotero casi un siglo antes; en esa oportunidad, y frente a un panorama europeo igualmente convulsivo, Auguste Comte creía fervorosamente que estaba frente a una “extraña situación en que nada verdaderamente grande puede emprenderse, ni para el orden, ni para el progreso, por falta de una filosofía realmente adaptada al conjunto de nuestras necesidades” (Comte, 1996, p. 71). Con típico espíritu teórico, ambos estaban convencidos que el nuevo orden requería un remozado basamento conceptual frente a un adversario que es preciso derrotar con las armas de la pluma y la palabra: sólo que en el caso del pensador francés el enemigo es el pensamiento teológico y metafísico, y el ariete vencedor debe enarbolar las banderas del positivismo; mientras que para el sociólogo estadounidense el reloj ha dado ya una vuelta completa: ahora el problema es el positivismo, o mejor dicho, el positivismo-utilitarista encarnado en la obra de Herbert Spencer.

Como hemos destacado, nuestro autor discute en distintos planos con Spencer: en un nivel epistemológico impugna su inductivismo positivista; en un plano teórico rechaza que el móvil fundamental de la acción humana sea el interés material del individuo; en un ángulo ideológico rebate que la racionalidad del cálculo egoísta y la autorregulación por el mercado sean el vector adecuado para urdir una salida a la grave crisis que atravesaban las sociedades democráticas y capitalistas occidentales. No deja de ser una curiosidad que Parsons apele a distintas estrategias de construcción discursiva, según cuál sea el plano de la discusión. Así, por ejemplo, como ya lo adelantamos en el capítulo 2 de la Primera Parte de este libro, la *Crítica de la razón pura* fue un faro de referencia para Parsons a la hora de construir una nueva síntesis teórica, a partir de la convergencia selectiva de las herencias de Durkheim, Weber, Marshall y Pareto, en términos de una teoría voluntarista de la acción. Así, la presencia de Kant se deja ver en distintos momentos de la obra de Parsons, desde las primeras obras hasta las últimas referidas a la condición humana, pero en el caso de su obra temprana es importante tanto la estrategia argumental como la premisa que le sirve de punto partida: de manera análoga al filósofo de Königsberg, Parsons no se pregunta si es posible el orden social, lo da por sentado para luego inquirir cuáles son las condiciones que lo hacen posible (Parsons, 1986, p. 70).

Pero desde un punto de vista político, casi podríamos decir que es Hegel, y no Kant, el modelo que sirve para dibujar su relación con Spencer; en este caso, Parsons opera por negación, pero una negación que supera conservando elementos de aquello que negó para alcanzar un nuevo estadio evolutivo. El sociólogo de Harvard nos da una pista en una nota aclaratoria que añade al momento de hablar de la “muerte” intelectual del filósofo británico: “No quiere esto decir, desde luego, que no perdurará nada de su pensamiento. Es su teoría social como estructura total lo que ha muerto” (Parsons, 1968, p. 35). De ahí que Parsons busque una nueva “estructura” conceptual en la que tendrán cabida –definidas ahora de una manera muy distinta a la que encontrábamos en las posiciones extremadas de Spencer– nociones clave de una matriz política e intelectual que le interesa rejuvenecer: razón científica, racionalidad de la acción, libertad personal, responsabilidad individual, orden social, etc¹⁴².

Ahora bien, en cualquiera de los casos, hay un aspecto que suele pasarse de largo en la actualidad porque nuestros supuestos de lectura son tan diferentes a los del sociólogo de Harvard (nuestra *episteme* es fatalmente otra diría Foucault) que casi no podemos entenderlo. Y es que en rigor Parsons no se propone –más allá de sus muchos testimonios de humildad científica– hacer simplemente “una” lectura de los clásicos, sino “la” lectura que permita configurar una *síntesis* superadora, ya sea en clave kantiana o hegeliana, de esos aportes que ahora quedan reducidos a poco más que un conjunto de brillantes cimientos (pero cimientos al fin) de un nuevo edificio teórico, cuyo arquitecto principal es el propio Parsons y su equipo de trabajo. Aunque varios años después, en el nuevo prefacio escrito en 1949 para su obra inicial, el autor trató de

¹⁴² Una deuda que Parsons mantiene con Spencer, por ejemplo, será el desarrollo de la noción de *diferenciación social* –que veremos en el próximo capítulo– a partir de tomar como modelo análogo los avances que se habían alcanzado en el campo de la biología.

aclarar que nunca intentó realizar una contribución a la “historia del pensamiento social”, sino ofrecer un aporte sistemático (Parsons, 19868, p. 22), sus sesgos de lectura fueron objeto de diferentes críticas (Camic, 1989). En tal sentido, parece claro que la mirada “reconstructiva” (apelando aquí a un término caro a Habermas) de Parsons tiene al menos dos consecuencias dignas de consideración: por un lado, pone en el primer plano las gruesas omisiones en las que incurre el *canon* que nos propone, en particular por el desplazamiento a un lugar marginal que hace – entre otros- del pensamiento de Marx, y con él, de la temática del conflicto y del cambio social como rasgos estructurales de las sociedades modernas (Dahrendorf, 1962; Wright Mills, 1986; Gouldner, 2000); por otra parte, deja a Parsons atado a una mirada analítica muy estrecha a la hora de pensar el modo como se construye la discursividad teórica en las humanidades y la ciencias sociales, y con ello se pierde el papel hermenéutico de los “clásicos” en la conformación del debate teórico contemporáneo (Alexander, 1990)¹⁴³.

De este modo, en el corazón mismo de la elaboración parsoniana, late una tensión que hace trepidar todo el edificio teórico sin una clara resolución, y que de hecho brindará el terreno propicio a las críticas y las disputas que luego sobrevendrán por la apropiación de la tradición sociológica:

En el terreno puramente analítico, pues, Parsons creía que sus teorías debían reemplazar las de teóricos anteriores, y que a partir de entonces sólo habría que leer teoría “parsoniana”. Sin embargo, Parsons sabía que, dado su grado de abstracción, su teorización formal no se podía sostener, ni siquiera comprender del todo, sin utilizar la obra de sus predecesores clásicos. Sus modelos y generalizaciones, por ejemplo, descansaban sobre el material fáctico suministrado por la sociología comparativa de Weber y los estudios de Durkheim acerca de la integración moderna. A pesar de sus aires de superioridad analítica, pues, Parsons alentaba a sus alumnos a leer y estudiar los clásicos y a utilizar sus formulaciones sustantivas (Alexander, 1989, p. 103).

Una segunda cuestión se pone en evidencia al considerar la capacidad dialógica o mediadora de Parsons (hasta cierto punto, “omnívora”), a la hora de integrar elementos heterogéneos con vistas a construir esa magna estructura teórica que estaba resuelto a instituir (Almaraz, 2013, p. XVIII)¹⁴⁴. Un ejemplo notorio se da con el problema de la socialización. Como ya se señaló, siguiendo especialmente a Durkheim y a Weber, nuestro autor entiende que es clave comprender el papel de una constelación de creencias, reglas y valores que definen la “orientación normativa”

¹⁴³ La temática del conflicto ocupará en gran medida las contribuciones que analizaremos en la Tercera y en la Cuarta Parte de esta obra; el papel de los “clásicos” ha sido abordado con cierto detenimiento en el capítulo 2 de la Primera Parte, en el que la posición de Robert K. Merton –discutida por Alexander (1990)- se encuentra en una línea de continuidad con este aspecto de la visión epistemológica de Parsons (Joas y Knöbl, 2016, p. 51). Una revisión de la problemática del cambio social en la obra parsoniana en (García de Fanelli, 1986)

¹⁴⁴ Podemos hablar de estructura teórica o meta-teórica, ya que el programa parsoniano puede ser entendido como el “establecimiento de las condiciones lógico-categoriales de observabilidad y análisis de la realidad social” (Almaraz, 2013, p. XXXII).

del actor. Paulatinamente esos elementos son incorporados por los individuos en un largo proceso de aprendizaje social, y pasan a formar parte de su “ser social”. Pero ¿cómo se desarrolla este proceso? ¿A través de qué mecanismos concretos? ¿De qué modo se articula el nivel macro de la “sociedad” con el plano “micro” de la psiquis individual? Ni el autor de *El suicidio*, ni el profesor de Heidelberg, habían ofrecido –a ojos de Parsons- una respuesta absolutamente convincente. Pero será recién a partir de sus lecturas de la obra de Sigmund Freud cuando Parsons encuentre los elementos teóricos capaces de plantear una respuesta en su intento de resolver el entuerto. Si bien en su libro de 1937 esta problemática aparece apenas esbozada en los capítulos referentes a Durkheim (Parsons, 1968, pp. 480-483), se transformará en objeto central de las preocupaciones parsonianas en la siguiente etapa de su desarrollo analítico.

En este punto vale recordar que Parsons comienza a leer al fundador del psicoanálisis de modo más o menos sistemático (antes lo había hecho, según sus propias palabras, de manera “fragmentaria”) en la segunda parte de los años '30, mientras había comenzado a trabajar empíricamente en su investigación sobre la profesión médica y por sugerencia de su colega Elton Mayo. Como recuerda en su autobiografía:

Ya era demasiado tarde para incorporar las implicaciones de las ideas de Freud en *La estructura de la acción social*, pero... este acercamiento con la obra de Freud resultó una de las experiencias intelectuales cruciales de mi vida. Todo esto abrió el camino para mi entrenamiento psicoanalítico formal... más o menos una década después (Parsons, 1986, p. 24)¹⁴⁵.

Pero esa capacidad omnívora también tenía sus rígidos límites. Si en el plano *macro* el lugar preeminente del orden colectivo deja poco espacio para las consideraciones propias del conflicto y el cambio social, en el nivel *micro* asoma otra notoria ausencia en el análisis parsoniano de la socialización. Esa carencia queda representada por el estudio de un camino alternativo –que no recorrerá el sociólogo de Harvard-, por el que habían venido transitando en los años previos los referentes de la Escuela (Sociológica) de Chicago, entre los que cabe citar a John Dewey, George H. Mead y Robert Park, entre otros, y que más tarde desembocará en las originales investigaciones de Erving Goffman. Puesto que vamos a abordar los planteos “pragmatistas”, del “interaccionismo simbólico” y la obra del autor canadiense en otros segmentos de este libro no nos vamos a referir a ellos ahora, pero nada más dejaremos planteado un problema, a la vez teórico y empírico.

El problema es que Parsons no tiene ninguna respuesta articulada –aunque a veces se percató del asunto- para salvar la distancia *interpretativa*, el hiato *hermenéutico*, que va de lo *macro* a lo *micro*, de ida y de vuelta, en una cadena de significaciones culturales y morales que jamás son unívocas, que son constantemente modificadas, recreadas, adaptadas o resistidas por los

¹⁴⁵ Para una breve exposición de conjunto sobre la relación entre el psicoanálisis y la estructura social, véase (Parsons, 1978); un panorama clásico de la influencia de la escuela freudiana en las ciencias sociales norteamericanas en (Ruitenberg, 1978); una revisión más actualizada en (Tejeira Sarmiento, 2012).

actores realmente existentes en procesos de negociación y de intercambio, en el marco de *interacciones* históricamente situadas. Dicho de otro modo, dos profesores (o dos médicas) que laboran en la misma institución, que se desempeñan en la misma disciplina, que incluso comparten valores y normas comunes, pueden ejercer su “mismo” rol de maneras muy diferentes, y es justamente este campo de variación donde lo que es lógicamente posible es objeto de interpretación activa y de decisión por parte de los protagonistas en una situación concreta de *interacción*. Si en el caso de Marx aparecen claramente (además de razones teóricas) motivos de índole política e ideológica bastante obvios para entender su escasa presencia, ¿Por qué Parsons no abordó este segundo problema crucial? ¿Cómo puede explicarse esta omisión?:

¿Había en ello simple ignorancia? ¿O había un trasfondo de rivalidad oculta entre la Universidad de Harvard, donde Parsons enseñaba, y la Universidad de Chicago [dos instituciones privadas que competían por prestigio, fondos, becas, etc. AC], en la que muchos de los citados pensadores y sociólogos pragmatistas habían enseñado y donde la influencia del pragmatismo todavía en 1937 podía sentirse? (Joas y Knöbl, 2016, p. 52. El contenido del corchete es nuestro).

Con los años esa rivalidad tendió a atenuarse, sobre todo después de que la visión parsoniana se volviera ampliamente reconocida en la academia norteamericana, y cuando otros conflictos estratégicos pasaran a primer plano. Así, por ejemplo, a principios de los años cincuenta, para la elaboración de *Hacia una teoría general de la acción*, se constituye un equipo de trabajo interdisciplinario e interinstitucional donde se destaca la participación de Edward A. Shils y de Samuel A. Stouffer, ambos provenientes de la Universidad de Chicago. De este último, quien había realizado su tesis doctoral bajo la supervisión de Herbert Blumer, nos avisa Parsons: “El profesor Stouffer... se puede decir que representa una casi total influencia norteamericana, a través de las ideas de W.I. Thomas y Park, que predominan en su pensamiento teórico” (Parsons y Shils, 1968, p.15). En esta misma línea cabe señalar que en el Prefacio a la tercera edición de *La estructura de la acción social*, fechada en 1968, Parsons lamentará –entre otras omisiones- la ausencia en su obra inicial de “los psicólogos sociales americanos, especialmente Cooley, Mead y W.I. Thomas” (Joas y Knöbl, 2016, p. 53). Y finalmente, como argumentaremos después, cuando presente lo que llamamos la *segunda tesis sociológica de la convergencia* les destinará un lugar de relevancia (Parsons, 1979 y 1979a).

La última cuestión para dejar planteada se refiere a la clara aspiración “imperialista” de la teorización parsoniana, que se deja entrever ya desde el mismo subtítulo de su obra: *Un estudio en teoría social con especial referencia a un grupo de recientes escritores europeos*. En tal sentido, nos dice el autor: “Nuestra atención se centra fundamentalmente en el proceso de desarrollo de *un sistema teórico coherente*, denominado teoría voluntarista de la acción, y en la definición de los conceptos generales de los que se compone esta teoría” (Parsons, 1968, p. 45. *Cursivas nuestras*). De este modo, la convergencia teórica de ese núcleo de autores –que Parsons constata, desmenuza e integra a través de su peculiar lente- afluye hacia un cuerpo único de

conceptos, capaces de convertirse en la base unificada de las distintas disciplinas que hacen de la acción humana su objeto de referencia –desde la psicología a la antropología, desde la ciencia política a la economía.

Pero aquí vuelve a surgirnos una dificultad ligada a una carencia, de las que el mismo Parsons nos mostrará más tarde que es plenamente consciente. Si el orden en el nivel *macro* es una preocupación irrenunciable, y la acción individual en el nivel *micro* es el fundamento fáctico en el que se asientan las categorías básicas de análisis, parece faltarnos una instancia de nivel *meso* para comenzar a salvar la brecha entre los dos niveles, que además sea más operativa para pensar –por ejemplo- los problemas del intercambio económico (oferta y demanda requieren, al menos, dos actores) o las relaciones de poder político. En otros términos, si Parsons quiere mantener (y sabemos que quiere hacerlo) su voluntad académica imperial, entonces tiene que ofrecer una unidad de análisis que sea capaz de incorporar aspectos cruciales de la *interacción* en diferentes contextos de acción.

En este marco, los especialistas llamaron la atención durante mucho tiempo sobre la llamativa escasez de menciones (en *La estructura* hay apenas tres citas en más de ochocientas páginas) de un “reciente” autor alemán que, justamente, había hecho del *orden de la interacción* el principal vector de análisis de la sociabilidad moderna. Nos referimos naturalmente a Georg Simmel (1858-1918). La ausencia obligó a Parsons, varios años después, a dar las explicaciones del caso:

(...) la figura más importante ignorada en *La Estructura de la acción social*, y en una medida importante en mis escritos que la siguieron, probablemente fuera Simmel. Puede ser de interés que, de hecho, redacté para *La Estructura de la acción social* un capítulo sobre Simmel, pero, en parte por razones de espacio, finalmente decidí no incluirlo. Simmel fue más un micro-sociólogo que un macro-sociólogo; además no fue, en mi opinión, un *teórico* del mismo nivel que los demás (Parsons en Joas y Knöbl, 2016, p.53)¹⁴⁶.

Sea como fuere, lo cierto es que Parsons tratará, como veremos en el capítulo siguiente, de subsanar algunas fallas de su teorización inicial, a la vez que intentará –a través de una más decidida incorporación del enfoque de los sistemas- valerse de un instrumento que a su juicio era más idóneo para llevar adelante esa voluntad hegemónica que anima desde el origen su proyecto político-intelectual.

¹⁴⁶ La confesión de parte no agotó las búsquedas detectivescas de ese manuscrito no incluido (Buxton, 1998), ni acalló las hipótesis sobre el problema teórico de incluir a Simmel en el esquema analítico de *La estructura* (Joas y Knöbl, 2016, p. 58), e incluso ha dado pie para husmear en otra oscura y conspirativa rencilla con el Departamento de Sociología de Chicago (Camic, 1991, p. xlix). En cualquier caso, valen aquí idénticas consideraciones a las ya efectuadas sobre la Escuela de Chicago: recién cuando Parsons se desplace teóricamente desde un vector analítico centrado en el acto-unidad a un modelo de interacción, y más claramente cuando avance hacia el paradigma de intercambio generalizado, le encontrará un lugar a estos aportes que inicialmente había dejado al margen.

Referencias

- Aguilar Villanueva, L.F. (1984). El programa teórico-político de Max Weber, en F. Galván Díaz y L. Cervantes Jáuregui (comps.), *Política y Des-Ilusión: Lecturas sobre Weber*. México: UAM-A.
- Alexander, J. C. (1989). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial. Análisis multidimensional*. Barcelona: Gedisa.
- Almaraz, J. (2013). *La Teoría Sociológica de Talcott Parsons*. Madrid: CIS.
- Arnold, M y F. Osorio, F. (1998). Introducción a los conceptos básicos de la teoría general de sistemas, *Cinta de Moebio*, 3, pp. 40-49.
- Baecker, D. (2019). *Los sistemas en la teoría social*. En C. Benzecry, M. Krause e I.A. Reed, *La teoría social, ahora: nuevas corrientes, nuevas discusiones*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bertalanffy, L., (1989). *Teoría general de los sistemas* [1968]. México: FCE.
- Blacha, L.E. (2014). El orden social en perspectiva sociológica. *Collectivus. Revista de Ciencias Sociales*, 1, (1), 4-27.
- Bruno, P. (2011). *Pioneros culturales de la Argentina. Biografías de una época, 1860-1910*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Buxton, W.J. (1998). From the “missing fragment” to the “lost manuscript”: Reflections on Parsons’s engagement with Simmel, *The American Sociologist*, 29, 57–76.
- Camic, C. (1989). Structure after 50 years: The Anatomy of a Charter, *AJS*, (95), 1, pp. 38-107.
- Camic, C. (1991). *Talcott Parsons: The Early Essays*. Chicago: UCP.
- Camou, A (1999) “Niklas Luhmann o el discurso sociológico de la complejidad. Notas en torno al concepto de sistema social”, *Revista SOCIEDAD* (Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Argentina), Nro. 15.
- Camou, A. y L.I. Chain, (2017). Saberes expertos y elaboración de políticas públicas: el caso de los economistas en el gobierno. En A. Camou y M.L. Pagani, *Debates teóricos y metodológicos actuales sobre las políticas públicas*. La Plata: FAHCE-UNLP y CIC. Recuperado de: <https://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/97>
- Camou, A. (2021). Estado, burocracia y racionalidad: comentarios a un libro no escrito sobre Max Weber. México: próxima aparición.
- Chinoy, E. (1987). *La sociedad. Una introducción a la sociología*. México: FCE.
- Collins, R (1996) *Cuatro tradiciones sociológicas*. México: UAM.
- Comte, A. (1996). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Barcelona: Altaya.
- Conant, J.B. (1965). *Entendimiento de la ciencia*. Buenos Aires: Plaza y Janés
- Cortázar, J. (1990). “Lucas, sus interpolaciones”. En *Un tal Lucas (1979)*. Madrid: Alfaguara.
- Dahrendorf, R. (1962). *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial* [1959]. Madrid: Rialp.
- Domingues, J.M. (2008). Talcott Parsons: Conflictividad, normatividad y cambio social, *Conflicto Social*, Año 1, N° 0, Noviembre 2008, pp. 132-155.
- Duek, C. y G. Inda (2006). La teoría de la estratificación social de Weber: un análisis crítico, *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (11), pp. 5-24

- Durkheim, E. (1985). *La división del trabajo social*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- García de Fanelli, A.M. (1986). *Talcott Parsons y el cambio social*. Buenos Aires: IDES:
- Giddens, A. (1997). Vivir en una sociedad postradicional. En U. Beck (Et Al.), *Modernización Reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza.
- Giddens, A. y Sutton P. W. (2014). *Sociología*. Madrid: Alianza.
- Gil Villegas, F. (2014). Introducción. En Max Weber, *Economía & Sociedad*. México: FCE.
- Giner, S. (1996). *Sociología*. Barcelona: Península.
- Girola, L. (2010). Talcott Parsons: a propósito de la evolución social, *Sociológica*, (25), Nro. 72, pp. 169-183.
- Gouldner, A. (2000). La crisis de la sociología occidental [1970]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Habermas, J. (1987) *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid, Taurus.
- Hesse, H. (1985). *El juego de abalorios*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hobsbawm, E. (1997). *Historia del siglo XX 1914-1991*. Barcelona: Crítica.
- Homans, G. C. (1979) "Henderson, L. J." En la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Bilbao, Aguilar.
- Joas, H. y W. Knöbl (2016). *Teoría social: veinte lecciones introductorias* [2011]. Madrid: Akal.
- Johnson, H. M. (1973). *Sociología. Una introducción sistemática*. Buenos Aires: Paidós.
- Lidz, V. (2003). Talcott Parsons. En G. Ritzer, *The Blackwell Companion to Major Classical Social Theorists*. Malden: Blackwell.
- Linton, R. (1974). *Estudio del hombre* [1936]. México: FCE.
- Linton, R. (1983). *Cultura y personalidad* [1945]. México: FCE.
- Mayhew, L. (1982). Introduction. En T. Parsons, *On Institutions and Social Evolution*. Chicago: UCP.
- Münch, "Teoría parsoniana actual: en busca de una nueva síntesis" En Giddens, A. Turner, J. *La Teoría Social Hoy (1987)*, Madrid, Alianza.
- Pacheco, P. A. (2011). James B. Conant y Thomas S. Kuhn. Líneas de continuidad en el estudio histórico de la ciencia. *Metatheoria*, 2(1), 3-21.
- Parsons, T. (1961) *The Structure of Social Action* [1937]. New York: Free Press.
- Parsons, T. (1967) *Ensayos de Teoría Sociológica*. Buenos Aires: Paidós.
- Parsons, T. (1968) *La Estructura de la Acción Social* [1937]. Madrid: Guadarrama.
- Parsons, T. (1966). *Estructura y proceso en las sociedades modernas*. Madrid: IEP.
- Parsons T. et al. (1971). *Presencia de Max Weber*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Parsons, T. (1974). *La sociedad: perspectivas evolutivas y comparativas* [1966]. México: Trillas.
- Parsons, T (1974a). *El sistema de las sociedades modernas* [1971]. México: Trillas.
- Parsons, T. (1976) *El Sistema Social*. Madrid: Revista de Occidente.
- Parsons, T. (1978). El psicoanálisis y la estructura social. En H. Ruitenbeek (1978), *Psicoanálisis y ciencias sociales*. México: FCE.
- Parsons, T. (1979). Sistemas Sociales. En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Bilbao, Aguilar.
- Parsons, T. (1979a). Interacción social. En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Bilbao, Aguilar.

- Parsons, T. (1986). *La Teoría de los Sistemas Sociales: Una Historia Personal*. En T. Parsons, *Biografía Intelectual*. México: Universidad Autónoma de Puebla.
- Parsons, T. (1999). *El sistema social*. Madrid: Alianza.
- Parsons, T. y Shils, E. (1968). *Hacia una teoría general de la acción*. Buenos Aires: Kapelusz.
- Parsons, T. et al., (1970). *Apuntes sobre la teoría de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ritzer, G. (1998). *Teoría sociológica contemporánea*. México: McGraw-Hill.
- Ruitenbeek, H. (1978). *Psicoanálisis y ciencias sociales*. México: FCE.
- Savage, S. (1999). *Las teorías de Talcott Parsons*. México: UAM-McGraw Hill.
- Tejeiro Sarmiento, C. (2012). *Talcott Parsons: ¿el último clásico?* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Terán, O. (2000). *Vida intelectual en el Buenos Aires de fin-de-siglo (1880-1910). Derivas de la "cultura científica"*. Buenos Aires: FCE.
- Turner, B. S. (1999). The Contribution of Talcott Parsons to the Study of Modernity. En B.S. Turner (Ed.), *The Talcott Parsons Reader*. Malden: Blackwell.
- Turkel, G. (1990). El debilitamiento de las tensiones: Parsons acerca del individuo y la sociedad, *Estudios sociológicos*, (VIII), 24, pp. 603-621.
- Weber, M. (1973). *Ensayos sobre Metodología Sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Weber, M. (1986). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Wright Mills, C. (1986). *La imaginación sociológica [1959]*. México: FCE.

Bibliografía básica

- Alexander, J. C. (1989) *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial. Análisis multidimensional*. Barcelona: Gedisa.
- Almaraz, J. (2013). *La Teoría Sociológica de Talcott Parsons*. Madrid: CIS.
- Collins, R (1996). *Cuatro tradiciones sociológicas*. México: UAM.
- Germani, G. (1974). *Política y Sociedad en una Época de Transición*. Buenos Aires: Paidós.
- Joas, H. y W. Knöbl (2016). *Teoría social: veinte lecciones introductorias [2011]*. Madrid: Akal.
- Johnson, H. M. (1973). *Sociología. Una introducción sistemática*. Buenos Aires: Paidós.
- Münch, "Teoría parsoniana actual: en busca de una nueva síntesis" En Giddens, A. Turner, J. *La Teoría Social Hoy (1987)*, Madrid, Alianza.
- Parsons, T. (1968). *La Estructura de la Acción Social [1937]*. Madrid: Guadarrama.
- Parsons, T. (1986). *La Teoría de los Sistemas Sociales: Una Historia Personal*. En T. Parsons, *Biografía Intelectual*. México: Universidad Autónoma de Puebla.
- Ritzer, G. (1998). *Teoría sociológica contemporánea*. México: McGraw-Hill.

Bibliografía complementaria

- Almaraz, J. (2013) *La Teoría Sociológica de Talcott Parsons*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Buxton, W.J. (1998). From the “missing fragment” to the “lost manuscript”: Reflections on Parsons’s engagement with Simmel, *The American Sociologist*, 29, 57–76.
- Dahrendorf, R. (1962). *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial* [1959]. Madrid: Rialp.
- Domingues, J.M. (2008). Talcott Parsons: Conflictividad, normatividad y cambio social, *Conflicto Social*, Año 1, N° 0, Noviembre 2008, pp. 132-155.
- Girola, L. (2010). Talcott Parsons: a propósito de la evolución social, *Sociológica*, (25), Nro. 72, pp. 169-183.
- Gouldner, A. (2000). *La crisis de la sociología occidental* [1970]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Habermas, J. (1987) *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid, Taurus.
- Homans, G. C. (1979) "Henderson, L. J." En la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Bilbao, Aguilar.
- Mayhew, L. (1982). Introduction. En T. Parsons, *On Institutions and Social Evolution*. Chicago: UCP.
- Sciortino, G. (2009). Funcionalism and social systems theory. En B. S. Turner (2009), *The New Blackwell Companion to Social Theory*. Malden: Blackwell.
- Turner, B. S. (1999). The Contribution of Talcott Parsons to the Study of Modernity. En B.S. Turner (Ed.), *The Talcott Parsons Reader*. Malden: Blackwell.
- Turkel, G. (1990). El debilitamiento de las tensiones: Parsons acerca del individuo y la sociedad, *Estudios sociológicos*, (VIII), 24, pp. 603-621.
- Wright Mills, C. (1986). *La imaginación sociológica* [1959]. México: FCE.

Investigaciones aplicadas

- Alexander, J. C. (2000). Cultura y crisis política: el caso Watergate y la sociología durkheimiana. En J.C. Alexander, *Sociología Cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*. Barcelona: Anthropos.
- Germani, Gino, (1971) “Análisis de la transición”, cap III de *Política y Sociedad en una Época de Transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas* (1964), BsAs, Paidós.
- Germani, Gino, (1971) “La transición hacia un régimen político de participación total en la Argentina”, cap. VIII de *Política y Sociedad en una Época de Transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas* (1964), BsAs, Paidós.
- Germani, Gino, (1962) “Sociología y planificación”, en *La Sociología Científica. Apuntes para su fundamentación* (1956), México, UNAM.
- Nieto, Francisco, (2004) “Desmitificando la corrupción en América Latina”, *Revista Nueva Sociedad*, Nro. 194, noviembre-diciembre.

Nino, Carlos S., (1992) *Un país al margen de la ley. Estudio de la anomia como componente del subdesarrollo argentino*, BsAs, Emecé (Esp. caps. 1 y 4).

Sitios web con material complementario

https://www.biografiasyvidas.com/biografia/p/parsons_talcott.htm

<http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/iigg-uba/20140715054027/domingues01.pdf>

<http://www.asanet.org/about-asa/asa-story/asa-history/past-asa-officers/past-asa-presidents/talcott-parsons>

<http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199756384/obo-9780199756384-0177.xml>

<http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803100308140>

<http://oasis.lib.harvard.edu/oasis/deliver/~hua00002>

Actividades

- 1) ¿En cuántos períodos puede ser dividida la obra de Parsons, y qué características generales tiene cada una de ellas?
- 2) En su obra *La estructura de la acción social* Parsons desarrolla dos argumentos principales (una tesis epistemológica acerca del desarrollo del conocimiento científico y una tesis sociológica propiamente dicha acerca de la convergencia de un grupo de autores en un marco analítico común) ¿en qué consiste cada una de esas tesis?
- 3) ¿Por qué dice Parsons en el *Prefacio* a la primer edición (1937) que se trata de *un* estudio de teoría social y no de “teorías sociales”?
- 4) Parsons enuncia una concepción de la ciencia que se opone al “empirismo”. En su visión hay dos elementos particularmente importantes; la relación entre teoría y hechos, por un lado, y la noción de sistema “lógico/cerrado”. Explique cada uno de estos elementos.
- 5) Explique la noción de “categorías residuales”.
- 6) En un sistema teórico conviven tres tipos de elementos:
 - el marco o esquema general de referencia.
 - las unidades o partes (y las generalizaciones empíricas).
 - los conceptos o elemento analíticos (y las leyes analíticas).Explique cada uno de estos tipos y ofrezca algún ejemplo.

- 7) En el capítulo II de *La Estructura de la Acción Social*, después de presentar los elementos básicos de acto-unidad, Parsons examina algunas implicaciones básicas de su esquema conceptual básico. Analice brevemente algunas de esas implicaciones.
- 8) ¿Por qué dice Parsons en el Prefacio a la segunda edición (1949) de *La Estructura de la Acción Social*, que su libro “intentó ser...una contribución a la ciencia social sistemática y no a la historia?
- 9) Parsons señala tres premisas claves del pensamiento de Spencer (la noción de progreso, el mercado como regulador automático de la sociedad y el cientificismo). ¿En qué consiste cada una de ellas?
- 10) ¿Cómo define Parsons un “hecho” y en qué se diferencia de un “fenómeno”?
- 11) Parsons señala que “el actor no es un organismo...sino un “yo” o un “sí mismo”. ¿Qué implicaciones analíticas tiene esta afirmación para la consideración de la relación entre “actor” y “situación” al interior del marco de referencia de la acción?
- 12) Parsons define al sistema utilitario según cuatro características: atomismo, racionalidad, empirismo y carácter fortuito de los fines. ¿Qué significan cada uno de ellos y a qué hacen referencia en el marco de la teoría de la acción?
- 13) ¿Qué implicaciones tiene para el desarrollo del sistema utilitario la problemática que plantea Parsons en relación al carácter fortuito de los fines y a la norma de racionalidad?

CAPÍTULO 11

Talcott Parsons: del estructural-funcionalismo al modelo AGIL

Antonio Camou

Un macizo edificio gris de solo treinta y cuatro pisos. Sobre la entrada principal, las palabras: Centro de Incubación y Acondicionamiento de la Central de Londres, y en una tarjeta: Comunidad, Identidad, Estabilidad, la divisa del Estado Mundial.

Aldous Huxley, UN MUNDO FELIZ ([1932], 1998, p.15)

Ahora bien, lo que en aquella época faltaba todavía al juego de abalorios, era el poder de universalidad, el vuelo por encima de las profesiones. Jugaban su juego inteligentemente regulado los astrónomos, los griegos, los latinos, los escolásticos, los estudiantes de música, pero el juego tenía para cada subordinación, para cada disciplina y sus ramificaciones un idioma propio, un propio mundo de reglas.

Hermann Hesse, EL JUEGO DE ABALORIOS ([1943], 1985, p. 32).

De acuerdo con lo que Parsons nos informa en el prefacio a *El sistema social*, fechado en 1951, el autor siguió trabajando después de *La Estructura de la Acción Social* en la formulación gradual de “un enfoque sistemático del quehacer... de la teoría sociológica” (Parsons, 1976, p.10. Cursivas nuestras). En ese itinerario –como ya se adelantó- se destacan las reflexiones y trabajos empíricos contenidos en sus *Ensayos de Teoría Sociológica*, pero también otros intereses y requerimientos académicos. Así, en 1947, diez años después de su primer libro, Parsons dirige en Harvard un seminario sobre la teoría de los sistemas sociales, y dos años más tarde, en una serie de conferencias pronunciadas en Londres, entre enero y febrero del '49, empieza a tomar forma una visión más ordenada de los problemas planteados, que darán origen a una nueva etapa de su reflexión. Más específicamente, en noviembre de ese último año, junto con Edward A. Shils publica la monografía “Values, Motives and Systems of Action”, que Parsons siempre consideró estrechamente vinculada con *El Sistema social*. De hecho, señala que “debería considerarse este libro como un segundo volumen de un tratado sistemático sobre la teoría de la acción –la monografía sería el primer volumen” (Parsons, 1976, p. 11). Pero hay algo más: si la monografía esboza, en primer lugar, “los fundamentos del esquema conceptual general de la

acción”, y luego desarrolla “cada uno de los tres modos de sistematización de la acción: los sistemas de la personalidad y la cultura... y los sistemas sociales”, el libro de 1951 habría que considerarlo apenas “como una ampliación del capítulo sobre el sistema social de la monografía”. Consecuentemente, Parsons reconoce que “la consideración total de la teoría de la ciencia social básica... requeriría otros *dos volúmenes paralelos* a éste que el lector tienen entre manos” (Parsons, 1976, p. 11. Cursivas nuestras). Esos dos volúmenes, en rigor de verdad, nunca fueron escritos por el autor, aunque sus colaboradores hicieron importantes aportes en estos campos, y ese proyectado “tratado sistemático sobre la teoría de la acción” quedó inconcluso¹⁴⁷.

Sea como fuere, en *El Sistema Social*, así como en otras obras elaboradas entre finales de los años cuarenta y la década siguiente, Parsons va a enriquecer el planteo realizado en su libro de 1937, pero también va a ponerse de manifiesto un cierto desplazamiento de intereses teóricos, políticos e institucionales. Por de pronto, el joven autor de *La Estructura de la acción social* es ahora un científico reconocido que en 1944 alcanza la dirección del Departamento de Sociología de Harvard; un par de años después el área se disuelve –bajo su égida- para fundar una nueva estructura académica, el Departamento de Relaciones Sociales, que alberga las áreas de psicología, sociología y antropología; posteriormente, en 1949, Parsons es elegido por sus pares como Presidente de la *American Sociological Association* (Asociación Sociológica Estadounidense), con lo cual su figura y su obra alcanzan un nuevo peldaño de reconocimiento. Pero también es un profesional y un intelectual democrático y progresista –en términos del espectro político estadounidense-, que sigue la estela de políticas socioeconómicas fundadas por Franklin D. Roosevelt y su *New Deal*, que había militado en su juventud en agrupaciones socialdemócratas (Camic, 1991, p. XIV), y que se encuentra ahora interesado en colaborar en la reconstrucción del mundo de postguerra. Dicho sea de paso, es interesante hacer notar en este contexto una faceta poco conocida de Parsons: entre la publicación de *La estructura de la acción social* (1937) y la redacción de *El sistema social* (1951), nuestro autor se dedicó intensamente a la actividad política a través de la *Oficina de Servicios Estratégicos* (OSS por sus siglas en inglés); en una primera etapa, estuvo comprometido con el esfuerzo bélico para lograr la derrota del nazismo; en una segunda, sus contribuciones se orientaron a preparar el escenario para una reconstrucción democrática de la Alemania de posguerra. Toda esta actividad, así como los informes confidenciales que elaboró (y que permanecieron inéditos durante muchos años), recién se conocieron a partir de la cuidadosa labor de investigación y recopilación realizada por la especialista germana Uta Gerhardt a comienzos de los años noventa¹⁴⁸.

Claro que también Parsons desenvuelve su labor científica e intelectual en un contexto histórico que ha variado notablemente respecto del período anterior: el nazi-fascismo no se encuentra en auge, sino que ha sido derrotado, y lo que se abre paso es una inédita situación de Guerra Fría, donde

¹⁴⁷ Más allá de cuestiones circunstanciales, como veremos en el capítulo siguiente, el hecho es que Parsons –a mediados de la década del cincuenta- irá introduciendo modificaciones significativas a su esquema “tri-sistémico”, que lo llevarán a desplazarse a una conceptualización algo diferente.

¹⁴⁸ Sobre esta cuestión véase (Gerhardt, 1993), así como los breves apuntes de (Joas y Knöbl, 2016, p. 62). Por otro lado, son más conocidas, aunque no siempre valoradas, las posiciones críticas de Parsons frente al macartismo, durante la década de los cincuenta (Domingues, 2008), o sus preocupaciones en torno a la plena integración de la población afroamericana en los años sesenta (De Marinis y Lorenc Valcarce, 2012).

entre otros desafíos, aparece en el horizonte la problemática política, económica, pero también cultural, de la “modernización” de los países del tercer mundo. Pero en este marco el posicionamiento intelectual del ya consagrado sociólogo de Harvard llevará implícito un sesgo que impregnará su labor teórica: antes de 1950, había hablado de Occidente “con voz crítica, tomando a Alemania como su representante más cabal, aunque más deprimente”; después de esa fecha hablará con más insistencia de la “sociedad moderna”, y la identificará con “el vigor y la estabilidad que veía en los Estados Unidos”. Los Estados Unidos, no Alemania, se convertirán en buena medida en el “prototipo para cualquier análisis social de la modernización occidental” (Alexander, 1989, p. 67).

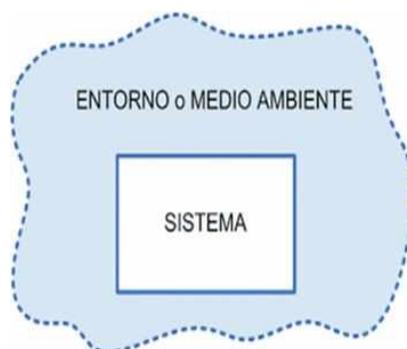
Ahora bien, desde el punto de vista conceptual, en este período será de especial importancia la lectura que Parsons hace de la obra psicoanalítica de Sigmund Freud (1856-1939), quien le aporta -entre otros elementos clave- un conjunto de categorías y modelos para analizar un aspecto que había quedado en la penumbra en su conceptualización inicial del “acto-unidad”: las *motivaciones* que impulsan la acción. Asimismo, también será notoria la incorporación de nociones provenientes de la teoría de sistemas, cuyo cometido principal -como ya se dijo- está orientado a proveer un lenguaje único a todas las disciplinas científicas, de modo de favorecer la integración y la cooperación entre ellas. Pero en el balance teórico general, Parsons irá acentuando sobre todo este costado sistémico de su enfoque, hasta transformarlo en el eje principal de su teorización. En tal sentido, inicialmente Parsons se consideraba, y así era leído por sus pares, como un teórico de la acción, centralmente preocupado por el papel de las creencias, los valores y las decisiones de los actores, pero en los trabajos posteriores a 1937, sobre todo a lo largo de la década siguiente, se convertiría progresivamente en “un teórico estructural-funcional” centrado en los grandes sistemas sociales y culturales (Ritzer, 1998, p.71). La expresión más desarrollada del nuevo enfoque se manifestó a comienzos de la década del cincuenta en *The Social System*:

En ésta y otras obras Parsons se centró en el estudio de las estructuras de la sociedad y la relación entre ellas. Percibía que estas estructuras se mantenían recíprocamente y tendían hacia un equilibrio dinámico. El interés fundamental se centraba en el modo en que el orden se mantenía entre los diversos elementos de la sociedad. El cambio constituía un proceso ordenado, y al final... Parsons adoptaría una perspectiva neo-evolucionista del cambio social. A Parsons no sólo le preocupaba el sistema social *per se*, sino también su relación con los otros *sistemas de acción*, en especial los sistemas cultural y de la personalidad. Pero su idea básica de las relaciones inter-sistémicas era esencialmente la misma que su concepción de las relaciones intra-sistémicas: es decir, que se definían por la cohesión, el consenso y el orden. En otras palabras, las diversas *estructuras sociales* realizaban una gran variedad de *funciones* positivas recíprocas (Ritzer, 1998, p. 72).

Si bien Parsons fue elaborando distintas nociones de *sistema* a lo largo de su trayectoria científica, desde los trabajos más tempranos hasta su última etapa, en términos generales podemos hablar de un *sistema* como un conjunto articulado de elementos relacionados entre sí y con el medio ambiente, tal que: (a) las operaciones de alguno/s de los elementos del sistema

modifican a otro/s (interdependencia funcional); y (b), el sistema tiende a reproducir su “identidad” a través de producir una “diferencia” permanente con el entorno (Cuadro Nro. 1). Por ejemplo, una “diferencia” del sistema de educación superior, que le otorga su “identidad” específica respecto de los otros niveles de enseñanza básica, es que “produce” conocimiento altamente especializado y forma profesionales en todas las ramas del saber (esto no lo hace el sistema de enseñanza secundaria, la escuela primaria, etc.). En tal sentido, el “ambiente” o el “entorno” de un sistema está constituido por todos los objetos que no son parte integrante de un sistema de referencia, incluyendo entonces a otros sistemas (Camou, 1999)¹⁴⁹.

Cuadro Nro. 1. Sistema y entorno



La premisa fundamental que sirve de punto de partida para el nuevo tipo de abordaje (recuérdense las carencias señaladas al final del capítulo previo) es a la vez simple pero cargada de insinuaciones analíticas: “la *interacción* de los actores individuales tiene lugar en condiciones tales que es posible considerar ese proceso de interacción como un sistema (en el sentido científico) y someterlo al mismo orden de análisis teórico que ha sido aplicado con éxito a otros tipos de sistemas en otras ciencias” (Parsons, 1976, p. 15. Cursivas del autor).

Como lo hicimos con la etapa anterior, aquí también apelaremos a un recorrido simplificador por algunos aspectos salientes del pensamiento parsoniano. Para ello vamos a revisar algunos puntos principales, mientras que dejaremos sin atender muchas cuestiones que merecerían un tratamiento más detallado. En primer lugar, desde una perspectiva más “estática”, vamos a considerar la redefinición del marco de referencia de la acción en términos de lo que se llamará el *modelo tri-sistémico*, así como también revisaremos la sistematización de una serie de categorías que tiene una larga herencia sociológica y que Parsons condensa en el modelo de las *pautas variables*. En segundo lugar, sobrevolaremos algunas cuestiones derivadas del análisis de la “dinámica” del enfoque parsoniano, considerando los problemas de consistencia *intra-sistémicas* e *inter-sistémicas*. A continuación, tanto por la importancia que estos aspectos “dinámicos” tendrán en los debates posteriores de la teoría social contemporánea, así como por los cuestionamientos que recibirá Parsons, le prestaremos una atención especial a dos procesos íntimamente ligados: en la tercera sección abordaremos

¹⁴⁹ Abordaremos con más detalle los cambios de la noción de sistema en la obra parsoniana en el capítulo siguiente.

los desafíos de la *socialización* y el *control*; mientras que en la sección cuarta nos ocuparemos de los retos de la *diferenciación social* y la *coordinación funcional*. Aprovecharemos el breve espacio de la quinta sección para dejar esbozada la arquitectura básica del modelo AGIL, último estadio de la teorización parsoniana.

El modelo tri-sistémico de acción, el concepto de sociedad y las pautas variables

Estabilidad –dijo el Inspector-, estabilidad. No hay civilización sin estabilidad social. No hay estabilidad social sin estabilidad individual.

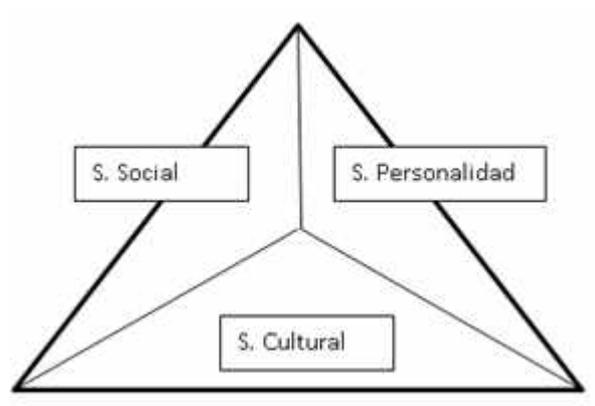
Aldous Huxley, UN MUNDO FELIZ ([1932], 1998, p.58)

...se sentía la insuficiencia de la felicidad momentánea por el puro retraimiento en la propia disciplina; aquí y allá, algún sabio rompía los compartimientos de la ciencia especializada y trataba de avanzar en lo general; se soñaba con un nuevo alfabeto, con una nueva lengua de signos con la que fuera posible establecer y además intercambiar las nuevas vivencias espirituales.

Hermann Hesse, EL JUEGO DE ABALORIOS ([1943], 1985, p. 33)

Podríamos decir que el primer movimiento que da Parsons en su nueva orientación teórica es el de “descomponer” el *acto-unidad* en tres sistemas, analíticamente diferenciados, pero realmente presentes en toda interacción social concreta: el sistema de la personalidad, el sistema social y el sistema cultural (Cuadro Nro. 2).

Cuadro Nro. 2: Personalidad, cultura y sistema social



Pero conviene despejar de entrada un malentendido habitual que se le ha endilgado a este esquema conceptual: querer “reducir” lo social o bien a una resultante psicológica, o bien a una determinación cultural; por contrario, frente a cualquier intento reduccionista nos dice el autor:

Por una parte, considerar a los sistemas sociales sólo como *resultante* del funcionamiento de las personalidades, según el sentido común de los escritores que tienen un punto de vista *psicológico*, es claramente inadecuado, fundamentalmente porque ignora la organización de la acción en torno a las exigencias de los sistemas sociales como tales sistemas. De otra parte, tratar los sistemas sociales sólo como *incorporaciones* de pautas de cultura, como ha tendido a hacer cierta corriente de pensamiento común entre antropólogos, es igualmente inaceptable (Parsons, 1976, 495-496).

La especificidad del sistema social tiene, entre otras, dos consecuencias importantes. Desde el punto de vista teórico (pero también político-institucional) constituye una justificación del lugar independiente que le corresponde a la sociología junto a otras ciencias sociales, en momentos en que el reconocimiento académico y profesional de la disciplina continuaba en disputa; desde el punto de vista epistemológico, involucra una clara reivindicación de lo que el autor denomina “las virtudes del *holismo* teórico” (Parsons, 1966, p. XX), esto es, que si bien hay un sentido en el que “toda acción es de los individuos; sin embargo, tanto el organismo como el sistema cultural implican elementos esenciales que no pueden investigarse al nivel individual” (Parsons, 1974, p. 16).

De manera algo más precisa, Parsons entiende por sistema de la personalidad el “sistema relacional de un organismo vivo que actúa en una situación” (Parsons, 1976, p.27) con una orientación motivacional definida por la “mejora del equilibrio entre gratificación-privación” (Parsons, 1976, p.23). Es el lado más dinámico de su nueva tríada, ya que es el que impulsa o motiva a la acción en términos de alcanzar una gratificación, o bien de abandonar una situación de privación. El sistema social, por su parte, consiste en una “pluralidad de actores individuales que interactúan entre sí en una situación que tiene, al menos, un aspecto físico o de medio ambiente, actores motivados por una tendencia a ‘obtener un óptimo de gratificaciones’ y cuyas relaciones con sus situaciones –incluyendo a los demás actores- están mediadas y definidas por un sistema de símbolos culturalmente estructurados y compartidos” (Parsons, 1976, p. 17). Mientras que el sistema cultural se refiere al conjunto de “elementos simbólicos... ideas o creencias, símbolos expresivos o pautas de valor, en la medida en que sean considerados por el ego como objetos de la situación y no se encuentren ‘internalizados’ como elementos constitutivos de la personalidad de ego” (Parsons, 1976, p. 16); cuando han surgido “sistemas simbólicos que sirven de medio para la comunicación se puede hablar de los principios de una *cultura*” (Parsons, 1976, p.17).

En este esquema, cabe destacarlo, el marco de referencia de la acción “se ocupa de la ‘orientación’ de uno o más actores... hacia una situación, que comprende otros actores” (Parsons, 1976, p.15), y la situación es un conjunto de “objetos de orientación”, ya sean estos sociales, físicos o culturales. A efectos de su definición “dinámica” la personalidad se caracteriza por sus orientaciones motivacionales, que son de tres tipos: *catéctica* (o catética), cognitiva y evaluativa. Mientras que la cultura se estructura en torno a sus orientaciones de valor. Nuestro autor define el *valor* como un “criterio para la selección entre alternativas de orientación que se presentan

intrínsecamente abiertas en una situación” (Parsons, 1976, p.22); en paralelo con las orientaciones motivacionales también son de tres tipos: criterios apreciativos, cognitivos y morales.

Pero en esta caracterización asoma una interesante tensión a la que es necesario prestar atención. Digamos rápidamente que la orientación *catéctica* se deriva de un término psicoanalítico referido a la *carga pulsional* que dirigimos a objetos o representaciones, y que orienta la movilización de los actores –como señalamos más arriba- a fin de “obtener un óptimo de gratificaciones”; en otro términos, la orientación *catéctica* se refiere a la “relación del ego con el objeto u objetos en cuestión para el equilibrio de su personalidad entre gratificación-privación” (Parsons, 1976, p. 18)¹⁵⁰. Del otro lado del esquema, en cambio, Parsons nos recuerda que desde el punto de vista de cualquier actor dado la definición de las pautas de derechos y de obligaciones mutuas, así como los “criterios” que los dirigen en su interacción con los otros “es un aspecto crucial de su orientación general hacia su situación”. A causa de esta relevancia especial para el sistema social, enfatiza el autor, “los criterios morales llegan a ser el aspecto de la orientación de valor que tiene mayor importancia directa para el sociólogo” (Parsons, 1976, p. 24).

Asimismo, este reordenamiento conceptual tiene un corolario importante en el nuevo enfoque parsoniano (Cuadro Nro. 3). La *acción* es definida ahora no mediante las categorías weberianas medio-fin (herederas a su vez de la filosofía de la consciencia decimonónica), que el propio Parsons inscribió como epígrafe de su obra de 1937, sino como un “proceso en el sistema actor-situación que tiene significación motivacional para el actor individual o, en el caso de una colectividad, para sus componentes individuales” (Parsons, 1976, p. 16). En cierta medida hay un corrimiento que va de una clásica definición *subjetiva* de la acción, a una mirada más *objetiva*, realizada como “desde afuera” del actor y en la posición de quien la observa desde el sistema social, por eso dirá el autor en una obra posterior: “La acción consiste en las estructuras y los procesos por medio de los que los seres humanos constituyen intenciones significativas y con mayor o menor éxito, las aplican a situaciones concretas” (Parsons, 1974, p. 15). Como destaca un especialista:

...el concepto de “acción social” que en el origen se definía de forma imprecisa como “la acción humana en sociedad”, es desarrollada tentativamente en su aspecto inter-subjetivo, como interacción, en la etapa estructural-funcional y resulta analíticamente desplegada... en la arquitectura objetiva del modelo tetra-dimensional AGIL... en los procesos de comunicación y cambio (Almaraz, 2013, p. XIX)¹⁵¹.

¹⁵⁰ *Catexis/Catexia* hace referencia según Freud a “cierta energía psíquica que se encuentra unida a una representación o grupo de representaciones, una parte del cuerpo, un objeto, etc.” En la obra freudiana este concepto aparece a través del término alemán *Besetzung*, que James Strachey tradujo para la *Standard Edition* como “catexis”. Es equivalente a otras nociones como “carga”, “ocupación”, “inversión” y en la literatura psicoanalítica suele aparecer en algunas expresiones compuestas: “carga energética”, “inversión libidinal”, etc. (Laplanche & Pontalis, 1996, p. 49).

¹⁵¹ En los capítulos 4 y 5 de la Primera Parte hemos señalado algunos problemas en lo que respecta a la definición “subjetiva” unilateral de la acción –con particular referencia a Max Weber- que no repetiremos aquí. Remitimos a esas discusiones y al documentado trabajo de (Gil Villegas, 2014).

Cuadro Nro. 3 Modelo tri-sistémico

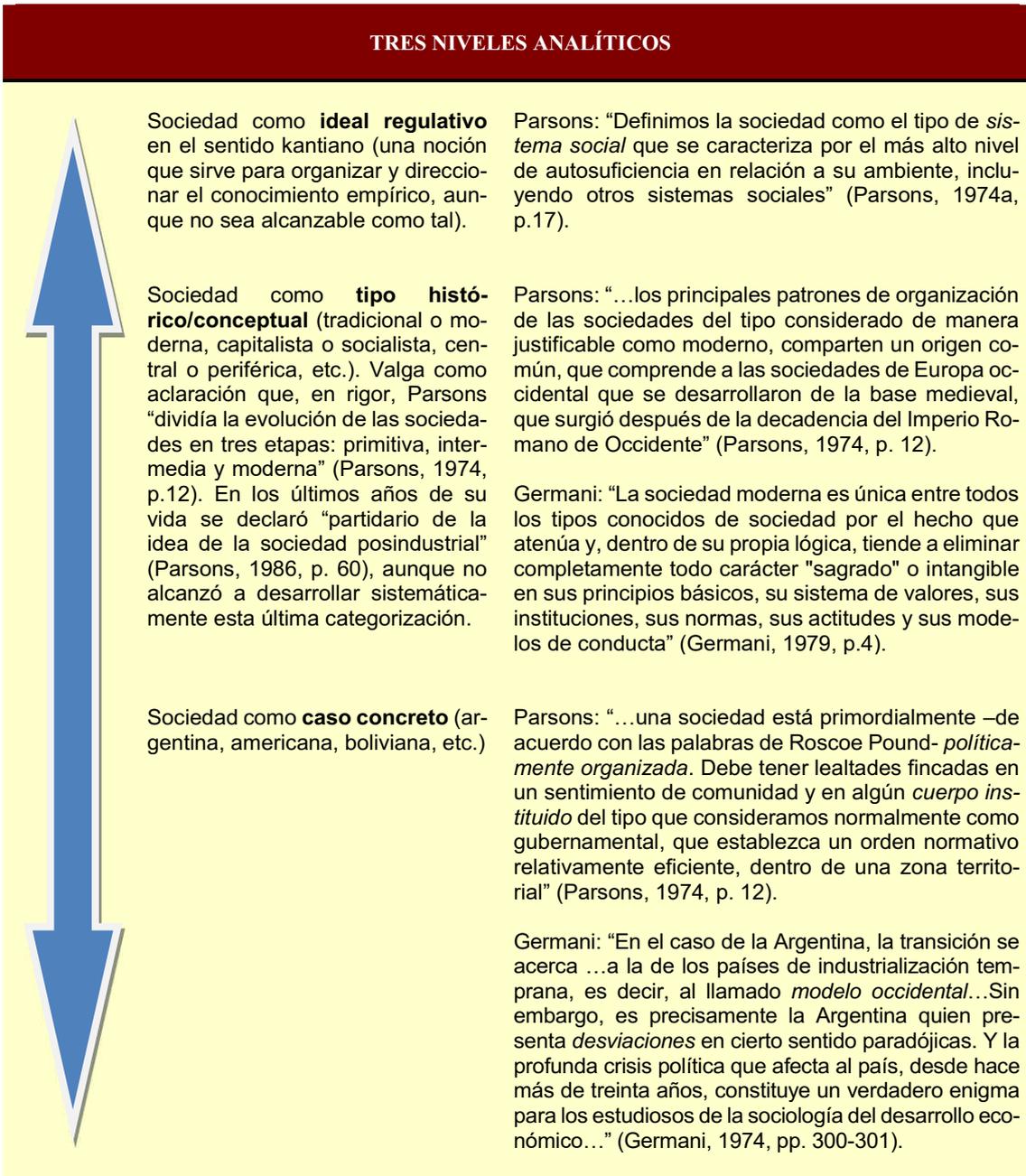


Ese desplazamiento conceptual va acompañado también de un cierto reordenamiento de las unidades de análisis más significativas en el nuevo abordaje. Así, se nos hace saber que “el sistema social está formado por las acciones de los individuos”, sin embargo, habitualmente el actor individual no es la unidad más importante del sistema social, “para nuestros propósitos –se recalca- “la unidad conceptual del sistema social es el *rol*” (Parsons y Shils, 1968, p. 227). Y la razón es simple: a diferencia de *La estructura de la acción social*, en esta nueva etapa el eje problemático está puesto en la “interacción” de un ego y un alter, como base de toda consideración en torno a los problemas del orden y el cambio social. En esta línea los problemas referidos a las “expectativas de rol” serán de crucial relevancia:

El rol es aquel sector organizado de la orientación de un actor que constituye y define su participación en un proceso interactivo. Comprende un grupo de expectativas complementarias acerca de las acciones del actor y de aquellos con quienes interactúa; aquél y éstos poseen tales expectativas. Los roles se hallan institucionalizados cuando son totalmente congruentes con los patrones culturales vigentes, y se organizan alrededor de expectativas acordes con los patrones moralmente sancionados de orientación de la orientación de valor que es compartida por los miembros de la colectividad en que el rol funciona (Parsons y Shils, 1968, p.42).

Pero en la progresión analítica ofrecida por Parsons, así como en los diversos estudios desarrollados por sus discípulos, el sistema social abarca desde el componente más pequeño, el “acto-unidad”, hasta el objeto colectivo de mayor complejidad, la sociedad, la cual puede ser entendida en tres sentido principales que es preciso no confundir (Cuadro Nro. 4).

Cuadro Nro. 4. La noción de “sociedad”



Fuente: Librementemente adaptado de (Chernilo, 2004)

Finalmente hay un último nudo conceptual que trataremos de desatar para completar este breve cuadro introductorio. Nos referimos a las llamadas *variables-patrón* o *variables-pauta* (*pattern variables*), que Parsons introduce en su análisis y que le sirven de pivote para conectar distintos aspectos de su teorización, tanto en un nivel categorial como en el plano empírico (Cuadro Nro. 5). En términos básicos, si el acto unidad delinea la “forma” general de la acción, las variables-pauta marcan el conjunto de oportunidades y restricciones frente a las que debemos optar al momento de definir su “contenido”. Estas variables son presentadas como una serie de dicotomías que los actores enfrentan en términos de dilemas de orientación en cada situación; en particular, el actor “debe realizar” un conjunto de “elecciones dicotómicas específicas antes que cualquier situación tenga un significado

determinado” (Parsons y Shils, 1968, p.100). Así, las variables-pauta implican diferentes posibilidades de elección, “sancionadas socialmente”, en un amplio abanico de elementos que van desde la “definición de los objetos de gratificación” hasta “los criterios evaluativos que se toman en cuenta al asignar roles, bienes y recompensas a los actores” (Girola, 2010, p.171). Las dos primeras se refieren a los dilemas que el actor enfrenta cuando decide “cómo organizará sus actitudes hacia los objetos”, en particular hacia otros actores; las dos últimas se vinculan con los dilemas que el actor enfrenta cuando decide “cómo organizará a los mismos objetos en relaciones mutuas y en relación con los intereses motivacionales del actor” (Parsons et al., 1970, p. 62)¹⁵².

Cuadro Nro. 5. Variables-pauta

AFECTIVIDAD	VS.	NEUTRALIDAD AFECTIVA
DIFUSIVIDAD	VS.	ESPECIFICIDAD
ADSCRIPCIÓN	VS.	ADQUISICIÓN
PARTICULARISMO	VS.	UNIVERSALISMO

El punto de interés es que estas pautas pueden ser analizadas en un plano estrictamente individual, pueden también ser entendidas como una bisagra analítica que conecta los problemas de la *integración normativa* con la *integración funcional* (que abordaremos en un momento), o también pueden ser interpretadas en un sentido histórico: en el lado izquierdo se encontrarán los criterios típicos de una sociedad “tradicional” (o de una “comunidad” en el clásico sentido de Töennis), en el lado derecho los de una sociedad “moderna”. Pensemos en un sencillo ejemplo: en una gran organización moderna (una empresa, una universidad, una oficina estatal) se debe cubrir una vacante, ¿con arreglo a qué tipo de criterios se realiza la elección? ¿Qué pasaría si en vez de considerar la idoneidad del candidato o candidata, se elige a una persona fundamentalmente teniendo en cuenta relaciones de amistad, de parentesco, de simpatía partidaria, etc.? ¿Cómo podría justificarse la designación en términos jurídicos, institucionales o éticos? ¿De qué modo se resentiría el funcionamiento de una organización nombrando principalmente parientes o amigos en puestos clave? ¿Cómo afectaría a la

¹⁵² Mientras en *El sistema social* (1951) y en *Hacia una teoría general de la acción* (1951) Parsons considera cinco variables-pauta, a partir de los *Apuntes sobre la teoría de la acción* se ocupa fundamentalmente de cuatro pares. Estos es así porque comienza a considerar que el dilema entre *orientación a la colectividad* y *orientación hacia sí mismo* puede entenderse como un caso derivado, pero sobre todo porque el esquema de cuatro pares empezará a mostrar su estrecha articulación con el modelo de cuatro funciones que ha comenzado a desarrollar en ese tiempo y que se volverá eje de su análisis pocos años después (Parsons et al., 1970, p. 8).

sociedad en su conjunto el hecho de que estos comportamientos se generalizaran en diferentes esferas? Por supuesto, los criterios que aparecen codificados en las variables-pauta pueden ser aplicados en muchos otros casos, especialmente en todos los casos que se refieren a “bienes públicos”: la provisión de bancas en una escuela, la distribución de camas en un hospital, el acceso equitativo a un programa social que atiende necesidades básicas insatisfechas, la prioridad en la asignación de turnos en una campaña de vacunación, etc.

El esquema tiene dos ventajas sobre la herencia clásica de la tradición sociológica. Por un lado, frente a los cuatro tipos de acción presentados por Max Weber, el modelo parsoniano presenta claramente una variación mucho mayor de posibilidades y combinaciones (ya sea que tomemos cuatro pares, y aún más con cinco). El punto a tener en cuenta es que las variables parsonianas “no son tipos de acción, sino *dicotomías*, de las cuales pueden derivarse... tipos de acciones porque todas las dimensiones de estas... dicotomías son en principio combinables” (Joas y Knöbl, 2016, p. 77); así, podemos realizar dos acciones que sean neutralmente afectivas, universalistas y adscriptivas, sólo que una de ellas aparece guiada por una orientación específica y otra de carácter difuso, y así sucesivamente con todas las combinaciones posibles. Por otro lado, algo que no siempre fue comprendido incluso por los propios defensores del estructural-funcionalismo, el análisis de situaciones sociales específicas se ve enriquecido por la “posibilidad de disolver la polaridad fundamental que se observa en Tönnies”, o en otros autores que tienden a pensar de manera tajante la transición entre modelos de sociedad; por contrario, las variables-pautas permiten pensar un amplio espectro de “mezclas y combinaciones” (Joas y Knöbl, 2016, p. 79), tales como las agudas indagaciones de Gino Germani nos mostraron al pensar fenómenos de “asincronía” y “efectos de fusión” (Germani, 1969).

Claro que este esquema, que puede mantener su utilidad como marco de análisis estructural-funcional, cuando es tomado rígidamente como un modelo único y lineal de desarrollo histórico, da pie (y ha dado pie) a groseras simplificaciones –acompañadas de fuertes sesgos ideológicos- tanto en el análisis de sociedades y de procesos socio-políticos concretos, como en el fundamento de políticas de “modernización” y “desarrollo”. Un caso típico de estas limitaciones pueden reconstruirse a partir de los debates sobre autoritarismo y democracia en América Latina, en particular a partir de la difusión que alcanzó en su momento la llamada “versión optimista” que popularizaría el enfoque de la modernización: por un lado, la democracia era vista como una componente de la transición entre sociedades “tradicionales” y sociedades “modernas”; por otro, se consideraba que una industrialización más avanzada estaba necesariamente asociada con la aparición de la democracia¹⁵³.

Antes de completar esta sección vamos a dejar esbozadas dos cuestiones cuyo aspecto dinámico nos llevará directamente a los puntos a desarrollar en las secciones siguientes. La primera cuestión se refiere al hecho de que con su nuevo esquema conceptual Parsons intenta establecer un puente entre el lenguaje sistémico y las enseñanzas derivadas de su estudio de la obra de Freud. Hay tres tipos de elementos fundamentales que Parsons toma de Freud. En primer lugar, algunos términos teóricos utilizados por el fundador del psicoanálisis, tal el caso de la

¹⁵³ La crítica clásica a este enfoque en el trabajo pionero de (O'Donnell, 1972); una breve revisión de ese debate en (Camou, 2013); una discusión más amplia en (Camou, 2015).

noción de “catexia”, como ya vimos; en segundo lugar, apela a un *mecanismo* clave para entender el proceso de “socialización”: la introyección; y en tercer lugar utiliza la “segunda” *tópica* freudiana (una representación topológica del aparato psíquico) para pensar tanto el costado dinámico de su modelo de acción -la motivación orientada a la gratificación-, como los problemas de la integración normativa en la sociedad. Para ilustrar gráficamente este tercer punto, podríamos decir que Parsons tiende a identificar cada uno de los componentes de su modelo tri-sistémico –y las relaciones entre ellos- con cada uno de los elementos de la *tópica* psicoanalítica, a saber: el “Ello” con las motivaciones de la personalidad; el “super-yo” con los mandatos de la cultura, mientras que el sistema social está obligado -como el yo en la perspectiva freudiana- a buscar difíciles equilibrios, compensaciones y reducir las tensiones y los conflictos propios de la relación antagónica entre “ello” y “super-yo”.

La segunda cuestión de interés es que Parsons vinculaba además su renovado proyecto teórico con un programa político-académico de ocupación de espacios institucionales en las universidades donde llegaba su influencia, ya sea de manera directa o a través de sus discípulos. Según este programa estratégico, algunas disciplinas tenían la responsabilidad primaria en el estudio de cada una de estos sistemas: la personalidad (Psicología), la cultura (Antropología) y el sistema social (Sociología), pero todas ellas debían trabajar cooperativamente y, lo que es más importante, debían partir de una base teórica común. De acuerdo con Parsons:

... los fundamentos de la teoría de los sistemas sociales — como los de la teoría de la personalidad y de la cultura— son comunes a *todas* las ciencias de la acción. Lo cual es verdad *para todas ellas, no para algunas de ellas*. Pero los modos en que se han de transformar estos materiales conceptuales en estructuras teóricas no son los mismos en los tres focos principales de la teoría de la acción (Parsons, 1976, p. 28).

En buen romance, las diferencias disciplinares no debían hacer perder de vista un punto primordial: la “teoría social” común era la que elaboraban Parsons y su equipo.

Tensiones de consistencia, conflicto y control social

Había una cosa que se llamaba liberalismo. El Parlamento, no sé si saben lo que era esto, votó una ley prohibiéndolo. Quedan pruebas de ello. Los discursos sobre la libertad del individuo. La libertad de no servir para nada y ser desgraciado. La libertad de ser como clavija redonda en agujero cuadrado.

Aldous Huxley, UN MUNDO FELIZ ([1932], 1998, p.62)

Todo sistema social está, en algún grado, mal integrado...

Talcott Parsons, EL SISTEMA SOCIAL ([1951] 1976, p. 160)

De acuerdo con lo que ya señalamos, en esta segunda etapa de su obra Parsons se enfrenta con una tensión analítica y empírica que se desprende de los dos cuerpos teóricos que intenta conjugar en una presentación unificada. Por un lado, utiliza un modelo típico-ideal de equilibrio funcional para pensar tanto el sistema general de la acción (sistemas de la personalidad, sistema social y sistema cultural), como las relaciones de coordinación que ligan –o deberían ligar- los distintos subsistemas sociales entre sí (economía, política, derecho, ciencia, etc.). Pero por otro lado, parte de asumir como elemento dinámico de su modelo –y lo que es más importante: de la realidad última de la acción individual- las motivaciones ancladas en la carga pulsional del *Ello* freudiano, esto es, “los instintos surgidos de la organización somática” (Freud, 1982, p.12).

Como sabemos, del *Ello* surge el *Yo*, que gobierna los movimientos voluntarios, se encarga de la autoafirmación personal y mantiene un contacto permanente con la realidad exterior, y en virtud de la “influencia parental” –constituido a través de los mandatos morales y culturales- emerge el *Super-yo*, que en el curso de la evolución individual se nutre además de “ulteriores sustitutos y sucesores de los padres, como los educadores, los personajes ejemplares, los ideales venerados en la sociedad” (Freud, 1982, p. 14). Pero en este punto es importante destacar un principio básico de interpretación psicoanalítica: “el *Yo* tiende al placer y quiere eludir el displacer” (Freud, 1982, p. 13), lo cual lo lleva a vivir en un estado de tensión permanente. En una multitudinaria conferencia de 1932, *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, nos dice su fundador:

Un proverbio advierte la imposibilidad de servir a la vez a dos señores. El pobre *Yo* se ve aún más apurado: sirve a tres severos amos y se esfuerza en conciliar sus exigencias y sus mandatos. Tales exigencias difieren siempre, y a veces parecen inconciliables; nada, pues, tiene de extraño que el *Yo* fracase tan frecuentemente en su tarea. Sus tres amos son el mundo exterior, el *Super-yo* y el *Ello*. Si consideramos los esfuerzos del *Yo* para complacerlos al mismo tiempo, o mejor dicho, para obedecerlos simultáneamente, no lamentaremos ya haberlo personificado y presentado como un ser aparte. Se siente asediado por tres lados y amenazado por tres peligros a los que, en caso de agobio, reacciona con el desarrollo de la angustia... Impulsado por la realidad, el *Yo* lucha por llevar a cabo su misión: establecer una armonía entre las fuerzas y los influjos que actúan en él y sobre él, y comprendemos por qué, a veces, no podemos menos que exclamar: “¡Qué difícil es la vida!”. Cuando el *Yo* tiene que reconocer su debilidad, se anega en angustia, angustia real ante el mundo exterior, angustia de conciencia ante el *Super-yo* y angustia neurótica ante la fuerza de las pasiones en el *Ello* (Freud, 1972, p.117-118).

¿Qué salida tenemos frente a este triple asedio? ¿Cómo enfrentamos estas diversas amenazas? ¿Podemos evitar ese agobio que desemboca en algún tipo de angustia? Sin entrar en estas notas en mayores detalles, nos quedamos con una respuesta general que ofrece el autor de *La Interpretación de los sueños*: “un acto del *yo* es correcto cuando satisface al mismo tiempo las exigencias del *Ello*, del *Super-yo* y de la realidad, es decir, si consigue conciliar, alternativamente, sus respectivas pretensiones” (Freud, 1982, p.14).

Sobre este trasfondo creemos que se entiende mejor esa afirmación capital que ubicamos como epígrafe de la presente sección: “todo sistema social está, en algún grado, mal integrado...” (Parsons, 1976, p. 160). En términos más precisos, “sea cual sea el sistema de valores institucionalizados en una sociedad”, y aquí podemos leer entre líneas que el autor nos habla de sociedad estructuralmente diferentes (tradicionales o modernas, capitalistas o socialistas, democráticas o autoritarias, etc.), “la realización de las expectativas que ese sistema define es necesariamente, en algún grado, incierta y desigual”. Y estos es así por dos razones principales: en principio, como consecuencia de la exposición de los actores sociales “a una naturaleza externa que es caprichosa”, pero fundamentalmente es el “resultado de la imposibilidad empírica de integración completa de *cualquier* sistema de valores con las condiciones realistas de la acción” (Parsons, 1976, p. 160). En otros términos, con otro lenguaje analítico, reaparece aquí la vieja preocupación *hobbessiana* que recorría de cabo a rabo su obra anterior. Como dirá ahora:

Debido al hecho fundamental de que los objetos –sociales y no sociales-, instrumentalmente útiles e intrínsecamente valiosos, son escasos para satisfacer totalmente las necesidades-disposiciones de cada actor, se plantea un problema de asignación: quién tiene que obtener qué, quién tiene que hacer qué, y la manera y condiciones bajo las cuales tiene que hacerse. Éste es el problema fundamental surgido de la interacción de dos o más actores (Parsons y Shils, 1968, pp. 234-235).

Y agrega nuestro autor a renglón seguido: como resultado de la mencionada escasez la incompatibilidad mutua de las “demandas pueden extenderse teóricamente al caso extremo del “estado de naturaleza”, en definitiva, a la “guerra de cada uno contra todos” (Parsons y Shils, 1968, pp. 234-235). En este cuadro, se comprende cabalmente la afirmación parsoniana según la cual “la integración del sistema total de acción —aun parcial e incompleta— es una clase de *compromiso* entre las *tensiones por la consistencia* de sus componentes sociales, culturales y de la personalidad respectivamente, de tal manera que ninguno de ellos se aproxima a la integración perfecta” (Parsons, 1976, p. 26-27). Por eso no puede perderse de vista que:

...todo sistema social supone un mínimo de integración. Es decir, en los roles y en las agrupaciones de roles se da una complementariedad suficiente como para que las metas privadas y colectivas sean efectivamente perseguidas. Aunque el conflicto puede existir dentro del sistema social –y, en realidad, siempre existe-, hay límites más allá de los cuales no puede pasar sin afectar la existencia misma del sistema (Parsons y Shils, 1968, p. 235).

El punto puede parecer obvio, pero sólo llega a serlo a costa de haber naturalizado un rasgo clave de todo sistema estructurado de acción, el orden social, que el autor pretende poner teóricamente en cuestión a efectos e comprender mejor las condiciones, límites y posibilidades

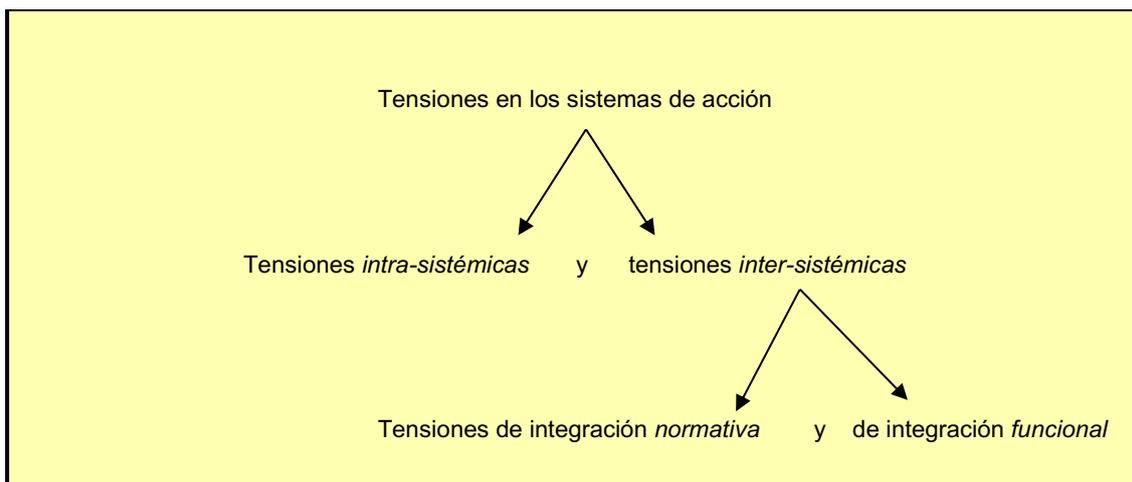
empíricas de su producción y reproducción. Como nos recuerda en un texto escrito hacia el final de su vida, “las sociedades humanas, a pesar de todos sus problemas, no han degenerado en un *estado de guerra de todos contra todos*”, e incluso si tomamos en cuenta “las muchas guerras de la historia, las unidades combatientes han sido sistemas sociales, no individuos aislados” (Parsons, 1986, p. 70).

Abordar las discusiones sobre la relación entre conflicto y orden tanto en el pensamiento filosófico como en la teoría política excede largamente las pretensiones de estas páginas. No obstante, cabe la siguiente puntualización. En los albores de la modernidad se elaboran –al menos dos gruesas concepciones en torno al *conflicto* sociopolítico: una línea parte de Maquiavelo -que lo ve de manera “positiva” o “productiva”-, pasa a su manera por Hegel y llega hasta Marx; la otra línea, que tiene una visión “negativa” del mismo, y tiende a verlo como la inversa del orden, es la que emerge con Hobbes. De algún modo, Parsons quedó atado –a nuestro juicio erróneamente- a las limitaciones de la visión hobbesiana, que no modificó a lo largo de toda su obra; una prueba de ello es que tanto en su libro de 1937 (Parsons, 1968), en su recapitulación de la herencia moderna en la conceptualización de la interacción social, publicada a fines de los años sesenta (Parsons, 1979a), como en su autobiografía de 1977, escrita a cuatro décadas de distancia y dos años antes de su muerte, cuando plantea el problema del conflicto y del orden vuelve a hacerlo con referencia al autor del *Leviathan* (Parsons, 1986, p. 70)¹⁵⁴.

De este modo, hemos encontrado un hilo de tensión estructural persistente con el que debe convivir todo sistema de acción, pero a la vez, las exigencias de funcionalidad (alcanzar metas, adaptarse a un ambiente cambiante, asignar de manera eficiente y socialmente aceptable sus recursos, etc.) compelen a dichos sistemas a establecer alguna nivel de equilibrio, siempre dinámico, que le permite seguir adelante en pos de lograr metas individual y/o colectivamente valiosas. Resumido a su mínima expresión, Parsons tiene claro que tanto cada uno de estos sistemas en su interior, como en su interacción, enfrentan diversas “tensiones” (tensiones “intra-sistémicas” e “inter-sistémicas” las llama respectivamente), de modo tal que de no ser procesadas socialmente pueden desembocar en “desvíos” y luego agravarse en “conflictos”. De manera muy esquemática diremos que esas tensiones de consistencia son de dos tipos: *intra-sistémicas* e *inter-sistémicas*, y las segundas, a su vez, pueden ser divididas en tensiones de integración *normativa* y de integración *funcional* (Cuadro Nro. 6).

Aunque utiliza un lenguaje excesivamente abstracto, y en algunos casos abstruso, Parsons tenía claro los ejemplos históricos concretos de sociedades que enfrentaban (o habían enfrentado) poderosas e incluso cruentas tensiones en sus procesos de modernización. En tal sentido, la Alemania que desembocará en el nazismo, la guerra y el holocausto –que él conoció en su juventud mientras hacía su doctorado en Heidelberg y a la que le dedicará algunos de sus más importantes trabajos- es una preocupación recurrente en sus obras del período “intermedio”, y suele operar como un pavoroso espejo contra el cual observar a la sociedad norteamericana.

¹⁵⁴ Para una contraposición entre la visión maquiaveliana y la hobbesiana puede verse una breve introducción en (Camou, 2017).

Cuadro Nro. 6. Tensiones en los sistemas de acción

Por de pronto, las tensiones *intra-sistémicas* se producen al interior de cada uno de los sistemas de acción y debemos aprender a convivir con esas dispares pretensiones, o “morir” en el intento. No vamos a abundar mucho en la cuestión por lo cual sólo daremos unas breves indicaciones. En lo que se refiere al sistema de la personalidad, a cierta altura de la vida tenemos en claro que nos gustan cosas (o personas) que nos hacen mal, queremos probar lo que está prohibido, debemos hacer lo que no deseamos, etc. En el sistema social afloran recurrentemente todo tipo tensiones y conflictos por su constitución “incierto y desigual”; un ejemplo típico es el conflicto de roles (“soy profesor en un curso en el que está el hijo de un amigo: su examen es francamente malo y debo ponerle una calificación muy baja o directamente desaprobarlo, pero yo sé –por otro lado- que se ha esforzado al máximo y que ha llegado al examen en medio de un problema personal o familiar, etc.”). En términos más generales, puesto que todo actor tiene una pluralidad de roles hay inherentemente una “potencialidad endémica de conflicto de roles”, ya que al involucrar pautas diferentes con otros actores, cuyos “intereses y orientaciones se mezclan” con los nuestros, no es posible satisfacer todas las reglas y objetivos a la vez (Parsons, 1976, p. 265). Finalmente, encontramos tensiones en el plano del sistema cultural cuando, por ejemplo, se emiten mensajes simbólicamente discordantes, e incluso francamente contradictorios. Un ejemplo que nos retrotrae al período en el que Parsons está escribiendo sus obras se refiere a las tensiones culturales –y morales- generadas por los procesos de independencia y descolonización de las antiguas posesiones imperiales: ¿Se pueden defender valores de libertad e igualdad ciudadana en el país dominante (por ejemplo, Francia) y permitir que se mancillen esos mismos valores en el territorio colonizado (por caso, Argelia), sin caer en una flagrante contradicción?

Pero por lo que se viene diciendo, Parsons le presta una especial atención a las tensiones *inter-sistémicas*, por varias razones, entre las que aquí destacaremos dos de fundamental importancia: por un lado, porque están más directamente involucradas en las cuestiones referidas al vínculo “micro-macro” (Alexander et al., 1994); por otro, porque están centralmente ligadas a los problemas del orden y el cambio social. De este modo, las tensiones de integración normativa nos llevan a considerar la compleja y multifacética problemática de la *socialización*, mientras que

los problemas de la integración funcional, nos conducen al análisis del modelo de la *diferenciación* funcional y al papel de los *mecanismos de coordinación*.

En este marco, no deberíamos perder de vista que para Parsons, al partir del análisis de un sistema que “mantiene sus límites”, tal como fuera definido en su monografía “Values, Motives and Systems of Action” (Parsons y Shils, 1968, pp. 133-135), el concepto de *integración* tiene una doble referencia: por una parte, se refiere a “a la compatibilidad de los componentes del sistema entre sí, de modo que el cambio no sea necesario antes de que el equilibrio pueda ser alcanzado”; y por otra, se relaciona con el “mantenimiento de las condiciones de la *distintividad* del sistema [o como también las hemos llamado, de *diferencia*, AC] dentro de los límites frente a su medio” (Parsons, 1976, p. 43. *Cursivas y corchetes nuestros*)¹⁵⁵.

La socialización bajo la lupa: de ayer a hoy

Y he aquí –dijo el Director sentenciosamente– el secreto de la felicidad y la virtud: amar lo que hay obligación de hacer. Tal es el fin de todo el acondicionamiento: hacer que cada uno ame el destino social, del que no podrá librarse.

Aldous Huxley, UN MUNDO FELIZ ([1932], 1998, p.30)

Comemos nuestro pan, utilizamos nuestras bibliotecas, perfeccionamos nuestras escuelas y nuestros archivos, pero si el pueblo no lo quisiera seguir consintiendo, o si el país, por empobrecimiento, guerras, etc., fuera imposibilitado de hacerlo, en el mismo instante nuestra existencia y nuestros estudios acabarían.

Hermann Hesse, EL JUEGO DE ABALORIOS ([1943], 1985, p. 290)

La problemática de la *socialización* constituye un tópico largamente asentado en los cauces de la tradición sociológica. En los últimos tiempos, no obstante, su abordaje ha sido discutido -y viene siendo replanteado- desde el marco más amplio de la “producción de la subjetividad”. En efecto, como bien observa un estudioso argentino al hablar del concepto de *socialización*, su misma “etimología expresa una tesis: la de la primacía de la sociedad sobre el individuo”; de manera algo más precisa, decimos que un individuo se socializa cuando “adquiere una lengua, una serie de normas y valores, y va conformando una personalidad” (Tenti F., 2002, p. 218).

El modelo clásico de socialización -que hunde sus raíces tanto en la obra durkheimiana como en los aportes de G.H. Mead o Charles H. Cooley, entre otros- suele partir de tres supuestos

¹⁵⁵ En el breve espacio de estas notas introductorias dejaremos entre paréntesis dos procesos que no podemos desarrollar: en paralelo a los desafíos de la *socialización*, quedarán en un segundo plano los problemas de la *institucionalización* de las pautas culturales; en línea con los retos de la *diferenciación funcional* dejaremos entre paréntesis las discusiones sobre la *estratificación* social. Ésta última cuestión, no obstante, será retomada en un capítulo de la Cuarta Parte de esta obra.

teóricos que han sido objeto de profunda crítica por parte de las visiones contemporáneas, a saber: “El primero postula una separación entre individuo y sociedad. El segundo afirma la prioridad lógica de ésta sobre los primeros. Por último, la sociedad es concebida como una totalidad integrada y no contradictoria” (Tenti F., 2002, p. 219-220).

Aunque considerada en términos de un proceso continuo, la socialización ha sido habitualmente pensada según un esquema secuencial de complejidad creciente en la que se distinguen diferentes *etapas* (Johnson, 1973, p. 150) y distintos *agentes* socializadores (Stewart y Glynn, 1977, p. 87; Chinoy, 1987, p. 350). En esta secuencia es habitual diferenciar de manera convencional entre la *socialización primaria* y la *secundaria* (Scott y Marshall, 2005, p. 621). El primer caso, como nos recuerda un reconocido sociólogo catalán, constituye un proceso intenso de “interiorización normativa, imaginativa y valorativa” desarrollado “a través de los padres, la familia, la escuela, y el ambiente que rodea a los individuos en su infancia” (Giner, 1996, p. 88); el segundo, por su parte, se refiere a la internalización de “submundos institucionales” cuyo carácter y alcance vienen configurados por la “complejidad de la división del trabajo y la distribución social concomitante del conocimiento” (Berger y Luckmann, 1998, p. 174).

Asimismo, sobre este vector montado en la flecha temporal, los estudios sobre las sociedades modernas inscriben las peculiaridades de un proceso creciente de diferenciación de estructuras y funciones, lo cual lleva a considerar las lógicas de socialización específicas que configuran las distintas esferas de la vida social (Simkin y Becerra, 2013). En particular, esto toma un cariz especialmente relevante, y controversial, en el caso de la *socialización política*, la cual puede ser entendida como

... el proceso de inducción a un sistema político por la adquisición de información sobre los símbolos, instituciones y procesos políticos, el aprendizaje de los roles (pasivos o activos) como miembros de la estructura institucional de la política, y por la internalización del sistema de valores y de la ideología preva-
leciente. Este proceso puede ser comprendido y analizado tanto desde la perspectiva del aprendizaje individual como desde la transmisión cultural de la comunidad política como un todo (Scott y Marshall, 2005, p. 501).

Esta doble mirada, que pone en juego las cuestiones referidas al *aprendizaje* como las que se refieren a la *transmisión* cultural, permite someter a crítica las encerronas analíticas, y los sesgos conservadores, de las visiones que consideran a la socialización como un proceso mecánico de reproducción “desde arriba”, y a la educación como un agente que refuerza “la aceptación de las desigualdades” (Smith-Martins, 2000). Así, en la perspectiva de un sistema político establecido, han señalado críticamente Cot y Mounier:

... la función de la socialización política consiste en garantizar la continuidad del sistema político a través de las generaciones. Por intermedio de la socialización, el sistema inculca a las nuevas generaciones los valores y el comportamiento político de las generaciones precedentes, a fin de garantizar la reproducción permanente (1978, p. 280).

Este marco teórico –observan con pertinencia anticipando discusiones que abordaremos más adelante– “no deja mucho margen al cambio político” (Cot y Mounier, 1978, p. 280).

Los rápidos apuntes trazados hasta aquí nos previenen de que sería casi imposible, en el espacio de estas páginas, recorrer los diversos meandros por los que han circulado (y circulan hoy) las múltiples interpretaciones sobre esta problemática. En tren de esquematizar ese inabarcable *corpus* no podemos dejar de enfatizar que el modelo sociológico clásico llega hasta nosotros a través del puente del “estructural-funcionalismo”, y que en la actualidad las miradas contemporáneas discurren a través de diferentes avenidas donde se entrecruza el análisis de los procesos de *socialización, individuación y subjetivación*¹⁵⁶.

Como venimos señalando, la obra de Parsons y su escuela, en especial las contribuciones de Robert K. Merton, pueden considerarse una zona de pasaje entre la herencia clásica y la contemporánea por dos razones principales: por un lado, por la incorporación que efectúa Parsons del análisis freudiano a la hora de comprender las tensiones y los mecanismos específicos de la socialización de un yo, que es visto a través del cristal de la búsqueda de la satisfacción de sus deseos; por otra parte, porque la “anomia”, como contracara extrema de la socialización lograda, es entendida por Merton como un producto estructural de los conflictos y desigualdades sociales, y no como un caso disruptivo y excepcional, fruto de los fallos en los dispositivos de control¹⁵⁷.

En una primera aproximación, el autor de *El sistema social* entiende por socialización, “el aprendizaje de las pautas de orientación en los roles sociales” (Parsons, 1999, p. 17), pero aclara que ese proceso no debe circunscribirse a los primeros años de vida de los niños; por el contrario, destaca que la socialización se refiere al “aprendizaje de toda clase de orientaciones de significación funcional para el funcionamiento de un sistema de expectativas de rol complementarias. En este sentido, la socialización, al igual que el aprendizaje, dura toda la vida” (Parsons, 1999, p. 136). Ciertamente, la importancia de este proceso en las etapas iniciales del ser humano no puede ser menospreciada, y como señala el autor norteamericano, se parte del supuesto que toda primera “socialización de los niños se produce dentro del contexto de la familia, aunque a menudo, como es lógico, lo complementen otras agencias tales como las escuelas y los grupos de iguales” (1999, p. 149)¹⁵⁸.

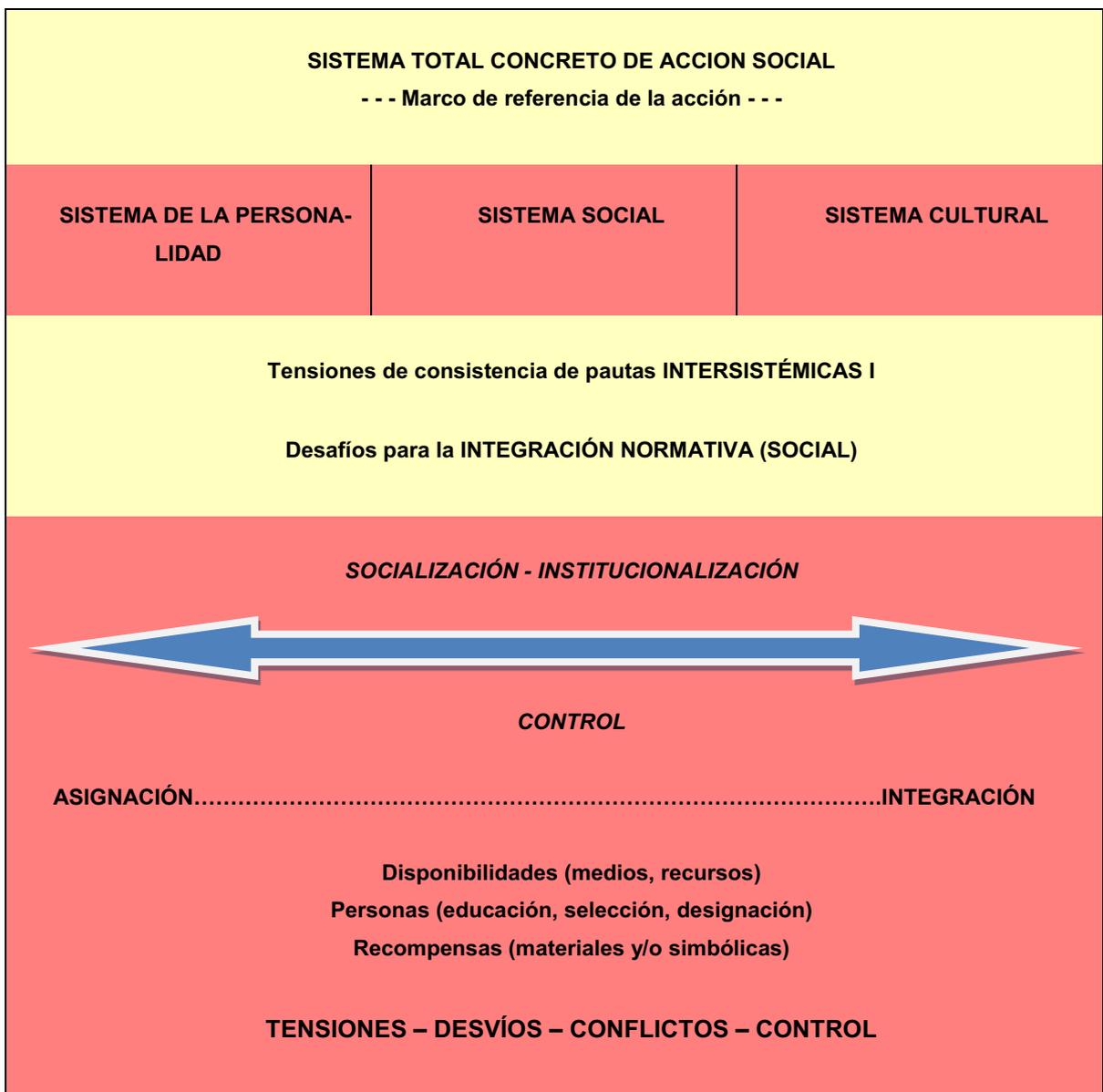
¹⁵⁶ Un tratamiento más detallado de esta cuestión, con especial referencia a la socialización política de los y las jóvenes estudiantes universitarios argentinas en (Camou, Prati, Varela, 2018).

¹⁵⁷ Pese a sus diferencias, Parsons y Merton compartían una visión que podría llamarse “objetivista” de la desviación social, mientras que los más jóvenes investigadores de la siguiente generación se irán acercando a una visión “subjetivista” del problema; es el caso de Howard S. Becker, Kai T. Erikson o Erving Goffman, entre otros. Una revisión clásica de este debate se encontrará en Wheeler (1970).

¹⁵⁸ Valga como acotación en este punto que, dada la “diversidad inicial en las constituciones genéticas, más la diversidad de influencias con arreglo a la situación (incluyéndose la combinación de interacciones de roles), sería completamente imposible que la socialización, incluso en un medio relativamente uniforme, diese origen a un producto estrictamente uniforme en función de las grandes diferenciaciones de la estructura social” (Parsons, 1999, p. 150).

El punto clave aquí es entender que todo sistema estructurado de acción ha de cumplir –al menos- con dos funciones básicas: por un lado, debe resolver problemas de *asignación* que son intrínsecamente conflictivos, esto es, es necesario asignar “disponibilidades” de medios y recursos, educar, seleccionar y designar “personas” para cumplir determinados roles, y es necesario distribuir “recompensas” materiales y/o simbólicas para el mejor cumplimiento de dichas tareas; por otro lado, es preciso mantener la *integración* de la sociedad, a efectos de resolver colectivamente los distintos desafíos sociales comunes con un bajo grado de conflictividad. Es en este marco donde Parsons señala que hay dos *mecanismos* maestros que toda sociedad pone en marcha para alcanzar grados relativamente estables de integración normativa: la *socialización* y el *control* (Cuadro Nro. 7).

Cuadro Nro. 7. Socialización y control



Por lo que venimos diciendo hasta ahora, y a riesgo de ser reiterativos, cabe enfatizar que el autor norteamericano piensa que todo sistema estructurado de acción (desde un grupo musical a una sociedad, pasando por una empresa o lo que hoy llamamos un movimiento social) debe resolver simultáneamente los desafíos propios de la asignación de recursos y de la integración normativa. En el caso del sistema social de máxima complejidad, esto es, una sociedad, ya sea “capitalista” o “socialista”, igual debe enfrentar el mismo tipo de requisitos funcionales, aunque lo haga a través de principios de organización diferentes; así, norteamericanos y soviéticos –estamos hablando de la época en que Parsons escribía- tienen que asignar recursos escasos –que es un proceso estructuralmente conflictivo- a la vez que tienen que garantizar la cooperación de sus miembros para resolver de manera más eficiente problemas colectivos (integración).

¿Pero cómo se produce el vínculo micro-macro? ¿Cómo se genera esa rara congruencia entre lo que “yo deseo”, lo que “yo puedo hacer” (frente a un conjunto de condiciones y medios dados) y lo que “yo debo” cumplir en términos culturales (o morales)? La premisa de la que parte Parsons ya fue adelantada: nuestro autor homologa cada uno de los componentes de su modelo tri-sistémico de acción con los tres componentes de la “segunda” tópica psicoanalítica. El *Ello* se asocia con las orientaciones motivacionales de la personalidad; el *Super-yo* con los mandatos familiares, culturales y morales; mientras que el sistema social -como el *Yo* en la perspectiva freudiana- debe servir a “tres patrones”, a efectos de alcanzar difíciles equilibrios, compensaciones y reducción de las tensiones en la relación antagonica entre *Ello* y *Super-yo*, enmarcadas en una situación con condiciones (materiales, institucionales o políticas) que no pueden ser modificadas a voluntad.

Con base en esta premisa fundante, Parsons puede articular los niveles macro-sociales y micro-individuales haciendo suyo el hilo fundamental de la argumentación freudiana. Como nos recuerda Véronique Voruz, de acuerdo con su creencia en “la universalidad de los impulsos incestuosos” y en la correlativa “prohibición del incesto”, Freud ve en la renuncia del sujeto “a su deseo por la madre”, una renuncia que es inducida por la prohibición del padre, como “la matriz conflictiva tanto del *sentimiento de culpa* como del *amor a la autoridad*”. El argumento freudiano conjuga tres premisas: a) la prohibición impuesta al niño de su deseo por la madre (que es el primer objeto de apego libidinal); b) la transformación de esa energía instintiva que ha quedado inhibida en agresividad contra el padre; c) pero, en virtud de la amenaza de castración (temor que –de acuerdo con Freud- el niño siente frente al padre), su integridad corporal queda subordinada “a ser amado por el padre” (Voruz, 2016, p. 113). ¿Qué sucede entonces? ¿Cómo procede el sujeto para superar este angustioso atolladero? ¿Qué le pasa al individuo para que se vuelva inocuo su gusto por la agresión? Vale la pena citar *in extenso* la clásica respuesta de Freud:

Algo muy asombroso¹⁵⁹ que no habíamos colegido aunque es obvio. La agresión es *introyectada*, interiorizada... reenviada a su punto de partida; vale decir:

¹⁵⁹ Este mecanismo “asombroso” le permite a Parsons dar una respuesta al enigma de la “socialización” que Durkheim había dejado en cierto modo abierto, pero lo introduce en otro problema: Freud piensa la sexualidad con base en el deseo masculino, y cree (erróneamente) que la sexualidad femenina es un calco del varón. Para una crítica pionera de este punto véase el clásico libro de Simone de Beauvoir, *El segundo sexo* (1949). Una discusión más amplia de las relaciones

vuelta hacia el *Yo* propio. Ahí es recogida por una parte del *Yo*, que se contrapone al resto como *Super-yo* y entonces, como *conciencia moral*, está pronta a ejercer contra el *Yo* la misma severidad agresiva que el *Yo* habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él. Llamamos *conciencia de culpa* a la tensión entre el *Super-yo* que se ha vuelto severo y el *Yo* que le está sometido. Se exterioriza como necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada (Freud, 1984, pp. 64-65).

De este modo, Freud identifica el *mecanismo* concreto (y Parsons sigue –en términos generales- la estela de su argumentación) por el cual la “ley del padre”, los preceptos morales, los mandatos de la cultura, son internalizados, in-corporados (literalmente, metidos en el cuerpo) por el sujeto. Y de aquí la importancia crucial en la constitución del orden colectivo que tienen las familias y la educación. Claro que esa incorporación puede estar acompañada en cada caso por el refuerzo “interno” del *control*, una violencia en acto o en potencia que coacciona al actor a cumplir con un mandato dado a lo largo de un proceso de aprendizaje, o bien puede tomar la forma de un agente o agencia “externa”, que gestiona las sanciones en caso de incumplimientos, desvíos o conflictos (escuela, justicia, policía, etc.). Por cierto, Parsons razona aquí en paralelo a la visión weberiana en la relación entre legitimidad y ejercicio del poder: el control externo sólo puede ser utilizado de manera excepcional, mientras que por lo regular son los procesos de aprendizaje, formales e informales, explícitos e implícitos, los que sostienen el peso fundamental a la hora producir, y reproducir, esa siempre imperfecta congruencia integrativa entre personalidad, cultura y sociedad.

En resumen, hay un circuito que vincula las pautas de valor cultural que se *institucionalizan* en expectativas de rol y que se *internalizan* (a través de procesos de socialización) en orientaciones motivacionales de los individuos. De acuerdo con esto:

Las estructuras motivacionales así organizadas son unidades tanto de la personalidad como sistema cuanto del sistema social en que participan actores; son disposiciones de necesidad de la personalidad y expectativas de rol del sistema social. ... Esta relación fundamental entre disposiciones de necesidad de la personalidad, expectativas de rol del sistema social y pautas de valor institucionalizadas-internalizadas, es el nudo fundamental de la organización de los sistemas de la acción (Parsons, 1976, p. 497)¹⁶⁰.

Llegados a este punto, corresponde señalar que el proceso de socialización cobra una nueva complejidad en la transición hacia la vida adulta, porque allí la educación especializada

entre Parsons y Freud, a propósito de los problemas entre normas, conflicto y cambio social se encontrará, entre otros, en (Turkel, 1990; Domingues, 2008; Blacha 2014).

¹⁶⁰ Nótese el parecido de esta argumentación con la que desarrollará posteriormente Bourdieu en términos de la “doble vida” de los procesos sociales (Camou, Prati, Varela, 2018, p. 38 y ss.)

(en particular en el contexto de una sociedad crecientemente articulada en torno a los vectores del desarrollo del conocimiento científico-tecnológico) pasa a cobrar una importancia estratégica. Como recuerda el sociólogo de Harvard, en esta transición es necesario para el actor adquirir orientaciones:

... más específicas con respecto a las situaciones y expectativas concretas de sus roles adultos; se da un *nuevo proceso de socialización* en un nuevo nivel. Una parte muy importante de éste consiste en la adquisición de la cultura adulta, más compleja, formada por conocimientos elaborados, habilidades técnicas y cánones de orientación expresiva, gustos y criterios de gusto (Parsons, 1999, p. 154. *Cursivas nuestras*).

Sobre el trasfondo de estas consideraciones, que serán retomadas con mayor o menor distancia crítica por distintos autores contemporáneos, los aportes del programa de investigación “crítico-hermenéutico” partirán de una significativa revisión de los supuestos en que se apoyaba la concepción clásica de la socialización. En primer lugar, sostendrán que la configuración colectiva de la subjetividad y la conformación individual de lo social son procesos que se configuran mutuamente; desde temprana edad conformamos nuestro ser social a partir de “tipificaciones” (Schütz) de la vida cotidiana que echan hondas raíces en nuestra memoria y modelan nuestro aprendizaje. En segundo término, el lenguaje no es solamente un medio de expresión o de transmisión de mensajes, sino un espacio de conformación de nuestro ser social (“hablamos una lengua”, pero como decía Heidegger, también “somos hablados” por el lenguaje). En tercer lugar, la “comprensión” deja de ser entendida exclusivamente como un método de análisis (por oposición a la “explicación causal”) para ser entendida como una condición constitutiva de la experiencia social. Los *actores* son intérpretes de sí mismos y de sus relaciones con los otros, por lo cual los *observadores* elaboran una interpretación sobre interpretaciones, dando pie a una espiral de elucidaciones sucesivas.

Pero la revisión de estos supuestos se dará al interior de dos coordenadas analíticas que ubicarán a los procesos de socialización en un marco teórico (e histórico) diferente al que guió las indagaciones de la tradición sociológica en la línea que va de Durkheim a Parsons. Por un lado, se ha hecho evidente en la actualidad que la socialización “no es un proceso unidireccional entre un agente o instancia socializadora y determinados agentes socializados, proceso en el cual los primeros tendrían un rol activo, mientras que los segundos serían meros agentes pasivos” (Tenti, 2002. p. 220). En un juego de interdependencia compleja, donde se articulan el compromiso emocional con la emergencia de diferentes fenómenos de ejercicio de poder y de resistencia cruzados, los procesos de socialización no pueden ser reducidos a un modelo de “programación cultural” (Giddens, 1997, p. 52). Como señala Norbert Elías, si bien la relación entre padres e hijos es una relación de dominación, los niños

no son agentes completamente pasivos ya que “también en este caso se presenta una reciprocidad de las oportunidades de poder” (Elías, 1998, p. 419)¹⁶¹.

Por otra parte, como destaca Tenti Fanfani, el mundo en el que vivimos:

... es al mismo tiempo cada vez más diverso y desigual y, por lo tanto, la formación de los agentes sociales será un terreno donde se enfrenten intereses y actores colectivos en conflicto. La socialización no fue nunca ni será en el futuro un proceso pacífico (2002)

En esta línea de reflexión, podemos concluir esta sección destacando que la conformación de individuos socializados es materia de permanente “conflicto y constituye un elemento fundamental de toda estrategia de dominación que por lo general trasciende a las generaciones y tiende a proyectarse en el futuro” (Tenti, 2002, p. 224).

¿Diferenciarnos más, coordinarnos mejor?

Sí, estamos en la época de los especialistas; bienaventurado el que así lo comprende y en este sentido orienta su trabajo para su bien y el de los demás... Cultívate en algo determinado hasta lograr positiva eficacia, y verás cómo la Humanidad reconoce tu valer... Para el menos dotado, será siempre un oficio; para el de mayor talento, un arte.

Johann Wolfgang von Goethe, LOS AÑOS DE APRENDIZAJE DE WILHELM MEISTER (1796).

En la primera infancia del espíritu humano el mismo individuo ejecuta en todas las operaciones los trabajos teóricos y los trabajos prácticos... Muy pronto comienzan a separarse estas dos clases de trabajos, como exigiendo capacidades y culturas diferentes y, en cierto modo, opuestas. A medida que se desarrolla la inteligencia colectiva e individual de la especie humana, esta división se pronuncia y se generaliza cada vez más, y se convierte en fuente de nuevos progresos... Porque el gran medio de la civilización es la separación de los trabajos y la combinación de los esfuerzos.

Augusto Comte, PLAN DE TRABAJOS CIENTÍFICOS NECESARIOS PARA REORGANIZAR LA SOCIEDAD, mayo de 1822 (Comte, 1981, 94)

161 Para una discusión actualizada de distintas interpretaciones sobre los procesos de socialización como parte del “curso de la vida” véase Giddens y Sutton (2014).

Como señalamos al principio del capítulo anterior, la *tradición durkheimiana-sistémica* tiende a ver a los sistemas sociales integrados en dos planos. Por un lado, esa integración se juega en una dimensión que podríamos describir de manera imperfecta, pero gráfica, entre “individuo” y “sociedad”: depende de la mayor (o menor) congruencia entre las motivaciones personales internalizadas en los individuos, las expectativas institucionalizadas de rol y las pautas culturales de valor vigentes. Por otro lado, los sistemas diferencian distintas “partes” -colectivos y sub-sistemas (política, economía, derecho, ciencia, etc.)- que es menester mantener unidos por vínculos funcionales a fin de alcanzar ciertos niveles de equilibrio, eficiencia, adaptación, etc. Esta segunda problemática es la que nos introduce de lleno en los problemas de la diferenciación social y en los desafíos a la integración en un plano de más alta complejidad.

Dicho de manera muy general, las sociedades modernas tienden a estructurarse siguiendo un doble eje: la *estratificación social* (un ordenamiento “vertical”) y la *diferenciación funcional* (un ordenamiento que podríamos considerar “horizontal”). Según es sabido, el primer caso se refiere a la conformación de agrupamientos jerárquicos de actores sociales en virtud de patrones estructurales y asimétricos de acceso a recursos estratégicos de la sociedad (económicos, políticos, institucionales, etc.). Históricamente tiende a distinguirse entre diferentes *sistemas de estratificación*: “esclavitud”, “castas”, “estamentos” y “clases”. El debate clásico nos ha legado, resumido a su mínima expresión, dos modelos de estratificación. Por una parte nos encontramos con un esquema de clases enfrentadas: una manera habitual de entender la noción moderna de “clase social”, inspirada en la obra de Karl Marx, es definirla como un conjunto de relaciones entre individuos cuya ubicación en la sociedad viene dada por su vinculación estructural con la propiedad de los medios de producción. Para decirlo gráficamente: en el extremo más alto de la escala social tenderían a encontrarse los poseedores de tierras, empresas y maquinarias, mientras que en el polo opuesto los que sólo tienen su fuerza de trabajo para vender en el mercado. En la visión marxiana originaria una clase existe como realidad histórica al nivel del proceso económico de producción (“clase en sí”) pero sólo podrá devenir en “clase para sí” en la medida que adquiera –en el marco de la lucha política- conciencia de sus intereses objetivos y capacidad para llevarlos adelante en una relación antagónica con otras clases. Por otro lado nos encontramos con un modelo de estratos continuos: desde una visión como la de Max Weber encontramos una concepción tridimensional de la estratificación social articulada en base a tres fuentes -relativamente independientes entre sí- que regirían la conformación de jerarquías en la sociedad: poder, riqueza y *status*. El poder (capacidad del individuo para imponer su voluntad) se traduciría en términos de influencia devenida en posición política, ya sea en forma de grupo o partido; la riqueza (disponibilidad de recursos materiales) se conformaría como posición económica; mientras que el *status* (reconocimiento social por detentar una ocupación, cargo o seguir un estilo de vida) marcaría las coordenadas principales de la posición en el espacio social en términos de honor, prestigio o condición. De este modo, el autor de *Economía y Sociedad* da cuenta de cierta “autonomía” entre las esferas económica, social y política, rechazando toda forma de determinación “en última instancia” de alguna de ellas sobre las otras, en un contrapunto crítico con el

enfoque marxista (Duek e Inda, 2006). Será sobre todo la concepción weberiana la que retomará y adaptará Parsons, y que tendrá una notoria influencia en la academia norteamericana.

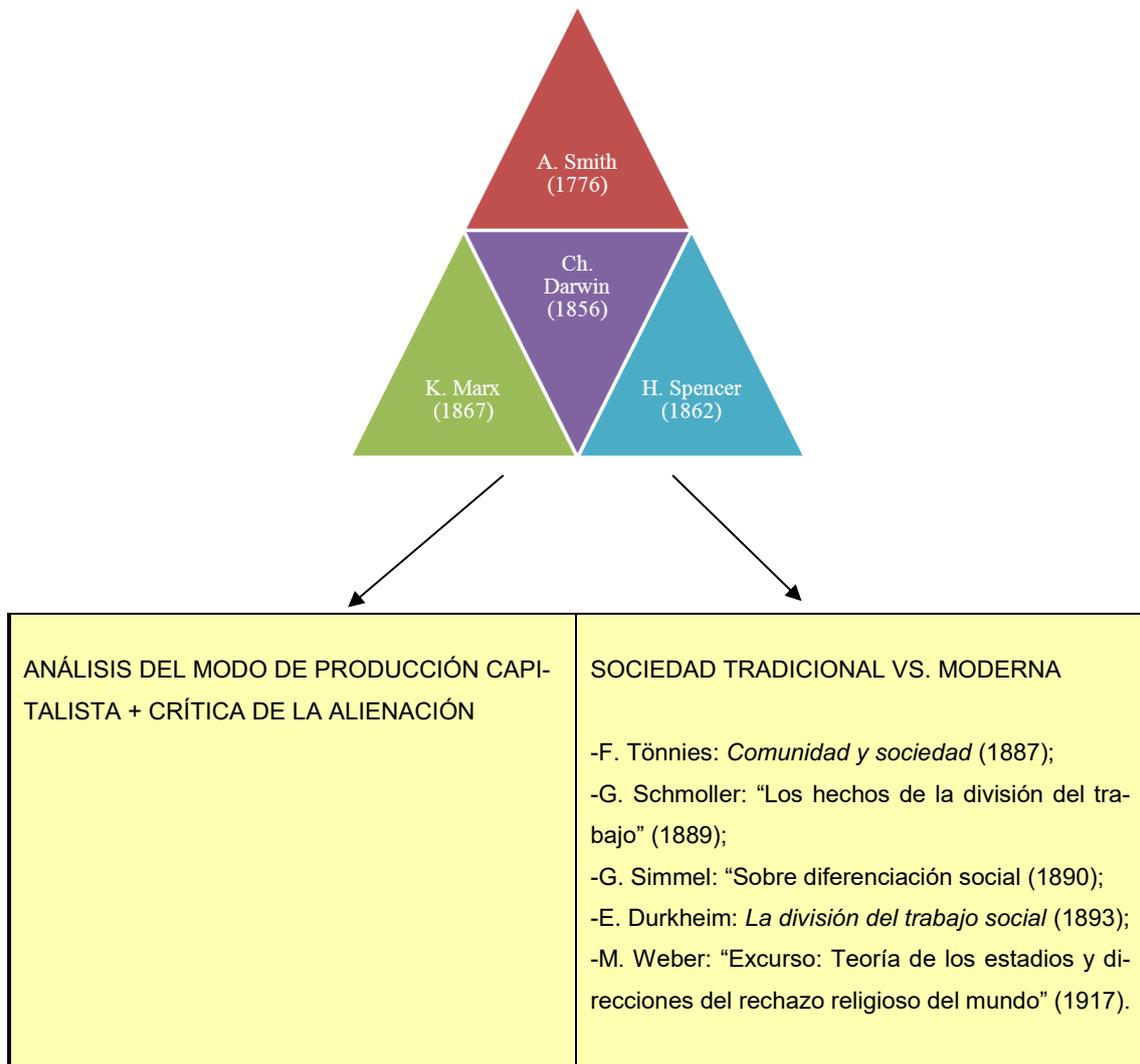
Ahora bien, tal vez las contribuciones más destacadas del autor de *El sistema social* se encuentren en sus esfuerzos por ordenar y clarificar los problemas que se presentan al indagar el otro gran eje de estructuración de las sociedades modernas: la *diferenciación social*. En términos generales entendemos por *diferenciación social* un vasto y complejo proceso histórico –verificado inicialmente a lo largo de varios siglos en las sociedades occidentales- que involucra tres dimensiones principales:

- La *división del trabajo*: es un proceso que abarca tanto la división “técnica”, esto es, la atribución de diferentes tareas especializadas a distintos trabajadores en el marco de la elaboración de un mismo bien o provisión de un servicio, como la división “social” del trabajo, en el sentido más general de la “distribución desigual de las tareas según las clases, etnias u otros criterios de origen social” (Giner, 1996: 129);
- La *individuación*: nos referimos a la creciente autonomía de los individuos para determinar sus proyectos de vida, con independencia relativa de los preceptos familiares, religiosos, culturales, locales, etc., así como -en el marco de sociedades abiertas- a la definición de roles con arreglo a criterios progresivamente universalistas, neutrales, específicos y adquiridos mediante algún procedimiento formal de evaluación de idoneidad;
- La *diferenciación funcional*: se trata del proceso por el cual distintas esferas de la vida social desarrollan evolutivamente una lógica propia -relativamente autónoma respecto de otras esferas- para la resolución de problemas cada vez más especializados con crecientes grados de eficacia/eficiencia (el derecho, la ciencia, la educación, la política, el arte, etc.).

En lo que sigue nos concentraremos exclusivamente en este último aspecto, sobre el que cabe comenzar con una aclaración importante: es obvio que Parsons no fue el primero, ni el único, en ocuparse de estas cuestiones; al contrario, en la época moderna hay una larga deriva de contribuciones, desde la biología a la economía, pasando naturalmente por la sociología, pero también por la literatura, que pueden mencionarse como antecedentes relevantes (Cuadro Nro. 8)¹⁶². En todo caso, el punto clave a señalar aquí marca la contraposición -durante largo tiempo teórica y políticamente influyente-, entre la visión “utópica” heredada de Marx y Engels frente a un conjunto de autores que fueron jalonando el camino para los desarrollos que efectuará el “estructural-funcionalismo”, en particular, y la corriente sistémica en general.

¹⁶² Además de los epígrafes que encabezan esta sección, valga como curiosidad el siguiente reconocimiento: “El fenómeno de la división del trabajo y de la estructuración profesional de la sociedad ya había sido interpretado, entre otros, por santo Tomás de Aquino... como derivación directa del plan divino del mundo” (Weber, 1987, p. 171).

Cuadro Nro. 8. Antecedentes en el estudio de la diferenciación social



La contraposición entre esas dos miradas se vuelve evidente cuando consideramos un texto clave del pensamiento marxista como es la *Ideología Alemana* (1845); allí se afirma:

...a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse... [mientras que] en la sociedad comunista... la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico... (Marx y Engels, 1983, p. 34).

Esta bucólica imagen (cazamos en la mañana, pescamos en la tarde, apacentamos el ganado por las noches, etc.) se ha constituido en una piedra de toque de la crítica “normativa” de la alienación, pero su larga sombra también se proyectó durante muchos años sobre los análisis

concretos de la sociedad, el Estado y los procesos de cambio revolucionario. Así, por ejemplo, en un recordado pasaje de “El Estado y la revolución”, redactado por Lenin entre agosto y septiembre de 1917, y publicado un año después, se afirma:

La cultura capitalista ha creado la gran producción, fábricas, ferrocarriles, el correo, el teléfono, etc., y sobre esta base, la enorme mayoría de las funciones del antiguo “poder estatal” se han simplificado tanto y pueden reducirse a operaciones tan sencillas de registro, contabilidad y control, que son totalmente *asequibles a todos los que saben leer y escribir*, que pueden ejecutarse por el “salario corriente de un obrero”, que se las puede (y se las debe) despojar de toda sombra de algo privilegiado y “jerárquico” (Lenin, 1997, p. 66. *Cursivas nuestras*)¹⁶³.

En la misma época, y desde la vereda teórica y política opuesta, en un cauce de coincidencias con autores como Simmel o Durkheim, Max Weber escribía que tanto la carrera política como la burocracia estatal eran ámbitos de progresiva e inexorable especialización. Como nos recuerda enfáticamente al considerar la evolución del funcionariado estatal moderno:

...se va convirtiendo en un conjunto de trabajadores intelectuales altamente especializados mediante una larga preparación y con un honor estamental muy desarrollado, cuyo valor supremo es la integridad. Sin este funcionariado se cernería sobre nosotros el riesgo de una terrible corrupción y una incompetencia generalizada, e incluso se verían amenazadas las realizaciones técnicas del aparato estatal, cuya importancia para la economía aumenta continuamente y aumentará aún más... Necesidades puramente técnicas e ineludibles de la administración impulsan esta evolución. A lo largo de un desarrollo que dura ya quinientos años, el funcionario especializado según la división del trabajo ha ido creciendo paulatinamente en Europa (Weber, 1986, pp. 101-102).

Pero la evolución en esta “esfera” específica (en este “subsistema” dirá Parsons más tarde) es nada más que un caso puntual de un proceso más extenso, diversificado y general, que el autor de *Economía y sociedad* nos ayudó a comprender gracias a las investigaciones plasmadas

¹⁶³ En este punto es claro que el propio Lenin parecía olvidar (o prefería olvidar) su memorable y muy convincente lección inscrita en su libro *¿Qué hacer?*, publicado originalmente en 1902: “es mucho más difícil pescar a una decena de hombres inteligentes que a un centenar de imbéciles”. En tal sentido, al defender la necesidad de un *partido de cuadros* frente a la tiranía zarista, propugnaba que esos militantes debían hacer de “las actividades revolucionarias su profesión” y que debían adquirir una auténtica “preparación profesional en el arte de luchar” (Lenin, 1946, pp. 160-161). Como es sabido, una vez en el poder, se dará cuenta que no es suficiente con saber “leer y escribir” para resolver los crecientes y complejos problemas de la gestión pública. Y dicho sea de paso, tampoco considerará la organización partidaria de cuadros una *excepción* frente a un régimen autocrático, sino como el modelo general de partido revolucionario, donde las decisiones serán en última instancia tomadas siempre por ese puñado de dirigentes “inteligentes”, desde las altas cumbres del “centralismo democrático”.

en sus *Ensayos sobre Sociología de la Religión*¹⁶⁴, del que rescatamos un breve y programático texto escrito en 1915, “Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo”; allí nos dice:

...la racionalización y consciente sublimación de las relaciones del hombre con las diversas esferas de posesión..., religiosa y mundana, de bienes condujo a que se hicieran *conscientes* en sus consecuencias las *específicas legalidades internas* de cada esfera en particular y que entraran por ello en aquellas tensiones mutuas que estaban veladas a la ingenua relación originaria con el mundo... (M. Weber, 1987, p. 532. Cursivas del autor).

En términos muy simplificados, esa “ingenua relación originaria con el mundo” era provista por la cosmovisión de la cristiandad occidental, articulada a través de una diversificada trama de prácticas, reglas, creencias y valores, que vertebraban las estructuras simbólicas y materiales de las sociedades tradicionales (Iglesia, Estado, gremios medievales, etc.). Poco a poco, esa unidad se fue rompiendo –en espacios diferentes, con distintas temporalidades-, a partir de las rupturas parciales de cada una de esas esferas cuyas “específicas legalidades internas” comenzaron a contraponerse a un mensaje único de salvación. En particular, Weber analiza los casos de las esferas económica, política, estética, erótica e intelectual.

El caso de la economía es por demás conocido pero vale la pena destacar un rasgo de especial importancia, ya que toca un aspecto clave de la construcción colectiva y autonomizada de sentidos que trascienden las pretensiones del sujeto: las consecuencias no intencionadas (y los efectos perversos) de la acción. Como es sabido, en sus estudios sobre sociología de la religión, Weber entiende la *ascética* como “una acción realizada con arreglo a la voluntad divina, en calidad de instrumento de Dios” (Weber, 1987, p.529); en ese marco, según la voluntad “inequívocamente revelada de Dios, lo que sirve para aumentar su gloria no es el ocio ni el goce, sino *sólo* el obrar” (Weber, 1987, p.165), de ahí que “el trabajo es fundamentalmente el fin *propio* de la vida, prescrito por Dios” (Weber, 1987, p. 169). De este modo, el proceder *ascético* de realización personal a través de las obras, propio de la religiosidad protestante, terminó generando un tipo de práctica –desligada de su fundamento teológico, y fogoneada luego por el afán de lucro, el ocio y el goce- que se convirtió en el nervio motor de la acumulación capitalista (González García, 1992)¹⁶⁵.

Otro ejemplo no menos notorio viene representado por el conocimiento científico, que comienza a organizarse como discurso, pero también como práctica institucional, en torno a

¹⁶⁴ Vale destacar en este punto que cuando Weber menciona el objeto de la sociología comparada de la religión lo hace en referencia a las que llama “religiones universales”, esto es, “aquellos cinco *sistemas* religiosos... de reglamentación de la vida que han sabido agrupar en torno a sí a multitudes de adeptos”: confucionismo, hinduismo, budismo, cristianismo e islamismo, a lo que debe agregarse el judaísmo (Weber, 1987, p. 233. Cursivas nuestras).

¹⁶⁵ Los debates generados en torno a la argumentación weberiana sobre las “afinidades electivas” entre ética protestante y espíritu del capitalismo han discurrido durante más de cien años y llenan bibliotecas enteras; tres obras que abordan diferentes aristas de la controversia son (Rodríguez Martínez, 2005; Aronson y Weisz, 2007; Gil Villegas, 2013).

patrones de argumentación y de prueba empírica, por individuos con un largo entrenamiento en el estudio y la resolución de problemas específicos, guiados por criterios de verdad y validez. En ese contexto, la colisión entre el proceder de la ciencia y el mensaje bíblico se vuelve inevitable. Como destaca el autor de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*:

...la consideración empírica del mundo, y también la matemáticamente orientada, genera por principio el rechazo de toda consideración del mundo que pregunte por un “significado” del acontecer intramundano. Todo avance del racionalismo de la ciencia empírica desplaza progresivamente la religión del reino de lo racional hacia lo irracional, convirtiéndola en el poder supra-personal irracional o anti-racional por antonomasia (Weber, 1987, p. 553).

Claro que si en un nivel macro-sociológico la conformación de esas diferentes lógicas de funcionamiento dan lugar al ordenamiento relativa y crecientemente autónomo de la ciencia, la política, el arte o la economía, entre muchos otros casos, en un plano estrictamente micro-sociológico emerge un requisito funcional no menos palmario: la necesidad paulatina de especialización profesional. El punto no es menor, porque esta cuestión atraviesa los impetuosos debates intelectuales de la generación de entreguerras, y reverbera en múltiples planos de la cultura alemana, anudando los venerables hilos de la reflexión filosófica y la creación literaria. Como se afirma en las páginas finales del ensayo sobre la ética protestante:

La idea del carácter *ascético* del moderno trabajo profesional no es nueva. Incluso Goethe en los *Wanderjahre* (años de aprendizaje) y en la muerte que dio a su Fausto, nos ha querido enseñar, desde la cumbre de su conocimiento de la vida, este motivo ascético del estilo de vida burgués, fundamental si quiere ser verdaderamente un estilo y no simple carencia de él: que la limitación al trabajo especializado, y la renuncia a la universalidad faústica de lo humano que ella implica, es en el mundo actual condición de toda obra valiosa, y que, por tanto, “acción” y “renuncia” se condicionan recíprocamente de forma inexorable en el mundo de hoy... El puritano *quería* ser un hombre profesional; nosotros *tenemos* que serlo (Weber, 1987, p.199. *Cursivas del autor*)¹⁶⁶.

De este modo, a un nivel *macro*, se han ido conformando –y se siguen conformando- en un largo proceso histórico diferentes (sub)sistemas, cada uno de ellos, guiado por sus propias lógicas de funcionamiento, que se vinculan entre sí a través de insumos y productos, de demandas y respuestas, a efectos de resolver problemas cambiantes del entorno con creciente eficiencia evolutiva (Cuadro Nro. 9). La diferenciación social pasa a ser así una condición de intervención específica en un problema o un conjunto aceptado de problemas, que a su vez requiere –en el

¹⁶⁶ Weber se refiere aquí no sólo al célebre *Fausto*, sino también a *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, segunda novela de Goethe, de la que hemos extraído el ilustrativo epígrafe que encabeza esta sección; el mejor análisis que conocemos sobre los vínculos entre Goethe y Weber es (González García, 1992).

plano *micro* de la personalidad- el concurso de personal especializado (nuestros hijos e hijas aprenden mejor en la escuela, donde siguen un plan sistemático de formación a cargo de personal formado a tal efecto, que lo que pueden aprender en su casa, por más empeño que puedan poner sus atareados padres). Y por supuesto, como en un juego de cajas chinas, en cada uno de esos subsistemas volvemos a encontrar los problemas de *integración* entre personalidad, sistema social y cultura.

Cuadro Nro. 9. Diferentes sub-sistemas dentro del sistema social



En una rápida mirada, podríamos decir que cada uno de estos subsistemas cumple una “función”. Desde un punto de vista teórico-metodológico, Parsons parte de una clásica premisa desarrollada por Emile Durkheim en *La División del Trabajo Social*: “...todo hecho de orden vital – como son los hechos morales– no puede generalmente durar si no sirve para algo, si no responde a alguna necesidad; mientras, pues, no se haga la prueba en contrario, tiene derecho a nuestro respeto” (Durkheim, 1985, p. 43). Claro que esta mirada también le venía sugerida al autor por su directo conocimiento de la antropología funcionalista inglesa, que conoció de primera mano durante su juvenil estancia universitaria en Gran Bretaña. Como recuerda en su autobiografía:

...decidí inscribirme en la *London School of Economics*, debido a que me llamaron la atención los nombres de algunos profesores de la misma como L. T. Hobhouse, R. H. Tawney y Harold Laski. Sólo después de iniciar mis cursos conocí ahí al hombre que finalmente más me marcó intelectualmente, el antropólogo social Bronislaw Malinowski (Parsons, 1986, p. 8).

En su artículo “Anthropology”, publicado en la edición de 1926 de la *Encyclopaedia Britannica*, Malinowski (1884-1942) señalaba que su enfoque “se propone la explicación de los hechos antropológicos en todos los niveles de desenvolvimiento por su función, por el papel que representan dentro del sistema integral de la cultura, por la manera como se relacionan entre sí dentro del sistema” (Merton, 1987, p. 95). Por su parte, en su trabajo “On the concept of function in social science”, publicado en 1935 por Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881–1955), se sostenía que “la función de un proceso biológico recurrente es, pues, una correspondencia entre él y las

necesidades (es decir, las condiciones necesarias de existencia) del organismo”. En la esfera social, “la función de toda actividad recurrente, tal como el castigo de un delito, o una ceremonia fúnebre, es el papel que dicha actividad representa en la vida social como un todo y, por lo tanto, la aportación que hace a la conservación de la continuidad estructural” (Merton, 1987, p. 95).

Pero llevado al extremo, esta visión entraña un sesgo conservador insostenible: es claro que múltiples pruebas en contrario nos han puesto sobre aviso de prácticas anquilosadas, retrógradas o aberrantes, así como del choque de acciones que marchan sistemáticamente en sentido contrario. Por eso, desde el punto de vista teórico, el estructural-funcionalismo entiende que una función es, en líneas generales, un proceso objetivo (observable) y recurrente de una unidad de referencia tal que satisface una necesidad de dicha unidad. Pero el hecho de que satisfaga una necesidad de esa unidad en particular, no significa que satisfaga las necesidades del resto¹⁶⁷. A menos que creyéramos en una especie de “armonía preestablecida”, o de una autorregulación automática en el sentido de Spencer, encontramos múltiples planos de tensión y conflicto entre esos diferentes subsistemas. Por ejemplo, los actores del subsistema económico pueden querer actuar con un máximo posible de libertad para comerciar y con un mínimo de impuestos, pero el subsistema educativo público (entre muchos otros) requiere una fuerte inversión en infraestructura y formación de su personal, además de un salario acorde a su tarea, que requiere un fuerte y continuado sostén fiscal. Claro que, en un caso límite, si se extrajeran *todos* los recursos del sector privado nos encontraríamos con una brutal caída de la producción económica, que arrastraría muchos otros males: desinversión, cierre de empresas, desempleo, etc. En otros términos, nos enfrentamos aquí con un nuevo conjunto de *tensiones inter-sistémicas*, con los consecuentes desafíos para la *integración funcional*, y con el reto de encontrar balances y ponderaciones fácticas -ya sea de manera más o menos “espontánea” o inducida- entre demandas que marchan en dirección opuesta. En definitiva, volvemos a encontrarnos los ya mencionados problemas de integración y equilibrio que ya observamos en la relación entre “individuo” y “sociedad” en un plano sociocultural o normativo (el lado más “durkheimiano” de la preocupación de Parsons) pero ahora los reencontramos en un plano de complejidad diferente.

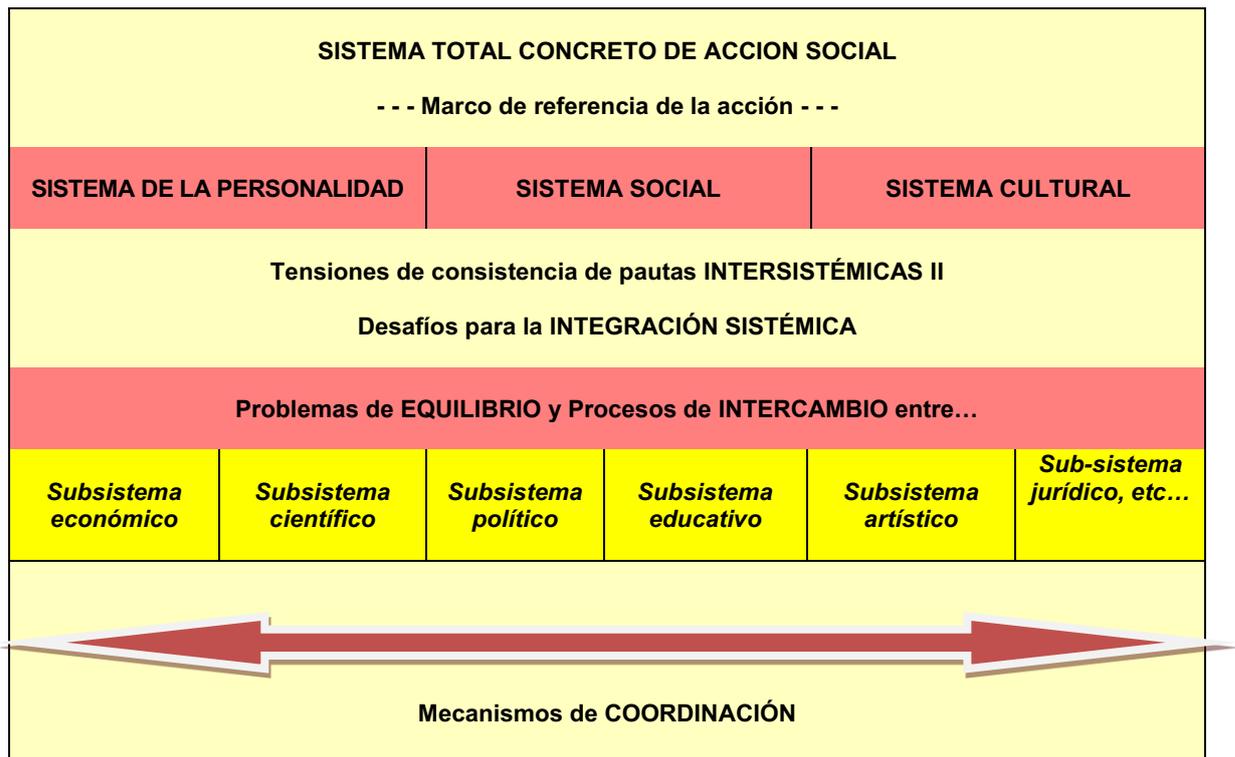
La pregunta clave que podemos hacernos –en paralelo a lo que son los mecanismos de socialización y control en el plano normativo- es la siguiente: ¿a través de qué *mecanismos* se pueden coordinar funcionalmente estos diversos subsistemas? (Cuadro. Nro. 10).

La respuesta de Parsons combina dosis distintas y variables de consenso y coerción. Por de pronto, nos avisa que cuando los términos de intercambio no son alcanzados “espontánea y simultáneamente por los integrantes” de una relación social dada, entonces se hace necesario “algún tipo de adjudicación o convenio”; claro que en tal caso, el regateo o la discusión por la cual “llegan al arreglo pueden ser simplemente el resultado del poder coercitivo de uno de los actores sobre el otro” (Parsons y Shils, 1968, p. 258). Pero dicho esto en un plano más general:

¹⁶⁷ El mejor tratamiento clásico de esta cuestión se encuentra en el célebre artículo de Robert K. Merton, “Funciones manifiestas y latentes” (Merton, 1987), donde aparecen puntos de coincidencia pero también de disonancia con el enfoque dominante del “estructural-funcionalismo”.

Incluso en una sociedad en la que el consenso sobre los patrones generalizados de orientación de valor (y por su naturaleza, ellos tienen que estar generalizados) es grande, será aún insuficiente para el mantenimiento del orden. No puede contarse tampoco para remediar la deficiencia con la igualmente necesaria especificidad de la expectativa de rol. Se necesita alguna clase de *mecanismo* institucionalizado, y éste es función de la *autoridad* (Parsons y Shils, 1968, p.258. *Cursivas nuestras*).

Cuadro Nro. 10. Problemas de coordinación entre sub-sistemas sociales



De manera más específica, en esta etapa de su teorización Parsons distingue “tres tipos de mecanismos” que regulan el flujo asignativo:

El primero consiste en la asignación por medio de un proceso de decisión selectiva deliberada, llevado a cabo por un órgano autoritario, de acuerdo con una política establecida en la que el criterio principal puede ser la cualidad o el desempeño. El segundo consiste en la institucionalización de algunas reglas aplicadas automáticamente, en las cuales el criterio principal está dado por las cualidades, especialmente las que corresponde al hecho de ser miembro. El tercero consiste en un proceso de desempeño individual (o promesa de desempeño), competitivo o emulativo, por cuyo medio los “ganadores” se aseguran automáticamente los roles, medios y las recompensas que, de acuerdo con los sistemas prevalecientes de valor, son los más deseables (Parsons y Shils, 1968, p.245).

Podemos “traducir” la respuesta parsoniana a nuestra pregunta anterior a partir de un trabajo que Norbert Lechner elabora a fin de pensar algunos desafíos de las sociedades latinoamericanas en un período post-neoliberal. Lechner se inspira libremente en la lectura que hacen Niklas Luhmann y Dirk Messner sobre la problemática de la “sociedad de redes” y la competitividad sistémica (Esser, Messner et al., 1994). Como se sabe, Luhmann (1927-1998), un discípulo alemán de Parsons que estudió en Harvard con el sociólogo estadounidense, continuó la obra de Parsons pero incorporando sus propias y originales visiones: en algunos casos adaptándola a otras realidades, en otros casos alejándose de la herencia parsoniana original, a la vez que propuso nuevos horizontes para la tradición sistémica en la actualidad. De este modo, siguiendo a estos autores, Lechner distingue tres grandes mecanismos de coordinación social (Cuadro Nro. 11), a la manera de tipos-ideales, que podemos ilustrar libremente con un tipo particular de estructura institucional:

Cuadro Nro. 11. Tres formas de coordinación social: rasgos básicos

<i>Coordinación jerárquica apoyada en el ejercicio del medio “poder”¹⁶⁸.</i>	<i>Coordinación estructurada en base a la satisfacción de un interés lucrativo a través del medio “dinero”.</i>	<i>Coordinación de voluntades en un plano de igualdad a través de “compromisos de valor” y relaciones de solidaridad, confianza, reciprocidad, etc.</i>
Ej.: “ESTADO”	Ej.: “MERCADO”	Ej.: “REDES SOCIALES” (Asociaciones voluntarias) ¹⁶⁹ .
Vertical	Horizontal	Horizontal
Centralizada	Descentralizada	Descentralizada
Deliberada	No-deliberada	Deliberada
Pública	Privada	Pública

Fuente: Elaboración propia con base en (Lechner, 1997)

Sin ser un parsoniano, ni mucho menos, el esquema de Lechner nos ayuda a reconstruir una intuición clave de Parsons en ese período intermedio de su teorización, antes de desarrollar el

¹⁶⁸ Un análisis pormenorizado de este punto –que no podemos abordar aquí– nos llevaría a considerar la llamada teoría o esquema analítico parsoniano de los “medios generalizados de intercambio”. Véanse las sugerentes presentaciones de esta problemática en (Chernilo, 1999 y 2006; Mascareño, 2008; Giordano, 2020).

¹⁶⁹ El término original que usa Lechner es el de “redes sociales”, pero como en la actualidad esta expresión se utiliza frecuentemente para designar los dispositivos de comunicación vía internet, nos ha parecido conveniente aclarar –en línea con la visión original de Parsons– que estamos hablando de un amplio espectro de “asociaciones voluntarias”, que abarca desde diversas organizaciones de la sociedad civil hasta un pequeño grupo de auto-ayuda. Como destaca el autor germano-chileno, cabe distinguir “tipos diferentes de redes, según el número de participantes, la vinculación fuerte o débil entre ellos, el grado de estabilidad de la red, su campo de acción, etcétera”. En todo caso, toda red responde a cierta “lógica funcional”, que se traduce “en algunas reglas mínimas”: distribución justa de costos y beneficios entre los participantes; la reciprocidad (que incluye “confianza, *fair play* y una vinculación intersubjetiva que sustenta el sentimiento de pertenencia”; la autolimitación de cada actor y el respeto a los intereses legítimos de los otros participantes (Lechner, 1997, p. 14).

paradigma de las cuatro funciones. De este esquema es importante retener unas pocas cuestiones de cierta importancia.

En primer lugar, como dijimos, se trata de *tipos-ideales de formas de coordinación*, y por tanto en ningún caso se pueden identificar de manera absoluta con instancias sociales concretas, aunque podemos *ejemplificarlas* con algunas instituciones que utilizan un mecanismo particular de manera dominante o específica¹⁷⁰.

En segundo lugar, y como derivación de lo anterior, en un mismo sistema concreto de acción podemos encontrar -y habitualmente encontramos- diferentes mecanismos de coordinación con distinto grado de coherencia y articulación: en algunos casos esa integración sigue una pauta de plena consistencia, en otros se producen situaciones de superposición o yuxtaposición; recordemos aquí una vez más el ya citado *dictum* parsoniano: “Todo sistema social está, en algún grado, mal integrado...” (Parsons, 1976, p. 160). Para comprender los límites y posibilidades de cada mecanismo (nuestro autor razonablemente creía que hay cosas que sólo puede hacerlas el Estado, otras que es más eficiente dejarlas en manos del mercado, y hay tareas que las hace mejor una instancia de la sociedad civil) pensemos en un par de ilustraciones.

Por ejemplo: una empresa lucrativa es el agente principal del intercambio y la acumulación en un sistema capitalista, pero internamente la empresa no se organiza como un mercado (la gerencia de producción no le “vende” sus productos a la gerencia administrativa, y ambos no le “compran” recursos monetarios a la gerencia financiera, etc.), sino que el sistema de toma de decisiones sigue una pauta de coordinación vertical de carácter jerárquico (como un Estado); a su vez, entre algunos miembros de la empresa pueden estrecharse lazos de solidaridad, reciprocidad y confianza que son vitales para desarrollar sentidos de pertenencia y de reconocimiento, capaces de promover procesos de innovación: allí donde hay temor de compartir ideas, resquemores o fuertes egoísmos es muy probable que los procesos creativos se traben, y con ello se reduzca la capacidad de competir con los adversarios de “afuera”.

Pero ahora pensemos el caso de un joven –eventualmente acompañado por sus amigos/as o por su familia- que está intentando resolver serios problemas de adicción al consumo de sustancias psicoactivas. En los últimos tiempos sus problemas se agravaron: ha dejado de asistir regularmente a clase, perdió un empleo precario que tenía e incluso ha llegado al delito. Ni en la escuela ni en el ámbito de la salud pública ha encontrado respuestas adecuadas, pero sí se siente contenido y amparado por una comunidad terapéutica, en la que otros jóvenes como él, que han padecido la misma experiencia, lo ayudan y lo aconsejan; finalmente, después de varias reuniones, ha comenzado un proceso de recuperación. El joven tal vez no lo sabe –ni le interesa- pero la comunidad ha logrado recientemente un subsidio estatal que le permite mejorar sus instalaciones y el funcionamiento del comedor, y a través de un convenio entre el Ministerio de la Producción y una cámara que reúne a pequeños y medianos empresarios locales se ha puesto

¹⁷⁰ Nótese de paso que cuando hablamos de coordinación de mercado no necesariamente estamos hablando de mercado capitalista, ya que hay otras formas de mercado no capitalistas: como nos enseñaron, entre otros, las investigaciones de Max Weber, la humanidad conoce mercados muy anteriores al desarrollo del capitalismo.

en marcha un programa de empleo que incluye un capítulo de formación en el trabajo para jóvenes sin experiencia¹⁷¹.

Ahora bien, estas amables disquisiciones no nos deben hacer perder de vista –en tercer lugar- un punto fundamental: si los casos de coordinación “espontánea” no son problemáticos (nos ponemos de acuerdo con un grupo de amigos/as para ir a bailar el sábado a la noche), el grueso de las tensiones y los conflictos sociales se juegan allí donde se requiere que *alguien haga algo que no le gusta* (trabajar ocho o más horas seguidas en un empleo poco alentador). El problema se complica aún más si pensamos que no se trata de un caso aislado, sino de miles o de millones de personas en idéntica situación. Es aquí donde los mecanismos de coordinación revelan una doble cara: por una parte, nos estimulan o nos incentivan “positivamente” (obtenemos un beneficio económico por el trabajo que nos permite, entre otras cosas, salir a bailar los sábados en la noche); pero por la otra, las tres formas de coordinación social incluyen siempre una condición de clausura, o de amenaza, que hace efectivo el carácter discriminador del sistema (o el carácter reproductor de una diferencia con el entorno). Y siempre que se trate de sistemas sociales esa condición (que lo hace “consistente”) es alguna forma de violencia o de “privación” en el lenguaje de Parsons: en el caso de la coordinación estatal –como bien lo vio Max Weber- esa condición de cierre es la violencia física; en el caso del mercado –como bien lo vio la crítica marxista- es la violencia económica del desempleo y del hambre (o quizá de manera más precisa, la lógica de la privación relativa); para el caso de la coordinación social –como bien lo vio la tradición que va de Durkheim a Parsons- es la violencia simbólica y material del castigo moral, del rechazo o del ostracismo.

En cualquiera de los casos, los sistemas funcionan siempre y cuando exista una amenaza cierta y creíble de que la condición de discriminación va a ser cumplida. Más allá de las discusiones en torno a la antropología “negativa” que sustenta esta visión, naturalmente esto no significa que los sistemas tienen que apelar de manera permanente al cumplimiento de las amenazas (de hecho, si lo hicieran, sería muy bajo el rendimiento sistémico, pues conseguirían un cierto rendimiento funcional a un alto costo). Y por supuesto, hay maneras diferentes de combinar el balance entre “premios” y “castigos” de modo tal que, por ejemplo, una condición de clausura económica sea equivalente a estratificación (o posicionamiento social), y no se vuelva necesariamente marginación o exclusión: las sociedades de Francia o de Haití tienen maneras un tanto diferentes de discriminar, pero ambas –por razones funcionales- lo hacen.

Del mismo modo que el pensamiento sistémico (y toda persona medianamente lúcida) tiene claro que no cualquier conjunto de piezas mecánicas constituyen un motor, y que no cualquier disposición de esas piezas permite que el motor funcione, también es claro que no cualquier combinación de recursos produce una sociedad con alto grado de auto-suficiencia. En esa línea,

¹⁷¹ Dejamos nada más apuntado que los desafíos de *coordinación* constituyen un núcleo de cuestiones que recorren buena parte de las preocupaciones analíticas de varias disciplinas y que involucran problemas prácticos en diferentes esferas de actividad. A título meramente ilustrativo vale nada más recordar algunas discusiones en el plano sociopolítico (Lechner, Millán y Valdés Ugalde, 1999); en el ámbito económico (Messner, 1996; Williamson, 2009); y en el campo de la gestión de políticas públicas (Aguilar Villanueva, 2006 y 2010; Ilari, 2015).

dejamos entre paréntesis en estas rápidas notas todas las discusiones, muy pertinentes y oportunas, sobre la problemática ecológica y el desarrollo sustentable, que en todo caso son discusiones al “interior” de sistemas de alta complejidad, y no “fuera” de ellos. Una posición diferente, y que de tanto en tanto resurge como atractiva tentación, es la de quien piensa retirarse a una comunidad que viva en perfecta armonía con la naturaleza: cazar por la mañana, pescar en las tardes, etc. Esto puede hacerse y no hay problemas en conseguirlo en muy pequeña escala, pero no parece estar disponible como *solución evolutiva a gran escala*. Por ejemplo, esa comunidad tendría muchas dificultades para costear un tomógrafo computado en caso de que alguien, desafortunadamente, lo necesite. La película *La aldea* (2004), de M. Night Shyamalan, es una excelente ilustración de este problema.

En resumen, el análisis sistémico que va de Parsons a Luhmann no parece albergar una pizca de pensamiento utópico. Cualquier sistema estructurado de acción de cierta complejidad que pensemos sobre la Tierra (en el Paraíso las discusiones posiblemente son otras...), ya sea moderno o contemporáneo, capitalista o socialista, republicano o populista, occidental u oriental, debe enfrentarse siempre a la desagradable tarea de lograr que la gente haga *individualmente* cosas que no quiere hacer, a efectos de que alcancemos ciertos objetivos *colectivamente*. La razón la dejó escrita en pocas palabras –hace casi dos siglos (!)- uno de los padres fundadores de la tradición sociológica: “Porque el gran medio de la civilización es la separación de los trabajos y la combinación de los esfuerzos” (Comte [1822], 1981, p. 94). Y aunque las articulaciones y proporciones de los mecanismos disponibles para *obligar* a coordinarnos son muy relevantes (no es lo mismo vivir en una democracia que bajo una dictadura; ser trabajador asalariado y en blanco, que esclavo, etc.), los métodos no son muchos. De hecho, para Parsons son solamente tres (en la siguiente etapa serán cuatro): la obediencia consciente ante la amenaza de la violencia, el interés lucrativo para no caer en el hambre, el reconocimiento de nuestros pares que nos aleja de la reprobación social o la condena moral.

Elementos del modelo de intercambio generalizado (AGIL)

Ciertas escuelas preferían, y lo prefirieron por mucho tiempo, aparecer, enfrentar y reunir armoniosamente al final dos temas o ideas contrastantes, como ley y libertad, individuo y comunidad, y se atribuía mucho valor al hecho de tratar en ese juego ambos temas de manera perfectamente uniforme e imparcial, elaborando con la tesis y la antítesis, la síntesis más pura posible.

Hermann Hesse, EL JUEGO DE ABALORIOS ([1943], 1985, p. 35).

La tercera parte de la obra de Parsons ha sido -sobre todo si la consideramos desde los usos y las lecturas de la sociología latinoamericana- la menos influyente. Por un lado, en el último tramo de su vida, el autor norteamericano no produjo una obra de la misma envergadura que *La Estructura de la acción social* o de *El Sistema Social*. Aunque muy valiosos y sugerentes, los

trabajos de esos años se hallan algo más dispersos y elaborados además en un vocabulario más abstracto, fruto del fuerte desplazamiento de Parsons hacia la utilización plena del lenguaje sistémico. En este sentido, no pocos seguidores le reclamaron que hubiera abandonado la herencia durkheimiana (aunque él sostuviera que nunca la abandonó), tan presente en las primeras etapas de su desarrollo intelectual, y que de esta manera renunciara también al intento de ofrecer un enfoque teórico más equilibrado, integrado y “multidimensional”.

Pero a la par de cuestiones teóricas propiamente dichas, hay razones de carácter histórico que nos ayudan a comprender el eclipse de la influencia parsoniana. Como sabemos, los años sesenta del siglo XX estarán signados -tanto en los países centrales como en los periféricos- por movimientos de cambio social, por transformaciones culturales en diferentes órdenes de la vida (desde las relaciones de pareja hasta mutaciones en la sociabilidad cotidiana), por nuevas demandas de actores sociales y políticos, por reclamos de derechos civiles largamente sofocados, por procesos de descolonización y liberación nacional, o por el auge de vertientes revolucionarias, entre otras transformaciones, que le darán un peculiar cariz revulsivo a la época. Ya no estamos en un período -como la “era de las catástrofes” o la reconstrucción de postguerra- atravesado por la necesidad de orden; en ese marco, una visión como la parsoniana, fuertemente configurada por aquellas preocupaciones, quedaba un poco a trasmano de las tendencias en boga. No es casual entonces que las críticas a Parsons se hicieran oír con más fuerza, que otras elaboraciones sociológicas (incluso anteriores al auge del estructural-funcionalismo) alcanzaran una visibilidad que no habían tenido hasta entonces, y que otras obras captaran mejor la imaginación de nuevas generaciones de científicos y científicas sociales. Entre esas críticas cabe recordar algunas de las más conocidas: la teoría de Parsons fue de un grado de abstracción tan alto que se ha mostrado inútil para el análisis empírico del mundo social, el cambio o el conflicto (Wright Mills, 1959); el énfasis sobre el orden social y la integración de valores no deja espacio (o deja muy poco espacio) para pensar el conflicto social, las rupturas del orden e incluso el cambio social mismo (Dahrenforf, 1968); o bien que el enfoque teórico de Parsons no descendió a aplicaciones históricas concretas, al punto que su tratamiento del proceso histórico -en términos de diferenciación- fue siempre evolucionista y teleológico (Gouldner, 1970).

A esto hay que agregar, siguiendo el modelo de análisis de estructuración del conocimiento que tomamos de Immanuel Wallerstein (1999), y que presentamos en los primeros capítulos de la Primera Parte de este libro, un hecho no menor. El auge de la sociología norteamericana en la inmediata posguerra comenzó a irradiarse desde los antiguos departamentos de Harvard, Columbia, o incluso desde el “ex baluarte de la sociología pragmatista”, la Universidad de Chicago; en todos estos casos, Parsons y sus discípulos directos ejercían una gran influencia. Pero con la “difusión de la educación masiva” en la década del cincuenta, surgieron otros influyentes departamentos (Wisconsin, Berkeley, UCLA, Stanford). Y serán precisamente los jóvenes sociólogos de esas universidades -afectados además “por el más pesimista clima ideológico” de la época- quienes encabezarán la revuelta contra la hegemonía parsoniana (Alexander, 1989, p. 102).

Ahora bien, valga como curiosidad casi anecdótica que cuando las críticas al “estructural-funcionalismo” comenzaron a arreciar, nuestro autor ya estaba –desde el punto de vista analítico- en otro lado. La nueva conceptualización surgió a partir de la colaboración con otros colegas, entre los que cabe destacar a Robert F. Bales y Edward A. Shils, con quienes anticipó el nuevo enfoque a través de la publicación de la obra colectiva *Apuntes sobre la Teoría de la Acción*, editada en 1953, y de manera más orgánica fue desarrollado en el libro *Economy and Society*, publicado en 1956, escrito junto con Neil Smelser.

Parsons llamó *modelo de intercambio* a su nuevo descubrimiento. Sus estudiantes lo apodaron el modelo AGIL, un acrónimo basado en la primera letra de cada subsistema y que además comunica la mayor flexibilidad o *agilidad*... El modelo AGIL divide el sistema social en cuatro dimensiones, ninguna de las cuales se corresponde del todo con ninguna institución dada y cada una de las cuales se relaciona tanto con la estabilidad como con el cambio. Las cuatro dimensiones representan diversos grados de proximidad a problemas ideales y materiales, y la intención del modelo consiste en sintetizar las tradiciones idealistas y materialistas del modo más efectivo posible (Alexander, 1989, p. 81).

En ese acrónimo la A corresponde a *adaptation* (adaptación); la G a *goal-attainment* (capacidad para alcanzar metas); la I a *integration* (integración); y la L a *latency* (“estado latente”). La última función hace referencia a lo que Parsons llama *pattern maintenance*, mantenimiento de patrones a través de compromisos de valor, pero como en algunas ocasiones habla de que “estos valores no son visibles, sino que casi siempre obran de modo *latente*” (Joas y Knöbl, 2016, p. 82), de ahí se tomó la “L” para completar la sigla.

Con el nuevo esquema Parsons da una vuelta de tuerca a su elaboración previa. Resumido a su mínima expresión, ese giro consistió en generalizar los “pre-requisitos funcionales” de su etapa anterior a través de un modelo de “cuatro funciones”, de ahí que también se lo mencione como el paradigma tetra-funcional (Cuadro Nro. 12). Dicho de manera gráfica, cualquier sistema estructurado de acción (otra vez: una pequeña organización social, una gran empresa, una oficina estatal, una agrupación estudiantil, una banda de asaltantes, un partido político, una sociedad, etc.) tiene que cumplir cuatro funciones para subsistir y desarrollarse, a saber:

Cuadro Nro. 12. Paradigma de las cuatro funciones

<i>Todo sistema estructurado de acción tiene que:</i>
<p>Adaptarse a un entorno cambiante (A)</p> <p>Desarrollar su capacidad para alcanzar metas (G)</p> <p>Garantizar la integración de sus componentes (I)</p> <p>Mantener ciertos patrones de configuración cultural (L)</p>

Esta combinación de cuatro funciones debe ser cumplida por todos los sistemas, desde los más generales hasta los más pequeños, y si bien ciertas estructuras organizativas tienen una prioridad operativa en el cumplimiento de cada función, la satisfacción de las mismas involucra a los cuatro subsistemas que permiten el funcionamiento coordinado del sistema en su conjunto. Pero a su vez, como en un juego de muñecas rusas, estructuras y funciones se reiteran en diferentes niveles de análisis (Cuadro Nro. 13 y 14)¹⁷².

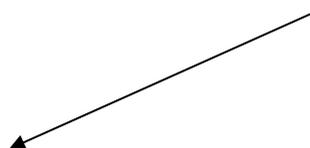
En el nivel de mayor abstracción, que corresponde al *sistema general de la acción* (Cuadro Nro. 13), el modelo AGIL involucra al *organismo biológico*, que cumple la función de “adaptación al ajustarse o transformar el mundo externo” (A); el *sistema de la personalidad* que se ocupa del logro de metas “mediante la definición de los objetivos del sistema y la movilización de los recursos para alcanzarlos” (G); el *sistema social*, que es el objeto específico de la sociología y que – según Parsons- cumple la “función de la integración, al controlar sus partes constituyentes” (I); y finalmente, el *sistema cultural* (L) es el que proporciona a los actores “las normas y los valores que les motivan para la acción” (Ritzer, 1998, 117).

Si descendemos un nivel analítico y nos ubicamos ahora en el plano del *sistema social* (Cuadro Nro. 14), encontramos que la *adaptación* (A) constituye un proceso de intercambio que vincula al sistema social con el entorno de las necesidades materiales y sus ineludibles condiciones; la economía es el subsistema más directamente ligado esta función. La *capacidad para alcanzar metas* (G), “a pesar de sufrir la fuerte influencia de los problemas materiales y de adaptación”, está más sujeta a un control ideal; su clave de funcionamiento es la organización, que procura controlar el impacto de las fuerzas externas con el objeto de alcanzar objetivos “cuidadosamente delimitados”; la esfera política y la actividad gubernamental están claramente asociadas con esta función. La *integración* (I) representa fuerzas que “afloran del impulso inherente hacia la solidaridad”, entendida como el “sentimiento de pertenencia conjunta que se desarrolla dentro de los grupos”. Está regulada específicamente por *normas* (los valores se ubican en un nivel más alto de abstracción) y el ámbito específico de acción que Parsons le atribuye lo denomina *sistema comunitario* o *comunidad societaria*, que en términos prácticos podemos homologar con la trama asociativa horizontal de la sociedad civil. Y finalmente nos encontramos la función de *mantenimiento de patrones* o *estado latente* (L): es “la esfera de los valores generales, aunque se trata de valores cuya relación con los problemas objetivos es suficiente como para ser institucionalizados” (Alexander, 1989, p. 82).

¹⁷² Parsons pensó este esquema mucho antes de que el matemático francés Benoît Mandelbrot, en 1975, inventara el término *fractal*, pero de manera aproximada podríamos graficar el modelo AGIL como un esquema de este tipo: un objeto geométrico cuya estructura básica se repite a diferentes escalas.

Cuadro Nro. 13. Modelo AGIL - Sistema general de la acción

Función: Adaptación (A) (Sub)Sistema: Organismos conductuales	Capacidad para alcanzar metas (G) Sistema de la personalidad
Mantenimiento de patrones (L) Sistema cultural	Integración (I) Sistema social



Cuadro Nro. 14. Modelo AGIL - Sistema social

Adaptación (A) Disponibilidades económicas (dinero) ECONOMIA	Capacidad para alcanzar metas (G) Metas políticas (poder) POLITICA
Mantenimiento de patrones (L) Valores (compromisos de valor, integridad de las pautas simbólicas: verdadero, correcto, etc.) SISTEMA SOCIOCULTURAL	Integración (I) Normas (influencia) SISTEMA COMUNITARIO O COMUNIDAD SOCIETARIA (integración solidaria a una comunidad)

A lo dicho cabe agregar un punto importante, que Parsons comienza esbozando en esta etapa y que luego será reconocido como un paradigma de interpretación de más amplia proyección (Chernilo, 1999 y 2006; Mascareño, 2008; Giordano, 2020), nos referimos al esquema de los “medios generalizados de intercambio”:

Cada nivel de interés ideal y material... depende de aquello que recibe de subsistemas con intereses más materiales o más ideales. Parsons emplea una analogía económica para enfatizar esta interpenetración: cada subsistema es producido a partir de una combinación de los datos que recibe de los subsistemas limítrofes. Cada uno de los cuatro subsistemas crea un producto o dato característico: *dinero*, *poder*, *normas*, *valores*. Este producto es creado a partir de datos, o “factores de producción”, que ingresan en el subsistema desde los subsistemas que lo rodean. El producto, a la vez, se transforma en un nuevo factor de producción, un dato, en la creación del producto de los subsistemas contiguos (Alexander, 1989, p. 83).

De estos medios generalizados de intercambio (o medios simbólicos del intercambio) vale la pena detenerse un momento en la sugerente noción de *poder* que Parsons elaboró por esos años. A contracorriente de la caracterización habitual en sociología y ciencia política, heredera de la clásica

definición weberiana, el sociólogo norteamericano plantea –al menos- dos puntos cruciales en discordancia. Por un lado, Parsons es muy cuidadoso al distinguir *poder* de *violencia*, por lo cual, más que continuidad entra ambos fenómenos, lo que encontramos es una diferencia estructural: el poder detenta una cualidad “simbólica”, justamente, porque por lo habitual no debe recurrir a la violencia, al contrario, “simboliza la efectividad y la capacidad para obligar y hacerse obedecer” (Joas y Knöbl, 2016, p. 87). Por otro lado, la relación analógica que Parsons establece entre el poder y el dinero le permite superar la limitada idea según la cual las relaciones de poder deben ser entendidas de manera uniforme como juegos de “suma cero”. En otros términos, en un sistema de acción puede “incrementarse el poder legítimo sin que necesariamente pierdan poder” los actores individuales o colectivos que lo integran (Joas y Knöbl, 2016, p. 87). Así, es particularmente interesante el modo como Parsons piensa la construcción de poder en un sentido colectivo:

Entiendo por poder el medio generalizado de movilizar la capacidad de acción colectiva eficaz, utilizable por los miembros de las colectividades para contribuir a vincular a éstas con unos tipos determinados de acción, bien determinando bien participando en la realización de objetivos políticos específicos” (Parsons, 1979, p. 716).

El artículo de Parsons sobre el concepto de poder –publicado originalmente en 1963- no ha tenido una gran circulación en la sociología latinoamericana, y es lamentable que así haya sido. Por una vía, se lo puede vincular con algunas preocupaciones de Hannah Arendt en obras de la misma época, que luego serán retomadas por Habermas en su teoría de la acción comunicativa (Habermas, 2000); por otra vertiente, es digno de destacar que varias intuiciones parsonianas pueden dialogar con las reconocidas elaboraciones de Michel Foucault, publicadas una década después¹⁷³.

Pero más allá de esta cuestión puntual, ha de quedar claro que con el esquema AGIL Parsons mantiene la unidad de su teoría, pero también la división académica del trabajo con varias disciplinas afines, con las que podía compartir el mismo paradigma funcional (Cuadro Nro. 15); en todos los casos, cada una se especializa en el estudio de un subsistema y de un medio generalizado de intercambio según el siguiente reparto:

Cuadro Nro. 15. Modelo AGIL y disciplinas sociales

<p><i>Adaptación</i> - (ECONOMÍA)</p> <p><i>Capacidad para alcanzar metas</i> (CIENCIA POLÍTICA)</p> <p><i>Integración</i> (SOCIOLOGÍA)</p> <p><i>Mantenimiento de patrones</i> (ANTROPOLOGÍA)</p>
--

¹⁷³ Para la diferencia entre poder y violencia en Arendt, así como para la lectura habermasiana de la obra de la pensadora alemana, véase (Di Pego, 2006).

Pasando por encima de los detalles, podríamos decir *-grosso modo-* que desde el punto de vista topográfico, en su última etapa Parsons *divide en dos* el sistema cultural de su modelo tri-sistémico del período estructural-funcionalista. Así, en el plano de mayor abstracción se ubican los *valores* ligados a la función primordial de mantenimiento de patrones, mientras que las *normas* permanecen como la trama fundamental de la integración en el marco de la *comunidad societaria*.

Pero otra manera de mirar el cuadro es haciendo un corte *horizontal* que divide los medios *poder y dinero*, de un lado, y las *normas* y los *valores* de otro. De este modo, el flanco más *sistémico* de la teorización parsoniana se ubica en el lado de “arriba”, mientras que la impronta *durkheimiana* se ubica en los cuadrantes de “abajo”. Más adelante veremos que Habermas, en su *Teoría de la acción comunicativa*, hará de la tensión central entre los imperativos funcionales (el lado de “arriba” del cuadro parsoniano) y las exigencias autonómicas del “mundo de la vida” (el flanco de “abajo”) un pivote de interpretación del diagnóstico de nuestro tiempo. Por supuesto, ese corte que introduce Parsons no es arbitrario. Para quienes recuerdan las escenas iniciales de *El Padrino* (Parte I), el aleccionador diálogo entre Marlon Brando y el funebrero Amerigo Bonasera encierra las claves de una tensión: el funebrero va con ánimo de negociar en términos de dinero y violencia en el marco de un esquema de intercambio sistémico muy limitado, pero el Padrino se ofende y le hace ver —en sintonía con Durkheim— que lo que primordialmente ansía lograr es “respeto”.

Reflexiones finales

Un sistema social que se acaba, un sistema nuevo que ha llegado a su madurez completa y que tiende a constituirse: tal es el carácter fundamental que asigna a la época presente la marcha general de la civilización.

Auguste Comte, PLAN DE TRABAJOS CIENTÍFICOS NECESARIOS PARA REORGANIZAR LA SOCIEDAD, mayo de 1822 (Comte, 1981, 71)

Al comienzo del capítulo anterior partimos de una premisa —tomarnos a Parsons como un clásico— que entendemos ahora puede valorarse en mejor medida. Como lo ha resumido Jürgen Habermas:

Por alto que se valore el rango de Talcott Parsons, su status como *clásico* no es tan indiscutible como para que resulte ociosa toda justificación a la hora de erigir su obra en punto de referencia... Nadie entre nuestros contemporáneos ha desarrollado una teoría de la sociedad de complejidad comparable... Aunque el interés por esta teoría ha remitido desde los años sesenta y la obra de Parsons incluso se ha visto desplazada a un segundo plano..., hoy no podría tomarse en serio ninguna teoría de la sociedad que no intente al menos ponerse en relación con la de Parsons (Habermas, 1981b, p. 281/2. *Cursiva nuestra*).

Y sin bien la exposición de la obra parsoniana está muy lejos de ser completa, más bien ha sido muy esquemática y superficial, creemos también que hemos acercado elementos para explorar una acotada hipótesis de lectura. De acuerdo con esta clave de interpretación la obra de Parsons puede ser pensada como un juego de *tensiones irresueltas* entre elementos discordantes, pero de integración necesaria, al momento de elaborar un marco de coordenadas analíticas que sirva para pensar los problemas y desafíos de los sistemas estructurados de acción. Claro que esas tensiones no son estáticas sino cambiantes, se fueron desplazando a medida que se incorporaban distintas fuentes teóricas, que aparecían nuevos retos empíricos, o que emergían cambiantes circunstancias sociopolíticas. En un primer momento, esa oposición conjuga la voluntad de salvar un ideario moderno de libertad y racionalidad individuales a la par de garantizar las condiciones –específicamente sociales- de un orden colectivo en una sociedad democrática; en la segunda fase, esa tensión se dirime entre el objetivo de encontrar una nueva “infraestructura” motivacional para la acción (de la mano de las enseñanzas freudianas), a la vez que se elabora un modelo epistémico más general y riguroso en términos de sistemas que mantienen el equilibrio; finalmente, en el tercer período, de lo que se trata es de articular dos pares de vectores explicativos que la tradición sociológica había mantenido –hasta cierto punto- en relativo aislamiento: los momentos estáticos y dinámicos de las estructuras y procesos sociales (pensemos, por ejemplo, en la deriva de controversias que va de Comte a Durkheim); el papel de los factores materiales e ideales en el cambio histórico (recordemos la escolar contraposición entre Marx y Weber a propósito del surgimiento del capitalismo).

En tal sentido, entendemos que los aportes más significativos de su última conceptualización hay que buscarlos en el intento por superar las dicotomías que afectaban algunos tramos de su etapa anterior: de un lado, las tensiones entre orden y cambio social; de otro, la relación entre las dimensiones materiales e ideales de la realidad social.

En el primer caso, en una progresión de trabajos que va desde *Economy and Society*, el libro publicado junto a Neil Smelser en 1956, pasa a través del ensayo “An Outline of the Social System” (1965), y se prolonga en trabajos posteriores, Parsons va afinando su marco categorial para analizar los problemas del cambio, ya se trate de cambios “en” el sistema, o de cambios “de” sistema, a partir de tres directrices: el estudio de los orígenes de las tendencias de cambio; el análisis del impacto de dichas tendencias en los componentes estructurales y sus consecuencias; y las tendencias y las pautas del cambio (Del Campo, 2010, 43). Como balance de estas indagaciones, durante esta última etapa puede decirse que la teoría del cambio social se inserta directamente en la teoría general de los sistemas sociales, y con ella se llega a la “abolición de la dicotomía *estática-dinámica*”, puesto que las dimensiones estructural y procesual de análisis “son sólo perspectivas, en cierto modo diferentes, de ver los mismos fenómenos concretos” (Almaraz, 2013, p. 476)¹⁷⁴. Por ello, en las páginas

¹⁷⁴ Vale aclarar que nos encontramos ante un cambio “de” sistema, un cambio estructural o cualitativo cuando “el desajuste entre sistema y ambiente no es solucionable por la variación de los valores estructurales establecidos” (Almaraz, 2013, p. 473).

autobiográficas escritas en los últimos años de su vida, Parsons se refiere casi de manera anecdótica a este punto:

Durante mucho tiempo nos llamaron a Merton y a mí los líderes de una escuela estructura-funcional entre los sociólogos norteamericanos. Los desarrollos a partir del surgimiento del paradigma de las cuatro funciones y el análisis de los medios generales... indican que esta designación como “estructural-funcional” es cada vez menos adecuada. En primer lugar, se ha vuelto más claro que estructura y función no son conceptos correlativos al mismo nivel... Es evidente que “función” es un concepto más general que define ciertas exigencias del sistema que mantiene una existencia independiente dentro del ambiente, mientras que el concepto más afín a estructura es en realidad el de proceso, entendido como el aspecto general de un sistema (Parsons, 1986, p. 43).

Por su parte, el cambio de perspectiva teórica también tiene un impacto significativo en el modo de pensar las relaciones conceptuales entre los aspectos materiales e ideales de los fenómenos sociales, que era un problema que hasta cierto punto empañaba la elaboración parsoniana anterior. En tal sentido, el modelo AGIL “vuelve imposible pensar que cualquiera de los procesos sociales básicos es material o ideal por sí mismo”; más bien, la operación continua de “cualquier institución se puede analizar sólo mediante sus relaciones con diversos subsistemas limítrofes”, lo que obliga al científico social a considerar los distintos “componentes de los sistemas sociales complejos”. De este modo, con el esquema de intercambio generalizado, Parsons habría encontrado “un modelo elegante, preciso y complejo para concretar su ambición de sintetizar formas ideales y materiales” (Alexander, 1989, p. 86), y de paso, creía responder a un venerable problema que la tradición sociológica acarrea desde sus orígenes:

Esta perspectiva ofreció una salida de las eternas discusiones acerca del predominio relativo de ciertas clases de factores en la determinación de los procesos y desarrollos sociales. Por ejemplo, ¿era, en última instancia, el determinismo económico marxiano más correcto que el determinismo cultural? En general, una pregunta así no tenía significado; era similar al viejo discurso biológico que contraponía la herencia al ambiente. La alternativa, por supuesto, es que el proceso de acción involucra combinaciones de factores que cumplen diferentes funciones para los sistemas dentro de los cuales se combinan... (Parsons, 1986, p. 44).

Se juzgue como se juzgue el resultado de los esfuerzos de Parsons, conjeturamos que la reflexión en torno a las tensiones que atraviesan su obra es más importante que las respuestas - limitadas y provisorias- que el autor norteamericano propuso en cada momento. De hecho, es gracias a esas contraposiciones que tal vez este enfoque puede brindarnos alguna ayuda a la hora de pensar en la actualidad dos problemáticas que surcan diferentes territorios de la conceptualización sociológica: por un lado, en el plano socio-cultural, la progresiva autonomía de

personas y grupos, con el consiguiente incremento de las obligaciones de *reflexibilidad* de la acción, en el marco de mayores grados de libertad y pluralización de la vida social (Giddens, 1997; Alexander, 2000; Beck, 2007); por otro lado, en el plano sistémico-funcional, la creciente diferenciación estructural de las sociedades (mayor especialización y *complejidad* de la interacción social) con los consecuentes problemas de *coordinación* y *gobernanza* (Luhmann, 1986; Lechner et al., 1999; Wilke, 2016).

Mientras tanto, en esta ruta de viejos problemas y nuevos desafíos podemos ir capitalizando algunas módicas enseñanzas. En principio, sabemos que para adaptarse a un entorno cambiante, cualquier sistema estructurado de acción (ya lo dijimos: una pequeña organización social, una gran empresa, una oficina estatal, una agrupación estudiantil, una banda de asaltantes, etc.) tiene que diferenciarse y especializarse cada vez más, a efectos de que cada unidad se enfrente a un problema más acotado, para que las personas más capacitadas se ubiquen en el ámbito donde mejor pueden desplegar sus capacidades, para que el entrenamiento especializado y las rutinas organizacionales reduzcan la complejidad de las decisiones, etc. Claro que este proceso nos lleva a una *paradoja*, claramente percibida por Parsons y especialmente desarrollada por Luhmann: “aumenta la autonomía relativa de cada subsistema funcional, pero también la interdependencia entre ellos” (Lechner, 1997, p. 13). En otros términos, cada vez que una estructura se diferencia más, se tiene que integrar y coordinar mejor: puertas hacia adentro, en cada uno de esos subsistemas, volvemos a encontrar los problemas de integración entre personalidad, sistema social y cultura (si la integración normativa falla, también fallará la coordinación sistémica, y viceversa); puertas hacia afuera, la coordinación perfecciona el proceso diferenciador evitando caer en la mera fragmentación, la segmentación, la desarticulación, etc.

Ahora bien, la coordinación entre dos o más partes, implica que una de ellas (o ambas) pierda/n una porción de “su” poder, esto es, resigne/n grados de libertad y autonomía, en aras de un objetivo de orden superior, y ya sabemos que los actores -individuales o colectivos-, son un tanto reacios a resignar gratuitamente una parte de su poder. Pensemos en un caso muy simple de coordinación “espontánea”: si yo me coordino con alguien para ir al cine el sábado a la noche quizá tenga que aceptar no ver la película que más me gusta, pero prefiero renunciar a “mi” película para ir con la otra persona, y al otro/a puede pasarle lo mismo; sobre todo si se trata de las primeras citas (después de varios años de casados la negociación puede ser más espinosa, pero el asunto queda fuera del alcance de nuestra cátedra...).

Pero traslademos esta discusión al plano de los actores sociales, económicos y políticos en una sociedad, en el marco de procesos de elaboración de políticas: aquí la coordinación debe generarse entre niveles de gobierno (conducidos a veces por distintos partidos políticos), entre áreas gubernamentales con diferentes visiones sobre una cuestión pública (por ejemplo, economía con una apreciación fiscal de los problemas y desarrollo social con una mirada centrada en la necesidad de ampliar los programas de inclusión), y entre actores estatales y no estatales (empresarios, sindicatos, movimientos sociales, etc.) que operan con diferentes lógicas, visiones, intereses y objetivos. A lo que debe agregarse un aspecto no menor: el resultado incierto de los esfuerzos de coordinación (¿Aceptamos pagar costos políticos directos e inmediatos a la espera

de eventuales beneficios mediatos que traerá –por ejemplo- un plan de estabilización económica que no sabemos si tendrá éxito?).

De este modo, las sociedades contemporáneas se encuentran diferenciadas en múltiples subsistemas especializados pero solamente contamos con unos pocos mecanismos de coordinación para conectar eficazmente esos distintos subsistemas entre sí: el Estado, el mercado o las redes asociativas de la sociedad civil, porque cada una pone en juego un medio de intercambio diferente y necesario (poder, dinero o compromisos de valor, etc.). Se trata de una buena y una mala noticia: tenemos pocos conceptos para memorizar y pocos instrumentos para analizar, pero tenemos también pocas “palancas” para mover a la hora de generar resultados sociales, siempre inciertos.

Algunas páginas atrás apelamos a la imagen básica de un motor, y a la idea elemental de que no cualquier disposición de sus piezas permite que el motor funcione; si además queremos que alcance cierta velocidad, que ahorre combustible, que no contamine el aire, etc., las opciones para construirlo se reducen todavía más. Podemos sustituir ahora la tosca metáfora del motor por la disposición táctica de un equipo de fútbol: si hay un arquero/a, entonces tenemos 10 jugadores/as de campo que se pueden combinar –matemáticamente hablando- de múltiples maneras; pero no cualquier distribución numérica *funciona* futbolísticamente, más allá de lo que nos guste, o de lo que podemos imaginar. Alguien que sabe un poco del asunto lo explica así: “Yo sé que los esquemas tácticos son diez. No existen más que diez. Sé que son diez porque hace treinta años que veo fútbol. Siempre registro cómo están los jugadores posicionados y como vi 50.000 juegos en los últimos años, sé que los esquemas tácticos son diez” (Bielsa, 2017). Pero esos diez esquemas, a su vez, se reducen todavía más si pensamos –por ejemplo- que no siempre contamos con los/las jugadores/as más adecuados/as para cada formato, o si tomamos en cuenta las fortalezas del adversario, el campo de juego, el partido a definir, etc. A todos y todas nos gustaría que hubiera más opciones disponibles, pero no siempre están a la mano.

Este tipo de pensamiento sociológico -“ingenieril”, “pragmático” o “realista”-, suele chocar con la formación habitual de un estudiante de humanidades y ciencias sociales (no incluyo aquí a juristas y economistas), a quienes raramente se los prepara para *pensar problemas bajo restricciones*. Sin embargo, una condición clave de intervención en la realidad es pensar los problemas en el marco de restricciones y oportunidades dadas; de lo contrario, la derivación hacia la fantasía política irrealizable –o hacia la vergonzosa goleada- nos aguarda a la vuelta de la esquina¹⁷⁵.

¹⁷⁵ A quien le interese el tema de los *sistemas* tácticos, cabe agregar que los diez esquemas futbolísticos serían los siguientes: 4-3-3, 4-2-1-3, 4-3-1-2, 4-2-4, 4-2-2-2, 3-3-1-3, 3-4-3, 3-4-1-2, 3-3-2-2 y 3-3-4; éste último –según Bielsa- es “muy inusual”. Entendemos que el “popular” 4-4-2 surge posicionalmente de las combinatorias del tercero, el cuarto y el quinto; dejamos para otra oportunidad la revisión de la bibliografía correspondiente.

Referencias

- Aguilar Villanueva, L.F. (1984). El programa teórico-político de Max Weber, en F. Galván Díaz y L. Cervantes Jáuregui (comps.), *Política y Des-Ilusión: Lecturas sobre Weber*. México: UAM-A.
- Aguilar Villanueva, L.F. (2006). *Gobernanza y gestión pública*. México: FCE.
- Aguilar Villanueva, L. F. (2010). *Gobernanza: el nuevo proceso de gobernar*. México: F. Naumann.
- Alexander, J. C. (1989) *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial. Análisis multidimensional (1987)*, Barcelona, Gedisa.
- Alexander, J. C. (2000). Cultura y crisis política: el caso *Watergate* y la sociología durkheimiana. En *Sociología Cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*. Barcelona: Anthropos.
- Allen, W. (1992). *Sin Plumas [1975]*. Barcelona: Tusquets.
- Almaraz, J. (1981) *La Teoría Sociológica de Talcott Parsons*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Arnold, M y F. Osorio, F. (1998). Introducción a los conceptos básicos de la teoría general de sistemas, *Cinta de Moebio*, 3, pp. 40-49.
- Aronson P. y E. Weisz (2007). La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”. Buenos Aires: Gorla.
- Beck, U. (2007). Teoría de la sociedad del riesgo. En J. Beriain, (comp.) *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1998). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bertalanffy, L., (1989). *Teoría general de los sistemas [1968]*. México: FCE.
- Bertalanffy, L., Ross, W y otros (1984) "Historia y situación de la teoría general de sistemas" En *Tendencias en Teoría General de Sistemas (1972)*, Madrid, Alianza Universidad.
- Bielsa, M. (2017). Jorge Sampaoli es mejor que yo porque es más flexible. *Clarín*: 08/05/2017.
- Blacha, L.E. (2014). El orden social en perspectiva sociológica. *Collectivus. Revista de Ciencias Sociales*, 1, (1), 4-27.
- Bruno, P. (2011). *Pioneros culturales de la Argentina. Biografías de una época, 1860-1910*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Buckley, W. (1982) *La Sociología y la Moderna Teoría de los Sistemas*, BsAs, Amorrortu.
- Camic, C. (1991). *Talcott Parsons: The Early Essays*. Chicago: UCP.
- Camou, A (1999) “Niklas Luhmann o el discurso sociológico de la complejidad. Notas en torno al concepto de sistema social”, *Revista SOCIEDAD* (Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Argentina), Nro. 15.
- Camou, A. (2013). ¿De la revolución a la democracia? Revisitando el debate académico sobre las transiciones en América Latina (1973-1983). *Question/Cuestión*, 1(40), 43-58. Recuperado a partir de <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/1993>
- Camou, A. (2015). *Transiciones inciertas. Debates sobre gobernabilidad democrática en México y la Argentina*. Córdoba: Tinta Libre.
- Camou, A. (2017). Conflicto. En C. Pereda (Coord.), *Diccionario de Justicia*. México: Siglo XXI.

- Camou, A., M. Prati y S. Varela (2018). *¿Ya votaste? Experiencias de participación política de jóvenes estudiantes de la UNLP*. La Plata: EDULP.
- Camou, A. (2021). Estado, burocracia y racionalidad: comentarios a un libro no escrito sobre Max Weber. México: próxima aparición.
- Chernilo, D. (1999). Integración y Diferenciación. La teoría de los medios simbólicamente generalizados como programa progresivo de investigación. *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, (6), 313-405.
- Chernilo, D. (2004). El rol de la "sociedad" como ideal regulativo: hacia una reconstrucción del concepto de sociedad moderna, *Cinta moebio* (21), pp.175-188.
- Chernilo, D. (2006). La teorización de la coordinación social en sociedades diferenciadas. La teoría de los medios simbólicamente generalizados en Parsons, Luhmann y Habermas. En I. Farías y J. Ossandón (Eds.), *Observando sistemas. Nuevas apropiaciones y usos de la teoría de Niklas Luhmann*. Santiago de Chile: RIL Editores.
- Chinoy, E. (1987). *La sociedad. Una introducción a la sociología*. México: FCE.
- Collins, R (1996) *Cuatro tradiciones sociológicas (1995)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Comte, A. (1981). *Primeros ensayos*, México: FCE.
- Cortázar, J. (1990). "Lucas, sus interpolaciones", En *Un tal Lucas (1979)* Madrid, Alfaguara.
- Cot, J. P. y Mounier J. P. (1978). *Sociología política*. Barcelona: Blume.
- Crespi, F. (1998) *La Vie della Sociologia*, Il Mulino.
- Dahrendorf, R. (1962). *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial [1959]*. Madrid: Rialp.
- Del Campo Urbano, S. (2010). *Evolucionismo biológico y cambio social*. Madrid: Anales de la Real Academia de Ciencias Políticas.
- De Marinis, P. y F. Lorenc Valcarce (2012). La sociología estadounidense de los años '60 y la 'cuestión negra': un debate posible entre Talcott Parsons y Everett Hughes, *Entramados y perspectivas*, Vol. 2, N° 02, pp. 227-233.
- Di Pego, A. (2006). Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt. Algunas notas para repensar la política. *Argumentos*, (19), 52, pp. 101-122.
- Domingues, J.M. (2008). Talcott Parsons: Conflictividad, normatividad y cambio social, *Conflicto Social*, Año 1, N° 0, Noviembre 2008, pp. 132-155.
- Duek, C. y G. Inda (2006). La teoría de la estratificación social de Weber: un análisis crítico, *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (11), pp. 5-24
- Durkheim, E. (1985). *La división del trabajo social*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Easton, D. (1989) *Esquema para el Análisis Político (1965)*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Elías, N. (1998). *La civilización de los padres*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Esser, J. (1990) *La Teoría Estructural-Funcionalista del Sistema de Luhmann*, Frankfurt, Trad. interna, Área de Teoría Social, FLACSO, México.
- Esser, K.; D. Messner et al. (1994). *Competitividad sistémica: competitividad internacional de las empresas y políticas requeridas*. Berlín: Instituto Alemán de Desarrollo.

- Freud, S. (1972). *Antología sistemática* (Compilada por J. Dierkens). Barcelona: Oikos-Tau.
- Freud, S. (1982). *Esquema de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Freud, S. (1984). *El malestar en la cultura*. México: Alianza.
- Gerhardt, U. (1993). *Talcott Parsons on National Socialism*. New York: Aldine De Gruyter.
- Germani, G. (1969). *Sociología de la modernización*. Buenos Aires: Paidós.
- Germani, G. (1974). *Política y Sociedad en una Época de Transición*, Buenos Aires, Paidós.
- Germani, G. (1979). Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna, *Crítica & Utopía. Latinoamericana de Ciencias Sociales*, Nro. 1, pp. 25-63.
- Giddens, A. (1997). Vivir en una sociedad postradicional. En U. Beck (Et Al.), *Modernización Reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza.
- Giddens, A. y Sutton P. W. (2014). *Sociología*. Madrid: Alianza.
- Gil Villegas, F. (2013). Max Weber y la guerra académica de los cien años. La polémica en torno a La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905-2012). México: FCE-COLMEX.
- Gil Villegas, F. (2014). Introducción. En Max Weber, *Economía & Sociedad*. México: FCE.
- Giner, S. (1996). *Sociología*. Barcelona: Península.
- Giordano, P. (2020). La teoría de los medios de intercambio de Talcott Parsons, *Miríada*, (12), 16, pp. 223-251.
- Girola, L. (2010). Talcott Parsons: a propósito de la evolución social, *Sociológica*, (25), Nro. 72, pp. 169-183.
- Gouldner, A. (2000). La crisis de la sociología occidental [1970]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Habermas, J. (1987) *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid, Taurus.
- Habermas, J. (2000). "El concepto de poder en Hannah Arendt", en *Perfiles filosóficos-políticos*. Madrid: Taurus.
- Hesse, H. (1985). *El juego de abalorios*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hobsbawm, E. (1997). *Historia del siglo XX 1914-1991*. Barcelona: Crítica.
- Homans, G. C. (1979) "Henderson, L. J." En la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Bilbao, Aguilar.
- Huxley, A. (1998). *Un Mundo Feliz* [1932]. México: Edivisión.
- Ilari S. R. (2015). *Coordinación horizontal en la gestión pública latinoamericana*. Bernal: UNQui.
- Izuzquiza, I (1990) "Introducción" En Luhmann, N. *Sociedad y Sistema: La Ambición de la Teoría*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- Joas, H. y W. Knöbl (2016). *Teoría social: veinte lecciones introductorias* [2011]. Madrid: Akal.
- Johnson, H. M. (1973). *Sociología. Una introducción sistemática*. Buenos Aires: Paidós.
- Klir, G. (1973) "Introducción" En von Bertalanffy, Ross y otros *Tendencias en Teoría General de Sistemas*, Madrid, Alianza Universidad.
- Laplanche, J. & Pontalis, J-B. (1996). *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona: Paidós.
- Lechner, N. (1997). Tres formas de coordinación social. *Revista de la CEPAL*, 61, pp. 7-17.
- Lechner, N., R. Millán y F. Valdés Ugalde (1999). *Reforma del Estado y coordinación social*. México: IIS-UNAM & Plaza y Valdés.
- Lenin, V.I. (1946). *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*. La Plata: Calomino.

- Lenin, V.I. (1997). *El estado y la revolución* [1918]. Madrid: Fundación F. Engels.
- Lidz, V. (2003). Talcott Parsons. En G. Ritzer, *The Blackwell Companion to Major Classical Social Theorists*. Malden: Blackwell.
- Lugan, J (1990) *Elementos para el Análisis de los Sistemas Sociales (1983)*, México, FCE.
- Luhmann, N. (1981) *Teoría Política en el Estado de Bienestar (1981)*. Madrid, Alianza.
- Luhmann, N. (1982) "System Theory, Evolutionary Theory and Communication Theory" En *The Differentiation of Society*, New York, Columbia University Press,
- Luhmann, N. (1986) "El Estado de Bienestar: un problema teórico y práctico". En *Estudios Políticos*, México, Vol. 5, Julio-Diciembre de 1986, N° ¾.
- Luhmann, N. (1991) *Sistemas Sociales. Lineamientos para una Teoría General (1984)*, México, Alianza Editorial.
- Marx K. y F. Engels (1983). *La ideología Alemana* [1845]. Buenos Aires: 1983.
- Mascareño, A. (2008). Acción, estructura y emergencia en la teoría sociológica. *Revista de Sociología de La Facultad de Ciencias Sociales-Universidad de Chile*, 22, 217-256.
- Mayhew, L. (1982). Introduction. En T. Parsons, *On Institutions and Social Evolution*. Chicago: UCP.
- Messner, D. (1996) Latinoamérica hacia la economía mundial: condiciones para el desarrollo de la "competitividad sistémica". Duisburg: Fundación Ebert. Disponible en: <http://www.bivica.org/upload/economia-condiciones.pdf>
- Merton, R.K. (1987). *Teoría y estructura sociales*. México: FCE.
- Moore, W. E. (1988) "Funcionalismo" En Bottomore, T. y Nisbet, R. *Historia del Análisis Sociológico (1978)*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Münch, "Teoría parsoniana actual: en busca de una nueva síntesis" En Giddens, A. Turner, J. *La Teoría Social Hoy (1987)*, Madrid, Alianza.
- O'Donnell, G. (1972). *Modernización y autoritarismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Pareto, V. (1980) *Forma y Equilibrio Sociales*, (Extracto del *Tratado de Sociología General*), selección de Giorgio Braga, Madrid, Alianza.
- Parsons, T. (1967) *Ensayos de Teoría Sociológica*. Buenos Aires: Paidós.
- Parsons, T. (1968) *La Estructura de la Acción Social* [1937]. Madrid: Guadarrama.
- Parsons, T. (1966). *Estructura y proceso en las sociedades modernas*. Madrid: IEP.
- Parsons T. et al. (1971). *Presencia de Max Weber*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Parsons, T. (1974). *La sociedad: perspectivas evolutivas y comparativas* [1966]. México: Trillas.
- Parsons, T (1974a). *El sistema de las sociedades modernas* [1971]. México: Trillas.
- Parsons, T. (1976) *El Sistema Social*. Madrid: Revista de Occidente.
- Parsons, T. (1978). El psicoanálisis y la estructura social. En H. Ruitenbeek (1978), *Psicoanálisis y ciencias sociales*. México: FCE.
- Parsons, T. (1979). Sistemas Sociales. En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Bilbao: Aguilar.
- Parsons, T. (1979a). Interacción social. En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Bilbao, Aguilar.

- Parsons, T. (1986). *La Teoría de los Sistemas Sociales: Una Historia Personal*. En T. Parsons, *Biografía Intelectual*. México: Universidad Autónoma de Puebla.
- Parsons, T. (1999). *El sistema social*. Madrid: Alianza.
- Parsons, T. y Shils, E. (1968). *Hacia una teoría general de la acción*. Buenos Aires: Kapelusz.
- Parsons, T. et al., (1970). *Apuntes sobre la teoría de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Rapoport, A (1979) "Teoría General de los Sistemas". En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Bilbao, Aguilar.
- Ritzer, G. (1998). *Teoría sociológica contemporánea*. México: McGraw-Hill.
- Rodríguez Martínez, J. (2005). En el centenario de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo". Madrid: CIS.
- Ruitenbeek, H. (1978). *Psicoanálisis y ciencias sociales*. México: FCE.
- Sciortino, G. (2009). Functionalism and social systems theory. En B. S. Turner (2009), *The New Blackwell Companion to Social Theory*. Malden: Blackwell.
- Scott, J. y Marshall, G. (2005). *Oxford Dictionary of Sociology*. Oxford: OUP.
- Simkin, H. y G. Becerra. (2013). El proceso de socialización. Apuntes para su exploración en el campo psicosocial. *Ciencia, Docencia y Tecnología*, Vol. XXIV, Nro. 47, pp. 119-142.
- Smith-Martins, M. (enero-marzo, 2000). Educación, socialización política y cultura política. Algunas aproximaciones teóricas, *Perfiles Educativos*, (87).
- Stewart, E. W. y Glynn, J. A. (1977). *Introducción a la sociología*. Buenos Aires: Paidós.
- Tenti Fanfani, E. (2002). Socialización. En C. Altamirano (Dir.), *Términos críticos de sociología de la cultura*. Buenos Aires: Paidós.
- Terán, O. (2000). *Vida intelectual en el Buenos Aires de fin-de-siglo (1880-1910)*. Derivas de la "cultura científica". Buenos Aires: FCE.
- Timasheff, N (1974) *La Teoría Sociológica*, México, FCE.
- Turner, B. S. (1999). The Contribution of Talcott Parsons to the Study of Modernity. En B.S. Turner (Ed.), *The Talcott Parsons Reader*. Malden: Blackwell.
- Turkel, G. (1990). El debilitamiento de las tensiones: Parsons acerca del individuo y la sociedad, *Estudios sociológicos*, (VIII), 24, pp. 603-621.
- Rumney, J. (1978) *Spencer (1934)*, México, FCE.
- Voruz, V. (2016). La lógica de la excepción: una lectura estructural de los textos fundacionales del psicoanálisis, *Delito Y Sociedad*, 2(28), 111-127.
- Wallerstein, I. (1999). *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Weber, M. (1973). *Ensayos sobre Metodología Sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Weber, M. (1986). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Weber, M. (1987). *Ensayos sobre Sociología de la Religión*. Madrid, Taurus.
- Wheeler, S. (1970). Conducta desviada. En N. J. Smelser, *Sociología*. Madrid: Euramérica.
- Willke, H. (2016). Formas de auto-orientación de la sociedad, *MAD*, 34, pp. 1-35.
- Williamson, O. E. (2009). *Las instituciones económicas del capitalismo [1985]*. México: FCE.
- Wright Mills, C. (1986). *La imaginación sociológica [1959]*. México: FCE.

Bibliografía básica

- Parsons, Talcott, *La Estructura de la Acción Social* (1937), Madrid, Guadarrama, 1968. Caps. I, II, III, XVIII y XIX.
- Parsons, Talcott, *El Sistema Social* (1951), Madrid, Revista de Occidente, 1976. Cap. 1. Disponible en: <http://sociologos.com/2013/02/17/biblioteca-sociologica/>
- Parsons, T (1974). *El sistema de las sociedades modernas* [1971]. México: Trillas.
- Luhmann, N. (1986a) "La teoría moderna del sistema como forma de análisis social complejo". En *Sociológica*, México, UAM-A, N°1, Primavera de 1986.
- Luhmann, N. (1986b) "El Estado de Bienestar: un problema teórico y práctico". En *Estudios Políticos*, México, Vol. 5, Julio-Diciembre de 1986, N° ¾.
- Luhmann, N. (1991) *Sistemas Sociales. Lineamientos para una Teoría General*, México, Alianza Editorial & Universidad Iberoamericana.

Bibliografía complementaria

- Almaraz, J. (1997). Niklas Luhmann: la teoría de sistemas sociales antes de la autopoiesis. *Revista Anthropos* 173-174: 62-77.
- Almaraz, J. (2013) *La Teoría Sociológica de Talcott Parsons*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Buckley, W. (1982) *La Sociología y la Moderna Teoría de los Sistemas*, BsAs, Amorrortu.
- Camou, Antonio y José E. Castro (Coords.), *La Sociedad Compleja. Ensayos en torno a la obra de Niklas Luhmann*, México, FLACSO-Triana Editores, 1997.
- Esser, J. (1990) *La Teoría Estructural-Funcionalista del Sistema de Luhmann*, Frankfurt, Trad. interna, Area de Teoría Social, FLACSO, México.
- Habermas, J. (1987) *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid, Taurus.
- Izuzquiza, I (1990) Introducción. En *Luhmann, N. Sociedad y Sistema: La Ambición de la Teoría*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- Luhmann, N. (1981) *Teoría Política en el Estado de Bienestar*. Madrid, Alianza.
- Luhmann, N. (1982) "System Theory, Evolutionary Theory and Communication Theory". En *The Differentiation of Society*, New York, Columbia University Press,
- Luhmann, N. (1986a) "La teoría moderna del sistema como forma de análisis social complejo". En *Sociológica*, México, UAM-A, N°1, Primavera de 1986.
- Pignuoli, S. (2013). El Modelo Sintético de Comunicación de Niklas Luhmann. *Cinta de Moebio* 47: 59-73 www.moebio.uchile.cl/47/pignuoli.html
- Sergio Pignuoli Ocampo, (2015) La disputa por el "cambio de paradigma" en Luhmann, Latour y Habermas *Estudios Sociológicos* Vol. 33, No. 99 (septiembre-diciembre), pp. 501-526
- Rapoport, A. (1984). ¿Qué es la información? En: A. Smith (Comp.) *Comunicación y cultura*. Vol. 1. *La teoría de la comunicación humana*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 71-90.
- Rodríguez, D. y Arnold, M. (1991). *Sociedad y teoría de sistemas*. Santiago de Chile: Universitaria.

Investigaciones aplicadas

- Alexander, Jeffrey C., (2000) “Cultura y crisis política: el caso Watergate y la sociología durkheimiana”, en *Sociología Cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, Barcelona, Anthropos.
- Bolz, Norbert, (2006) *Comunicación mundial*, BsAs. Katz editores.
- Germani, Gino, (1971) “Análisis de la transición”, cap III de *Política y Sociedad en una Época de Transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas* (1964), BsAs, Paidós.
- Germani, Gino, (1971) “La transición hacia un régimen político de participación total en la Argentina”, cap. VIII de *Política y Sociedad en una Época de Transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas* (1964), BsAs, Paidós.
- Germani, Gino, (1962) “Sociología y planificación”, en *La Sociología Científica. Apuntes para su fundamentación* (1956), México, UNAM.
- Gracia Hernández, Maximiliano, (2006) “La competitividad sistémica: Elemento fundamental de desarrollo regional y local”, *Ciencia y Mar*, X, (29), pp. 39-46.
- Lechner, Norbert, (1997) “Tres formas de coordinación social”, en *Revista de la CEPAL*, 61, pp. 7-17.
- Norbert Lechner, Norbert; René Millán y Francisco Valdés Ugalde, (1999) *Reforma del Estado y coordinación social*, México, IIS-UNAM & Plaza y Valdés.
- Luhmann, Niklas, (1996) “Políticos: honestidad y alta amoralidad de la política”. México, *Revista NEXOS*, marzo, Disponible en: <http://www.nexos.com.mx/?p=7745>
- Messner, Dirk, (1996) Latinoamérica hacia la economía mundial: condiciones para el desarrollo de la "competitividad sistémica", en *Aportes*, Duisburg, Fundación Ebert. Disponible en: <http://www.bivica.org/upload/economia-condiciones.pdf>
- Nieto, Francisco, (2004) “Desmitificando la corrupción en América Latina”, *Revista Nueva Sociedad*, Nro. 194, noviembre-diciembre.
- Nino, Carlos S., (1992) *Un país al margen de la ley. Estudio de la anomia como componente del subdesarrollo argentino*, BsAs, Emecé (Esp. caps. 1 y 4).

Sitios web con material complementario

La irrupción del coronavirus (2020-2021) ha colocado en el centro de la consideración pública, tanto desde un punto de vista teórico, como sobre todo desde un punto de vista práctico, la incidencia de los “sistemas reales” en nuestra vida. Sugerimos visitar los siguientes sitios con información adicional a la presentada en estas páginas.

- Sobre la noción general de sistema: <https://concepto.de/teoria-de-sistemas/>
- Sobre la noción de sistema inmunológico: <https://www.historyofvaccines.org/es/contenido/articulos/el-sistema-inmunol%C3%B3gico-humano-y-las-enfermedades-infecciosas>
- <http://espanol.arthritis.org/espanol/la-artritis/preguntas-frecuentes/pf-sistema-inmunologico/>

- Sobre el significado de un sistema de salud para la OMS: <https://www.who.int/features/qa/28/es/>
- Sobre el sistema de salud en Argentina (2011): http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0036-36342011000800006

Actividades

Lectura: Parsons, T. (1976) *El Sistema Social*. Madrid: Revista de Occidente. Capítulo 1.

- 3) ¿Cuál es el objeto del volumen según Parsons?
- 4) ¿Cuál es el punto de partida fundamental?
- 5) ¿De qué se ocupa el marco de referencia de la acción?
- 6) ¿En qué consiste la situación?
- 7) ¿Cómo define Parsons la acción en este capítulo? ¿Qué parecidos y diferencias puede establecer entre esta caracterización y la que ofrece en *La estructura de la acción social*?
- 8) ¿Cómo caracteriza al sistema social?
- 9) ¿Cómo define a un *mecanismo*?
- 10) ¿Cómo define a un *valor*?
- 11) ¿Por qué dice Parsons que la integración del sistema total de acción no es “perfecta”?
- 12) ¿En qué consiste el nivel de análisis *estructural-funcional*?
- 13) Sugerimos ver la película *La aldea* (2004). Escrita y dirigida por M. Night Shyamalan. Protagonizada por Joaquin Phoenix, William Hurt, Adrien Brody y Sigourney Weaver. La película nos muestra una aldea en un valle de Filadelfia. Los aldeanos son gente simple, que viven con humildad, pero parecen satisfacer sus necesidades básicas sin problemas; sin embargo, deben estar siempre alertas, pues en los bosques que rodean la pequeña villa habitan unas enigmáticas criaturas capaces de aniquilarlos... Aquí nos encontramos con el caso de una pequeña comunidad altamente integrada (y con fuertes rasgos autoritarios) pero que se enfrenta a un problema que requiere la intervención de un sistema experto: ¿Cómo evalúa el comportamiento del Consejo gobernante? ¿Cuál es su posición frente a la decisión que debe tomar el personaje de William Hurt en un momento crítico? ¿Qué consecuencias cree que traerá? ¿Puede vincular esta situación con alguna comunidad *real* que habita en nuestro país? ¿Cuál? ¿Dónde?
- 14) Sugerimos ver la película *Divergente* (2014). Basada en la novela homónima de Veronica Roth, dirigida por Neil Burger y con guion de Evan Daugherty y Vanessa Taylor. Está protagonizada por Shailene Woodley, Theo James, Ansel Elgort, Miles Teller y Kate Winslet. En una futurista y distópica Chicago, la sociedad se divide en cinco facciones: Abnegación (los altruistas), Cordialidad (los pacíficos), Verdad (los sinceros), Osadía (los valientes) y Erudición (los inteligentes). El resto de la población son los Abandonados, que no tienen ningún estatus o privilegio en esta sociedad. Cuando los niños y las niñas

alcanzan la edad de 16 años, se someten a una prueba de aptitud psicológica inducida por suero que indica su facción más adecuada... ¿Qué parecidos y diferencias puede trazar entre esta obra y *Un mundo feliz* (1932), de Aldous Huxley?

- 15) En clave humorística puede leer también el siguiente breve fragmento de un relato de Woody Allen (sugerimos leer el texto completo cuyas referencias encontrará más arriba): “Si los impresionistas hubieran sido dentistas (Una fantasía que explora la transposición de temperamento)”. Se trata de un conjunto de cartas que un hipotético Vincent Van Gogh le escribe a su hermano. ¿Qué tipo de problemas de integración *normativa* y de integración *sistémica* nos plantea el relato?

Querido Theo:

¿Me tratará alguna vez la vida con decoro? ¡La desesperación me abrumba! ¡La cabeza me va a estallar! ¡La señora de Sol Schwimmer piensa demandarme porque le hice el puente tal como sentía y no a la medida de su ridícula boca! ¡No faltaría más! ¡Yo no puedo trabajar por encargo como un simple tendero! ¡Decidí que su puente tenía que ser enorme y ondulante, con dientes fieros, explosivos, que refulgiesen en todas direcciones como llamaradas! ¡Y ella alterada porque no le cabe en la boca! ¡Es tan burguesa y estúpida, quisiera destrozarla! ¡Intenté encajar la prótesis como pude, pero le asomaba como una araña de cristal que se hubiese estrellado contra el suelo! A pesar de ello, me parece hermoso. ¡Y ella se queja de que no puede masticar! ¡A mí qué me importa que pueda masticar o no! ¡Theo, no soportaré esto mucho tiempo! Le propuse a Cézanne que compartiese la consulta conmigo, pero está viejo y débil e incapaz de sostener el instrumental y hay que atárselo a las muñecas, pero le falta entonces precisión y en cuanto llega a la boca hace saltar más dientes de los que salva. ¿Qué puedo hacer? (Allen, 1992, p. 185)¹⁷⁶.

¹⁷⁶ En tono satírico el texto aborda un desafío social de primera importancia, que en particular preocupa (y afecta) a los más jóvenes: la congruencia entre ciertos rasgos subjetivos y las exigencias funcionales de un sistema particular (este problema reaparecerá en Bourdieu en la relación entre *habitus* y campo). Más allá del hecho de que esos rasgos no son fijos, y que pueden transformarse en un proceso de aprendizaje, pensemos en la misma clave que nos propone Allen: piromaniacos empleados en un cuartel de bomberos, masoquistas trabajando en el desarrollo de analgésicos, conservadores al frente de oficinas de innovación, mojigatos produciendo películas pornográficas, etc. ¿Puede pensar otros casos del mismo tenor?

CAPÍTULO 12

De Parsons a Luhmann: el discurso sociológico de la complejidad¹⁷⁷

Antonio Camou

El amor es la conversión de la relación secular subjetiva y sistematizada del otro en algo íntimo... El símbolo rector que organiza la estructura temática del medio de comunicación amor es llamado, en principio, "pasión".

Niklas Luhmann, EL AMOR COMO PASIÓN (1982).

Jorge Luis Borges señaló alguna vez que la misión de la literatura era decir, en el lenguaje de su tiempo, las cinco o seis metáforas. Más allá de la efímera novedad o del ruidoso experimento, al autor de *El Aleph* le gustaba pensar que en la creación literaria no había más que un puñado de eficaces metáforas, no más que unas pocas historias, y que los escritores estaban condenados desde siempre a relatarlas en la lengua de sus trabajos y sus días. Con variaciones, esta idea recorre toda la producción borgeana: aparece en el ensayo dedicado a Nathaniel Hawthorne (1949), en el Epílogo a *Otras inquisiciones* (1952), en ciertas páginas dedicadas a Macedonio Fernández (Prólogo, 1961), en el prefacio a la obra de su amigo Santiago Davobe, y en el poema *La fama*, aparecido en su libro *La cifra* (1981); la presenta de la siguiente manera en una conferencia sobre "Los sueños y la poesía", pronunciada en Buenos Aires el 19 de septiembre de 1980:

...siempre inventamos las mismas fábulas. Creo que hay un número limitado de fábulas, de metáforas también y siempre repetimos los mismos cuentos con pequeñas variaciones, con entonaciones distintas, y eso es lo que se espera de la literatura de cada época, que repita las mismas fábulas con una muy ligera variación (Borges, 1993, p. 30).

En estas notas partimos de la premisa según la cual esta idea pueda ser aplicada, sin grandes cambios, a los estudios de la sociedad, con la única salvedad de reemplazar la palabra "historias" por la palabra "argumentos", o por la palabra "ideas", y de insistir en la obvia verdad de que la utilización de metáforas es tan común a la literatura como a las ciencias. De este modo, en la

¹⁷⁷ Este capítulo constituye una versión revisada de Camou (1997 y 1999).

producción de las disciplinas sociales habría también un manojito de grandes ideas y nuestra modesta misión se limitaría a "decirlas" (o a "pensarlas") en el lenguaje de los tiempos que a cada quien le toca en suerte vivir. Naturalmente, esto no impide que de tanto en tanto aparezcan algunas verdaderas novedades, pero buena parte de la diaria tarea que realizamos se parece más a una paciente traducción de viejos relatos que a la invención de historias nuevas, a la insistente reformulación de transitados argumentos que al revulsivo descubrimiento de nociones recién llegadas.

Si esto es así, o más o menos así, nadie habrá dejado de notar que una de esas grandes y recurrentes ideas consiste en pensar los fenómenos sociales mediante una batería de conceptos vinculados a la noción de *sistema*. La palabra es muy antigua y al rastrear su origen etimológico observamos que llega tanto a las lenguas romances como a las germánicas desde el latín, que a su vez traduce literalmente un vocablo griego, formado por el prefijo *syn*, que significa "con, junto a", y el verbo *hístemi*, que agrupa las ideas de "establecer, poner en pie, reunir o juntar". De ahí que una definición preliminar nos indique que un sistema es un "conjunto de cosas que ordenadamente relacionadas entre sí contribuyen a determinado objeto" (DRAE, 1992, p.1888).

Reducido a su mínima expresión, podríamos decir que el *paradigma sistémico* se apoya al menos en dos postulados básicos. El primer postulado se refiere a las *regularidades (estructurales) sin sujeto* que se desenvuelven en el mundo social, y que lo ordenan y lo reproducen con cierto grado de "automaticidad", por "detrás" (o por debajo) de cualquier propósito deliberado o consciente de los actores implicados. En este sentido es que la noción de sistema instituye -al nivel del lenguaje- una manera de referir y de problematizar el mundo social donde es la sociedad, y no el actor, quien constituye el "sujeto" de cada formulación proposicional. Ya sea tomada en su conjunto o a partir de algunas de sus esferas organizadas (el derecho, la educación, la ciencia o la economía), es la sociedad la que "hace" del individuo real el "objeto" de su "acción", y a través de una serie de dispositivos lo presiona (impulsa, motiva, induce, estimula, etc.) a realizar determinadas tareas. Bajo esta descripción, por ejemplo, es claro que el mercado (en la pulcra visión de los modelos teóricos o en la cenagosa realidad de todos los días), y a su manera también la política, funcionan como un sistema.

El segundo postulado, el de la *interdependencia funcional*, hace referencia a que un sistema es un conjunto de elementos relacionado entre sí y con el medio ambiente, de modo tal que las variaciones en cada uno de sus componentes (ya sean internos o medio-ambientales) influyen sobre los otros, sin que exista una primacía "en última instancia" que determina de manera unilateral los diferentes estados del sistema. Nótese en esta rápida caracterización, que naturalmente no es la única posible, que el materialismo histórico sería parcialmente "sistémico" en la medida que comparte el postulado 1, pero rechaza de plano el postulado 2, mientras que el estructural-funcionalismo parsoniano se amolda a ambos requisitos.

Ahora bien, por esas cosas que tiene la vida, las grandes ideas raramente están solas, y algunas nociones clave aparecen siempre emparejadas con sus antítesis; así, a la estructura conceptual fincada en la idea de sistema nos hemos acostumbrado a oponer el lenguaje propio del "discurso accionalista". De este modo, se han ido moldeando dos lenguajes analíticos -

diversos, antitéticos, pretendidamente exhaustivos- para referirnos al mundo social. En uno de esos lenguajes, como vimos en el capítulo 10 de la mano de Julio Cortázar, “Juan aprende en la escuela a jugar con sus compañeros”; en el otro, “la escuela es un ámbito de producción y transmisión de orientaciones valorativas”; en el primero, “Juan se educa”; en el segundo, “el niño es socializado”.

En este punto corresponde aclarar que a veces señalamos que una organización “actúa” y la homologamos a un actor. Más allá de la simplificación conceptual que ello supone, y de la obvia comodidad lingüística para hablar antropomórficamente, este modo de expresión entraña dos problemas diferentes. Una cosa es señalar que “el Partido A se enfrenta, compite, engaña o traiciona al Partido B”, y otra cosa distinta es señalar que “el Partido A silencia los cuestionamientos de sus miembros más díscolos o directamente persigue a sus críticos internos”. En el segundo caso, parece claro que es necesario replantear el análisis de manera estructural o sistémica (el Partido es un espacio institucional, una arena o un “campo” de conflictos), ya que sería contrario al uso del lenguaje pensar que, por ejemplo, nosotros podemos “actuar” sobre nuestro hipotálamo. El primer caso, en cambio, y con ciertos reparos metodológicos, podría ser aceptado como una manera taquigráfica de resumir una decisión resultante de procesos políticos y administrativos internos que generan un cierto impacto en el entorno (Allison, 1993).

En tal sentido, si tuviéramos que analizar el comportamiento de un animal (en el caso del relato cortazariano se trata de un pulpo que observa un tal Lucas), se nos abren básicamente dos opciones. Por un lado, contemplar antropomórficamente las imágenes: “el pulpo *decide* protegerse, *busca* algas, las *dispone* frente a su refugio, *se esconde*”; o bien asistir como desde afuera apelando a la operación de un *mecanismo*, “como el moverse de los pistones en los émbolos o el resbalar de un líquido por un plano inclinado” (Cortázar, 1990, p. 33). Por cierto, la módica perplejidad de Lucas se acrecienta a la hora de entender una crisis socioeconómica, los resultados de un programa de gobierno o la Revolución Francesa. Y han sido vacilaciones análogas a las del personaje cortazariano las que han llevado a un dilatado rosario de pensadores sociales a explicar los movimientos de los *pulpos* siguiendo una variada gama de estrategias analíticas, entre las que se destacan las tentativas de mediación entre posiciones opuestas. Casi podría decirse que el cauce principal de la teoría social contemporánea -desde Bourdieu a Touraine, desde Giddens a Habermas, entre otros- viene discurriendo por una amplia avenida central donde intentan dejarse en cada orilla los términos clásicos de rígidas dicotomías (individuo-sociedad; subjetivismo-objetivismo; agente-estructura; teórico-empírico; idealismo-materialismo; conciencia-inconsciencia; métodos cuantitativos-métodos cualitativos; etc.). Ahora bien, en el más lejano extremo “sistémico”, y no deja de ser ésta una buena razón para comprender su particular atractivo, hay que destacar la gigantesca y casi solitaria figura de Niklas Luhmann (1927-1998).

En las páginas que siguen aprovechamos un esquemático recorrido por la noción de “sistema social” para revisar algunos segmentos del trayecto teórico y epistemológico que va de Parsons a Luhmann, y de paso señalar algunas de las más importantes afinidades y contrastes entre ambos autores. Ciertamente, esas afinidades son más notorias en el punto de partida: Parsons

persiguió “un programa de integración disciplinaria muy fuerte entre sociología, psicología, antropología y economía” a través del desarrollo de “una gran teoría unificada para las ciencias sociales”; de igual manera, Luhmann hizo lo propio en las décadas que van de los años setenta a finales de los noventa, y tanto uno como otros “fueron muy claros y decisivos en sostener que la noción de sistemas es una de las ideas más fructíferas en sociología” (Baecker, 2013, p.83). Pero como veremos a lo largo de estas páginas, las discordancias en el trayecto marcarán también diferentes puntos e llegada.

Siguiendo libremente una periodización ofrecida por el propio Luhmann (1986b), el capítulo revisa diferentes etapas en el derrotero seguido por la noción de *sistema social*, desde la antigüedad hasta la época contemporánea. El trabajo concluye con unas muy breves reflexiones generales sobre el lugar de Luhmann en la teoría social de nuestros días.

Hacia la conformación de un vasto programa teórico

*Sistema, poeta, sistema.
Empieza por contar las piedras,
luego contarás las estrellas.*

León Felipe, VERSOS Y ORACIONES DEL CAMINANTE (1920)

En uno de sus libros más ambiciosos, Luhmann ha presentado su proyecto teórico como un intento de articular la teoría sociológica con los desarrollos más recientes de la teoría general de sistemas. La formación de la teoría sociológica, nos dice, “podría ganar mucho si pudiera ser incluida en este desarrollo”, puesto que los cambios “operados en la teoría general de sistemas, sobre todo en la última década, se acercan... a los intereses de la teoría sociológica”, aunque obligan -nos advierte- “a un grado de abstracción y complicación hasta la fecha inusual en las discusiones de teoría en sociología”. (Luhmann, 1991, p. 25).

La extensa producción del sociólogo alemán puede ser periodizada –según señala un especialista argentino- en tres momentos:

El primero (1964- 1984) se caracteriza por la asunción de las teorías de la acción y la teoría funcional cibernética de sistemas. El segundo (1984-1990), por la asunción de las teorías de la comunicación y de sistemas autorreferenciales autopoieticos clausurados en la operación. El punto de inflexión es la publicación de *Sistemas sociales*. El tercero (1990-1997) se caracteriza por profundizar el vínculo epistemológico y metodológico con las teorías de la forma de Spencer Brown y de los *observing systems* de Heinz von Foerster. El punto de inflexión es la publicación de *La ciencia de la sociedad* (Pignuoli Ocampo, 2015, p. 302).

De acuerdo con este esquema, las observaciones de Luhmann antes citadas se ubican en una zona de pasaje entre lo que sería el primero y el segundo estadio de su producción. Pero para comprender cabalmente su derrotero teórico debemos ir un poco más atrás en el tiempo, rastreando algunos antecedentes y problemáticas que fueron jalonando su ambicioso programa de investigaciones.

En efecto, al momento de su famosa polémica con Habermas, a finales de los años sesenta del siglo XX, Luhmann señaló que la teoría de los sistemas había evolucionado desde "un concepto ontológico de sistema a otro concepto funcionalista referido al medio ambiente", atravesando cuatro etapas en este desarrollo: el "antiguo concepto de sistema", la "teoría del equilibrio", la "teoría de los sistemas abiertos al medio ambiente" y la "teoría cibernética del sistema" (Luhmann, 1986a, p.105) Posteriormente, en *Sistemas Sociales* ([1984] 1991), corrigió parcialmente esta clasificación, aunque puede afirmarse que los rasgos principales que atribuyó a cada una de las etapas se mantuvieron más o menos inalterados. En esta última versión, Luhmann parece distinguir entre una versión tradicional o clásica, cuyos momentos más importantes serían el concepto "organísmico" y luego el modelo paretiano de sistema social, para pasar después a lo que llama la doble "diferencia directriz" (esto es, un tipo de distinción que guía el procesamiento de información de la teoría) operada en el interior de la "superteoría" general de los sistemas. La primera distinción que contribuye a renovar el paradigma sistémico vendría dada por la elaboración del modelo "sistema-entorno", ligado a la obra de Ludwig von Bertalanffy, en el ámbito de la teoría general, y al nombre de Talcott Parsons -entre otros- en el campo sociológico. La siguiente fase de renovación vendría dada por la introducción de la noción de los sistemas autorreferenciales, cuya adaptación al campo sociológico sería obra del propio Luhmann (Luhmann, 1991, p.28 y ss.)

La tradición clásica: el modelo "parte-todo"

¿Qué es una sociedad? Una sociedad es un organismo

Herbert Spencer, THE PRINCIPLES OF SOCIOLOGY [1873]¹⁷⁸

Una manera elemental de caracterizar un sistema es señalando que se trata de "un conjunto de elementos relacionados entre sí y con el medio ambiente" (Bertalanffy et al., 1984, p. 41). Al igual que la noción de "conjunto" en matemáticas, la noción de sistema opera como un "término primitivo" de un lenguaje que lo toma como punto de partida para elaboraciones conceptuales más complejas. En palabras de Jeffrey C. Alexander, se trataría de una especie de "presuposición" de carácter general, esto es, de un elemento apriorístico que recorta y ordena el campo de la investigación sociológica (Alexander, 1989, p. 12-13). En este sentido, y si bien la noción de

¹⁷⁸ La cita tiene el siguiente origen: Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, Part II, The inductions of Sociology, en *The Works of Herbert Spencer*, vol. VI, Otto Zeller, Osnabrück, 1966; I. «What is a society?», p. 435; II. «A society is an organism», p. 437 (Spencer, 2004, 231).

sistema puede considerarse tan antigua como el pensamiento europeo, para nuestros fines importa comenzar la historia en el punto de contacto entre la perspectiva sistémica y las preocupaciones de algunos pensadores sociales. En este marco, podríamos decir que el tradicional modelo “parte-todo” hunde sus más lejanas raíces en la idea aristotélica según la cual “el todo es mayor que la suma de las partes” (Bertalanffy, 1984, p. 29 y ss.), y que constituye la prehistoria del concepto sociológico de sistema.

El pensamiento clásico -dice Luhmann- concibió los sistemas como ‘todos’ hechos de ‘partes’, apoyándose en la idea básica de que “el orden del todo posee cualidades que las partes por separado no poseen” (Luhmann, 1982, p. 257). Este antiguo concepto de sistema, que aún sobrevive en ciertas definiciones, “entendía al sistema como mera sistematización interna de las partes, entre ellas y en relación al todo, pero sin referencia al medio ambiente” (Luhmann, 1986a, p.105)¹⁷⁹.

Si quisiéramos rastrear el entronque de este primitivo concepto de sistema con la teoría social, deberíamos remontarnos, por lo menos, a las versiones “organísmicas” y antropomórficas de la sociedad, a la manera de Herbert Spencer (1820-1903), o bien, en otra vertiente de pensamiento, deberíamos recorrer los sinuosos meandros del concepto de “totalidades orgánicas”, heredado del pensamiento romántico alemán.

De acuerdo a lo que afirma en sus *Principios de Sociología*, Spencer nos recuerda que hay dos grandes clases de agregados con los que puede compararse el agregado social: los inorgánicos y los orgánicos. Y a renglón seguido se pregunta si los atributos de una sociedad, “¿son de alguna forma como los de un cuerpo no viviente, como los de un cuerpo viviente, o quizás no se parecen en nada a unos u otros?” La respuesta no deja lugar a dudas: las relaciones permanentes entre las partes de una sociedad son análogas a las que existen entre las partes de un cuerpo vivo (Spencer, 2004, p. 233). Y en esta línea de reflexión adelanta un tópico que, como vimos en el capítulo anterior, tendrá una larga descendencia en el pensamiento social contemporáneo: “Esta comunidad entre sociedades y cuerpos vivos será más evidente si observamos que la progresiva diferenciación de estructuras viene acompañada por una progresiva diferenciación de funciones (Spencer, 2004, p. 234).

De estas premisas el autor deriva el lugar que le cabe al estudio científico del universo humano:

...tan por completo está la sociedad organizada según el mismo sistema de un ser individual, que podemos percibir algo más que analogías entre ellos; la misma definición de la vida es aplicable a ambos. Únicamente cuando se advierte que las transformaciones experimentadas durante el crecimiento, la madurez y la decadencia de una sociedad se conforman a los mismos principios que las transformaciones experimentadas por agregados de todos los órdenes... se ha llegado al concepto de sociología como ciencia. (Spencer en Timasheff, 1974, p. 55-56).

¹⁷⁹Para un breve detalle de la “prehistoria” del concepto de sistema consultar (Bertalanffy et al., 1984). No es éste el momento, ni el lugar, para recorrer la historia de la analogía “organísmica” o “antropomórfica”, pero baste citar que ya el viejo Platón de *La República* apela a este tipo de recurso.

Pero cuando la versión organísmica es aplicada al mundo social es habitual que se pase por alto una acentuada dualidad, no exenta de ambivalencia. Como ha razonado Walter Buckley, el particular nivel de organización biológica elegido como base de un *modelo* de sociedad nos lleva a que concibamos a la sociedad o bien como predominantemente cooperativa, o bien como básicamente conflictual: “si la sociedad es como un organismo, sus partes cooperan, en vez de competir, en la lucha por la supervivencia; pero si la sociedad es como un conglomerado ecológico, el modelo darwiniano (o hobbesiano) de lucha competitiva es más aplicable”. Frente a esa disyuntiva, Spencer adoptó la primera alternativa, mientras que el darwinismo social eligió el camino opuesto (Buckley, 1982, p.29). En tal sentido, concluye el autor, la tradicional controversia entre el modelo conflictual y el consensual no deja de reflejar los “aspectos duales del modelo biológico, tan confusamente entremezclados por los teóricos sociales” (Buckley, 1982, p. 30)¹⁸⁰.

El modelo de equilibrio paretiano

Se puede ser astro de primera magnitud en capacidad, fuerza de voluntad y perseverancia, pero también estar tan perfectamente colocado en su centro que uno se mueve en el sistema a que pertenece sin la menor fricción ni pérdida de energía. Otro posee esas mismas altas dotes, hasta mejores aún, pero el eje no pasa exactamente por el centro y desperdicia la mitad de su fuerza en movimientos excéntricos, que lo debilitan a él mismo y trastornan su ambiente.

Hermann Hesse, EL JUEGO DE ABALORIOS ([1943], 1985, p. 328).

Si el primer modelo hace derivar principalmente el concepto de "sistema" a partir de la biología decimonónica -aunque impregnado también de nebulosas reminiscencias filosóficas-, el segundo momento de entronque entre dicho concepto y la teoría social constituye una lejana herencia de los desarrollos de las matemáticas y de la mecánica clásica; el punto contemporáneo de encuentro lo marca la extensa y compleja obra de Vilfredo Pareto (1848-1923). Como ha señalado Talcott Parsons:

(...) la intención de Pareto (...) era establecer una serie de categorías para delinear un sistema social -preeminentemente, una sociedad total- ... (y) explicar sus procesos. De hecho, como mantuvo Henderson, *puede que la mayor aportación de Pareto a la sociología estriba en su uso del concepto de sistema.*

¹⁸⁰ Buckley, dicho sea de paso, un notorio conservador americano, omite señalar que ambas imágenes de la sociedad pueden resultar “funcionales” a un mismo esquema de dominación: en un caso, al legitimar un orden en el que cada “parte” cumple una adecuada función respecto del todo; en el otro, al avalar un estado de competencia salvaje donde los que tienen mayores recursos de poder triunfan en la feroz “lucha por la vida”.

Pareto dedujo este concepto a partir de la mecánica analítica y antes de utilizarlo en sociología lo aplicó cuidadosa, y por lo general afortunadamente, a la economía (Parsons, 1979, p. 612-613. *Cursivas nuestras*)¹⁸¹.

A decir verdad, esta transferencia de categorías teóricas desde las matemáticas o la física a las disciplinas sociales no era nueva; y en la medida en que la física, la mecánica o las matemáticas experimentaron durante el siglo XVII grandes progresos, era habitual que los estudiosos aplicaran a los individuos, la mente y la sociedad humana, categorías mecanicistas. De hecho, la mayor parte de la llamada "Física Social" tomó buena parte de su vocabulario y sus hipótesis de la mecánica clásica; en particular, a partir de mediados del siglo XIX, el mecanicismo mostró síntomas de revitalización: "Los nombres de H.C.Carey, A. Bentley, T. N. Carver y el mismo Vilfredo Pareto pueden ser incluidos en tal resurrección" (Buckley, 1982, p. 22 y 23).

Pese a las evidentes limitaciones de la analogía "mecánica" -mayores aún, tal vez, que las padecidas por la metáfora "organísmica"- las contribuciones de Pareto ocupan un lugar estratégico en el desarrollo de la teoría sociológica. Su importancia se debe a que el científico italiano (ingeniero, matemático y destacadísimo economista):

...evitó caer en las más engañosas formas de la analogía, y utilizó solamente los principios más generales de la mecánica cuando estos parecían poder aplicarse a los fenómenos sociales en los planos metodológico y heurístico. Así, encontramos en la base del pensamiento paretiano la noción de *sistema* con la acepción de conjunto de elementos en interrelación. Dichos elementos pueden encontrarse dentro del sistema en estado de 'equilibrio', de tal suerte que, si sobrevinieren cambios moderados -ya en los elementos, ya en las relaciones entre aquéllos- tendientes a romper dicho equilibrio, surgirían cambios de signo opuesto encaminados a restablecerlo (Buckley, 1982, p. 24).

A partir de una mínima selección de párrafos significativos de la monumental obra de que Pareto publicó en 1916, *Tratado de Sociología General*, podríamos resumir algunos de sus principales aportes en cuatro postulados básicos que nos tomamos la libertad de bautizar un tanto arbitrariamente:

Postulado de la mutua interdependencia: "la forma de la sociedad está determinada por todos los elementos (el suelo, el clima, la flora, otras sociedades, las razas, los residuos, etc.) que sobre ella actúan y, una vez determinada, es ella quien actúa sobre los elementos; por consiguiente, se puede decir que se produce una mutua determinación" (Párrafo 2060);

¹⁸¹ El texto se refiere, como veremos en un momento, a L.J. Henderson, quien fue profesor de Parsons en el *Amherst College* cuando éste comenzó estudiando biología.

Postulado del equilibrio dinámico: "sea pequeño o grande el número de elementos que consideremos, suponemos que constituyen un sistema que llamaremos *sistema social*, y nos proponemos estudiar su índole y sus propiedades. Dicho sistema cambia de forma y de carácter con el tiempo y cuando nombremos el sistema social, entendemos este sistema considerando tanto en un momento determinado como en las transformaciones sucesivas que sufre en un espacio de tiempo determinado (...)" (Parágrafo 2066).

Postulado del análisis sistémico: El estudio de los sistemas nos lleva a "asignar índices a los elementos y a los efectos, y conocer su dependencia; por fin, establecer todas las condiciones que determinan la forma de la sociedad, condiciones que, utilizando cantidades, se expresarían por ecuaciones. Estas ecuaciones tendrían que ser en número igual al de incógnitas y las determinarían por entero" (Parágrafo 2062);

Postulado de la mutua determinación: "si queremos razonar con un poco de rigor, tenemos que fijar el estado en que queremos considerar el sistema social, cuya forma es siempre mudable. El estado real, estático o dinámico, del sistema está determinado por sus condiciones. Supongamos que, artificialmente, se opere alguna modificación en su forma: inmediatamente surgirá una reacción en el sentido de conducir de nuevo la forma mudable a su estado primitivo, habida cuenta de la mutación real. Si esto no se produjera, dicha forma y sus mutaciones reales no serían determinadas, sino que se mantendrían a merced del azar" (Parágrafo 2067)¹⁸².

En la misma línea que Parsons, Luhmann ha llamado la atención sobre los avances de esta segunda etapa, a la que denomina "teoría del equilibrio", caracterizada principalmente por la introducción del "medio ambiente" como elemento analítico relevante, aunque limitada su función a mera "fuente de interferencias" respecto del sistema (Luhmann, 1986, p.105).

La emergencia del modelo “sistema-entorno”: Parsons en tres tiempos

El juego de los juegos, merced a la alternada hegemonía de ésta o aquella ciencia o arte, se convirtió en una especie de idioma universal, con el cual los jugadores estaban capacitados para expresar valores con ingeniosos signos y para ponerse en relación mutua.

Hermann Hesse, EL JUEGO DE ABALORIOS ([1943], 1985, p. 35).

¹⁸² Todas las citas pertenecen a (Pareto, 1980, p. 73 y ss.)

Como tuvimos oportunidad de mostrar en los dos capítulos previos, el desarrollo contemporáneo del concepto de sistema social está indisolublemente ligado a la obra del eminente sociólogo de Harvard. Como lo ha destacado Jürgen Habermas: "Parsons fue el primero que hizo uso en teoría sociológica de un concepto técnicamente riguroso de sistema. Para Parsons la conexión de la *teoría de la acción* con la estrategia conceptual inherente al *modelo de los sistemas* que mantienen sus límites se presenta como el problema más importante en la construcción de su teoría" (Habermas, 1987, p.283). Y en efecto, a la articulación de estas dos perspectivas analíticas dedicó sus mejores esfuerzos a lo largo de más de cuarenta años.

Para nuestros limitados fines, vamos a concentrarnos en reconstruir esquemáticamente la evolución del concepto de sistema social en los tres sucesivos momentos de la conceptualización parsoniana que ya hemos presentado: el primero está centrado en su gran obra inicial de 1937, *La Estructura de la Acción Social*; el segundo vendría dado por la aparición simultánea de *Hacia una Teoría General de la Acción* (1951) y *El Sistema Social* (1951); y el último –ya comentamos esta ambigüedad- puede ser identificado con la publicación de la obra colectiva *Apuntes sobre la Teoría de la Acción* (1953), o más claramente con la aparición de *Economía y Sociedad*, escrito en colaboración con Neil Smelser en 1956, y alcanzaría su madurez hacia fines de los años '60s con la respuesta a Dubin y los artículos de la *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales* (Parsons, 1967, p. 13).

De regreso a *La estructura de la acción social*: la primera convergencia teórica y epistemológica

Somos especialistas del investigar, descomponer y medir, somos los mantenedores y los constantes examinadores de todos los alfabets, las tablas de multiplicar y los sistemas, somos los maestros calibradores de las medidas y las pesas del espíritu.

Hermann Hesse, EL JUEGO DE ABALORIOS ([1943], 1985, p. 296).

Tal vez uno de los aspectos que todavía resulta más atractivo del gran libro de Parsons de 1937 es el frontal ataque contra las limitaciones de las vertientes "utilitaristas", y la marcada defensa -dentro del esquema estructural de la acción- del "voluntarismo", entendido como afirmación del carácter anti-determinista y simbólico de la acción. Como hemos tenido oportunidad de ver, esa nueva estructura categorial se fundamentaba en la *convergencia* de Marshall, Pareto, Durkheim y Weber por introducir "elementos no racionales en el esquema de la acción", los cuales aportan la dimensión "valorativa, significativa, creadora y finalista de la misma, más allá de los factores racionales, ocupados únicamente con los medios". De acuerdo con Parsons, el problema del orden social, núcleo estratégico de la teoría sociológica (y reverso analítico de la cuestión de la acción social), "sólo es analizable en términos de valores comunes por encima de la racionalidad individual" (Almaraz, 1981, p. 20 y 21).

Es precisamente en este marco de convergencias donde entra en juego la noción de *sistema*, para cuya elaboración Parsons ya podía reunir, desde mediados de la década del treinta, una serie de hilos teóricos provenientes de los últimos avances de la biología, del pensamiento "clásico" de la tradición sociológica y de los desarrollos conocidos de la economía matemática. En este abigarrado esquema de influencias ocupa un lugar clave la figura de Lawrence J. Henderson (1878-1942), biólogo y sociólogo norteamericano, maestro de Parsons, difusor de la obra de Pareto en lengua inglesa y colaborador del también biólogo Walter Cannon, quien desarrollara hacia 1932 el concepto de "homeostasis" (equilibrio dinámico de un organismo en relación al medio) en su influyente trabajo *The Wisdom of the Body* (Homans, 1979 p. 350). De hecho, fue sobre todo por la influencia de Henderson que Parsons llegó a apreciar tanto la importancia de Pareto, como el vínculo entre las ciencias sociales y el desarrollo contemporáneo de las ciencias biológicas (Parsons, 1986, p. 10).

Pero hay que anotar que este cruce de influencias dispares tendió a provocar cierta tensión en la primera conceptualización parsoniana de la noción de sistema, y en muchos casos, en la temprana recepción de su obra. Para comprender el punto hay que apelar a una distinción básica –que Parsons da por sentada– tal cual era de uso común en las primeras formulaciones de la teoría general de los sistemas: nos referimos a la diferencia entre *sistemas reales* y *sistemas conceptuales*. Y si bien las fronteras exactas que separan ambas nociones pueden ser menos nítidas de lo que aparentan, podemos de entrada convenir en lo siguiente: una galaxia, un perro, una célula y un átomo “son *sistemas reales*, esto es, entidades percibidas en la observación o inferidas de ésta, y que existen independientemente del observador”. Por otro lado están los *sistemas conceptuales*, como la lógica o las matemáticas, que “son ante todo construcciones simbólicas”. En algunos casos se habla también de *sistemas abstraídos*, como una subclase de las sistemas conceptuales “correspondientes a la realidad” (Bertalanffy., 1989, p. XV). Para ofrecer una rápida comparación sociológica cabe observar que una *categoría social* (“les jóvenes bonaerenses entre 15 y 18 años que no estudian y no encuentran trabajo”) es un *sistema conceptual* (o un componente de un sistema conceptual); mientras que el *grupo* de jóvenes de esa edad, y de la misma condición, que se reúnen a las cinco de la tarde en la esquina de mi casa son un *sistema real*. Por supuesto, Parsons jamás confunde ambos niveles de realidad (como sí lo han hecho ciertos críticos), y nos aclara específicamente: “aunque toda teoría tienda a desarrollar sistemas lógicamente cerrados..., es peligroso confundir esto con la clausura empírica de un sistema” (Parsons, 1968, p. 43). Sin embargo, las analogías y modelos que toma como referencia revelarán sus propios límites.

En tal sentido, cuando el sociólogo de Harvard se refiera al concepto de sistema "teórico" de la acción (conjunto de proposiciones científicas sobre el mundo social lógicamente articuladas entre sí) apelará a una exigente analogía matemática, en la línea de una visión “cerrada” de los sistemas, que es tributaria a su vez del modelo analítico paretiano reseñado más arriba. Así, desde las primeras páginas de *La Estructura de la Acción Social*, Parsons señala que "el cuerpo de la teoría, en un campo y tiempo dados, constituye, en mayor o menor medida, un *sistema*

integrado. O sea, que las proposiciones generales... que constituyen un cuerpo de teoría tienen relaciones lógicas mutuas" (Parsons, 1968, p.39). Y prosigue más adelante:

...el modo más sencillo de ver el significado del *concepto de sistema cerrado* en este sentido (teórico) es considerar el ejemplo de un sistema de ecuaciones simultáneas. Dicho sistema será determinado, es decir, cerrado, cuando haya tantas ecuaciones independientes como variables del mismo tipo. Si hay cuatro ecuaciones y tres variables, y ninguna de las ecuaciones es derivables de las otras mediante manipulaciones algebraicas, es que falta otra variable. O, poniéndolo en términos lógicos generales: las proposiciones enunciadas en las cuatro ecuaciones implican lógicamente una suposición que no está enunciada en las definiciones de las tres variables (Parsons, 1968, p. 43. *Cursivas nuestras*)¹⁸³.

Pero en esta etapa germinal de su pensamiento oscilará entre dos puntos de referencia fácticos distintos a la hora de elaborar su propio concepto de sistema "empírico", echando mano alternativamente a analogías mecánicas y organísmicas. Si bien la comparación puede ser aceptada, *grosso modo*, como referencia a dos ciencias cuyos avances eran inobjtables, y frente a las cuales la sociología podía pretender medirse alguna vez, también redirigen ciertas discusiones teóricas y epistemológicas por un callejón de dudosa salida. Esto involucraba las discusiones en torno a la homologación de los métodos de las ciencias sociales y de las ciencias naturales, pero también la superposición de modelos analíticos de referencia: si un sistema mecánico real puede ser considerado –hasta cierto punto y para fines muy específicos- como "cerrado", es más difícil pensar tal condición para a un organismo, y mucho menos en el caso de un sistema social.

Así, al pasar a la consideración del concepto de sistema empírico de la acción, Parsons deja atrás la analogía matemática y se desplaza al campo de la equivalencia "organísmica", y aún "mecánica", apelando a su fundamental distinción entre "todo" (sistema de acciones, valores y normas) y "partes" (actos-unidad). Como sabemos, en el esquema parsoniano un "acto-unidad" es la unidad significativa "más pequeña" como "parte" de un sistema concreto de acción (Parsons, 1968, p. 88). Dice Parsons: "así como las unidades de un *sistema mecánico* en el sentido clásico, las *partículas*, sólo pueden definirse en términos de sus propiedades..., del mismo modo las unidades de un sistema de acción también tienen ciertas propiedades básicas sin las cuales no cabe pensar en la unidad como en algo existente" (1968, p. 81 y ss. *Cursivas nuestras*). Ya conocemos cuáles son los componentes de ese mínimo sistema de acción: un agente o actor, es decir, el sujeto que realiza la acción; un fin o finalidad, es decir, un futuro estado de cosas al que se orienta la acción; una situación (la cual consta de dos tipos de elementos: aquellos sobre los cuales el individuo no tiene

¹⁸³ Nótese que Parsons, para definir un sistema "cerrado", apela a la misma analogía matemática utilizada por Pareto (Cfr. parágrafo 2062 citado más arriba). Como es sabido, desde finales del siglo XIX y a lo largo de las primeras décadas del XX la lógica y las matemáticas se desarrollaron como *sistemas axiomáticos*; en dichos sistemas es usual distinguir tres propiedades clave: *independencia* (ningún axioma puede ser derivado de otro), *consistencia* (no hay ninguna secuencia bien formada del sistema que admite –a la vez- la fórmula "A" y "no A") y *completitud* (Si "A" es una secuencia bien formada del sistema, entonces es posible deducir que o bien "A" o bien "no A").

control, y que Parsons llama "condiciones", y aquellos que puede manejar, esto es, los "medios"); y finalmente, el "marco normativo", constituido por un conjunto relativamente articulado de creencias, valores y reglas que encuadran la acción (Parsons, 1968, p. 82).

Con estos componentes se teje la trama del marco de referencia de la acción, del mismo modo como se nos presenta "el marco espacio-temporal de la mecánica clásica", y cumpliendo su misma función descriptiva (pero no explicativa) básica:

La afirmación de que un cuerpo físico, en un lugar y tiempo determinados, tiene una determinada propiedad, pongamos: una velocidad concreta, no explica por qué tiene dicha velocidad. Esto implica una referencia tanto a sus otras propiedades, en este momento y en otros previos, como a las propiedades de otros cuerpos. Lo mismo cabe decir de un hecho económico... (Parsons, 1968, p. 65).

Aquí la analogía se vuelve clara: del mismo modo que nadie ha visto nunca la *velocidad* (lo que vemos son cuerpos en movimiento), tampoco encontramos la *racionalidad* o la *religiosidad*, pero sí un conjunto de acciones que pueden ser desmenuzadas "analíticamente en partes tales como: actos racionales e irracionales, actos religiosos y seculares, etc." (Parsons, 1968, p. 67).

Ahora bien, pese a que Parsons en este estadio de su obra sigue manejándose en términos de "todo" y "parte", la semántica de esta distinción se ha venido desplazando de manera significativa respecto de la concepción clásica: la "inclusión" de las distintas "partes" en el "todo", es decir, la inclusión de los múltiples acto-unidad en el sistema social, no es una relación de inclusión material o fáctica, sino una abstracción fruto del análisis sociológico. Como él mismo señala,

(...) es cierto que, en última instancia, todos los sistemas (de acción) (...) están 'compuestos' de actos-unidad. Pero es necesario tener cuidado al interpretar lo que esto significa. *No significa que la relación del acto-unidad con el sistema total sea estrechamente análoga a la de un grano de arena con el montón del que forma parte.* Porque se ha mostrado que los sistemas de acción tienen propiedades que sólo se manifiestan a un cierto nivel de complejidad en las relaciones recíprocas entre los actos-unidad. Estas propiedades no son identificables en ningún acto-unidad aislado, considerado aparte de sus relaciones con otros actos-unidad del mismo sistema... En la medida en la que esto es cierto, el aislamiento conceptual del acto-unidad, o de otras partes que constituyen combinaciones de ellos, es un proceso de abstracción (Parsons, 1968, pp. 896-897. *Cursivas nuestras*).

Pero la analogía mecánica se topa contra un límite infranqueable. Podemos desarmar las partes de un motor (pistones, engranajes, rulemanes, etc.), medir esas piezas y calcular la resistencia de sus materiales, entre otros análisis, pero no podemos seccionar un órgano de un cuerpo humano y que siga funcionando como tal, del mismo modo tampoco podemos separar una acción de una trama social que le otorga sentido. Por lo cual, reconoce el autor, en este caso "el concepto de *parte* adquiere un carácter abstracto y, en realidad, *ficticio*", porque

la “parte de un todo orgánico no es ya la misma una vez separada, fáctica o conceptualmente, del todo” (Parsons, 1968, p. 68).

En parte debido a estas limitaciones se entiende que esta obra seminal de Parsons participa de una especie de encrucijada de caminos en lo que se refiere a la arquitectura conceptual de los sistemas. De ahí que los modelos analíticos de referencia –en el marco de un más amplio el debate sobre la teoría de los sistemas- y la conceptualización que los acompaña, se irán desplazando en trabajos posteriores hacia otras perspectivas más prometedoras. Al referirse retrospectivamente a la publicación de *La estructura de la acción*, el testimonio autobiográfico del autor reconoce el problema:

Como Henderson nunca se cansó de señalar, el modelo paretiano... era la idea de sistema tal como se la usaba en la teoría de la mecánica, aunque trató de usarla tanto en la economía como en la sociología... De esta manera se explica cómo –durante estos primeros años- se dio la transición del concepto de sistema tal como se usaba en la mecánica y en las disciplinas físico-químicas –especialmente a través de la explicación de Henderson- al concepto del carácter especial de los “sistemas vivos”. Esta transición fue fundamental para la fase posterior de mi pensamiento que generalmente se clasifica como “estructural-funcional” y que culminó con mi libro *El sistema social*. (Parsons, 1986, pp. 14-15).

El estructural-funcionalismo como programa epistemológico

La libertad existe... más ella se limita al único acto de la elección de una carrera. Después, la libertad ha terminado. Ya durante los estudios en la universidad, el médico, el jurisperito, el técnico, son consuetudinarios dentro de un curso cultural rígido, muy rígido, que concluye con una serie de exámenes.

Hermann Hesse, EL JUEGO DE ABALORIOS ([1943], 1985, p. 60).

En el capítulo anterior nos hemos referido con cierto detenimiento a los desplazamientos teóricos substantivos entre la primera y la segunda fase del pensamiento parsoniano; ahora observamos un deslizamiento igualmente significativo en lo que se refiere a la matriz epistemológica desde la cual nuestro autor piensa la interacción social. Y ese cambio está estrechamente vinculado no sólo a la centralidad analítica de la red conceptual de la teoría sistémica, sino también a una manera diferente de entender los sistemas -respecto de su primera etapa-, tanto en el plano *conceptual* como *empírico*.

El propio Parsons nos da una sugerente pista –en el prefacio de su libro de 1951- cuando observa un tanto críticamente que el título de *El Sistema Social* obedece fundamentalmente a la insistencia de su maestro, el profesor L.J. Henderson, sobre la importancia extrema del

“concepto de sistema en la teoría científica y en su clara comprensión de que el intento de delimitar el sistema social como un sistema constituye la contribución más importante de la gran obra de Pareto”. En consecuencia, el volumen es presentado como un intento “*de realizar los propósitos de Pareto*, haciendo uso de un enfoque (el nivel de análisis estructural-funcional) que *difiere bastante del de Pareto* y, por supuesto, beneficiándose de los avances muy considerables de nuestro conocimiento... acumulado desde la generación en que escribía Pareto” (Parsons, 1976, p. 9. *Cursivas nuestras*).

¿En qué se diferencia la conceptualización parsoniana de esta época respecto de la herencia del pensador italiano? La respuesta debemos dividirla en dos partes.

En primer lugar, en el nivel del *sistema conceptual*, se observa un matiz diferenciador de gran importancia. En buena medida podríamos decir que la aspiración paretiana –que el Parsons de su primer libro compartía-, de elaborar un sistema sociológico teóricamente integrado (siguiendo el ejemplo de “un sistema de ecuaciones simultáneas”), ha pasado a ser ahora, en el mejor de los casos, un *ideal regulativo* pero no una directriz epistemológica efectiva. Esta renuncia –o quizá dicho de otra manera, este aplazamiento- se expresa en el sentido de que el conocimiento social está todavía lejos de alcanzar una *teoría dinámica* completa:

Se puede dar por sentado que a toda teoría le concierne el análisis de los elementos de uniformidad en los procesos empíricos. Esto es lo que ordinariamente se entiende por interés “dinámico” de la teoría. El problema esencial es el de hasta dónde ha llegado el desarrollo de la teoría para permitir transmisiones deductivas de un aspecto o estadio del sistema a otro, de modo que sea posible decir que si los hechos en el sector A son W y X, los del sector B tienen que ser Y y Z. En algunas partes de la física y la química es posible extender muy ampliamente el campo empírico de ese sistema deductivo. Pero en las ciencias de la acción el conocimiento dinámico de este tipo es muy fragmentario, aunque en modo alguno inexistente (Parsons, 1976, p. 29).

Ante esta situación, los profesionales de esta nueva ciencia de la sociedad que empieza a ganar terreno en las universidades, en las oficinas gubernamentales, o en la consideración de la opinión pública, en distintas partes del mundo, corren el riesgo de caer en esfuerzos personalistas, desmedidos o mal encaminados. De ahí la necesidad de ofrecer una segunda opción, menos ambiciosa, pero igualmente clara y ordenadora, como paso previo a desarrollos mayores: “la sistematización de la teoría, en el estadio presente del conocimiento, tiene que hacerse en términos *estructural-funcionales*” (Parsons, 1976, p.29).

La etiqueta –a diferencia de lo que suele creerse habitualmente- no hace referencia a una escuela de pensamiento o a una teoría sociológica particular (Almaraz, 2016, p. 253), sino que nos reconduce a un nivel analítico de construcción epistemológica que ocupa un lugar intermedio: por sobre la mera descripción taxonómica de fenómenos, pero debajo de la elaboración de una teoría plenamente acoplada de hipótesis causales explicativas. De este modo, contra la propuesta de un “empirismo puro y simple”, el *estructural-funcionalismo* ofrece un “sistema de

conceptos cuidadosa y críticamente elaborado que se puede aplicar de un modo coherente a todas las partes o aspectos relevantes de un sistema concreto”. Y esta elaboración sistemática conlleva una ventaja digna de mención: hace posible la “comparabilidad” entre diferentes componentes o sistemas, a la vez de ofrecernos un “cuadro” del sistema donde situar estructuras, relaciones y procesos que nos permiten entender “lo que cambia, en qué cambia y a través de qué orden de estadios intermedios” (Parsons, 1976, p. 30).

Es en esta perspectiva, tal cual ya hemos comentado al recoger la convincente opinión de un especialista, el programa parsoniano tiene tanto un nivel de elaboración teórica específica (la teoría de la acción) como una clara preocupación meta-teórica general, ya que su esfuerzo puede ser entendido como el “establecimiento de las condiciones lógico-categoriales de observabilidad y análisis de la realidad social” (Almaraz, 2013, p. XXXII). Como dirá nuestro autor, adelantándose parcialmente a algunas críticas que serán varias veces repetidas:

(...) a esta obra le concierne primariamente la categorización de la estructura de los sistemas sociales, los modos de diferenciación estructural dentro de esos sistemas y los órdenes de variabilidad de cada categoría estructural entre los sistemas. Precisamente porque nuestro conocimiento dinámico es fragmentario, es muy urgente para la sociología el dirigir la atención cuidadosa y sistemática a estos problemas. Pero al mismo tiempo hay que aclarar que este interés morfológico no es un fin en sí mismo, y que sus resultados constituyen un instrumento indispensable a otros fines (Parsons, 1976, p. 30).

Si se nos permite apelar a una burda metáfora como ilustración de lo antedicho, que tal vez el propio Parsons hubiera aceptado con didáctica indulgencia, podríamos decir lo siguiente: saber que una determinada *estructura* orgánica (la piel blanca) cumple en un sistema biológico dado (los osos polares) una *función* específica (protegerlos de sus predadores), no nos dice todavía cómo y por qué ha surgido ese rasgo, pero prepara el terreno epistémico para que las hipótesis causales de Lamarck y Darwin encuentren un ámbito específico, metódico y despejado de confusiones conceptuales, donde confrontar sus respectivos méritos. De manera análoga, en la etapa de desarrollo que la sociología estaba transitando a principios de la década del cincuenta del siglo XX, el autor creía que no podía avanzar mucho más allá de esta frontera en tanto *teoría general*. Pero por supuesto, en territorios específicos la nueva ciencia podía ostentar sus progresos, parciales pero importantes, ofreciendo hipótesis explicativas específicas, plausibles y concretas; valgan como ejemplos los procesos de socialización, los problemas de integración, los estudios sobre conformismo y conducta desviada, los análisis de estratificación o de diferenciación social, etc. (Parsons, 1969, p. 17).

Pues bien, estas consideraciones nos llevan al segundo punto anunciado más arriba: en este caso también la conceptualización parsoniana se distingue del legado paretiano en lo que respecta al modo de pensar los *sistemas empíricos*. Y el signo más elocuente será que desde esta etapa en adelante Parsons irá abandonando las referencias, comparaciones y ejemplos

provenientes de la mecánica (notorios en su primer libro) para concentrarse en un diálogo más delimitado con la biología.

Sobre la centralidad de la categoría de *sistema* para ordenar el campo empírico de la sociología parsoniana en esta fase intermedia baste nada más recordar lo ya dicho. El punto de partida fundamental es el concepto de “sistemas sociales de acción”, en el sentido de que la interacción de los actores individuales se produce en condiciones tales que “es posible considerar ese proceso de interacción como un sistema (en el sentido científico) y someterlo al mismo orden de análisis teórico que ha sido aplicado con éxito a otros tipos de sistemas en otras ciencias” (Parsons, 1976, p. 15). El paso es importante porque de las acciones en cierto modo “aisladas” del acto-unidad, ahora nos desplazamos al plano de las *inter-acciones* que son conceptualizadas como *sistemas*, y al hacerlo la sociología puede nutrirse de los avances que otras disciplinas han venido haciendo por la misma época.

Pero el concepto mismo de *sistema* también experimenta una mutación respecto al que usó en su primer período: durante esta segunda fase Parsons deja atrás claramente las referencias a un modelo agregativo (parte-todo) o de equilibrio mecánico, y se desplaza a una concepción de sistemas que “mantienen sus límites... en relación con su medio ambiente”, esto es, el sistema reproduce “cierta constancia de su pauta”, ante las “fluctuaciones de los factores del medio ambiente” (Parsons, 1976, p. 446). Tres rasgos son fundamentales en este tipo de sistemas empíricos. El primero se refiere a la interdependencia funcional de los distintos componentes del sistema que se estructuran en torno a un orden de relaciones de equilibrio. Dicho equilibrio no tiene que ser necesariamente estático, y por lo general se trata de un *equilibrio dinámico*, tal cual queda ejemplificado en el proceso de crecimiento de un ser vivo (o en la pervivencia de una “identidad” en una tradición cultural). El segundo está representado por la mutua “determinación” en el valor interdependiente de las variables; en otros términos, si el valor de una variable viene *dado*, entonces hay estados del sistema “compatibles” con dicho valor y hay otros que son incompatibles, al punto que se requiere un “cambio en la estructura del sistema”: dos partidos políticos en competencia democrática pueden, por ejemplo, desplazarse más a la “izquierda” o más a la “derecha” en términos ideológicos, para captar diferente tipo de votantes, y al hacerlo pueden obtener distinto caudal de sufragios en sucesivas elecciones, pero si uno de esos partidos desapareciera, el sistema entero se verá obligado a reconfigurarse con una nueva alineación. Análogamente, si un equipo de fútbol pierde un jugador o una jugadora, el esquema de juego tiene que reconfigurarse para mantener el “equilibrio”; de lo contrario, corre el riesgo de ser vapuleado por el rival con superioridad numérica. El tercer rasgo clave es que el mantenimiento del equilibrio no se define desde *afuera* (el medio ambiente) hacia *adentro* (sistema), sino que los límites son “auto-mantenidos por las propiedades de las variables constituyentes”: el ejemplo más familiar es el caso de la temperatura relativamente constante que mantiene un mamífero ante un rango variable de cambios en el entorno (Parsons y Shils, 1968, p. 133-134). Ahora bien, cabe recordar aquí la bisagra que conecta la exposición general que estamos haciendo sobre el funcionamiento sistémico con los temas específicos desarrollados en el capítulo anterior (y que no repetiremos en este lugar): “A los dos tipos fundamentales de procesos necesarios

para el mantenimiento de un estado dado de equilibrio de un sistema los llamamos, en la teoría de la acción, *asignación e integración*" (Parsons y Shils, 1968, p. 134).

Comparado con su primera fase, el vocabulario teórico de Parsons y su estrategia analítica han dado en esta segunda etapa un giro notorio. Pero no han cambiado sus objetivos: nuestro autor sigue teniendo la misma pretensión de integrar las distintas ciencias sociales en una matriz común; sólo que ahora, además, esa integración trans-disciplinaria se expresa en un lenguaje – y hasta cierto punto en una metodología- que le permite mantener un diálogo fecundo con otras ciencias, con basamentos epistémicos más sólidos que la sociología, y con bien ganado prestigio institucional tanto dentro como fuera de las fronteras académicas. Como destaca Anatol Rapoport, la teoría general de los sistemas, más que una "teoría", en el sentido habitual de la palabra, debería ser vista como "un programa o una dirección dentro de la filosofía contemporánea de la ciencia". Ha surgido de distintas fuentes y sus defensores se concentran en diferentes aspectos del programa; sin embargo, todas las variantes e interpretaciones tienen un propósito aglutinante y colaborativo: "integrar los diversos campos de estudio mediante una metodología unificada de conceptualización o investigación" (Rapoport, 1979, p.704).

De este modo, tal parece que Parsons tiene por delante un panorama despejado: por un lado, ha venido enriqueciendo su *teoría de la acción* como eje vertebrador de las disciplinas humanas y sociales, entre otros elementos, con los aportes motivaciones derivados de la obra de Freud; por otra parte, tiene claro que la unidad de análisis ya no puede ser un tipo de acción individual, sino una *inter-acción* entre "alter" y "ego", que se expresa a través de la estructura de *roles*, aunque esta esquematización está lejos de ser rígida o estática; al contrario, se halla sometida de manera permanente al problema de la "doble contingencia", que es el modo en que Parsons reformula su viejo problema *macro* del orden social pero a nivel inter-accional. Y a estos avances teóricos específicos debe agregarse también un elemento meta-teórico de índole más general: en esta segunda fase de su reflexión comienza a disponer de un lenguaje analítico con amplios recursos, preciso, quizá algo esotérico, pero legítimo y sofisticado, tanto dentro como fuera de las ciencias sociales. Sin embargo, queda mucha tarea por hacer y varios cabos sueltos por atar.

Una de esas complicaciones puede abordarse a través de la conocida problemática de la *doble contingencia* que mencionamos hace un momento:

Hay una doble contingencia inherente a la interacción. Por un lado, las gratificaciones del ego son contingentes respecto a su selección entre las alternativas disponibles. Por otro lado, la reacción de alter será contingente respecto de la selección del ego, y resultará de una selección complementaria de parte del alter" (Parsons y Shils, 1968, p. 33-34).

Recordemos que hablamos de *contingencia* para referirnos a la posibilidad de que un evento suceda o no suceda, y en tal sentido es habitual oponer este término a la noción de *necesidad*: algo que forzosamente tiene que ocurrir, dadas ciertas circunstancias. Veamos entonces un ejemplo un poco obtuso: *vamos caminando por la vereda y nos cruzamos con un vecino, a quien vemos de tanto en tanto pero con quien mantenemos una buena relación; comenzamos a mover*

la mano en habitual ademán de saludo, pero él, en vez de respondernos de manera recíproca, extrae un instrumento contundente de entre sus ropas (un martillo, por ejemplo) y comienza a golpearnos con una mezcla pareja de furor y buena puntería. Afortunadamente no nos ha pasado aún, pero la posibilidad lógica está latente, y Parsons tenía claro que había que explicar por qué esta cruenta escena entre vecinos es socialmente improbable. Ya hemos hecho referencia en el capítulo anterior al contenido básico de su explicación (la hipótesis de la congruencia motivacional, social y cultural a través de los procesos de internalización de valores y normas, la institucionalización de roles y el despliegue de distintos mecanismos de control), pero ahora nos interesa poner atención en un detalle referido a la forma de su análisis. Y para hacerlo tendremos que volver por un momento a recapitular algunos elementos básicos del modelo tri-sistémico.

Como se recordará, un *sistema social* consiste en una “pluralidad de actores individuales que interactúan entre sí en una situación”, la cual presenta un aspecto físico o medioambiental, otros actores motivados por una “tendencia a obtener un óptimo de gratificación” y cuyas relaciones - tanto con las situaciones como con los demás actores- están “mediadas y definidas por un sistema de símbolos culturalmente estructurados y compartidos” (Parsons, 1976, p.17). Así concebido, agrega, en un pasaje clásico de su obra,

(...) un *sistema social* es sólo uno de los tres aspectos de la estructuración de un *sistema total concreto de acción social*. Los otros dos aspectos son los *sistemas de la personalidad* de los actores individuales y el *sistema cultural* que se establece en sus acciones. Cada uno de estos tres sistemas tiene que ser considerado como un foco independiente de organización de los elementos del sistema de la acción, en el sentido de que ninguno de ellos es teóricamente reducible a los términos de ninguno de los otros dos, ni a una combinación de ellos. Cada uno es indispensable para los otros dos, en el sentido de que sin personalidades y sin cultura no existiría ningún sistema social; lo mismo puede decirse de las relaciones lógicas posibles entre cada uno de los sistemas y los otros dos. Pero esta interdependencia e interpenetración es algo muy diferente de la reductibilidad, que significaría que las propiedades y procesos importantes de una clase de sistema pudieran ser teóricamente derivados de nuestro conocimiento teórico de uno o ambos de los otros dos. El *marco de referencia de la acción* es común a los tres sistemas y este hecho hace que sean posibles ciertas 'transformaciones' entre ellos. Pero en el nivel de teoría que se propone en esta obra los tres sistemas no constituyen un sistema único (Parsons, 1976, p 17).

Pero esas “transformaciones” que a primera vista pueden parecer sencillas no resultan tan fáciles de elaborar. Por de pronto hay un problema categorial que afecta el modo de entender las relaciones entre los sistemas: Parsons ubica en un mismo plano lógico al sistema "social", en tanto conjunto de miembros, al sistema "cultural", conformado por símbolos, valores y normas, y al sistema de la "personalidad", integrado por fuerzas psíquicas y flujos de energía consciente/inconsciente. La dificultad se vuelve patente si pensamos que el sistema "social" consiste en una

pluralidad de actores individuales que interactúan entre sí en una situación concreta", mientras que el sistema "cultural" -por caso- se refiere a un conjunto de creencias, de reglas y de valores que sirven de patrones para direccionar la orientación normativa de la acción. Pero si los actores pueden ser ubicados empíricamente -en tanto seres psicofísicos- en la "sociedad", esto no sucede así con las pautas culturales, las cuales se encarnan en acciones concretas, pero sólo son susceptibles de ser reconocidas mediante la abstracción analítica de un observador¹⁸⁴.

Parsons reconocerá *a posteriori* que durante esta fase hay una especie de superposición categorial entre elementos "estructurales" y "procesales" que terminó enturbiando algunos aspectos de su análisis *estructural-funcional* a lo largo del período:

...se ha vuelto más claro que estructura y función no son conceptos correlativos al mismo nivel... Es evidente que "función" es un concepto más general que define ciertas exigencias del sistema que mantiene una existencia independiente dentro del ambiente, mientras que el concepto más afín a estructura es en realidad el de proceso, entendido como el aspecto general de un sistema (Parsons, 1986, p. 43).

De algún modo, Parsons requiere unificar en términos procesales —y al mismo nivel lógico— los elementos de los distintos subsistemas "reales", a la vez que tiene que clarificar de mejor manera los nexos empíricos que los unen, y que les permiten reproducir condiciones de equilibrio. Su solución será, por un lado, dar un nuevo salto de abstracción en su *teorización específica* hacia un paradigma centrado en un número limitado de funciones, y por otro, apropiarse de los adelantos de una nueva *conceptualización sistémica general* a la hora de entender los intercambios y controles de frontera entre los diferentes subsistemas.

El modelo AGIL: la segunda convergencia teórica y epistemológica

Con los alumnos de selección y futuros miembros de la Orden ocurre todo lo contrario. No "eligen" ninguna profesión. No creen poder juzgar sus talentos mejor que los maestros. Se dejan colocar dentro de la jerarquía del sistema en el lugar y en la función que eligen para ellos los superiores; a veces las cosas ocurren en forma opuesta, y las cualidades, las dotes o los defectos del alumno obligan al maestro a insertarlo aquí o allá.

Hermann Hesse, EL JUEGO DE ABALORIOS ([1943], 1985, pp. 60-61).

¹⁸⁴ Para una aguda discusión de este punto puede consultarse el capítulo sobre "El status teórico de los sistemas", en la conocida obra de (Easton, 1989).

Pierre Bourdieu –con un lenguaje que de a ratos tampoco retacea su carácter crítico- llama *histéresis* al desfase temporal entre el surgimiento de una causa y el despliegue retardado y/o persistente de sus efectos (Bourdieu, 2006). Dejando de lado el hecho de que la más amigable noción germaniana de “asincronía” -o la idea seminal de “residuo” paretiana- podría hasta cierto punto aplicarse al mismo fenómeno (Germani, 1974), cabe anotar la siguiente paradoja: por lejos, el Parsons más influyente -discutido, defendido o vilipendiado- en las ciencias sociales de América Latina es el que acostumbramos a etiquetar como “estructural-funcionalista”; sin embargo, en el desarrollo de la propia teoría parsoniana, este capítulo fue -estrictamente hablando- más breve de lo que creen sus seguidores o dan por sentado sus detractores¹⁸⁵.

En efecto, con la publicación de sus *Apuntes sobre la Teoría de la Acción* (1953), apenas dos años después de haber dado a conocer *El sistema social*, Parsons inicia una nueva travesía en la que se va a ir produciendo un marcado desplazamiento de su interés teórico: irá abandonando una perspectiva más “subjetivista” de la acción para situarse en el plano “objetivo” de los problemas del sistema. Este esquema de análisis supone un nivel superior de abstracción respecto de la analítica de la *interacción* concreta entre actores, en la medida en que despoja las interrelaciones de su limitación psicológica. Desde esta perspectiva, “el mundo de la interacción queda como un nivel *microscópico* supeditado a la sistematización *macroscópica* de la analítica funcional”. La integración de ambos niveles se hará posible a través de la primacía del concepto de *sistema* que de aquí en más será el vector central de organización del análisis (Almaraz, 1981, p. 416 y 417). De este modo, ahora se entiende mejor por qué el plan original que Parsons esboza en el prefacio de su libro de 1951, esto es, escribir un tratado sistemático sobre la acción dedicándole un tomo a cada sistema (personalidad, cultura y sistema social), nunca llegó a cumplirse¹⁸⁶.

La manera que Parsons tiene ahora de definir la acción es una clara manifestación de este deslizamiento. En su conocido artículo de la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, dedicado al *sistema social* y fechado en 1968, nos dice: “Llamo *acción* a los aspectos del comportamiento que conciernen directamente a los sistemas de *nivel cultural*”. En este sentido “técnico”, aclara el autor, la acción comprende cuatro tipos genéricos de subsistemas cuya diferenciación “ha logrado una definición bastante clara a lo largo de la historia intelectual moderna” (Parsons, 1979a, p.710). Esos cuatro subsistemas, como ya adelantamos, son: el organismo, el sistema social, el sistema cultural y el sistema de la personalidad.

En esta misma línea, también la noción de *interacción* verá redefinido el lugar estratégico que tenía en su monografía “Values, Motives and Systems of Action” o en *El sistema social*. Al recapitular sus nuevos desarrollos hacia finales de los años sesenta nos dirá Parsons:

¹⁸⁵ Nos remitimos a nuestro subcontinente por comodidad bibliográfica, pero algo parecido ocurre con algunas críticas direccionadas por autores de los países centrales, que en ciertos casos le hablan a un Parsons que ya no está donde ellos creen (Alexander, 1989).

¹⁸⁶ Valga como curiosidad que, desde este exclusivo punto de vista meta-teórico, un autor como Bourdieu está más cerca de Parsons que de Goffman.

Un sistema de interacción exige como mínimo cuatro aspectos o componentes analíticamente distinguibles: (1) un conjunto de *unidades* que mantienen interacción unas con otras; 2) un conjunto de reglas o de otros factores de *codificación*, cuyos términos estructuran tanto las orientaciones de las unidades como la propia interacción; 3) un sistema o proceso ordenado o modelado de la propia interacción; y 4) un medio en el que opera el sistema y con el que se produzcan intercambios sistemáticos (Parsons, 1979b, 170).

Pero la necesidad de superar las limitaciones del nivel de la interacción como eje exclusivo de la conceptualización sociológica se manifiesta de dos maneras distintas, una como estrategia epistemológica, otra como principio analítico. El primer problema es presentado del siguiente modo:

El concepto de interacción diádica es muy conveniente para clarificar ciertos aspectos fundamentales de los procesos de los sistemas sociales en general, pero como se trata de un *caso límite* hay que ser prudentes acerca de las deducciones generales que de él se obtengan. Esto es cierto en el mismo sentido en que, aunque el organismo unicelular sirve para estudiar ciertos aspectos básicos de toda la vida orgánica, por sí solo no puede proporcionar pruebas adecuadas para una teoría de la evolución orgánica (Parsons, 1979b, p. 172. *Cursivas nuestras*)

Mientras que sobre el segundo aspecto, de manera muy aguda por cierto, nos advierte Parsons:

El paradigma diádico de la interacción es asimismo un caso límite especial en lo que se refiere al modo en que un sistema de interacción constituye una colectividad. Merece la pena resaltar este punto. El tratamiento de la diada como caso típico en vez de como caso límite tiende a perpetuar el punto de vista utilitarista de la interacción y a infravalorar tanto la solidaridad como el papel de la cultura normativa en favor de las *necesidades* de los individuos, o de cualquier otra versión de los *intereses* individuales. Cualquier relación diádica dada, al igual que cualquier *individuo* determinado, debe verse en el contexto de un sistema social más amplio, interpenetrándose con una cultura compartida, también más amplia (Parsons, 1979b, p. 173).

Claro que el desplazamiento conceptual operado a partir de las consideraciones antedichas también impacta sobre la noción de *actor*, cuya visión es –de acuerdo al resumen que nos propone el autor norteamericano hacia 1968– mucho más rica que aquella ofrecida en la primera etapa de la obra:

Los puntos fundamentales de referencia para analizar la interacción son dos: (1) Que cada actor es *tanto* un agente de actuación *como* un objeto de orientación para sí mismo y para los demás; y 2) que, como agente actuante, se orienta hacia sí mismo y hacia los otros, y como objeto tiene significado para

sí mismo y para los otros en *todos* los aspectos o modalidades primarios. El actor es un conocedor y objeto de conocimiento, un utilizador de medios instrumentales y un medio él mismo, vinculado emocionalmente a los demás y objeto de vinculación, evaluador y objeto de evaluación, un intérprete de símbolos y él mismo es un símbolo (Parsons, 1979b, 172).

En este marco, creemos que se comprende mejor por qué el linaje intelectual al que ahora apela el sociólogo norteamericano para pensar la acción social es sensiblemente distinto al que conformaban los cuatro grandes referentes tutelares de su primera obra. Al presentar –como adelantamos en el capítulo 10- lo que podríamos llamar una *segunda tesis sociológica de la convergencia*, dice Parsons:

La visión de este conjunto de hechos constituye uno de los fundamentos principales de la teoría de ciencia social moderna. A él se ha llegado convergiendo desde por lo menos cuatro fuentes: la psicología de Freud, que parte de una base médico-biológica; la sociología de Weber, que intentaba superar los problemas de la tradición intelectual alemana referentes al enfrentamiento entre idealismo y materialismo; el análisis de Durkheim de las relaciones entre el individuo y los “hechos sociales” de su situación; y la psicología social de los “interaccionistas simbólicos” americanos Cooley y Mead, quienes elaboraron la filosofía del pragmatismo (Parsons, 1979a, 711)¹⁸⁷.

Como ya señalamos al final del capítulo anterior, Parsons llamó “modelo de intercambio” a su nuevo enfoque, adelantado en la obra colectiva de 1953 pero presentado de manera más acabada en 1956, con la publicación del libro, *Economía y Sociedad*, escrito en colaboración junto a Neil Smelser; aunque como sabemos, sus estudiantes lo bautizaron AGIL, en virtud del acrónimo formado por las cuatro iniciales de cada función (que corresponden a su vez, a cada uno de los subsistema de acción): A por “adaptation” (adaptación); G por “goal-attainment” (capacidad para alcanzar metas); I por “integration” (integración); y L por “latency” (estado latente o mantenimiento de patrones). En este punto conviene no perder de vista que “el esquema AGIL se presenta como el espacio lógico de todos los posibles elementos de la acción y de la legalidad que ordena y clasifica su organización en fenómenos empíricos” (Almaraz, 1979, p. 6)

Un ejemplo nos permitirá plantear el meollo del cambio que se ha operado en la conceptualización parsoniana respecto de su etapa anterior. Tomemos por caso la economía, ubicada en principio en la esfera de lo que Parsons llama *adaptación*. Si bien el funcionamiento del subsistema económico está “lubricado” mediante el medio *dinero*, es claro que otros factores entran en juego para la producción y asignación de bienes y servicios en una sociedad moderna. Así, por

¹⁸⁷ Por las discusiones que referimos en el capítulo 10, es claro ahora que el gesto ecuménico de Parsons incluye bajo su ala (o pretende incluir) a la “otra” sociología norteamericana representada históricamente por la Escuela de Chicago. Esta *convergencia* que aparece resumida en (Parsons, 1979a) se encuentra claramente desarrollada en el artículo sobre “interacción social” publicado en 1968 en la misma *Enciclopedia internacional de ciencias sociales* (Parsons, 1979b).

ejemplo, el mercado requiere de decisiones jurídicamente vinculantes, sostenidas por el medio *poder*, en lo relativo a derechos de propiedad, al cumplimiento de los contratos, o a la organización de la empresa; requiere asimismo un importante grado de *integración* entre los actores económicos (obreros y patronos, empresarios entre sí) para llevar adelante las tareas de producción; y necesita, finalmente, ciertos *compromisos de valor* en torno al mantenimiento de un sistema económico dado. Cada uno de los subsistemas, en definitiva, aporta -a través de sus límites- los medios necesarios para el funcionamiento del otro, de tal manera que, si alguno fallara, generaría déficit de producción en los restantes¹⁸⁸.

Como ya hemos señalado, con este nuevo esquema Parsons pretende superar las limitaciones de su enfoque tri-sistémico, apelando a una visión que deje atrás algunas rígidas dicotomías que en mayor o menor medida seguían pesando en su conceptualización previa: macro-micro, subjetivo-objetivo, estático-dinámico, material-ideal, etc. De este modo, cada subsistema establece intercambios a través de sus límites: "cada cual necesita aquello que pueden brindar los subsistemas limítrofes, y cada uno de sus subsistemas contiguos necesita lo que él, a su vez, puede brindar" (Alexander, 1989, p. 83).

En este momento puede ser útil recordar que en el marco de la teoría general de los sistemas es habitual distinguir –siguiendo las enseñanzas elementales de la termodinámica- entre sistemas empíricos *abiertos*, *cerrados* y *aislados*. Un sistema *aislado* -estrictamente hablando- no intercambia energía ni materia con su entorno. En este sentido preciso el universo sería un sistema aislado (nada entra ni sale), pero en la vida real sólo podemos hablar de manera figurada o en casos específicos muy limitados en el tiempo (un termo, un alimento enlatado, una cámara hiperbárica, etc.); por eso, en general tiende a considerarse a los sistemas aislados como un caso límite de los sistemas cerrados. Un sistema *cerrado* intercambia energía con el entorno pero no materia (su masa permanece constante); valgan como ejemplos el sol (si no tomamos en cuenta la materia que transforma en energía), el planeta tierra, un termómetro, una olla a presión, un aparato de televisión, etc. Finalmente nos encontramos con los sistemas *abiertos*, que son los más comunes pero también los más complejos para estudiar, que intercambian energía y/o materia con su ambiente, ya sea porque toman estos elementos del entorno o porque los expulsan hacia él. Los seres vivos en general, el cuerpo humano, las plantas (con alguna que otra excepción), un motor de automóvil, una pava de agua hirviendo, pero también una ciudad o una economía, entre muchos otros ejemplos, son sistemas abiertos (Navarro Cid, 2018). En este marco, la caracterización del "sistema social" que Parsons maneja durante esta etapa trascenderá las limitaciones iniciales de su modelo de equilibrio mecánico-organísmico anterior (la expresión es de Buckley), avanzando decididamente hacia una "teoría de los sistemas abiertos al medio ambiente".

¹⁸⁸ En los últimos años, los economistas han "descubierto" las virtudes de los elementos "no contractuales del contrato" para el desarrollo económico, y el debate sobre el "capital social", la "confianza" o el "respeto a la legalidad", entre otras pautas culturales, se está volviendo un apreciado lugar común. En este largo camino de vuelta a Durkheim (recordemos el capítulo VII del Libro I de *La División del Trabajo Social*), una atenta relectura de Parsons no vendría nada mal. Para una discusión sobre este punto desde la perspectiva del "capital social" puede verse (Portes, 1999); para entender con más detalle las relaciones de la economía con otros sistemas de flanco consultar (Münch, 1990).

Claro que este desplazamiento no puede comprenderse sin prestar atención al “contexto de producción” parsoniano, estrechamente vinculado al incipiente desarrollo de la Teoría General de los Sistemas y a otros adelantos científicos convergentes. Como señala George J. Klir, “aunque... la noción de sistema es antigua, el concepto de sistema general, y la idea de teoría general de sistemas, son relativamente recientes. Los esbozó von Bertalanffy poco antes de la Segunda Guerra Mundial” aunque el enfoque ganará creciente difusión recién a mediados de los años cincuenta, cuando se crea “la Sociedad para el progreso de la teoría general de Sistemas” (Klir, 1972, p. 9). El recuerdo personal de Parsons corrobora el punto:

Las ideas que surgieron durante la *Conferencia sobre la Teoría de los Sistemas* que duró de manera continua desde 1952 hasta 1957, bajo la dirección de Roy Grinker, en Chicago, influyeron en el desarrollo posterior de este concepto. Entre los participantes de la Conferencia, cuyas ideas me impresionaron, sobresale Alfred Emerson, biólogo especialista en insectos sociales. Lo que él tenía que decir, junto con algunas ideas ya expresadas en sus escritos, reforzó mi predilección por el punto de vista homeostático de Cannon (Parsons, 1986, p. 15)¹⁸⁹.

De este modo, esta “segunda” *tesis epistemológica de la convergencia* surge en un momento y en un espacio político-institucional de gran creatividad y entusiasmo en los Estados Unidos de la segunda posguerra: por un lado, la experiencia bélica ha mostrado –en diferentes campos- la importancia decisiva del esfuerzo interdisciplinario para tratar problemas complejos; a la par, una potencia hegemónica en ascenso se ha vuelto desde hace ya varios años un destino académico especialmente atractivo para ingentes cantidades de científicos sociales que encuentran un refugio vital e institucional -que la devastada Europa no puede ofrecer- para seguir avanzando en sus costosas investigaciones. Por eso está muy lejos de ser casual que en este último estadio de desarrollo del pensamiento de Parsons, el lenguaje meta-teórico de los sistemas se haya venido enriqueciendo y transformando paulatinamente gracias a las múltiples contribuciones provenientes no sólo de la “teoría general de los sistemas” (L. von Bertalanffy, Rapoport), sino también de la “cibernética” (Wiener, Ashby, Turing), la “teoría de la información” (Goldman, Shannon-Weaver) y la “teoría de los juegos y de las decisiones” (von Neumann-Morgenstern), entre otros aportes relevantes (Crespi, 1998). Como ha sido señalado mucho tiempo después, es en estas afinidades y aproximaciones todavía tentativas donde deben situarse “los años fundacionales” del movimiento que desembocará en las nuevas ciencias cognitivas (Varela, 1990, p. 25).

En el concierto de estas contribuciones cabe destacar una sobre la que el sociólogo norteamericano pone atención; así, al ofrecernos una mirada retrospectiva a los intercambios y discusiones mantenidas por aquella época, nos dirá:

¹⁸⁹ Como vimos en el capítulo 10, el biólogo norteamericano Walter B. Cannon desarrolló a comienzos de la década del treinta del siglo XX el concepto de *homeostasis* (del griego *homoios*, igual o similar, y *stásis*, estado o estabilidad: literalmente “igual estado”), referido a la capacidad de los organismos para mantener una condición interna estable compensando los cambios en el ambiente mediante el intercambio regulado de materia y energía con el exterior.

Emerson... habló con tanta firmeza sobre... el control cibernético, que logró influir fuertemente tanto en mí como en otros con respecto a este concepto, en aquel entonces muy novedoso. Emerson enfatizó la importancia de este concepto no solamente para los sistemas vivos sino también para muchos otros tipos de sistemas. Posteriormente esta idea devino predominante en mi pensamiento (Parsons, 1986, p. 15).

De acuerdo con las investigaciones de Norbert Wiener (1894-1964), plasmadas inicialmente en su influyente libro de 1948, *Cibernética*, este nuevo saber puede ser definido como “la ciencia del control y de la comunicación en el animal y en la máquina” (Ross Ashby, 1977, p. 11). Dos ideas fundamentales –que Parsons retomará con diferente registro- podemos destacar en este contexto: una se refiere al *control por retroalimentación*; la otra a la *jerarquía cibernética*.

Un proceso de *control* consiste en un mecanismo –de segundo nivel- que compara los resultados de un proceso de nivel inferior tomando como patrón el desempeño previsto por el sistema; de este modo, en caso de percibir una diferencia, el segundo proceso activa las operaciones correctivas que sean necesarias. Para que tal dispositivo funcione es preciso que el sistema reciba del ambiente *información* (“una serie continua o discontinua de acontecimientos mensurables, distribuidas en el tiempo”) que lo *retro-alimente* respecto de las operaciones que realiza (Lugan, 1990, pp.52-53). El ejemplo más sencillo es el de un sistema de calefacción por termostato; un caso especialmente complejo que –como ya se señaló- produjo un fuerte impacto en las reflexiones de Parsons es el de los procesos de *homeostasis* en los seres vivos.

Por su parte, los procesos de control llevan implícito un ordenamiento de funciones por niveles en un sistema dado, en lo que respecta a las cantidades variables de información y energía que nutren como insumos, o “entradas” al sistema, y que son procesados para generar los productos, o “salidas”, del mismo. El principio básico es que información y energía se organizan en configuraciones inversas, esto es: en lo alto de la jerarquía cibernética se ubican los procesos que son “más ricos en información”, pero más pobres en energía, mientras que en la escala más baja se organizan los procesos más ricos en energía, pero más limitados en información (Lugan, 1990, p.55). Para volver al ejemplo típico: el funcionamiento específico del termostato consume mucha menos energía –pero mucha más información- que los quemadores de la caldera que regula.

Pues bien, Parsons creía que estas coordenadas de análisis no sólo eran válidas para estudiar máquinas o animales, sino que también podían ser aplicadas –*mutatis mutandis*- a cualquier sistema estructurado de acción: un grupo, una organización o una sociedad. Para ilustrarlo con el caso del *sistema general de la acción* veamos el Cuadro Nro. 1.

Cuadro Nro. 1. Jerarquía cibernética del sistema general de la acción

SUBSISTEMAS	FUNCIONES	JERARQUÍA CIBERNÉTICA
Cultural	(L) Mantenimiento de pautas	+información -energía
Social	(I) Integración	
Personalidad	(G) Logro de metas	
Organismo	(A) Adaptación	-información +energía



Fuente: Adaptado de (Lugan, 1990, p. 54)

En el Cuadro Nro. 2 presentamos el mismo esquema pero adaptado al caso del sistema social. Nótese que la jerarquía sistémica (LIGA) no se altera en ninguno de los casos: el subsistema “inferior” presta los elementos necesarios –mas no suficientes- para el funcionamiento del “superior”, pero es siempre el subsistema que ocupa la posición más alta el que gobierna al más “bajo”. En esta lectura cabe destacar, por ejemplo, cómo Parsons entiende que es la política la que gobierna la economía, y no a la inversa, pero la primera no puede funcionar adecuadamente sin los insumos que le provee la segunda, que en algún sentido se ubica en la “base” de la jerarquía sistémica¹⁹⁰.

Cuadro Nro. 2. Jerarquía cibernética del sistema social

SUBSISTEMAS	FUNCIONES	JERARQUÍA CIBERNÉTICA
Sociocultural	(L) Mantenimiento de pautas	+información -energía
Sistema comunitario (o comunidad societaria)	(I) Integración	
Política	(G) Logro de metas	-información
Economía	(A) Adaptación	+energía



Fuente: Adaptado de (Lugan, 1990, p. 54)

¹⁹⁰ De manera irónica es posible hacer una lectura hasta cierto punto “marxista” de ciertos tramos del pensamiento parsoniano; es lo que propone (Alexander, 1989, p. 79). Por supuesto, la posterior articulación entre categorías sistémicas y la conceptualización heredada de Marx será clave en ciertos momentos del pensamiento de autores como Habermas u Offe.

Sobre el trasfondo de estas ideas y discusiones de época pueden comprenderse mejor las observaciones que el autor realiza sobre la caracterización de los sistemas:

(...) el concepto de sistema se refiere tanto a un conjunto de interdependencias entre partes, componentes y procesos que implica regularidades de relación discernibles, como a un tipo similar de interdependencia entre dicho conjunto y el ambiente que lo rodea. En este sentido, sistema es, por consiguiente, el concepto en torno al cual está y debe estar organizada toda teoría lo bastante elaborada en las disciplinas conceptualmente generalizadoras. Ello se debe a que cualquier regularidad de relación se explica mejor si se tiene en cuenta todo el conjunto de interdependencias múltiples del que forman parte (Parsons, 1979a, p. 710).

Desde un punto de vista epistemológico Parsons enfatiza claramente la distinción entre un *sistema teórico*, entendido como “un conjunto de supuestos, conceptos y proposiciones que poseen tanto integración lógica como referencia empírica”, y un *sistema empírico* constituido por “un conjunto de fenómenos pertenecientes al mundo observable, que pueden ser descritos y analizados mediante un sistema teórico”. Por lo tanto, un sistema empírico no es nunca una entidad totalmente concreta, sino más bien “una organización selectiva de aquellas cualidades de la entidad concreta definidas como relevantes para el sistema teórico en cuestión” (Parsons, 1979a, p. 710). Como es claro de ver, en esta renovada conceptualización de la noción de sistema pasa a un primer plano la relación con el *medio ambiente*:

...todo sistema social, al igual que cualquier sistema vivo, es esencialmente un sistema abierto involucrado en un proceso de intercambio (o en unas relaciones de entradas y salidas), con su ambiente, compuesto también de intercambios entre sus unidades internas... En este sentido es interdependiente con las otras partes del sistema o sistemas más amplios y, por consiguiente, depende parcialmente de estos para las entradas esenciales... En un sentido importante la relación entre cualquier sistema de acción y su ambiente es dual. Por un lado, el ambiente está constituido por un conjunto de objetos exteriores al sistema en el sentido cartesiano-durkhemiano. Por otro, mediante la interpenetración, el sistema ambiental está parcial y selectivamente incluido en el sistema de acción de referencia (1979a, p. 711).

De este modo, han quedado definitivamente archivadas las referencias a un concepto de sistema de corte “mecánico-organísmico” (Buckley, 1982), presente sobre todo en los tramos iniciales del pensamiento de Parsons, para avanzar hacia una categorización encuadrada en una “teoría de los sistemas abiertos al medio ambiente”. Como señala Luhmann, este tipo de teoría “indica que los sistemas sólo pueden conservarse a través del mantenimiento y el control selectivo de los procesos de intercambio con el medio ambiente. Aquí se ve ya –observa el estudioso alemán- la interdependencia entre el sistema y el ambiente como algo normal y no como un defecto” (Luhmann, 1986a, p. 105).

A manera de resumen, podríamos decir entonces que a lo largo de una obra que se prodiga durante varias décadas, Parsons fue construyendo su *objeto de investigación sociológica* y su *mirada epistemológica sobre el objeto*, de manera más o menos simultánea, aunque con asincronías, desplazamientos y tensiones que hemos intentado señalar en diferentes momentos. Sin ser exhaustivos, algunos de sus principales referentes intelectuales entre dos épocas quedan consignados en el Cuadro Nro. 3.

Cuadro Nro. 3. Parsons y algunos de sus principales referentes intelectuales

	TESIS SOCIOLOGICA	TESIS EPISTEMOLOGICA
PRIMERA CONVERGENCIA (a mediados de los años treinta)	Emile Durkheim Alfred Marshall Vilfredo Pareto Max Weber	Joseph A. Schumpeter Alfred North Whitehead Lawrence J. Henderson James B. Conant
SEGUNDA CONVERGENCIA (a mediados de los años sesenta)	Sigmund Freud Max Weber Emile Durkheim Charles H. Cooley – G.H. Mead	L. von Bertalanffy Norbert Wiener C. E. Shannon – W. Weaver John von Neumann

Pero estos nombres son también una manera abreviada de referirnos a programas y a perspectivas cuyas polaridades son tan relevantes como sus coincidencias, y cuyas derivaciones – creemos- nos siguen interpelando productivamente en la actualidad. Como ha señalado recientemente un especialista:

¿Recién ahora los sociólogos están empezando a notar lo estresante que Parsons considera la acción como tal? ¿Los sociólogos deberían volver a examinar las tensiones dentro de las “variables de patrones” explícitamente dilemáticas que Parsons y Edward A. Shils introdujeron para destacar la complejidad de las elecciones implicadas en cualquier acción...? Además, al incluir entre los sistemas constituyentes de su sistema de acción al orgánico, el de la personalidad, el social y uno cultural, Parsons podría considerarse uno de los primeros científicos verdaderamente cognitivos en una época en que incluso el término “ciencia cognitiva” apenas se había inventado (Baecker, 2019, p. 241).

Los sistemas sociales en la perspectiva de Niklas Luhmann

Porque con la iniciación en los misterios cada vez más ocultos de las leyes y las posibilidades del juego, con su familiaridad en los pintorescos laberintos del archivo y del complejo mundo íntimo del simbolismo del juego, no estaban acalladas todavía sus dudas...

Hermann Hesse, EL JUEGO DE ABALORIOS ([1943], 1985, p. 111)

Como decíamos al principio, un objetivo estratégico del programa de investigación de Luhmann, tal cómo queda claramente formulado desde mediados de los años ochenta del siglo pasado -cuando se hacen más notorias las diferencias con Parsons-, consiste en "un intento de reformular la teoría de los *sistemas sociales* a la luz del desarrollo alcanzado por la teoría general de *sistemas*" (Luhmann, 1991, p. 34. Cursivas nuestras). En sí misma la afirmación parece decirnos poco, sin embargo, destaca el hecho de que Luhmann intenta no sólo ubicar su propio planteamiento sociológico en el marco de los últimos desarrollos de una teoría más general, de una "superteoría" según sus palabras, sino también que la teoría sociológica a la que aspira tiene pretensiones universalistas.

Pero esa inclusión obliga de entrada a establecer dos premisas básicas del análisis luhmanniano que distinguen parcialmente su conceptualización de la de sus antecesores. En primer lugar, Luhmann señala que "hay sistemas", es decir, "que hay objetos de investigación con tales características que justifican el empleo del concepto de sistema" (1991, p. 26). En la teoría clásica de sistemas –como hemos visto- se habla de *sistemas analíticos* (diferentes de los *sistemas concretos* o *reales*) para aclarar que la concepción de sistema depende del observador, pero esto, a juicio de Luhmann, es correcto sólo parcialmente. "Es correcto en cuanto que sólo el observador puede distinguir entre sistema y entorno y que sólo a él incumbe decidir qué sistema le interesa observar en un momento de su existencia. Pero el observador no tiene libertad para designar cualquier cosa como sistema, pues de ese modo, el concepto perdería su sentido". Para un observador un sistema es sistema "sólo si por medio de sus propias operaciones el sistema se vuelve a si mismo sistema" (Luhmann, 1991, p. 15)¹⁹¹.

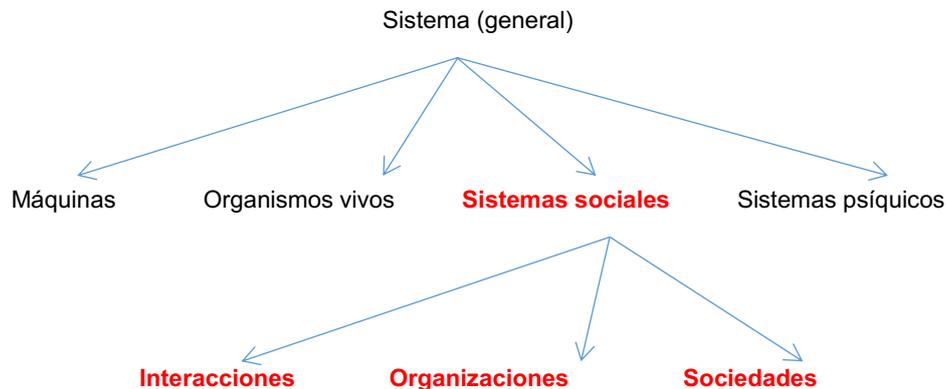
La segunda premisa básica consiste en distinguir niveles en la formación de los sistemas. En particular, Luhmann distingue tres niveles. En el primer nivel, a un grado de máxima generalidad, ubica el concepto de "sistema" (general); en segundo lugar, ubica cuatro tipos de sistemas que le interesa especialmente investigar, a saber: las "máquinas", los "organismos vivos", los "sistemas sociales" y los "sistemas psíquicos"; finalmente, a efecto de establecer una diferenciación

¹⁹¹ Por lo ya afirmado en las secciones anteriores, Parsons sería uno de los interlocutores velados de estas afirmaciones, en particular, por su distinción entre sistemas analíticos y sistemas empíricos, y la consiguiente prioridad del observador científico para determinar, *per se*, que cosa habrá de ser considerada un sistema. Esta insistencia luhmanniana en el sentido de que "hay sistemas" será el correlato de la idea de que la "auto-observación" de los sistemas es un rasgo constitutivo de los mismos.

más útil dentro de los sistemas sociales, distingue en ellos las "interacciones", las "organizaciones" y las "sociedades" (Cuadro Nro. 4).

Con base en estas distinciones, piensa Luhmann, es posible evitar los errores típicos o la falta de claridad en ciertas discusiones. Por ejemplo, "tiene poco sentido decir que las sociedades no son organismos", e igualmente de "erróneo es el intento de querer construir teorías generales de lo social sustentadas en las teorías de la interacción"; y lo mismo puede decirse de la tendencia, "surgida recientemente y estimulada por el invento de la computadora, de aplicar el concepto de máquina al nivel de la teoría general de sistemas" (Luhmann, 1991, p. 27).

Cuadro Nro. 4. Tipos de sistemas



Pero la intención luhmanniana de desarrollar su teoría de los sistemas sociales en el marco de la teoría general de los sistemas lo lleva no solo a comprometerse con estas premisas básicas, sino también con lo que denomina una "idea directriz". Esa idea consiste en preguntarse "cómo un cambio de paradigma que se esboza en la teoría general de sistemas repercute en la teoría de los sistemas sociales" (Luhmann, 1991, p. 28). A partir, entonces, de constatar ese cambio de paradigma Luhmann se propone replantear una conceptualización específica para el nivel de los sistemas sociales, en el entendido de que puede hacerse un uso provechoso para la reflexión sociológica de ese cambio. El cambio a que se refiere Luhmann afecta a los fundamentos mismos de la teoría, en la medida en que lleva a replantear el concepto de sistema. Según el sociólogo de Bielefeld, se trata de cambios de disposición que hacen a la teoría más compleja y elevada, y por tanto, ésta se vuelve más adecuada para el tratamiento de los hechos sociales.

Ahora bien, ya sabemos por nuestras discusiones previas que esos cambios en el nivel de la conceptualización de los sistemas no son teóricamente "neutrales" para los sistemas particulares, y en nuestro caso, para el análisis del sistema social. En tal sentido, recortando las innovaciones luhmannianas sobre el trasfondo del legado parsoniano, y apelando al modo como hemos considerado esos aportes en diferentes momentos, podemos volver a recordar que los cambios en nuestra manera de observar (la teoría general de sistemas) alteran indefectiblemente aquello que observamos (los sistemas sociales). Así, podemos marcar tres grandes desplazamientos – quizá sería demasiado exagerado hablar de rupturas- entre la última herencia de Parsons y el

programa que Luhmann desarrolla, sobre todo, a partir de la publicación en 1984 de su libro *Sistemas sociales* (Torres Nafarrate, 2004, p. 12; Pignuoli Ocampo, 2015, p. 302).

El primer movimiento se refiere –como ya se adelantó– a las transformaciones en la noción misma de *sistema*, y con ella, al desarrollo de una serie de nuevas categorías –junto a la rearticulación de otras ya conocidas– en una sugerente red conceptual; en ese marco habrá que prestar someramente atención a las nociones interrelacionadas de *complejidad*, *autorreferencialidad* y *autopoiesis*.

El segundo desplazamiento se finca en una fuerte concepción “mutualista”, “dialógica” o “emergentista” de las interacciones sociales: ello significa el requerimiento, por lo menos, de “dos complejos de perspectivas divergentes para la constitución de aquello que funge en el sistema como unidad”, y que dicha unidad “no puede disolverse en dirección a la divergencia de los complejos que la constituyen” (Luhmann, 1991, p. 60)¹⁹². Este movimiento, o la acentuación de este movimiento, se manifiesta –entre otros aspectos– en dos cuestiones clave: por un lado, el enfático rechazo a toda dicotomía que tome la forma de la clásica contraposición entre “individualismo” y “holismo” metodológicos; y por otro, la redefinición y la consiguiente propuesta de resolución sobre nuevas bases del desafío parsoniano de la “doble contingencia”. Como destaca el autor alemán: es muy importante que el “paso del *problema* de la doble contingencia hacia las ideas acerca de la *solución* de este problema se lleve a cabo cuidadosamente”, y es precisamente en este punto, acota, “donde se separa nuestro camino del de Parsons” (Luhmann, 1991, p. 120). Apelando a una simplificación brutal, que se apoya en indicaciones que ya hemos deslizado, podríamos decir que Parsons mantiene una visión claramente hobessiana de la doble contingencia, mientras que Luhmann está animado por una impronta más maquiaveliana; así, el autor alemán entiende la doble contingencia como “una instancia productiva para la formación del sistema social”, y en tal sentido, considera que el sistema social “emerge gracias y no contra la diferencia de los sistemas intervinientes” (Gonnet, 2018, p. 55).

El tercer movimiento marca el abandono de la categoría de *acción* como unidad de análisis última, y consiguientemente de la *teoría de la acción* como pivote de comprensión del sistema social, en favor de la noción de *comunicación*. Como destaca el sociólogo de Bielefeld, el “proceso elemental que constituye lo social como realidad especial es un proceso comunicacional”; de este modo, a diferencia de Parsons, se excluye “toda determinación psicológica de la unidad de los elementos de los sistemas sociales”; en otros términos, ya no se puede plantear que los sistemas sociales “estén constituidos por acciones”, como si fueran producidas “con base en la constitución orgánico-física” de las personas (Luhmann, 1991, pp. 152-153). Las derivaciones (y las impugnaciones) de este desplazamiento analítico son numerosas, pero anotamos al pasar dos de ellas. Por un lado, la comunicación nos sirve de principio diferenciador al “interior” de los sistemas sociales, de ahí que hablemos de la *interacción* como de la “comunicación entre las personas presentes”, de la *organización* como de la “forma de comunicación que alcanza y

¹⁹² Podría argumentarse, a nuestro juicio con razón, que este “emergentismo” no constituye una diferencia substantiva respecto de otros aportes sociológicos –como los de Goffman– sobre el carácter específico y productivo del “orden de la interacción”; en todo caso, la pretensión de Luhmann es rebasar ese nivel de concreción e integrar una red de categorías para pensar diferentes planos y esferas de la realidad social.

responde a las personas consideradas miembros de la misma” (estén o no presentes), y de la *sociedad* como un sistema de comunicación entre “personas ausentes” (Baecker, 2019, pp. 242-244)¹⁹³. Pero por otra parte, este vector analítico permite –a partir de las transformaciones estructurales en los medios y los procesos comunicativos- observar diferentes etapas en el decurso de las sociedades. De este modo, siguiendo a Luhmann, es posible distinguir “cuatro épocas según los medios de la sociedad humana”: la *tribal*, basada sobre la “comunicación oral”; la *antigua*, apoyada en “la escritura alfabética”; la *moderna*, fundada en la imprenta; y una siguiente, que sería nuestra sociedad actual, “basada sobre los medios electrónicos y digitales” (Baecker, 2019, pp. 246). Claro que este derrotero no debe interpretarse como una armónica sucesión de mutaciones socio-técnicas; más bien, cada una de esas cesuras han ser pensadas desde el cristal analítico de las *catástrofes*, de acuerdo con la conceptualización heredada del matemático francés René Thom: todas esas innovaciones mediáticas “inundaron la sociedad con nuevas posibilidades de comunicación para las que las estructuras y la cultura más antiguas... no estaban preparadas” (Baecker, 2019, p. 246)¹⁹⁴.

Pues bien, de estas tres líneas de desarrollo nos ocuparemos a continuación solamente de algunos cambios en la noción de *sistema*.¹⁹⁵

Complejidad, autorreferencialidad y autopoiesis

Si quiere que se la considere como parte de una ciencia de la realidad, esclarecedora del mundo, la sociología deberá ubicar el problema de la complejidad social en el centro de su interés.

Niklas Luhmann, ILUSTRACIÓN SOCIOLOGICA Y OTROS ENSAYOS
([1970] 1973, pp. 106-107)

Una observación de sentido común puede ofrecer un buen punto de partida: aún dentro de múltiples restricciones que nos condicionan, el mundo nos ofrece una cantidad prácticamente ilimitada de posibilidades de experiencias y de acción, pero debemos enfrentarlas contando

¹⁹³ Esta rápida referencia está en línea, por supuesto, con la breve caracterización del autor de *Sistemas sociales*, en el sentido de entender la sociedad “como el conjunto de todos los contactos sociales posibles” (Luhmann, 1991, p. 37).

¹⁹⁴ Sobre el impacto de los nuevos medios electrónicos de comunicación en la sociedad actual véanse los ensayos contenidos en (Baecker, 2018).

¹⁹⁵ En la jungla conceptual luhmanniana es bastante difícil entrar, pero es muy fácil perderse. Una ayuda introductoria pueden prestar (Izuzquiza, 1990; Camou y Castro, 1997; Rodríguez y Arnold, 2007; Baecker, 2019). Como el propio vocabulario del autor alemán es en sí mismo un desafío complejo, el léxico de Danilo Zolo, incluido en (Camou y Castro, 1997), y el más exhaustivo glosario de (Corsi et al., 1996) son herramientas útiles. Algunos creemos que es más fácil –y más entretenido- tratar de comprender a Luhmann en relación con la política contemporánea: los aportes de (Rabotnikof, 1997 y 2005) y de Torres Nafarrate (2004) son altamente recomendables. Si estudiantes de sociología se animan al desafío, leer de entrada el ensayo sobre “Ilustración sociológica” (Luhmann, 1973) es un muy buen comienzo; quienes sobrevivan pueden continuar por algún otro trabajo breve, como el que recomendamos más abajo en la sección de *Actividades* (Luhmann, 1996).

con una muy limitada capacidad de percepción, de elaboración de información, y de diseño y ejecución de decisiones. En ese marco, la *complejidad* designa “aquella suma de elementos conexos en la que, en razón de una limitación inmanente a la capacidad de acoplamiento, ya no resulta posible que cada elemento sea vinculado a cada otro, en todo momento” (Luhmann, 1991, pp. 46-47). Dicha complejidad abarca: “el número y la variedad de los elementos” de un problema; “la extensión y la incidencia de las relaciones de interdependencia entre los elementos”; y la “variabilidad en el tiempo de los elementos y de sus relaciones” (Zolo, 1997, p. 246). Esta diferencia entre el exceso de posibilidades potenciales y aquellas que pueden realizarnos fuerza a una ineludible selección, y “esta coacción a la selección significa contingencia, y contingencia significa riesgo”. De aquí que, como enfatiza el autor alemán, la complejidad se reproduce como “un hecho inevitable” en cualquier nivel de “formación de sistemas”, y cualquier estado complejo de cosas se basa en una “selección de las relaciones entre los elementos, los cuales, a su vez, son utilizados para constituirse y conservarse”. En este marco, la “disposición y la conservación de la diferencia entre sistema y entorno” resulta problemática, ya que para “cualquier sistema el entorno es más complejo que el sistema mismo”; en otros términos, no hay ninguna coincidencia “punto por punto entre el sistema y el entorno”, por lo tanto, un sistema sólo puede enfrentar los retos del ambiente a través de operaciones de “reducción de la complejidad” (Luhmann, 1991, p. 47).

En tal sentido, no es una paradoja menor que los sistemas tengan por función, a la vez, captar y reducir la complejidad, y en dicha operatoria sirven de mediadores “con respecto a la infinita posibilidad del mundo: fungen como unidad última de referencia en servicio de las infinitas funciones del hombre, extremadamente limitado en sus posibilidades de cambio debido a razones antropológicas” (Esser, 1990, p. 309). Ciertamente, hay que concebir la relación de complejidad entre entorno y sistema como “una relación de gradación”, lo cual llevará a preguntarnos “de qué factores dependen esa gradación y rebalanceamiento”, pero un sistema sólo puede reducir la complejidad volviéndose él mismo más complejo, ya que como reza un ya clásico *dictum* luhmanniano: “sólo la complejidad puede reducir complejidad” (Luhmann, 1991, pp. 47-48).

Ahora bien, con estos elementos *in mente*, podemos retomar el itinerario que veníamos recorriendo en el desarrollo de nociones cada vez más elaboradas de *sistema*. Como tuvimos oportunidad de ver, la visión tradicional entre todo y parte fue superada por la diferencia entre *sistema* y *entorno*. A ese avance contribuyeron tanto las reflexiones de Ludwig von Bertalanffy, para la teoría general, como el último Parsons, para una teoría específica referida a los sistemas sociales, entendidos como sistemas *abiertos*. Pero acentuando (o radicalizando) estos planteos, Luhmann piensa la relación sistema/entorno desde la *complejidad*; de hecho, nos dice que apela a una caracterización de esta última en términos de “elementos” y “relaciones” a efectos de aplicarla tanto a los sistemas como a los “no sistemas” (entorno-mundo) (Luhmann, 1991, p. 46).

Pensemos, por ejemplo, en la caracterización del (sub)sistema político. Si vemos el sistema político como un conjunto de miembros que interactúan entre sí (los políticos profesionales, los partidos, los grupos de presión, la prensa, etc.) quedará en la penumbra el hecho de que cada uno de esos elementos (de esas “partes” en la terminología tradicional) comparten múltiples

canales de interacción. Los miembros de un partido político, por caso, no sólo "hacen política" (cualquier cosa que eso signifique), sino que también van juntos al cine, estudian en una misma universidad, se hacen amigos o enemigos, se ponen de novios entre sí, etc. La terminología tradicional tenía dificultades para separar la variada gama de acciones que desarrollaban estas "partes", mientras que el lenguaje moderno de los sistemas pasa a considerarlas un "entorno" del sistema político propiamente dicho.

Pero de esta distinción básica se desprende un aspecto no menor: ¿podrían los órganos partidarios –de cualquier organización- abocarse a resolver problemas de pareja, indefiniciones vocacionales, gustos artísticos o enemistades entre militantes? La respuesta obvia es que toda esa "complejidad" excede la función propia del partido y debe quedar fuera de consideración; en otros términos, los consejos o comités partidarios han de ocuparse exclusivamente *-selectivamente* diría el lenguaje sistémico- de problemas propiamente "políticos". Aunque aun así los problemas pendientes son múltiples y requieren saberes especializados, tareas diferenciadas, tratamientos específicos, etc. La estructura interna del partido se va diferenciando en un largo proceso de desarrollo político-institucional para atender esos requerimientos. Por ejemplo, una unidad debe seguir los problemas de coyuntura, otra se encarga de la comunicación de las decisiones, otra de reunir fondos, otro ámbito se ocupa de planear las campañas electorales, etc. Claro que también en este plano los problemas exceden las capacidades disponibles, y así se requieren nuevas selecciones ulteriores: habrá que priorizar ciertas cuestiones sobre otras, algunos temas de la agenda pública ocuparán un lugar prominente y otros se ubicarán en una zona periférica, etc. Pero en ese esquema de prácticas rutinarias de pronto aparece un acontecimiento inesperado: una pandemia. La complejidad del entorno aumenta súbitamente, toda la operatoria se vuelve problemática, y se requieren nuevas respuestas, entonces el partido convoca a una serie de especialistas –que hasta entonces ocupaban un lugar marginal o inexistente-, y de pronto les otorga nuevas responsabilidades, obliga a otros espacios de decisión a que sus iniciativas pasen por el tamiz de los y las expertas convocadas, le solicita al área de prensa que los comunicados tengan el visto bueno de los epidemiólogos, etc. En síntesis, para enfrentar la complejidad del ambiente, el sistema –si pretende sobrevivir- debe a su vez complejizarse.

Nótese de paso que si el sistema al observarse a sí mismo define –en un *primer grado*- una selección en su diferencia con el entorno, una observación de *segundo grado* –por ejemplo, un estudiante que decide hacer su tesis sobre un partido político durante la pandemia- puede mantener esa misma selección o realizar libremente otra, pero siempre se vería obligado a respetar una cierta diferencia entre sistema y entorno en el contexto de una infinidad de temas posibles. Por ejemplo, una tesis intitulada: "Amores torrenciales en tiempos del coronavirus. Una exploración entre militantes del Partido X en el Municipio Y", se vería obligada a dejar fuera de su consideración la estrategia de prensa o los mecanismos de recolección de fondos de esa organización, ya que de lo contrario, enfrentaría el *riesgo* de desaprobación por haber propuesto una "mescolanza", y no un acotación *selectiva* de problemas a investigar.

Podríamos decir, entonces, que al pensar la relación sistema/entorno desde la *complejidad*, Luhmann se desplaza a una teorización que busca afirmarse en dos ventajas (la primera muy

clara, la segunda más discutible). Por un lado, el autor alemán pretende eliminar todo residuo ontológico –o substantivo- en la constitución de los sistemas, por eso recalca que "un sistema diferenciado ya no consta propiamente de un determinado número de partes y de relaciones entre las partes, sino, más bien, de una mayor o menor cantidad de *diferencias* operativamente utilizables entre sistema y entorno" (Luhmann, 1991, p. 30. *Cursivas nuestras*). Por otro lado, busca un principio de codificación en la formación de cualquier sistema que pueda atravesar fronteras problemáticas y disciplinares (*observacionales* diría en su propio lenguaje), para lo cual debe desplazarse a un nivel de mayor abstracción, pero que le permite entender los modos en que se "comunican" los sistemas, aunque en el trayecto pierda parte de la especificidad hermenéutica del objeto a considerar (algo que, entre otros, Habermas criticará puntualmente). Por ejemplo, cuando los y las especialistas en ciencia política nos hablan de su objeto de estudio, suelen hacer mención a la pluralidad conflictiva de las relaciones de poder en una sociedad, o quienes cultivan la economía nos recuerdan que es una ciencia "lúgubre" que se dedica a estudiar los problemas de escasez. En ambos casos nos referimos a un objeto de indagación históricamente construido e intuitivamente asequible para un marco de interpretación dado. Pero si razonablemente damos por sentado que política y economía, que Estado y mercado, que políticos y empresarios (o cualquier otro elemento que queramos mencionar de ambas esferas), algo tienen que ver entre sí: ¿Cómo hacemos para "traducir" poder en términos de escasez (o viceversa)? ¿Con qué vara homologamos bienes mercantiles y decisiones en una votación? ¿Cómo hacemos "dialogar" científicamente observaciones que nos hablan de *déficit fiscal* y de *déficit democrático*? Ya vimos que Parsons se enfrentó a una serie de problemas de "transformación" que en algún momento consideró sencillos, y que luego revelaron su intrínseca complicación.

Luego de este punto de partida básico, el desarrollo teórico del pensamiento luhmanniano da un segundo paso adelante. La categoría analítica que sirve de soporte para este segundo momento es el concepto de *autorreferencialidad*, o dicho de manera más específica, avanza hacia una teoría de los sistemas autorreferenciales. Este enfoque comenzó a desarrollarse a partir de principios de los años sesenta en torno a diversos aportes sobre los problemas de "autorganización" de las estructuras de un sistema, en particular son de destacar las contribuciones de un autor que Luhmann mantendrá como un referente de su labor, el físico Heinz von Foerster (1911– 2002). A principios de los ochenta del siglo pasado emergió como un sugerente entramado conceptual capaz de orientar de manera fructífera la investigación en el campo de los sistemas (incluidos naturalmente los sistemas sociales) mediante el uso de esta nueva categoría. En tal sentido, el enfoque de los sistemas autorreferentes aparece entonces como una superación de la distinción clásica entre sistemas abiertos y cerrados. Ciertamente esta distinción sigue siendo útil, por ejemplo, para ciertos sistemas físicos tal como vimos más arriba, pero al pasar al ámbito de los sistemas sociales no es capaz de captar algunas peculiaridades digna de atención. En particular, parece claro que el funcionamiento de los sistemas sociales no se dejan clasificar fácilmente, de manera "absoluta" por decirlo de algún modo, como "abiertos" o "cerrados"; más bien, lo que encontramos es que dichos sistemas desarrollan

las operaciones específicas por las cuales definen por sí mismos los procesos de “apertura” o de “clausura” en sus relaciones con el entorno.

De este modo, la teoría de los sistemas autorreferenciales sostiene que la diferencia de los sistemas sólo puede llevarse a cabo a través de autorreferencias, es decir, que “los sistemas sólo pueden referirse a sí mismos en la constitución de sus elementos y operaciones elementales”. Para lograr este cometido, los sistemas tienen que “producir y utilizar la descripción de sí mismos; por lo menos, tienen que ser capaces de utilizar, al interior del sistema, la diferencia entre sistema y entorno como orientación y principio del procesamiento de información” (Luhmann, 1991, p. 32). Como lo resume el sociólogo alemán:

Nuestra tesis de que existen sistemas puede ahora delimitarse con más precisión: *existen sistemas autorreferenciales*. Esto tiene, por lo pronto, un significado muy general: hay sistemas que tienen la capacidad de entablar relaciones consigo mismos y de diferenciar esas relaciones frente a las de su entorno. Esta tesis abarca al *sistema como un hecho* y a las condiciones de su *descripción y análisis mediante otros sistemas* (a su vez autorreferenciales) (Luhmann, 1991, p. 36. *Cursivas nuestras*).

Volvamos por un momento al ejemplo del partido político para entender en qué sentido se trata de un sistema autorreferencial “como un hecho”. El punto clave a considerar es que sólo en el ámbito político se puede definir qué cosa es político y qué no lo es, incluso qué cosa es la política; en otras palabras, en qué términos hablaremos de “la” política o de “lo” político es, en sí mismo, un asunto político. Pero si en lugar de “político” sustituimos la expresión por “científico”, “artístico” o “judicial”, la conclusión sería –para Luhmann- exactamente la misma. A esto nos referimos entonces cuando decimos que los sistemas autorreferenciales producen y utilizan la “descripción de sí mismos” (nos ocupamos del fenómeno X al que consideraremos político, o del fenómeno Y que aceptaremos como artístico, etc.), y utilizan esta descripción tanto para constituir la diferencia entre sistema y entorno (todo lo que no es político o artístico queda fuera del sistema), como para orientar y procesar información que les permita a cada sistema reducir la complejidad del “exterior”.

Claro que si es el propio sistema el que define qué elementos y qué relaciones integran ese sistema, entonces los límites se vuelven móviles, las fronteras que diferencian el sistema del entorno son nómades, porque el ambiente en el que se mueven les plantea cotidianamente nuevas demandas. Sólo el propio sistema define qué es lo que acepta como político y qué no acepta por tal, mediante operaciones de *apertura* y de *clausura* (por eso, para este tipo de sistemas, pierde sentido hablar de un estado permanente definido por una categorización uniforme: “abierto” o “cerrado”). Para retomar nuestro ejemplo: años atrás, que un militante varón le pegara a su pareja mujer en el contexto de una disputa conyugal, podría haber pasado inadvertido, pero hoy seguramente sería objeto de *tematización* política: lo que antes no era

político, ahora lo es. La frontera que dividía lo privado de lo público se ha desplazado, para incluir cuestiones que antes permanecían en el entorno. Y lo mismo vale para otros hechos análogos –o más graves- que suceden en el ámbito social, y que pasan a ser *observados* bajo una nueva luz: lo que antes la prensa solía ocultar bajo el rótulo policial de “crimen pasional” hoy ha pasado a ser un “femicidio”.

No es necesario agregarle el transcurso del tiempo a estos ejemplos (aunque la apertura y el cierre operacional se dan en el tiempo), pero lo hacemos nada más para que el efecto de contraste nos permita comprender claramente el cambio. También de una manera sincrónica todo sistema establece las condiciones por las cuales acepta procesar un tema o rechazarlo, y como de hecho la *capacidad de atención* de cualquier sistema (un docente, un estudiante, un parlamento o un tribunal de justicia) es siempre limitada, el sistema –con arreglo a sus propios códigos- define qué problemas atiende y cuáles posterga, contiene o directamente rechaza (Hood, 1990).

Estas afirmaciones son hoy en buena medida triviales. Pero el sociólogo de Bielefeld trabaja con una lógica implacable, por lo cual son menos interesantes sus premisas de partida que las conclusiones de llegada. No es posible resumir aquí el modo en que Luhmann analiza la política contemporánea (y otros subsistemas funcionales), pero algunas brevísimas indicaciones pueden ser útiles. Contra lo que supone buena parte de nuestra tradición cultural (que Luhmann se encarga de cuestionar bajo el mote de “viejo-europea”) la política no gobierna ni determina el funcionamiento del conjunto de la sociedad. No podría hacerlo nunca porque el sistema político – como cualquier otro sistema- está obligado a operar siempre *selectivamente* con las demandas del entorno, jamás podría atenderlas a todas. El resultado paradójico es que tenemos un aparato de categorías legitimatorias muy ambiciosas, heredadas de un tiempo pasado (el ciudadano o la ciudadana que elige, el dirigente político que lidera, las instituciones democráticas que resuelven todos nuestros problemas, etc.), cada vez más *desacopladas* del funcionamiento efectivo del sistema de toma de decisiones, que en parte es bastante más limitado, y en parte es bastante más complejo. Esto queda claro en el modo en que Luhmann se replantea –en un estadio todavía muy temprano de su reflexión- el clásico tópico de la *ilustración*; así, en una obvia referencia crítica a la tradición kantiana recreada por Habermas, nos dice: “sólo los sistemas pueden servir como medios de la ilustración, no el público que discute libremente” (Luhmann, 1973, p. 115).

En esta misma línea, destaca una especialista: “Ni la política, ni ningún otro sistema está en condiciones de contener una descripción completa de sí mismo, de otro sistema o del propio ambiente” (Rabotnikof, 1997, p. 174). La aclaración es importante porque permite entender el modo como se posiciona teóricamente Luhmann –más allá de sus inclinaciones políticas personales- ante distintos contendientes contemporáneos, ya sea a su derecha o a su izquierda, ya se trate de progresistas o de conservadores: si la política no puede pretender “politizar” al todo y conducir al conjunto, tampoco puede hacerlo la economía “neoliberal”, con su desbocado interés de mercantilizar *todas* las relaciones sociales. Nótese que este posicionamiento (en la misma estela de elaboraciones ya adelantadas por el último Parsons) tiene como correlato toda desontologización de problemas que venían aquejando a la teoría social desde su herencia clásica:

¿Hay un nivel de la sociedad que determina o condiciona –en última instancia- al resto? Para el pensamiento sistémico esta pregunta es teológica o metafísica, e implica preguntarse algo parecido a: ¿en *última instancia*, en qué se apoya el sistema solar? La respuesta es que no se “apoya” en nada, sino que se trata de un sistema de fuerzas en equilibrio dinámico. Lo mismo pasa con la sociedad, donde no hay un sistema –por principio- que tiene preeminencia lógica u ontológica sobre el resto.

En el caso especial de la política, las palabras de nuestro autor son claras: “una sociedad organizada en subsistemas *no dispone de ningún órgano central*. Es una sociedad sin *vértice* ni *centro*. La sociedad no se representa a sí misma por uno de sus... propios subsistemas” (Luhmann, 1994, p. 43. *Cursivas del autor*). Y de ello se sigue un corolario contundente: “no se puede centrar sobre la política una sociedad funcionalmente diferenciada sin destruirla” (Luhmann, 1994, p.44).

Estas pocas afirmaciones encierran la potencia de un diagnóstico que haríamos mal en subestimar. Por de pronto, como la política debe siempre operar selectivamente, cuando un dirigente o un intelectual nos dice que “todo es político” (o “todo es política”), un lector o una lectora embebidos del análisis luhmanniano podría escuchar la frase con atento y respetuoso escepticismo, mientras piensa para sí: “o no sabe de lo que habla, o está mintiendo”... En un nivel algo más elaborado, Luhmann nos obliga a replantear los clásicos problemas de la “representación”, ya que a su juicio es imposible la pretensión de representar al conjunto de la sociedad. Y finalmente nos previene sobre el desastre al que nos conducen los experimentos de “politizar” el conjunto de los subsistemas funcionales de una sociedad, desde la economía a la justicia, pasando por la ciencia o el arte; esto es, llevar el código de la política (ya sea amigo/enemigo, me otorga poder/me quita poder, me conviene/no me conviene, o el que fuere) para reemplazar los códigos que organizan los otros subsistemas funcionales (correcto/incorrecto, justo/injusto, verdadero/falso, eficiente/ineficiente, etc.). La expresión “no se puede centrar sobre la política una sociedad funcionalmente diferenciada sin destruirla” fue escrita en 1981, y retrospectivamente vale para anticipar la caída de la Unión Soviética, una década después, como para anticiparnos a las terribles consecuencias de experimentos como el chavismo venezolano de hoy en día.

Pero dejemos de lado ahora la política *de hecho*, para pasar al otro aspecto de la autorreferencialidad, esto es, “las condiciones de su *descripción y análisis mediante otros sistemas*”, que como destaca el autor, son también ellos mismos “autorreferenciales” (Luhmann, 1991, p. 36. *Cursivas nuestras*). Para deletrearlo de nuevo: si el “objeto” de los estudios sociales y políticos constituye un sistema autorreferencial, en los términos ya explicados, también el “sujeto” de la observación es un sistema autorreferencial. Ciertamente, Luhmann impugna la antigua terminología filosófica en la medida en que se la asocie con cualquier rasgo antropomórfico o personificado, ya que nunca es una “persona” concreta la que hace ciencia de la sociedad (o de lo que fuere). Para comprobar este aserto regresemos a nuestro improbable estudiante con su tesis a cuestas sobre las relaciones amorosas dentro de los partidos políticos: ¿son tuyas y absolutamente tuyas sus *observaciones*? A poco de andar tendremos que aceptar que su estudio está elaborado en base a categorías que él no creó, sino que heredó de determinadas lecturas, de

sus cursos en la facultad, de indicaciones de sus docentes o de sus pares, etc. Pero además, su tesis, cuyo borrador original cambió varias veces, tuvo que pasar por las manos de su director o directora, que aprobó determinadas cuestiones pero sugirió cambiar otras, y luego pasó por una mesa examinadora de tres miembros que la calificó muy bien, y que incluso recomendó publicarla, pero para que sea publicada con fondos de la facultad –señalaba el dictamen- deberá modificar tales y cuales puntos (entre ellos, incorporar los datos de una encuesta sobre participación política realizada por un organismo oficial), y finalmente llegó a una editorial que decidió encarar la publicación en convenio con la universidad, pero la editorial –para asegurarse de la calidad del material- mandó nuevamente el borrador a evaluación de “doble ciego”, y entonces los/as evaluadores/as hicieron nuevas recomendaciones, y así sucesivamente. O sea, ya tenemos claro que ese libro escrito que leemos es algo un poco distinto a la “creación” personal de un individuo, y se parece mucho más al “producto” de un sistema.

Pero si se trata de un sistema de observación, ¿en qué sentido es él mismo autorreferencial? Tal vez la manera más inmediata de comprender este punto sea pensar en la operación de la conciencia, como mecanismo específico de autorreferencia de los sistemas vivos, o en el principio de la recursividad, en el caso de los sistemas teóricos; esto es, un sistema teórico será considerado autorreferente cuando se incluya a sí mismo como objeto de conocimiento.

Aunque su formulación parece un tanto desconcertante, la idea de que toda teoría general debe incluirse a sí misma como objeto, es decir, autorreferirse, es una paradoja epistemológica conocida. Por ejemplo, es un tipo de perplejidad que supo acosar al marxismo desde sus orígenes, y que encuentra expresión en la resbaladiza distinción entre ciencia e ideología (¿El conocimiento se ubica en la base o en la superestructura? ¿La ciencia es también un producto condicionado/determinado por el desarrollo de las fuerzas productivas?). Estas tribulaciones pasaron luego por las diferentes elaboraciones de la sociología del conocimiento, y encuentra expresión –entre otras manifestaciones- en los debates generados a partir de las contribuciones del llamado “programa fuerte” de la Escuela de Edimburgo (David Bloor, Barry Barnes, Harry Collins, etc.)¹⁹⁶.

Otra manera de abordar el problema es pensar que ninguna contribución de la ciencia moderna –ninguna de las teorías de la ciencia moderna- es un punto privilegiado desde el que se puede mirar *toda* la sociedad, sin que ella pueda ser a su vez mirada. Para Luhmann habría distintos niveles y posiciones de observación que ejercerían controles cruzados sobre los otros, pero no un lugar privilegiado desde el cual puede observarse la sociedad en su totalidad, porque –lo recalcamos una vez más- ningún sistema puede absorber la complejidad de todo su entorno. Esta idea luhmanniana, ciertamente, no es distinta a la crítica de todo tipo de “fundacionalismo” epistémico, a la manera cartesiana, que se ha vuelto un lugar común de la epistemología post-positivista; la cuestión, más bien, es poner atención a la consistencia lógica, y al refinamiento conceptual de Luhmann, que brinda una batería de conceptos lógicamente entrelazados que parece ofrecer una senda promisoría para el análisis de estas cuestiones.

¹⁹⁶ Para una discusión del papel de los intelectuales y de la producción teórica en el ámbito del marxismo véase (Altamirano, 2006); sobre el las derivas del “programa fuerte” pueden consultarse (Collins y Evans, 2002).

En tal sentido, Luhmann sostiene que una adecuada teoría social “debe ser capaz de exhibir y hacer frente a la estructura autorreferencial de su objeto...El avance desde la tradicional a la moderna teoría de sistemas (esto es, la crítica de la vieja idea de una auto-suficiencia del todo que confiere 'perfección' a sus partes) se articula precisamente sobre el desarrollo de conceptos auto-referenciales" (Luhmann, 1982, p. 258). Como señala un comentarista, la admisión del concepto de sistema autorreferente conlleva importantes diferencias respecto al concepto clásico de sistema, ya que para la teoría de los sistemas autorreferentes “el sistema se define, precisamente, por su diferencia respecto a su entorno; una diferencia que se incluye siempre en el mismo concepto de sistema”. De este modo, el sistema incluye siempre en su “misma constitución la diferencia respecto a su entorno y sólo puede entenderse como tal desde esa diferencia" (Izuzquiza, 1990, p. 18). En palabras de Luhmann,

(...) antes que nada, hay que elaborar una teoría de sistemas directamente referida a la realidad. Cuando esto ocurre, según la exigencia de una validez universal para todo lo que es sistema, esta teoría comprende también sistemas de prácticas de análisis y de conocimiento. Dicha teoría existe entonces como uno más entre otros muchos de sus objetos en el mundo real. Se obliga a sí misma a tratarse como a uno de sus objetos, y así puede compararse con otros de sus objetos... Estas exigencias culminan en la necesidad de plantear la teoría de sistemas como una teoría de sistemas autorreferentes... la teoría de sistemas debe tener presente el hecho de ser ella misma uno de sus objetos (Luhmann, 1990, p. 42).

De este modo, el credo epistemológico luhmanniano es abiertamente pluralista:

Precisamente ahora se hacen posibles una nueva seriedad y una nueva responsabilidad para los instrumentos propios de una teoría. Puede renunciarse con ligereza a la actitud de quien cree ver correctamente el mundo y que se encuentra de esta manera expuesto a la tentación de enseñar su verdad a los demás. *No existe una posición indiscutible para una representación tal de la sociedad al interior de la sociedad, y no existe un modo único correcto de descripción.* Precisamente por esto es necesario poner atención en lograr la transparencia de los instrumentos de descripción y la construcción de la teoría, de manera que otros puedan observar cómo se observa el mundo cuando se le observa de este modo (Luhmann, 1996, pp.11-12. *Cursivas nuestras*).

El punto tiene su relevancia porque se opone a las clásicas pretensiones unificadoras del enfoque parsoniano, e incluso se desmarca de la idea regulativa de edificar una teoría “multidimensional” (Alexander, 1989). Como señala un discípulo directo del autor germano:

Pienso que hay buenas razones para mantener las teorías separadas,... Una gran teoría social unificada no es un tema para pensar sentado en un sillón... En cierto sentido yo prefiero mirar, incluso a nuestras poderosas y grandes

teorías, brillantes como son la teoría de juegos de Jon Elster, la teoría de redes de Harrison C. White y la teoría de sistemas de Luhmann, como teorías de alcance medio en el clásico sentido de Merton, como embarcaderos evolutivos [evolutionary jetties] como le gustaba decir a Derrida o una meseta en la filosofía en términos de Deleuze, que combine esas ideas teóricas con aquellas preguntas empíricas. Mirémoslas desmoronarse de nuevo e intentemos otra cosa pues ¿qué haríamos si un consenso teórico fuese alcanzado? (Baecker, 2013, pp. 88-89).

Llegamos así a un tercer y último paso que consideraremos en el desarrollo de la concepción luhmanniana. El sistema social es un sistema complejo, que contiene en sí mismo la diferencia con su entorno, y por tanto se trata de un sistema autorreferente, pero también ha de entenderse como un sistema *autopoietico*. Esta noción surge de las aportaciones de la denominada teoría de la autopoiesis, elaborada por los biólogos H. Maturana y F. J. Varela a comienzos de los años setenta. Según dicha visión, un sistema es autopoietico en tanto puede crear su propia estructura y los elementos de que se compone. Si bien las ideas originales de esta teoría surgen a fines de los años sesenta, la primera caracterización formal de este enfoque apareció en *De Máquinas y Seres Vivos*, libro publicado originalmente en 1973¹⁹⁷:

Una máquina autopoietica es una máquina organizada (definida como una unidad) como una red de procesos de producción (transformación y destrucción) de componentes que: (i) a través de sus interacciones y transformaciones continuamente regeneran y realizan la red de procesos (las relaciones) que los han producido, y (ii) la constituyen (la máquina) como una unidad concreta en el espacio en el que ellos (los componentes) existen especificando el dominio topológico de su realización como tal de una red. (Maturana y Varela, 2004, p. 69).

Aunque la caracterización inicial hace referencia a una “máquina” –en rigor, a una máquina homeostática-, ha de quedar claro que “la autopoiesis es una dinámica de auto-organización molecular” (Gibert y Correa, 2001, p. 176), y como tal, es para Maturana el rasgo característico de todo sistema vivo. Como han señalado algunos especialistas:

¹⁹⁷ Para una genealogía de este concepto véase (Arnold et al., 2011). En este punto cabe aclarar que la teoría de la autopoiesis ha generado debates en diferentes planos, pero sobre todo en dos niveles: su evaluación estricta como teoría biológica y su eventual aplicación a otros ámbitos fuera de la biología. Sobre las controversias acerca de la aplicabilidad del concepto a las ciencias sociales, véase (Gibert y Correa, 2001). Parte de esas discusiones pueden leerse en los dos largos prólogos que los autores del concepto escribieron para la reedición del libro original de 1973, veinte años después de su primera edición (Maturana y Varela, 2004). Para decirlo rápido, Varela es más crítico a la hora de trasladar el concepto de autopoiesis a otros campos (lo considera un uso “metafórico” o “metonímico”), mientras Maturana cree que es más factible, pero pone en duda que la idea luhmanniana de operaciones comunicativas pueda servir de base a esa remozada estructura conceptual. De más está decir que no nos consideramos autorizados a terciar en estas diversas reyertas, pero sospechamos que hay aquí una sugerente línea de investigación interdisciplinaria.

Lo central en un sistema de este tipo es que su identidad proviene de un espacio clausurado de transformaciones, donde lo que les ocurre se determina internamente y donde todas sus operaciones se subordinan a la conservación de su organización, aunque experimenten cambios para compensar perturbaciones. Consecuentemente, estos sistemas se diferencian no por su mayor o menor adaptación, como proponen otras teorías, sino por el dominio y la estructura en los que (re)producen su modelo organizativo. La ejemplificación empírica de estas entidades se encuentra a nivel celular, por cuanto sus moléculas no permitirían entender la identidad celular pues son los procesos y las relaciones entre ellos, por medio de los componentes moleculares comprendidos en su metabolismo, los que constituyen e identifican a las células como unidades en sus espacios físicos (Arnold et al., 2011, p. 91).

Por su parte, Francisco J. Varela –coautor con Maturana del libro original- recapitula y precisa del siguiente modo los aportes específicos de la noción de autopoiesis:

0. El problema de la *autonomía* de lo vivo es central y hay que cernirlo en su forma mínima, en la caracterización de la unidad viviente.
1. La caracterización de la unidad viva mínima no puede hacerse solamente sobre la base de componentes materiales. La descripción de la *organización* de lo vivo como configuración o *pattern* es igualmente esencial.
2. La organización de lo vivo es, en lo fundamental, un mecanismo de constitución de su *identidad* como entidad material.
3. El proceso de constitución de identidad es *circular*: una red de producciones metabólicas que, entre otras cosas, producen una membrana que hace posible la existencia misma de la red. Esta circularidad fundamental es por lo tanto una *autoproducción* única de la unidad viviente a nivel celular. El término autopoiesis designa esta organización mínima de lo vivo.
4. Toda interacción de la identidad autopoietica ocurre, no sólo en términos de su estructura físico-química, sino que también en tanto unidad organizada, esto es, en referencia a su identidad autoproducida. Aparece de manera explícita un punto de *referencia* en las interacciones y por tanto la emergencia de un nuevo nivel de fenómenos: la constitución de significados. Los sistemas autopoieticos inauguran en la naturaleza el fenómeno *interpretativo*.
5. La identidad autopoietica hace posible la evolución a través de series reproductivas con variación estructural con conservación de la identidad. La constitución identitaria de un individuo precede, empírica y lógicamente, el proceso de *evolución* (Maturana y Varela, 2004, pp. 45-46).

En este punto es importante destacar la distancia que existe entre este tipo de abordajes y aquéllos que las ciencias biológicas hacían en las décadas del cincuenta y comienzos de los sesenta del siglo pasado, que dicho sea de paso, es la biología que conoció Parsons de primera mano. Como recuerda Maturana, el discurso biológico de esa época era “un discurso funcional, propositivo, y se hablaba de los fenómenos biológicos como si éstos quedasen de hecho

revelados al hablar de la función que se les atribuía” (Maturana y Varela, 2004, p. 13). En la actualidad, la mirada que nos propone el especialista chileno es bastante diferente:

Un ser vivo ocurre y consiste en la dinámica de realización de una red de transformaciones moleculares, tal que todas las moléculas producidas y transformadas en el operar de esa red, forman parte de la red de modo que con sus interacciones: a) generan la red de producciones y de transformaciones que las produjo o transformó; b) dan origen a los bordes y a la extensión de la red como parte de su operar como red, de modo que ésta queda dinámicamente cerrada sobre sí misma formando un ente molecular discreto que surge separado del medio molecular que lo contiene por su mismo operar molecular; y c) configuran un flujo de moléculas que al incorporarse en la dinámica son parte o componentes de ella, y al dejar de participar en la dinámica de la red dejan de ser componentes y pasan a ser parte del medio (Maturana y Varela, 2004, pp. 14-15).

Con base en esta renovada concepción Maturana distingue una autopoiesis de *primer orden* (a nivel molecular), una de *segundo orden* (a nivel de organismos vivos, de agregados celulares), y finalmente un *tercer orden* autopoiético, al “considerar el caso de una colmena, o de una colonia, de una familia, o de un sistema social como un agregado de organismos” (Maturana y Varela, 2004, p. 18)¹⁹⁸.

Claro que si en un organismo vivo lo que conecta los diferentes elementos es el flujo de información que circula por los distintos subsistemas biológicos que lo componen, en el caso de los sistemas sociales nos encontramos –de acuerdo con Luhmann- con las operaciones comunicacionales. Y para comprender el punto debemos retomar algo que adelantamos al inicio de esta sección. Como ya señalamos, el autor alemán pretende reformular el concepto de sistema social, en el entendido de que el análisis del carácter auto-referencial de sistemas nos obliga “a revisar la idea de que un sistema social no está constituido por personas, sino por acciones” (sería absurdo sostener que el sistema “crea” a sus propias personas). Pero a esta idea generalmente aceptada, el sociólogo de Bielefeld le dará una vuelta de tuerca: “los sistemas sociales se basan (...) en un tipo de acción o en un aspecto de la acción, y a través de la acción el sujeto entra prácticamente al sistema. Sin embargo -acota- se puede preguntar si con ello se capta correctamente la relación entre acción y socialidad y, sobre todo, si se la capta de manera suficientemente fructífera” (Luhmann, 1991, p.151).

Como es de esperar, para alguien que pretende eliminar en la construcción de la teoría social todo residuo psicologista, la respuesta del sociólogo alemán será negativa. Y su propuesta dará un rodeo por la noción de sistema antes presentada. En el nivel de la teoría general de sistemas -señala Luhmann- se habla de una constitución *mutualista* o *dialógica*. Con esto se quiere decir

¹⁹⁸ Aunque en estas notas nos centramos en la aplicación que Luhmann le da al concepto de *autopoiesis*, valga como curiosidad que –hasta donde sabemos- su primer uso en el ámbito de las humanidades y las ciencias sociales fue a través de Erich Fromm, quien incorporó dicha noción a su libro *Anatomía de la destructividad* (1973).

que “la auto-referencia en el nivel de los procesos básicos sólo es posible cuando existen por lo menos dos procesadores de información que se pueden referir una al otro y, por medio de uno y otro, a ellos mismos”. Y concluye a renglón seguido:

...el proceso básico de los sistemas sociales que produce los elementos de los que consisten estos sistemas, no puede ser bajo estas circunstancias más que la *comunicación*. Así pues, excluimos (...) toda determinación psicológica de la unidad de los elementos de los sistemas sociales... El proceso elemental que constituye lo social como realidad especial es un proceso de *comunicación* (Luhmann, 1991, p. 152).

Nuestro ejemplo del sistema político vuelve a servirnos de ilustración. Imaginemos que desde hace tiempo las discusiones políticas en los plenarios (de un partido, de una asamblea, etc.) se vuelven violentas y poco participativas; en ellas se reiteran prácticas que el sector femenino identifica como claramente machistas (los varones hablan más, interrumpen habitualmente cuando habla una mujer, se reitera lo que una compañera dijo como si no hubiera dicho, una misma propuesta es considerada de modo más favorable si la pronuncia un varón que si lo hace una muchacha, etc.). Surge entonces, a instancias de las jóvenes del partido, una propuesta: las deliberaciones serán coordinadas siempre por una mujer y las actas también estará a cargo de una chica, que registra las mociones, el resultado de las votaciones, etc. De a poco, los comportamientos comienzan a cambiar, ya no se grita tanto, las interrupciones tienden a desaparecer, la palabra se reparte de manera más equitativa, etc. Finalmente se decide que esa innovación en la *práctica* se convierta en una *regla* estatutaria, en una norma institucionalizada.

¿Qué ha sucedido? La misma dinámica de la interacción ha permitido producir algo nuevo, que permite procesar las comunicaciones al interior del sistema de una manera más abierta y más equitativa. Lo que antes no existía ahora comienza a tener entidad como fruto de una innovación contingente. No surgió de una planificación previa, ni se deduce necesariamente de la propia dinámica interactiva –ya que otros partidos, otras asambleas- no han llegado al mismo resultado. En otros términos, el sistema ha producido una nueva disposición de sus elementos, ha “creado” algo nuevo allí donde no estaba, la comunicación fluye de un modo diferente gracias a que se ha modificado la estructura de su producción y de su canalización, y a partir de esa creación posiblemente esté en mejores condiciones para procesar su relación con las nuevas demandas del entorno. En términos del sociólogo alemán, el sistema se habría comportado de manera autopoietica¹⁹⁹.

De este modo, al unir la autorreferencia -que hace al sistema incluir en sí mismo el concepto de entorno- y la autopoiesis -que posibilita al sistema elaborar, desde sí mismo, su estructura y

¹⁹⁹ En este caso, el ejemplo no es inventado, sino adaptado: surge de nuestra investigación –desde una perspectiva goffmaniana- sobre los cambios en las prácticas en las asambleas estudiantiles de algunas facultades de la UNLP (Camou, Prati y Varela, 2019).

los elementos de los que se compone-, Luhmann ha puesto los cimientos de una base analítica renovada desde la cual intentará reconceptualizar una innovadora teoría para los sistemas sociales (Izuzquiza, 1990, pp. 18-19).

Reflexiones finales: ¿Por qué Luhmann?

Leía los dibujos en la hoja de bambú, las líneas en forma de red en el sombrero de las setas y deducía cosas misteriosas, espirituales, futuras, posibles; la magia de los signos, una intuición o presciencia de números y escritura, condensación de lo infinito y multiforme en lo simple, en el sistema, en el concepto.

Hermann Hesse, EL JUEGO DE ABALORIOS ([1943], 1985, pp. 384-385).

Entre los sociólogos interesados por el derrotero del pensamiento social post-parsoniano, se ha vuelto un lugar común señalar el hecho de que Parsons nos legó una ambigüedad esencial en la construcción de su propia teoría. Como lo ha destacado Ken Menzies:

...en el centro del mundo (de Parsons) nos topamos con una confusión fundamental. Su voluntarismo es demasiado ecléctico para reconciliar positivismo e idealismo. A lo largo de toda su obra operan dos programas diferentes: un programa 'acción social' en la tradición idealista y otra 'sistema social' en la tradición positivista. El programa 'acción social' se centra en el significado que una acción tiene para un actor, mientras que el programa 'sistema social' se centra en las consecuencias que una actividad tiene para un sistema de actividad. Parsons no tiene un sistema de acción como él pretende, sino solamente un sistema comportamental y una teoría de la acción, separada del primero (Citado en Habermas, 1987, p. 284 y 285).

Ahora bien, lo que en Parsons suele ser tensión, oscilación o ambivalencia, en Luhmann podría decirse que se ha vuelto radicalización de un estilo de pensamiento. Como ha observado Habermas,

...en la dinámica de desarrollo de la obra de Parsons la competencia de paradigmas entre la teoría de la acción y la teoría de sistemas llegó a cobrar... una importancia decisiva... Para Parsons la conexión de la teoría de la acción con la estrategia conceptual inherente al modelo de los sistemas que mantienen sus límites se presenta como el problema más importante en la construcción de su teoría. Parsons ya había desarrollado un sistema categorial para la descripción del ámbito objetual que representa la acción social ordenada, antes de recurrir a fines de los años cuarenta al modelo cibernético para la reformulación del funcionalismo sociológico. A diferencia de muchos teóricos de sistemas de

la nueva generación, Parsons no podía caer en la tentación de limitarse a una aplicación del modelo sistémico al ámbito objetual 'acción' o 'sociedad', olvidándose de la constitución interna de ese ámbito objetual. Lo instructivo es precisamente la tensión que hasta el final subsiste entre esos dos paradigmas, una tensión que los discípulos ortodoxos se limitan a negar (Richard Münch, por ejemplo), mientras que los menos ortodoxos tratan de disiparla en direcciones opuestas: en la de un funcionalismo sistémico autonomizado (Luhmann) o en la de un retroceso hacia posiciones del neokantismo (Jeffrey Alexander) (Habermas, 1987, pp. 283-284).

Sin duda, esta radicalización del costado sistémico de la empresa teórica parsoniana es lo que le da su carácter distintivo a la obra de Luhmann, lo que le otorga también su raro atractivo, y lo que quizá abre a la vez su flanco más débil. Como señala el sociólogo de Bielefeld, si se eligen como objeto de controversia los vectores analíticos que guían la teoría de la sociedad y la teoría sistémica, se puede mostrar que “Parsons asume una posición intermedia entre ambos puntos de vista, posición que resulta precaria y (que)... no da lugar a ningún vínculo satisfactorio entre la teoría de la sociedad y la teoría sistémica” (Luhmann, 1986a, pp. 107-108).

De hecho, es este intento de radicalización sistémica el que le ha valido algunas de las críticas más conocidas, entre las que destacan las del propio Habermas. Como ha señalado el autor de la *Teoría de la Acción Comunicativa*, Parsons “se atuvo siempre a la idea de interpretar en términos... de la teoría de la acción, el modelo de los sistemas abiertos (...) desarrollado en la teoría general de los sistemas y expuesto en el lenguaje de la teoría de la información, de modo parecido a como ello había sucedido ya en Biología”. A diferencia de Luhmann -acota críticamente Habermas- a Parsons “nunca le pasó por la cabeza la idea de deducir a partir de las propias categorías de la teoría de sistemas (como son, por ejemplo, decisión, información, selección, complejidad, etc.) las categorías sociológicas que habían de servir a la interpretación empírica de los sistemas en el nivel evolutivo que representan las sociedades humanas” (Habermas, 1987, p. 284).

Más allá de la discusión acerca de si Parsons “se atuvo siempre” al criterio esbozado por Habermas, o si Luhmann subordina toda peculiaridad de la teoría social al fundirla en el molde más general de la teoría de los sistemas, es claro que la construcción luhmanniana es sugerente y polémica; y por si esto fuera poco, se halla expresada en un lenguaje las más de las veces abstruso (como lo ejemplifica la capciosa elección de nuestro epígrafe inicial), lo que obliga a un esforzado trabajo de lectura y comprensión, pero también se trata de un lenguaje con gran penetración y rigurosidad analítica, capaz de captar sugerentes matices. Sin pretensión de exhaustividad, cabría al menos anotar tres cuestiones que le dan a la obra de Luhmann, y al legado hoy continuado por destacados discípulos (como Dirk Baecker o Helmut Wilke), un lugar de excepción en el contexto de la más reciente producción teórica de las ciencias sociales.

En primer lugar, el afán de coherencia lógica, de rigurosidad conceptual y de inspiración arquitectónica de Luhmann es un elemento digno de consideración en disciplinas donde estos atributos suelen escasear. Sumado a esto, en épocas de teorías de corto alcance, de crisis de

visiones totalizadoras y paradigmas globalizantes en retirada, la pretensión del autor alemán por construir una teoría general de la sociedad es un elemento inspirador.

En segundo lugar, el distanciamiento analítico y crítico implícito en una visión sistémica de la sociedad que pretende dar cuenta de sus propios supuestos es otro activo de la visión de Luhmann, en la medida en que se niega a mirar los problemas de la sociedad o la política desde un cristal normativo a la que el desarrollo de lo real debería amoldarse. Esta observación, por ejemplo, se hace evidente si combinamos la perspectiva “evolucionista” y “auto-referencial” de Luhmann para constatar que se ha producido un cambio progresivo, epocal, en el sentido de que la separación entre los ciudadanos y la política ha tomado caracteres irreversibles. Según el sociólogo alemán, un largo proceso de diferenciación social ha ido configurando la política como un sistema “auto-referente”, entendiendo por tal un “sistema que produce y reproduce por sí mismo los elementos -las decisiones políticas, en este caso- de que está constituido”. Por analogía con el funcionamiento cerebral, Luhmann ha destacado que “para estos sistemas no existen relaciones directas de estímulo/respuesta con el entorno; por el contrario, todo lo que puede hacer el sistema está determinado por lo que ocurre en su interior. Toda decisión hace referencia a otras decisiones del mismo sistema..., y la decisión individual sólo puede adquirir su sentido propio a través de tales relaciones internas, como contribución a la realización o el impedimento de otras decisiones” (Luhmann, 1981, p. 53 y ss.). Como ya señalamos, si bien el sentido “fuerte” de estas afirmaciones es más discutible, una interpretación “débil” de la hipótesis luhmanniana arroja luz sobre algunos problemas como los referidos a las dificultades de la política para “representar” lo social.

Finalmente, hay que reconocer que el lenguaje de los sistemas ayuda también a tematizar un elemento característico de nuestras sociedades complejas, en el sentido de que es capaz de captar la “automaticidad” –o al menos la inercia- de procesos altamente organizados (burocracia, empresas, mercado, etc.), junto con la diferenciación y la interpenetración de esferas de acción y de valor crecientemente autonomizadas. Esta mirada particular sobre las sociedades complejas es la que destaca, entre otras cosas, la imposibilidad de hablar de la sociedad en términos de “niveles”, de “primacías en última instancia” o de “centros” con capacidad de guiar al conjunto social. Al decir de Luhmann,

...muchos analistas han partido de la premisa según la cual la economía, diferenciada en su estructura por dinero y organización del trabajo, practica una influencia definitiva sobre el conjunto del desarrollo social. La sociedad misma será entonces caracterizada a través de la forma de su economía... Por otra parte, hay quienes han supuesto que sobre la política recae una responsabilidad global. Sea ésta una forma de responsabilidad total sobre el bienestar de los hombres, o bien, porque se le atribuye una competencia subsidiaria sobre los problemas que no se han resuelto en algún otro espacio. La sociedad, según esto, tiene su centro o su vanguardia en la política". (Luhmann, 1986b, p.53 y ss.).

Frente a estas posiciones la actitud de Luhmann será terminante: "yo considero falsa la idea de caracterizar la sociedad moderna a través de la primacía de uno de sus centros de función, sea éste el político o el económico" (Luhmann, 1986b, p.53 y ss.). Esta clásica idea luhmanniana según la cual la sociedad contemporánea carece de un "centro" –idea en la que sin duda reverberan obvias resonancias parsonianas- es la base para repensar la sociedad a través de la noción de red. Como nos dice un discípulo de Luhmann:

Yo observo una sociedad en red emergente, que está experimentando consigo misma al desarrollar estructuras inherentes a los subsistemas funcionales tan típicos de la sociedad moderna, los que a su vez son producto de la introducción de la imprenta. Dado que en estos días tenemos que lidiar con computadores, sus derivados y redes, es que observamos un proceso de des-diferenciación entre las funciones de la sociedad moderna o, en otras palabras, entre las maneras en que esas funciones fueron institucionalizadas. Siempre me ha impresionado el hecho de que la gente que tiene la afición de hablar de des-diferenciación, use el mismo concepto de especificaciones funcionales, las que piensan que ya no serían útiles. Ellos hablan de política, economía, derecho, arte, religión, educación y otros, como esferas diferenciadas que deben ser tomadas en serio. De hecho, ¿cómo podríamos huir, ellos y nosotros, de esta manera de hablar? (Baecker, 2013, p. 87).

Paradójicamente, se estaría repitiendo en nuestros días –pero a diferente nivel de complejidad- algo que Luhmann ha planteado reiteradamente como una nota típica de todo significativo cambio de época: disponemos de un lenguaje anclado en el pasado –sin el cual no podríamos entendernos- pero que tiene dificultades para incorporar los cambios del presente (o con más razón, del futuro). De este modo, esas "redes híbridas" emergentes estarían "constituyéndose a sí mismas mediante límites y distinciones modernas", pero a la vez, parece que "están volviéndose más insensibles a influencias externas que lo que cualquier subsistema funcional" moderno que hemos conocido. En otros términos:

Esas redes híbridas tienen su propia economía, su propio derecho, su propia política, su propia religión y su propia estética, se vuelven así apáticas... a cruces referenciales que intenten forzarlas a tomar nota de lo que tienden a excluir. Esta es una sociedad venidera [*next society*], como la nombró Peter Drucker, experimentando con nuevas formas de diferenciación. Esto no significa que estemos siempre felices con estas formas. Sin embargo, todavía tenemos que desarrollar las herramientas apropiadas para describirlas y entender cómo funcionan (Baecker, 2013, p. 87).

En tal sentido, quizá el rasgo más destacado de las sociedades del nuevo siglo sea el de haberse constituido como realidades complejas, como redes de relaciones crecientemente diferenciadas pero interconectadas que exigen nuevos estilos de pensamiento adecuados a sus nuevos desafíos. De este modo, ya no parece posible un abordaje comprensivo de los

problemas sociales desde un "centro" funcional privilegiado (el mercado o el Estado) ni desde un valor social unificador (libertad, justicia, orden o eficiencia). Creemos no estar descaminado si decimos que la obra de Luhmann constituye *uno* de los esfuerzos más sistemáticos, originales y polémicos, para ayudarnos a armar el rompecabezas de nuestras sociedades en la actualidad.

Referencias

- Alexander, J. C. (1989). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial. Análisis multidimensional*. Barcelona: Gedisa.
- Allison, G. (1993). Los Modelos Conceptuales y la Crisis de los Misiles Cubanos. En L.F. Aguilar Villanueva, *Antología de Políticas Públicas*, vol. 2. México: M. A. Porrúa.
- Almaraz, J. (1979). La transición del modelo interactivo al sistémico en Parsons. *REIS*, 8, pp. 5-32.
- Almaraz, J. (1981). *La Teoría Sociológica de Talcott Parsons*. Madrid: CIS.
- Altamirano, C. (2006). *Intelectuales. Notas de investigación*. Bogotá: Norma.
- Arnold, M., A. Urquiza y D. Thumala (2011). Recepción del concepto de autopoiesis en las ciencias sociales, *Sociológica*, (26), Nro. 73, pp. 87-108.
- Baecker, D. (2013). Hacia la observación de una sociedad venidera: Una entrevista con Dirk Baecker, *Revista Mad*, (29), pp. 82-91.
- Baecker, D. (2019). *Los sistemas en la teoría social*. En C. Benzecry, M. Krause e I.A. Reed, *La teoría social, ahora: nuevas corrientes, nuevas discusiones*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bertalanffy, L. (1989). *Teoría General de Sistemas*. México: FCE.
- Bertalanffy, L, Ross, W y otros (1984). Historia y situación de la teoría general de sistemas. En *Tendencias en Teoría General de Sistemas*. Madrid: Alianza.
- Bourdieu, P. (2006). *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Buckley, W. (1982). *La Sociología y la Moderna Teoría de los Sistemas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Collins, H.M y R. Evans (2002). The Third Wave of Science Studies: Studies of Expertise and Experience, *Social Studies of Science*, (32), 235.
- Camou, A. (1997). En torno al concepto de sistema social: Pareto, Parsons, Luhmann. En A. Camou y J.E. Castro (1997). *La sociedad compleja. Ensayos en torno a la obra de Niklas Luhmann*. México. FLACSO-Triana Editores.
- Camou, A (1999). Niklas Luhmann o el discurso sociológico de la complejidad. Notas en torno al concepto de sistema social", *Sociedad*, Nro. 15, pp. 183-210.
- Camou, A., M. Prati y S. Varela (2019). El orden de la interacción: campañas, votaciones y escrutinios en las elecciones estudiantiles de la UNLP (2012-2018), *Jornadas de Sociología UBA: Desafíos frente a los problemas contemporáneos y a los debates en torno a la formación en la disciplina*, 26 al 30 de agosto.
- Collins, R. (1996). *Cuatro tradiciones sociológicas*. México: UAM.

- Corsi, G.; E. Esposito y C. Baraldi (1996). *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*. México: Anthropos-Universidad Iberoamericana-ITESO.
- Cortázar, J. (1990). "Lucas, sus interpolaciones", En *Un tal Lucas* [1979]. Madrid: Alfaguara.
- Crespi, F. (1998). *La Vie della Sociologia*. Bari: Il Mulino.
- DRAE (1992). *Diccionario de la Real Academia Española*. Madrid: Espasa Calpe.
- Easton, D. (1989). *Esquema para el Análisis Político*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esser, J. (1990). *La Teoría Estructural-Funcionalista del Sistema de Luhmann*, Frankfurt, Trad. interna, Área de Teoría Social. México: FLACSO.
- Germani, G. (1974). *Política y Sociedad en una Época de Transición*. Buenos Aires: Paidós.
- Gibert, J. y B. Correa (2001). La teoría de la autopoiesis y su aplicación en las ciencias sociales, *Cinta de Moebio*, (12), pp. 175-193.
- Gonnet, J.P. (2018). La doble contingencia como clave para una redefinición del concepto de orden social, *Estudios Sociológicos*, (XXXVI), 106, pp. 47-72.
- Habermas, J. (1987) *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Homans, G. C. (1979). Henderson, L. J. En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Bilbao: Aguilar.
- Hood, C. (1990). *The Tools of Government*. London: Macmillan.
- Izuzquiza, I. (1990). Introducción. En N. Luhmann. *Sociedad y Sistema: La Ambición de la Teoría*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Klir, G. (1973). Introducción. En von Bertalanffy, Ross y otros *Tendencias en Teoría General de Sistemas*. Madrid: Alianza.
- Lechner, N. (1997). Tres formas de coordinación social, en *Revista de la CEPAL*, Nro. 61, pp. 7-15.
- Lugan, J (1990). *Elementos para el Análisis de los Sistemas Sociales*. México: FCE.
- Luhmann, N. (1990). *Teoría Política en el Estado de Bienestar*. Madrid: Alianza.
- Luhmann, N. (1982). System Theory, Evolutionary Theory and Communication Theory. En *The Differentiation of Society*. New York: Columbia University Press,
- Luhmann, N. (1986a). La teoría moderna del sistema como forma de análisis social complejo [1971], *Sociológica*, Nro. 1, pp. 1-11.
- Luhmann, N. (1986b). El Estado de Bienestar: un problema teórico y práctico, *Estudios Políticos*, (5), Nro. 3-4, pp. 49-56.
- Luhmann, N. (1991). *Sistemas Sociales. Lineamientos para una Teoría General* [1984]. México: Alianza.
- Luhmann, N. (1996). Prefacio a G. Corsi, E. Esposito y C. Baraldi. *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*. México: Anthropos-Universidad Iberoamericana-ITESO.
- Moore, W. E. (1988). Funcionalismo. En Bottomore, T. y Nisbet, R. *Historia del Análisis Sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Münch, R. Teoría parsoniana actual: en busca de una nueva síntesis. En Giddens, A. y J. Turner, *La Teoría Social Hoy*. Madrid: Alianza.
- Navarro Cid, J. (2018). Las organizaciones como sistemas abiertos alejados del equilibrio. Tesis de Doctorado, Departamento de Psicología Social, Universitat de Barcelona.

- Pareto, V. (1980). *Forma y Equilibrio Sociales*. Madrid: Alianza.
- Parsons, T. (1967). *Ensayos de Teoría Sociológica*. Buenos Aires: Paidós.
- Parsons, T. (1968). *La Estructura de la Acción Social* [1937]. Madrid: Guadarrama.
- Parsons, T. (1969). *La sociología norteamericana contemporánea. Perspectivas, problemas, métodos*. Buenos Aires: Paidós.
- Parsons, T. (1974). *El sistema de las sociedades modernas* [1971]. México: Trillas.
- Parsons, T. (1976). *El Sistema Social* [1951]. Madrid: Revista de Occidente.
- Parsons, T. (1979). Pareto. En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Bilbao: Aguilar.
- Parsons, T. (1979a). Sistemas Sociales. En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Bilbao: Aguilar.
- Parsons, T. (1979b). Interacción social. En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Bilbao: Aguilar.
- Parsons, T. (1986). La Teoría de los Sistemas Sociales: Una Historia Personal [1977]. En *Biografía Intelectual*. Puebla: UAP.
- Pignuoli Ocampo, S. (2015). El programa sociológico de Niklas Luhmann y su contexto, *Revista Mexicana de Sociología*, (77), 2, pp. 301-328.
- Rabotnikof, N. (1997). De la política según Luhmann. En A. Camou y J.E. Castro (1997). *La sociedad compleja. Ensayos en torno a la obra de Niklas Luhmann*. México: FLACSO-Triana Editores.
- Rabotnikof, N. (2005). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.
- Rapoport, A. (1979). Teoría General de los Sistemas. En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Bilbao: Aguilar.
- Ross Ashby, W. (1977). *Introducción a la cibernética*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Spencer, H. (2004). ¿Qué es una sociedad? Una sociedad es un organismo, *REIS*, 107, pp. 231-243.
- Timasheff, N. (1974). *La Teoría Sociológica*. México: FCE.
- Torres Nafarrate, J. (2004). *Luhmann: la política como sistema*. México: FCE-UNAM-Universidad Iberoamericana.
- Rumney, J. (1978). *Spencer*. México: FCE.
- Varela, F.J. (1990). *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas*. Barcelona: Gedisa.

Bibliografía básica

- Luhmann, N. (1990). *Teoría Política en el Estado de Bienestar*. Madrid: Alianza.
- Luhmann, N. (1986a). La teoría moderna del sistema como forma de análisis social complejo [1971], *Sociológica*, Nro. 1, pp. 1-11.
- Luhmann, N. (1986b). El Estado de Bienestar: un problema teórico y práctico, *Estudios Políticos*, (5), Nro. 3-4, pp. 49-56.
- Luhmann, N. (1991). *Sistemas Sociales. Lineamientos para una Teoría General* [1984]. México: Alianza.

- Luhmann, N. (1996). Prefacio a G. Corsi, E. Esposito y C. Baraldi. *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*. México: Anthropos-Universidad Iberoamericana-ITESO.
- Parsons, T. (1967). *Ensayos de Teoría Sociológica*. Buenos Aires: Paidós.
- Parsons, T. (1968). *La Estructura de la Acción Social* [1937]. Madrid: Guadarrama.
- Parsons, T. (1974). *El sistema de las sociedades modernas* [1971]. México: Trillas.
- Parsons, T. (1976). *El Sistema Social* [1951]. Madrid: Revista de Occidente.
- Parsons, T. (1979a). Sistemas Sociales. En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Bilbao: Aguilar.
- Parsons, T. (1979b). Interacción social. En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Bilbao: Aguilar.
- Parsons, T. (1986). La Teoría de los Sistemas Sociales: Una Historia Personal [1977]. En *Biografía Intelectual*. Puebla: UAP.

Bibliografía complementaria

- Almaraz, J. (1997). Niklas Luhmann: la teoría de sistemas sociales antes de la autopoiesis. *Revista Anthropos* 173-174: 62-77.
- Almaraz, J. (2013). *La Teoría Sociológica de Talcott Parsons*. Madrid: CIS.
- Arnold, M., A. Urquiza y D. Thumala (2011). Recepción del concepto de autopoiesis en las ciencias sociales, *Sociológica*, (26), Nro. 73, pp. 87-108.
- Baecker, D. (2013). Hacia la observación de una sociedad venidera: Una entrevista con Dirk Baecker, *Revista Mad*, (29), pp. 82-91.
- Baecker, D. (2019). *Los sistemas en la teoría social*. En C. Benzecry, M. Krause e I.A. Reed, *La teoría social, ahora: nuevas corrientes, nuevas discusiones*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Camou, Antonio y José E. Castro (Coords.), *La Sociedad Compleja. Ensayos en torno a la obra de Niklas Luhmann*, México, FLACSO-Triana Editores, 1997.
- Gibert, J. y B. Correa (2001). La teoría de la autopoiesis y su aplicación en las ciencias sociales, *Cinta de Moebio*, (12), pp. 175-193.
- Izuzquiza, I. (1990). Introducción. En N. Luhmann. *Sociedad y Sistema: La Ambición de la Teoría*, Barcelona: Paidós Ibérica.
- Pignuoli Ocampo, S. (2013). El Modelo Sintético de Comunicación de Niklas Luhmann. *Cinta de Moebio* 47, pp. 59-73 www.moebio.uchile.cl/47/pignuoli.html
- Pignuoli Ocampo, S. (2015). El programa sociológico de Niklas Luhmann y su contexto, *Revista Mexicana de Sociología*, (77), 2, pp. 301-328.
- Pignuoli Ocampo, S. (2015a) La disputa por el "cambio de paradigma" en Luhmann, Latour y Habermas *Estudios Sociológicos* Vol. 33, No. 99 (septiembre-diciembre), pp. 501-526.
- Rapoport, A. (1984). ¿Qué es la información? En: A. Smith (Comp.) *Comunicación y cultura*. Vol. 1. *La teoría de la comunicación humana*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 71-90.
- Rodríguez, D. y Arnold, M. (1991). *Sociedad y teoría de sistemas*. Santiago de Chile: Universitaria.

Investigaciones aplicadas

- Alexander, J. C. (2000). Cultura y crisis política: el caso Watergate y la sociología durkheimiana. En *Sociología Cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*. Barcelona: Anthropos.
- Baecker, D. (2018). *Estudios acerca de la próxima sociedad*. Santiago de Chile: Metales pesados.
- Bolz, N. (2006). *Comunicación mundial*. Buenos Aires: Katz.
- Germani, G. (1962). Sociología y planificación. En *La Sociología Científica. Apuntes para su fundamentación* [1956]. México: UNAM.
- Germani, G. (1971). Análisis de la transición. En *Política y Sociedad en una Época de Transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas* [1964]. Buenos Aires: Paidós.
- Galaviz Armenta, T. (2019). Género como medio de comunicación simbólicamente generalizado: un análisis sistémico. *MAD*, (40), pp. 1–13.
- Gracia Hernández, M. (2006). La competitividad sistémica: Elemento fundamental de desarrollo regional y local, *Ciencia y Mar*, X, (29), pp. 39-46.
- Lechner, N. (1997). Tres formas de coordinación social, en *Revista de la CEPAL*, Nro. 61, pp. 7-15.
- Lechner, N.; R. Millán y F. Valdés Ugalde (1999). *Reforma del Estado y coordinación social*. México: IIS-UNAM & Plaza y Valdés.
- Luhmann, N. (1996). Políticos: honestidad y alta amoralidad de la política, *NEXOS*, 219, pp. 41-47.
- Messner, D. (1996). Latinoamérica hacia la economía mundial: condiciones para el desarrollo de la "competitividad sistémica", en *Aportes*, Duisburg, Fundación Ebert. Disponible en: <http://www.bivica.org/upload/economia-condiciones.pdf>
- Nieto, F. (2004). Desmitificando la corrupción en América Latina, *Nueva Sociedad*, Nro. 194, noviembre-diciembre.
- Nino, C.S. (1992). *Un país al margen de la ley. Estudio de la anomia como componente del subdesarrollo argentino*. Buenos Aires: Emecé.

Sitios web con material complementario

- <https://www.facebook.com/RevistaEspectros/videos/entrevista-a-niklas-luhmann/656278598139047/>
- <http://sistemassociales.com/niklas-luhmann-en-dos-momentos-documentales-sobre-teoria-y-riesgo-ecologico/>
- <https://niklas-luhmann-archiv.de/>
- <https://carreraprofesional.com/que-es-zettelkasten/>
- <https://colaboratorio.net/javierinsitu/colaboratorio/2020/metodo-zettelkasten-notas-inteligentes/>

Actividades

Lectura: Parsons, T. (1979a). Sistemas Sociales. En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Bilbao: Aguilar. Fragmentos de las páginas 710-712.

- 16) ¿En qué consiste la distinción entre un “sistema teórico” y uno “empírico”?
- 17) Analice la definición de “acción”. ¿Qué diferencias encuentra con la caracterización weberiana que Parsons retoma en *La estructura de la acción social*?
- 18) ¿Cuáles son los cuatro subsistemas genéricos que integran la acción?
- 19) ¿Qué autores integran la convergencia parsoniana por esta época? ¿Qué parecidos y qué diferencias guarda con los autores de la primera convergencia?
- 20) ¿En qué sentido el sistema social es un “sistema abierto”?

Lectura: Luhmann, N. (1996). Políticos: honestidad y alta amoralidad de la política, *NEXOS*, 219, pp. 41-47.

- 1) ¿En qué sentido Luhmann distingue entre “tener que ser”, “deber ser” y “poder ser” honestos/as en política?
- 2) ¿Por qué la separación entre la moralidad y los códigos funcionales es moralmente justificable?
- 3) ¿Cuál es el postulado básico de los sistemas políticos democráticos?
- 4) ¿Cómo podríamos aplicar el código moral del deporte a la política?
- 5) ¿En qué consiste el modelo de control vía *escándalos*?

CAPÍTULO 13

Niklas Luhmann y la teoría general de los sistemas sociales

José Buschini

La teoría general de los sistemas autopoieticos exige que se indique *con exactitud* la operación que realiza la autopoiesis del sistema y que de este modo delimita al sistema con respecto a todo lo demás. En el caso de los sistemas sociales esto sucede mediante la comunicación (Luhmann, 1996a, p. 217. Subrayado propio).

En este capítulo ofrecemos una presentación introductoria de la teoría general de los sistemas sociales elaborada por el sociólogo alemán Niklas Luhmann (1927-1998), con un afán eminentemente pedagógico, vinculado a nuestra práctica docente en la materia obligatoria “Teoría Social Contemporánea ‘A’” y los cursos optativos “Niklas Luhmann: teoría de la sociedad y modernidad” y “Niklas Luhmann y la teoría general de los sistemas sociales”, dictados en el Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

En el trabajo, en primer lugar, recuperamos aspectos centrales de la biografía de Luhmann y su trayectoria intelectual, enfatizando la coherencia de un proyecto sostenido durante aproximados treinta años y su cristalización en una teoría de la sociedad con pretensiones universales pero no exclusivas; es decir, que presupone y exige la posibilidad de integrar al análisis cualquier acontecimiento propio de su objeto —incluida ella misma— pero reconoce al mismo tiempo la existencia de, por un lado, otras ofertas de teoría en una competencia circunscrita al sistema científico, y, por otro lado, descripciones realizadas desde otros ámbitos funcionales, como las de los medios de masas, que pueden ser (y son de hecho) mucho más efectivas a la hora de construir lo que cuenta como realidad en la vida cotidiana. En este marco, listamos los principales libros y artículos del autor, y los ubicamos en el contexto general de su obra. En segundo lugar, pasamos al eje central del capítulo, que consiste en una descripción introductoria de la teoría general de los sistemas sociales desarrollada por Luhmann, la cual subyace y precede lógicamente a su teoría de la sociedad, tal como él aclara, cuando afirma que “una teoría sociológica general puede ser vista como una pieza autónoma. Pero, antes que nada, (...) es necesaria para la construcción de una teoría de la sociedad” (Luhmann, 1986, p. 133. Traducción propia).

La descripción que realizamos, basada centralmente en el libro *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general* (Luhmann, 1998a)—y apoyo en materiales adicionales cuando lo consideramos oportuno—, resulta especialmente pertinente en el contexto de este libro, pues la teoría allí presentada, por su contexto histórico de gestación, los problemas abordados y la elaboración conceptual realizada, es comparable a (y compite con) otras ofertas de teoría que le son contemporáneas —ejercicio de contraste promovido desde la cátedra—, como la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas, la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu y la teoría de la estructuración de Anthony Giddens, por mencionar algunas de las más relevantes y conocidas en el medio local. El foco principal de la presentación está dedicado a comprender el carácter radical de una propuesta teórica que concibe lo social como un sistema que se produce a sí mismo mediante la (re)producción continua de los elementos que lo constituyen, comunicaciones, y por esa vía dice marcar su distancia con respecto a teorías sociológicas centradas en la acción, categoría a partir de la cual organizan la intersección entre sociedad y ser humano (sistema orgánico y sistema psíquico), aquí sin ambigüedades considerados parte del entorno de los sistemas sociales (Luhmann, 1996a, 187-193; 1998a, p. 15). La exposición, en este punto, pretende ser una suerte de sistematización sintética de la estrategia pedagógica que adoptamos en el curso “Niklas Luhmann y la teoría general de los sistemas sociales”, a un mismo tiempo presentando nudos conceptuales centrales dentro de la teoría e indicando los capítulos y secciones del libro con los que los trabajamos.

Aspectos biográficos y principales ejes en la trayectoria intelectual de Niklas Luhmann

Niklas Luhmann nació en Luneburgo, ciudad alemana situada en la región de Baja Sajonia. Su infancia y adolescencia transcurrieron en paralelo al ascenso y consolidación del régimen nazi, del que tanto él como su familia no fueron partidarios. No obstante, en 1943, a sus 15 años, fue reclutado como asistente de aviación del Ejército alemán y al año siguiente como soldado regular, combatiendo en la Segunda Guerra Mundial y resultando en 1945 prisionero en el frente occidental (Bechmann y Stehr, 2002; Joas y Knöbl, 2016; Stichweh, 2011; Torres Nafarrate, 1995). Una vez finalizada la guerra, ya en su transición a la edad adulta, no tuvo un acercamiento a la sociología directo ni inmediato sino gradual. Inicialmente, cursó estudios de derecho en la universidad de Friburgo (1946-1949), trabajó por un breve tiempo en un estudio de abogados y luego, durante cerca de seis años, en la administración pública, en las ciudades de Luneburgo, primero, y Hannover, después (Ahrens, 2017; Joas y Knöbl, 2016; Stichweh, 2011, 2015a, Torres Nafarrate, 1995). En aquel período, estudió por su propia cuenta y comenzó la confección de su famosa caja de notas (*Zettelkasten*), un archivo con fichas de lectura y referencias cruzadas que utilizó posteriormente para componer sus obras y llegó a contar con noventa mil unidades, actualmente disponibles para consulta en la Universidad de Bielefeld (Ahrens, 2017; Rodríguez Mansilla, 2005; Stichweh, 2011; Undisciplined, ep. 10, 2021). Tras publicar dos artículos

sociológicos a fines de la década de 1950, accedió a una beca que le permitió estudiar en la Universidad de Harvard, de los Estados Unidos de América, durante 1960 y 1961. Allí, aunque el destino original de la beca no era ese, fue alumno de Talcott Parsons, entonces de gran influencia en la sociología mundial (Bechmann y Stehr, 2002; Joas y Knöbl, 2016; Stichweh, 2011; Torres Nafarrate y Zermeño Padilla, 1997). Concluida esa estadía, comenzó a desempeñarse en el ámbito académico —obtuvo un cargo administrativo en la Escuela Superior de Ciencias de la Administración, situada en la ciudad de Espira— y publicó en 1962 el reconocido artículo *Función y Causalidad* (Luhmann, 1973), y en 1964 el libro *Funktionen und Folgen formaler Organisation* y el artículo *Método funcional y teoría de sistemas* (Luhmann, 1964, 1973; Joas y Knöbl, 2016; Torres Nafarrate y Zermeño Padilla, 1997; Stichweh, 2011). En 1965, cuenta Stichweh, luego de escucharlo en una conferencia que dictó en la Universidad de Münster —sobre los temas que había trabajado en esos artículos—, Helmut Schelsky, entonces una de las figuras principales de la sociología alemana y un promotor activo de su institucionalización, lo convocó para incorporarse como profesor de sociología en la Universidad de Bielefeld, próxima a inaugurarse como parte de la múltiple creación de universidades regionales que tuvo lugar en el marco del crecimiento económico de la segunda posguerra, según indica Pignuoli Ocampo (Pignuoli Ocampo, 2015; Stichweh, 2011). Luhmann, que no contaba con las credenciales necesarias para el cargo, las consiguió en el año 1966, cuando le fueron otorgados el título de Doctor en Filosofía y la *Habilitation* (Joas y Knöbl, 2016; Stichweh, 2011). Hasta el momento en que la Universidad de Bielefeld comenzó a funcionar, en 1969, dictó cursos en las Universidades de Münster y Frankfurt, en esta última como reemplazante de Theodor Adorno (Stichweh, 2011). Ya en esos años, como ocurriría a lo largo de toda su carrera, las lecturas de Luhmann cubrieron un espectro de autores y temas poco usuales para un sociólogo. Como algunas referencias significativas, Stichweh menciona a Herbert Simon, Kenneth Burke, Gaston Bachelard, Robert Merton, Donald Campbell, Reinhart Koselleck, Gregory Bateson, George Spencer Brown, Fritz Heider y Erving Goffman (Stichweh, 2015a). También, a diversos autores inscritos en el campo de la teoría general de sistemas, cuyo diálogo o recuperación específica, sobre la que aquí no ahondaremos, recomendamos consultar en el artículo de Luhmann *Insistence on Systems Theory: Perspectives from Germany-An Essay*, especialmente en la sección II, en las lecciones publicadas en español por Javier Torres Nafarrate y en el artículo de Pignuoli Ocampo previamente referido (Luhmann, 1983; 1996a; Pignuoli Ocampo, 2015; Stichweh, 2015a). No obstante esta multiplicidad de lecturas, Stichweh señala la existencia de dos influencias que sobresalen, las de Edmund Husserl y Talcott Parsons, de las que, según afirma, “emergió la síntesis de fenomenología y teoría de sistemas que es históricamente única” (Stichweh, 2015a, p. 383). Cabe mencionar, junto a esto, una posible influencia adicional, identificada como tal por Joas y Knöbl: la antropología filosófica de Arnold Gehlen, cuya idea de exoneración —la descarga que encuentra el ser humano en las instituciones frente a la carencia que supone la falta de instintos— es para estos autores afín a la noción de reducción de complejidad, tal como Luhmann la presentaba en sus primeros trabajos (Joas y Knöbl, 2016, p. 253-255). Sin embargo, debemos ser cautelosos con el señalamiento de este nexo, pues hasta donde llega nuestro conocimiento no se trata de una influencia referida

con frecuencia en la bibliografía sobre Luhmann. Al respecto, y sólo para dejar abierto el interrogante, podemos apelar al artículo La sociología como teoría de los sistemas sociales, en el cual, tras señalar el papel de los procesos de descarga/exoneración en relación con el problema de la complejidad excesiva del universo, con cita a Gehlen incluida, Luhmann aclara que “de ninguna manera se encuentra la teoría aquí esbozada en los puntos esenciales con una sociología antropológica” (Luhmann, 1973, p. 145).²⁰⁰

Según una anécdota invocada con frecuencia para retratar su trayectoria intelectual, cuando Luhmann comenzó a trabajar en la Universidad de Bielefeld fue consultado por las autoridades sobre el proyecto de investigación que desarrollaría, un requisito burocrático vinculado al cargo. Su respuesta, una teoría de la sociedad sin costo alguno y con un tiempo estipulado de 30 años, coincide en gran medida con lo que efectivamente hizo. Al morir en el año 1998, en sintonía con el plazo estimado para la culminación del proyecto, puede decirse que la tarea estaba en gran medida cumplida (Bechmann y Stehr, 2002; Joas y Knöbl, 2016; Luhmann, 2007; Rodríguez Mansilla, 2005). En la anatomía de su obra, plasmada en una gran cantidad de libros y artículos académicos, dos trabajos funcionan como una suerte de columna vertebral que la sostiene o articula. Por lo menos, desde un punto de vista expositivo como el que intentamos aquí, facilitan su descripción organizada. Se trata de los libros *Soziale Systemme. Grundrisse einer Allgemeinen Theorie* (Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general), publicado en el año 1984 —en adelante, *Sistemas sociales* (Luhmann, 1998a)—, y *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (La sociedad de la sociedad), publicado en el año 1997, poco tiempo antes de la muerte de Luhmann (Luhmann, 2007). El primero, sobre el que nos detendremos en la próxima sección, contiene los fundamentos epistemológicos y sustantivos de su teoría general de los sistemas sociales, constituyendo de esa forma el plano de mayor abstracción dentro del conjunto de su obra, como ya indicamos. En paralelo, numerosos trabajos desarrollan y profundizan cuestiones sobre las que discurre ese libro, muchos de ellos recopilados en los sucesivos volúmenes editados con el título de *Sociologische Aufklärung: Aufsätze zur Theorie Sozialer Systeme*, el primero de los cuales fue publicado parcialmente por la editorial argentina SUR, con traducción de H. A. Murena y el título de *Ilustración sociológica y otros ensayos* (Luhmann, 1973). Otros, publicados en revistas académicas reconocidas, mayormente en idioma alemán y en menor medida en inglés.²⁰¹

La sociedad de la sociedad, por su parte, condensa en poco menos de mil páginas un caso especial de la teoría general de los sistemas sociales, el que concierne a la sociedad —los otros dos casos son las interacciones y las organizaciones—, entendida como el sistema social que abarca todas las comunicaciones posibles. Esta teoría se encuentra organizada alrededor de cinco grandes problemas, que son los que dan forma a cada uno de los capítulos del libro

200 Otra mirada al vínculo entre Luhmann y Gehlen, que hace mención a su aspecto conflictivo, en Torres Nafarrate (2018).

201 Un listado detallado de la producción de Luhmann se encuentra en el libro que transcribe sus clases sobre la teoría general de sistemas, editado por Javier Torres Nafarrate (Luhmann, 1996). Por su fecha de edición, el listado no incluye la gran cantidad de traducciones al español que fueron publicadas a partir de esa fecha.

(Luhmann, 2007; Torres Nafarrate y Zermeño Padilla, 1997). En primer lugar, los fundamentos que subyacen a la elaboración de la teoría de la sociedad, con una definición precisa del concepto de sociedad y el papel que juegan en este marco nociones desarrolladas en la teoría general de los sistemas sociales, como sistema/entorno, sentido, complejidad, autopoiesis, clausura operativa, acoplamiento estructural y comunicación, entre otros. En segundo lugar, la teoría de los medios de comunicación, que responde al problema del carácter extremadamente improbable de la operación que define lo social, la comunicación, y distingue entre aquellos medios que organizan el alcance y la redundancia de las comunicaciones (medios de difusión, como el lenguaje, la escritura, la imprenta y las telecomunicaciones) y los que establecen las condiciones para la aceptación o el rechazo de las comunicaciones (la magia, la religión, la moral y los medios de consecución, primero técnicas de persuasión de la comunicación verbal —alianza entre retórica, tópica y moral— y luego los medios de comunicación simbólicamente generalizados —amor, propiedad/dinero, arte, verdad, valores, poder/derecho—). En tercer lugar, la teoría de la evolución, que refiere al problema de la morfogénesis de la complejidad o el modo en que se (trans) forman las estructuras de la sociedad, que pre-seleccionan lo que viene y no viene al caso en los procesos comunicativos. A partir de los conceptos de variación (una comunicación novedosa, inesperada, desviante), selección (la aceptación o el rechazo de la variación introducida como parte del repertorio esperable de comunicaciones) y reestabilización (el modo en que la selección realizada tiene consecuencias para la relación entre sistema y entorno), Luhmann da cuenta del problema del cambio societario. En cuarto lugar, la teoría de la diferenciación de los sistemas, por medio de la cual analiza los procesos de diferenciación al interior de la propia sociedad. Con la noción de forma de diferenciación dominante, ofrece una caracterización estilizada de lo que puede considerarse como grandes etapas en la historia del desarrollo societario —aunque se cuide de señalar que no se trata de etapas sucesivas y excluyentes, y mucho menos de un desarrollo lineal orientado por alguna noción de progreso—, que incluye las formas de diferenciación segmentaria, centro-periferia, estratificada y funcional. El criterio que organiza estas diferentes formas de diferenciación es el de la igualdad y la desigualdad. En el primer caso, los sistemas parciales de la sociedad son iguales entre sí (segmentos que surgen por descendencia o comunidad habitacional). En los casos dos y tres, los sistemas parciales son desiguales (un centro y una periferia, aun cuando en la periferia puedan existir segmentos iguales; rangos desiguales, por ejemplo, nobles y plebeyos). El cuarto caso, finalmente, se caracteriza por la igualdad en la desigualdad: cada uno de los sistemas parciales cumple una función, y en esto es igual a los demás, y esa función es exclusiva, y por esta razón cada uno de ellos es único en lo suyo. Por último, un capítulo destinado a las descripciones sobre la sociedad, que no pueden ser otra cosa que autodescripciones, pues para Luhmann no existe la posibilidad de un observador externo en un sistema operativamente clausurado como la sociedad: la descripción, necesariamente, es comunicación y, como tal, operación social. De ahí el título ingenioso del libro: son descripciones *sobre* la sociedad pero también *de* la sociedad hablando sobre sí misma; aunque, como dijimos, desde un lugar muy específico: una disciplina, la sociología, al interior de un sistema funcionalmente diferenciado, la ciencia. De ahí que, a pesar del título, pueda presentarse

como teoría de la sociedad. Esas descripciones, que cuando adquieren densidad suficiente para la reutilización son designadas como semántica, varían conforme a cambios en la estructura social y por tanto las formas de diferenciación; aun cuando puedan existir desacoples en este proceso, que Luhmann analiza, para el caso de la sociedad moderna, con aquellas descripciones que no llegan a captar el paso a la sociedad funcionalmente diferenciada. Así, por ejemplo, las que conciben a la modernidad como una sociedad compuesta de clases sociales (Luhmann, 2007, p. 836-840).

Tomadas en forma conjunta, estas distintas piezas de teoría no sólo permiten una caracterización estilizada de los grandes rasgos presentes en las diferentes sociedades identificables a lo largo de la historia sino que ofrecen la posibilidad de delinear los aspectos más salientes de la sociedad moderna. Según esta teoría, se trata de una sociedad que tiene como rasgos estructurales centrales su carácter funcionalmente diferenciado —los sistemas parciales de la sociedad se distinguen por ser iguales en su desigualdad: cada uno de ellos cumple una y sólo una función, como asegurar contrafácticamente las expectativas, tal el caso del derecho; producir conocimientos certificados, como la ciencia; o tomar decisiones colectivamente vinculantes, como la política—, el desarrollo pleno de los medios de comunicación —expansión de la redundancia debido a la imprenta y las telecomunicaciones, por un lado, consolidación y extensión del alcance de los medios de comunicación simbólicamente generalizados, por otro lado— y una situación de estabilidad dinámica que viene dada por las condiciones de cambio estructural continuo anclado en las condiciones (amorales) de selección inscriptas en los códigos de los sistemas funcionalmente diferenciados, con elecciones periódicas —quien gobierna hoy mañana puede ser oposición—, derecho positivo —lo que hoy es legal mañana puede dejar de serlo si una nueva ley así lo establece—, ciencia que todo el tiempo se ve superada por nuevos conocimientos, etc.. Se trata, así, de una sociedad que deja poco margen para la diferencia entre variación y reestabilización: la ciencia confirma que es posible clonar una vaca y lograr que exprese la hormona de crecimiento humano en su leche, ¿debe esto ser lícito o ilícito?, ¿constituye una oportunidad de inversión?, ¿cómo se debe incorporar este contenido en la educación escolar?, ¿qué posición es conveniente adoptar sobre este tema en términos políticos de cara al estado de la opinión pública? Junto a esto, en el plano semántico, con descripciones policontexturales que vuelven imposible la existencia de un centro de autoridad último (Luhmann, 1997; 2007).

La descripción realizada en los dos párrafos precedentes no sólo resume un libro de casi mil páginas sino también el resultado de un proyecto intelectual sostenido por casi treinta años. En ese sentido, no hace falta decir que constituye apenas una guía a partir de la cual, como mucho, organizar una lectura. Sobre esa base, es posible identificar una serie de problemas clave que se encuentran en el libro y que justifican una lectura más atenta. Entre ellos, por mencionar algunos, el carácter de sociedad mundial que adquiere la sociedad moderna, las principales características de los sistemas funcionalmente diferenciados —con las nociones asociadas de código y programa—, las relaciones entre el primado de la diferenciación funcional y la existencia en este plano de diferencias entre regiones/países, el modo en que la sociedad incluye o excluye a los individuos —forma específica con que la teoría recupera el

problema de la integración social, originalmente planteado en esos términos por David Lockwood—,²⁰² cómo la sociedad moderna lidia con los problemas ecológicos (qué posibilidades tiene de hacerlo), cómo se relacionan entre sí los sistemas funcionalmente diferenciados — qué prestaciones se dan unos a otros, qué se demandan y qué problemas ocasiona esto, como cuando la economía, sostiene Luhmann, reacciona con inflación a los pedidos de la política—, qué lugar queda para una comunicación de tipo moral (si es que alguno) y cuáles son las consecuencias del predominio que tienen los medios de masas en la construcción de descripciones que cuentan como realidad en la vida cotidiana. Estas y otras cuestiones, que son trabajadas en *La sociedad de la sociedad*, encuentran complemento en una serie de trabajos monográficos que Luhmann comenzó a publicar en la década de 1980 y tratan sobre diversos sistemas funcionales —p. ej., el arte, la ciencia, el derecho, la economía y los medios de masas (Luhmann, 1996b; 2000; 2005a; 2005b; 2017)—, las organizaciones (Luhmann, 2010) y problemas específicos como el riesgo (Luhmann, 1998b), la ecología (Luhmann, 1986b), los movimientos de protesta (Luhmann, 2016) y las características del Estado de Bienestar (Luhmann, 1993). Junto a esto, otro complemento a su teoría de la sociedad son los numerosos artículos en los que analiza la relación entre semántica y estructura social, recopilados en los diferentes volúmenes de *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (Estructura social y semántica). En esta línea se inscribe también el libro *El amor como pasión*, que analiza en detalle el vínculo entre la diferenciación del amor como medio de comunicación simbólicamente generalizado y la emergencia de la literatura romántica (Luhmann, 1985).

Para concluir esta sección, cabe señalar que esta presentación estilizada sobre la trayectoria intelectual de Luhmann puede resultar sesgada o al menos incompleta para quienes estudian su obra, en tanto resalta la coherencia interna de su proyecto teórico y no presta atención a modificaciones y tensiones internas, muy bien señaladas por comentaristas como Mascareño, Pignuoli Ocampo y Stichweh (Mascareño, 2016; Pignuoli Ocampo, 2014, 2015; Stichweh, 2000). Como indica Pignuoli Ocampo (2014, 2015), hay al menos dos momentos en los que Luhmann introdujo cambios significativos dentro de su(s) teoría(s): el primero a comienzos de la década de 1980, marcado por la adopción para la teoría de los sistemas del concepto de autopoiesis, originalmente acuñado por Humberto Maturana y Francisco Varela en el marco de las ciencias biológicas, y el establecimiento de la comunicación como la operación específica de los sistemas sociales. El segundo a fines de esa misma década, cuando asignó mayor relevancia a la cibernética de segundo orden de Heinz von Foerster y la teoría de la forma de George Spencer Brown. Como el propio Luhmann lo señalaba en la década de 1990, en esos años mantuvo seminarios en los que, partiendo del metaconcepto de observación, contempló la posibilidad de organizar su teoría conforme a distinciones diferentes a las

202 Las dos últimas cuestiones señaladas, la diferencia entre regiones en su relación con el primado de la diferenciación funcional y los fenómenos de exclusión/inclusión constituyen dos de los asuntos que, según señalan estudiosos latinoamericanos de la obra de Luhmann, son de los más fértiles para el análisis de nuestras realidades. Al respecto, recomendamos las excelentes entrevistas realizadas por Pignuoli Ocampo y Brasil Jr. a Marcelo Neves y Aldo Mascareño (Pignuoli Ocampo y Brasil Jr., 2019).

que propone la de sistema y entorno, como medio y forma o variación y selección (Torres Nafarrate y Zermeño Padilla, 1997, p. 204-205). No obstante estas consideraciones, en lo que sigue no nos concentramos en esas inflexiones sino en la teoría general de los sistemas sociales tal como esta fue presentada en *Sistemas sociales* y algunos textos adicionales del período. Junto a esto, y aun cuando se trate de un texto que se condice con el tercer período identificado —algo que efectivamente se advierte en el contenido, por la importancia asignada al concepto de observación—, las lecciones de Luhmann sobre teoría general de sistemas que fueron publicadas en idioma español por Javier Torres Nafarrate, haciendo un uso que busca evitar anacronismos. En adelante, nos referimos a esta obra como lecciones.

La teoría general de los sistemas sociales: guías para su abordaje

Punto de partida: la crisis de la sociología y la teoría con pretensiones de universalidad como salida

El punto de partida que escogemos para realizar una exposición introductoria de la teoría general de los sistemas sociales consiste en indicar el contexto disciplinar que explica la emergencia de este proyecto, según la perspectiva de su autor y sin abrir juicio sobre lo acertado del diagnóstico. Con ese fin, nos concentramos en los textos preliminares de *Sistemas sociales*, el Prefacio a la primera edición alemana (Luhmann, 1998a, pp. 7-12) y la Introducción (Luhmann, 1998a, pp. 27-35). Nos valemos, también, de dos textos adicionales que complementan los contenidos presentados en esas páginas (Luhmann, 1983, 1986). Allí, Luhmann postula la existencia de una crisis teórica en la sociología, que se manifiesta en la incapacidad para delimitar con precisión su objeto. De un lado, debido a los éxitos en materia de investigación empírica, la teoría es concebida como el establecimiento de generalizaciones comprobables a propósito de las relaciones entre datos. De otro lado, y como contracara, el trabajo teórico se concentra en la elaboración conceptual, sin mayores vínculos con la investigación empírica. En este plano, sobresalen el análisis de los clásicos y la combinación entre teorías, que dan lugar a una especialización en nombres y síndromes de teoría, ironiza Luhmann (Luhmann, 1998a, pp. 7-8; 1983, p. 998).²⁰³ Como resultado, y a pesar de sus logros parciales en términos de acumulación de conocimiento, la disciplina renuncia a su unidad. Genera, afirma Luhmann, complejidad pura (no estructurada) o intransparente (Luhmann; 1983, p. 995; 1998a, pp. 7-8).

Frente a este diagnóstico, Luhmann perfila su propuesta, que tiene como objetivo la presentación de una teoría de carácter universal, capaz de establecer con precisión su objeto y

203 Además de los textos del propio Luhmann (1983, 1986, 1998a), un análisis detallado de cada una de las manifestaciones de esta crisis disciplinaria se encuentra en Pignuoli Ocampo (2015).

captarlo en su totalidad —a diferencia de lo que podrían hacer teorías parciales, como por ejemplo una que se concentrara en el fenómeno de la estratificación—, incluyéndose a sí misma en forma autorreferencial, hecho que implica concebirse como un aspecto de lo que describe y por lo tanto contribuye a realizar. Así, la teoría general de los sistemas sociales —al igual que la teoría de la sociedad, que constituye un caso especial de ésta— es un producto de las operaciones específicas de un sistema funcionalmente diferenciado de la sociedad moderna, la ciencia, y de una disciplina segmentariamente diferenciada al interior de la ciencia, la sociología, que al describir a los sistemas sociales los (re)produce y aprende algo sobre sí misma, en tanto operación social.²⁰⁴ Frente a las críticas habituales que, según escribe Luhmann, reciben argumentos de este tipo por su autoimplicación en el objeto, consistentes en reducirlos a ideología, tautología o arbitrariedad, la respuesta es que las pretensiones de teoría se mantienen debido al carácter no arbitrario con el que la teoría incurre en la autorreferencia, como procedimiento controlado conforme a los criterios propios del sistema científico moderno (teorías, métodos) y por las restricciones de la propia complejidad estructurada generada en contacto con el objeto, que vuelven improbable la ausencia de una referencia a la realidad (Luhmann, 1998a, p. 9; p. 14; p. 38; p. 424-438).

Tras indicar su objetivo, Luhmann establece la vía para concretarlo, consistente en inscribir su propuesta dentro de la teoría general de sistemas. De esa forma, encuentra la salida a la situación de crisis disciplinar en la apertura hacia la interdisciplina. En un texto publicado poco tiempo antes de *Sistemas sociales*, justifica con algo más de detalle esta decisión. Declara allí:

La cuestión verdaderamente molesta es (...) por qué la sociología no puede aprender de otras [disciplinas]. (...) Desarrollos recientes y excitantes en microbiología, teoría de la evolución, cibernética, teoría de la información, todos los cuales desarrollan muchas referencias cruzadas y parecen alcanzar un alto grado de integración, no son advertidos. Hablamos de los sujetos humanos como si no hubiera una teoría de los sistemas autorreferenciales, de la auto-poesis, de la autonomía. Usamos la idea de relaciones causales como si no hubiera investigaciones sobre atribución. Vinculamos el sentido a los sujetos

204 El criterio que utiliza Luhmann para distinguir entre formas de diferenciación de los sistemas, como dijimos, es el de la diferencia entre igualdad y desigualdad. En la diferenciación funcional (propia de la sociedad moderna), los sistemas son iguales en su desigualdad: cada uno de ellos cumple una función específica, tiene sus propios códigos y programas. En las sociedades estratificadas, predomina la desigualdad: centro-periferia, castas, nobles y plebeyos, etc. En las sociedades segmentarias, prima la igualdad de los diferentes clanes. El hecho de que exista una forma predominante de diferenciación en una sociedad (como la diferenciación funcional en la sociedad moderna) no invalida que se produzcan otras formas de diferenciación. Así puede ocurrir, por ejemplo, en la diferenciación interna de los sistemas funcionalmente diferenciados. Para Luhmann, la diferenciación disciplinar al interior de la ciencia adopta un carácter segmentario (Luhmann, 1996, pp. 319-330). Dice al respecto: "Mas bien se podría hablar en todo caso de diferenciación segmentaria, ya que el problema abstracto que estimula la construcción de las disciplinas y lo que obliga finalmente, es siempre el mismo. Es el problema de la combinación de variedad y redundancia, de riqueza de experiencia con el objeto y lo sorpresivo, por un lado; y por el otro, de posibilidades de construcción. El poner en movimiento un aumento de capacidad de disolución y de recombinación lleva finalmente, de manera parecida al aumento demográfico, a la necesidad de construir unidades pequeñas, ya que el problema de organización ha crecido, y de esta manera se puede ordenar la redundancia y se posibilita con ello más variedad" (Luhmann, 1996, p. 322).

como si no hubiera una teoría de la información (Luhmann, 1983, pp. 991. Traducción y agregado propios).

Y, ya en un plano más propositivo, añade:

Necesitamos una teoría capaz de combinar clausura autorreferencial en nuestra disciplina con una sensibilidad para la información y una capacidad para el aprendizaje de segunda mano. Hasta tanto puedo ver, la teoría de sistemas es la única candidata seria” (Luhmann, 1983, pp. 992. Traducción propia).

Junto con lo anterior, especifica qué queda englobado bajo el rótulo de teoría general de sistemas y cómo las transformaciones en su interior repercuten en la sociología, entendida ahora como teoría general de los sistemas sociales. Señala, al respecto, la existencia de tres grandes momentos sucesivos, marcados por cambios de paradigma que no suponen el abandono de las adquisiciones previas sino su incorporación bajo una nueva diferencia directriz dominante, término que emplea para designar una distinción que ocupa un lugar central en el procesamiento de la información considerada por la teoría, como variación y selección en la teoría de la evolución, según el ejemplo que propone. Así, el esquema todo/parte, que hunde sus raíces en los orígenes mismos de la tradición de pensamiento occidental y tuvo un papel destacado en el paso a la modernidad (voluntad general, participación del ser humano en la razón), fue sustituido por la diferencia sistema/entorno y dio lugar de esa manera a la moderna teoría de sistemas, concebida como teoría de los sistemas abiertos, con desarrollos que se consolidan luego de concluida la Segunda Guerra Mundial y en los que sobresalen las indagaciones sobre *inputs* y *outputs* en la relación entre sistema y entorno, tal como se puede leer con detalle en una de las lecciones impartidas por Luhmann (1996a, pp. 48-54). Por último, hacia la década de 1960 comenzó a producirse un nuevo giro, esta vez hacia una teoría de los sistemas autorreferenciales, cuya diferencia directriz dominante contrapone identidad y diferencia, centrada en sistemas que definen por sí mismos sus estados y al hacerlo deben poder distinguirse del entorno, de un modo que implica autoobservación.

La sociología, como teoría general de los sistemas sociales, queda así subsumida dentro de la teoría general de sistemas. Su objeto, los sistemas sociales (interacciones, organizaciones, sociedades), se encuentra lado a lado con otra clase de sistemas, como las máquinas, los organismos y los sistemas psíquicos. En esta instancia, es relevante mencionar las aclaraciones realizadas por Luhmann a propósito de que lo anterior no implica apelar a una analogía o metáfora. Los sistemas sociales, afirma, no son (como) una máquina o un organismo. Por el contrario, la inscripción de la sociología en el campo de la teoría de sistemas se da mediante generalización y reespecificación, algo que implica identificar soluciones funcionalmente equivalentes (específicas) frente a problemas comunes (generales) de los sistemas; por ejemplo, cómo afrontar y dar respuesta al problema de la complejidad. Este modo de proceder, afirma Luhmann, hace que el énfasis del análisis se coloque en las diferencias entre tipos de sistemas y no en sus similitudes (1998a, p. 14 –punto 6–; 38-39; Torres Nafarrate y Zermeño Padilla, 1997, pp. 208).

Sistema como diferencia, autorreferencia, complejidad y tiempo

Ya en el terreno propio de la teoría general de los sistemas sociales, la primera tarea que realizamos consiste en caracterizar, si no todos, al menos algunos aspectos sobresalientes de las entidades conceptuales que la integran, sin atender inicialmente ni a la especificidad de los sistemas sociales ni de aquellos que operan en el medio del sentido, que además de los sociales incluye a los psíquicos, cuestiones que iremos incorporando gradualmente. Con ese fin, hacemos foco en las secciones II y III del capítulo primero (1.II y 1.III), conformadas por múltiples apartados (1.II.1-12, 1.III.1-7) que le dan a esta presentación un carácter antes fragmentario que sistemático, señalado por el propio Luhmann. Según aclara allí, no ofrece en esas páginas un conjunto de conceptos consolidados y articulados sino que da cuenta de diferentes problemas y resultados alcanzados en investigaciones que se inscriben dentro del campo de la teoría general de sistemas (Luhmann, 1998a, p. 40). Es interesante señalar, como guía para la lectura del libro, que esos fragmentos dispersos, en apariencia poco articulados —como si se tratara de una sumatoria de fichas del propio *Zettelkasten*—, contienen indicaciones sobre los sistemas y sus características que reaparecen en los diferentes nudos problemáticos considerados en los capítulos siguientes. Constituyen, por decirlo de otra manera, un fundamento que subyace al modo peculiar en que son presentados conceptos y problemas como los de doble contingencia, comunicación, acción y estructura, entre otros. En este sentido, resulta útil volver sobre ellos a medida que se avanza en la lectura del libro para poder captar sus conexiones internas. O, para decirlo de otro modo, apelando a una distinción que enfatiza Pignuoli Ocampo (2014, 2018), para analizar los nexos (similitudes, diferencias, reespecificación de problemas) entre la teoría general de sistemas y la teoría general de los sistemas sociales.²⁰⁵

En 1.II.1, tras haber afirmado previamente la existencia de sistemas —y por esa vía haber descartado que el objeto de la teoría es una construcción realizada por un observador, como en el caso del realismo analítico propuesto por Talcott Parsons (Luhmann, 1998a, p. 13; p. 37) —, Luhmann remite la definición del concepto de sistema a una pieza de teoría de mayor nivel de abstracción, la teoría de la forma del matemático George Spencer Brown.²⁰⁶ La forma, según este autor, quien ofrece estas reflexiones en el marco de problemas propios de su disciplina y que, según señaló Luhmann en una de sus clases, no son relevantes para el uso que hace de ellas (Luhmann, 1996a, p. 66), surge a partir de trazar una línea en un espacio no marcado, resultando de esa operación una distinción con dos lados, uno de los cuales se encuentra indicado/marcado/señalado, tal como se lee en las diferentes traducciones sobre este concepto.

205 Por medio de esta operación, en el texto citado Pignuoli Ocampo establece una diferencia entre la operación de autosimplificación, que es propia de la teoría general de sistemas, y su aplicación al caso específico de la teoría general de los sistemas sociales, que Luhmann realiza en relación con el problema de la acción. Según Pignuoli Ocampo, esto ocurre en el marco específico de polémicas en las que interviene Luhmann pero nada obliga a esa limitación. Como una derivación de lo anterior, propone ampliar el concepto de autosimplificación al plano de la vivencia (Pignuoli Ocampo, 2018).

206 En el pasaje mencionado, la referencia a Spencer Brown apenas está esbozada en la nota al pie n.º 5. Con posterioridad, esta referencia recibiría mayor énfasis. Al respecto, se puede considerar Luhmann (1996), capítulo 3, sección IV, especialmente las páginas 66-67, y Luhmann (2007), capítulo 1, sección IV.

Como un caso posible de aplicación de esta teoría, el sistema es considerado por Luhmann como una forma con dos lados, sistema y entorno, el primero de los cuales —por tanto el que se encuentra indicado— genera y mantiene esa diferencia por medio de una única operación, que en el caso de los sistemas sociales, veremos, es la comunicación. Así, escribe Luhmann en un comentario aclaratorio incluido en el prefacio a la primera edición en español de *Sistemas sociales*, esta teoría no trata acerca de la identidad de un objeto sino de una diferencia. Su punto de partida es la consideración de que “el mundo, como infinitud inobservable, es cortado por una línea divisoria: de un lado se encuentra el sistema y el otro debe ser considerado como su entorno” (Luhmann, 1998a, p. 13 –punto 1–).²⁰⁷

Tras esta definición inicial, que presenta la noción de sistema a partir de su diferencia con el entorno, avanzamos hacia un segundo nudo conceptual. Como mencionamos, Luhmann argumenta que la teoría general de sistemas experimentó un cambio paradigmático hacia comienzos de la década de 1960, por el cual la noción de autorreferencia adquirió un lugar central. Para trabajar este tema, nos concentramos principalmente en el apartado 1.II.9. En términos simplificados, la idea de autorreferencia en el marco de la teoría de sistemas supone algo que ya fue aludido: los sistemas son capaces de y necesitan remitir a sí mismos (sus elementos, sus procesos, su unidad) para operar y, al hacerlo, reconocerse como distintos del entorno. Como indica Luhmann en una de sus clases (1998a, Lección 4.IV, pp. 82-84), estos sistemas pueden entenderse como máquinas no triviales, en el sentido que le asigna el físico Heinz von Foerster a este concepto: en esas máquinas,

(...) todos los *inputs* tienen que pasar por la prueba del estado momentáneo, que refuerza las desviaciones, en el que se encuentra la máquina. Preguntas del tipo quién soy, en qué disposición me encuentro, qué he hecho, cómo llevo adelante mis intereses, son las que regulan el llevar a esfuerzo el *output*” (Luhmann, 1996a, p. 82).

Dentro de ese marco de reflexiones, Luhmann introduce la noción de clausura operativa, según la cual el sistema establece por sí mismo sus estados u operaciones presentes, sin ninguna intervención del entorno. Con ello, se justifica el carácter irreductible que tiene cualquier nivel emergente de realidad y, en el caso que nos interesa, la no determinación de lo social por parte de los seres humanos, una construcción que no adquiere estatus de sistema y es utilizada por Luhmann para referir al agregado de sistema orgánico y sistema psíquico (Luhmann, 1998, p. 199).²⁰⁸ De todas maneras, es importante aclarar que esta clausura se

207 Sobre este punto, ver también Luhmann (2007, p. 40).

208 Como explica en detalle en 1.II.11, el ser humano en su totalidad, como agregado de componentes físicos, químicos, biológicos y psíquicos, no es considerado por Luhmann como un sistema autopoietico y, por lo tanto, operativamente clausurado con respecto al entorno a partir de una única operación (Luhmann, 1998a, p. 61). A esto, debemos añadir que cualquier referencia a una persona o individuo es considerado por Luhmann como una descripción social, realizada por tanto con perspectiva de observador, que apunta a fijar expectativas (sociales) en torno de seres humanos individuales (Luhmann, 1998a, p. 199, 286-292).

limita estrictamente al plano operativo, puesto que el sistema permanece abierto al entorno en términos de energía e información, requiere de ese aporte para la producción de sus elementos, como mencionaremos con algo más de detalle en la sección referida al problema de la doble contingencia. Así, por ejemplo, el sistema neurofisiológico constituye una condición necesaria pero no suficiente para el funcionamiento del sistema psíquico, y algo similar ocurre con los sistemas sociales y las condiciones físicas, químicas, biológicas y psíquicas que confluyen en la noción de ser humano. En una de sus lecciones, Luhmann ilustra lo anterior con una imagen que proviene de la filosofía. Dice:

En filosofía existen figuras que pueden explicar con brillantez esta situación. Derrida hace alusión a que todo factor cooperante no deja huellas... en la comunicación no se habla casi nunca de la necesidad de irrigación sanguínea en el cerebro con el objeto de que pueda llevarse a efecto la comunicación. Las huellas han desaparecido, pero eso es precisamente lo que, en un momento dado, las vuelve a hacer visibles. Cuando se duda, entonces, se puede hablar sobre ello: lo que quiere decir que esta ausencia se hace presente y que afirma el haber estado siempre allí” (1996a, p. 198).

Por último, en relación con este tema, es clave introducir las nociones de autopoiesis y autoorganización. En la historia de la teoría de los sistemas, explica Luhmann, el paso a la teoría de los sistemas autorreferenciales se inició de la mano del concepto de autoorganización, según el cual los sistemas eran capaces de generar por sí mismos estructuras que les permitieran adaptarse frente a un entorno caótico; generar “orden a partir del ruido” (*order from noise*), como lo expresaba von Foerster. El problema clave en este marco, argumenta Luhmann, era el del aprendizaje, la posibilidad para los sistemas de repetir una acción o anticipar una experiencia similar en un entorno con una complejidad imposible de captar en su totalidad. En la década de 1970, las indagaciones de los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela ocasionaron un nuevo desplazamiento. Con el concepto de autopoiesis, la autorreferencia fue ubicada al nivel de las propias operaciones del sistema, de la constitución de sus elementos, y el problema central pasó a ser justamente cómo es que los sistemas logran enlazar operaciones o producir nuevos elementos que reemplacen a los actuales, de modo tal que logren así producirse a sí mismos y mantener la diferencia con el entorno (Luhmann, 1996a, p. 77-95; 1998a, 54-59; 2007, pp. 44-47). Cabe aclarar que este desplazamiento teórico y la adopción del concepto de autopoiesis, según el cual “un sistema sólo puede producir operaciones en la red de sus propias operaciones (y la) red en que esas operaciones se llevan a cabo es producida por esas mismas operaciones” (Luhmann, 1996a, p. 90. Agregado propio), no implica para Luhmann descartar el uso del concepto de autoorganización sino darle una formulación acorde a las especificidades de su propia teoría. Así, emplea ambos conceptos de manera complementaria, definiendo a los sistemas considerados como autorreferenciales, autopoieticos y autoorganizados. Mientras que, por vía de la autopoiesis, el sistema se produce a sí mismo al producir los elementos de los que está constituido, mediante la autoorganización crea y transforma las estructuras que hacen posible la

autopoiesis. Esto último, como veremos enseguida, conecta con el próximo fenómeno a considerar, el de la complejidad.

Con el fin de aclarar esta noción, realizamos un breve rodeo. En 1.II.2 y 1.II.4, Luhmann señala dos vías a partir de las cuales puede ocurrir una descomposición al interior del sistema. Por un lado, la reproducción de la diferencia sistema/entorno, que toma al sistema como entorno interno de los sistemas así diferenciados. Esta forma de descomposición, sobre la que no ahondaremos aquí, desemboca en una teoría de la diferenciación de los sistemas, clave en la teoría de la sociedad de Luhmann, como vimos en la sección anterior. Por otro lado, y derivando hacia una teoría de la complejidad de los sistemas —desde la cual, por otra parte, es posible establecer una conexión con la teoría de la evolución, que también ocupa un lugar central en la teoría de la sociedad—, la descomposición entre elementos y relaciones. Sobre esta última hablaremos aquí con cierto nivel de detalle, pues incluye aspectos clave para el resto de nuestra exposición. Los elementos del sistema, resultado de su operar —la operación no es otra cosa que la (re)producción de esos elementos—, son los que lo producen y perpetúan al mantener su diferencia con respecto al entorno. Según Luhmann, debido a que los elementos tienen un carácter efímero —como veremos enseguida, al nacer ya están muriendo y exigen por lo tanto un reemplazo—, deben ser producidos de continuo. Por esa razón, deben relacionarse con otros elementos: una percepción debe ser seguida de otra (sistemas psíquicos) y una comunicación debe ser continuada por otra (sistemas sociales). Ese nexo entre elemento y relación, sostiene Luhmann, es constitutiva, puesto que los elementos se cualifican como tales a partir de esas relaciones y no puede haber relaciones sin elementos. Asociada a las nociones de elemento y relación, y su carácter constitutivo, viene añadida una pregunta, trabajada en 1.II.5: ¿cómo se da la conexión/relación entre elementos? ¿hay alguna reglamentación u ocurre al azar? Para responder a estos interrogantes, Luhmann presenta el concepto de condicionamiento, según el cual sólo algunos elementos pueden conectar con otros, aun cuando inicialmente esa restricción haya sido introducida de manera contingente, con el riesgo consecuente; esto es, que la relación no prospere en término de garantizar enlaces. Y es por medio de estas reflexiones sobre el nexo entre elemento y relación, y la noción de condicionamiento, que Luhmann llega al problema de la complejidad, central en su teoría, trabajado inicialmente en 1.II.6, según el cual, una vez superado cierto umbral, que es muy bajo nos dice Luhmann, no resulta posible relacionar cada uno de los elementos entre sí. Mucho menos, como mostraremos enseguida, en todo momento. Así, desde este punto de vista, la complejidad resulta coacción a seleccionar. Y, con ello, se abre el camino a la noción de complejidad estructurada —cuya base es una segunda definición de complejidad, medida por la carencia de información que tiene el sistema para aprehender y describir al entorno y a sí mismo, con las exigencias consecuentes de reducción de complejidad—, que surge justamente a partir de la selección (contingente) de relaciones posibles entre los elementos del sistema. Como sintetiza Luhmann en su libro *La sociedad de la sociedad*, “la forma de la complejidad es entonces *la necesidad de mantener una relación sólo selectiva entre los elementos* o, dicho de otro modo, la organización selectiva de la autopoiesis del sistema” (Luhmann, 2007, p. 103. Subrayado en el original).

Para concluir esta sección, consideramos un último asunto, el del tiempo —vinculado aquí al problema de la transformación o el hecho de que “no todo permanece como es”, según escribe Luhmann (1998a, p. 62)—, trabajado en los diferentes apartados de 1.III. En particular, nos interesa rescatar algunos aspectos de este tema por su significado para nuestra exposición ulterior. En primer lugar, y en conexión con la articulación entre complejidad y selección, la afirmación de que esto sólo ocurre por la coacción que supone el tiempo, tal como explica en 1.III.1, puesto que “si se dispusiera de un tiempo infinito, podría armonizarse todo con todo” (Luhmann, 1996a, p. 63). En segundo lugar, ante el hecho de que el tiempo es asociado a la idea de transformación —y en este sentido contiene un aspecto de irreversibilidad—, el fenómeno fundamental de la temporalización de la propia complejidad del sistema, que implica reducir la duración de sus elementos a una expresión mínima, como se analiza en 1.III.5, y por esa vía adaptarse al carácter irreversible del tiempo. Se trata de elementos que, como anticipamos, al emerger ya están desapareciendo y, por esa razón, colocan al sistema frente a la urgencia de sustituirlos por otros para perdurar. Complementario a esto, como ya anunciamos y analizaremos con más detalle en la sección correspondiente, es la formación de estructuras que preseleccionen elementos con capacidad de sustitución, de modo tal que el sistema no pierda dirección interna o, como indica Luhmann en 1.III.6, se disuelva por efecto de la entropía, medida por la posibilidad que tiene cualquier elemento de suceder al actual. Contemplado desde esta perspectiva, se puede considerar al sistema por su capacidad para generar entropía negativa o como un orden de complejidad estructurada.

El sentido

En un nivel casi tan básico como el anterior, una segunda cuestión que debe ser considerada antes de cualquier tratamiento de lo social alude al fenómeno del sentido, medio en el cual operan tanto los sistemas sociales como los sistemas psíquicos. Este tema, indicó Luhmann en una de sus clases, puede ser trabajado atendiendo a diferentes piezas de teoría (Luhmann, 1996a, p. 171). En los diferentes textos en los que abordó el asunto, identificamos tres (Luhmann, 1996a, pp. 167-183; Luhmann, 1998a, pp. 77-112; Luhmann, 2007, pp. 27-40). En primer lugar, la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl, de la que se apropia de manera peculiar, despojada de cualquier referencia a un sujeto trascendental. El uso que hace de las reflexiones de Husserl, según afirma, es sumamente abstracto y se articula alrededor de la unidad que se forma a partir de una diferencia, la que existe entre lo actual (lo momentáneamente determinado) y lo posible (lo momentáneamente no actual pero actualizable). En segundo lugar, una vez más el cálculo matemático de George Spencer Brown, aunque ahora en otro marco o con otro propósito. Aquí, el foco está puesto en la operación de una distinción que involucra dos lados, uno de los cuales se encuentra indicado como sentido. El otro lado, el espacio no marcado (*unmarked space*), escribe Luhmann, aparece como “un campo abierto para las posibilidades de su utilización” (Luhmann, 1996a, p. 174). Por último, los trabajos sobre la percepción del psicólogo austriaco Fritz

Heider, en donde el sentido es presentado en tanto medio constituido como unidad por la distinción entre sustrato medial y forma. Desde la teoría de sistemas, Luhmann añade una segunda distinción que contrapone acoplamiento amplio y acoplamiento estricto. El sustrato medial (acoplamiento amplio de elementos; por ejemplo, partículas u ondas de luz) permite la constitución momentánea de formas (acoplamiento estricto de elementos; por ejemplo, la visión de un objeto). Según indica Luhmann, aun con sus diferencias, estas piezas de teoría se encuentran en una unidad de reflexión, que a nuestro juicio viene dada por considerar lo que es a la luz de lo posible, como un proceso que se renueva incesantemente, de momento a momento. Así, el sentido supone la actualización permanente de un núcleo actual de atención que ocurre sobre el trasfondo de un plexo de posibilidades redundantes, potencialmente actualizables. Con ello, Luhmann establece un nexo entre sentido y complejidad. Según afirma, bajo esa óptica, el sentido puede ser concebido como una representación de la complejidad, en tanto aparece como coacción a seleccionar (Luhmann, 2007, pp. 106-108).

Para concluir esta sección, una breve digresión. Como ya dijimos, el sentido no es remitido por Luhmann a un sujeto trascendental sino que es considerado un logro co-evolutivo de dos sistemas empíricos, los psíquicos y los sociales, que en ambos casos desarrollan sus operaciones en ese medio, respectivamente percepciones y comunicaciones. En este punto, cabe un breve comentario sobre una cuestión trabajada en la sección X del capítulo segundo de *Sistemas sociales* (Luhmann, 1998a, pp. 108-109), puesto que allí, una vez más, es enfatizado cómo esta teoría entiende que los sistemas psíquicos —y más en general, los seres humanos— constituyen un entorno para los sistemas sociales. Según escribe Luhmann en ese pasaje, es incorrecto otorgar una primacía ontológica de lo social a la conciencia individual o sistema psíquico. Por el contrario, se debe entender que la propia diferenciación entre sistemas psíquicos y sociales ocurrió frente al sentido, que constituye así “la verdadera “sustancia” de este nivel emergente de evolución” (Luhmann, 1998a, p. 108). Este punto nos brinda ocasión, también, para realizar una referencia sucinta al capítulo 6 del libro, al que no le dedicaremos una sección especial, que tiene por tema las relaciones entre ser humano (sistema orgánico y sistema psíquico) y sistema social. Específicamente en cuanto a las relaciones entre sistemas psíquicos y sistemas sociales, aparece el concepto de interpenetración, que remite al modo recíproco en que dos sistemas aportan su propia complejidad —y así, sostiene Luhmann, su “indeterminación, contingencia y coacción de selección” (Luhmann, 1998a, p. 203)— para la conformación del otro, afectando especialmente la construcción de estructuras. En este marco, para el caso de sistemas psíquicos y sistemas sociales, Luhmann indica que

(...) el sentido posibilita la interpenetración de formaciones de sistemas psíquicos y sociales al conservar su autopoiesis, así como el entendimiento y la reproducción de la conciencia en la comunicación, y, a la vez, la adjudicación de la comunicación en la conciencia de los participantes. El concepto de sentido sustituye al concepto de animal social. No es la propiedad de un género particular de seres vivos la que posibilita la formación de los sistemas sociales

mediante los cuales los hombres adquieren conciencia y pueden vivir, sino la riqueza de referencia al sentido (Luhmann, 1998a, p. 206).

El problema de la doble contingencia

Hasta aquí, indicamos una serie de conceptos y problemas que delimitan el dominio de la teoría general de sistemas, y analizamos el fenómeno del sentido, que restringe el alcance de la teoría a dos casos especiales que lo usan como medio en sus operaciones, los sistemas psíquicos y los sistemas sociales. Llegados a esta instancia, podemos iniciar la transición hacia la teoría de los sistemas sociales, que Luhmann realiza mediante la introducción del concepto/problema de (la) doble contingencia. La emergencia de los sistemas sociales, según Luhmann, ocurre precisamente como respuesta al problema que ocasiona una situación con doble contingencia. Para tratar este tema, nos basamos principalmente en el capítulo 3 de *Sistemas sociales*, específicamente las secciones I, II, IV y VI y en la lección n.º 13, sección I.

Originalmente, nos dice Luhmann, el concepto de doble contingencia fue popularizado por Talcott Parsons y Edward Shils —antes había sido presentado por Robert Sears— en la “Exposición general” del libro colectivo *Hacia una teoría general de la acción* (Parsons y col., 1968, pp. 32-34; Luhmann, 1996a, p. 234). Para estos autores, cuando al menos dos individuos (ego y alter son los términos técnicos con que son identificados) se encuentran, la acción social no es posible, en tanto resulta indeterminada, si cada uno de ellos hace depender su acción de la del otro. La respuesta que dan a este problema, según Luhmann como parte de una concepción propia de la sociología de la primera mitad del siglo XX que atribuía importancia a la transmisión de cultura, consiste en señalar la existencia de una orientación normativa organizada sobre la base de un consenso de valores implícito como uno de los rasgos inherentes de la acción, internalizado a nivel de las personas e institucionalizado a nivel de los sistemas sociales.

En Luhmann, encontramos una recuperación del modo en que estos autores presentaron el problema de la doble contingencia pero también algunas diferencias significativas en cuanto a la solución identificada y el propio modo de entender el problema. Según señala, el planteamiento que hace del problema se ubica en el marco de su teoría sobre los sistemas autorreferenciales que operan en el medio del sentido. Cada uno de estos sistemas, concebidos a los efectos de este problema particular como cajas negras, define sus propios estados por sí mismo, de un modo que implica procesar sentido y, por tanto, una selección contingente. Cuando un sistema con estas características se encuentra con otro sistema al que le atribuye características similares, un problema siempre presente de manera virtual —el de una perspectiva de sentido divergente— cobra actualidad como doble contingencia. Ninguno de los dos puede acceder al modo en que el otro define sus estados y de ahí que se los considere en este marco como cajas negras, por referencia a su carácter no transparente o incalculable. No obstante, en tanto se experimentan mutuamente como sistemas que operan en el medio del sentido, se imputan mutuamente coacción a seleccionar. Son, el uno para el otro, según escribe

Luhmann sintéticamente, “posibilidades indefinidamente abiertas y en el fondo a salvo de la indeterminación del sentido” (Luhmann, 1998a, p. 115). Con ello, la propia situación condiciona lo que ocurre a partir de ese momento en la conducta de cada uno de ellos, que así se encuentran bajo la indeterminación propia de un círculo autorreferencial en el que cada uno de los dos hará lo que él otro quiere si el otro hace lo que él quiere. O, a la inversa, no se dejará condicionar por el otro si el otro no se deja condicionar por él. Para romper con esa indeterminación, que es para los dos “inestable, insportable” y por lo tanto “genera un interés en la determinación” (1998a, p. 128), según Luhmann, no hace falta apelar a un consenso de valores subyacente; el tiempo se constituye como un equivalente funcional, alcanza con que uno de los participantes haga algo referido al otro, un saludo, un gesto. A partir de ese momento, cualquier paso posterior remite a esa situación de inicio, así fuera una demostración ostensible de que no hay un interés por avanzar con el encuentro. De esa forma, los sistemas que participan en esta situación dan lugar a algo novedoso, de nivel emergente, que ya no puede ser reducido a ninguno de los dos, definido como un sistema social. Esa realidad emergente, señala Luhmann, constituye una vía por medio de la cual, sin que el carácter no transparente, incalculable, que representa cada uno de los sistemas para el otro desaparezca, se genera capacidad para el enlace de operaciones, que acontece de manera contingente.

Lo anterior, por cierto, no sólo tiene consecuencias en términos del modo en que Luhmann entiende que se resuelve el problema de la indeterminación de la acción en una situación con doble contingencia. También afecta al modo en que la teoría responde al problema de la estabilidad del orden social. Como lo desarrolla especialmente en la sección VI, frente a las teorías que, en la tradición sociológica que va de Durkheim y Weber a Parsons, invocan como respuesta a este problema la existencia de un consenso de valor o la fe en lo legítimo, con más o menos énfasis en la importancia atribuida al poder político acota Luhmann, su propuesta ubica en ese plano al tiempo y la historia. Así, las selecciones realizadas en forma contingente son reforzadas en selecciones ulteriores y por esa vía “la disolución se vuelve cada vez más difícil, aunque ciertamente nunca imposible” (Luhmann, 1998a, p. 130).

Por último, cabe comentar un principio subyacente a la constitución de los sistemas sociales por vía del problema de la doble contingencia, que nos devuelve al terreno de la teoría general de sistemas. Esta cuestión, trabajada por Luhmann en 1.II.10, recupera los desarrollos sobre emergencia por constitución múltiple, de Stein Braten, y conversación, de Gordon Pask (Luhmann, 1983, 994-995; 1998a, p. 59). Según el principio de constitución múltiple, los elementos de un sistema —como dijimos, una comunicación en los sistemas sociales— requieren de dos complejos de perspectivas divergentes para su constitución. Y esto sin que los elementos así constituidos puedan ser reducidos al aporte de ninguna de esas perspectivas. De esta manera, es el propio sistema, “desde arriba”, el que genera los elementos que lo integran, y así constituye un nivel emergente que resulta irreductible a cualquiera de los sistemas que aportan su propia complejidad para esa constitución. En términos simplificados, de cara a lo que nos interesa en una exposición sobre los sistemas sociales, una vez más y por otra vía nos encontramos frente a la afirmación de que los sistemas psíquicos forman parte del entorno de los sistemas sociales.

No obstante, para concluir este tema, es importante enfatizar una vez más que los sistemas psíquicos constituyen un sustrato de complejidad necesario para la emergencia de los sistemas sociales y entender cómo esto ocurre. Según indica Luhmann, “la construcción de los sistemas sociales (...) se basa en el principio de ruido, de Foerster. Los sistemas sociales surgen de los ruidos producidos por los sistemas psíquicos en su intento por comunicarse” (1998a, 203). Pignuoli Ocampo, con base en pasajes de la difícil sección IX del capítulo 3 y del capítulo 6 — centrado como dijimos en el concepto de interpenetración—, aclara en forma sintética cómo es que el sentido articula esta relación entre sistema social y sistema psíquico en situaciones con doble contingencia. Escribe:

Para la emergencia de la doble contingencia ese sustrato es definido como interpenetración de sistemas que procesan sentido. Sólo la interpenetración hace posible que una operación de comprensión ubique al propio ego en el mundo del otro y al otro ego en el mundo propio desplegando plexos de posibilidades, y así hace posible que sea contingente la doble contingencia (...) Siguiendo el principio de constitución mutualista, la doble contingencia es constituida cuando: 1) emerge una forma de sentido cuya autorreferencia supone personas que co-experimentan la recíproca alteridad y la incongruencia entre sus perspectivas individuales como premisas plenas de sentido de la acción, y 2) emerge simultáneamente una segunda autorreferencia, cualitativamente novedosa (próxima a los postulados románticos), que no es reducible a la acción de ninguno de los alter ego porque constituye un orden de realidad diferenciado del sustrato individual, cuyo horizonte de posibilidades no es unilateral sino social (Pignuoli Ocampo, 2013a, p. 29).

Comunicación (y acción)

Llegados a este punto, nos encontramos plenamente ubicados en el terreno de los sistemas sociales. A los fines de realizar una caracterización introductoria, nos concentramos inicialmente en el capítulo cuarto de Sistemas sociales, Comunicación y Acción. El título da la pauta de la pregunta (y la respuesta) que lo recorre: ¿cuál es la unidad última de los sistemas sociales? Frente a las dos alternativas señaladas, la respuesta es doble, anunciada en la conjunción “y” que las integra. En las secciones I y X del capítulo, Luhmann afirma, por un lado, que la operación propia de los sistemas sociales no puede ser otra que la comunicación, y, por otro lado, que debido a su complejidad y la necesidad de darse una dirección, el proceso consistente en el enlace de estas operaciones denominadas comunicaciones se autoobserva —como dijimos, toda autorreferencia requiere de autoobservación para distinguirse por esa vía de aquello que no es y afirmar así su identidad—, de manera simplificada, como acción (Luhmann, 1998a, p. 140-141; 170-171). Por lo tanto, debemos analizar cómo es que concibe esta teoría tanto la comunicación como la acción.

En relación con la primera cuestión, enfocamos nuestra exposición en la sección II del capítulo, en donde encontramos los aspectos más significativos. A esto, añadimos consideraciones de la sección IV, pues dan cuenta de un fenómeno central en esta teoría, vinculado a la bifurcación que se abre con cada comunicación en términos de aceptación y rechazo. Las influencias que Luhmann refiere para dar cuenta del modo en que elaboró este concepto remiten a dos tradiciones distintas. Por un lado, la teoría de la comunicación de Claude Shannon (y la presentación de esta teoría realizada junto a Warren Weaver), a la que recupera de un modo cuyas particulares se puede consultar con detalle en Baecker (2017a) y Pignuoli Ocampo (2013b). Por otro lado, la obra de los filósofos del lenguaje Karl Bühler, John Austin y John Searle —además de las contribuciones realizadas por Jürgen Habermas al respecto, a la vez reconocidas y criticadas en un breve artículo que precede a *Sistemas sociales*, de 1982 (Luhmann, 1997b)—, quienes en sus trabajos consideraron dimensiones equiparables a las que Luhmann utiliza para dar cuenta de la comunicación —representación, expresión y apelación, en el caso de Bühler; actos locucionarios, actos ilocucionarios y actos perlocucionarios, en el de Austin (y, con modificaciones, Searle)— pero, según les critica, tendieron a concentrarse en cada una de esas dimensiones, descuidando el modo en que se encuentran entrelazadas o, dicho de otro modo, dan lugar a la emergencia de algo novedoso que ya no puede ser remitido a las partes que lo integran (Luhmann, 1998a, p. 143-144).

Luhmann comienza la sección II del capítulo 4 rechazando la metáfora de la transmisión, muy utilizada para entender el fenómeno de la comunicación, pues implica colocar el énfasis del proceso en el emisor—subestimando el papel del receptor— e imaginar una supuesta identidad de lo transmitido, que no es tal, algo que se da y así cambia de mano, como si se tratara además de un elemento que se encuentra constituido con anterioridad a la propia comunicación (Luhmann, 1998a, p. 142). Luhmann, por su parte, conecta el concepto de comunicación con el de sentido, y por lo tanto también con el de una selección que se da sobre un plexo de posibilidades redundantes, y establece que se trata de un fenómeno que enlaza tres selecciones: información, acto de comunicación (*Mitteilung*, también traducido en ocasiones como participación o darla-a-conocer) y comprensión. Así, por un lado, se deben seleccionar una información dentro de un repertorio de posibilidades y una conducta que de a conocer esa información. Por otro lado, una tercera selección, la comprensión, debe tomar como base esas dos selecciones en su diferencia y tratarlas como unidad. Es clave, en el marco de esta teoría, que por eso invierte los roles habituales entre ego y alter asignando al primero el carácter de “receptor”, el lugar otorgado a la comprensión, que lleva a minimizar, sin negarlo, el papel de la intención en el acto comunicativo: alcanza con que la comprensión establezca y trate como unidad la diferencia entre información y acto de comunicación. Esta centralidad otorgada a la comprensión, argumenta Luhmann, evidencia que la comunicación sólo resulta como proceso autorreferencial, puesto que la prueba de que una comunicación se comprendió se da en la comunicación siguiente; es decir, en términos de la operación del sistema, un elemento que sustituye a otro. Así, la comunicación subsiguiente es utilizada, como escribe Luhmann, para “observar y demostrar que se basa en la comprensión de la comunicación anterior” (Luhmann, 1998a, p. 145). No hace falta, aunque esto es posible

mediante un tipo especial de autorreferencia (la comunicación reflexiva) explicitar esta situación o preguntar por la comprensión, alcanza simplemente con que esa comunicación no desentone.

Junto con lo anterior, en la sección IV Luhmann trabaja una cuestión fundamental, que marca su diferencia con la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas. La comunicación termina cuando se produce la comprensión por parte de ego y no hay una racionalidad inherente al lenguaje que oriente en dirección a la aceptación o el rechazo. Por eso, otra forma de definir la comunicación es como la unidad más pequeña negable. Toda comprensión de una comunicación, así, involucra una bifurcación entre aceptación y rechazo, que deberá ser decidida en una comunicación subsiguiente. Como un comentario marginal, que no es esencial para esta exposición, podemos dejar asentado que Luhmann menciona dos mecanismos sociológicos a partir de los cuales entender cómo se produce la orientación hacia uno de los lados de la bifurcación. En términos microsociológicos, el antecedente que suponen los desarrollos asociados a la teoría del intercambio y la teoría del conflicto, que consideran transacciones que toman en cuenta las diferencias de valor entre los participantes de interacciones. En términos macrosociológicos, su propia teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados. Combinados, concluye, estos desarrollos deberían atender al modo en que se conjugan ambas posibilidades frente a la situación que abre la posibilidad del rechazo de una comunicación. Por último, antes de pasar a considerar el segundo tema que anticipamos, el de la acción como autosimplificación, un último comentario sobre la comunicación. Según dijimos, la comunicación puede ser considerada como la unidad más pequeña negable, pero los sistemas sociales no consisten en comunicaciones discretas sino en el enlace entre comunicaciones que se sustituyen unas a otras. Al respecto, en la sección VI Luhmann explica que esto acontece como un proceso —asignando a este concepto un sentido muy preciso, explicado en 1.III.3, según el cual consiste en una unión de acontecimientos en una secuencia cronológica que implica un condicionamiento; las conversaciones no se inician diciendo ‘hasta luego’ ni se concluyen con un ‘hola’, la adjudicación de una beca responde a la presentación de un proyecto y no al revés—²⁰⁹ organizado conforme a temas a los que se puede realizar aportes.

Tras la última digresión, podemos concentrarnos en el tratamiento que hace esta teoría de la acción, tal como el tema es tratado en 4.VIII y en la lección n.º 10. Allí, como anticipamos, Luhmann señala que los sistemas sociales, para poder darse una dirección, se observan a sí mismos como sistemas de acción, fenómeno al que caracteriza bajo el rótulo de autosimplificación: “la producción constante de acciones individuales en los sistemas sociales —escribe Luhmann—, se puede comprender mejor como realización de una autoobservación paralela, por medio de la cual las unidades elementales se marcan de tal manera que se crean puntos de soporte para

209 Procesos y estructuras constituyen, según Luhmann, dos formas por medio de las cuales el sistema reduce complejidad, tal como es explicado en 1.III.3. Por esta razón, incluimos de nuevo la noción de condicionamiento. Mientras que las estructuras limitan las posibilidades de relación entre elementos por medio de una pre-selección, los procesos lo hacen a partir de incorporar “selecciones previas, respectivamente previsibles como premisa de selección, en la selección individual” (Luhmann, 1998a, p. 65).

acciones sucesivas” (Luhmann, 1998a, p. 164).²¹⁰ Más allá de las razones que llevan a esta situación, sobre las que no profundizaremos —enunciadas de manera resumida: que las acciones son más fáciles de reconocer que las comunicaciones y pueden funcionar como puntos de enlace, por un lado, y que permiten volver asimétrico el proceso comunicacional, al posibilitar una cronología o cadena de hechos, por otro lado (Luhmann, 1998a, p. 165-166)—, más relevante resulta recuperar el significado que tiene esto para su concepción de la acción, desprovista ahora de cualquier referencia a una intención subjetiva que operaría como fundamento o causa. Las acciones, para Luhmann, en tanto observaciones o autodescripciones del sistema, surgen por medio de procesos de atribución, y se valen para ello tanto del propio estado de la evolución de la sociedad como de las características de la situación, con un vocabulario que incluye nociones como “motivos”, “razones” e “intenciones”. El propio actor, señala Luhmann en un pasaje que nos recuerda al juego de la información descrito por Goffman (1997, pp. 18-20), se puede beneficiar de la disponibilidad de esa semántica para la propia autoadscripción de sus acciones y de esa forma “darse cuenta a tiempo, y de preferencia con anticipación de cuando actúa, y desahogar el control social a favor del autocontrol” (Luhmann, 1998a, p. 165).

Estructura

Señalamos, antes, que la clausura operativa involucra autopoiesis y autoorganización. Luego de haber analizado cómo la autopoiesis de los sistemas sociales consiste en la producción de comunicaciones a partir de comunicaciones —con una autosimplificación que implica la autoobservación de ese proceso como acción—, destinamos la última sección al tratamiento de la autoorganización, entendida como la formación por parte del sistema de sus propias estructuras y, por tanto, como reducción de complejidad o generación de entropía negativa; esto es, restringir la igual probabilidad de relaciones entre los elementos del sistema. Con ello, las estructuras permiten, según Luhmann, pasar de la complejidad no estructurada a la complejidad estructurada. Con ese fin, nos concentramos en el capítulo 8 de *Sistemas sociales*, especialmente las secciones I-III y V, y en la lección n.º 13, sección II.

En primer lugar, es importante indicar la función que Luhmann asigna a las estructuras. De manera polémica con los antecedentes al respecto, indica que ésta no debe buscarse en la estabilidad sino en el hecho de posibilitar la autopoiesis cada vez; es decir, la producción de elementos a partir de un entramado recursivo que es producido por esos mismos elementos. La estructura, en este marco, es concebida como la selección de una limitante o como pre-selección de las relaciones que se pueden dar entre elementos del sistema, algo que implica, en el caso de los sistemas sociales, constituir el sentido de las acciones —recordemos, las relaciones son

²¹⁰ A propósito de la teoría de la jerarquía iniciada por Herbert Simon como contexto teórico a partir del cual Luhmann desarrolla la noción de autosimplificación, recomendamos la lectura de Pignuoli Ocampo (2018), especialmente las páginas 7-18.

las que otorgan su cualidad específica a los elementos— y de esa forma otorgan plausibilidad a algunas posibilidades de enlace. Por esta razón, según señala Luhmann, se puede afirmar que las estructuras “ordenan las acciones de un sistema social” (Luhmann, 1998a, p. 258).

En cuanto a las razones por las cuales los sistemas con las características que analizamos aquí requieren de estructuras, Luhmann las encuentra en el hecho de que sus elementos tienen el carácter de acontecimientos, son efímeros —al nacer ya están muriendo, como dijimos—, y, por tanto, deben ser renovados de continuo. En 8.III, Luhmann analiza esta cuestión en detalle. Indica que la acción tiene una relación doble con el tiempo. De un lado, constituye un acontecimiento efímero e irreversible. De otro lado, gana libertad con relación al tiempo en tanto constituye su sentido “en un horizonte expectante de las acciones siguientes”, de un modo que implica “superarse a sí misma”, como indica Luhmann recuperando al marqués de Vauvenargues (Luhmann, 1998a, p. 264-265).²¹¹ Y es justamente ahí dónde surge espacio para y necesidad de que se formen estructuras, entendidas de esa forma como un complemento de la calidad de acontecimiento que tienen las acciones, por cuanto permiten al sistema escapar del puro presente y así ofrecer, de un modo que no oriente en dirección a la entropía —que terminaría por disolver prontamente el sistema, en tanto no habría forma de que los acontecimientos resulten esperables y ni siquiera reconocibles como tales—, límites para los acontecimientos que pueden sustituir a los actuales. Las estructuras, por esta razón, son concebidas en esta teoría a partir del concepto de expectativa, en tanto hacen que ciertos acontecimientos resulten esperables y de esa forma reducen, sin anularlo, su componente de sorpresa. Del mismo modo, y como contracara, hacen evidentes los acontecimientos contrarios a la expectativa; como escribe Luhmann, igualan “un gran número de acontecimiento altamente heterogéneos al denominador común de la decepción de la expectativa” (Luhmann, 1998a, p. 268) e indican modos de reaccionar frente a esa situación.

Comentarios finales

A lo largo de este capítulo efectuamos una presentación de la teoría general de los sistemas sociales de Niklas Luhmann. En el marco de una descripción más amplia sobre su trayectoria y proyecto intelectual, señalamos, con trazo grueso, que el eje central de esta teoría consiste en entender lo social como un sistema que se constituye a sí mismo —y con ello se diferencia de un entorno— al producir sus propios elementos (autopoiesis, comunicaciones) y las estructuras que hacen posible esa producción (autoorganización, expectativas). Desde ese punto de partida básico, identificamos una serie de conceptos y problemas que justifican o precisan la afirmación

211 Sobre la importancia de esta recuperación en la obra de Luhmann, realizada en un momento próximo al “giro auto-poético”, recomendamos la lectura de Stichweh (2000).

anterior, como los de sentido, complejidad temporalizada, reducción de complejidad, acción y doble contingencia.

Esta presentación, debemos insistir, tiene un carácter introductorio, y en este sentido omitió aspectos sumamente importantes, como el contenido de los capítulos 6 y 7, en los que se analiza con mayor detalle la relación entre ser humano y sistema social a partir del concepto de interpenetración —y junto con esto las características de los sistemas psíquicos—, o el capítulo 9 destinado al modo en que la teoría concibe el conflicto, considerando que no hay nada inherente a la comunicación que oriente hacia la aceptación y con ello toda propuesta de sentido es potencialmente conflictiva. Asimismo, una serie de cuestiones laterales que surgen de los capítulos mencionados, como el modo en que se fijan y pueden ser usadas en forma reiterada las identidades de sentido (generalización simbólica), el papel de la confianza y la desconfianza como estrategias alternativas ante situaciones con doble contingencia, el carácter reflexivo de las expectativas (su saberse esperadas y las consecuencias que esto conlleva), las posibilidades alternativas de tratar con la decepción de las expectativas (normativas, cognoscitivas) y el modo en que se fijan expectativas en torno de identidades (personas, roles, programas y valores), por mencionar algunos. En cualquier caso, estas breves alusiones nos permiten concluir el capítulo señalando que esperamos haber logrado un punto de acceso a la obra de Luhmann desde el cual adentrarse en nudos más densos.

Bibliografía

- Ahrens, S. (2017). *How to take smart notes*. Ed. Kathy Drouin-Keith.
- Baecker, D. (2017a). Teorías sistémicas de la comunicación. *MAD*, 37, 1-20.
- Bechmann, G. y Stehr, N. (2002). The Legacy of Niklas Luhmann. *Society*, 39 (2) 67-75.
- Joas, H. y Knöbl, W. (2016). *Veinte lecciones introductorias*. España: Akal.
- Luhmann, N. (1964). *Funktionen und Folgen formaler Organisation*. Berlin: Duncker & Humboldt.
- Luhmann, N. (1973). *Ilustración sociológica y otros ensayos*. Buenos Aires: SUR.
- Luhmann, N. (1983). Insistence on Systems Theory: Perspectives from Germany-An Essay. *Social Forces*, 61 (4), 987-998.
- Luhmann, N. (1985). *El amor como pasión*. Barcelona: Península.
- Luhmann, N. (1986a). The Theory of Social Systems and Its Epistemology: Reply to Danilo Zolo's Critical Comments. *Philosophy of the Social Sciences*, 16, 129-134.
- Luhmann, N. (1986b). *Ecological Communication*. Great Britain: The University of Chicago Press.
- Luhmann, N. (1993). *Teoría política en el Estado de bienestar*. Madrid: Alianza.
- Luhmann, N. (1996). *Introducción a la teoría general de sistemas*. México: Anthropos – Universidad Iberoamericana – ITESO.
- Luhmann, N. (1996b). *La ciencia de la sociedad*. México: Anthropos – Universidad Iberoamericana – ITESO.

- Luhmann, N. (1997a). *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Luhmann, N. (1997b). *Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*. España: Universidad Iberoamericana – Anthropos.
- Luhmann, N. (1998a). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos – Universidad Iberoamericana – Centro Editorial Javeriano.
- Luhmann, N. (1998b). *Sociología del riesgo*. México: Triana Editores – Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (2000). *La realidad de los medios de masas*. Barcelona: Anthropos – Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (2005a). *El arte de la sociedad*. México D.F.: Herder – Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (2005b). *El derecho de la sociedad*. México D.F.: Herder – Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (2007). *La sociedad de la sociedad*. México DF: Herder – Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (2010). *Organización y decisión*. México D.F.: Herder – Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (2016). *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*. Frankfurt aM: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2017). *La economía de la sociedad*. México: Herder
- Parsons, T. y Shils, E. (1968). *Hacia una teoría general de la acción*. Buenos Aires: Kapeluz.
- Pignuoli Ocampo, S. (2013a). Doble contingencia y orden social desde la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, *Sociológica*, 28 (78), 7-40.
- Pignuoli Ocampo, S. (2013b). El Modelo Sintético de Comunicación de Niklas Luhmann. *Cinta de moebio*, 47, 59-73.
- Pignuoli Ocampo, S. (2014). El sistema social como sistema autopoietico comunicativamente clausurado. *Entramados y perspectivas. Revista de la carrera de sociología*, 4, (4), 167-190.
- Pignuoli Ocampo, S. (2015). El programa sociológico de Niklas Luhmann y su contexto, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 77, n.º 2, pp. 301-328.
- Pignuoli Ocampo, S. (2018). La comunicación como acción y como vivencia: Una reformulación ampliada del concepto de autosimplificación de sistemas sociales de Niklas Luhmann. *MAD*, 39, pp. 46-82.
- Rodríguez Mansilla, D. (2005b). Invitación a la teoría de Niklas Luhmann, en Luhmann, N. *El derecho de la sociedad*, México DF: Herder-Universidad Iberoamericana.
- Rodríguez Mansilla, D. (2010). La teoría como pasión, en Luhmann, Niklas. *Organización y Decisión*, Herder-Universidad Iberoamericana, México, pp. 9-21.
- Stichweh, R. (2000). Systems Theory as an Alternative to Action Theory? The Rise of 'Communication' as a Theoretical Option, *Acta Sociologica*, vol. 43, n.º 1, pp. 5-13.
- Stichweh, R. (2011), Luhmann, Niklas (1927-98), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, vol. 14, pp. 382-389.
- Stichweh, R. (2015a). Niklas Luhmann. En G. Ritzer y J. Stepnisky (eds.). *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists*, Blackwell Publishing Ltd., pp. 287-309.
- Torres Nafarrate, J. y Zermeño Padilla, G. (1997). "Entrevista a Niklas Luhmann", en A. Camou y J. Castro (coords.). *La sociedad compleja. Ensayos en torno a la obra de Niklas Luhmann*. México: FLACSO (Sede México)-Triana Editores, pp. 199-221.

Bibliografía básica recomendada

- Luhmann, N. (1996) *Introducción a la teoría general de sistemas*. México DF: Anthropos – Universidad Iberoamericana – ITESO.
- Luhmann, N. (1998a) *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos – Universidad Iberoamericana – Centro Editorial Javeriano.
- Luhmann, N. (2007) *La sociedad de la sociedad*. México DF: Herder – Universidad Iberoamericana.

Bibliografía complementaria

- Luhmann, N. (1983) Insistence on Systems Theory: Perspectives from Germany-An Essay. *Social Forces*, 61 (4), 987-998.
- Luhmann, Niklas (1986). The Theory of Social Systems and Its Epistemology: Reply to Danilo Zolo's Critical Comments. *Philosophy of the Social Sciences*, 16, 129-134.

Investigaciones con base en / sobre la obra de Luhmann

En esta sección, indicamos un breve listado de trabajos que toman como base la obra de Luhmann para sus indagaciones (y la expanden, critican y combinan con otras teorías) o que analizan diversos aspectos de su obra. La lista de referencias no pretende ser exhaustiva y se encuentra dividida en dos categorías: investigadores latinoamericanos e investigadores alemanes que trabajaron o estudiaron junto a Luhmann.

Luhmann en América Latina

- Arnold, M. (2015). The Autopoiesis of Social Systems and Its Criticisms. *Constructivists Foundations*, 10 (2), 169-176.
- Arnold M.; Urquiza, A y Thumala, D. (2011). Recepción del concepto de autopoiesis en las ciencias sociales. *Sociológica*, 26 (73), 87-108.
- Arnold, M. Pignuoli Ocampo, S. y Thumala-Dockendorff, D. (2020). Las ciencias sociales sistémicas y la pandemia del coronavirus. *Cinta de moebio*, 68, 167-180.
- Galindo Monteagudo, J. (2008). *Entre la necesidad y la contingencia. Auto-observación teórica de la sociología*. Barcelona: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Mascareño, A. (2000): Diferenciación funcional en América Latina: los contornos de la sociedad concéntrica y los dilemas de su transformación. *Persona y Sociedad*, 13 (1), 187-207.
- Mascareño, A. (2008). Acción, estructura y emergencia en la teoría sociológica. *Revista de Sociología*, 22, 217-256.
- Mascareño, A. (2012). Auto-caotización en la sociedad mundial. Lineamientos para una teoría de la diferenciación contextual. *Cinta de Moebio*, 44, 61-105

- Mascareño, A. (2016): La incompletitud de la autopoiesis. Irritación, codificación y crisis. *Meta-política*, 20 (92), 26-35.
- Neves, M. (2001). "From the Autopoiesis to the Allopoiesis of Law". *Journal of Law and Society*, 28 (2), 242-264.
- Neves, M. (2015a). *La constitucionalización simbólica*. Lima: Palestra.
- Neves, M (2015b). Os Estados no centro e os Estados na periferia. Alguns problemas com a concepção de Estados da sociedade mundial em Niklas Luhmann. *Revista de Informação legislativa*, 52 (206), 111-136.
- Opazo, M., y Rodríguez Mansilla, D. (2017). Repensando los límites de las organizaciones por medio de la teoría de sistemas organizacionales de Niklas Luhmann. *MAD*, 36, 21-37.
- Pignuoli Ocampo, S. (2013a). El Modelo Sintético de Comunicación de Niklas Luhmann. *Cinta de moebio*, 47, 59-73.
- Pignuoli Ocampo, S. (2013b). Doble contingencia y orden social desde la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, *Sociológica*, 28 (78), 7-40.
- Pignuoli Ocampo, S. (2014). El sistema social como sistema autopoietico comunicativamente clausurado. *Entramados y perspectivas. Revista de la carrera de sociología*, 4 (4), 167-190.
- Pignuoli Ocampo, S. (2018). La comunicación como acción y como vivencia: Una reformulación ampliada del concepto de autosimplificación de sistemas sociales de Niklas Luhmann. *MAD*, 39, 46-82.
- Pignuoli Ocampo, S. y Brasil Jr., A. (2019). O cenário "pos-luhmanniano" e a América Latina: entrevista com Marcelo Neves e Aldo Mascareño. *Sociologia & Antropologia*, 10 (1), 15-72.
- Pignuoli Ocampo, S (2020). Escenarios sociales asociados con el brote de coronavirus. *Astro-labio*, v. 25, 165-195.
- Rodríguez Mansilla, D. (2007). Communication, Confidence and Trust: Functional Differentiation in Chile. *Soziale Systeme*, 13, pp. 209-219.
- Rodríguez Mansilla, D. y Torres Nafarrate, J. (2008). *Introducción a la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann*. México: Herder.
- Torres Nafarrate, J. (2018). El gran Luhmann. *Revista Brasileira de Sociologia do Direito*, 5 (2), 6-24.

Luhmann en Alemania

- Baecker, D. (2017a). Teorías sistémicas de la comunicación. *MAD*, (37), 1-20.
- Baecker, D. (2017b). Prefacio a la edición española. En N. Luhmann. *La economía de la sociedad*. México: Herder, 55-69.
- Hutter, M (1994). "Communication in Economic Evolution: The Case of Money", en Richard W. England (ed.), *Evolutionary Concepts in Contemporary Economics*, Ann Arbor, pp. 111-136.
- Stichweh, R. (1996). Science in the System of World Society". *Social Science Information*, 35, 327-340.
- Stichweh, R. (2012). En torno a la génesis de la sociedad mundial: Innovaciones y mecanismos. *MAD*, 26, 1-16.

- Stichweh, R. (2015b). Comparing Systems Theory and Sociological Neo-Institutionalism. Explaining Functional Differentiation. En B. Holzer, F. Kastner y T. Werron (eds.). *From Globalization to World Society. Neo-Institutional and Systems-Theoretical Perspectives*. Nueva York y Londres: Routledge, 23-36.
- Stichweh, R. (2015c). The Eigenstructures of World Society and the Regional Cultures of the World. En I. Rossi (de.). *Frontiers of Globalization Research. Theoretical and Methodological Approaches*, Nueva York: Springer, 133-149
- Stichweh, R. (2019). World Society. En L. Kühnhardt, y T. Mayer (eds). *The Boon Handbook of Globality*. Suiza: Springer, 515-526.
- Stichweh, R. (2020). Un sistema social inmunológico para pandemias. Posdata 1 de junio de 2020. Mimeo. Disponible en https://www.academia.edu/43671983/Un_sistema_social_inmunol%C3%B3gico_para_pandemias_July_2020
- Willke, H. (2016). Formas de autoorientación de la sociedad. *MAD*, 34, 1-35.

Sitios web con material suplementario

Archivo Niklas Luhmann: sitio web en el que se presenta el proyecto de conservación del archivo de Niklas Luhmann (<https://niklas-luhmann-archiv.de/>). Idioma: alemán.

Podcast Undisciplined, realizado por Nico Buitendag. Idioma: inglés.

- Episodio 9. Luhmann & Cybernetic Identities with Hans-Georg Moller (autor del libro *The Radical Luhmann*). <https://soundcloud.com/undisciplinedpod/hmoeller>

- Episodio 10. Archiving Luhmann with Johannes Schmidt (encargado del Archivo Niklas Luhmann). <https://soundcloud.com/undisciplinedpod/jschmidt>

Podcast Digitallaut, realizado por Christoph Engemann. Idioma: inglés.

- Episodio Niklas Luhmann: Electronic Media (con entrevista a Dirk Baecker). <https://open.spotify.com/episode/5vUy2QWZkZb6fuzEvvKHv>

Guía de actividades

A partir de la lectura de los libros *Sistemas sociales* (Introducción y capítulos 1-4, 8) e *Introducción a la teoría de sistemas* (Lecciones 2-5, 9, 10, 12, 13), responda el siguiente cuestionario:

1. Explique cómo caracteriza Luhmann la crisis de la sociología y señale en qué consiste su propuesta para contrarrestarla.
2. Analice el modo en que Luhmann presenta las nociones de sistema, autorreferencia, complejidad y complejidad temporalizada.

3. Según Luhmann, lo esencial del fenómeno del sentido viene dado por el modo en que constituye una unidad entre actualidad y posibilidad. Explique el significado de esa frase.
4. Analice y explique en qué consiste el problema de la doble contingencia. Indique cuál es su relevancia para la teoría general de los sistemas sociales.
5. Identifique y caracterice los elementos que constituyen el concepto de comunicación.
6. Explique el modo en que Luhmann caracteriza la acción: ¿qué papel se asigna al sistema psíquico en su producción?
7. Indique cuál es la función de las estructuras en los sistemas sociales y cómo son caracterizadas.

CAPÍTULO 14

Una introducción a la tradición de la elección racional

Antonio Camou

Elemental, querido Watson –dijo Sherlock- . Es uno de aquellos casos en los que quien razona puede producir un efecto que le parece notable a su interlocutor, porque a éste se le ha escapado el pequeño detalle que es la base de la deducción.

Arthur Conan Doyle, MEMORIAS DE SHERLOCK HOLMES ([1892-1893] 2010, p. 344)

Según es fama, la definición del ser humano como “animal racional” se remonta a la antigüedad clásica, y es así como en el diálogo crítico entre Platón y Aristóteles encontramos buena parte de las ideas y argumentos que el pensamiento de Occidente debatirá por siglos en torno a los problemas del interés propio o común, de las formas de racionalidad y del papel de las normas en el ordenamiento de la vida social. En ese contrapunto vale la pena recordar, por ejemplo, una perspicaz observación del Estagirita, quien al criticar en el Libro II de la *Política* la propuesta del comunismo platónico tal como aparece en *La República*, apunta lo siguiente:

(...) lo que es común a un número muy grande de personas obtiene mínimo cuidado. Pues todos se preocupan especialmente de las cosas propias, y menos de las comunes, o sólo en la medida en que atañe a cada uno. En cuanto a los demás, más bien se despreocupan, en la idea de que otro se ocupa de ello, como ocurre en los servicios domésticos: muchos criados sirven en ocasiones peor que un número menor (Aristóteles, 2000, pp.49-50 [II, 1261b]).

Por su parte, en sus últimos años, Platón modificó algunos puntos substanciales de su visión política previa, y nos entrega en *La Leyes* quizá uno de los primeros alegatos “institucionalistas” de la historia:

(...) debemos obedecer a aquello que hay de inmortal en nosotros, imitar por todos los medios la vida llamada de la época de Cronos y administrar nuestras moradas y ciudades en público y en privado, denominando ley a la distribución que realice el intelecto (Platón, 2007, p. 370 [713e3-714a2]).

Pero seguir los avatares de estas reflexiones nos llevaría muy lejos y excedería largamente los módicos objetivos de esta presentación introductoria. Por tal razón, en esta exposición vamos a situar el comienzo de esta tradición intelectual en los albores de la modernidad occidental. Más precisamente, podemos comprenderla a partir de la convergencia entre la *filosofía política moderna* (siglos XVI-XVII) y la *economía política clásica* (siglos XVIII-XIX). En el primer caso, son ineludibles los nombres de Nicolás Maquiavelo (1469-1527), de Thomas Hobbes (1588-1679) o de John Locke (1632-1704); en el segundo, constituyen hitos de gran relevancia los aportes de Bernard de Mandeville (1670-1733), de Adam Smith, de los referentes del utilitarismo clásico – como Jeremy Bentham (1748-1832) o John Stuart Mill (1806-1873)-, y de la obra de un importante conjunto de autores –Menger, Jevons, Walras, Pareto-, desarrollada a partir del último cuarto del siglo XIX y que marca un parte aguas en el derrotero del pensamiento económico tal como lo conocemos hoy: la Escuela Marginalista. Queda entre paréntesis para una larga discusión definir si –por la programática esbozada en *Economía y sociedad*- la obra sociológica de Max Weber puede ser incluida (y hasta qué punto) en ese núcleo fundacional.²¹²

En cualquier caso, hay mayor consenso en el sentido de que un punto de inflexión en el derrotero contemporáneo de esta tradición se produce en 1942, fecha en la que Joseph Schumpeter publica la primera edición de *Capitalismo, socialismo y democracia*, donde claramente bosqueja un programa sistemático de aplicación de las herramientas del análisis económico al estudio de la sociedad y la política. A partir de entonces, múltiples desarrollos en diferentes campos contribuirán a enriquecer el cauce principal de una mirada sobre el mundo humano que hace eje en un vector explicativo tan claro como controversial para entender la acción: el cálculo racional de individuos egoístas.

Entre esas contribuciones contemporáneas puede mencionarse un puñado de obras de amplio y largo impacto: *Teoría de juegos y comportamiento económico* (1944), de John von Neumann y Oskar Morgenstern; *Games and Decision*, de Duncan Luce y Howard Raiffa; *La teoría económica de la democracia* (1957) e *Inside Burocracy* (1965), de Anthony Downs; *La teoría de los comités y las elecciones* (1958), de Duncan Black; *El cálculo del consenso: fundamentos lógicos de la democracia constitucional* (1962), de James M. Buchanan y Gordon Tullock y *The Politics of Bureaucracy* (1965), de G. Tullock; *Elección social y valores individuales* (1966), de Kenneth J. Arrow (quien ya era reconocido desde 1951 por la demostración del llamado *teorema de la imposibilidad*); *La lógica de la acción colectiva* (1965), de Mancur Olson; *Bureaucracy and Representative Government* (1971), de William Niskanen; o la publicación en 1976 de un volumen de Gary S. Becker, economista de Chicago, titulado *El enfoque económico de la conducta humana*, cuyo título es en sí mismo el nombre de un ambicioso programa teórico, y que desde entonces hasta hoy se ha seguido desarrollando con gran ímpetu. En las taxativas –y

²¹² Para una breve historia de la definición del ser humano como “animal racional” véase (García Peña, 2010); el revés de la trama en la clásica obra de (Dodds, 2010). Sobre la disputa acerca del “individualismo metodológico” de Max Weber remitimos a las discusiones y a la bibliografía sugerida en el capítulo 6 de la Primera Parte. En la exposición introductoria de este enfoque usamos de manera indistinta las expresiones *decisión*, *opción* u *elección* como determinaciones a actuar, mientras que la *acción* es la puesta en práctica de la decisión.

pretenciosas- palabras de dicho autor, “el enfoque económico suministra una estructura unificada para la comprensión del comportamiento humano” (Becker, 1976, p.14).

Aunque esta última formulación es tan sencilla como engañosa, porque asume sin más que “enfoque económico” es una expresión unívoca, mientras que las diferencias entre las visiones económicas pueden ser muy notorias; en términos generales, podríamos decir que los autores citados se ubican en un espectro de posiciones teóricas que van desde la llamada “síntesis neoclásica” hasta visiones más “ortodoxas”, como la representada por el propio Becker, pero también es necesario hacerle un importante lugar a los planteos revisionistas de la llamada “nueva economía política” (Saiegh y Tommasi, 1998). Asimismo, cabe aclarar que obras como las de Buchanan o Tullock suelen tomarse como punto de referencia de una perspectiva dentro de esta tradición, llamada habitualmente la “Escuela de la Elección Pública” (*Public Choice*), orientada al estudio de los fenómenos políticos –y de manera general, públicos- desde una mirada económica (estudios sobre votaciones, funcionamiento gubernamental, administración, decisiones presupuestarias, etc.); mientras que la corriente de la “Elección Social” (*Social Choice*) se ocupa –de manera más amplia- del modo en que se combinan preferencias y decisiones personales en resultados agregados de carácter social o colectivo. Nosotros veremos ambas vertientes –de manera muy simplificada y sin entrar en detalles- como variaciones de la “Teoría de la Elección Racional” (TER)²¹³.

Claro que si hay una historia de esta tradición ligada indisolublemente a ciertos desarrollos científicos y filosóficos, no es menos relevante prestar atención a los sinuosos caminos trazados en paralelo por la literatura policial:

En 1841, un pobre hombre de genio, cuya obra escrita es tal vez inferior a la vasta influencia ejercida por ella en las diversas literaturas del mundo, Edgar Allan Poe, publicó en Philadelphia *Los crímenes de la Rue Morgue*, el primer cuento policial que registra la historia. Este relato fija las leyes esenciales del género: el crimen enigmático y, a primera vista, insoluble, el investigador sedentario que lo descifra por medio de la imaginación y de la lógica, el caso referido por un amigo impersonal y, un tanto borroso, del investigador. (Borges, 1988, p.16).

Esta línea del policial “clásico” irá hilvanando los nombres de William Wilkie Collins, de Gilbert Keith Chesterton, de Gastón Leroux, de Sir Arthur Conan Doyle o de Agatha Christie, entre muchos otros, pero con sus variantes seguirá siendo tributaria –a juicio del autor argentino- de

²¹³ Cabe destacar que Arrow, Buchanan, Becker, Ostrom y otros autores/as que integran esta amplia vertiente intelectual, han sido galardonados con el Premio Nobel de Economía. Un recuento histórico de esta perspectiva contada por sus protagonistas en (Buchanan, 1990; Buchanan y Tullock, 1993; Becker, 1992). Valga como dato anecdótico del importante desarrollo que ha tenido esta tradición en la segunda parte del siglo XX, la siguiente referencia: cuando Arrow publicó su influyente libro de 1951 –según el recuerdo del propio autor- “la bibliografía relevante se resumió en cuatro páginas” (Arrow, 1991, p. 161); poco más de dos décadas después, hacia 1975, un solo tema de esta tradición había merecido la friolera de 2000 artículos académicos: el dilema de prisionero (Ostrom, 2000, p. 31).

aquella invención original. Porque en ella se finca “la convención de un hombre pensativo”, como el excéntrico Hércules Poirot, o de una apacible mujer, como la Sra. Jane Marple, que “por medio de razonamientos, resuelve crímenes enigmáticos”, a lo que cabe agregar habitualmente la presencia “de un amigo menos inteligente, que refiere la historia”. Aquellas dos figuras fundadoras -el narrador del relato de Poe y el detective francés, C. Auguste Dupin- luego se convertirán, en el tránsito que va de finales del siglo XIX a comienzos del XX, en “Sherlock Holmes y en Watson, que todos conocemos y queremos” (Borges y Bioy, 1983, p. 8)²¹⁴.

Pero si este tipo de literatura policial nos ha dado un arquetipo de detective, que dicho sea de paso, va siempre a la vanguardia de una policía tan torpe como burocratizada, no es menos significativo que también ha creado un tipo de lector o lectora, que “lee con incredulidad, con suspicacias” (Borges, 1998, p. 64), alguien que espera encontrar al final del recorrido una *explicación racional* de una *acción* que, por lo general, también es *racional*. Puesto que, como nos recuerda Bertold Brecht, “fijar la causalidad de las acciones humanas es el placer intelectual principal que nos ofrece la novela policíaca” (Brecht, 2003, p. 46).

Desde la perspectiva que estamos comentando, esa figura del detective de extraordinaria sagacidad no es otra que la de un sujeto racional que sigue rigurosamente las reglas del método hipotético-deductivo, combinado con una penetrante capacidad para el detalle empírico, y cuya representación típico-ideal es tanto el científico moderno como el *homo economicus* de la economía clásica. De ahí que la taquillera creación de Conan Doyle se nos aparece –entre otras advocaciones- como un “héroe del positivismo finisecular”, pero también, como buen vástago y símbolo de su tiempo, es un ídolo de la “razón triunfante” para dominar la naturaleza o para guiar los asuntos humanos (Fevre, 1974, p. 10). O como bien ha apuntado Gramsci –en una sugerente nota sobre el tema-, se trata de un arquetipo que lleva a la perfección las virtudes del “científico” y del “psicólogo” (Gramsci, 1986, p. 137). Así, se trata de un sujeto de conocimiento moralmente imperturbable, sustraído de cualquier amasijo de pasiones, deseos o intereses, que toma el crimen como un frío objeto, que irrumpe de manera violenta sacudiendo la apacible cotidianeidad de un ordenado universo burgués, y que analiza con límpida capacidad analítica²¹⁵.

Ciertamente, no es necesario aceptar que “la evolución de la literatura policíaca claramente refleja, como en un espejo, la evolución de la ideología burguesa” (Mandel, 2011, p. 254), pero es un hecho indiscutible que el “género policial nace y se desarrolla en la era industrial”, vinculado

²¹⁴ Según es fama, buena parte de la obra ficcional y de la labor editorial de Borges y de Adolfo Bioy Casares está indisolublemente ligada al género policial. Ambos escribieron, cada uno por separado, cuentos policiales (valgan como ejemplos a vuelo de pluma: “La muerte y la brújula” o “Cavar un foso”), pero también crearon a dos escritores *Honorio Bustos Domecq* y *Benito Suárez Lynch*, quienes desde comienzos de la década del cuarenta del siglo pasado nos entregaron varias joyas de este género (recordemos la broma: el peculiar detective que protagoniza la mayoría de esas aventuras, Don Isidro Parodi, resuelve los casos desde la cárcel, ya que está preso...). Asimismo, fundaron y dirigieron una mítica colección de novelas policiales –*El séptimo círculo*–, y publicaron dos antologías –*Los mejores cuentos policiales*–, que son clave para entender la difusión de esta literatura en el mundo hispanoparlante. Por su parte, Bioy y Silvina Ocampo escribieron juntos una breve y atrapante novela policial ambientada en la costa atlántica argentina: *Los que aman, odian* (1945).

²¹⁵ En estos rápidos apuntes paso por alto el debate acerca de cuál es el método detectivesco específico de personajes como Sherlock Holmes: deducción, inducción o abducción (Eco, 2013).

a fenómenos como “el crecimiento de los grandes conglomerados urbanos y a la creación en ellos de los cuerpos especiales de policía” (Dottori y Lafforgue, 1978, p. 13); y no es menos notorio que “el problema de la propiedad, de su legitimidad, vibra en el trasfondo del relato policial: es su levadura subterránea” (Dottori y Lafforgue, 1978, p. 9).

Pero de manera más general, constituye un apasionante desafío de interpretación sociológica comprender las mediaciones materiales y simbólicas que vinculan el surgimiento del género policial clásico con el irrefrenable ascenso de un tipo de racionalidad que se ha vuelto dominante, inicialmente como paradigma del Occidente moderno, y luego como modelo global. De ahí que esté lejos de ser casual el hecho de que el trasfondo social sobre el que se recorta la acción de los personajes emblemáticos de este género parece repetirnos un mensaje cifrado:

El mundo burgués es transparente, el mal procede de fuera, es irracional, expresa malas pasiones. El crimen es inexplicable más que como disfunción individual. El detective es aquí un agente de normalización, un aliado del Estado. El enigma es una ecuación matemática resoluble por la mente poderosa de ese individuo excepcional que es el detective (López R., 2011, p.20).

Claro que hurgar en la genealogía de esa trama no es un ejercicio lateral ni una tarea arqueológica. Nos conduce al corazón de una problemática que interpela nuestro presente. La cuestión puede ser bosquejada recordando el polémico y sugerente prólogo que Jean-Paul Sartre escribió –en 1960- para su *Crítica de la razón dialéctica*; aquél donde afirma: “considero al marxismo como la filosofía insuperable de nuestros tiempos” (Sartre, 1979, p. 10). La exagerada cita, como se sabe, permitía leer entre líneas la estela de un pensamiento tutelar plasmada en otro prólogo no menos célebre, el que Hegel escribe en junio de 1820 para su *Filosofía del derecho*. Allí, el filósofo alemán nos recuerda que, “por lo que concierne al individuo, cada uno es, sin más, hijo de su tiempo”, y que la “Filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento” (Hegel, 1975, p.15).

En ese juego de citas cruzadas se abre entonces la posibilidad de una discusión más profunda y acaso irresoluble, acerca de si existe una flecha causal (o más bien, un conjunto heterogéneo de flechas causales), una relación “dialéctica” o una “afinidad electiva” (para recordar el tópico que Weber tomó de Goethe), entre el movimiento *real* de la sociedad y el *discurso teórico* que se elabora para observarla en un determinado tiempo: ¿El auge del enfoque de la elección racional en sus diferentes variantes, y la creciente hegemonía de la disciplina económica en el tratamiento de los más diversos asuntos públicos, es el correlato –en la esfera del pensamiento- de la presencia dominante de un individuo cada vez más racional y egoísta en el plano sociocultural? ¿Qué tipo de vínculo enlaza la emergencia de esta visión analítica con la redefinición estructural de las relaciones entre sociedad civil, política y economía desde mediados de los años setenta hasta la actualidad? ¿La predominancia de la lógica del capital sobre las fuerzas que históricamente lo habían regulado –el Estado y el movimiento obrero organizado- es en sí misma explicación suficiente, o es necesario avanzar en el detalle de una cadena de mediaciones más compleja y sutil? ¿En qué sentido este neo-utilitarismo de hoy puede ser parangonado con el de ayer?

Podríamos formularnos éstas y otras muchas preguntas de este tipo que aquí dejaremos abiertas a la discusión, pero en todo caso, queda planteado un desafío que admite una lectura tanto teórica como política: cualquier pensamiento crítico en la actualidad está obligado –creemos- a estudiar con seriedad primero, y a medir sus fuerzas después, con una manera de entender la sociedad, la acción, el cambio o el poder, como la que propone la tradición de la elección racional; una manera de pensar que, en definitiva, sacude desde sus cimientos algunas de nuestras más firmes y colectivistas certezas sociológicas.

En el presente capítulo y en el siguiente ofrecemos un recorrido muy esquemático sobre algunos de los principales aportes del enfoque de la elección racional. Nuestra intención es mostrar la arquitectura fundamental de un tipo de pensamiento, más que seguir puntualmente las contribuciones de algún autor de referencia, aunque en la bibliografía que sirve de sustento y en diversas notas aclaratorias reenviamos a lectores y lectoras interesadas a obras más específicas. Nos ha parecido más adecuado, para una presentación didáctica e introductoria, ofrecer una pintura a trazos gruesos del bosque, para que en todo caso luego podamos detenernos a considerar en detalle las peculiaridades de los distintos árboles.

A continuación nos concentramos en dos tareas fundamentales: por un lado, reconstruimos muy brevemente algunos antecedentes modernos –tanto filosóficos como económicos- de esta mirada; por otro lado, avanzamos en la consideración de algunos problemas clave en torno a la definición de la racionalidad, la motivación y el *status* teórico del enfoque.

En el capítulo 15 desarrollamos los que creemos son los tres principios básicos que articulan la teoría de la elección racional propiamente dicha (TER), tal como llega hoy hasta nosotros: el principio del individualismo metodológico, el principio del cálculo racional y el principio del marco institucional; un rápido excursus sobre la *teoría de juegos* nos permite conectar los dos primeros principios con el tercero, a la vez que abre la puerta a un muy básico acercamiento a lo que en la actualidad podría llamarse el programa de investigación *neo-institucionalista*.

Maquiavelo, la fábula de las abejas y la “mano invisible”

La mayoría de las creaciones del intelecto o la fantasía desaparecen para siempre tras un lapso que varía entre una sobremesa y una generación. Con algunas, sin embargo, no sucede así. Sufren eclipses, pero reaparecen de nuevo, y reaparecen no como elementos anónimos de un legado cultural, sino con su ropaje propio y sus cicatrices personales que pueden verse y tocarse...

Joseph A. Schumpeter, *CAPITALISMO, SOCIALISMO Y DEMOCRACIA*
([1942] 1983, p. 27)

A efectos de ilustrar algunos lejanos antecedentes de esta tradición vamos a valernos de algunas transitadas reflexiones de Maquiavelo, en particular las desarrolladas en el Libro I de los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*. Escrita entre 1513 (fecha de publicación de *El*

Príncipe) y 1520, mientras padecía el ostracismo, la obra fue elaborada con el abierto propósito de servir de instrumento de retorno a la política activa, y para ello utilizaba el modelo de la república romana como ejemplo a seguir para el futuro de Florencia. En sus páginas es posible encontrar, entre muchas otras profundísimas lecciones, tres ideas fundamentales que de un modo u otro el enfoque de la elección racional hará suyas.

La primera idea (Libro I, parág. 27) parece una declaración inocente pero encierra algunas consecuencias dignas de mención: “Rarísimas veces son los hombres completamente buenos o completamente malos” (Maquiavelo, 2008, p. 105). Por supuesto, hoy diríamos “los seres humanos” raramente son completamente buenos o malos, y con ello lo que está diciendo Maquiavelo es que el espinoso problema de la “esencia” del ser humano queda fuera de su consideración; en todo caso, se trata de preocupaciones centrales para la filosofía, para la teología y para la religión de su época, pero él estaba interesado en fundar un saber sobre la política fundado en la “verdad efectiva” de las cosas, y como tal se atendrá a observar el comportamiento de las personas, y no a indagar el fondo insondable de sus almas, o a juzgarlas desde el punto de vista moral. Nótese que esta premisa elemental tiene tanto un costado teórico como metodológico, porque no abre juicio sobre si los seres humanos “son” de una manera especial, pero además, promete atenerse a escudriñar lo que es accesible a la observación en la conducta de los individuos realmente existentes; en otros términos, su objeto no es ninguna entidad que luego llamaríamos “holista” (los reinos, los pueblos, las dinastías, etc.), sino los individuos.

La segunda premisa (Libro I, Parág. 3) nos mete de lleno en una concepción de la acción que es la marca en el orillo de toda la obra maquiaveliana: “según demuestran cuantos escritores se han ocupado de legislación y prueba la historia con multitud de ejemplos, quien funda un Estado y le da leyes debe suponer a todos los hombres malos y dispuestos a emplear su malignidad natural siempre que la ocasión se lo permita” (Maquiavelo, 2008, p.40). Dejemos de lado el interesante tema de las fuentes del pensamiento del florentino (al fin y al cabo está comentando a un historiador romano), y concentrémonos en un punto clave: quien hace política tiene que suponer que todos y cada uno de sus aliados, y obviamente sus adversarios, estarán siempre dispuestos a emplear su “malignidad natural” dentro de los límites fácticos que le imponga la realidad (no la moral, no las buenas costumbres, no los mandatos religiosos, etc.). ¿Y de qué se trata esa “malignidad natural”? Ni más ni menos que toda la potencia de la razón guiada por fines exclusivamente egoístas.

La tercera idea (Libro I, parág. 24) nos ayuda a comprender cómo es posible gobernar esa jungla de individuos calculadores egoístas: “Las repúblicas bien organizadas establecen premios y castigos para los ciudadanos, sin compensar jamás unos con otros”. En un mundo donde las normas y las creencias morales habitan en el mejor de los casos- en un lugar secundario, los “premios” y los “castigos” son el único sistema de señales para guiar las conductas; a fin de cuentas, esos hombres calculadores y “malignos” solamente entienden el lenguaje del beneficio o del escarmiento. Y la razón de ello es tan diáfana y penetrante que nos sigue interpelando a más de quinientos largos años de distancia:

(...) ninguna república bien ordenada cancela nunca los deméritos de los ciudadanos en gracia a sus méritos, sino que, habiendo establecido premios para las buenas acciones y castigos para las malas, y premiando a quien ha obrado bien, si ése mismo, más tarde, obra mal, le castiga sin tener en cuenta sus buenas obras. Y cuando se observan rigurosamente esas reglas, una ciudad vive libre por mucho tiempo; en caso contrario, se arruinará pronto. Porque si un ciudadano que ha hecho algo egregio por la ciudad añade, a la reputación que esto le ha acarreado, la audacia y la confianza de poder hacer cualquier cosa mala impunemente, se volverá pronto tan insolente que se disolverá toda forma de vida civil (Maquiavelo, 2008, p. 101).

Como sabemos, el filósofo italiano está ubicado en una zona de fractura histórica, de la que él mismo es partícipe: la del progresivo hundimiento de la cosmovisión medieval de matriz cristiana, que era geocéntrica en relación al conocimiento de la naturaleza, y teocéntrica en lo que refería al universo social. Pero ese mundo jerárquicamente ordenado por el mandato bíblico –en el cual la filosofía debía subordinarse a los dictados de la teología– comenzará a derrumbarse paulatinamente. Así, tanto los descubrimientos de la ciencia moderna, encabezada por Copérnico (1473-1543) y por Galileo (1564-1642), como los aportes de la filosofía moderna, con Bacon (1561-1626) y Descartes (1596-1650) como principales estandartes, ofrecerán al pensamiento social y político un nuevo sustento metafísico y gnoseológico.

De este modo, un siglo después de Maquiavelo, el autor del *Leviatán, o La materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (1651) retomará desde otro ángulo político, y con nuevas herramientas epistemológicas, el problema del orden, o más bien, el acuciante problema de su carencia. Como nos recuerda Norberto Bobbio:

Thomas Hobbes... estaba convencido de que el desorden de la vida social, de las sediciones al tiranicidio, la aparición de las facciones en la guerra civil, dependían de las doctrinas erróneas de las que habían sido autores los escritores antiguos de cosas políticas, y del espíritu sectario alimentado por malos teólogos. Y poniendo en comparación la concordia que reinaba en el campo de las disciplinas matemáticas, con el reino de la discordia sin tregua donde se agitaban las opiniones de los teólogos, de los juristas y de los escritores políticos, sostiene que las peores calamidades que sufre la humanidad serían eliminadas “si se conociesen con igual certeza las reglas de las acciones humanas como se conocen las de las dimensiones en las figuras” (Bobbio, 1986, p. 25).

En este marco, propondrá una “fundamentación individualista y una visión artificialista de la política en clara oposición al holismo y al organicismo antiguo”. El átomo de la sociedad y de la política es “el individuo y no la célula representada por la familia, la unión mínima del hombre y la mujer, como sostenía Aristóteles”, ni ninguna otra instancia superior (Vitale, 2007, p. 115). Esta idea básica encuentra una sugerente captación gráfica en la icónica portada de la primera edición de su obra más importante, que se ha conservado en ediciones posteriores: el Estado (el *Leviatán*) aparece formado por pequeñas personas, en un claro mensaje en el sentido de que son los

individuos quienes lo constituyen políticamente, y que fuera de ellos esa enorme construcción se desvanecería en el aire.



Pero Hobbes, entre otros aportes que aquí huelga detallar, hace algo más. Ofrece un *mecanismo* para entender la constitución política del poder soberano como fruto de un cálculo racional e individual de interés. Su argumentación –desplegada especialmente en el capítulo XVII- parte de una premisa clara: la finalidad última de los seres humanos “es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica”. Sin embargo, ese objetivo de pacífica vida en común se ve constantemente amenazado durante la vigencia de un cruento *estado de naturaleza*, esa triste situación –como nos recuerda en el célebre capítulo XII- donde la vida es “solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve”. De aquí que solamente un *pacto* puede permitir a los individuos a superar esa condición de guerra permanente a la que los arrastran sus “pasiones naturales”. Ese contrato nos lleva así racionalmente, en beneficio de nuestra propia seguridad, a resignar grados de libertad personal, a cambio de obtener las ventajas de la existencia asociada. Por eso, a juicio del filósofo de Malmesbury, la única salida disponible para esos ciudadanos, egoístas pero racionales, es “conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, pueden reducir sus voluntades a una voluntad” (Hobbes, 1998, pp. 137-140).

Ahora bien, simplificando al extremo (y por tanto, siendo injustos con detalles y matices diversos), hasta aquí vemos una especie de secuencia de alguna manera “lineal” entre intereses individuales, decisiones racionales y consecuencias de la acción, ya sea que avancemos en línea ascendente, desde el individuo al poder soberano, o que por vía descendente –con base en diversos esquemas de premios y castigos- vayamos desde el Estado hacia los súbditos. Ciertamente, los pensadores antiguos o modernos no ignoraban el impredecible papel de la Fortuna – al decir de Maquiavelo- en los asuntos humanos, aunque una parte crucial de sus reflexiones se orientaban al análisis de las acciones conscientes, deliberadas, intencionales. Pero ¿no quedan acaso “residuos” –para utilizar el término que popularizaría Pareto- sin explicar? ¿No existe una relación más compleja, y a la vez más opaca, entre nuestras decisiones individuales y las consecuencias colectivas? ¿Podríamos asegurar que hacer el “bien” siempre trae aparejados buenos resultados? Y viceversa: ¿Pueden lograrse resultados generales benéficos a través de conductas individuales que –desde otra mirada- consideraríamos reprobables?

Será un aporte no menor del pensamiento del siglo XVIII avanzar por este original sendero de reflexión. En este sentido, Bernard de Mandeville (1670-1733) nos brinda una contribución pionera en su singular obra: *La Fábula de Las Abejas: o, Vicios Privados, Beneficios Públicos*. El libro está compuesto por el poema “Las Murmuraciones de la Colmena” (o, “Los Bribones se vuelven Honestos”), junto con los comentarios en prosa a dicha composición. El poema se publicó originalmente en 1705 y el libro apareció en 1714; un segundo volumen fue editado en 1729. En principio, el autor lleva adelante el mismo esfuerzo que Maquiavelo o Hobbes habían realizado antes, en dirección a fundar un conocimiento positivo de las acciones humanas por oposición a los dictados de la ética o la religión. Pero Mandeville desliza de entrada un matiz diferenciador de vastas y profundas consecuencias:

Una de las principales razones del por qué son tan raras las personas que se conocen a sí mismas, radica en que la mayoría de los escritores se ocupa en enseñar a los hombres cómo deberían ser sin preocuparse nunca por decirles cómo son en realidad... el hombre...[es]...un compuesto de varias pasiones... [que]... lo gobiernan por turno, quiéralo o no [...] *aquellas pasiones de las cuales todos decimos avergonzarnos son [...] las que constituyen el soporte de una sociedad próspera* (Mandeville, 1982, p. 22. *Cursivas nuestras*)

Como se ve, el texto anticipa un principio fundamental del pensamiento económico que luego será desarrollado de manera más precisa y sistemática por Adam Smith y otros economistas clásicos. Esa matriz conceptual se apoya en la revulsiva idea del carácter *positivo* para el conjunto de la sociedad de los “vicios” humanos, tales como eran concebidos por cierta moral de época (el interés, la ambición, la envidia, el afán de lucro, el egoísmo, etc.). Veamos un ejemplo aportado por el perspicaz Mandeville:

(...) es imposible que seamos criaturas sociables sin hipocresía. La prueba de esto es sencilla; toda vez que no podemos impedir que las ideas emerjan continuamente dentro de nosotros, toda relación civilizada se perdería si, por medio del arte y el prudente disimulo, no hubiésemos aprendido a ocultarlas y sofocarlas; y si todo lo que pensamos hubiera de disponerse abiertamente a los demás como a nosotros mismos, sería imposible que, estando dotados de la palabra, pudiéramos soportarnos los unos a los otros” (Mandeville, 1982, p. 233).

Pero si la hipocresía es un defecto en ciertas relaciones interpersonales, aunque aporta valiosas contribuciones en el plano de la sociabilidad general, mucho mayor es su aportación a la buena marcha de los asuntos públicos. Gracias a ella, por ejemplo, la política nacional puertas adentro, y la diplomacia puertas afuera, permiten mantener un canal de comunicación con adversarios que –en lo personal, detestamos-, pero con quienes nos debemos mantener en diálogo

a efectos de evitar un mal mayor para nuestros pueblos: la guerra. El “vicio” privado en el nivel micro se convierte así -en el plano macro- en una paradójica y respetable virtud pública²¹⁶.

Estas ideas germinales de Mandeville darán un salto cualitativo con la señera obra del filósofo y economista escocés Adam Smith (1723 – 1790), quien en 1776 publica *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. No es posible resumir en pocas líneas una obra fundacional del pensamiento económico, pero basten un par de referencias para continuar el hilo de antecedentes que estamos someramente recorriendo. Por un lado, Smith clarifica y ordena el vínculo estructural entre las motivaciones egoístas individuales y sus bienhechoras consecuencias generales:

Pues quien propone a otro un trato le está haciendo una de estas proposiciones. Dame lo que necesito y tendrás lo que deseas, es el sentido de cualquier clase de oferta, y así obtenemos de los demás la mayor parte de los servicios que necesitamos. No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas” (Smith, 1990, p. 17).

Pero entre muchos otros aportes, Smith elabora un atractivo (y luego discutido) argumento general –el de la célebre “mano invisible”- fundado en la articulación de tres mecanismos socio-económicos e institucionales que, con variantes, llegará hasta nosotros: un sistema legal donde los derechos de propiedad están claramente establecidos, una extensa división técnica del trabajo, y un conjunto creíble y efectivo de reglas de competencia de mercado, tienden a generar una asignación eficiente de recursos en la sociedad. En palabras del propio Smith:

Cuando [un individuo] prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, solo piensa en su ganancia propia; pero en este como en otros muchos casos, es conducido por una *mano invisible* a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios” (Smith, 1990, p. 402. Corchete y cursivas nuestras)²¹⁷.

²¹⁶ En un trabajo ya clásico, Albert O. Hirschman (1977) ha mostrado las transformaciones de la noción de “interés” en la época moderna: desde ser considerado un “vicio” a integrar una trama de sentidos legitimados en términos de razonabilidad, moderación y prudencia. Para un tratamiento más reciente del pensamiento de Mandeville véase (Ríos Espinosa, 2007). Una discusión general sobre el papel del disimulo y la simulación en la comunicación política en (Luhmann, 1996); para un acotado “elogio de la hipocresía” en la política argentina véase (Camou, 2017)

²¹⁷ Algunos años antes, en la cuarta parte de su *Teoría de los sentimientos morales*, publicado en 1759, sostenía el autor que los seres humanos “a pesar de su egoísmo y rapacidad natural, a pesar que sólo buscan su propia conveniencia... comparten con los pobres el producto de sus mejoras. Son llevados por una mano invisible a hacer casi la misma

A partir de este breve y esquemático derrotero no extraña entonces que haya sido justamente un economista, Joseph A. Schumpeter, quien a mediados del siglo XX aplicó, de una manera deliberada aunque no formal, las herramientas del análisis económico al estudio de la sociedad y la política. Entre otras contribuciones a las ciencias sociales, Schumpeter es reconocido por su aporte a una visión *procedimental* de la democracia, cuya fundamentación lo separa claramente de la visión que entre finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX se constituyó como horizonte normativo del “gobierno del pueblo”.

En el capítulo XXI de *Capitalismo, socialismo y democracia*, libro publicado originalmente – como ya se dijo- en 1942, el economista de origen austríaco ataca desde sus raíces lo que se consideraba una premisa básica de la filosofía democrática tal como fue establecida por Jean-Jacques Rousseau y otros autores: la democracia es aquel “sistema institucional de gestación de las decisiones políticas que realiza el *bien común*, dejando al pueblo decidir por sí mismo las cuestiones en litigio mediante la elección de los individuos que han de congregarse para llevar a cabo su voluntad” (Schumpeter, 1983, p. 321). Frente a esta caracterización nuestro autor va desglosando y cuestionando uno a uno los supuestos fundamentales de esta concepción que, curiosamente, ha concitado a lo largo de un amplio derrotero histórico la anuencia de pensadores que van desde la derecha a la izquierda, o si se quiere, desde sectores más conservadores ligados al pensamiento religioso a sectores más “progresistas”.

El primer problema es que, entendido de manera substantiva y unívocamente determinado, el bien común no existe. En otros términos, no hay un bien en el que todo el mundo pueda estar de acuerdo, o que pueda ser convencido de adoptarlo como fruto de una argumentación racional. Y esto no se debe sólo al hecho de que algunas personas puedan querer “cosas distintas del bien común” (los malvados recalcitrantes de ciertas películas, los agentes de CAOS torpemente perseguidos por Maxwell Smart, etc.), sino al hecho mucho más fundamental de que, “para los distintos individuos y grupos, el bien común ha de significar necesariamente cosas diferentes” (Schumpeter, 1983, p. 322). Así, para algunos el bien común incluye los mandamientos de algún Dios, y para otros individuos no, y dentro de los que creen en Dios, no necesariamente se cree en la misma divinidad, y del otro lado, también hay diferencias acerca de qué cosa sea ése bien al que se llegará evolutivamente, progresivamente o de manera revolucionaria, etc. En otros términos, en esta visión la sociedad está formada por “individuos y grupos” diversos, y cualquier nominación que apele a una hipotética unidad colectiva parte de un defecto de base.

En segundo lugar, incluso si aceptáramos por hipótesis la idea de un bien común suficientemente definido, que sirva de finalidad para guiar nuestras acciones, automáticamente trasladaríamos el problema a la cuestión de los *medios* para alcanzarlo, lo cual nos deriva al desafío de acordar “respuestas igualmente definidas para los problemas singulares”; por ejemplo, destaca

distribución de las necesidades de la vida que se habría hecho si la tierra hubiese sido dividida en porciones iguales entre todos sus habitantes y así, sin intentarlo, sin saberlo, avanzan el interés de la sociedad” (Smith, 1979, p. 350).

el autor: “La *salud* puede ser deseada por todos y, sin embargo, la gente puede discrepar en cuanto a la vacunación y la vasectomía” (Schumpeter, 1983, p. 323).

En tercer lugar, como consecuencia de las dos proposiciones anteriores, “el concepto particular de la voluntad del pueblo, o de la *volonté générale*... se desvanece en el aire”, y con ello se desmoronan las presuposiciones que animaban a rousseauianos pero también a los *utilitaristas* clásicos, contra los que el autor no ahorra cuestionamientos (Schumpeter, 1983, pp. 323-324).

En virtud de estas consideraciones, Schumpeter elabora una concepción alternativa, que resumimos a trazos muy gruesos: los y las dirigentes políticos en una democracia se comportan tal y como lo hacen los empresarios en un mercado; sólo que unos persiguen el lucro y otros el poder; unos compiten por el favor de los clientes y otros por el voto; y lo único que la ciudadanía puede hacer es elegir en el mercado de ofertas partidarias disponibles aquella élite que durante un tiempo estará a cargo del gobierno. Y si los resultados no nos satisfacen, el mismo procedimiento permite cambiar el producto una vez vencido el plazo de su mandato. De este modo, para el autor austríaco emigrado a los Estados Unidos, el sustento de la democracia debe desplazarse de los fundamentos substantivos a los procedimentales, partiendo de una visión de la misma radicalmente diferente a la herencia decimonónica: puesto que esa *voluntad general* ya no se corresponde con ningún *bien común* que podamos definir de manera universalmente acordada y substantiva, entonces, será ahora necesario a fin de reclamar “una dignidad ética para el resultado, replegarse en una *confianza ilimitada en las formas* democráticas de gobierno en cuanto tales, confianza que, en principio, tendría que ser independiente de la deseabilidad de los resultados (Schumpeter, 1983, p. 325. *Cursivas nuestras*).

No está de más retener el punto porque luego tendrá importancia para nuestro análisis: el hecho de que la democracia sea “formal” (como ciertos sectores han cuestionado históricamente frente a las supuestas bondades de una democracia “substantiva”), no constituye un demérito. Es justamente su mayor virtud a la hora de resolver el viejo problema hobbesiano de constituir una autoridad que establezca el orden en la sociedad y posibilite una vida más “armónica”. En tal sentido, gracias a que la democracia es un sistema de reglas que define ganadores y perdedores transitorios, es “agnóstica” respecto de los fines últimos que impulsen los líderes o en relación a la catadura moral de los gobernantes. No siempre gana el (o la) “mejor”, dadas nuestras preferencias, pero el propio sistema provee los mecanismos para librarse –de manera pacífica– del ganador de una vuelta en la siguiente ronda del juego. Y eso no es poca cosa²¹⁸.

Algunos años después, las penetrantes intuiciones de Schumpeter, precedidas por algunas ideas del economista Harold Hotelling (1895-1973) y de otros autores, serán sistematizadas y formalizadas por Anthony Downs en un libro que también se volverá un clásico de esta corriente: *La teoría económica de la democracia* (1957). El trasfondo intelectual de este libro se entiende mejor si tomamos en cuenta el impacto causado por el célebre *teorema de la imposibilidad* de Arrow de 1951: “no existe método racional para maximizar el bienestar social, a menos que se impongan fuertes restricciones al orden de preferencias de los individuos en la sociedad” (Downs, 2001, p.94).

²¹⁸ Una sólida defensa de la concepción procedimental de la democracia se encontrará en (Przeworski, 1995 y 2010).

Pero nuestro autor le da una vuelta de tuerca al asunto: si se pudiese definir esa función general de bienestar social, y además se encontrara un método para lograrlo, ¿cuál es la razón para creer que las personas que dirigen los gobiernos tendrían motivaciones suficientes para intentar maximizarlo? De este modo, su objetivo explícito es estudiar el comportamiento efectivo de los gobiernos democráticos a través de las elecciones racionales e interdependientes entre partidos y votantes, utilizando el mismo enfoque y las mismas herramientas que “tradicionalmente sirven para definir el comportamiento de consumidores y productores” (Downs, 1973, p.3).

Simplificando al extremo, la premisa básica de la que parte Downs es que tanto los partidos -entendidos como coaliciones de actores individuales-, como los votantes, actúan racionalmente, en el sentido de que eligen el que consideran el “mejor” medio para alcanzar sus fines egoístas. Los primeros constituyen un equipo de personas que tratan de controlar el aparato de gobierno mediante el poder conseguido en unas elecciones constitucionalmente correctas, en las que buscan maximizar votos; los segundos, son un conjunto más o menos disperso de individuos que votan por aquellos partidos que les aseguran el máximo “flujo de utilidad”: ese “máximo” surge de comparar -mediante una estimación aproximada- las utilidades que le brindarían los distintos partidos. Con base en estas sencillas premisas el autor deriva una hipótesis fundamental: los partidos de las democracias se comportan de manera análoga a la de “los empresarios de las economías lucrativas. Para conseguir sus fines privados formulan políticas que, a su juicio, les reportarán mayor número de votos, lo mismo que los empresarios producen los productos que, a su juicio, les rendirán mayores beneficios” (Downs, 1973, p. 318). Así, en la misma línea abierta por Schumpeter, Downs nos recuerda provocativamente que los partidos políticos no ganan elecciones para cumplir con sus plataformas; más bien, escriben plataformas con el fin de ganar elecciones.

De las muchas, sugerentes y polémicas ideas que se siguen de esta línea de reflexión, señalamos dos que merecerían un tratamiento detallado -que no podemos abordar aquí-, pero que dejamos abierta a la indagación de interesados e interesadas. Una de esas ideas se refiere a la conocida *paradoja del votante*: ¿Por qué molestarnos en votar en una elección nacional si nuestro voto -en términos de cálculo de probabilidades- no logrará inclinar la balanza del resultado en nuestro favor? Vamos a pasar por alto muchos aspectos de esta discusión para quedarnos nada más con un corolario. De acuerdo con la provocativa indagación de Downs:

(...) es irracional que la mayoría de los ciudadanos adquieran información política con propósitos de voto. En la medida en la que cada persona considera como dado el comportamiento de los demás, no vale la pena para él el adquirir información que su voto sea «correcto». La probabilidad de que su voto determine qué partido va a gobernar es tan baja que incluso un coste trivial de procurarse información sobrepasará su ingreso. Por consiguiente, la ignorancia en política no es consecuencia de una actitud apática y poco patriótica; es, más bien, una respuesta completamente racional a los hechos de la vida política en una democracia amplia (Downs, 2001, p. 107).

Otro de los planteos de Downs que ha dado lugar a múltiples análisis y discusiones es el conocido *teorema del votante mediano*: en sistemas bipartidistas, con una distribución “normal” de preferencias de votantes, que puedan ser alineados –de manera unidimensional- de izquierda a derecha, y con plena vigencia de una regla de mayoría, los partidos políticos tenderán a desplazarse hacia el centro ideológico del espectro, a fin de captar el sufragio del “votante mediano”, es decir, de aquel o aquella persona que divide en dos al cuerpo electoral. Como destaca el autor:

Se produce esta convergencia porque cada partido sabe que los extremistas de su lado de la escala le prefieren a la oposición por hallarse necesariamente más próximos a ellos que el partido de oposición. De ahí que el mejor camino para atraer más partidarios sea moverse hacia el otro extremo... Según van aproximándose ambos partidos, se tornan más moderados y menos extremistas en política en su esfuerzo por ganarse a los votantes cruciales del centro, es decir, aquellos cuyas opiniones les sitúan entre ambos partidos (Downs, 1973, p.125).

Así, un partido de izquierda intenta correrse un poco hacia “la derecha” para alcanzar el centro; mientras que un partido de derecha se moverá otro tanto hacia la “izquierda” con la misma finalidad. En ambos casos, enfrentan un riesgo: que sus alas extremas se fuguen por considerarse decepcionados. De ahí que el liderazgo político tiene la menuda tarea de alcanzar un delicado punto de equilibrio: el que minimiza la cantidad de votos extremos que pierde y a su vez maximiza la cantidad de votos moderados que gana.

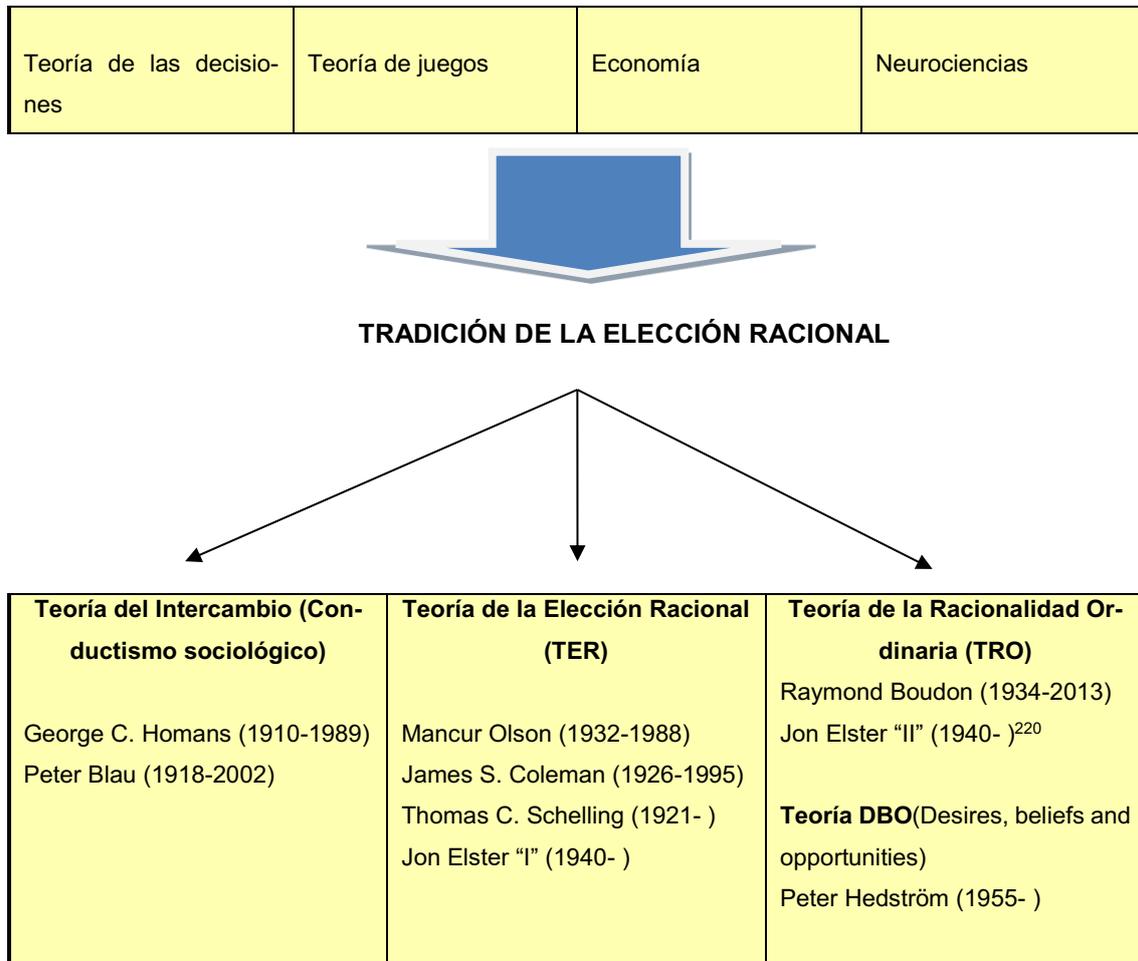
Como veremos en un momento, el tema de estar racionalmente desinformado es una secuela del problema del *free-rider*. Por su parte, cabe señalar que los votantes extremos de una formación política se encuentran en una situación de “mercado cautivo”, por lo cual –en términos generales- están forzados a jugar el juego de la “lealtad”, y en todo caso, a utilizar su “voz” para protestar, pero sólo si su partido se corre muy lejos de sus preferencias, ensayarán el camino de la “salida”²¹⁹.

Este apretado resumen, sin duda, no hace justicia a la amplitud de temas, a la profundidad de análisis y a la diversidad de enfoques específicos que configuran esta visión, pero al menos puede servirnos como un punto de partida básico. En la actualidad, cuatro áreas principales de conocimiento nutren los desarrollos más importantes de la tradición de la elección

²¹⁹ Desde su formulación original hasta hoy, muchas investigaciones han abordado, cuestionado o revisado las posiciones originales de Downs; en la actualidad, podríamos decir que dentro de la tradición de la elección racional hay tres grandes líneas de estudio sobre el comportamiento partidista: el partido que busca el voto; el partido que busca cargos públicos y el partido que busca políticas. Diversas miradas sobre la “paradoja del votante” en (Barry, 1974; Mueller, 1984; Pizzorno, 1985; Gallego, 2007); el tema del comportamiento partidario y el votante mediano se puede seguir en (Greene, 2007; Strom, 2013; Astudillo y Rodon, 2013). Aunque no sigue estrictamente hablando el esquema del votante mediano, los siempre sugerentes análisis de (Torre, 2003 y 2017) sobre el comportamiento electoral en nuestro país y los “huérfanos” de la política de partido, ilustran muy bien el intento de los partidos políticos argentinos de captar una delgada pero definitiva franja de volátiles votantes que se ubican en el centro del espectro ideológico, y se mueven a la izquierda o a la derecha en diferentes coyunturas.

racional, ellas son: la Teoría de las decisiones, la Teoría de juegos, la Economía y las Neurociencias (Boudon, 2010, p.17). Por su parte, cuando observamos especialmente la influencia de esta mirada en el campo de los estudios sociales y políticos contemporáneos, podríamos hablar de tres grandes sub-corrientes teóricas que conforman la tradición de la elección racional: una de esas corrientes, hoy con escaso dinamismo, es la llamada “Teoría del Intercambio” (conductismo sociológico); una segunda vertiente, que en gran medida ha venido constituyendo el cauce principal es aquella que, de manera más específica, lleva el nombre de “Teoría de la Elección Racional” (TER, según la abreviatura propuesta por Boudon); mientras que una tercera línea emergente viene representada por la “Teoría de la Racionalidad Ordinaria” (TRO, de acuerdo con Boudon), pero que también es etiquetada como “Teoría de la Racionalidad Cognitiva” o “Teoría de la Racionalidad Contextual”, y que incluye desarrollos más específicos como el llamado “Modelo DBO” (*Desires, beliefs and opportunities*). Un esquema resumido de estas versiones y de algunos autores representativos se encuentra en el Cuadro Nro. 1.

Cuadro Nro. 1. LA TRADICIÓN DE LA ELECCIÓN RACIONAL, HOY



²²⁰ De manera muy simplificada podríamos hablar de un “primer” Elster (I) más apegado a los postulados de la TER y un “segundo” Elster (II) más abierto a considerar el papel de las normas y las emociones –junto con la racionalidad– en la explicación del comportamiento humano, y que en este esquema asociamos tentativamente al enfoque TRO (Martínez R., 2000).

Despejando el terreno: racionalidad, motivación y status teórico

La canoa estaba a unas cien yardas del agua y el primer inconveniente era una colina que se elevaba hacia el río. Para resolver este problema, decidí cavar el terreno con el fin de hacer un declive. Comencé a hacerlo y...me di cuenta de que, sin otro recurso que mis dos brazos, me tomaría unos diez o doce años terminar esta labor... Esto me causó una gran aflicción y me hizo comprender, aunque demasiado tarde, la estupidez de iniciar un trabajo sin calcular los costos ni juzgar la capacidad para realizarlo.

Daniel Defoe, ROBINSON CRUSOE (1719)

A partir del recorrido efectuado podemos presentar ahora una caracterización sencilla: *la tradición de la elección racional sostiene que los seres humanos (en el mercado, la política o en la vida social en general) eligen racionalmente el medio que consideran más adecuado para alcanzar sus fines*. Dicho de manera algo más precisa, pero tal vez más enigmática, esta tradición sostiene que los seres humanos actúan *como (o como si fueran) calculadores racionales -ya sea “maximizadores” o “satisfactores”- de su propio beneficio*.

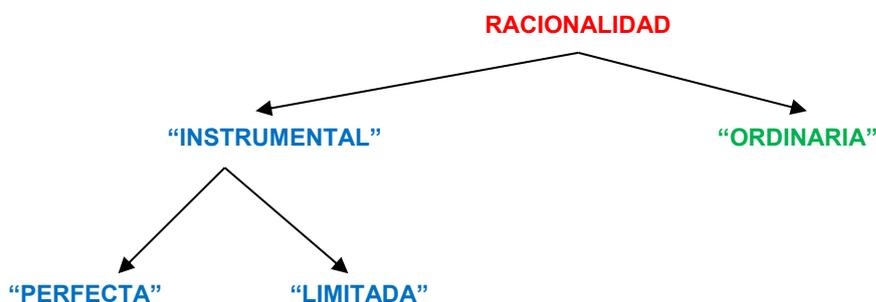
Como toda tradición intelectual de gran riqueza, dinamismo y diversidad, este enfoque se encuentra atravesado por fuertes controversias entre sus representantes, quienes, aunque mantengan un “aire de familia” común, de acuerdo con la clásica metáfora wittgensteiniana, disienten en algunos puntos significativos. En particular hay tres cuestiones para el debate, y de acuerdo al modo en que sean respondidas, nos encontraremos con diferentes versiones de la tradición: *¿Cuál es el sentido de la racionalidad empleado?; ¿Cuál es el factor dinámico que impulsa a los actores a actuar? y ¿Cuál es el status lógico de la teoría?*

Si bien no vamos a enfrascarnos en el detalle de estas controversias, algo diremos sobre ellas antes de efectuar una presentación básica del enfoque.

La primera interrogante (*¿Cuál es el sentido de la racionalidad empleado?*) nos lleva a efectuar una doble distinción. En principio, la racionalidad puede ser entendida –en la línea de una larga herencia filosófica y cultural- en un *sentido amplio*, como una capacidad de justificación de un conocimiento o una acción, esto es, como un patrón de orientación de saberes o decisiones cuyos fundamentos pueden ser sometidos a crítica y a prueba, y que como tal puede ofrecer una justificación el sentido de nuestros actos, nuestras ideas, etc. En este caso hablamos habitualmente de una racionalidad “ordinaria”, que incluye distintas manifestaciones: cognitiva, práctico-moral, etc. Pero también la noción de racionalidad puede ser entendida con un significado más estrecho o “instrumental”, y es ésta la interpretación dominante en el marco del pensamiento económico, como un mecanismo de ajuste que calcula medios en relación a obtener ciertos fines. En general, esta visión es adoptada como vector analítico –dentro de la tradición que estamos comentando- por la corriente que hemos denominado “Teoría de la elección racional” propiamente dicha. Ahora bien, esta racionalidad instrumental puede a su vez ser entendida de dos

maneras cercanas pero diferentes: por un lado, en términos de una racionalidad “perfecta” (o maximizadora), por otro, como una racionalidad “limitada” o “satisfactora” (Cuadro Nro. 2).

Cuadro Nro. 2. Tipos de racionalidad



Desde mediados de los años cincuenta del siglo pasado hasta nuestros días, en el marco de diversas disciplinas y enfoques (economía, sociología, ciencia política, administración, etc.), se discutieron los supuestos sobre la “racionalidad” que habían sido habitualmente aceptados en las humanidades y las ciencias sociales desde finales del siglo XIX y en la primera parte del siglo XX, especialmente en el campo de la economía. Una obra clave en estos debates es la de Herbert A. Simon (1916-2001), Premio Nobel de Economía en 1978, quien cuestionó los supuestos de “racionalidad perfecta” de los modelos económicos neoclásicos y su pretensión de “maximizar” las decisiones (de llevar al “máximo” el empleo del mejor medio para alcanzar un fin); en su lugar, observó que los tomadores de decisiones –en sus decisiones económicas habituales, en las organizaciones públicas o en la vida cotidiana- tienden a proponerse objetivos menos ambiciosos, esto es, a “satisfacer” en vez de “maximizar” los alcances de una decisión debido a las múltiples limitaciones que deben enfrentar. En diversas obras, a partir su trabajo pionero -*Administrative Behavior: A Study of Decision-making Processes in Administrative Organization* (1947)- Simon elaboró un modelo del proceso racional de toma de decisiones “satisfactorias”, que a su vez, abrió un amplio campo de estudios que permitió conectar estos avances con las investigaciones provenientes del campo de las ciencias cognitivas centradas en el problema de los “sesgos” de la racionalidad. Como nos dice en ese libro donde adelanta los perfiles de su programa, el autor nos propone:

(...) una teoría de la elección o toma de decisiones humanas cuyo objetivo es reconciliar los aspectos racionales de la elección que han sido la preocupación principal de los economistas, con las propiedades y limitaciones de los mecanismos humanos de la toma de decisiones que llamaron la atención de los psicólogos y de los encargados de tomarlas en la práctica (Simon, 1988, p. XI).

De este modo, podríamos decir que “calcular” es la noción más amplia: incluye el concepto de “maximizar” -matemáticamente más preciso y exigente- y la noción de “satisfacer”, una idea de bordes tal vez algo más difusos pero de mayor sensibilidad empírica (Cuadro Nro. 3)²²¹.

Cuadro Nro. 3. RACIONALIDAD “PERFECTA” VS. RACIONALIDAD “LIMITADA”

RACIONALIDAD “PERFECTA”	RACIONALIDAD “LIMITADA”
<p>El modelo clásico del “homo economicus” asume que los/las tomadores/as de decisiones:</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Tienen disponibles en el entorno los recursos suficientes (información, organización, etc.) para el análisis completo de un problema; b) Poseen el tiempo, la voluntad para ordenar los esfuerzos hacia metas consistentes (preferencias claramente ordenadas) y la capacidad de análisis para procesar racionalmente toda la información pertinente, de modo de alcanzar la mejor solución posible; c) Su objetivo es <i>maximizar</i> su utilidad. 	<p>Los modelos de racionalidad <i>limitada</i> asumen que la toma de decisiones:</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Se enfrenta a restricciones del entorno político, socioeconómico, organizacional que no permiten disponer de los recursos suficientes para el tratamiento completo de un problema (decisiones bajo restricciones e incertidumbre); b) Tiene limitaciones cognitivas y sesgos que dificultan procesar racionalmente la información disponible; c) Su objetivo es alcanzar una decisión “satisfactoria”.

La segunda cuestión (¿Cuál es el *factor dinámico* que impulsa a los actores a actuar?) ha recibido diferentes respuestas a lo largo de la historia, y se encuentra indisolublemente unida al modo como elaboramos una explicación de la acción. No es nuestra intención perdernos en la jungla filosófica de causas, razones y motivos (interés, preferencias, deseos, pasiones, gustos, etc.), porque a fin de cuentas, como señala un profundo estudioso del asunto, el conjunto de las motivaciones humanas “es un pastel cuyas porciones pueden cortarse de muchísimas maneras” (Elster, 2010, p. 93). Por eso, en el marco de esta tradición diremos -de manera muy general- que se han ofrecido desde respuestas muy restringidas (la satisfacción de una preferencia “inmediata”) hasta respuestas más amplias (la existencia de razones para actuar), pasando por algunas instancias intermedias en las que la noción de “interés” se entiende, a su vez, de manera

²²¹ Un libro que presenta de manera clara y resumida la contraposición entre “racionalidad perfecta” y “limitada” es (Simon, 1989); un acercamiento riguroso, ameno y actualizado a la llamada “economía conductual” y al estudio de los “sesgos cognitivos” en (Tetaz, 2014; Kahneman, 2016).

directamente ligada a la satisfacción de un bienestar económico o material, o en términos menos estrechos, que incluye el interés en el poder o la búsqueda de reconocimiento social, etc.

En la jerga económica dominante suele hablarse de *preferencias* del consumidor, en el sentido de las inclinaciones o gustos que guían sus decisiones en relación a un producto dado (comprar, vender, ahorrar, etc.); mientras que se habla de *utilidad* como el nivel de la satisfacción de las necesidades que se alcanza partir de “realizar” o concretar las preferencias que se tiene. Una función de utilidad sería una expresión cuantitativa de preferencias, o dicho de otra manera, una forma de describirlas a través de números. En todos los casos, hablamos siempre de una percepción *subjetiva*, tanto de aquello que un individuo desea obtener (preferencia), como del bienestar que experimenta al obtenerlo (utilidad).

Ahora bien, es claro que el modo en que entendamos lo que nos impulsa a actuar nos ofrecerá perspectivas diferentes al momento de analizar la acción, y a su vez, hará más o menos “potente” a la teoría: si acepto un enfoque muy laxo es posible que pueda incluir muchas conductas bajo ese manto, pero seguramente tendré poca capacidad explicativa. En términos muy esquemáticos, se suelen presentar dos posiciones fundamentales sobre esta cuestión.

En la primera visión las preferencias son totalmente “exógenas”, esto es, no se explican dentro del modelo analítico, y son tomadas como dadas. Se trata de una variante del conocido refrán (“sobre gustos no hay nada escrito”). Esta visión es el correlato de una mirada muy poco exigente de racionalidad, ya que supone que es racional aquel individuo que –en el mejor de los casos- es “eficiente” en alcanzar un objetivo inmediato, sea de la índole que fuere. Claro que esta caracterización choca con una dificultad que George Stigler –otro Premio Nobel- llamó el problema del “aceite del cárter”. Si observamos a un individuo tomándose el aceite del cárter de su auto y al rato, después de cierto sufrimiento, lo vemos morir, ¿podríamos explicar *a posteriori* su conducta diciendo que fue racional actuar así porque seguramente le gustaba el aceite de cárter? El inconveniente evidente con el que se enfrenta esta posición es que tiende a ser tan amplia que puede “explicarlo” todo, y por tanto, no termina explicando nada, ya que se vuelve prácticamente imposible de refutar.

La segunda visión se apoya en una definición más estable y más restringida de *egoísmo*, ya sea como el conjunto de motivaciones ligadas a la satisfacción de los intereses materiales de un individuo; ya sea entendida como la prosecución de objetivos de un modo u otro ligados a una mejora de su posición en una determinada estructura política, social o institucional (ganar elecciones, ascender en una carrera política, preservar o mejorar un cargo burocrático, etc.). El punto clave es anteponer el bienestar propio al de los demás, y tomar decisiones sin arreglo a ningún otro principio que no sea el de nuestro propio interés. Por supuesto, esto no implica que este individuo no enfrente restricciones jurídicas, sociales e incluso -en algunas versiones- constreñimientos de carácter moral; pero el cumplimiento de las mismas se realiza en virtud de su poder “externo”, para evitar sanciones o ganar un premio de algún tipo, y no como una “orientación normativa” que guía internamente la acción. Hasta el más prosaico de los egoístas sabe que es bueno tener un trato afable con los clientes, e incluso colaborar con iniciativas de “caridad” de su barrio, no en virtud de las buenas obras, sino a fin de asegurar la continuidad de una clientela. Otra manera de entender este punto es pensar que las motivaciones pueden ser de tipo *consecuencialista* o *no*

consecuencialista, esto es, orientadas hacia el resultado de la acción o a la realización de la acción misma por su valor intrínseco. Desde este punto de vista, es claro que “gran parte del comportamiento económico es puramente consecuencialista” (Elster, 2010, p. 99).

De todos modos, parece evidente que el supuesto “universal” del egoísmo –incluso para el análisis de muchos economistas- no permite explicar otros comportamientos frecuentes, fundados en emociones, normas sociales o valores, cuyo caso extremo sería el de la conducta desinteresada o altruista. Así, podríamos distinguir un espectro de motivaciones en el comportamiento de los individuos:

- Altruismo*: cuando la motivación del individuo es la de maximizar el bienestar de los demás;
- Cooperación*: cuando la motivación es la de maximizar la suma del bienestar conjunto, tanto el propio como el de los demás;
- Individualismo*: cuando la motivación dominante está encaminada a maximizar únicamente el propio bienestar;
- Competición*: cuando lo que se persigue es maximizar la diferencia entre el bienestar propio y el de los demás (Aguado Franco, 2012, p. 28).

De este abanico tendremos especialmente presentes las motivaciones *egoístas* o individualistas, pero también nos interesará saber bajo qué condiciones se pueden (o no se pueden) desarrollar decisiones *cooperativas* en el plano social o político²²².

La tercera y última pregunta preliminar que consideraremos es de índole epistemológica (¿Cuál es el *status lógico* de la teoría?). Ha sido respondida básicamente a partir desde tres interpretaciones distintas (Cuadro Nro. 4).

Cuadro Nro. 4. El *status lógico* de la(s) teoría(s) de elección racional

REALISTA	INSTRUMENTALISTA	PRESCRIPTIVISTA
Esta visión sostiene que los seres humanos <i>son</i> racionales (o que son fundamentalmente racionales), al menos en los aspectos de la “realidad” cubiertos por el enfoque.	Esta versión defiende que, por razones teórico-metodológicas, conviene suponer que los seres humanos actúan <i>como o como si</i> fueran racionales.	Esta lectura nos indica cómo <i>debemos</i> proceder para alcanzar racionalmente ciertas metas de la mejor manera posible.

²²² Un tratamiento básico de los problemas de racionalidad, egoísmo y altruismo dentro de este enfoque en (Olson, 1998); una discusión más detallada y actualizada en (Elster, 2010). La persistencia de otras motivaciones que orientan la acción en el ámbito público ha nutrido, desde hace muchos años, el análisis de la llamada “paradoja del votante”, planteada inicialmente por Downs en 1957 (Downs, 1973); diversas miradas sobre la cuestión en (Barry, 1974; Mueller, 1984; Pizzorno, 1985; Gallego, 2007).

En un sentido general, el “realismo” presupone la existencia de aquellas entidades inobservables de una teoría. Esta visión sostiene que los seres humanos *son* racionales (o que son fundamentalmente racionales), al menos en los aspectos de la “realidad” cubiertos por el enfoque. Es la postura que –en líneas generales- defiende Raymond Boudon, pero también Herbert A. Simon, con base en una visión “amplia” de la racionalidad. En un linaje que –de acuerdo con la perspectiva del autor francés- se remonta a los clásicos de la sociología (Tocqueville, Durkheim, Weber), sostiene que las acciones individuales están “inspiradas por motivaciones o razones inteligibles”. Ciertamente, esto no implica que no haya comportamientos irracionales. Pero a su juicio, estos autores siempre defendieron que una acción, creencia o actitud “puede considerarse irracional, producida por fuerzas *ocultas*, exclusivamente a partir del momento en que se han agotado todas las explicaciones racionales posibles” (Boudon, 2010, p.175). Es la posición epistemológica más “ambiciosa”, ya que hace concordar los supuestos de partida de una teoría con lo que se cree que “es” la realidad social.

La visión instrumentalista sostiene que las teorías científicas no pretenden “representar” la realidad, sino que han de ser consideradas meros “instrumentos”, esto es, mallas conceptuales para predecir y actuar en el mundo real. Esta versión defiende que los seres humanos actúan *como* o *como si* fueran racionales, aunque elude el problema de la determinación exacta de por qué actúan como actúan. Tal vez sea la posición más influyente dentro de esta tradición.

Imaginemos que el Banco Central de un país sube la tasa de interés para contrarrestar una situación inflacionaria. Como el aumento de la tasa eleva el precio del dinero en el corto plazo, para aquellas personas que tienen capacidad de ahorro puede ser atractivo poner su dinero en el banco, en vez de gastarlo en la compra de bienes, y así impulsar al alza los precios. Pensemos entonces en el caso de una persona –María- que ha leído esta información en el suplemento financiero de un periódico especializado, que conoce los rudimentos de la economía, y que en base a ambos elementos acude al banco y realiza un plazo fijo. Podríamos decir que María ha actuado racionalmente o como una persona racional en este sentido ajustado del término. Pero ahora pensemos en el caso de Juan, un muchacho fanático del horóscopo, desinteresado de la información económica, que estudia una carrera ligada al arte y que no posee ningún conocimiento de asuntos económicos. La misma mañana en que María leyó la información económica en el diario, él prestó atención a lo que indicaba su signo zodiacal: “Hoy es un día ideal para cuidar los ahorros. No gaste de más ni se deje llevar por tentaciones. Conocerá a una persona muy atractiva e interesante, etc.” Con esa información Juan va al banco y también pone sus ahorros en interés (de paso, al salir, se encuentra con María, y se ponen a conversar de lo caro que está todo...). ¿Podríamos decir que Juan actuó racionalmente? Desde una perspectiva realista, no; desde una perspectiva instrumentalista, la pregunta es irrelevante: lo único que importa es que se comportó “como si” fuera racional. Porque lo que le interesa al enfoque es predecir las conductas (en especial, las conductas “agregadas”), y eso es un instrumento por demás útil para tomar decisiones económicas, políticas, bélicas, etc. Como se ve, es un presupuesto lógico más “débil”, y por tanto, más fácil de generalizar, aunque presenta el problema de que deja en la penumbra cuál es el mecanismo de decisión concreto utilizado por un actor en una decisión

puntual (Simon, 1989, p. 53). Pero esa “desventaja” tal vez no sea tan grave, porque es extremadamente difícil conocer esos mecanismos concretos, sobre todo si pensamos en decisiones tomadas por numerosos actores en un plazo muy corto de tiempo. Como resume un especialista:

La tesis metodológica más conocida entre los economistas es la postulada por Milton Friedman, de acuerdo con la cual, no tiene importancia el hecho de que los supuestos habituales de los modelos económicos (competencia perfecta, información completa, divisibilidad infinita de los bienes, etcétera) sean obviamente falsos como descripciones de la realidad a la que se refieren; lo único importante es que dichos supuestos puedan elaborarse de tal manera que a partir de ellos se obtengan predicciones exitosas (por ejemplo, predicciones sobre los movimientos de los precios y las cantidades que prevalecerán en un mercado, o sobre las variables objetivo de la política económica). El hecho de que los supuestos sean ‘irrealistas’ es, simplemente, un precio que hay que pagar para que los modelos sean manejables desde el punto de vista de su análisis matemático, y para que, así, sean capaces de generar predicciones precisas (Zamora Bonilla, 2004: 250).

Podríamos homologar esta visión a la idea de un “modelo”, entendido como una representación simplificada de la realidad, en la que dejamos de lado algunos aspectos relevantes para quedarnos con otros: por ejemplo, las leyes del péndulo se derivan de un objeto que pende de un hilo que no pesa, que se desplaza en el vacío, sin fricción de ninguna especie, que recorre la misma distancia en el mismo tiempo, etc. Estrictamente hablando, ese péndulo existe –en el mejor de los casos- en condiciones de laboratorio; pero deducir sus leyes de esa manera “simplificada” nos permite luego entender los aspectos concretos de la realidad como desviaciones de ese péndulo “ideal”.

Así presentada, esta mirada metodológica nos ofrece un sugerente punto de convergencia con el clásico análisis que despliega Max Weber en torno a los tipos ideales:

El método científico consistente en la construcción de *tipos* investiga y expone todas las conexiones de sentido irracionales, afectivamente condicionadas, del comportamiento que influyen en la acción, como “desviaciones de un desarrollo de la misma “construido” como puramente racional con arreglo a fines. Por ejemplo, para la explicación de un “pánico bursátil” será conveniente fijar primero cómo se *desarrollaría* la acción fuera de todo influjo de afectos irracionales, para introducir después, como “perturbaciones”, aquellos componentes irracionales. De igual modo procederíamos en la explicación de una acción política o militar: tendríamos que fijar, primero, cómo *se hubiera* desarrollado esa acción de haberse conocido todas las circunstancias y todas las intenciones de los protagonistas y de haberse orientado la elección de los medios –a tenor de los datos de la experiencia considerados por nosotros como existentes- de un modo rigurosamente racional con arreglo a fines. Sólo así sería posible la imputación de las desviaciones a las irracionalidades que las condicionaron. La

construcción de una acción rigurosamente racional con arreglo a fines sirve en estos casos a la sociología –en méritos de su evidente inteligibilidad y, en cuanto racional, de su univocidad- como un *tipo* (tipo ideal), mediante el cual comprender la acción real, influida por irracionalidades de toda especie (afectos, errores), como una desviación del desarrollo esperado de la acción racional (Weber, 2014, pp.132-133)²²³.

La tercera interpretación de la tradición de la elección racional es “prescriptivista” o “normativista”. Como señalamos, el enfoque “normativo” o “prescriptivo” de esta teoría nos indica cómo *debemos* proceder para alcanzar ciertas metas de la mejor manera posible (eligiendo racionalmente el medio más adecuado a nuestro alcance), y de este modo, de manera indirecta, nos permite comprender los comportamientos reales. Es la lectura defendida principalmente por Elster:

La teoría de la opción racional es, ante todo, una teoría normativa o prescriptiva. Les indica a las personas cómo elegir y actuar a fin de lograr sus metas de la mejor manera posible. Además ofrece, pero sólo como elemento accesorio, una explicación de la conducta humana. Desde esta perspectiva, la hipótesis que se plantea es que se puede explicar cómo actúan las personas suponiendo que cumplen con las reglas de la teoría normativa (Elster, 1997, p.43).

En tal sentido, la posición del autor noruego puede ser considerada como tributaria de las contribuciones realizadas por la teoría de la decisión, un complejo cuerpo de conocimientos, desarrollado fundamentalmente por especialistas en economía y en matemáticas, que trata de “prescribir cómo deben tomarse las decisiones”, bajo el supuesto –nada desdeñable- de que “hay interrelaciones íntimas, aunque sutiles, entre las formas en que se toman las decisiones y las formas en que debieran tomarse” (Edwards y Tversky, 1979, p. 13). En el mismo sentido se expresa un especialista en teoría de juegos, cuando destaca que el objetivo de la teoría consiste en “analizar cómo deberían tomarse estas decisiones, y en un sentido más restringido, cómo son tomadas de hecho” (Davis, 1998, p. 23). Este enfoque, que ya aparece planteado en la obra clásica John von Neumann y Oskar Morgenstern, parte de definir *ex ante* un conjunto de axiomas que establecen de manera taxativa los criterios de racionalidad, y a partir de allí, las decisiones son evaluadas por su mayor o menor cumplimiento (Páez Gallego, 2015).

Hasta cierto punto, podría decirse que –frente a la posición *realista*- tanto la versión *instrumentalista* como la *normativista* ofrecen perspectivas lógicas más “débiles”, y por tanto, le permiten a sus defensores desembarazarse de la discusión acerca de la plausibilidad de los supuestos de partida; pero también, como adelantamos, pierden buena parte de “sensibilidad empírica” a la hora de elaborar hipótesis causales específicas para analizar –en concreto- por qué un actor tomó tal decisión o decidió tal otra.

²²³ Para una crítica a ciertos aspectos de la estrategia weberiana del tipo ideal véase (Elster, 2010, p. 215). Una discusión clásica sobre las virtudes y defectos de la posición instrumentalista en (Popper, 1983).

Referencias

- Acemoglu, D. y J. Robinson (2012), *Por qué fracasan los países: Los orígenes del poder, la prosperidad y la pobreza*. Buenos Aires: Ariel.
- Acuña, C.H. (1997). ¿Racionalidad política versus racionalidad económica? *Revista Argentina de Ciencia Política*, Nro. 1, Noviembre.
- Acuña, C.H. (2013). *¿Cuánto importan las instituciones? Gobierno, estado y actores en la política argentina*. Buenos Aires: siglo XXI y Fundación OSDE.
- Adur, L. (2015). Lo esencial de lo narrativo está en estas piezas. Una lectura de Cuentos breves y extraordinarios de J. L. Borges y A. Bioy Casares, *LLJournal*, (10), Nro. 2, pp. 1-18.
- Aguiar, F. (2004). Teoría de la decisión e incertidumbre: modelos normativos y descriptivos, *Empiria. Revista de metodología de ciencias sociales*, 8, pp. 139-160.
- Aguiar, F. y A. De Francisco (2007). Siete tesis sobre racionalidad, identidad y acción colectiva, *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, Nro. 46.
- Aguado Franco, J. (2012). Análisis del comportamiento del consumidor: egoísmo, altruismo, cooperación y otras posibles motivaciones sociales, *Contribuciones a la Economía*, www.eu-med.net/ce/2012.
- Alexander, J. C. (1989). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: Gedisa.
- Allison, G.T. (1993). Modelos conceptuales: La crisis de los misiles cubanos. En L.F. Aguilar Villanueva, *Antología de Políticas Públicas*, 4 vols. México: Porrúa.
- Allison, G. y P. Zelikow (1999). *Essence of Decision: Explaining the Cuban Missile Crisis*. New York: Addison Wesley Longman.
- Aristóteles (2000). *Política*. Madrid: Gredos.
- Arrow, K.J. (1994). *Elección social y valores individuales*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Astudillo, J. y T. Rodon (2013). El comportamiento electoral del votante en la mediana y las «paradojas» de la competición política española, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Nro. 144, pp. 3-21
- Axelrod, R. (1986). *La evolución de la cooperación. El dilema de prisionero y la teoría de juegos*. Madrid: Alianza.
- Axelrod, R. (2004). *La complejidad de la cooperación*. Buenos Aires: FCE:
- Barry, B.M. (1974). *Los sociólogos, los economistas y la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Becker, G.S. (1976). *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: Chicago University Press.
- Becker, Gary, "The Economic Way of Looking at Life", Nobel Lecture, December 9, 1992. Disponible en: <http://home.uchicago.edu/~gbecker/Nobel/nobellecture.pdf>.
- Blau, Peter M., *Exchange and Power in Social Life*, New Jersey, Transaction Publishers, 1998.
- Bobbio, N. (1986). El modelo iusnaturalista. En N. Bobbio y M. Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*. México: FCE.
- Bonavía Martín, T. y I. Quintanilla Pardo (2005). *Psicología y economía*. Valencia: Universitat de Valencia.

- Borges, J.L. y A. Bioy Casares (1983). Prólogo a *Los mejores cuentos policiales* [1952], vol. 2. Madrid: Alianza-Emecé.
- Borges, J.L. (1988). *Biblioteca personal (prólogos)*. Madrid: Alianza.
- Borges, J.L. y A. Bioy Casares (1990). *Cuentos breves y extraordinarios*. Buenos Aires: Losada.
- Borges, J.L. (1998). El cuento policial. En *Borges oral*. Madrid: Alianza.
- Boudon, R. (1980). *Efectos perversos y orden social*. México: Premiá.
- Boudon, R. (2010). El *homo sociologicus*: ni idiota racional ni irracional. En Noguera, José Antonio (edit.), *Teoría social analítica*. Madrid: CIS.
- Boudon, Raymond (2010a), La racionalidad en las ciencias sociales, BsAs., Nuevo Visión, 2010.
- Brecht, B. (2003). Consumo, placer, lectura. En D. Link, *El juego de los cautos*. Buenos Aires: La Marca editora.
- Buchanan, J. M. (1990). *Ensayos sobre economía política*. México: Alianza.
- Buchanan, J. M. (1993). *El cálculo del consenso. Fundamentos lógicos de la democracia constitucional* [1962]. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Camou, Antonio, “Los juegos de la evaluación universitaria en la Argentina”, en *Evaluando la evaluación: los desafíos actuales de la universidad*, Pedro Krtosch, Antonio Camou y Marcelo Prati (Coords.), BsAs, Prometeo, 2007.
- Camou, Antonio, “Medios de comunicación, legislación y democracia en la Argentina de Kirchner (2003-2012)”, *Revista Versión. Estudios de comunicación, política y cultura* (México), Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco (UAM-X), Nro. 30, 2012. Disponible en: http://version.xoc.uam.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=327:medios-de-comunicacion-legislacion-y-democracia-en-la-argentina-de-kirchner-2003-2012&catid=69:tematica&Itemid=43
- Camou, A. (2017). Elogio de la hipocresía. En A. Camou, *La Gobernabilidad Populista. Ascenso, apogeo y caída del Kircherismo (2003-2015)*. Córdoba: Tinta Libre (Disponible en internet).
- Camou, A. (2017a). Salida, voz y lealtad. En A. Camou, *La Gobernabilidad Populista. Ascenso, apogeo y caída del Kircherismo (2003-2015)*. Córdoba: Tinta Libre (Disponible en internet).
- Camou, A.; M. Prati y S. Varela (2018). *¿Ya votaste? Experiencias de participación política de jóvenes estudiantes universitarios en la Argentina actual. El caso de la Universidad Nacional de La Plata*. La Plata: EDULP. Disponible en: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/70650>
- Coleman, James S., *Fundamentos de teoría social*, Madrid. CIS, 2011.
- Collins, Randall, *Cuatro tradiciones sociológicas* (1995), México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1996.
- Cordo Russo, L. (2017). Las versiones en castellano de los relatos galeses medievales de Mabinogion, *Identidades*, (4), 6, pp. 05-22.
- Davis, M. (1998). *Introducción a la teoría de juegos*. Madrid: Alianza.
- De Mandeville, B. (1982). *La Fábula de las abejas*. México: FCE.
- Dick, P. K. (2001). *Lotería Solar*. Barcelona: Minotauro.
- Dieterlen, Paulette, “Teoría de la elección racional. Un ejemplo del individualismo metodológico”, *Revista Estudios*, México, ITAM, No. 11, invierno de 1987. México.

- Di Tella, Torcuato, "Stalemate or coexistense in Argentina", en James Petras y Maurice Zeitlin, *Latin America: Reform or Revolution?*, New York, 1968 (Edición en castellano: *América latina: ¿Reforma o revolución?*, BsAs, Tiempo Contemporáneo, 1973).
- Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 2010.
- Dottori, N. y J. Lafforgue (1978). Nota preliminar a *El cuento policial: hasta Sherlock Holmes*. Buenos Aires: CEAL.
- Downs, A. (1973). *Teoría económica de la democracia*. Madrid: Aguilar.
- Downs, A. (2001). Teoría económica de la acción política en una democracia. En A. Batlle (comp.), *Diez textos básicos de ciencia política*. Madrid: Alianza.
- Eco, U. (2013). La abducción en Uqbar. En U. Eco, *De los espejos y otros ensayos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Edwards, W. y A. Tversky (1979). *Toma de decisiones*. México: 1979.
- Elster, Jon, *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales* (1987), Barcelona, Editorial Gedisa, 1993. Caps. 1 a 4.
- Elster, Jon, *Uvas Amargas. Sobre la subversión de la racionalidad* (1983), Barcelona, Península, 1988. Cap. 1.
- Elster, Jon, *Egonomics. Análisis de la interacción entre racionalidad, emoción, preferencias y normas sociales en la economía de la acción individual y sus desviaciones y el relato autobiográfico: "Going to Chicago"*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1997.
- Elster, J. (2010). *La explicación del comportamiento social*. Barcelona: Gedisa
- Fevre, F. (1974). Estudio preliminar. En F. Fevre (comp.) *Cuentos policiales argentinos*. Buenos Aires: Kapelusz.
- Gallego, J.A. (2007). La reciprocidad y la paradoja del votante, *Revista de Economía Institucional*, (9), Nro. 16, pp. 149-188.
- García Peña, Ignacio, "Animal racional: breve historia de una definición", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 27 (2010): 295-313.
- Gervasoni, C. (2011). Una teoría rentística de los regímenes subnacionales: federalismo fiscal, democracia y autoritarismo en las provincias argentinas, *Desarrollo Económico*, (50), Nro. 200, pp. 579-610.
- Gramsci, A. (1986). Sobre la novela policial. En *Cuadernos de la Cárcel: Literatura y vida nacional* (4). México: Juan Pablos Editor.
- Green, D. P. y I. Shapiro (1994). La política explicada por la teoría de la elección racional. ¿Por qué es tan poco lo que esta teoría nos ha enseñado?, *Revista Foro Internacional*, Vol. XXXIV, No. 3.
- Greene, K.F. (2007). El votante mediano y la regla de mayoría relativa para elegir presidente en México, *Política y gobierno*, (XIV), Nro. 1, pp. 203-213.
- Hegel, G.F. (1975). *Filosofía del derecho*. México: UNAM.
- Hermet, G. (1986). ¿Cómo nacen las democracias?, *Vuelta* (México), Nro. 112.
- Hess, Ch. y E. Ostrom (2016). *Los bienes comunes del conocimiento*. Madrid: IAEN Traficantes de sueños.

- Hedström, P. (2010). La explicación del cambio social: un enfoque analítico. En J.A. Noguera (2010), *Teoría sociológica analítica*. Madrid: CIS.
- Hirschman, Albert O., *The Passions and the Interest: Political Argument for Capitalism Before its Triumph*, Princeton, Universidad de Princeton, 1977 (Hay trad. castellana).
- Hobbes, T. *Leviatán, o La materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: FCE.
- Homans, George C., *Social Behavior: Its Elementary Forms*, Nueva York: Harcourt, Brace and World, 1961 (edición revisada de 1974).
- Homans, George C., "De retorno al hombre" (1964), en Alan Ryan, *La filosofía de la explicación social*, México, FCE, 1976.
- Homans, George C., "El conductismo y después del conductismo", en Anthony Giddens, John Turner et. al., *La teoría social hoy*, Alianza Universidad, Madrid, Alianza, 1990.
- Iaryczower, M; S. Saiegh y M. Tommasi (1998). Algunas consideraciones sobre el diseño óptimo de instituciones fiscales federales, *Económica*, XLIV, Nro. 3, pp. 145-183.
- Kahneman, D. (2016). *Pensar rápido, pensar despacio*. Buenos Aires: Debate.
- Lechner, Norbert, "Tres formas de coordinación social", en Revista de la CEPAL, Nro. 61, abril de 1997.
- Lindblom, C.E. (1991). *El proceso de elaboración de políticas públicas*. México: MAP & Miguel Angel Porrúa.
- Lindblom, C.E. (1999). Integración de la economía y de otras ciencias sociales mediante el análisis de políticas. En *Democracia y sistema de mercado*. México: FCE.
- López, A. (2006). *Empresarios, instituciones y desarrollo económico: el caso argentino*. Buenos Aires: CEPAL. Recuperado de: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/4858/4/LCbueL208_es.pdf
- López Rodríguez, R. (2011). Alguien sabe demasiado... La cultura popular y el género policial, una defensa. En E. Mandel (2011). *Crimen delicioso. Historia social del relato policíaco*. Buenos Aires: CEICS.
- Luhmann, N. (1996). Políticos: honestidad y alta amoralidad de la política, *NEXOS*, 219, pp. 41-47.
- Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2008.
- Mandel, E. (2011). *Crimen delicioso. Historia social del relato policíaco*. Buenos Aires: CEICS.
- March, J.G y J.P. Olsen (1993). El nuevo institucionalismo: factores organizativos de la vida política, *Zona Abierta*, 63/64, pp. 1-43.
- March J.G. y J.P. Olsen (1997). *El redescubrimiento de las instituciones. La base organizativa de la política*. México: FCE.
- March, J.G. Y J.P. Olsen (1997a). El ejercicio del poder desde una perspectiva institucional, *Gestión y política pública*, VI, Nro. 1, pp. 41-73.
- Martínez R., R. (2004). El puesto de la racionalidad en las ciencias sociales desde la perspectiva de Jon Elster, *A parte Reí. Revista de Filosofía*, núm. 31. Recuperado de: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/elster31.pdf>
- Martínez García, J. S. (2004). Tipos de Elección Racional. *Revista Internacional de Sociología*, núm. 37, 2004, pp. 139-173, URL: <http://webpages.ull.es/users/josamaga/>

- Morgenster, O. (1998). Prefacio a M. Davis (1998). *Introducción a la teoría de juegos*. Madrid: Alianza.
- Mueller, D.M. *Elección pública*. Madrid: Alianza.
- Nino, C.S. (1992). *Un país al margen de la ley. Estudio de la anomia como componente del subdesarrollo argentino*. Buenos Aires: Emecé.
- North, D. C. (1993) *Instituciones, Cambio Institucional y Desempeño Económico*. México: FCE.
- North, D. C. (1994) El desempeño económico a lo largo del tiempo, *El Trimestre Económico*, (61), Nro. 244, pp. 567-583.
- North, D. C. (1994a) *Estructura y Cambio en la Historia Económica*. Madrid: Alianza.
- North, D.C. (1998). Una teoría de la política basada en el enfoque de los costos de transacción. En S. Saiegh y M. Tommasi, *La Nueva Economía Política: Racionalidad e Instituciones*. Buenos Aires: Eudeba.
- O'Donnell, Guillermo (1976) "Estado y alianzas en la Argentina: 1956-1966, CEDES/CLACSO, N° 5.
- Olson, M. (1998). La lógica de la acción colectiva. En Saiegh, S. y Tommasi, M. (comps.): *La nueva economía política. Racionalidad e instituciones*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ostrom, E. (2000). *El gobierno de los bienes comunes*. México: FCE.
- Páez Gallego, J. (2015). Teorías normativas y descriptivas de la toma de decisiones: un modelo integrador, *Opción*, (31), Nro. 2, pp. 854-865,
- Paredes, M. D. y Salerno, M. L. (2014). La toma de decisiones entre las emociones y la racionalidad. III Congreso de Administración del Centro de la República, Villa María: Universidad Nacional de Villa María.
- Pizzorno, A. (1985). *Sobre la racionalidad de la opción democrática*. En G. Germani et al., *Los límites de la democracia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Platón (2007). *Diálogos*, Vol. VII. Madrid: Gredos
- Poe, E.A. (1998). *Cuentos*. Madrid: Alianza.
- Popper, K.R. (1983). *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Paidós.
- Portantiero, J.C. (1973). Clases dominantes y crisis políticas en la Argentina actual. En O. Braun (comp.), *El capitalismo argentino en crisis*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Portantiero, J. C. (1977). Economía y política en la crisis argentina: 1958-1973, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XXXIX, Nro. 2.
- Peters, G. B. (1999), *El Nuevo Institucionalismo. Teoría institucional en ciencia política*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- Powell, W. y P. J. Di Maggio (1999). *El Nuevo Institucionalismo en el Análisis Organizacional*. México: FCE.
- Przeworski, A. (1990). *Capitalismo y socialdemocracia*, México, Alianza, 1990.
- Przeworski, A. (1995). *Democracia y mercado*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Przeworski, A. (1998). Acerca del diseño del Estado: una perspectiva principal-agente, *Revista Argentina de Ciencia Política*, Nro. 2, diciembre de 1998).

- Przeworski, A. (2010). *¿Qué esperar de la democracia? Límites y posibilidades del autogobierno*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Riker, W. (2001). Teoría de juegos y de las coaliciones políticas, en A. Batlle (comp.), *Diez textos básicos de ciencia política*. Madrid: Alianza.
- Ríos Espinosa, M. C. (2007). Bernard Mandeville: la ética del mercado y la desigualdad social como base del progreso moderno, *En-claves del Pensamiento*, vol. I, núm. 1, junio, 2007, pp. 13-38.
- Ritzer, George, *Teoría sociológica contemporánea*, México, McGraw-Hill, 1998.
- Rodríguez-Ibáñez, José E., *Decisión racional versus holismo: ¿Una teoría estratégica integral de la acción colectiva?*, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, No. 54, 1991.
- Rousseau, J.J. (1987). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* [1755]. México: Porrúa.
- Saiegh, S. y M. Tommasi, *La Nueva Economía Política: Racionalidad e Instituciones*. Buenos Aires: Eudeba.
- Sartre, J-P. (1979). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.
- Schelling, T. C. (1989). *Micromotivos y macroconducta*. México: FCE.
- Shepsle, K. A. y Bonchek, M. S. (2005). *Las fórmulas de la política. Instituciones, racionalidad y comportamiento*. México: Taurus-CIDE.
- Shepsle, Kenneth. A., "El estudio de las instituciones: lecciones del enfoque de la elección racional", en John Farr, John J. Dryzek & Stephen T. Leonard (eds.), *La Ciencia Política en la Historia* (1995), Madrid, Istmo, 1999.
- Schumpeter, J.A., (1983). *Capitalismo, socialismo y democracia* [1942]. Barcelona: Orbis.
- Simon, H. (1988). *El comportamiento administrativo*. Buenos Aires: Aguilar.
- Simon, H. (1989). *Naturaleza y límites de la razón humana*. México: FCE.
- Smith, A. (1979). Teoría de los sentimientos morales. México: FCE.
- Smith, A. (1990). *La Riqueza de las Naciones*. México: FCE.
- Strom, K. (2013) Una teoría sobre el comportamiento de los partidos políticos competitivos, *Andamios*, (10), Nro. 23, pp. 119-170.
- Tetaz, M. (2014). *Psychonomics. La economía está en tu mente*. Buenos Aires: Ediciones B.
- Torre, J. C. (2003). Los huérfanos de la política de partidos. Sobre los alcances y la naturaleza de la crisis de representación partidaria. *Desarrollo Económico*, 42 (168), pp. 647-665.
- Torre, J. C. (2017). Los huérfanos de la política de partidos revisitado. *Revista SAAP*, (11), Nro. N° 2, pp. 241-249.
- Tsebelis, George (1990), *Nested Games. Rational Choice in Comparative Politics*, Berkeley, University of California Press.
- Tsebelis, G. (1995), La Toma de Decisiones en los Sistemas Políticos. Actores de veto en el presidencialismo, parlamentarismo, multicameralismo y multipartidismo. En S. Saiegh y M. Tommasi, *La Nueva Economía Política: Racionalidad e Instituciones*. Buenos Aires: Eudeba.
- Vergara, R. (1993). Decisiones, organizaciones y nuevo institucionalismo, *Perfiles Latinoamericanos*, 3, pp. 119-144.
- Vergara, R. (2010). *Organización e instituciones*. México. Siglo XXI.

- Vitale, E. (2007). Hobbes y la teoría del Estado moderno. La lectura de Bobbio, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 36, pp. 105-124.
- Ward, Hugh, “La teoría de la elección racional”, en David Marsh & Gerry Stoker (eds.), *Teoría y Métodos de la Ciencia Política* (1995), Madrid, Alianza, 1997.
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. México: FCE:
- Zamora Bonilla, J. P. (2000). La cuestión del realismo en teoría económica, *Argumentos de Razón Técnica*, Nro. 3, pp. 249-260.
- Zarazaga, R. (2014). Política y necesidad en Programas de Transferencias Condicionadas: la Asignación Universal por Hijo y el Programa de Inclusión Social con Trabajo – Argentina Trabaja. En C.H. Acuña, *El Estado en acción. Fortalezas y debilidades de las políticas sociales en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI/OSDE.

Bibliografía básica

- Boudon, R. (2010). El *homo sociologicus*: ni idiota racional ni irracional. En Noguera, José Antonio (edit.), *Teoría social analítica*. Madrid: CIS.
- Boudon, Raymond (2010a), La racionalidad en las ciencias sociales, BsAs., Nuevo Visión, 2010.
- Davis, M. (1998). *Introducción a la teoría de juegos*. Madrid: Alianza.
- Downs, A. (2001). Teoría económica de la acción política en una democracia. En A. Battle (comp.), *Diez textos básicos de ciencia política*. Madrid: Alianza.
- Elster, J. (2010). *La explicación del comportamiento social*. Barcelona: Gedisa
- Kahneman, D. (2016). *Pensar rápido, pensar despacio*. Buenos Aires: Debate.
- March, J.G y J.P. Olsen (1993). El nuevo institucionalismo: factores organizativos de la vida política, *Zona Abierta*, 63/64, pp. 1-43.
- March J.G. y J.P. Olsen (1997). *El redescubrimiento de las instituciones. La base organizativa de la política*. México: FCE.
- North, D. C. (1994) El desempeño económico a lo largo del tiempo, *El Trimestre Económico*, (61), Nro. 244, pp. 567-583.
- Olson, M. (1998). La lógica de la acción colectiva. En Saiegh, S. y Tommasi, M. (comps.): *La nueva economía política. Racionalidad e instituciones*, BsAs, Eudeba, 1998.
- Peters, Guy B. (1999), *El Nuevo Institucionalismo. Teoría institucional en ciencia política*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- Powell, W. y P. J. Di Maggio (1999). *El Nuevo Institucionalismo en el Análisis Organizacional*. México: FCE.
- Saiegh, S. y M. Tommasi, *La Nueva Economía Política: Racionalidad e Instituciones*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ward, Hugh, “La teoría de la elección racional”, en David Marsh & Gerry Stoker (eds.), *Teoría y Métodos de la Ciencia Política* (1995), Madrid, Alianza, 1997.

Bibliografía complementaria

- Aguiar, F. (2004). Teoría de la decisión e incertidumbre: modelos normativos y descriptivos, *Empiria. Revista de metodología de ciencias sociales*, 8, pp. 139-160.
- Aguiar, F. y A. De Francisco (2007). Siete tesis sobre racionalidad, identidad y acción colectiva, *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, Nro. 46.
- Aguado Franco, J. (2012). Análisis del comportamiento del consumidor: egoísmo, altruismo, cooperación y otras posibles motivaciones sociales, *Contribuciones a la Economía*, www.eu-med.net/ce/2012.
- Axelrod, R. (1986). *La evolución de la cooperación. El dilema de prisionero y la teoría de juegos*. Madrid: Alianza.
- Axelrod, R. (2004). *La complejidad de la cooperación*. Buenos Aires: FCE:
- Barry, B.M. (1974). *Los sociólogos, los economistas y la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Becker, G.S. (1976). *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: Chicago University Press.
- Becker, Gary, "The Economic Way of Looking at Life", Nobel Lecture, December 9, 1992. Disponible en: <http://home.uchicago.edu/~gbecker/Nobel/nobellecture.pdf>.
- Hess, Ch. y E. Ostrom (2016). *Los bienes comunes del conocimiento*. Madrid: IAEN Traficantes de sueños.
- Martínez García, J. S. (2004). Tipos de Elección Racional. *Revista Internacional de Sociología*, núm. 37, 2004, pp. 139-173, URL: <http://webpages.ull.es/users/josamaga/>
- Pizzorno, A. (1985). *Sobre la racionalidad de la opción democrática*. En G. Germani et al., *Los límites de la democracia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Przeworski, A. (1998). Acerca del diseño del Estado: una perspectiva principal-agente, *Revista Argentina de Ciencia Política*, Nro. 2, diciembre de 1998).
- Riker, W. (2001). Teoría de juegos y de las coaliciones políticas, en A. Batlle (comp.), *Diez textos básicos de ciencia política*. Madrid: Alianza.
- Schelling, T. C. (1989). *Micromotivos y macroconducta*. México: FCE.
- Shepsle, K. A. y Bonchek, M. S. (2005). *Las fórmulas de la política. Instituciones, racionalidad y comportamiento*. México: Taurus-CIDE.
- Shepsle, Kenneth. A., "El estudio de las instituciones: lecciones del enfoque de la elección racional", en John Farr, John J. Dryzek & Stephen T. Leonard (eds.), *La Ciencia Política en la Historia* (1995), Madrid, Istmo, 1999.
- Simon, H. (1989). *Naturaleza y límites de la razón humana*. México: FCE.
- Strom, K. (2013) Una teoría sobre el comportamiento de los partidos políticos competitivos, *Andamios*, (10), Nro. 23, pp. 119-170.

Investigaciones aplicadas

- Acuña, Carlos H. (1995), *La Nueva Matriz Política Argentina*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Acuña, Carlos H. 2013. *¿Cuánto importan las instituciones? Gobierno, estado y actores en la política argentina*. Buenos Aires: siglo XXI y Fundación OSDE.
- Astudillo, J. y T. Rodon (2013). El comportamiento electoral del votante en la mediana y las «paradojas» de la competición política española, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Nro. 144, pp. 3-21
- Camou, Antonio, “Los juegos de la evaluación universitaria en la Argentina”, en *Evaluando la evaluación: los desafíos actuales de la universidad*, Pedro Krtosch, Antonio Camou y Marcelo Prati (Coords.), BsAs, Prometeo, 2007.
- Camou, Antonio, “Medios de comunicación, legislación y democracia en la Argentina de Kirchner (2003-2012)”, *Revista Versión. Estudios de comunicación, política y cultura* (México), Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco (UAM-X), Nro. 30, 2012. Disponible en: http://version.xoc.uam.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=327:medios-de-comunicacion-legislacion-y-democracia-en-la-argentina-de-kirchner-2003-2012&catid=69:tema-tica&Itemid=43
- Carabaña, Julio, “El Informe Coleman, 50 años después”, *Revista de la Asociación de Sociología de la Educación*, vol. 9, nº 1, 2016.
- Gervasoni, C. (2011). Una teoría rentística de los regímenes subnacionales: federalismo fiscal, democracia y autoritarismo en las provincias argentinas, *Desarrollo Económico*, (50), Nro. 200, pp. 579-610.
- Greene, K.F. (2007). El votante mediano y la regla de mayoría relativa para elegir presidente en México, *Política y gobierno*, (XIV), Nro. 1, pp. 203-213.
- Iaryczower, M; S. Saiegh y M. Tommasi (1998). Algunas consideraciones sobre el diseño óptimo de instituciones fiscales federales, *Económica*, XLIV, Nro. 3, pp. 145-183.
- López, A. (2006). *Empresarios, instituciones y desarrollo económico: el caso argentino*. Buenos Aires: CEPAL. Recuperado de: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/4858/4/LCbueL208_es.pdf
- Nino, C.S. (1992). *Un país al margen de la ley. Estudio de la anomia como componente del subdesarrollo argentino*. Buenos Aires: Emecé.
- Torre, J. C. (2003). Los huérfanos de la política de partidos. Sobre los alcances y la naturaleza de la crisis de representación partidaria. *Desarrollo Económico*, 42 (168), pp. 647-665.
- Torre, J. C. (2017). Los huérfanos de la política de partidos revisitado. *Revista SAAP*, (11), Nro. Nº 2, pp. 241-249.
- Zarazaga, R. (2014). Política y necesidad en Programas de Transferencias Condicionadas: la Asignación Universal por Hijo y el Programa de Inclusión Social con Trabajo – Argentina Trabaja. En C.H. Acuña, *El Estado en acción. Fortalezas y debilidades de las políticas sociales en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI/OSDE.

Sitios web con material complementario

- Una representación del equilibrio de Nash. Tomada de la película *Una mente brillante*: <https://www.macroscopiosistemico.com/leccion/teoria-de-la-cooperacion/>
- Una aplicación a los problemas globales del medio ambiente y la pobreza: <http://www.africafundacion.org/el-dilema-del-prisionero-ganador-de-la-xi-edicion-de-clipmetrajes-de-manos-unidas>
- Elinor Ostrom y la problemática de los bienes comunes: http://econiameconomista.blogspot.com/2012/10/2009-elinor-ostrom_7.html

Actividades

Bibliografía

Elster, Jon: *Egonomics. Análisis de la interacción entre racionalidad, emoción, preferencias y normas sociales en la economía de la acción individual y sus desviaciones; y el relato autobiográfico: 'Going to Chicago'*. Gedisa, Barcelona, 1997. Caps. 1, 2 y 4.

- 1- Tomando como punto de partida el primer capítulo de *Egonomics*: ¿Cómo describe Elster a la teoría de la opción racional y qué alcance le atribuye? ¿Cómo es la estructura básica de explicación de la opción racional de conducta y qué condiciones comprende?
- 2- En base al mismo capítulo: ¿Qué lugar ocupan las consideraciones estratégicas dentro del esquema de explicación anteriormente mencionado? Explique cómo son analizadas y a qué conclusiones se arriba.
- 3- En el segundo capítulo de *Egonomics* Elster plantea una tricotomía que nos permite estimar los móviles principales de la acción. ¿Cuáles son? ¿Cómo los define? ¿Qué relaciones establece entre éstos?
- 4- De acuerdo a lo desarrollado en el cuarto capítulo de *Egonomics*: ¿Qué es un mecanismo? ¿Cuándo y por qué funciona la explicación por medio de éstos?
- 5- En base al mismo apartado: ¿En qué consiste la ambigüedad terminológica señalada por Elster en relación al término “mecanismo”? ¿Por qué a la hora de explicar la vida social Elster prefiere poner el acento en éstos y no en las leyes?
- 6- En el primer capítulo de *Egonomics* Elster se refiere a la “egonomics”. ¿Qué es y cuáles son sus principales características? ¿En qué se diferencia este empleo del término con la teoría económica estándar?
- 7- ¿A qué se refiere Elster cuando asocia indeterminación con mecanismos en el cuarto capítulo de *Egonomics*?

CAPÍTULO 15

La estructura básica de la teoría de la elección racional (TER)

Antonio Camou

Siempre hay un error en un gol, eso es lo lindo que tiene el juego: están las virtudes propias, sí, pero siempre va a haber un error...

Claudio Paul Caniggia, comentando el 1 a 0 de Argentina frente a Brasil, durante el Mundial de Fútbol de Italia '90²²⁴.

Como ya adelantamos en el capítulo anterior, podemos resumir la arquitectura conceptual básica de esta mirada teórica a partir de un conjunto de principios fundamentales. De manera muy elemental, el principio del individualismo metodológico y el principio del cálculo racional constituyen la base del enfoque de la elección racional. De estos principios surge un corolario problemático que nos llevará, por un lado, a efectuar un breve recorrido por la llamada “teoría de juegos”, y por otro, a la necesidad de incorporar un tercer principio analítico (el principio del marco institucional). En lo que sigue vamos a desarrollar brevemente estos principios.

Principio del individualismo metodológico

Si me hice sociólogo...fue, sobre todo, con la intención de exorcizar el espectro de concepciones colectivistas que sigue vigente entre nosotros. En otras palabras, la propia Sociología tan sólo puede avanzar si parte de los actos de uno o más individuos separados, y debe, en consecuencia, ser estrictamente individualista en el método.

Max Weber, Carta a R. Liefmann, 9 de Marzo de 1920.

Este principio señala –recordemos lo ya discutido a lo largo de todo el capítulo 6 de la Primera Parte- que los fenómenos sociales han de ser explicados a partir de las decisiones individuales y

²²⁴ El análisis completo de la jugada –en la versión de Caniggia- en:

<https://www.lanacion.com.ar/deportes/la-critica-maradona-caniggia-despues-30-anos-nid2353383>

de las propiedades de los individuos (creencias, intereses, preferencias, etc.). Según destaca Raymond Boudon, las ciencias sociales no pueden escapar a la explicación de los comportamientos individuales, incluso en el tratamiento de fenómenos colectivos, porque éstos “son siempre efecto de comportamiento individuales” (Boudon, 2010: 8). A juicio del sociólogo francés, la concepción del Individualismo Metodológico (IM) puede ser desglosada en tres postulados, a saber:

P1. *Postulado del Individualismo*: todo fenómeno social resulta de comportamientos individuales;

P2. *Postulado de la comprensión*: analizar el comportamiento de un individuo implica reconstruir el sentido que tiene para él;

P3. *Postulado de la racionalidad*: el individuo adopta un comportamiento porque tiene razones para hacerlo, aunque no sea claramente consciente del sentido de su comportamiento (Boudon, 2010: 37).

Sin embargo, como señalan algunos defensores de la elección pública, es preciso distinguir entre el individualismo como *norma* para la organización de la sociedad, respecto del individualismo como *método* de análisis:

Concebimos a los individuos como único responsables finales de la determinación de la acción del grupo así como de la acción privada... El individualismo metodológico no debería ser confundido con el simple individualismo como una norma para la organización de la actividad social. Este primer tipo de análisis representa un intento de reducir todos los temas de la organización política a la confrontación de los individuos con las alternativas y su elección entre ellas. La lógica de la elección del individuo se convierte en el tema central de nuestro análisis, y no es necesario tomar ninguna posición concerniente a los fines últimos o criterios que deben dirigir su elección (Buchanan y Tullock, 1993, p.22).

Se atribuye a Joseph Schumpeter haber acuñado la expresión IM a mediados del siglo XX, aunque la idea del “individualismo metodológico” ya tenía un lugar reconocido en las ciencias sociales. Así, John Stuart Mill señaló en su clásica obra *Sistema de Lógica* (1843):

Las leyes de los fenómenos sociales no son ni pueden ser otra cosa que las leyes de las acciones y pasiones de los seres humanos unidos en el estado social. Los hombres siguen siendo hombres en un estado de sociedad; sus acciones y pasiones obedecen a las leyes de la naturaleza humana individual. Cuando se reúnen, los hombres no se convierten en otro tipo de substancia con propiedades diferentes, igual que el oxígeno y el hidrógeno son diferentes del agua... Los seres humanos en sociedad no tienen más propiedades que las derivadas de (y reductibles a) las leyes de la naturaleza del hombre individual. En los fenómenos sociales la “Composición de las Causas” es la ley universal (Citado en Homans, 1990: 93).

Como bien recuerda George C. Homans, con el concepto de la “Composición de las Causas” Mill se refería al hecho de que “los fenómenos sociales son el producto resultante -no la mera adición-, complejo y a menudo no deseado, de las acciones de muchos individuos, cuya conducta frecuentemente se debe a una confluencia de propósitos” (Homans, 1990: 93). Por cierto, para Homans es claro que las “las leyes de la naturaleza del hombre individual” habrían sido descubiertas en la época contemporánea por la psicología conductista.

Principio de cálculo racional (maximización / satisfacción)

Posible, pero no interesante —respondió Lönnrot—. Usted replicará que la realidad no tiene la menor obligación de ser interesante. Yo le replicaré que la realidad puede prescindir de esa obligación, pero no las hipótesis.

Jorge Luis Borges, LA MUERTE Y LA BRÚJULA [1942]

Como es claro de ver, en este principio se encuentra el núcleo analítico del enfoque: los individuos eligen el “mejor” medio para alcanzar un fin (o un medio que consideran apropiadamente “satisfactorio”). De acuerdo con lo que venimos señalando, el término *racional* no califica los objetivos del sujeto, sino sólo la relación entre los medios y un fin dado. Así se desprende de la “definición de *racional* como *eficiente*, es decir, que maximiza el producto con un insumo dado o que minimiza el insumo para un producto dado” (Downs, 1973: 5). Siguiendo el resumen que nos proporciona Anthony Downs, un individuo es racional cuando se comporta del siguiente modo:

- es capaz de adoptar una decisión siempre que se enfrenta con cierta gama de opciones;
- ordena todas las opciones con que se enfrenta de acuerdo con sus preferencias, de modo que cada una de ellas es *preferida*, *indiferente* o *inferior* a las demás;
- su orden de preferencias es transitivo;
- siempre elige entre las opciones la de orden superior dentro de la escala de preferencias;
- adopta la misma decisión siempre que se enfrenta con las mismas opciones (Downs, 1973: 6).

Esta serie de condiciones – de “racionalidad perfecta”- podrían dividirse en dos partes, una referida a los “fines” y otra en relación a los “medios”.

En cuanto a la racionalidad de *fines*, un modelo estándar parte del supuesto general que las preferencias son “exógenas”, es decir, no pretende explicar por qué los individuos prefieren A sobre B, y por tanto, tampoco “evalúa” la racionalidad de los contenidos o el sentido de los

fines²²⁵. Pero mantiene algunas exigencias básicas: los fines han de ser ordenados de manera consistente entre sí, de lo contrario no es posible ningún cálculo racional de medios (si alguien, por ejemplo, está en La Plata y quiere ir, *al mismo tiempo*, a Bariloche y a Salta, no habría manera de definir un plan racional de viaje...). En virtud de estas consideraciones los “fines” deben satisfacer ciertas condiciones formales, que resumiremos de manera intuitiva en tres ítems:

-IDENTIDAD: $A=A$

-COMPLETITUD: Dadas dos fines (o dos canastas de bienes):

o bien preferimos $A > B$,

o bien preferimos $B > A$,

o bien A es indiferente a B.

-TRANSITIVIDAD: Si preferimos $A > B$, y preferimos $B > C$, entonces preferimos $A > C$.

En este punto no es tan fácil desentrañar las dimensiones “normativas” de los modelos respecto de su “heurística” empírica. Si bien la racionalidad viene definida de manera axiomática, también esperamos que un individuo concreto se comporte con arreglo a cierta lógica o conjunto de reglas empíricamente reconocibles, y precisamente esos axiomas constituyen una descripción empírica plausible de lo que podríamos considerar “racional” en la práctica. Esta formulación axiomática ya aparece en las contribuciones pioneras de Von Neumann y Morgenstern, quienes establecieron cuatro axiomas fundamentales de racionalidad: *transitividad*, *completitud*, *asimetría* (si prefiero A a B, entonces no puedo preferir B a A) y *simetría de la indiferencia*, (si A es indiferente a B, entonces B es indiferente a A)²²⁶.

Ciertamente, cuando nos referimos a bienes en un mercado, que pueden ser ordenados según criterios subjetivos de gusto, calidad (presunta) y precio, la decisión a tomar parece más sencilla que cuando debemos enfrentar opciones más *complejas*. Por ejemplo, aunque tengamos alguna claridad sobre nuestros propios intereses en juego, está lejos de ser sencillo tomar decisiones políticas en contextos de incertidumbre: “¿A quién me conviene votar en las próximas elecciones?”. Por tales razones, en el marco de la teoría de la decisión es clave la distinción entre *riesgo* e *incertidumbre*. Alguien enfrenta un *riesgo* cuando puede calcular una cierta probabilidad de que se produzca un daño (resultado); en el caso de una situación de *incertidumbre*, en cambio, no es posible calcular la probabilidad de ocurrencia de un evento. Estas consideraciones

²²⁵ Más arriba señalamos algunas críticas internas a este supuesto. Este punto, además, según el cual la racionalidad queda exclusivamente definida en términos “formales” o “instrumentales”, será especialmente criticado por diversos autores, en particular por la tradición frankfurtiana.

²²⁶ Una discusión pormenorizada de estos puntos en (Aguar, 2004; Páez Gallego, 2015). Recordemos que en la teoría (neoclásica) del consumidor es tan importante la noción de “preferencia” como su correlato en términos de “indiferencia” (me da lo mismo tomar té o café, o consumir cantidades intercambiables de cañones y manteca). Sobre esta base se trazan las conocidas *curvas de indiferencia* que, al tocarse con el punto más alto de nuestra “recta presupuestaria”, nos permite alcanzar un *máximo* de satisfacción.

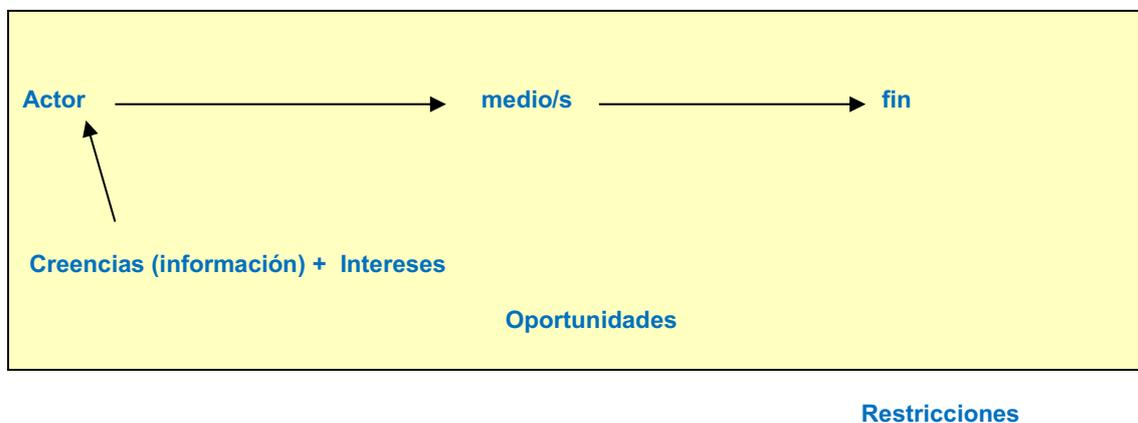
nos obligan entonces a precisar el papel de las creencias y de la información, pues es a través de estos cristales que consideramos una situación, su potencial riesgo, las decisiones que tomarán otros jugadores, etc.²²⁷

En lo que se refiere a la racionalidad de medios (y nos seguimos manejando con un modelo simplificado de “racionalidad perfecta”), una acción es racional cuando:

- Puede justificarse como la manera más adecuada de alcanzar un fin, dadas las *creencias* del actor (o razonablemente más “satisfactoria” en términos de “racionalidad limitada”);
- Esas creencias pueden justificarse en base a un cúmulo óptimo (o “satisfactorio”) de *información*. En el modelo ideal el actor posee información completa, disponibilidad de tiempo, memoria y capacidad cognitiva para procesar toda la información (algo que muy raramente se da en la realidad tal como la conocemos, pero insistimos, estamos hablando de un “modelo”).
- El volumen y la calidad de la información se ajustan con base a un doble criterio: del lado “subjetivo”, a las *preferencias* y las creencias del actor; del lado “objetivo”, a las *restricciones* y *oportunidades* estructurales en las que se mueve. Recordemos de paso, que en términos análogos a los planteados por Parsons, una “situación” se conforma con elementos del entorno que no podemos modificar (en este caso, las restricciones y las oportunidades), y con elementos que sí podemos modificar: los medios.

De una manera muy simplificada, podemos representar el esquema básico de la elección racional con el Cuadro Nro. 1:

Cuadro Nro. 1. ESQUEMA BÁSICO DE LA ELECCIÓN RACIONAL



Con base en este esquema muy simplificado algunas pocas consideraciones vale la pena destacar. Tal vez la más importante es que, si bien partimos de una definición de racionalidad en abstracto, no es posible evaluar la racionalidad de una acción más que “descendiendo” al análisis concreto del circuito tramado por los aspectos *subjetivos* (creencias, intereses) y *objetivos*

²²⁷ Por cierto, existen reconocidos estudios que aplican este modelo a los estudios políticos. Valga como ejemplo el magnífico análisis que realiza Przeworski (1990) sobre el recorrido histórico de las elecciones de los partidos de izquierda europea en un turbulento período del siglo XX.

(oportunidades, restricciones) de una situación dada. Por ejemplo, si tengo ganas de tomarme un café de camino a la facultad, puedo detenerme en algún local que encuentre al paso, o quizá desviarme un poco de mi trayecto original para ir a un lugar que me gusta más; no sería muy “racional”, en cambio, caminar treinta cuadras en otra dirección para ir a una cafetería donde sirven un café muy rico y un poco más barato. Por el contrario, si voy a comprarme un departamento mediante un costoso crédito, sería muy poco “racional” elegir una opción que se me aparece al paso, y no considerar una recomendación para visitar un edificio –a treinta cuadras de aquí- donde me han informado que se vende un departamento muy bonito, luminoso y no muy caro. Para decirlo de manera algo más estricta, y repasando lecciones básicas de economía, *una decisión es racional cuando su ingreso marginal es superior a su costo marginal*; el costo marginal de obtener una unidad muy pequeña de información (por eso decimos que está en el margen) debemos cotejarlo con la utilidad marginal que obtendremos al tomar una decisión mejor informada (Downs, 2001, p. 106). En otros términos: la información cuesta tiempo y dinero, y por tanto, debemos invertirla en aquello que nos resulta más valioso²²⁸.

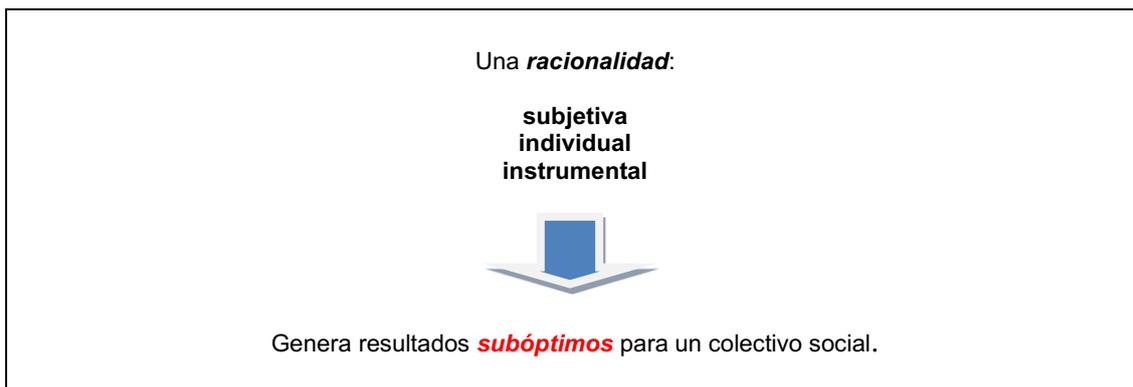
Otro aspecto importante a considerar –como ya lo anticipamos en el capítulo 8 de la Primera Parte- es que nadie tiene un conocimiento directo y absoluto de las restricciones y de las oportunidades que enfrenta, e incluso de nuestros propios intereses en relación a un marco contextual dado. Más bien, intereses y creencias se amalgaman siempre de una manera compleja, y es a través de esa amalgama que se constituye un *mapa cognitivo* desde el que analizamos una situación: creemos que nos beneficiará votar al candidato A, o creemos que nos beneficiará invertir en el negocio B; pero a veces, nos equivocamos; y también cometemos errores al evaluar nuestro entorno: consideramos que una determinada circunstancia es una restricción, pero tal vez es una oportunidad (o viceversa). En este sentido, la “objetividad” de las restricciones y oportunidades son siempre consideradas desde el prisma *subjetivo* de nuestras creencias e intereses.

Ahora bien, un problema clave que enfrentamos desde este esquema merece una atención especial de nuestra parte. Esto es así, por varias razones pero principalmente por una que habíamos dejado esbozada en los antecedentes y que constituía un capítulo clave del pensamiento económico clásico (y neoclásico): la idea según la cual la persecución del interés individual genera resultados beneficiosos para el conjunto.

A diferencia de esta visión, las elaboraciones contemporáneas de la elección racional no ignoran una *paradoja* que ocupa un lugar fundamental en el análisis de problemas socioeconómicos y políticos. De acuerdo con ella: una racionalidad *subjetiva* (que depende de las creencias del actor), *individual* (centrada en sus intereses egoístas), e *instrumental* (que se limita a establecer la congruencia entre medios y fines), puede generar resultados *subóptimos* para un colectivo social (Cuadro Nro. 2).

²²⁸ En términos gráficos, mi recta presupuestaria es muy “alta” con respecto al costo de un café, y por tanto pasan muchas curvas de indiferencia entre el origen de las coordenadas y la pendiente de la recta que marca mi restricción. El caso inverso se da en relación a la compra de un departamento. Por cierto, el análisis marginal (o marginalista) se expresa a través del cálculo de derivadas.

Cuadro Nro. 2: RACIONALIDAD INDIVIDUAL VS. RACIONALIDAD (COLECTIVA)



Para analizar esta cuestión vamos a dejar entre paréntesis la relación problemática entre racionalidad de *corto* y *largo plazo* (el problema del “tiempo”), y nos concentramos en los problemas entre racionalidad individual y colectiva en el mismo “espacio” social.

El primer punto hace referencia a una situación obvia: lo que puede resultar beneficioso en el corto plazo (salir de juerga con mis amigos todas las noches) puede ser perjudicial en el largo (atrasarme en el desarrollo de mi carrera, amargar a mi familia, perder la poca estima que me quedaba en el barrio, etc.). Cuando los sucesos son lineales es posible anticipar –hasta cierto punto- las consecuencias, pero solamente si la información estaba disponible al momento de tomar las decisiones. De este modo, un suceso inesperado o imprevisible no puede ser aplicado retroactivamente para juzgar la racionalidad de una decisión anterior. Por ejemplo, decidimos finalmente sentar cabeza e ir a la facultad, pero justo ese día el ómnibus choca y nos fracturamos una pierna; en tal caso, no podríamos decir que “hubiese sido más *racional* quedarse en casa durmiendo”.

La otra consideración nos lleva a dar un pequeño rodeo por la llamada *teoría de juegos*.

Excursio: elementos (muy) básicos de teoría de juegos

—Constante los tira a la derecha.
—Siempre —dijo el presidente del club.
—Pero él sabe que yo sé.
—Entonces estamos jodidos.
—Sí, pero yo sé que él sabe —dijo el Gato.
—Entonces tírate a la izquierda y listo —dijo uno de los que
estaban en la mesa.
—No. Él sabe que yo sé que él sabe —dijo el Gato Díaz y se
levantó para ir a dormir.

Oswaldo Soriano, EL PENAL MÁS LARGO DEL MUNDO.

La idea según la cual un juego puede ser un modelo estilizado, a escala más pequeña, de una situación real más vasta y más compleja queda bien captada por la siguiente historia,

pretendidamente medieval y galesa. El texto nos llega a través de la antología reunida por Jorge Luis Borges y Adolfo Bioy Casares, *Cuentos breves y extraordinarios*, quienes a su vez dicen tomarlo de un tal Edwin Morgan, incierto autor de *The Weekend Companion to Wales and Cornwall* (Chester, 1929); el relato se titula “La sombra de las jugadas”, y dice así:

En uno de los cuentos que integran la serie de los *Mabinogion*, dos reyes enemigos juegan al ajedrez, mientras en un valle cercano sus ejércitos luchan y se destrozan. Llegan mensajeros con noticias de la batalla; los reyes no parecen oírlos e inclinados sobre el tablero de plata, mueven las piezas de oro. Gradualmente se aclara que las vicisitudes del combate siguen las vicisitudes del juego. Hacia el atardecer, uno de los reyes derriba el tablero, porque le han dado jaque mate y poco después un jinete ensangrentado le anuncia: -Tu ejército huye, has perdido el reino (Borges y Bioy, 1990, p.69)²²⁹.

No es casual entonces que economistas, matemáticos y especialistas en el estudio de los procesos de toma de decisiones hayan tratado de formalizar el comportamiento de dos o más actores que tratan de beneficiarse individualmente en el marco de una determinada relación dada. Uno de los fundadores de este campo de estudios efectúa el siguiente *racconto*:

Los fundamentos de la teoría de juegos fueron expuestos por John Von Neumann, quien en 1928 demostró el teorema básico del *minimax*, quedando establecido el tema con la publicación en 1944 de *The Theory of Games and Economic Behavior* (Teoría de los juegos y del comportamiento económico). Se demostraba que los acontecimientos sociales pueden ser descritos de mejor manera mediante modelos tomados de juegos de estrategias adecuados. Estos juegos son a su vez susceptibles de un análisis matemático completo (Morgenstern, 1998, pp. 11-12)²³⁰.

En tal sentido, la *teoría de juegos* formaliza las elecciones interdependientes (o *estratégicas*) entre dos o más actores, que toman decisiones siendo conscientes de que sus opciones afectan, y son afectadas, por las decisiones racionales e interesadas de los/las otros/as. Así, mientras un jugador trata de imaginar qué están haciendo los demás, los otros jugadores también están pensando en “cuáles serán las reacciones de su oponente”; de aquí se desprende un asunto clave:

²²⁹ Se denomina *Mabinogion* a una colección de relatos galeses escritos aproximadamente entre el año 1100 y el 1350, pero que recoge historias más antiguas así como mitos y leyendas. Puesto que nuestro conocimiento de la literatura galesa medieval se limita a esta cita infiel, a quien le interese el tema puede consultar (Cordo Russo, 2017). Cabe aclarar que –hasta donde sabemos– el texto de Morgan citado es apócrifo, por lo cual los verdaderos autores serían la pareja Borges-Bioy (Adur, 2015). Nótese que el juego de ajedrez es, en sí mismo, una representación estilizada de un juego de guerra entre dos reinos.

²³⁰ Se denomina *minimax* a una estrategia de toma de decisiones en la que un jugador trata de *minimizar* la *máxima* pérdida esperada que puede llegar a ocasionarle un adversario. En otros términos, el jugador A tratará de elegir el mejor movimiento bajo el supuesto de que su contrincante B elegirá la peor opción para A. Inspirado en algunas de estas ideas Phillip K. Dick escribió su primera novela de ciencia ficción: *Lotería solar* (1955).

cada jugador debe evaluar hasta qué punto sus fines coinciden o chocan con los objetivos de los otros, y “debe decidir si coopera o compite con todos o con algunos de ellos” (Davis, 1998, p.16).

Para entender intuitivamente la diferencia clave entre un problema de decisión simple y un problema *estratégico* podemos apelar a un sencillo ejemplo. Un grupo de amigos/as van juntos a cenar; antes de ordenar la carta se discute el modo en que se va a pagar la cuenta: la primera opción es que cada quien paga su parte (cada uno/a asume el costo de lo que consume); la segunda alternativa es que al final de la cena se suma todo y se divide por cabeza. En el primer caso tenemos un problema de *decisión* simple (la elección se ajusta a parámetros de información dados: la entrada sale X, el vino sale Y, etc.); en el segundo tenemos un problema *estratégico*... porque nosotros no sabemos qué y cuánto van a comer y tomar el resto de los comensales, y ellos/as tampoco saben qué y cuánto voy a cenar yo.

Vamos a presentar algunas definiciones básicas que nos serán útiles en el análisis que sigue.

En este contexto llamamos *juego* a una actividad definida por un conjunto de reglas que distribuye recompensas y castigos a través de un resultado (en términos formales estos resultados se ofrecen en una “matriz de pagos”). La generalidad de este concepto –que sin embargo hace eje en la noción de regla- nos permite aplicarlo a situaciones muy diferentes: juegos de intercambio comercial, juegos de guerra, juegos políticos, etc.

Cada jugador sigue una *estrategia*, que es el plan de juego: un conjunto de opciones que eligen o pueden ser elegidos para alcanzar un resultado beneficioso.

En un juego hay una *estrategia dominante* cuando un plan de juego beneficia a un actor con independencia de la estrategia que desarrolla el/los/as otro/a/s.

Una noción clave en relación al resultado del juego nos recuerda la contribución realizada por Vilfredo Pareto (1848-1923) y se la denomina *óptimo de Pareto*. Puede ser aplicada tanto a un estado de cosas como a un cambio de estado. De acuerdo con ella, una situación es eficiente en el sentido de Pareto cuando se cumple que no existe un posible cambio que beneficie a una persona sin perjudicar a otra; de manera análoga, dada una asignación inicial de bienes entre un conjunto de individuos, un cambio hacia una nueva asignación -que al menos mejora la situación de un individuo sin hacer que empeore la situación de los demás- es óptima en el sentido de Pareto. Así, una asignación se define como “Pareto eficiente” o “Pareto óptima” cuando no pueden lograrse nuevas mejoras de Pareto (Buchanan y Tullock, 1993, pp. 206-207).

Supongamos que hemos acordado una reunión en un grupo de treinta personas para las ocho de la noche; poco tiempo antes alguien señala que tiene un problema con el horario y propone que el encuentro se realice una hora más tarde: ¿Cuál sería la única regla de decisión que resolvería el problema de manera óptima? La respuesta es la regla de unanimidad: porque sólo esta regla permitiría beneficiar a la persona que quiere cambiar, sin perjudicar al resto. Si se eligiera una regla de mayoría simple o incluso de mayoría especial, es posible que alguien salga perjudicado, y entonces la situación no sería “óptima” en sentido paretiano.

El otro concepto clave sobre los resultados de un juego que introduciremos fue un aporte fundamental del matemático estadounidense John F. Nash (1928-2015), y se denomina *equilibrio de Nash*: es una situación en la que un actor realiza su mejor elección dadas las elecciones de

los/as otros/as. En este caso, cada actor descubre que, dadas las elecciones de los otros jugadores y más allá de cuáles fueran sus preferencias originales), no puede elegir una situación mejor. En el ejemplo anterior imaginemos que se decide votar por la regla de mayoría absoluta y que nosotros queremos que la reunión se haga a las 20hs o se realice lo más temprano posible; en una primera tanda nadie obtiene la mayoría y vamos a una segunda vuelta entre dos opciones: las 20:30 y las 21 ¿Qué hacemos? Obviamente votaremos por las 20:30 porque es nuestra “mejor elección” (o la menos mala) dadas las elecciones de los otros: hemos llegado a una situación de equilibrio de Nash²³¹.

En la clásica caracterización de Neumann y Morgenstern un juego no es otra cosa que la “totalidad de las reglas que lo describen”; de ahí que un estudioso de esta temática destaca lo siguiente:

Las reglas especifican el *número de jugadores*, sus *movimientos* (es decir, las posibilidades que cada jugador tiene para actuar; nótese que un movimiento es una oportunidad para realizar una elección, pero en sí mismo no se trata de una elección), el *conjunto de alternativas* entre las que puede elegir un jugador en cada movimiento, el *tipo de información* de que dispone cada jugador en cada movimiento (es decir, lo que un jugador puede saber acerca de los movimientos previos realizados por otros jugadores y/o por el azar), el *grado de acuerdo* permitido entre los jugadores, y las *recompensas* (es decir, las ganancias y las pérdidas de cada jugador derivadas de las posibles combinaciones de elecciones realizadas en los diferentes movimientos) (Riker, 2001, p. 162).

Los juegos pueden ser clasificados de muchas maneras, sobre la base de cada una de las características definidas por las reglas (cantidad de participantes, número de acciones que se pueden realizar, disponibilidad de la información, etc.). En nuestro caso, vamos a dejar de lado los llamados juegos de información “completa” o “perfecta”, como el ajedrez, las damas o el juego japonés del Go (se denominan así, porque dado el conocimiento de las reglas por parte de los jugadores, cada jugada indica todo lo que el otro/a necesita saber para definir el movimiento siguiente), y nos van a interesar solamente algunos pocos ejemplos de juegos de información “incompleta” o “imperfecta”, porque presentan una mayor analogía con el devenir del mundo social y político (Davis, 1998, p. 30).

En este marco, una distinción clave entre estos juegos se da entre los “juegos de una sola vez” (una guerra) y los “juegos reiterados” (las elecciones en un país democrático). En el primer

²³¹ Nótese que —a diferencia del sentido de congruencia moral y cognitiva que vimos en el caso parsoniano— esta noción de *equilibrio* se define por una acomodación mutua de intereses, capacidades, recursos, etc. Para esta cuestión recomendamos ampliamente ver la película *Una mente brillante* (2001), basada en la novela homónima de Sylvia Nasar, dirigida por Ron Howard y en la que participan Russell Crowe, Ed Harris, Jennifer Connelly, Paul Bettany y Christopher Plummer. El tema de las elecciones democráticas y de los sistemas de votación es un objeto de análisis clave para los estudiosos de la elección pública; una y otra vez nos recuerdan el célebre *dictum* de Walter Lipmann, pronunciado hace ya sesenta años: “El *quid* de la cuestión no es si la mayoría debería decidir, sino qué clase de mayoría debería decidir” (Buchanan y Tullock, 1993, p. 287).

caso, los actores tratarán de maximizar su beneficio en el corto plazo mediante cualquier tipo de estrategia, pues no se percibe ningún horizonte temporal al que puedan atenerse en el futuro; en el segundo caso, en cambio, los actores perciben que las reglas del juego se mantendrán en el tiempo, y esto permite desarrollar conductas cooperativas.

En lo que sigue vamos a revisar muy someramente algunas típicas interacciones estratégicas a fin de mostrar que las mismas pueden ser útiles instrumentos analíticos a la hora de indagar situaciones sociales o políticas concretas.

El problema del *free-rider* y la lógica de la acción colectiva

En su ya clásico trabajo, *La lógica de la acción colectiva*, publicado originalmente en 1965, Mancur Olson analiza -bajo los supuestos de la elección racional- el siguiente problema: ¿Por qué los individuos deciden cooperar en una acción colectiva?

Consideremos la siguiente afirmación: “El Grupo A realiza la acción colectiva/cooperativa X porque le conviene al Grupo en su conjunto” (ej., una huelga para obtener una mejor salarial). En primera instancia, un “holista metodológico” tendería a ver esta afirmación como autoevidente. Como recuerda el autor, a menudo “se da por supuesto que, si todos los miembros de un grupo de individuos o de empresas tienen un determinado interés en común, el grupo manifiesta una tendencia a lograr dicho interés” (Olson, 1998, p.37). Pero un “individualista metodológico” observaría la cuestión desde un ángulo diferente, prestando especial atención al balance neto entre costos y beneficios individuales: si el consumidor o el trabajador dedicasen “unos cuantos días y un poco de dinero a organizar un boicot o un sindicato, o a ejercer presiones en favor de una legislación que proteja sus intereses, habrán sacrificado tiempo y dinero” (Olson, 1998, p.38). Por lo tanto, el observador individualista exigiría que le mostráramos los *mecanismos* concretos (micro-fundamentos) por los cuales una mayoría de individuos A1, A2, A3,... An, decide cooperar (dadas sus creencias y sus intereses individuales, y en el marco de restricciones y oportunidades que enfrenta). A juicio de Olson, los beneficios que la cooperación aporta al grupo *no* explican directamente las acciones colectivas destinadas a alcanzarlos, puesto que siempre esa actividad se ve amenazada por el problema del “viajero gratis”.

El problema del *free-rider* se presenta cuando un individuo decide obtener los beneficios de una acción colectiva sin pagar los costos de llevarla a cabo: si voy “colado” en el colectivo, doy por sentado que otras personas pagan el servicio, porque de lo contrario, llegaría un punto en que la empresa deja de hacer el recorrido por falta de fondos.

Este problema adquiere un tono especialmente desafiante en el caso de los llamados *bienes públicos*: un bien público (puro) es aquel tipo de bien cuyo consumo o disfrute por un particular no impide el consumo de otros, y, una vez ofertado, su consumo no puede ser impedido (o es altamente costoso hacerlo). Mientras que los bienes privados son de consumo individual y parcial (o totalmente) exclusivo, un bien público se ubica en el otro extremo del espectro. Es motivo de ardua discusión qué vamos a considerar un “bien público”, pero podemos ensayar un listado muy

tentativo: el conocimiento, la defensa nacional, los equilibrios macro-económicos, la salud, la educación, etc. Por ejemplo, ante un eventual ataque aéreo, sería muy difícil que nuestras hipotéticas defensas distingieran entre el muchacho del 6to. A, que paga regularmente todos sus impuestos, y gracias a ellos sostiene el gasto militar, y la pareja del 5to. A, que no los paga. El caso del conocimiento es todavía más notable: si alguien descubre –pongamos por caso- un teorema que vincula los lados de un triángulo con la hipotenusa, puede ser usado infinidad de veces sin que se “gaste”, sin que se consuma su valor, por eso es tan complicado producir un bien costoso como el conocimiento, que puede ser robado o copiado con cierta facilidad, pero que cuesta mucho producirlo: seguramente hubo que hacer muchas pruebas, invertir mucho tiempo y dedicarle mucho esfuerzo, antes de descubrir la relación entre el cuadrado de la hipotenusa y la suma de los cuadrados de los catetos.

De acuerdo con el argumento de Olson, la paradoja básica que encierra la lógica de los comportamientos colectivos consiste en que, si se encuentran compuestos por individuos racionales/egoístas, los *grandes grupos* tenderán a no actuar en favor de sus intereses colectivos. Así, frente a una hipotética huelga por mejoras salariales o condiciones laborales, un “viajero gratis” puede hacer siempre el siguiente razonamiento: *No me pliego a la protesta, porque, i) si gana la demanda de los trabajadores, entonces el aumento salarial o la mejora laboral me alcanzará de todos modos, pero ii) si falla, y la patronal castiga a los rebeldes, descuenta los días de paro o incluso los despide, yo no estuve allí para merecer ningún castigo*²³².

Ahora bien, la probabilidad de que la acción colectiva se concrete aumenta si: (a) el tamaño del grupo es suficientemente *pequeño* o, (b) existen *incentivos selectivos* ya sea “positivos” (fincados en los intereses individuales de los actores) o “negativos” (castigos que pueden enfrentar si no se concreta la acción). Si el grupo es pequeño Olson piensa que hay sanciones de tipo personal, social o moral que impulsan a acatar la decisión grupal: “la mayoría de la gente aprecia el compañerismo y el respeto de aquellos con quienes trata” (Olson, 1998, p.45); si el grupo es más grande, la existencia de una dirigencia sindical que coordina la acción (que paga los costos de coordinar las acciones porque tiene *incentivos positivos* respecto de su propia carrera gremial, quiere aumentar su poder, acumular más recursos, etc.), y el apoyo entusiasta de una cierta guardia pretoriana (un nutrido grupo de muchachones con vistosos bates de beisbol, caños, paños y otros argumentos, parados a la entrada de la empresa y dispuestos a poner en práctica esos *incentivos negativos*), suelen provocar el convencimiento de personas algo más díscolas, mediatundas o vacilantes.

Claro que no es necesario llegar a extremos de utilizar objetos contundentes para verificar el modo como se desenvuelve la lógica de la acción colectiva; por el contrario, dicha acción suele discurrir por canales más pacíficos y sutiles. Por ejemplo, constituye una observación reiterada que la participación estudiantil en agrupaciones políticas universitarias argentinas oscila aproximadamente entre el 5 y 10% del alumnado, pero el interés por la participación en las elecciones

²³² Damos por sentado aquí que el “viajero gratis” comparte el fin de la acción; es diferente el caso en el que dos actores difieren en la finalidad (uno está de acuerdo con parar y el otro con seguir trabajando), por las razones o los motivos que fueren.

—aunque no fueran obligatorias— es mucho más amplio. ¿Por qué año a año una gran cantidad de alumnos y alumnas mantiene funcionando una “maquinaria” política en la que raramente participa? A primera vista el resultado puede resultar paradójico, pero desde el punto de vista del análisis de Olson la razón es bastante clara. Una amplia mayoría de estudiantes le otorgan cierta valía a la representación gremial, y por tanto esperan que el centro de estudiantes los defienda ante eventuales problemas con una cursada o que sea capaz de modificar una norma académica considerada perjudicial. Se trata de un estudiante que entabla con sus representantes un lazo “contractual” donde se intercambian apoyo político esporádico por defensa eventual de intereses comunes. Este tipo de estudiante “agremiado” o “sindicalizado” de baja intensidad, está dispuesto a pagar un costo mínimo (ir a votar una vez al año), pero no un costo mayor (leer las plataformas en detalle, participar en asambleas u otras actividades políticas, etc.), a cambio de contar con una defensa permanente ante un posible conflicto académico. Del otro lado del mostrador, un número pequeño de militantes paga los costos de la coordinación política (organización gremial, provisión de servicios, etc.) a cambio de obtener una serie nada desdeñable de “incentivos positivos”: amplios grados de libertad para definir la conducción política del centro de estudiantes, acceso a recursos materiales variados, desarrollo de diferentes carreras políticas, etc.²³³

Retomando el análisis de Downs antes esbozado, las políticas de un gobierno o de un centro de estudiantes (defender los intereses gremiales del alumnado, mantener abierta la fotocopiadora, proporcionar ricas y baratas medialunas, etc.) son “indivisibles”, en la medida en que son un *bien público*: no se pueden proporcionar a quienes asisten a las asambleas y negar a los que no participan. Por lo tanto, como decía el autor en un artículo escrito hace más de sesenta años:

(...) los beneficios de estas políticas recaen sobre cada uno de los miembros de la mayoría a la que sirven, independientemente de si han contribuido o no a ponerlas en práctica. En otras palabras, el individuo recibe estos beneficios, tanto si está bien informado como si no, siempre que la mayoría de la gente esté bien informada y que sus intereses sean similares a los de esa mayoría. Por otro lado, cuando nadie está bien informado, el individuo no puede generar estos beneficios informándose bien él mismo, puesto que para lograrlo es necesario un esfuerzo colectivo. Así pues, cuando los beneficios son indivisibles, cada individuo tiene siempre motivos para evadir su participación en el coste de obtenerlos (Downs, 2001, p.108).

El problema “principal-agente” y el trilema “salida, voz y lealtad”

Una variante de la lógica anterior la encontramos en *el problema del principal y el agente*. El asunto se presenta cuando dos o más personas están relacionados por una actividad tal que uno

²³³ Un análisis más detallado de la experiencia de participación estudiantil en la UNLP se encontrará en (Camou, Prati y Varela, 2018).

de los actores (el principal o mandante) le encarga a otro (el agente) la realización de una tarea, pero cada uno de ellos posee distinta *información* acerca de la tarea a realizar (asimetría de información a favor del agente) y ambos tienen *intereses* divergentes. Por ejemplo, debo arreglar mi computadora o mi auto mientras estoy de viaje (“juego de una sola vez”); voy a un comercio que no conozco ni me conoce: muy posiblemente la persona que arregla tratará de obtener el máximo beneficio posible con el mínimo esfuerzo, mientras que yo quisiera obtener el mejor arreglo disponible al menor costo, pero lamentablemente yo no tengo cómo controlar el proceso. En el caso de que se trate de un “juego reiterado” (voy a un comercio que me conoce y los conozco) se introduce una modificación: es posible que el agente intente “fidelizarme” en el largo plazo, y entonces no me cobrará tanto cada arreglo, a cambio de un flujo relativamente regular de ingresos²³⁴.

La lógica del principal y el agente es especialmente interesante porque –entre otras aplicaciones- abarca un amplio universo de relaciones jerárquicas en la vida pública; en particular, podemos considerar las acciones de *regulación* (gobierno sobre actores económicos), de *supervisión* (dirigentes políticos sobre agentes estatales) y de *representación* (ciudadanía sobre dirigentes políticos). Veámoslo del siguiente modo. En términos muy generales, podríamos decir que en un esquema regulatorio la ciudadanía (el actor *principal*) le encarga al Estado (el *agente*) que vele por la provisión de una muy buena educación, salud, seguridad, justicia, etc. En un siguiente paso las más altas autoridades del Estado (ahora transformado en principal) le encarga a las escuelas, hospitales, comisarías, etc. Y dentro de cada una de esas organizaciones se producen la misma cadena descendente hasta llegar al nivel del “funcionario de nivel de calle” (maestro, policía, enfermero, etc.). El problema con las relaciones principal-agente es que son complicadas. Pensemos por un momento que el lector o lectora de estas páginas es el “principal”.

De este modo, en el fondo Ud. está delegando en otros una serie de recursos y de decisiones sobre las que perderá una buena parte del control, y en muchos casos tendrá muy poca información para actuar. Simplificando al extremo, Ud. le encarga al Estado mediante el sufragio que le provea de seguridad, pero en realidad le está encargando a un conjunto de individuos (llamados dirigentes políticos y estatales) que lo hagan, y esos dirigentes a su vez, lo hacen con la policía en sus distintos rangos, etc. En cada uno de esos niveles se generan *intereses* específicos que suelen ser diferentes de los intereses del principal (Ud. espera que la policía siempre esté de guardia, pero muchos de ellos prefieren dormir en sus turnos, irse a comer una pizza o directamente aliarse con los ladrones), y *asimetrías de información* (Ud. no puede comprobar si los policías están efectivamente despiertos, están bien entrenados, son honestos, etc.), lo que torna a *todas* las relaciones de regulación en espinosamente conflictivas. Como señala Adam Przeworski:

²³⁴ En el caso de ciertas inversiones financieras y en el mundo de los seguros existe el problema (que es una variante del principal y el agente) llamado del “riesgo moral”: cuando una persona tiene una mayor información acerca de sus propias acciones que el resto de los individuos, a quienes eventualmente les tocará acarrear con los costes asociados a la falta de esfuerzo o responsabilidad de la persona en cuestión.

Una vez que comprendemos que los mercados son inevitablemente incompletos y que los agentes económicos tienen acceso a información diferenciada, descubrimos que no existe tal cosa como “el” mercado; tan sólo hay sistemas económicos organizados de modos diferentes. El lenguaje mismo que se refiere a “el mercado” sujeto a intervenciones por parte de “el Estado” es engañoso. El problema que enfrentamos no es el de “el mercado” versus “el Estado”, sino la cuestión de las *instituciones específicas* que podrían inducir a los actores individuales –ya sean agentes económicos, políticos o burócratas– a conducirse de modos colectivamente beneficiosos. (Przeworski, 1998).

Pero ahora observemos el problema de la acción colectiva (o del fracaso de la acción colectiva) desde un ángulo diferente. En honor de su descubridor podríamos llamarlo el problema de Hirschman, o como se lo conoce habitualmente, el trilema de “salida, voz y lealtad”. Se trata, hasta cierto punto, de una variación del esquema del *free-rider*.

En 1970 el economista germano-americano Albert O. Hirschman publicó un pequeño libro repleto de ideas. El autor partía de una observación básica: “Bajo cualquier sistema económico, social o político, los individuos, las empresas y los organismos en general están sujetos a fallas en su comportamiento eficiente, racional, legal, virtuoso o, en otro sentido, funcional”. Ante esas circunstancias, las sociedades tienden a desarrollar *mecanismos* para corregir esos defectos, que en algunos casos complementan, y en otros sustituyen, a los dispositivos económicos centrados en la competencia. El título del libro encierra las opciones básicas analizadas por Hirschman: *Salida, voz y lealtad. Respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y Estados* (Camou, 2017a).

Veamos un ejemplo sencillo que vale para el consumo, pero también para el compromiso partidario o las relaciones de pareja. Cuando un comprador descubre que el producto que habitualmente adquiere está bajando su calidad, enfrenta tres caminos: la opción de *salida* lo lleva a abandonar la mercancía y quizá a consumir otro producto; la opción de la *voz* mueve al consumidor a hacerle saber al empresario que su producto se está deteriorando y que hay aspectos para corregir; finalmente, la opción de la *lealtad* lo mantendrá fiel al producto, quizá animado por la secreta esperanza de que el deterioro sea transitorio, por la amarga comprobación que otros consumos sustitutos serían aún peores, o por la estructura cautiva del mercado que le impiden dejar de consumirlo.

Pensemos en un bien público que en la Argentina se viene deteriorando (infraestructura, salarios, formación, etc.) desde hace ya muchos años: la educación básica. En un bosquejo muy impresionista y simplificador (aunque se puede apoyar con datos de investigaciones muy sólidas) podríamos decir que los sectores medios-altos y altos hace rato que han dejado la educación pública a nivel básico, es decir, han optado por la opción “salida”, llevando a sus hijos e hijas a escuelas privadas de diferente tipo; los sectores medios y medio-bajos son los que fundamentalmente llevan adelante los reclamos por las mejoras educativas, y así son los que levantan frecuentemente la “voz” (aunque en momento de mejora económica sostenida muchos se pasan al

sector privado, y retornan al público en épocas menos favorables); finalmente, a los sectores más pobres no les queda más remedio que la “lealtad” al sistema público.

Por supuesto, en alguna medida las estrategias no son excluyentes y se pueden complementar: puedo quedarme y protestar (lealtad + voz), o irme y protestar (salida + voz); pero quedarme o irme son opciones excluyentes: no puedo anotar un niño o una niña en dos escuelas al mismo tiempo, del mismo modo que no pudo operarme dos veces de manera simultánea de la misma enfermedad en un hospital público y en una clínica privada.

Con una lógica análoga, se ha dicho gráficamente que los capitales económicos (nacionales pero sobre todo internacionales) “votan con los pies”: o sea, se van si no encuentran condiciones de un entorno económico propicio. El caso de los capitales (también de los grandes empresarios o de las estrellas globales, que fijan su residencia en países más “benignos” desde el punto de vista fiscal) es muy claro porque se “desconectan” totalmente del problema. No sucede exactamente así con los sectores sociales que pagan impuestos y a su vez “salen” del sistema, con lo cual pagan “dos veces” por ciertos servicios: educación, salud, seguridad, etc. Pero aun así, la opción de la “salida” es una situación de equilibrio (en nuestra jerga es un “equilibrio de Nash”, como veremos en la próxima sección) en la que muchas personas parecen decir con su accionar: “les pago lo básico pero no me voy a poner a discutir con el Estado, los dirigentes políticos o los sindicatos, cómo mejorar la educación pública; me voy con los chicos a otro lado, donde creo que el servicio será mejor, ¡y listo!”²³⁵.

El dilema del prisionero

Las raíces conceptuales de este juego pueden ser rastreadas hasta los comienzos del pensamiento moderno. En cierto modo, el argumento hobbesiano desarrollado en el *Leviatán* (1651) nos ubica frente a una situación en la que los individuos racionales y egoístas descubren que les conviene cooperar para salir del estado de guerra permanente, pero no es obligatorio que el pacto se constituya, y por tanto, que se logre salir efectivamente de tal circunstancia. En el mismo sentido, aparece intuitivamente bien descrito por Jean-Jacques Rousseau, en su célebre *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755):

He aquí cómo los hombres pudieron insensiblemente adquirir cierta idea rudimentaria de compromisos mutuos y de la ventaja de cumplirlos, pero sólo en la medida que podía exigirlos el interés presente y sensible, pues la previsión

²³⁵ En esta presentación hemos considerado los juegos de manera aislada para una mejor comprensión didáctica; en la complejidad de la vida social, económica y política se suelen dar combinaciones de muchos juegos que se superponen y vinculan entre sí. Por ejemplo, ciertas familias de clase media que tienen a sus hijos e hijas en escuelas públicas se cansan de sucesivos paros y pérdidas de días de clase, y entonces juegan el juego del *principal* que se rebela contra el *agente* y opta por la *salida*. Para una caracterización de los juegos “enredados” o “anidados” véase (Tsebelis, 1990); una aplicación sencilla de estas ideas a los “juegos” de la evaluación universitaria se encontrará en (Camou, 2007) y a la elaboración de la ley de medios en la Argentina reciente en (Camou, 2012).

nada era para ellos, y, lejos de preocuparse de un lejano futuro, ni siquiera pensaban en el día siguiente. ¿Tratábase de cazar un ciervo? Todos comprendían que para ello debían guardar fielmente su puesto; pero si una liebre pasaba al alcance de uno de ellos, no cabe duda que la perseguiría sin ningún escrúpulo y que, cogida su presa, se cuidaría muy poco de que no se les escapase la suya a sus compañeros. (Rousseau, 1987, p.131).

La moraleja rousseauiana es transparente: la caza de un ciervo provee carne más abundante, pero para atraparlo se requiere cierto grado de colaboración; un individuo egoísta terminará corriendo detrás de la primera liebre que vea pasar, y al final del día terminará cazando una presa mucho más magra y poco valiosa.

Pero más allá de estos egregios antecedentes, el dilema fue inicialmente formalizado hacia 1950 por dos matemáticos de la Corporación RAND (Research ANd Development) de los Estados Unidos: Merrill Flood y Melvin Dresher; mientras que Albert W. Tucker –profesor de Nash en Princeton- le dio al juego su interpretación actual (Davis, 1998, p. 122).

Reducido a su mínima expresión el juego (que puede ser presentado de muchas maneras) nos dice que dos delincuentes han sido detenidos y se encuentran alojados en celdas separadas, sin posibilidad de comunicarse entre sí. A ambos presos les hacen la siguiente propuesta:

- Opción 1: si uno confiesa (o colabora) y el otro no, el segundo va preso 20 años y el primero sale libre;*
- Opción 2: si nadie confiesa (o colabora), no se les puede adjudicar el delito mayor y van presos un año;*
- Opción 3: si ambos confiesan (o colaboran), los dos irán a prisión por 5 años.*

La “matriz de pago” del juego –representada en el Cuadro Nro. 3- debe leerse en el *sentido de las filas* (el pago del Sospechoso I se ubica de la coma a la derecha, el del Sospechoso II de la coma a la izquierda).

Cuadro Nro. 3. Dilema de prisionero

		SOSPECHOSO I	
		Confiesa	NO Confiesa
SOSPECHOSO II	Confiesa	5 años, 5 años	Libre, 20 años
	NO Confiesa	20 años, Libre	1 año, 1 año

¿Qué hace un actor racional egoísta en esta situación? Antes de responder pensemos que se trata de un juego “de una sola vez” con información imperfecta (o incompleta): ningún participante sabe a ciencia cierta qué es lo que va a hacer el otro (o la otra). De acuerdo a lo que hemos venido diciendo, un decisor o una decisoro racional deberían comenzar ordenando claramente sus preferencias. A menos que la cabeza de los encarcelados funcione de manera muy extraña –cosa que en principio descartamos- el orden de preferencias sería:

- (1) Salir libre;
- (2) Permanecer 1 año en la cárcel;
- (3) Permanecer 5 años en la cárcel;
- (4) Permanecer 20 años en la cárcel;

Donde (1) es el mejor mundo posible, el que “maximiza” nuestra utilidad, y (4) es el peor costo que podemos llegar a pagar.

En un segundo paso correspondería visualizar con claridad a qué resultado lleva cada apuesta del juego: ¿Qué “pago” obtengo si *confieso* (o colaboro)? ¿Qué pasa si *no confieso*?

La estrategia de minimizar el máximo daño posible que el otro o la otra me puede llegar a infligir lleva a ambos presos a elegir una *estrategia dominante*: la opción confieso-confieso (cuadrante superior izquierdo) con el resultado de que los encarcelados permanecerán 5 años privados de libertad: ambos evitaron el mal mayor (quedar 20 años tras las rejas) pero no alcanzaron su primera preferencia (salir libres). En los términos que hemos presentado antes, diremos que el resultado “1 año – 1 año” (cuadrante inferior derecho) es un *Óptimo de Pareto*; mientras que el resultado “5 años – 5 años” es un *Equilibrio de Nash*.

Podríamos decir que esta pequeña “sociedad” formada por dos personas –que siguieron conductas racionales egoístas- terminó en un resultado *sub-óptimo* de manera colectiva. Nótese que, a diferencia del caso de *free-rider*, del principal y el agente, o de las alternativas de salida, voz y lealtad, donde era posible en diverso grado transferir los costos a otras personas, en el dilema de prisionero el costo revierte sobre los propios protagonistas. No es posible eludir los perjuicios de nuestra decisión. Y con ello el dilema presenta una impugnación –al menos parcial- de las “optimistas” conclusiones de Bernard de Mandeville o de Adam Smith sobre las consecuencias positivas del egoísmo: en muchas ocasiones, la persecución de lo que consideramos nuestro interés individual da por resultado una situación que nos perjudica a nosotros mismos; en otros términos, nos encontramos ante un *efecto perverso* (Boudon, 1980, p.21).

La saga de discusiones y aplicaciones de este modelo es muy grande y solamente aportaremos unos pocos ejemplos para considerar. Se puede aplicar a casos puntuales como el que ya fue comentado –en el capítulo 3 de la Primera Parte- sobre el mecanismo de la “profecía autocumplida”: si muchos ahorristas creen que su bando está en una situación de insolvencia, pueden correr a retirar sus depósitos, y así terminan contribuyendo a lograr el mal que querían evitar. Pero también se aplica a situaciones más generales y cercanas. Pensemos en situaciones de “inflación inercial” –lamentablemente tan comunes en nuestro país- en la que existen

mecanismos endógenos de propagación de aumento de los precios y en la que cada agente económico decide por la inflación futura esperada. Cuando un agente económico se cubre pensando que otro aumentará en un determinado porcentaje sus precios, y otro piensa lo mismo, y otro también intenta anticiparse, etc., se produce un dilema de prisionero generalizado en el que la inflación impide cualquier cálculo económico, desestimula el ahorro y la inversión, y castiga socialmente a los más pobres. Pero esto vale también para el cumplimiento de las normas de tránsito, o de manera más general, para el respeto de las leyes de un país: un actor puede tener “buenas” razones para transgredir la ley, y otro también, y así sucesivamente, hasta que el tráfico se vuelve un caos o la sociedad se vuelve una jungla sin justicia de ninguna especie. En el mismo sentido podemos pensar en situaciones a escala planetaria (calentamiento global, cambio climático, carrera armamentística, etc.): usar más el auto me beneficia en lo inmediato, pero contribuyo en pequeña escala a generar un mal mayor²³⁶.

El modelo básico del dilema de prisionero nos permite ahora retomar una cuestión que esbozamos también en el capítulo 3 de la Primera Parte: la tragedia de los (bienes) comunes. No repetiremos su historia pero sí recordaremos el caso reducido a un relato mínimo: tenemos una zona de pastoreo compartida por los habitantes de un pequeño poblado. Cada pastor lleva unas pocas ovejas a comer todos los días. En un momento dado, alguien observa que todas las ovejas del pueblo no alcanzan a agotar la superficie de pasto disponible, y entonces invierte en un animal adicional (o en varios animales más), con el objeto de aumentar la producción, etc. Por supuesto, otros tienen una idea semejante y así comienza a incrementarse la cantidad de animales, hasta que pasado cierto “umbral” la zona de pastoreo se agota, el suelo se degrada, y los animales empiezan a morir de hambre. La moraleja es simple y clara: motivados por su interés individual (o familiar) y actuando de manera absolutamente racional, las decisiones individuales desembocan –bajo ciertas condiciones– en la destrucción de un recurso común, y con ello, en un perjuicio para todos y cada uno de los mismos pastores.

Con las herramientas de análisis que tenemos ahora, la “tragedia de los comunes” puede ser entendida como una situación en la que se da un juego de “dilema de prisionero” generalizado para n jugadores que hacen uso de un bien público o colectivo. El *quid* de la cuestión está en que cada jugador tiene la oportunidad de cuidar el bien (lo que siempre involucra un determinado costo: regar el pastizal, sembrarlo, protegerlo de las heladas, etc.), aunque no están obligados a hacerlo, pero todos los jugadores tienen derecho a usar el bien común con independencia de si participan o no en su cuidado. De este modo, la estrategia egoísta tiende a ser dominante: actúan con la lógica del *free-rider*. Como es claro de ver, este marco de análisis puede ser aplicado a diferentes problemas públicos: cuidado de espacios comunes, agotamiento del suelo por cultivo abusivo, uso extendido de recursos de pesca, calentamiento global, etc.

Con respecto al problema de los bienes comunes, la disputa acerca de su solución suele recorrer las “tres formas de coordinación social” (Lechner, 1997) que ya analizamos al tratar el

²³⁶ Un análisis clásico que combina elementos durkheimianos y de elección racional para analizar la falta de cumplimiento de las normas en nuestro país es (Nino, 1992).

enfoque parsoniano: una solución más “estatalista”, en la que se impone alguna forma de regulación, que incluso puede llegar a la expropiación y al monopolio; una solución de mercado, por la vía de la re-definición de los derechos de propiedad, que desemboca en diferentes formas de privatización; o una solución de índole comunitaria, que es la propuesta especialmente considerada por Elinor Ostrom, que entre otros reconocimientos le valió el Premio Nobel de Economía. La original perspectiva teórica de Ostrom se apoya en observaciones de campo en diferentes lugares del mundo así como en experimentos de laboratorio. Una de sus conclusiones importantes es la siguiente: cuando los propios integrantes de una comunidad discuten abiertamente, acuerdan los niveles de uso y los sistemas de sanciones para los bienes comunes, entonces “el incumplimiento de los acuerdos se mantiene muy bajo y se obtienen resultados cercanos a los óptimos” (Ostrom, 2000, p. 11). De este modo, frente a la teoría convencional y a sus consabidas alternativas dilemáticas (estatización o privatización), la opción comunitaria de *autogestión* puede alcanzar –bajo ciertas condiciones- niveles de cooperación mayores a los previstos. Como enfatiza la autora:

(...) en la mayoría de los dilemas sociales se trata de conectar entre la confianza que los individuos tienen en los demás, la inversión que los demás hacen en reputaciones confiables, y la probabilidad de que los participantes usarán normas recíprocas. Estas tres variables (confianza, reputación y reciprocidad) están en el núcleo de un conjunto de una segunda generación de modelos sobre decisiones racionales (Ostrom, 2000, p. 13).

Claro que también la enseñanza que nos dejan estas innovadoras investigaciones es palmaria: si no prevenimos la situación mediante la activación de algún *mecanismo* (estatal, de mercado o comunitario), el resultado negativo será inexorable²³⁷.

Una aclaración antes de finalizar esta sección: el hecho de que este tramo de la exposición tenga un vínculo estrecho con algunos puntos desarrollados en el capítulo 3 de la Primera Parte está lejos de ser casual. Si bien hay *juegos* (el póker) que no son mecanismos, y *mecanismos* que no son juegos (los esquemas mentales analizados en *Egonomics*), ambas nociones refieren a un amplio campo de objetos analíticos comunes, aunque mirados desde distinto ángulo: en un caso, como interacciones sociales estratégicas que pueden tener, o no, un resultado definido; en otro, como vectores epistemológicos acotados a patrones causales específicos. Cuando nos encontramos con un tipo de *juego* –aplicable a una situación social específica- en el que podemos presumir la dirección de una determinada flecha causal, estaríamos en condiciones de hablar de un *mecanismo*.

Ahora bien, más allá del caso puntual de la tragedia de los bienes comunes, ¿cómo pueden solucionarse –en general- problemas como el *free-rider* o el dilema de prisionero? La respuesta

²³⁷ Un sugerente análisis de este planteo aplicado a los “bienes comunes del conocimiento” en (Hess y Ostrom, 2016).

–ya prefigurada en estudios como los de Ostrom- nos lleva a considerar el último de los principios analíticos que anunciamos en el comienzo de este capítulo.

Principio del marco institucional

-¿Hay alguna diferencia entre un juego de azar y un juego de estrategia? –preguntó Laura Davis...

-Una diferencia abismal –respondió Moore irritado-. En un juego de azar nadie intenta conscientemente engañar al adversario...

Philip K. Dick, LOTERÍA SOLAR ([1955] 2001, p. 67)

¿Es posible salir de alguna manera de los dilemas y problemas colectivos planteados por las actitudes racionales egoístas? En líneas generales, la tradición de la elección racional reconoce dos tipos de respuestas, que no son excluyentes y que pueden entenderse como complementarias.

Una vertiente apunta al *aprendizaje racional*: hasta el más racional y egoístas de los actores descubre un día que la *cooperación* trae mejores resultados para el conjunto (incluido, por supuesto, para el propio actor individual), que la confrontación que nos encierra en un dilema de prisionero o que las actitudes oportunistas que alientan comportamientos de “viajeros gratis”. Para graficarlo con un caso extremo: en las guerras ganan mucho los fabricantes de armas, pero pierde todo el resto de los empresarios (además de los civiles y los soldados de a pie), que son muchos más; de ahí la apuesta por la paz con el fin de favorecer el comercio que hacían los economistas clásicos. A un resultado cooperativo se puede llegar de manera contingente, para resolver un asunto puntual y “salir del paso” en el corto plazo, o bien puede ser la base del establecimiento de reglas que favorezcan la cooperación y castiguen la desertión en un horizonte temporal más extendido. Por lo que hemos dicho antes, el descubrimiento de las virtudes de la cooperación es una cuestión que se ve especialmente favorecida por las situaciones de juegos reiterados (Axelrod, 1986 y 2004).

La otra respuesta destaca el papel de las *reglas de juego*, ya sean éstas creadas en un proceso deliberado de toma de decisiones (una Constitución votada por convencionales o un acuerdo entre pares), o bien surgidas de la lenta evolución de la interacción humana a lo largo de un determinado período histórico (North, 1993 y 1994).

En cualquiera de los casos, ambas respuestas convergen en el papel estratégico de las *instituciones* a la hora de procesar los múltiples conflictos de visiones y de intereses que atraviesan el espacio social: el máspreciado aprendizaje racional puede quedar en un hallazgo contingente y olvidable si no se logra dotarlo de estabilidad y reconocimiento.

En términos generales, el *principio del marco institucional* sostiene que las *instituciones* – tanto en el sentido de reglas formales como informales, ya sea creadas de manera explícita o

surgidas históricamente en la interacción social- moldean las estrategias de los actores al establecer un marco de incentivos racionales (premios y castigos) para la acción.

Con base en la interpretación estándar que aquí estamos presentando, las reglas son “externas” a los actores, es decir, no se encuentran *in-corporadas* en sus repertorios personales de acción; más bien, actúan como señales de tránsito que un conductor o conductora puede seguir o no en cada momento, dependiendo del contexto en que se encuentre y de la credibilidad que tiene el sistema de premios y castigos para cada actor: el mismo conductor puede actuar de modo muy diferente sabiendo que hay una cámara de foto-multas en una avenida céntrica, o si le toca atravesar una calle desolada en un barrio alejado; la misma persona que en su país se comporta de manera displicente con reglas que sabe que nadie le hará cumplir, cuando viaja a otro lado cumple a rajatablas con disposiciones que supone le pueden llegar a costar una durísima sanción.

Es importante enfatizar el sentido en el que han de ser entendidas las reglas: puesto que pueden ser escritas o no escritas, lo importante en cualquier juego es cuál es la regla que efectivamente tienen en cuenta los jugadores, es decir, aquella que por las credibilidad de sus premios y sus castigos se hace *efectiva*. Para decirlo con una ilustración a la mano: imaginemos una sociedad donde hay numerosos casos de corrupción de funcionarios públicos; en dicha sociedad existen normas escritas que dicen “no te apropiarás de dineros públicos para fines privados (no robarás, no coimearás, etc.)”; ahora bien, si los funcionarios corruptos no son juzgados y condenados en tiempo y forma (nunca son capturados, son atrapados pero no se los juzga, se los juzga pero no se los sanciona o no cumplen de manera efectiva su condena, etc.), entonces la *regla efectiva* que tiene vigencia en ese desgraciado país dice otra cosa: “roba tranquilo o tranquila dineros públicos, porque nadie te sancionará”. Y es en base a esta regla no escrita que los jugadores hacen sus apuestas.

En este sentido, es claro que las normas establecen un marco de oportunidades y restricciones para configurar las *estrategias* (los planes de juego), pero aquí dejaremos de lado si –bajo ciertas condiciones- también pueden modelar las *preferencias* (las motivaciones al juego): es el problema planteado por Jon Elster a través de la fábula de la zorra y las uvas que comentamos en el capítulo 3 de la Primera Parte²³⁸.

En esta perspectiva, cabe enfatizar que las reglas no son “neutrales”, ni por su origen, ni por sus consecuencias: tienden a distribuir cuotas diferenciales de poder (recursos, información, recompensas, etc.) entre distintos actores que pasan a ser “ganadores” o “perdedores” en un juego (económico, político, social, etc.). Por tanto, son siempre impulsadas y/o mantenidas por razones egoístas, aunque de acuerdo con su diseño, su lógica de implementación y el marco de restricciones y oportunidades en el que se desenvuelven, pueden desembocar en resultados muy dispares: en unos casos, pueden perpetuar conductas especulativas, depredadoras, corruptas o

²³⁸ Como sabemos, en el corto plazo una respuesta posible está relacionada con la estructura de preferencias de cada actor (si son adaptativas o contra-adaptativas, la respuesta será diferente); en el largo plazo, en cambio, una regla asentada y aceptada por una mayoría es mucho más costosa de modificar, y por tanto, tiende a considerarse una regla constituyente del juego.

excluyentes, mientras que en otros pueden favorecer la eficiencia, la equidad o la transparencia en las relaciones sociales y políticas. Veamos unos pocos ejemplos.

Las transiciones democráticas en América Latina ilustran bien un proceso de aprendizaje cooperativo. Después de reiterados y cada vez más cruentos golpes militares, los actores sociales y políticos –que apoyaron de una manera u otra en términos alternados esas intervenciones castrenses- descubren que les conviene pasar a un juego de mutua colaboración. En este nuevo esquema de reglas algunos pierden y otros ganan, pero lo hacen transitoriamente: con la oportunidad de volver a encontrarse en un período breve (dos, tres o cuatro años, según los casos), para una nueva elección que les otorgue otra oportunidad a los perdedores y que eventualmente redistribuya el poder de distinta manera entre los contendientes. Un punto a destacar en este caso es que el período de la transición constituye un juego estratégico de gran complejidad y sutileza, donde se enfrentan “duros” y “blandos” del sector demócrata como del autoritario, pero también diferentes actores “moderados”, que son cruciales en todo proceso de cambio pacífico. En particular, las transiciones a la democracia (como otros procesos de cambio político-institucional complejo) no dependen solamente de los “demócratas de convicción” –como ha señalado con agudeza el politólogo francés Guy Hermet (1986)- sino también de los “demócratas de oportunidad”, es decir de los que –más allá de sus convicciones íntimas-, se dan cuenta que ganan más adhiriéndose a la nueva corriente que defendiendo una posición de retaguardia; estos actores comienzan a actuar “como si” fueran demócratas (volvamos por un momento a revisar lo que decíamos más arriba de la interpretación instrumentalista del enfoque de elección racional), y así le dan un impulso clave al tránsito democratizador.

Una segunda fuente de cambio institucional viene dado por la imposición –desde arriba- de una nueva estructura de reglas como el caso de la Ley Sáenz Peña (Ley 8.871 del 10 de febrero de 1912). Según se sabe, la Ley Sáenz Peña no fue promovida –principalmente- por motivos democráticos, sino por un intento de la élite conservadora argentina de otorgar una “válvula de escape” a los conflictos encabezados por los radicales, y otros sectores contestatarios, dando un soporte de legitimidad que el gobierno no tenía, a la vez que era una herramienta para resolver los conflictos y competencias intra-oligárquicas. Dicho sea de paso, los conservadores además creían que con esa ley de todos modos ganaban las elecciones. Calcularon de manera egoísta que maximizaban un beneficio, pero fallaron, y abrieron el cauce a la democracia en el país al introducir un nuevo esquema de reglas que empoderaron a actores que no tenían poder.

Un tercer ejemplo es bastante menos edificante. La coparticipación federal de impuestos en nuestro país es una maraña de leyes, regulaciones, pactos, decretos y acuerdos de ocasión de muy complejo análisis. La lógica básica, sin embargo, nos indica que el gobierno federal recauda la mayor parte de impuestos coparticipables en las provincias pampeanas y la Ciudad de Buenos Aires, pero los distribuye favoreciendo fuertemente a las regiones menos pobladas, e históricamente menos desarrolladas. En esas provincias, quienes ejercen el poder, tienen escasos incentivos para promover el desarrollo económico y el mejoramiento institucional, porque cuentan con

un mercado electoral virtualmente cautivo de empleados y empleadas que dependen del sector público, y una masa de recursos que no están obligados a generar porque otros sectores del país las generan por ellos. Como ha destacado un especialista: el factor que más consistentemente explica “la falta de competencia democrática (y las frecuentes prácticas autoritarias) en varias provincias es la centralidad económica del Estado”; allí donde la mayor parte de los trabajadores son empleados públicos y la pauta oficial es la principal fuente de ingresos de los medios de comunicación, se hace muy costoso ser opositor u opositora, por eso dichos regímenes suelen perpetuarse por largos años (Gervasoni, 2011).

¿Se puede cambiar una normativa de este tipo? La respuesta en principio es que siempre es posible, pero políticamente –en la actualidad- es improbable. De hecho, la Constitución reformada de 1994 estableció un plazo máximo de dos años para que una nueva ley de coparticipación federal reorganice la relación fiscal entre Nación y provincias, pero ese plazo ya se venció hace más de... un cuarto de siglo. Como lo indica el inspirador análisis de Tsebelis (1995) en torno al *jugador de veto*, en aquellas arenas institucionales donde se combinan: a) un alto número de jugadores de veto, es decir, actores individuales o colectivos cuyo acuerdo se requiere para llevar a cabo un cambio en torno a una cuestión de políticas; b) la incongruencia o disparidad de posiciones políticas entre esos actores es también alta; y c) la cohesión interna de dicho actores –al menos de aquellos con mayor capacidad de maniobra- es significativa; entonces las probabilidades de que se modifique el *statu quo* son muy bajas. En este sentido, no sólo el caso de la coparticipación sino muchos otros campos de políticas en nuestro país parecen acomodarse demasiado bien a esa lógica de acción *estancada*, donde conviven múltiples actores con capacidad de bloquear las iniciativas de los otros, pero sin los suficientes recursos (materiales o simbólicos) para definir una orientación de recambio²³⁹.

Como señalamos más arriba, no debemos perder de vista que en esta visión el cambio en la sociedad se da siempre por motivaciones egoístas, aunque de acuerdo con las relaciones entre los actores y la trama de reglas en el que se mueven, sus consecuencias pueden ser muy disímiles entre sí. De ahí la importancia crucial del tipo y la “calidad” de las instituciones para estructurar las decisiones sociales, económicas o políticas, y para procesar los conflictos. Como bien nos recuerdan Daron Acemoglu y James Robinson, el desarrollo de un país depende de sus instituciones, más precisamente del modo cómo las instituciones políticas determinan las instituciones económicas. Dichas instituciones pueden ser de dos tipos: “extractivas” (es decir, excluyentes), cuando unos pocos individuos explotan al resto de la población; o “inclusivas”, en las que más individuos están incluidos en el proceso de gobernanza, de manera que el proceso de

²³⁹ Nótese los parecidos (el pobre desempeño socio-económico de nuestro país a partir de un esquema de vetos continuos), pero también las significativas diferencias (el nivel de análisis, el tipo de juego, etc.), que guarda un modelo como el de Tsebelis con los análisis clásicos del estancamiento argentino en términos de una *lógica cíclica de stop-go*. Formalizado inicialmente por economistas desde principios de los años '60, en particular por la obra pionera de el estudio cubano-americano Carlos Díaz-Alejandro, dicha visión fue reelaborada luego a través de una lectura sociopolítica en clave de un “empate hegemónico” por autores como Torcuato S. Di Tella (1968), Juan Carlos Portantiero (1973 y 1977) o Guillermo O'Donnell (1977). En estas obras se funda una sólida y fructífera tradición interpretativa que utiliza un esquema de “empates” inestables y destructivos para explicar la dinámica económica y sociopolítica de la Argentina, al menos, desde la segunda parte del siglo XX en adelante.

explotación está o bien atenuado o ausente. En tal sentido, enfatizan, “el desarrollo y la prosperidad económica están asociados con las instituciones económicas y políticas inclusivas, mientras que las instituciones extractivas normalmente conducen al estancamiento y la pobreza” (Acemoglu y Robinson, 2012, pp. 119-120).

Reflexiones finales

Nuestro jugador no se encierra en sí mismo; ni tampoco, dado que su objetivo es el juego, rechaza deducciones procedentes de elementos externos a éste. Examina el semblante de su adversario... Considera el modo con que... ordena las cartas... Advierte cada variación de fisonomía... reuniendo un capital de ideas nacidas de las diferencias de expresión.

Edgar Allan Poe, LOS ASESINATOS DE LA “RUE” MORGUE ([1841] 1998, p. 421)

El principio del marco institucional que consideramos en la última parte de la sección anterior establece un puente conceptual entre la TER, en sentido más estrecho, y los enfoques *neo-institucionalistas* de autores como Douglass C. North u Oliver Williamson en Economía, de Walter Powell o Paul DiMaggio en Sociología, o de James G. March y Johan P. Olsen en el análisis político. El desarrollo de los principios teóricos y de las diferentes estrategias analíticas de los autores y autoras que trabajan en el marco del programa *neo-institucionalista* nos obligaría a extender estas notas introductorias más allá del espacio que podemos darles aquí, pero aprovecharemos estas líneas de cierre para dejar nada más esbozado el terreno.

De entrada, cabe aclarar que el prefijo *neo* adosado al calificativo de *institucionalista* comenzó a usarse a mediados de los ochenta en la academia norteamericana para referirse a un amplio movimiento de autores que tenían una preocupación común por estudiar las *instituciones* económicas, sociales o políticas, pero que se distinguían de una corriente –centrada sobre todo en el estudio de la arquitectura jurídica formal de las estructuras de poder- que había sido identificada con esa misma expresión en las primeras décadas del siglo XX. El artículo que habitualmente es identificado como la señal de largada de esta nueva orientación fue publicado en 1984 por James G. March y Johan P. Olsen, “El nuevo institucionalismo: factores organizativos de la vida política” (March y Olsen, 1993), que luego sería aumentado y enriquecido hasta publicarse como libro en 1989, bajo el título *El redescubrimiento de las instituciones. La base organizativa de la política* (March y Olsen, 1997).

Pronto se hizo evidente que la nueva etiqueta servía para señalar un grupo bastante heterogéneo de investigadores e investigadoras con distintas procedencias disciplinares y con diferentes inquietudes teóricas y empíricas, aunque unidos por un cierto “aire de familia” común. Quizá en un principio los unían más los rechazos que las coincidencias, pero en todo caso, comenzaron a ser identificados con la misma etiqueta. Desde entonces hasta hoy, las contribuciones de esta vertiente se han multiplicado en diferentes campos.

¿A qué se oponen? Podríamos decir que desde sus comienzos tienen dos tipos de adversarios: de un lado, cuestionan el predominio de los modelos “individualistas” estándar –desde el conductismo a la TER-; pero de otro, se separan también de los estudios sociales representados por los varios “holismos”, ya sea de tipo clasista o sistémico en sus distintas entonaciones. En su libro de 1989, March y Olsen resumen en cinco puntos los supuestos que animan las visiones que ellos rechazan, estableciendo un contrapunto con sus propias opiniones:

-*Contextualismo*: tendencia a ver la política como determinada por la dinámica de la sociedad, menos inclinada a ver la especificidad de la política en el marco de la sociedad;

-*Reduccionismo individualista*: comprensión de los fenómenos políticos en términos de consecuencias agregadas del comportamiento individual, menos inclinado a atribuir los resultados de la política a las estructuras organizativas y a las reglas del comportamiento adecuado;

-*Utilitarismo*: reducción de la acción como producto calculado del interés propio, menos inclinada a considerar que los actores políticos responden a obligaciones y deberes;

-*Funcionalismo*: visión de la historia como un mecanismo eficiente para el logro sólo de equilibrios apropiados, menos preocupada por las posibilidades de adaptación deficiente y no univocidad en el desarrollo histórico;

-*Instrumentalismo*: definición de la toma de decisiones y la distribución de recursos como preocupaciones centrales de la vida política, menos atenta a los modos en que la vida política se organiza en torno al despliegue de significados mediante símbolos, rituales y ceremonias (March y Olsen, 1997, p. 43).

¿Qué proponen? Más allá de que la contracara de cada una de estas críticas deja enunciada en el trasfondo la propia línea de interpretación de los autores citados, una manera muy simplificada de presentar el enfoque es señalar que los neo-institucionalistas de distinto pelaje comparan –al menos- tres principios de interpretación clave.

El primero se condensa en el trajinado lema de que “las instituciones importan”, que de entrada se transformó en una divisa de referencia, pero cuyo significado profundo es hasta hoy motivo de controversia. En términos generales, para los autores de esta vertiente la vida social en nuestros días, en las diferentes dimensiones o campos en que se pueda desagregar, sólo puede ser abordada adecuadamente a partir de comprender las lógicas que estructuran las interrelaciones entre *individuos*, *organizaciones* e *instituciones*, ya sea para explicar la estabilidad de ciertas prácticas o para entender los fenómenos de cambio.

En esta lectura, las *instituciones* “son las reglas de juego en una sociedad, o más formalmente, son las limitaciones ideadas por el hombre que dan forma a la interacción humana” (North, 1993, p. 13). Sus componentes están constituidas por “restricciones formales (reglas, leyes, constituciones), restricciones informales (patrones de conducta, convenciones, códigos de comportamiento autoimpuestos, etc.) y sus respectivas características de aplicación” (North, 1994, p. 569). La función principal de las instituciones es reducir “la incertidumbre por el hecho de que proporcionan una estructura a la vida diaria. Constituyen una guía para la interacción humana” (North, 1993, p. 14). Por su parte, las *organizaciones* “están compuestas por grupos de individuos

vinculados por algún propósito común para lograr ciertos objetivos” (North, 1994, p. 571). Las organizaciones incluyen cuerpos políticos (partidos, senado, etc.), cuerpos económicos (empresas, sindicatos, cooperativas), cuerpos sociales (iglesias, clubes, asociaciones civiles, etc.), cuerpos educativos (universidades, escuelas, etc.). En otros términos, si las “*instituciones* son las reglas de juego, las *organizaciones* y sus empresarios son sus jugadores” (North, 1994: 571). Para decirlo de manera gráfica: si el fútbol, la democracia o el mercado son las instituciones, entonces “Independiente de Avellaneda”, el “Partido Justicialista” y la “Empresa X”, son las organizaciones; mientras que los futbolistas, los políticos o los agentes económicos son los individuos que las integran²⁴⁰.

Una segunda idea fuerza se refiere a que también importa la historia. Esto no constituye ninguna novedad para quien estudia la sociedad o la política, pero la disciplina económica –sobre todo dada la predominancia de la síntesis neoclásica– había condenado a la historia a un lugar marginal. Por el contrario, casi podríamos decir que el neo-institucionalismo “reconcilia” a la economía con la historia, y hasta con las culturas nacionales, un nexo que había quedado interrumpido desde el célebre debate sobre el método en la cultura alemana de finales del siglo XIX. No sólo el presente y el futuro son los tiempos que deben conjugarse para entender los fenómenos sociales sino el papel del curso histórico en un doble sentido. Por un lado, porque cada institución, cada organización y cada individuo cargan con un pasado a costas que opera en cada momento de sus decisiones presentes, que contribuye a configurar su identidad y que modela las expectativas de relación con otros. Por otro lado, porque los fenómenos sociales son *path-dependence*, son dependientes del camino que nos trajo hasta aquí, tanto en su desarrollo genético como en la matriz de restricciones y oportunidades que se nos abren o se nos cierran –en cada corte sincrónico– en virtud de esa dependencia histórica. Decir esto en abstracto parece una obviedad pero se suelen olvidar las consecuencias muy fácilmente.

Que el mercado sea una *institución* y que además tenga *historia* pueden parecer a simple vista enunciados inofensivos, sin embargo plantean una diferencia importante con las ideas (plasmadas en los modelos estándar de equilibrio general) de que los mercados son mecanismos automáticos que operan “sin fricción”. Los neo-institucionalistas revisan buena parte de la herencia recibida a partir de ubicar en el centro de su análisis una noción clave, la de *costos de transacción*, siguiendo la estela de pensamiento abierta por Ronald Coase (1910-2013). Este economista británico emigrado a los EE.UU., quien obtuvo el Premio Nobel de Economía en 1991, introdujo en 1937 una reflexión pionera que luego desarrolló en un multicitado trabajo de 1960, “The problem of Social Cost”, donde demuestra que cualquier sistema de asignación de precios tiene un costo y que el marco analítico de la teoría neoclásica es insuficiente para estudiar las reglas, los modos organización y las formas de pago. En tal sentido, los “costos de transacción son los costos de especificar qué se está canjeando y de hacer cumplir los acuerdos

²⁴⁰ Nótese de paso que la mirada neo-institucionalista no sólo se desmarca de las visiones individualistas o holistas, también plantea un interesante contrapunto frente a las miradas *interaccionistas* (de las que no obstante toma algunos elementos), porque parte del supuesto de que las sociedades están fuertemente estructuradas por su trama institucional (derechos de propiedad, Estado, costumbres, etc.).

consecuentes” (North, 1994, p. 570). El punto es de gran importancia porque “el resultado neoclásico de los mercados eficientes sólo prevalece *cuando* no representa un costo para negociar”; el pequeño detalle es que “de hecho negociar es costoso”, y cuando negociar “es costoso entonces las instituciones importan” (North, 1994, p. 569).

Pensemos en un ejemplo muy simple: el señor A va a comprar unos tornillos especiales a la ferretería para hacer una reparación en su fábrica, pero el ferretero de nombre B, le dice que no los tiene, pero que los puede traer para mañana; el ferretero va al proveedor a comprarlos pero no tiene suficiente efectivo, posee en cambio un cheque a una semana de un cliente que no conoce; pero el proveedor C está preocupado por la inflación, y además ya ha tenido muchos problemas con cheques desconocidos que no tienen fondo: la normativa no es muy clara, si se produce un problema tiene que iniciar una serie de trámites de incierta resolución, la última vez que tuvo un problema así tuvo que llenar una montaña de papeles burocráticos, y al final terminó perdiendo tiempo, esfuerzo y dinero. Por lo tanto, le dice al ferretero B que vuelva cuando tenga el efectivo; a todo esto, el señor A ha vuelto a la ferretería por los tornillos especiales, pero el ferretero le comenta que se los traen en una semana a más tardar. La historia tiene en este caso un final *parcialmente* feliz: el cheque es cobrado, los tornillos son provistos, y finalmente le llegan al consumidor final quien repara la máquina detenida. Pero ¿qué pasó?: todos perdieron más de una semana de trabajo, que a su vez detuvieron otros procesos productivos, otros intercambios, etc. La moraleja es que allí donde las normas tienen un bajo grado de cumplimiento y/o son confusas o de difícil aplicación, los costos de transacción aumentan, y hacen más oneroso, lento e ineficiente cualquier intercambio económico.

Pasemos ahora rápidamente de lo micro a lo macro: en un país donde diferentes gobiernos han apelado sistemáticamente al financiamiento inflacionario, o han confiscado depósitos de ahorristas, o han cambiado las reglas de juego de manera abrupta, los agentes económicos tienen memoria y actúan en consecuencia: tratarán de eludir el control estatal, pasarán sus ahorros a una moneda que consideren más sólida, y desarrollarán conductas oportunistas para tratar de alzarse con beneficios en el corto plazo, en vez de arriesgarse a invertir en proyectos productivos de largo plazo. Si pusiéramos a la par dos economías con iguales dotaciones de factores (capital, trabajo, tecnología, etc.), pero diferentes por su nivel de costos de transacción, veríamos que la que tiene costos más altos se va retrasando, y que esos retrasos generan nuevos costos, y así sucesivamente. En su *Conferencia Nobel*, al dar una vuelta de tuerca sobre la noción de dependencia del camino, North se hace una pregunta que interpela a cualquiera que vea con ojos críticos la economía argentina de las últimas décadas: ¿Por qué las economías, una vez que toman una vía de crecimiento o estancamiento, tienden a persistir en ella? (North, 1994, p. 579). Por cierto, siempre es posible cambiar la historia, pero hay que pagar costos²⁴¹.

²⁴¹ Una muy sugerente y recomendable interpretación de la historia económica argentina desde esta perspectiva en (López, 2006). Una teoría de la política basada en el enfoque de los costos de transacción en (North, 1998). Una aplicación del enfoque de los costos de transacción al problema ya señalado de la coparticipación federal de impuestos en el caso argentino en (Laryczower et al., 1998).

Una tercera característica ya ha sido presentada antes y no volveremos a insistir con ella: en líneas generales, los modelos de análisis neo-institucionalistas parten de supuestos de “racionalidad limitada” (e incluso en algunos casos, reemplazan el vector *decisional* por alguna forma de *rutina* organizacional). Pero en estos planteos se hace evidente un importante desplazamiento: la racionalidad ya no es vista como un vector de cálculo independiente, movida por preferencias exógenas, que sigue reglas “externas” al individuo, sino como un mecanismo emergente de la propia trama simbólica y material de las instituciones; esto es, las racionalidades –en plural- y las propias preferencias se vuelven “endógenas” al interior de un determinado plexo institucional, y en el marco de organizaciones concretas, con sus ambigüedades, sus luchas de poder, sus conflictos de visiones, sus significados implícitos, etc. Como destacan March y Olsen:

Ahora se considera que el intercambio racional se encuentra limitado por las normas, identidades e instituciones políticas y que es *dependiente* de ellas. Puesto que los actores políticos actúan haciendo elecciones, lo hacen en el marco de la definición de opciones, consecuencias y preferencias (intereses) estratégicas a las que afecta profundamente el contexto institucional en que se encuentran (March y Olsen, 1997a, 46).

De hecho, a partir del concepto de racionalidad limitada y del estudio del comportamiento organizacional surgen dos ideas fundamentales –estrechamente vinculadas- que desarrollará el neo-institucionalismo, en particular a través de los trabajos de March y Olsen. Por un lado, puesto que la capacidad de atención de las organizaciones es un recurso escaso, las organizacionales desarrollan “estrategias de simplificación que le permiten manejar los cientos de decisiones que tiene que realizar cotidianamente”, esto es, apelan a diferentes estrategias de *rutinización* (Vergara, 1993, p. 124). Por otro, las organizaciones tienden a definir de manera interna los *critérios* que norman la distribución de la atención organizacional. De este modo:

(...)las organizaciones tienden a realizar una distinción radical entre desempeño satisfactorio y desempeño no satisfactorio en la evaluación de sus subunidades organizacionales. Los procesos organizacionales de evaluación no están diseñados para responder a la pregunta: ¿cuánto se superaron los resultados esperados o por cuánto no se alcanzaron? La organización se preocupa fundamentalmente por determinar si el nivel mínimo aceptable de desempeño fue cubierto o no (Vergara, 1993, p.125)²⁴².

Como contrapartida, los individuos en la organización están fuertemente restringidos por los roles y posiciones que ocupan, de modo tal que se acostumbran a desarrollar un particular sentido del cálculo, que March y Olsen denominan la *lógica de lo apropiado*. Así, lo que un actor

²⁴² El enfoque neo-institucionalista (en economía, sociología o ciencia política) mantiene estrechos puntos de contacto con la llamada orientación “incrementalista” en el campo de estudios de políticas públicas, ya que parten de los mismos supuestos de racionalidad limitada (Lindblom, 1991 y 1999; Allison, 1993; Allison y Zelikow, 1999).

individual quiere hacer o le conviene hacer queda en segundo lugar, o en todo caso, es tamizado a través del cristal de ¿qué lugar ocupó en esta organización? ¿Qué se espera que haga? ¿Cómo se han comportado otros u otras en mi lugar?, etc. (Vergara, 2010, p. 40)

Ahora bien, llegados a este punto podemos recapitular algunos ejes conceptuales que hemos venido presentado a fin de destacar ciertas líneas directrices que marcan –a nuestro juicio– una sugerente *heurística* para elaborar preguntas, hipótesis (y por qué no: respuestas prácticas) a distintos problemas públicos. Vamos a pasar por alto en este sucinto recuento las diferencias entre los distintos tipos de neo-institucionalismos (Peters, 1999; Powell y Di Maggio, 1999; Vergara, 2010), pero es interesante señalar que este programa de investigación puede verse en cierto modo como un pasaje que conecta a la *tradicón de la elección racional* (sobre todo en el caso del llamado neo-institucionalismo *económico*) y a la *tradicón durkheimiana-sistémica* (en particular en el caso del neo-institucionalismo *sociológico*), con una zona intermedia ocupada por el neo-institucionalismo *politológico*. La noción clave de *institución*, con sus parecidos y sus diferencias, es de algún modo la categoría que sirve de bisagra entre estas diferentes vertientes. Se trata –insistimos– de un bosquejo muy general que corresponderá seguir profundizando en lecturas de obras más especializadas. Lo resumimos en un escueto decálogo.

En primer lugar, vale una vez más recordar que un juego estratégico se encuentra en equilibrio (en el sentido de Nash) cuando, dadas las capacidades de intervención de los diferentes actores (habilidades y recursos disponibles: materiales, políticos, simbólicos, etc.), y el cuadro general de arreglos institucionales vigente, ningún actor encuentra ventajoso invertir recursos para reestructurar dichos arreglos. Así, puesto que un actor alcanza una situación de equilibrio cuando –dadas las elecciones de los otros actores en el mismo juego– elige la mejor opción disponible, esto no implica que todos estén satisfechos con el cuadro contractual imperante, sino que el balance de costos y beneficios orientado a transformar las reglas del juego no se considera conveniente.

En segundo lugar, las instituciones “no son creadas necesaria o siquiera comúnmente para ser socialmente eficientes; más bien.... son creadas para servir a los intereses de quienes poseen el poder de negociación para establecer nuevas reglas” (North, 1994:570). Por lo tanto, el *cambio institucional* implica entonces la construcción de nuevas *coaliciones* de actores unidos, entre otros lazos, por la percepción común de que un cambio en las reglas vigentes comportaría una mejora para sus propios intereses y posiciones. De este modo, las modificaciones “ocurren porque los individuos perciben la posibilidad de una ventaja al reestructurar los intercambios (político o económicos)”. Pero en el largo plazo la fuente principal del cambio es el *aprendizaje* de los individuos y de las organizaciones. Si bien una curiosidad ociosa redundará en aprendizaje, “la tasa de éste reflejará la intensidad de la competencia entre las organizaciones. La competencia... induce a las organizaciones a aprender a sobrevivir” (North, 1994: 572). Aunque, por supuesto, no siempre se tiene éxito con el cambio, ni se logra sobrevivir.

En tercer lugar, las reglas no son “neutrales”, ni por su origen, ni por sus consecuencias: tienden a distribuir cuotas diferenciales de poder -recursos, información, recompensas materiales

o simbólicas, etc.- entre distintos actores que pasan a ser “ganadores” o “perdedores” en un juego económico, político, social, etc.

En cuarto lugar, hacer cumplir las reglas es siempre costoso, de ahí el problema de los *costos de transacción*: en una sociedad o en un campo organizacional donde las normas se cumplen poco y mal, los costos de transacción para todas las actividades son más altos y todas las acciones a desarrollar se resienten en diferentes formas.

En quinto lugar, las reglas claras, estables y de fácil aplicación tienden a ser más transparentes a la hora de ser evaluadas y/o modificadas.

En sexto lugar, puede ser que una regla no favorezca a los sectores más vulnerables de una sociedad o de una organización, pero la ausencia de reglas (o la existencia de reglas confusas, inestables y de difícil implementación) es más probable que favorezca a los actores con mayores recursos de poder.

En séptimo lugar, cuando una regla es más *eficiente* (resuelve conflictos a más bajo costo), más *equitativa* (“empodera” de manera progresiva a los menos poderosos que son mayoritarios) y/o es más *transparente* (sometida al juicio público) que otra, entonces es más probable que una vez establecida sea más difícil de remover. La regla democrática introducida en la Argentina en 1912 es un buen ejemplo: se necesitaron golpes de Estado para romper esa estructura normativa pero amplios sectores de la sociedad siempre los impugnaron; en la actualidad, parece difícil que un gobierno de cualquier signo derogue la AUH (Asignación Universal por Hijo/a), a menos que la cambie por algo mejor, porque tiene un arraigo fundado en las condiciones antedichas (Zaragoza, 2014).

En octavo lugar, las reglas no se ponen solas: se requieren actores que las impulsen, las pongan en marcha y las mantengan (o las adapten a situaciones cambiantes). El modelo de Douglas C. North que hemos esbozado es una manera convincente de entender este proceso, pero no es el único.

En noveno lugar, este marco de análisis es –a nuestro juicio- compatible con diferentes estrategias y orientaciones político-ideológicas: las *tres (posibles) soluciones* a la tragedia de los comunes es un buen principio para pensar respuestas alternativas y no dogmáticas a diferentes problemas públicos.

Finalmente, nuestro décimo corolario nos recuerda que individuos y organizaciones se mueven en un entorno institucional que marca fuertemente la matriz de oportunidades y restricciones para la acción. Para volver a la frase hecha, *las instituciones importan* y mucho:

Las organizaciones que empiezan a existir reflejarán las oportunidades ofrecidas por la matriz institucional. Es decir, si el marco institucional recompensa las actividades productivas, surgirán organizaciones comprometidas con dichas actividades; si el marco institucional premia la piratería, entonces nacerán organizaciones piratas (North, 1994: 572).

ANEXO 1. La **TER** y la **TRO** según Raymond Boudon

Según Raymond Boudon (2010a: 37-39) la Teoría de la Elección Racional (TER) puede ser resumida con base en los siguientes postulados:

LA TER SEGÚN RAYMOND BOUDON

- P1. *Postulado del Individualismo*: todo fenómeno social resulta de comportamientos individuales;
- P2. *Postulado de la comprensión*: analizar el comportamiento de un individuo implica reconstruir el sentido que tiene para él;
- P3. *Postulado de la racionalidad*: el individuo adopta un comportamiento porque tiene razones para hacerlo (aunque no sea claramente consciente del sentido de su comportamiento);
- P4. *Postulado del consecuencialismo*: el sentido de la acción reside en las consecuencias que tiene para el individuo;
- P5. *Postulado de la racionalidad*: entre las consecuencias de la acción, interesan prioritariamente al individuo aquéllas que lo atañen personalmente;
- P6. *Postulado de la relación costo-beneficio (RCB)*: el actor se decide siempre por la línea de acción que maximiza la diferencia entre costos y beneficios (Boudon, 2010a, p. 37-39)

Nótese que Boudon utiliza una definición algo más restringida que la nuestra de TER: por un lado, emplea un criterio de maximización (P6); por otro, no hace mención al papel de las *instituciones*. Como contrapartida, apela a una definición más amplia de racionalidad, que incluye el cálculo instrumental (en el sentido de la TER), la dimensión propiamente “cognitiva”, e incluso una racionalidad de carácter “axiológico”, en una línea análoga a la “racionalidad con arreglo a valores” de Max Weber. En tal sentido, para el sociólogo francés, la expresión “ser racional” significa “comportarse, actuar o formar creencias sobre la base de un conjunto de razones percibidas como sólidas y bien articuladas entre sí” (Boudon, 2010b: 189). A su juicio, los grandes clásicos de la tradición sociológica –como Tocqueville, Durkheim o el autor de *Economía y Sociedad*- partieron de esta visión que él llama de racionalidad “ordinaria” o “cognitiva”. En términos más precisos sostiene que:

LA TRO SEGÚN R. BOUDON

- Sea X un objetivo, un valor, una representación, una preferencia, una creencia o una opinión;
- Se dirá que X se explica por la racionalidad ordinaria (RO) si X es a los ojos del individuo que adhiere a X la consecuencia de un sistema de razones S, cuyos elementos son todos aceptables para él, y si al alcance de su vista no existe un sistema de razones S' preferible que lo llevaría a suscribir X' más que X;
- En este caso se dirá que S es la *causa* de la adhesión del individuo a X (Boudon, 2010a, p. 58. *Cursivas de RD*).

ANEXO 2. El modelo **dbo** de Peter Hedström

El MODELO DBO de Peter Hedström ofrece una aproximación cercana al trabajo de Boudon en el marco de llamada “sociología analítica” o de la “teoría sociológica analítica” (Noguera, 2010). De acuerdo con el autor nórdico, la sociología analítica es una aproximación:

(...) a la teorización social de *alcance intermedio* que persigue desarrollar explicaciones precisas, realistas y basadas en la acción acerca de diversos fenómenos sociales. En el núcleo del enfoque analítico se encuentra la idea de que las explicaciones aceptables deben detallar los *mecanismos* a través de los cuales se produjeron los fenómenos a explicar (Hedström, 2010, p. 211).

Para Hedström “los deseos (D), las creencias (B) y las oportunidades (O) son los términos teóricos primarios sobre los que se basa el análisis de la acción y la interacción. Es decir, los deseos, creencias y oportunidades de un actor se ven como las causas próximas de la acción del actor”.

Cada uno de estos elementos básicos puede ser definido del siguiente modo:

- Un deseo aquí se define como un impulso o voluntad de que algo suceda (o no suceda).
- Una creencia se define como una proposición sobre el mundo que se considera verdadera.
- Y oportunidades, como se usa el término aquí, es el “menú” de alternativas de acción disponibles para el actor, es decir, el conjunto real de alternativas de acción que existe independientemente de las creencias del actor sobre ellas (Hedström, 2010, p. 213).

ANEXO 3. La teoría del intercambio y el programa del conductismo sociológico

El programa del conductismo aplicado a la sociología, nos dice George C. Homans (1910-1989), consiste en “tres sistemas de ideas relacionados entre sí: los principios de la propia psicología conductista, la doctrina del individualismo metodológico y la concepción de la teoría como sistema de leyes subsuntivas” (1990, p. 97). A partir de esta resumida enunciación cabe aclarar algunos puntos importantes:

-Para Homans, este programa conductista no sería una *parte* de la tradición de la elección racional, más bien al contrario, es esta tradición completa la que debería ser incluida dentro del movimiento conductista. Según sus palabras: “muchos científicos sociales que emplean el conductismo no se dan cuenta de que lo hacen. Lo llaman utilitarismo o teoría de la elección racional... Me referiré a ellas como versiones *incompletas* del conductismo” (1990, p. 90-91).

-Asimismo, una vez practicada esta primera reducción (de la TER a la sociología conductista), habría que dar un segundo paso más audaz: reducir la sociología conductista a la psicología conductista, entendiendo por tal los desarrollos elaborados por J.B. Watson (1878-1958) y posteriormente por B.F. Skinner (1904-1990).

-Este programa “reduccionista” aparece muy temprano en Homans, a partir de su polémica con el estructural-funcionalismo parsoniano, y encuentra un punto de referencia en su conocido discurso presidencial ante la *Asociación Americana de Sociología* en 1964, que lleva por título “El regreso del hombre al primer plano”. En esa controversial alocución se enfatiza que “los principios explicativos generales... de la sociología no son sociológicos, como solían considerar los funcionalistas, sino psicológicos, o sea, proposiciones acerca de la conducta de los hombres, no sobre el comportamiento de las sociedades” (Homans, 1976, p. 95). En tal sentido, dirá muchos años después, la “psicología no es simplemente una de las ciencias sociales: es aquella a partir de cuyos principios generales pueden derivarse las proposiciones empíricas de las otras” (1990, p. 101).

En este marco, la llamada *teoría del intercambio* de Homans “concibe la conducta social como un *intercambio* de actividad, tangible o intangible, y más o menos gratificante o costosa, entre, al menos, dos personas» (1961, p. 13). Para apreciar este punto de vista con un ejemplo podemos considerar la siguiente situación de interacción social concreta:

Supongamos que dos hombres están haciendo papeleo en una oficina. Conforme a las reglas de la oficina, cada uno debe hacer su trabajo por sí mismo o, si necesita ayuda, consultar a su supervisor. Uno de los hombres, a quien debemos llamar Persona, no sabe hacer bien su trabajo y lo haría mejor y más rápido si le ayudaran de vez en cuando. A pesar de lo que establecen las reglas, se muestra reticente a consultar al supervisor, ya que sería confesar su incompetencia y esto perjudicaría su oportunidad de ascender. Entonces acude a otro hombre, a quien llamaremos de momento Otro, y le pide ayuda. Ese Otro tiene más experiencia en el trabajo que Persona; puede realizar su trabajo bien y rápidamente y le sobra tiempo, y tiene razones para suponer que el

supervisor no dejará su trabajo para comprobar si cumple las normas. Ese Otro ayuda a Persona y, a cambio, Persona da las gracias a Otro y expresa su aprobación. Las dos personas han *intercambiado* ayuda y aprobación (Homans, 1961, pp. 31-32. *Cursivas nuestras*).

Siguiendo libremente la presentación que nos ofrece George Ritzer (1998) podemos resumir las principales líneas de interpretación de la *teoría del intercambio* de Homans a partir del siguiente conjunto de proposiciones:

LA TEORÍA DEL INTERCAMBIO DE GEORGE C. HOMANS

Tesis del éxito: *Cuanto más sea recompensada la acción de una persona, tanto más probable es que ésta lleve a cabo esa acción* (Homans, 1974, p. 16).

Tesis del estímulo: *Si el concurso de un determinado estímulo o de una serie de estímulos ha sido ocasión en el pasado de que la acción de una persona se haya visto recompensada, entonces cuanto más semejantes sean los actuales estímulos a los pasados, tanto más probable es que tal persona realice ahora esa acción u otra semejante* (Homans, 1974, p. 23).

Tesis del valor: *Cuanto más valioso sea el resultado de una acción para una persona, tanto más probable es que ésta realice esa acción* (Homans, 1974, p. 25).

Tesis de la privación-saciedad: *Cuanto más haya recibido una persona una recompensa determinada en un pasado inmediato, tanto menos valiosa le resultará toda unidad posterior de esa misma recompensa* (Homans, 1974, p. 29).

Tesis de agresión-aprobación:

Proposición A: *Si una persona no recibe por su actividad la recompensa que esperaba o recibe un castigo que no esperaba, sentirá indignación, y al sentirse indignada, los efectos de una conducta agresiva le valdrán de recompensa.* (Homans, 1974, p.37)

Proposición B: *Cuando la acción de una persona recibe la recompensa que espera, especialmente una recompensa mayor que la esperada, o no recibe el castigo previsto, se sentirá complacida; lo más probable es que realice la conducta aprobada, y los resultados de esa conducta se convierten en más valiosos para ella* (Homans, 1974, p. 39)

Tesis de la racionalidad: *Al optar entre acciones alternativas, una persona suele elegir aquella para la que, tal y como percibió en algún momento, sea mayor el producto del valor, V , del resultado, multiplicado por la probabilidad, p , de obtenerlo* (Homans, 1974, p. 43)²⁴³.

²⁴³ Una presentación más actualizada de este enfoque puede encontrarse en Blau (1998).

Referencias

- Acemoglu, D. y J. Robinson (2012), *Por qué fracasan los países: Los orígenes del poder, la prosperidad y la pobreza*. Buenos Aires: Ariel.
- Acuña, C.H. (1997). ¿Racionalidad política versus racionalidad económica? *Revista Argentina de Ciencia Política*, Nro. 1, Noviembre.
- Acuña, C.H. (2013). *¿Cuánto importan las instituciones? Gobierno, estado y actores en la política argentina*. Buenos Aires: siglo XXI y Fundación OSDE.
- Adur, L. (2015). Lo esencial de lo narrativo está en estas piezas. Una lectura de Cuentos breves y extraordinarios de J. L. Borges y A. Bioy Casares, *LLJournal*, (10), Nro. 2, pp. 1-18.
- Aguiar, F. (2004). Teoría de la decisión e incertidumbre: modelos normativos y descriptivos, *Empiria. Revista de metodología de ciencias sociales*, 8, pp. 139-160.
- Aguiar, F. y A. De Francisco (2007). Siete tesis sobre racionalidad, identidad y acción colectiva, *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, Nro. 46.
- Aguado Franco, J. (2012). Análisis del comportamiento del consumidor: egoísmo, altruismo, cooperación y otras posibles motivaciones sociales, *Contribuciones a la Economía*, www.eu-med.net/ce/2012.
- Alexander, J. C. (1989). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: Gedisa.
- Allison, G.T. (1993). Modelos conceptuales: La crisis de los misiles cubanos. En L.F. Aguilar Villanueva, *Antología de Políticas Públicas*, 4 vols. México: Porrúa.
- Allison, G. y P. Zelikow (1999). *Essence of Decision: Explaining the Cuban Missile Crisis*. New York: Addison Wesley Longman.
- Aristóteles (2000). *Política*. Madrid: Gredos.
- Arrow, K.J. (1994). *Elección social y valores individuales*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Astudillo, J. y T. Rodon (2013). El comportamiento electoral del votante en la mediana y las «paradojas» de la competición política española, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Nro. 144, pp. 3-21
- Axelrod, R. (1986). *La evolución de la cooperación. El dilema de prisionero y la teoría de juegos*. Madrid: Alianza.
- Axelrod, R. (2004). *La complejidad de la cooperación*. Buenos Aires: FCE:
- Barry, B.M. (1974). *Los sociólogos, los economistas y la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Becker, G.S. (1976). *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: Chicago University Press.
- Becker, Gary, "The Economic Way of Looking at Life", Nobel Lecture, December 9, 1992. Disponible en: <http://home.uchicago.edu/~gbecker/Nobel/nobellecture.pdf>.
- Blau, Peter M., *Exchange and Power in Social Life*, New Jersey, Transaction Publishers, 1998.
- Bobbio, N. (1986). El modelo iusnaturalista. En N. Bobbio y M. Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*. México: FCE.
- Bonavía Martín, T. y I. Quintanilla Pardo (2005). *Psicología y economía*. Valencia: Universitat de Valencia.

- Borges, J.L. y A. Bioy Casares (1983). Prólogo a *Los mejores cuentos policiales* [1952], vol. 2. Madrid: Alianza-Emecé.
- Borges, J.L. (1988). *Biblioteca personal (prólogos)*. Madrid: Alianza.
- Borges, J.L. y A. Bioy Casares (1990). *Cuentos breves y extraordinarios*. Buenos Aires: Losada.
- Borges, J.L. (1998). El cuento policial. En *Borges oral*. Madrid: Alianza.
- Boudon, R. (1980). *Efectos perversos y orden social*. México: Premiá.
- Boudon, R. (2010). El *homo sociologicus*: ni idiota racional ni irracional. En Noguera, José Antonio (edit.), *Teoría social analítica*. Madrid: CIS.
- Boudon, Raymond (2010a), La racionalidad en las ciencias sociales, BsAs., Nuevo Visión, 2010.
- Brecht, B. (2003). Consumo, placer, lectura. En D. Link, *El juego de los cautos*. Buenos Aires: La Marca editora.
- Buchanan, J. M. (1990). *Ensayos sobre economía política*. México: Alianza.
- Buchanan, J. M. (1993). *El cálculo del consenso. Fundamentos lógicos de la democracia constitucional* [1962]. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Camou, Antonio, “Los juegos de la evaluación universitaria en la Argentina”, en *Evaluando la evaluación: los desafíos actuales de la universidad*, Pedro Krtosch, Antonio Camou y Marcelo Prati (Coords.), BsAs, Prometeo, 2007.
- Camou, Antonio, “Medios de comunicación, legislación y democracia en la Argentina de Kirchner (2003-2012)”, *Revista Versión. Estudios de comunicación, política y cultura* (México), Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco (UAM-X), Nro. 30, 2012. Disponible en: http://version.xoc.uam.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=327:medios-de-comunicacion-legislacion-y-democracia-en-la-argentina-de-kirchner-2003-2012&catid=69:tema-tica&Itemid=43
- Camou, A. (2017). Elogio de la hipocresía. En A. Camou, *La Gobernabilidad Populista. Ascenso, apogeo y caída del Kircherismo (2003-2015)*. Córdoba: Tinta Libre (Disponible en internet).
- Camou, A. (2017a). Salida, voz y lealtad. En A. Camou, *La Gobernabilidad Populista. Ascenso, apogeo y caída del Kircherismo (2003-2015)*. Córdoba: Tinta Libre (Disponible en internet).
- Camou, A.; M. Prati y S. Varela (2018). *¿Ya votaste? Experiencias de participación política de jóvenes estudiantes universitarios en la Argentina actual. El caso de la Universidad Nacional de La Plata*. La Plata: EDULP. Disponible en: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/70650>
- Coleman, James S., *Fundamentos de teoría social*, Madrid. CIS, 2011.
- Collins, Randall, *Cuatro tradiciones sociológicas* (1995), México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1996.
- Cordo Russo, L. (2017). Las versiones en castellano de los relatos galeses medievales de Mabinogion, *Identidades*, (4), 6, pp. 05-22.
- Davis, M. (1998). *Introducción a la teoría de juegos*. Madrid: Alianza.
- De Mandeville, B. (1982). *La Fábula de las abejas*. México: FCE.
- Dick, P. K. (2001). *Lotería Solar*. Barcelona: Minotauro.
- Dieterlen, Paulette, “Teoría de la elección racional. Un ejemplo del individualismo metodológico”, *Revista Estudios*, México, ITAM, No. 11, invierno de 1987. México.

- Di Tella, Torcuato, "Stalemate or coexistense in Argentina", en James Petras y Maurice Zeitlin, *Latin America: Reform or Revolution?*, New York, 1968 (Edición en castellano: *América latina: ¿Reforma o revolución?*, BsAs, Tiempo Contemporáneo, 1973).
- Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 2010.
- Dottori, N. y J. Lafforgue (1978). Nota preliminar a *El cuento policial: hasta Sherlock Holmes*. Buenos Aires: CEAL.
- Downs, A. (1973). *Teoría económica de la democracia*. Madrid: Aguilar.
- Downs, A. (2001). Teoría económica de la acción política en una democracia. En A. Batlle (comp.), *Diez textos básicos de ciencia política*. Madrid: Alianza.
- Eco, U. (2013). La abducción en Uqbar. En U. Eco, *De los espejos y otros ensayos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Edwards, W. y A. Tversky (1979). *Toma de decisiones*. México: 1979.
- Elster, Jon, *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales* (1987), Barcelona, Editorial Gedisa, 1993. Caps. 1 a 4.
- Elster, Jon, *Uvas Amargas. Sobre la subversión de la racionalidad* (1983), Barcelona, Península, 1988. Cap. 1.
- Elster, Jon, *Economics. Análisis de la interacción entre racionalidad, emoción, preferencias y normas sociales en la economía de la acción individual y sus desviaciones y el relato autobiográfico: "Going to Chicago"*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1997.
- Elster, J. (2010). *La explicación del comportamiento social*. Barcelona: Gedisa
- Fevre, F. (1974). Estudio preliminar. En F. Fevre (comp.) *Cuentos policiales argentinos*. Buenos Aires: Kapelusz.
- Gallego, J.A. (2007). La reciprocidad y la paradoja del votante, *Revista de Economía Institucional*, (9), Nro. 16, pp. 149-188.
- García Peña, Ignacio, "Animal racional: breve historia de una definición", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 27 (2010): 295-313.
- Gervasoni, C. (2011). Una teoría rentística de los regímenes subnacionales: federalismo fiscal, democracia y autoritarismo en las provincias argentinas, *Desarrollo Económico*, (50), Nro. 200, pp. 579-610.
- Gramsci, A. (1986). Sobre la novela policial. En *Cuadernos de la Cárcel: Literatura y vida nacional* (4). México: Juan Pablos Editor.
- Green, D. P. y I. Shapiro (1994). La política explicada por la teoría de la elección racional. ¿Por qué es tan poco lo que esta teoría nos ha enseñado?, *Revista Foro Internacional*, Vol. XXXIV, No. 3.
- Greene, K.F. (2007). El votante mediano y la regla de mayoría relativa para elegir presidente en México, *Política y gobierno*, (XIV), Nro. 1, pp. 203-213.
- Hegel, G.F. (1975). *Filosofía del derecho*. México: UNAM.
- Hermet, G. (1986). ¿Cómo nacen las democracias?, *Vuelta* (México), Nro. 112.
- Hess, Ch. y E. Ostrom (2016). *Los bienes comunes del conocimiento*. Madrid: IAEN Traficantes de sueños.

- Hedström, P. (2010). La explicación del cambio social: un enfoque analítico. En J.A. Noguera (2010), *Teoría sociológica analítica*. Madrid: CIS.
- Hirschman, Albert O., *The Passions and the Interest: Political Argument for Capitalism Before its Triumph*, Princeton, Universidad de Princeton, 1977 (Hay trad. castellana).
- Hobbes, T. *Leviatán, o La materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: FCE.
- Homans, George C., *Social Behavior: Its Elementary Forms*, Nueva York: Harcourt, Brace and World, 1961 (edición revisada de 1974).
- Homans, George C., "De retorno al hombre" (1964), en Alan Ryan, *La filosofía de la explicación social*, México, FCE, 1976.
- Homans, George C., "El conductismo y después del conductismo", en Anthony Giddens, John Turner et. al., *La teoría social hoy*, Alianza Universidad, Madrid, Alianza, 1990.
- Iaryczower, M; S. Saiegh y M. Tommasi (1998). Algunas consideraciones sobre el diseño óptimo de instituciones fiscales federales, *Económica*, XLIV, Nro. 3, pp. 145-183.
- Kahneman, D. (2016). *Pensar rápido, pensar despacio*. Buenos Aires: Debate.
- Lechner, Norbert, "Tres formas de coordinación social", en Revista de la CEPAL, Nro. 61, abril de 1997.
- Lindblom, C.E. (1991). *El proceso de elaboración de políticas públicas*. México: MAP & Miguel Angel Porrúa.
- Lindblom, C.E. (1999). Integración de la economía y de otras ciencias sociales mediante el análisis de políticas. En *Democracia y sistema de mercado*. México: FCE.
- López, A. (2006). *Empresarios, instituciones y desarrollo económico: el caso argentino*. Buenos Aires: CEPAL. Recuperado de: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/4858/4/LCbueL208_es.pdf
- López Rodríguez, R. (2011). Alguien sabe demasiado... La cultura popular y el género policial, una defensa. En E. Mandel (2011). *Crimen delicioso. Historia social del relato policíaco*. Buenos Aires: CEICS.
- Luhmann, N. (1996). Políticos: honestidad y alta amoralidad de la política, *NEXOS*, 219, pp. 41-47.
- Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2008.
- Mandel, E. (2011). *Crimen delicioso. Historia social del relato policíaco*. Buenos Aires: CEICS.
- March, J.G y J.P. Olsen (1993). El nuevo institucionalismo: factores organizativos de la vida política, *Zona Abierta*, 63/64, pp. 1-43.
- March J.G. y J.P. Olsen (1997). *El redescubrimiento de las instituciones. La base organizativa de la política*. México: FCE.
- March, J.G. Y J.P. Olsen (1997a). El ejercicio del poder desde una perspectiva institucional, *Gestión y política pública*, VI, Nro. 1, pp. 41-73.
- Martínez R., R. (2004). El puesto de la racionalidad en las ciencias sociales desde la perspectiva de Jon Elster, *A parte Reí. Revista de Filosofía*, núm. 31. Recuperado de: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/elster31.pdf>
- Martínez García, J. S. (2004). Tipos de Elección Racional. *Revista Internacional de Sociología*, núm. 37, 2004, pp. 139-173, URL: <http://webpages.ull.es/users/josamaga/>

- Morgenster, O. (1998). Prefacio a M. Davis (1998). *Introducción a la teoría de juegos*. Madrid: Alianza.
- Mueller, D.M. *Elección pública*. Madrid: Alianza.
- Nino, C.S. (1992). *Un país al margen de la ley. Estudio de la anomia como componente del subdesarrollo argentino*. Buenos Aires: Emecé.
- North, D. C. (1993) *Instituciones, Cambio Institucional y Desempeño Económico*. México: FCE.
- North, D. C. (1994) El desempeño económico a lo largo del tiempo, *El Trimestre Económico*, (61), Nro. 244, pp. 567-583.
- North, D. C. (1994a) *Estructura y Cambio en la Historia Económica*. Madrid: Alianza.
- North, D.C. (1998). Una teoría de la política basada en el enfoque de los costos de transacción. En S. Saiegh y M. Tommasi, *La Nueva Economía Política: Racionalidad e Instituciones*. Buenos Aires: Eudeba.
- O'Donnell, Guillermo (1976) "Estado y alianzas en la Argentina: 1956-1966, CEDES/CLACSO, N° 5.
- Olson, M. (1998). La lógica de la acción colectiva. En Saiegh, S. y Tommasi, M. (comps.): *La nueva economía política. Racionalidad e instituciones*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ostrom, E. (2000). *El gobierno de los bienes comunes*. México: FCE.
- Páez Gallego, J. (2015). Teorías normativas y descriptivas de la toma de decisiones: un modelo integrador, *Opción*, (31), Nro. 2, pp. 854-865,
- Paredes, M. D. y Salerno, M. L. (2014). La toma de decisiones entre las emociones y la racionalidad. III Congreso de Administración del Centro de la República, Villa María: Universidad Nacional de Villa María.
- Pizzorno, A. (1985). *Sobre la racionalidad de la opción democrática*. En G. Germani et al., *Los límites de la democracia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Platón (2007). *Diálogos*, Vol. VII. Madrid: Gredos
- Poe, E.A. (1998). *Cuentos*. Madrid: Alianza.
- Popper, K.R. (1983). *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Paidós.
- Portantiero, J.C. (1973). Clases dominantes y crisis políticas en la Argentina actual. En O. Braun (comp.), *El capitalismo argentino en crisis*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Portantiero, J. C. (1977). Economía y política en la crisis argentina: 1958-1973, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XXXIX, Nro. 2.
- Peters, G. B. (1999), *El Nuevo Institucionalismo. Teoría institucional en ciencia política*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- Powell, W. y P. J. Di Maggio (1999). *El Nuevo Institucionalismo en el Análisis Organizacional*. México: FCE.
- Przeworski, A. (1990). *Capitalismo y socialdemocracia*, México, Alianza, 1990.
- Przeworski, A. (1995). *Democracia y mercado*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Przeworski, A. (1998). Acerca del diseño del Estado: una perspectiva principal-agente, *Revista Argentina de Ciencia Política*, Nro. 2, diciembre de 1998).
- Przeworski, A. (2010). *¿Qué esperar de la democracia? Límites y posibilidades del autogobierno*. Buenos Aires: Siglo XXI:

- Riker, W. (2001). Teoría de juegos y de las coaliciones políticas, en A. Batlle (comp.), *Diez textos básicos de ciencia política*. Madrid: Alianza.
- Ríos Espinosa, M. C. (2007). Bernard Mandeville: la ética del mercado y la desigualdad social como base del progreso moderno, *En-claves del Pensamiento*, vol. I, núm. 1, junio, 2007, pp. 13-38.
- Ritzer, George, *Teoría sociológica contemporánea*, México, McGraw-Hill, 1998.
- Rodríguez-Ibáñez, José E., *Decisión racional versus holismo: ¿Una teoría estratégica integral de la acción colectiva?*, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, No. 54, 1991.
- Rousseau, J.J. (1987). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* [1755]. México: Porrúa.
- Saiegh, S. y M. Tommasi, *La Nueva Economía Política: Racionalidad e Instituciones*. Buenos Aires: Eudeba.
- Sartre, J-P. (1979). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.
- Schelling, T. C. (1989). *Micromotivos y macroconducta*. México: FCE.
- Shepsle, K. A. y Bonchek, M. S. (2005). *Las fórmulas de la política. Instituciones, racionalidad y comportamiento*. México: Taurus-CIDE.
- Shepsle, Kenneth. A., "El estudio de las instituciones: lecciones del enfoque de la elección racional", en John Farr, John J. Dryzek & Stephen T. Leonard (eds.), *La Ciencia Política en la Historia* (1995), Madrid, Istmo, 1999.
- Schumpeter, J.A., (1983). *Capitalismo, socialismo y democracia* [1942]. Barcelona: Orbis.
- Simon, H. (1988). *El comportamiento administrativo*. Buenos Aires: Aguilar.
- Simon, H. (1989). *Naturaleza y límites de la razón humana*. México: FCE.
- Smith, A. (1979). *Teoría de los sentimientos morales*. México: FCE.
- Smith, A. (1990). *La Riqueza de las Naciones*. México: FCE.
- Strom, K. (2013) Una teoría sobre el comportamiento de los partidos políticos competitivos, *Andamios*, (10), Nro. 23, pp. 119-170.
- Tetaz, M. (2014). *Psychonomics. La economía está en tu mente*. Buenos Aires: Ediciones B.
- Torre, J. C. (2003). Los huérfanos de la política de partidos. Sobre los alcances y la naturaleza de la crisis de representación partidaria. *Desarrollo Económico*, 42 (168), pp. 647-665.
- Torre, J. C. (2017). Los huérfanos de la política de partidos revisitado. *Revista SAAP*, (11), Nro. N° 2, pp. 241-249.
- Tsebelis, George (1990), *Nested Games. Rational Choice in Comparative Politics*, Berkeley, University of California Press.
- Tsebelis, G. (1995), La Toma de Decisiones en los Sistemas Políticos. Actores de veto en el presidencialismo, parlamentarismo, multicameralismo y multipartidismo. En S. Saiegh y M. Tommasi, *La Nueva Economía Política: Racionalidad e Instituciones*. Buenos Aires: Eudeba.
- Vergara, R. (1993). Decisiones, organizaciones y nuevo institucionalismo, *Perfiles Latinoamericanos*, 3, pp. 119-144.
- Vergara, R. (2010). *Organización e instituciones*. México. Siglo XXI.
- Vitale, E. (2007). Hobbes y la teoría del Estado moderno. La lectura de Bobbio, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 36, pp. 105-124.

- Ward, Hugh, “La teoría de la elección racional”, en David Marsh & Gerry Stoker (eds.), *Teoría y Métodos de la Ciencia Política* (1995), Madrid, Alianza, 1997.
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. México: FCE:
- Zamora Bonilla, J. P. (2000). La cuestión del realismo en teoría económica, *Argumentos de Razón Técnica*, Nro. 3, pp. 249-260.
- Zarazaga, R. (2014). Política y necesidad en Programas de Transferencias Condicionadas: la Asignación Universal por Hijo y el Programa de Inclusión Social con Trabajo – Argentina Trabaja. En C.H. Acuña, *El Estado en acción. Fortalezas y debilidades de las políticas sociales en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI/OSDE.

Bibliografía básica

- Boudon, R. (2010). *El homo sociologicus: ni idiota racional ni irracional*. En Noguera, José Antonio (edit.), *Teoría social analítica*. Madrid: CIS.
- Boudon, Raymond (2010a), *La racionalidad en las ciencias sociales*, BsAs., Nuevo Visión, 2010.
- Davis, M. (1998). *Introducción a la teoría de juegos*. Madrid: Alianza.
- Downs, A. (2001). Teoría económica de la acción política en una democracia. En A. Batlle (comp.), *Diez textos básicos de ciencia política*. Madrid: Alianza.
- Elster, J. (2010). *La explicación del comportamiento social*. Barcelona: Gedisa
- Kahneman, D. (2016). *Pensar rápido, pensar despacio*. Buenos Aires: Debate.
- March, J.G y J.P. Olsen (1993). El nuevo institucionalismo: factores organizativos de la vida política, *Zona Abierta*, 63/64, pp. 1-43.
- March J.G. y J.P. Olsen (1997). *El redescubrimiento de las instituciones. La base organizativa de la política*. México: FCE.
- North, D. C. (1994) El desempeño económico a lo largo del tiempo, *El Trimestre Económico*, (61), Nro. 244, pp. 567-583.
- Olson, M. (1998). La lógica de la acción colectiva. En Saiegh, S. y Tommasi, M. (comps.): *La nueva economía política. Racionalidad e instituciones*, BsAs, Eudeba, 1998.
- Peters, Guy B. (1999), *El Nuevo Institucionalismo. Teoría institucional en ciencia política*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- Powell, W. y P. J. Di Maggio (1999). *El Nuevo Institucionalismo en el Análisis Organizacional*. México: FCE.
- Saiegh, S. y M. Tommasi, *La Nueva Economía Política: Racionalidad e Instituciones*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ward, Hugh, “La teoría de la elección racional”, en David Marsh & Gerry Stoker (eds.), *Teoría y Métodos de la Ciencia Política* (1995), Madrid, Alianza, 1997.

Bibliografía complementaria

- Aguiar, F. (2004). Teoría de la decisión e incertidumbre: modelos normativos y descriptivos, *Empiria. Revista de metodología de ciencias sociales*, 8, pp. 139-160.
- Aguiar, F. y A. De Francisco (2007). Siete tesis sobre racionalidad, identidad y acción colectiva, *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, Nro. 46.
- Aguado Franco, J. (2012). Análisis del comportamiento del consumidor: egoísmo, altruismo, cooperación y otras posibles motivaciones sociales, *Contribuciones a la Economía*, www.eu-med.net/ce/2012.
- Axelrod, R. (1986). *La evolución de la cooperación. El dilema de prisionero y la teoría de juegos*. Madrid: Alianza.
- Axelrod, R. (2004). *La complejidad de la cooperación*. Buenos Aires: FCE.
- Barry, B.M. (1974). *Los sociólogos, los economistas y la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Becker, G.S. (1976). *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: Chicago University Press.
- Becker, Gary, "The Economic Way of Looking at Life", Nobel Lecture, December 9, 1992. Disponible en: <http://home.uchicago.edu/~gbecker/Nobel/nobelleecture.pdf>.
- Hess, Ch. y E. Ostrom (2016). *Los bienes comunes del conocimiento*. Madrid: IAEN Traficantes de sueños.
- Martínez García, J. S. (2004). Tipos de Elección Racional. *Revista Internacional de Sociología*, núm. 37, 2004, pp. 139-173, URL: <http://webpages.ull.es/users/josamaga/>
- Pizzorno, A. (1985). *Sobre la racionalidad de la opción democrática*. En G. Germani et al., *Los límites de la democracia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Przeworski, A. (1998). Acerca del diseño del Estado: una perspectiva principal-agente, *Revista Argentina de Ciencia Política*, Nro. 2, diciembre de 1998).
- Riker, W. (2001). Teoría de juegos y de las coaliciones políticas, en A. Batlle (comp.), *Diez textos básicos de ciencia política*. Madrid: Alianza.
- Schelling, T. C. (1989). *Micromotivos y macroconducta*. México: FCE.
- Shepsle, K. A. y Bonchek, M. S. (2005). *Las fórmulas de la política. Instituciones, racionalidad y comportamiento*. México: Taurus-CIDE.
- Shepsle, Kenneth. A., "El estudio de las instituciones: lecciones del enfoque de la elección racional", en John Farr, John J. Dryzek & Stephen T. Leonard (eds.), *La Ciencia Política en la Historia* (1995), Madrid, Istmo, 1999.
- Simon, H. (1989). *Naturaleza y límites de la razón humana*. México: FCE.
- Strom, K. (2013) Una teoría sobre el comportamiento de los partidos políticos competitivos, *Andamios*, (10), Nro. 23, pp. 119-170.

Investigaciones aplicadas

- Acuña, Carlos H. (1995), *La Nueva Matriz Política Argentina*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Acuña, Carlos H. 2013. *¿Cuánto importan las instituciones? Gobierno, estado y actores en la política argentina*. Buenos Aires: siglo XXI y Fundación OSDE.
- Astudillo, J. y T. Rodon (2013). El comportamiento electoral del votante en la mediana y las «paradojas» de la competición política española, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Nro. 144, pp. 3-21
- Camou, Antonio, “Los juegos de la evaluación universitaria en la Argentina”, en *Evaluando la evaluación: los desafíos actuales de la universidad*, Pedro Krtosch, Antonio Camou y Marcelo Prati (Coords.), BsAs, Prometeo, 2007.
- Camou, Antonio, “Medios de comunicación, legislación y democracia en la Argentina de Kirchner (2003-2012)”, *Revista Versión. Estudios de comunicación, política y cultura* (México), Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco (UAM-X), Nro. 30, 2012. Disponible en: http://version.xoc.uam.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=327:medios-de-comunicacion-legislacion-y-democracia-en-la-argentina-de-kirchner-2003-2012&catid=69:tema-tica&Itemid=43
- Carabaña, Julio, “El Informe Coleman, 50 años después”, *Revista de la Asociación de Sociología de la Educación*, vol. 9, nº 1, 2016.
- Gervasoni, C. (2011). Una teoría rentística de los regímenes subnacionales: federalismo fiscal, democracia y autoritarismo en las provincias argentinas, *Desarrollo Económico*, (50), Nro. 200, pp. 579-610.
- Greene, K.F. (2007). El votante mediano y la regla de mayoría relativa para elegir presidente en México, *Política y gobierno*, (XIV), Nro. 1, pp. 203-213.
- Iaryczower, M; S. Saiegh y M. Tommasi (1998). Algunas consideraciones sobre el diseño óptimo de instituciones fiscales federales, *Económica*, XLIV, Nro. 3, pp. 145-183.
- López, A. (2006). *Empresarios, instituciones y desarrollo económico: el caso argentino*. Buenos Aires: CEPAL. Recuperado de: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/4858/4/LCbueL208_es.pdf
- Nino, C.S. (1992). *Un país al margen de la ley. Estudio de la anomia como componente del subdesarrollo argentino*. Buenos Aires: Emecé.
- Torre, J. C. (2003). Los huérfanos de la política de partidos. Sobre los alcances y la naturaleza de la crisis de representación partidaria. *Desarrollo Económico*, 42 (168), pp. 647-665.
- Torre, J. C. (2017). Los huérfanos de la política de partidos revisitado. *Revista SAAP*, (11), Nro. Nº 2, pp. 241-249.
- Zarazaga, R. (2014). Política y necesidad en Programas de Transferencias Condicionadas: la Asignación Universal por Hijo y el Programa de Inclusión Social con Trabajo – Argentina Trabaja. En C.H. Acuña, *El Estado en acción. Fortalezas y debilidades de las políticas sociales en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI/OSDE.

Sitios web con material complementario

-Una representación del equilibrio de Nash. Tomada de la película *Una mente brillante*:
<https://www.macroskopiosistemico.com/leccion/teoria-de-la-cooperacion/>

-Una aplicación a los problemas globales del medio ambiente y la pobreza: <http://www.africafundacion.org/el-dilema-del-prisionero-ganador-de-la-xi-edicion-de-clipmetrajes-de-manos-unidas>

-Elinor Ostrom y la problemática de los bienes comunes:

http://economyeconomista.blogspot.com/2012/10/2009-elinor-ostrom_7.html

Actividades

Bibliografía

Olson, Mancur, “La lógica de la acción colectiva”, en Saiegh, S. y Tommasi, M. (comps.): *La nueva economía política. Racionalidad e instituciones*, BsAs, Eudeba, 1998.

1- De acuerdo a lo expuesto en *La Lógica de la Acción Colectiva* de M. Olson: ¿Cuál es la paradoja que encierra la lógica de la acción colectiva? ¿Cómo puede ser resuelta?

2- ¿A qué llama Olson “incentivos selectivos”?

3- ¿Qué diferencia hay entre un incentivo selectivo “positivo” y otro “negativo”?

4- De acuerdo con Olson, los pequeños grupos tienen una “fuente adicional de incentivos selectivos”: ¿Cuál es?

5- ¿Cómo afecta a la acción colectiva la “heterogeneidad” de los grupos?

6- ¿Cómo analiza Olson el desempeño del “votante típico”?

CAPÍTULO 16

Bajo el signo de la otredad: La Escuela Sociológica de Chicago

Antonio Camou

Hay lugares en donde no se odia a la Policía, comisario. Pero en esos lugares usted no sería policía.

Raymond Chandler, EL LARGO ADIÓS (1953)

Habrà que reconocer de entrada que hay destinos intelectuales, políticos o institucionales marcados por la paradoja. La Universidad de Chicago fue fundada formalmente en 1890 por una asociaci3n baptista gracias a una cuantiosa donaci3n del magnate petrolero y filàntropo John D. Rockefeller, sobre la base de una instituci3n religiosa de ensefianza que funcion3 a mediados del siglo XIX. Dos aros despu3s se crea all3 el que es considerado como el primer departamento de sociolog3a del mundo, y tres aros m3s tarde ve la luz la primera revista cient3fica de la disciplina, el *American Journal of Sociology*. Desde esa 3poca hasta entrados los aros cuarenta del siglo XX, la as3 llamada Escuela Sociol3gica de Chicago concit3 un gran respeto y reconocimiento, tanto en el 3mbito norteamericano como m3s all3 de sus fronteras. Pero luego entr3 en un largo ocaso, y podr3amos decir que s3lo en los 3ltimos aros –especialmente en Am3rica Latina– se la ha vuelto a estudiar y a vindicar de acuerdo con sus indiscutibles m3ritos. En parte su eclipse se debi3 a la hegemon3a del llamado “matrimonio ortodoxo”, conformado por el estructural-funcionalismo en el plano te3rico y por la “sociolog3a de las variables” en el flanco emp3rico, pero tambi3n hubo razones internas que nos ayudan a comprender ese parcial declive, a las que no siempre se les ha prestado debida atenci3n. En cualquier caso, estas circunstancias coadyuvaron a que durante mucho tiempo se la considerara la “otra” sociolog3a norteamericana, frente a la que era identificada como dominante tanto dentro como fuera de los Estados Unidos.

Pero tambi3n los soci3logos de Chicago enfrentaron otra competencia dif3cil, contra la que tambi3n fueron “otros”. Desde mediados de los aros cincuenta del siglo pasado, la Escuela de Econom3a de Chicago, partidaria extrema del libre mercado, e institucionalmente ligada al Departamento de Econom3a y a la Escuela de Negocios Booth de dicha universidad, irradi3 su pensamiento econ3mico por todo el mundo. De la mano de George Stigler, Milton Friedman o Arnold Harberger en sus primeros tiempos, y luego de Gary Becker o de Robert Lucas, la “Escuela de Chicago” se ha convertido –en especial en Am3rica Latina a partir de la experiencia econ3mica de Pinochet– en una marca registrada, y en un sin3nimo de pensamiento ortodoxo y de autoritarismo pol3tico.

De esa doble zona de penumbras la sociología de Chicago volverá a recuperar todo su vigor por una combinación de factores, donde se mezclan defectos ajenos y virtudes propias. Como ya hemos visto en otras partes de este libro, en algún momento de los años sesenta la hegemonía sociológica “ortodoxa” empezó a dar muestras de agotamiento en sus temas, en sus esquemas categoriales y en sus abordajes metodológicos, sobre todo frente a la emergencia de una “nueva” cuestión social fincada en las luchas por el reconocimiento y la expansión de derechos. Pero también la propia disciplina sociológica, ya institucionalmente afirmada y académicamente legitimada en los Estados Unidos, fue en busca de sus raíces, y se reencontró con una historia relativamente marginada pero fascinante en la que brilla, por ejemplo, William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963), sociólogo, historiador, pionero de los estudios afroamericanos y activista por los derechos civiles; o devuelve el primer plano a una magnífica figura de Chicago como Jane Addams (1860-1935): socióloga, investigadora y trabajadora social, feminista de la primera hora, militante de izquierda, pacifista y anti-imperialista, cuyas luchas la harán acreedora -hacia el final de su vida-, del Premio Nobel de la Paz. Pero la reconstrucción de ese pasado tal vez hubiese quedado confinada a una mera contorsión arqueológica de no ser por la obra de una generación de autores, que tomó la posta de viejas enseñanzas y a su vez las recreó con rasgos originales, para pensar los problemas de la sociedad contemporánea; entre ellos es ineludible nombrar a Erving Goffman (1922-1982), a Joseph Gusfield (1923-2015) o a Howard S. Becker (1928-).

Es justamente Becker quien apela a una distinción conceptual -introducida por Samuel Gilmore para el estudio de las corrientes musicales- que nos puede ser útil para poner entre paréntesis una larga discusión (que aquí pasaremos por alto) acerca de si la sociología de Chicago puede comprenderse o no como una “escuela”. En tal sentido, el autor de *Trucos del oficio* cuestiona el “mito” heredado de una escuela teórica y metodológicamente unificada, y nos recuerda que hay “escuelas de pensamiento” y “escuela de actividad”²⁴⁴.

En términos estrictos suele hablarse de una *escuela* de pensamiento cuando nos encontramos con un grupo de estudiosos/as que se unen -por lo general alrededor de un liderazgo carismático- en torno a un conjunto relativamente acotado de preocupaciones compartidas, que trabajan con un cierto “paradigma común de conceptos y métodos para afrontar el estudio de la realidad”, y que disponen de las bases institucionales y materiales (lugares de trabajo, financiamiento para la investigación, publicación de libros, revistas y otros medios de difusión) para desplegar su labor de manera sostenida (Picó & Serra, 2010: xiv).

Frente a esta noción más exigente de una “escuela de pensamiento”, centrada en la elaboración de una doctrina más o menos común, Becker argumenta que a lo largo de los distintos períodos de su desarrollo,

²⁴⁴ Para una crítica de una serie de mitos asociados a esta Escuela, por ejemplo su carácter “a-teórico” como correlato de su preocupación por la investigación empírica, véase (Joas, 1990, pp. 125-126); para un análisis que desbarata otra etiqueta habitual -de escuela norteamericana absolutamente “autóctona”- (Kaminsky, 2009) muestra de manera muy clara los lazos intelectuales del pensamiento sociológico de Chicago -además del consabido caso de Simmel- con diferentes líneas de la reflexión filosófica y sociológica europea.

Chicago fue una *escuela de actividad*, una organización que estaba tratando de cubrir las principales posibilidades disponibles en el campo en cualquier momento (aunque uno pudiera ser dominante por un tiempo) para poder desplegar un equipo adecuado. El objetivo no era presentar un frente teórico unido, sino lograr que los estudiantes se formen, otorgar títulos, recaudar fondos para proyectos de investigación y, por lo tanto, desarrollar y mantener una reputación para el departamento como un buen lugar para todos. Dado que Chicago había sido el primer (o casi el primero...) departamento de sociología en el país, muy posiblemente en el mundo, el trabajo era continuar siendo el Número Uno en todos los aspectos (Becker, 1999, p.8).

El resultado de esto –destaca nuestro autor- es que “hubo muchas cosas que compartieron gente que había sido entrenada ahí en un determinado momento, pero también hubo grandes diferencias”; y si bien esas diferencias no necesariamente llegaban a entrar en contradicción, profesores, investigadores y estudiantes “estábamos interesados en resultados de investigación más que en grandes teorizaciones”. Por eso el Departamento de Sociología de Chicago fue más conocido “por los proyectos de investigación que publicaron sus miembros que por las teorías que hayan desarrollado” Becker, 1999, p. 7).

En tal sentido, desde 1892 hasta las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial, ese departamento –inserto en una exclusiva y costosa universidad privada fundada por un magnate- produjo una gran cantidad de trabajos originales sobre urbanismo, condiciones de vida, pobreza, migraciones, segregación social, conductas desviadas, conflictos sociales y otras temáticas ligadas a la vehemente emergencia de la “cuestión social”, en una sociedad –como la norteamericana- que a partir de la finalización de la Guerra Civil (1861-1865) había comenzado a experimentar un fuerte y acelerado proceso de modernización.

Tradicionalmente se distinguen tres períodos en el desarrollo de la sociología de Chicago. El primer período abarca desde finales del siglo XIX hasta después de la Primera Guerra Mundial, y sus máximas figuras son Albion Small y William I. Thomas. Como ya señalamos, en 1892 se crea el Departamento de Sociología cargo de Small, y en 1895 se edita la primera revista estadounidense de Sociología, el *American Journal of Sociology*. De esa primera época cabe destacar la publicación en 1908, por parte de Thomas, de un libro de apoyo a la investigación: *Source Book for Social Origins*, así como la edición –en el bienio 1918-1920- de una obra clave de Thomas y Florian Znaniecki: *The Polish Peasant in Europe and America*.

El segundo período discurre entre las décadas del '20 y del '30 bajo el liderazgo intelectual de Robert E. Park y Ernest Burgess, y es considerada habitualmente la etapa más fecunda y reconocida. Como nos vamos a referir de manera más detallada a este período en las notas que siguen, aquí nada más anotamos un par de referencias: por un lado, se publica uno de los primeros manuales de la disciplina: *Introduction to the Science of Sociology* (1921) de Park y Burgess; por otro, en diciembre de 1929, gracias a una donación de la Fundación Rockefeller, se inaugura el *Social Science Research Building*, destinado a albergar la investigación interdisciplinaria de problemas sociales. En la fachada se esculpe una frase de Lord Kelvin: “When you cannot measure, your knowledge is meager and unsatisfactory”. En buena medida, el principio

del fin de esta etapa culmina simbólicamente con la jubilación académica de Park (1934) y con la publicación, en 1936, de la *American Sociological Review (ASR)* como órgano oficial de la *American Sociological Society (ASS)*.²⁴⁵

El tercer período se ubica aproximadamente entre las décadas del '30 y del '40 y tiene como referentes a Louise Wirth (reconocido por su investigación sobre *The Ghetto*, 1928), Herbert Blumer (discípulo y continuador de la obra de George H. Mead), Everett Hughes (especializado en estudios urbanos y sociología de las “ocupaciones”), y W. Lloyd Wagner (director de la obra *Yankee City* y estudioso de las comunidades inmigrantes e indígenas). Entre los nuevos profesores se destacan Daniel Bell, Charles Wright Mills y David Riesman, y entre los jóvenes alumnos se encuentran los ya citados Erving Goffman o Joseph Gusfield.

Si tuviéramos que resumir esquemáticamente “la estructura subyacente de supuestos compartidos” por los miembros de la Escuela (Joas, 1990, p. 116), en particular durante el influyente segundo período, podríamos mencionar tres elementos básicos: una orientación política reformista y progresista, un fuerte compromiso metodológico con la investigación micro-sociológica y un conjunto de lecturas teóricas *pragmatistas-interaccionistas*, plasmadas sobre todo en las obras de John Dewey y de G.H. Mead (Cuadro Nro. 1).

Cuadro Nro. 1. La Escuela Sociológica de Chicago



En estas notas vamos a revisar sucintamente cada uno de estos componentes, en el marco del contexto histórico y cultural donde se gestó. Nuestra clave de lectura será elemental pero esperamos que sea útil: para comprender cabalmente las principales contribuciones de la Escuela Sociológica de Chicago es preciso reconstruir algunos aspectos clave de la historia y la cultura norteamericana del período de entreguerras²⁴⁶.

²⁴⁵ Más allá de las rencillas académicas de variado pelaje -el Comité Ejecutivo de la entonces *American Sociological Society (ASS)* definió inicialmente la votación 5 a 4-, lo cierto es que la creación de una nueva publicación no sólo estaba mostrando un cambio en el balance de poder al interior de ciertas universidades norteamericanas, sino también la creciente diversidad institucional de la sociología en USA. Durante sus primeras tres décadas la *American Sociological Society* (y ahora *American Sociological Association, ASA*) estuvo en gran medida hegemonizada por Chicago, y su revista era su órgano oficial o cuasi oficial. Cuando la decisión fue puesta a consideración de los miembros asociados, la votación a favor de establecer una nueva revista (la *American Sociological Review*), salió ampliamente ganadora.

²⁴⁶ A menos que se indique lo contrario, siempre que en estas líneas mencionemos la “Escuela de Chicago” nos estaremos refiriendo a la corriente sociológica de esa universidad, y no a su vertiente económica.

Una orientación reformista y progresista

-¿Sabe cuál es el problema de este país, hermano?

-Demasiado capital inactivo, he oído decir.

-Que un tipo no puede ser honesto aunque quiera... Ése es el problema de este país. Si lo hace, le arrancan los pantalones. Hay que jugar el juego sucio, o no comer.

Raymond Chandler, ADIÓS MUÑECA, ([1940] 2003, pp. 239-240).

El punto de partida de nuestro itinerario comienza por hacer referencia al contexto histórico y social que transforma a la ciudad de Chicago –en pocos y convulsivos años- en un vector fundamental del acelerado proceso de modernización de los USA. Al observar esta experiencia sobre el trasfondo histórico del único caso de modernización capitalista conocido hasta entonces -Europa occidental-, surge una diferencia significativa: en el caso de los países europeos el proceso de industrialización no fue menos cruento, pero sí más pausado, más extendido en el tiempo. Para tomar a mero título ilustrativo dos fechas emblemáticas, desde la invención de la máquina de vapor (1776) hasta la fundación en Londres de la “Asociación Internacional de Trabajadores” (*Primera Internacional*), en 1864, transcurre casi un siglo. En ese lapso, son ampliamente conocidas las obras, tanto sociológicas como literarias, que nos han hecho saber las amargas condiciones de vida de los sectores populares durante el período: entre las primeras, cabe recordar *La situación de la clase obrera en Inglaterra* de F. Engels (1845); entre las segundas, encontramos vívidos retratos en *Tiempos Difíciles* de Charles Dickens (1854) o en *Los miserables* de Víctor Hugo (1862)²⁴⁷.

Para tener una idea aproximada del meteórico cambio acaecido en territorio americano, basten algunos datos básicos de crecimiento económico en la última parte del siglo XIX (Cuadro Nro. 2).

Cuadro Nro. 2. Crecimiento económico USA 1860-1900

RUBROS SELECCIONADOS	1860	1900
PIB industrial	2000 millones de U\$S	13000 millones de U\$S
Monto de capital invertido en manufactura	1000 millones de U\$S	10.000 millones de U\$S
Mano de obra ocupada en fábricas, minería, construcción y servicios	4 millones	18 millones

Fuente: Adaptado de (Jones, 1995: 341)

Como señala M.A. Jones en su *Historia de los Estados Unidos*, los USA comenzaron a “ocupar el lugar de Gran Bretaña como la principal nación industrial, y a finales del siglo ya producían

²⁴⁷ Con la perspectiva que nos da el tiempo, el siglo XX conocerá más tarde diferentes experiencias de industrialización acelerada (URSS) y de rápida modernización capitalista (las economías asiáticas). La gran diferencia es que en ambos casos dichas transformaciones económicas se llevaron adelante bajo el imperio de gobiernos autoritarios.

cerca del 30% de los artículos manufacturados del mundo”. Esta verdadera revolución económica condensada en muy pocos años, trajo una “era de máquinas, electricidad, acero, mercados nacionales y sociedades de negocios gigantes”, pero alumbró también un período signado por “grandes desigualdades de riqueza, la explotación despiadada, la hostilidad de clase y un sinnúmero de problemas sociales complejos” (Jones, 1995, p. 341). Baste nada más como referencia de ese período, la llamada “Revolución de Haymarket”, que tuvo lugar en Haymarket Square (Chicago), el 4 de mayo de 1886 y que fue el punto culminante de una serie de movilizaciones y reclamos por la jornada laboral de ocho horas (“Ocho horas para trabajar, ocho horas para descansar y ocho horas para disfrutar” era el lema), y que desembocaría en el asesinato de los que se conoce desde entonces como los “Mártires de Chicago”.

En este marco, el crecimiento de la población y el aporte migratorio son también un elocuente indicador de una fuerte expansión demográfica: la población norteamericana se duplica en medio siglo (Cuadro Nro. 3); y prácticamente también se duplica la población que pasa a vivir en entornos urbanos (Cuadro Nro. 4).

Cuadro Nro. 3. Población e inmigración por décadas (USA) – 1880-1930

AÑOS	POBLACIÓN	INMIGRANTES
1880-1890	50.156.000	5.247.000
1891-1900	62.948.000	3.688.000
1901-1910	75.995.000	8.795.000
1911-1920	91.972.000	5.736.000
1921-1930	105.711.00	4.107.000

Fuente: (Picó & Serra, 2010: 5)

Cuadro Nro. 4. Urbanización en USA – 1880-1920

AÑOS	POBLACIÓN	POB. URBANA EN %
1880	50.156.000	28,2
1890	62.948.000	35,1
1900	75.995.000	39,7
1910	91.972.000	45,7
1920	105.711.00	51,2

Fuente: (Picó & Serra, 2010: 6)

Como recuerda Jones: “Ya en 1910 un tercio de la población de las doce mayores ciudades había nacido fuera y otro tercio lo componían los hijos de los inmigrantes. Nueva York tenía más italianos que Nápoles, más alemanes que Hamburgo, el doble de irlandeses que Dublín y más judíos que toda Europa Occidental. Chicago era aún más cosmopolita...” (Jones, 1995, p. 299-300).

En efecto, incluso dentro de un país fuertemente moldeado por la inmigración, Chicago tenía una diversidad cultural, étnica y lingüística excepcional: alrededor de 1900 “el 35% de la

población había nacido en el extranjero y otro 37% eran hijos de personas nacidas en el extranjero. Se hablaba una multiplicidad de lenguas y estaban representadas más de 35 nacionalidades” (Picó y Serra, 2010, p.39). Era una de las principales ciudades, donde se “podía ver realmente la nueva América, por su crecimiento acelerado, su componente migratorio heterogéneo, su grado de pobreza y delincuencia y su viveza diaria”. En poco más de medio siglo –desde 1870 a 1920- había quintuplicado su población, pasando de 500.000 a 2.700.000 habitantes (Picó y Serra 2010, p.40).

A esto hay que agregar un dato no menor: tanto por razones políticas como geográficas los miles de kilómetros del trazado del ferrocarril (que en el país pasaron de 50.000 km en 1877 a 320.000 km en 1890) estaban conectados con Chicago, que se convirtió “en el núcleo central de comunicaciones que unía el Este con el Oeste, tanto para mercancías como para pasajeros” (Picó y Serra, 2010: 41). Conectada por un lado con la zona de los grandes lagos, era un nudo de conexiones de ferrocarril que persisten hasta hoy²⁴⁸.

Pero también era el origen (o el punto de llegada) de la célebre ruta 66, que atraviesa casi todo el territorio norteamericano. Esta famosa vía de comunicación, también conocida como *The Main Street of America* (“La Calle Principal de América”) o *The Mother Road* (“La carretera madre”) se estableció en 1926, y originalmente partía de Chicago y atravesaba Missouri, Kansas, Oklahoma, Texas, Nuevo México, Arizona y California, hasta finalizar en Los Ángeles, con un recorrido de casi cuatro mil kilómetros.

Tal vez no está de más recordar que por la ruta 66 discurren algunas de las más famosas creaciones de la novelística y la cinematografía norteamericana, como *The Grapes of Wrath* (Las Uvas de la Ira o Viñas de Ira, novela original de John Steinbeck, 1939) o *En el camino* de Jack Kerouac (escrita en 20 días de 1951 y publicada en 1957), que se volvió un emblema de la generación “beat”. Por supuesto, también el cine retrató la mítica carretera: desde la versión de John Ford de *The Grapes of Wrath* (1940) hasta la producción infantil *Cars* (2006), pasando por el clásico sesentista *Easy Rider* (Busco mi destino, 1969), la bellísima *Bagdad Cafe* (1987) o la inolvidable *Thelma y Louise* (1991). Una prehistórica serie de televisión emitida entre 1960 y 1964 por la Columbia Broadcasting System, llevaba por título *Ruta 66*; en ella, dos jóvenes vivían distintas aventuras en los diferentes poblados que se tienden a la vera de ese interminable camino. Entre nosotros, Norberto “Pappo” Napolitano (1950-2005) la homenajeó con un clásico tema de Bobby Troup de los años cuarenta que lleva por título el nombre de la afamada ruta²⁴⁹.

Claro que esa profusión de creaciones artísticas está lejos de ser casual. Más bien, la importancia de esa vía de comunicación se hace especialmente notoria cuando lo comparamos con algunos motivos de nuestro propio imaginario cultural. Así, en la cultura norteamericana se ha forjado un mito fundante de “ir hacia el oeste” y abrirse camino en la vida a partir de un nuevo

²⁴⁸ La centralidad estratégica de Chicago como nodo ferroviario puede verse en este link (2017): <https://chicago.curbed.com/2017/9/21/16344608/transportation-chicago-railroad-cta-union-station-history>

²⁴⁹ El trazado de la histórica *Ruta 66* en este link (puede seguir el itinerario de las ciudades mencionadas por el tema interpretado por el inolvidable *Pappo*): <https://www.britannica.com/topic/Route-66>

comienzo, y de paso, poblar un extenso territorio. En nuestro caso es geográficamente al revés: la cultura popular argentina suele proponernos historias que van del campo (donde hay pocas oportunidades de desarrollo) a la gran ciudad, y el mito organizador es el muchacho o la chica provinciana que se forjan un destino –duramente– en Buenos Aires, o en una veta similar, el porteño que conquista Europa (París). Un equivalente americano del triunfo en la gran ciudad, viniendo de un pequeño pueblo, lo encontramos en una película como “Cowboy de Medianoche” (1969), con Dustin Hoffman & Jon Voight, y por supuesto, en el magnífico tema musical “New York, New York” (1977), compuesta por John Kander y Fred Ebb, e inmortalizada por Liza Minelli o por Frank Sinatra²⁵⁰.

Ahora bien, en el marco de ese inédito proceso de modernización capitalista, la vida cotidiana en Chicago entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX estaba lejos de cualquier rememoración poética: era una existencia cruel, miserable y violenta, en particular para las clases populares. Dos testimonios nos ayudan a captar algo de ese clima social de época.

El primer testimonio lo ofrece la novela *La Jungla*, publicada en 1906 por el periodista y novelista estadounidense Upton Sinclair (1878–1968). La obra es tan interesante como el proceso de su creación: en 1904 Sinclair pasó siete semanas reuniendo información –de incógnito– mientras trabajaba en las plantas cárnicas de Chicago. Su informe fue publicado en el diario socialista “Appeal to Reason” entre febrero de 1905 y noviembre de 1905. Estos materiales constituyeron la base de la novela. Sinclair retrató en su obra no sólo las duras condiciones de vida y la explotación de los inmigrantes en la ciudad de Chicago (el personaje principal del libro, Jurgis Rudkus, es un inmigrante lituano), sino que también expuso las prácticas insalubres en la industria de la carne a principios de siglo XX, junto con la corrupción extendida y arraigada de las élites dominantes.

De ese cruento mundo tenemos una reconstrucción cinematográfica y literaria indirecta: una película que retrata la vida miserable de los mataderos, y de manera más general, la desafortada violencia de las pandillas en los suburbios de una gran ciudad es *Gangs of New York (Pandillas de Nueva York, 2002)*, dirigida por Martin Scorsese y protagonizada por Daniel Day-Lewis, Leonardo DiCaprio y Cameron Díaz. La película se basa en el libro del mismo nombre, escrito por Herbert Asbury y publicado en 1928. Sobre esa obra Jorge Luis Borges escribe una breve reseña en la *Revista Multicolor de los Sábados* (Nro. 22, 6 de enero de 1934), y lo que es más importante, se inspira libremente en dicho libro para elaborar su relato “El proveedor de iniquidades Monk Eastman”, incluido en *Historia Universal de la Infamia*, y publicado en 1935. Veamos cómo describe Borges ese clima violento, con la única salvedad de que podemos intercambiar libremente New York por Chicago en ese pendenciero crisol de culturas:

La historia de las bandas de Nueva York (revelada en 1928 por Herbert Asbury...) tiene la confusión y la crueldad de las cosmogonías bárbaras y mucho

²⁵⁰ Por contraste, en nuestra *Sobre héroes y tumbas* (1961), novela de Ernesto Sabato, se narran dos recorridos que se alejan de la ciudad capital, uno referido al pasado que huye hacia el norte, y otro que mira al futuro y migra hacia el sur.

de su ineptitud gigantesca: sótanos de antiguas cervecerías habilitadas para conventillos de negros, una raquítica Nueva York de tres pisos, bandas de forajidos como los Ángeles del Pantano (*Swamp Angels*) que merodeaban entre laberintos de cloacas, bandas de forajidos como los *Daybreak Boys* (Muchachos del Alba) que reclutaban asesinos precoces de diez y once años, gigantes solitarios y descarados como los Galerudos Fieros (*Plug Uglies*)... con un garrote en la diestra y un pistolón profundo; bandas de forajidos como los Conejos Muertos (*Dead Rabbits*) que entraban en batalla bajo la enseña de un conejo muerto en un palo; hombres como Johnny Dolan el Dandy, famoso por el rulo aceitado sobre la frente, por los bastones con cabeza de mono y por el fino aparatito de cobre que solía calzarse en el pulgar para vaciar los ojos del adversario; hombres como Kit Burns, capaz de decapitar de un solo mordisco una rata viva;... refideros de ratas famélicas y de perros, casas de juego chinas, mujeres como la repetida viuda Red Norah, amada y ostentada por todos los varones que dirigieron la banda de los *Gophers*; mujeres como Lizzie the Dove, que se enlutó cuando lo ejecutaron a Danny Lyons y murió degollada por Gentle Maggie, que le discutió la antigua pasión del hombre muerto y ciego; motines como el de una semana salvaje de 1863, que incendiaron cien edificios y por poco se adueñan de la ciudad; combates callejeros en los que el hombre se perdía como en el mar porque lo pisoteaban hasta la muerte; ladrones y envenenadores de caballos como Yoske Nigger —tejen esta caótica historia...” (Borges, 2009, p. 611)²⁵¹.

El segundo testimonio es más directo; nos lo ofrece un viajero europeo que pasó por Chicago en 1904, y que quedó horrorizado por el brutal panorama que brindaba la ciudad. En su diario de viaje —que vale la pena reproducir con cierta extensión- nos dejó el siguiente retrato:

[...] Chicago, esa monstruosa ciudad que más aún que Nueva York es el punto de cristalización del espíritu americano. Aquí se dan todos los contrastes, pero aumentados: nuevos ricos que se exhiben en unas magníficas casas de mármol y bronce dorado; pobres desamparados que te miran desde ventanas opacas y unos vestíbulos suciamente oscuros de unas calles infinitamente desoladas; flujo sin descanso de una población mezclada de todas las razas y partes de la tierra. Chicago es una de las ciudades más sorprendentes. Al borde del lago, encontramos algunos barrios residenciales agradables y de bella apariencia, la mayoría con casas de piedra de estilo imponente y macizo, y justo detrás se encuentran antiguas casitas de madera... A continuación vemos los alojamientos de los trabajadores y la suciedad indescriptible de las calles: sin pavimento o si acaso con revestimiento pobre en cuanto nos alejamos de los

²⁵¹ Recordemos que un año antes de la aparición del texto de Asbury, el sociólogo de la Universidad de Chicago Frederic M. Thrasher (1892–1962) publicó el libro *La banda (The Gang)*, que se considera el primer estudio empírico sistemático sobre el origen y el desarrollo de pandillas juveniles, con base en un minucioso trabajo de reconstrucción del accionar de 1.313 grupos de la ciudad de Chicago en los años veinte.

barrios residenciales. En el centro de la ciudad, entre rascacielos, el estado de las calles es absolutamente horroroso [...]. El diablo anda suelto en los mataderos de ganado: una huelga ha salido mal, con cantidades de italianos y negros haciendo de esquirolas (“carneros”); hay enfrentamientos armados con decenas de muertos de una parte y de otra; un tranvía ha sido volcado porque un no-sindicado viajaba dentro y una docena de mujeres han muerto aplastadas, se han producido atentados con dinamita contra el metro aéreo, y un vagón ha descarrilado antes de zambullirse en el río. Cerca de nuestro hotel, un vendedor de tabaco ha sido asesinado en pleno día, unas calles más allá tres negros han atacado y desvalijado un tranvía al atardecer...: en resumen, un peculiar apogeo de la civilización (Weber, 1997, p. 290)²⁵².

El viajero europeo –por supuesto- es Max Weber y el detallado relato aparece en el capítulo IX de la biografía escrita por Marianne, su esposa, quien también agrega su propio e interesante testimonio al *racconto* de aquella travesía. El testimonio de Weber es importante –entre otras razones- por dos cuestiones fundamentales.

Por un lado, asunto que mencionaremos de pasada nada más, ese periplo se ubica en un momento muy especial de la producción académica weberiana. Los Weber, Max y Marianne, viajan a USA por una invitación académica que les permite recorrer el país entre agosto y diciembre de 1904, y en los años siguientes –según destaca Joachim Radkau en su monumental biografía - el autor de *Economía y sociedad* “retoma frecuentemente las impresiones de ese viaje” (Radkau, 2011, p. 285). La excursión constituye además una bisagra que une las dos partes de su célebre ensayo sobre “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, que aparece en dos números distintos, el número XX de noviembre de 1904 y el número XXI de junio de 1905, de la revista académica *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Pero como sabemos, lejos de abandonar el tema, una década y media después, hacia 1920, el sociólogo de Heidelberg reedita los dos trabajos en un texto unificado, sólo que considerablemente ampliado, en el primer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, que aparecerán recién después de su muerte (Gil Villegas, 2003, p.15).

Por otro lado, Weber –como no podía ser de otra manera- capta con gran agudeza los claros oscuros sociales, culturales y espirituales de la vida americana a través del turbio cristal que le brinda esa “monstruosa ciudad” de Chicago. En ese turbulento *melting pot* observa iglesias y mataderos, fábricas y capillas, ganado que muge por las calles, junto a una “enorme intensidad de trabajo” y una “suciedad interminable”, pero también se percata de una exuberancia cultural y una pluralidad étnica que nunca ha visto: al recorrer la interminable Halsted Street descubre “casas con inscripciones griegas”, “tabernas chinas”, “anuncios en polaco” o “cervecías alemanas”. En esa “loca confusión de nacionalidades”, comprueba que los “griegos lustran los zapatos

²⁵² Sigo puntualmente el relato de Marianne Weber (1997, p. 290), pero cito aquí la traducción ofrecida por (Picó & Serra, 2020, p. 42). Sobre el viaje del sociólogo alemán a USA puede consultarse también (Offe, 2006).

de los yanquis”, los “alemanes son sus camareros”, los irlandeses “se encargan de la política” y los italianos de “excavar zanjas”, aunque en el *maremágnum* social hay lugar también para el “mantenimiento de una específica cultura judío-alemana”, que se pone de manifiesto en un hecho singular que le asombra poderosamente: en los teatros representan obras de Shakespeare en yiddish (Weber, 1997, pp. 290-291).

Claro que hay algo más importante aún: el “espíritu también habita aquí”, reflexionan los Weber al contemplar la obra caritativa de la fundadora de la *Hull House* y de la Liga Internacional Femenina por la Paz y la Libertad, que tiene “el valor de sus convicciones”. En las “terribles calles de un distrito obrero”, destacan que Jane Addams creó una institución destinada a dar refugio a cientos de almas desamparadas:

Allí, esta mujer amable y refinada, junto con un numeroso grupo de entusiastas ayudantes, daba a los proletarios, parias llegados de todo el mundo, las cosas que ellos no podían obtener por sí mismos. En la heroica lucha por la existencia, era un lugar que ofrecía belleza, alegría, elevación intelectual, entrenamiento físico y servicios sociales. La gente veía, maravillada, y creía en aquel *Ángel de Chicago* (Weber, 1997, p. 292).

Pero hay otro oasis espiritual e intelectual que llama especialmente la atención del matrimonio alemán: los *colleges*, “colonias de edificios encantadores, muy lejos de la metrópoli, situados entre prados verdes amorosamente cuidados”, en los cuales muchachos estadounidenses “de una vasta gama social” reciben un esmerada y balanceada educación. Esa formación incluye no sólo un currículum académico propiamente dicho, sino también una “abundancia de deportes” y una “mucho mayor habituación al trabajo que entre nuestros estudiantes alemanes”. Y en ese marco, emerge un dato revelador que enfatiza Marianne Weber; su esposo encontró allí “lo que tanto le interesaba: claras muestras de la fuerza organizativa del espíritu *religioso*. La mayor parte de los *colleges* originalmente eran obra de sectas puritanas, y aún podía notarse algo de la tradición de los Padres peregrinos” (Weber, 1997, p. 292). El propio Weber se asombra de esa peculiaridad religiosa al punto de destacarlo en sus anotaciones de viaje:

Parece increíble si se leen los estatutos de la *University* de Chicago, originalmente metodista, que un estudiante deba asistir o bien a tres quintas partes de los servicios diarios [misas, AC], o bien a una hora adicional de conferencias, en lugar de tres horas de servicios. Si tiene un *chapel record* (récord de capilla) (!) mejor de lo requerido, se le da crédito para el siguiente año académico, y entonces necesita mucho menos *attendance* (Weber, 1997, p. 293. Los corchetes son nuestros, los signos de admiración son de Weber).

Con este recorrido en nuestro haber, creemos que se puede comprender mejor por qué, frente a la aciaga realidad social generada por la impiadosa marcha forzada del desarrollo capitalista, la cultura política norteamericana tomó fundamentalmente dos caminos, que con matices y desplazamientos, llegan más o menos hasta hoy.

La vía dominante fue la de reforzar el espíritu económico del *laissez faire* (“la tierra de las oportunidades”), reivindicar las virtudes a ultranza de la competencia individual (el lenguaje coloquial de “ganadores” y “perdedores” es un lugar común del habla americana), y reafirmar las duras enseñanzas del darwinismo social más extremo junto con las aspiraciones imperiales de conquista: “la supervivencia del más apto” y “el destino manifiesto”.

Pero no fue la única respuesta: un sector amplio, heterogéneo y políticamente influyente, formado por movimientos religiosos que predicaban el evangelio social (*Social Gospel*), asociaciones caritativas y filantrópicas, académicos, escritores y periodistas, se unieron a los luchadores sindicales en sus reclamos, y pronto fueron capaces de incidir en la dirigencia política con diferentes planteos de reforma social. Así, el período que va entre las décadas de 1890 a 1920 se conoce en los USA como la *Progressive Era*.

Esta rara confluencia de acción político-social, conocimiento científico y fe religiosa (“Acción, conocimiento y fe” era un lema de época) constituye una extraña amalgama para nuestros códigos culturales –por cierto, también nuestra cultura política constituye una estrambótica amalgama, aunque para ellos-, pero forma desde entonces una veta importante del universo ideológico estadounidense. Se trataba de una cruzada con fuertes componentes moralizadores, que se horrorizaba por igual del consumo de alcohol o de la prostitución²⁵³, a la vez que rechazaba la corrupción gubernamental o judicial. Pero también estaba animada por una significativa franja política progresista que bregaba por la igualdad de condiciones sociales como requisito de una vida democrática plena, junto con la defensa de la libertad individual y la iniciativa privada como requisito de la prosperidad económica. En este heterogéneo universo progresista es posible reconocer –al menos- dos vertientes, y ambas las encontramos bien representadas por distinguidos pensadores de la Universidad de Chicago (Cuadro Nro. 5).

Cuadro Nro. 5. Dos vertientes del pensamiento progresista norteamericano en el período de entreguerras

Los “representantes del pragmatismo, con Dewey a la cabeza, lucharon por el derecho sindical a la negociación colectiva y se unieron a los trabajadores para limitar el poder creciente de los monopolios. Pero no eran contrarios al capitalismo porque entendían que los elementos *productivos* de la sociedad tenían intereses y valores comunes... (Picó & Serra, 2010, p.10).

“Con toda seriedad, pues, y pensando con cuidado mis palabras”, escribió Albion Small (1854-1926), fundador de la Escuela de Chicago y uno de los pioneros de la sociología en USA, “inscribo mi convicción de que la ciencia social es el más santo sacramento que se puede ofrecer a los hombres” (Coser, 2001, p. 327).

²⁵³El autor de *La ética protestante* tomó nota que al anochecer en Chicago, en una calle lateral de la city, “las prostitutas se colocan en escaparates, con luz eléctrica, ¡y exhiben los precios!” (Weber, 1997, p. 291).

Pero si la cruzada moralizadora indujo a muchos universitarios al estudio detallado de la realidad social y a un fuerte compromiso con reformas políticas, también coadyuvó a generar algunos resultados paradójicos para la ciudad de Chicago, en particular, y para la cultura norteamericana de entreguerras, en general: unos marcarán buena parte de su destino a sangre y fuego, mientras que otros se convertirán en un innegable distintivo cultural a escala global. Tal vez por aquello de que “nadie sabe para quién trabaja”, una acotado amasijo de imágenes y de nombres pueden servir de rápido e ilustrativo resumen: Al Capone y Elliot Ness; Louise Armstrong y Eddie Condon; Dashiell Hammett y Raymond Chandler; Joseph von Sternberg y Howard Hawks²⁵⁴.

Este breve y arbitrario recuento puede hacer eje en una fecha simbólica, 1917, y en un lugar ubicado casi mil kilómetros hacia el sur en los Estados Unidos: la ciudad de New Orleans. Como es sabido, dicha localidad es considerada la cuna del jazz, y su principal foco de irradiación entre 1897 y 1917. Ese año es una fecha clave para este género musical por dos razones principales. Por un lado, en el mes de febrero la *Nueva Orleans Original Dixieland Jass Band* grabó el que se considera el primer disco en la historia del jazz (de una cara, “Livery Stable Blues”; de la otra, *Dixieland Jass Band One-Step*). Por otro, respondiendo a presiones de grupos religiosos y moralistas, las autoridades de New Orleans cierran el barrio de *Storyville*, donde había proliferado la prostitución legal, los bares, los cabarets y otros sitios donde se escuchaba y se bailaba el jazz. Los músicos deben emigrar en busca de trabajo, y lo hacen hacia las dos ciudades más importantes del país, en las que no existían normas tan severas: New York y Chicago. De hecho, los intérpretes que se congregaron en la *Windy City* fueron tan importantes que dieron origen a un estilo dentro del jazz, que adoptó el nombre de la ciudad: el “estilo Chicago” (en New Orleans se le daba más importancia a la banda, que toca en conjunto, con instrumentos portables; mientras en el caso de Chicago es característico resaltar el papel de los instrumentos solistas, y la incorporación más frecuente del piano). Por cierto, este interesante entramado político y cultural configura un trípode con un soporte tecnológico específico que permitió esa primera grabación que mencionamos: hacia 1878 Thomas Alva Edison inventa el “fonógrafo” (grabación en cilindro), y una década después el alemán Emile Berliner desarrolla el “gramófono” (grabación en disco); pero la producción masiva de ese aparato comenzará recién en las primeras décadas del siglo XX, y con ella la música popular adquirirá un enorme impulso en diferentes geografías.

Dos años después de aquella fecha, la lucha moralizante ganará otra batalla que –de manera paradójica- terminará desencadenando una guerra. En efecto, la aprobación de la llamada *Ley Seca* en 1919, que comenzará aplicarse a partir de 1920, coronó “un siglo de campañas a favor de la sobriedad”. Entre sus principales promotores corresponde citar a “la Unión de Mujeres Cristianas por la Sobriedad, la Liga Anti-bares y muchas congregaciones protestantes”. Todas ellas criticaban el negativo impacto que la bebida ocasionaba en el trabajo, en la disolución de las familias, a la vez que se cuestionaba “el prominente papel de los bares en las comunidades de

²⁵⁴ Esta incompleta enumeración deja afuera otra típica creación americana de la época, más ligada desde sus inicios a los patrones sociales de supremacía blanca y de superioridad nacional: la saga de los superhéroes; un análisis clásico en (Eco, 1984).

inmigrantes” (Crary, 2020). La norma prohibió la producción, la venta y la distribución de toda bebida alcohólica que superara el 0,5% de gradación, incluyendo el vino y la cerveza, y fue precedida por una serie de hitos legislativos y disposiciones judiciales –menos conocidas pero no menos importantes- que fueron desplazando la vigilancia médica y farmacéutica de diversos tipos de drogas al exclusivo control policial. Y si bien es claro que la ley no “creó” las bandas delictivas, lo cierto es que generó fenomenales *incentivos* económicos para el desarrollo de un mercado negro apoyado en la violencia homicida, estimuló el reclutamiento de jóvenes “soldados” bien pagos a modo de verdaderos ejércitos callejeros, alentó la creación de redes criminales organizadas con amplia cobertura territorial, y solidificó una turbia coalición de intereses entre políticos, jueces y policías como imprescindible sostén institucional del delito²⁵⁵.

Pero esa feroz mescolanza de negocios oscuros, crímenes y corrupción será, a su vez, la materia prima que nutrirá las mejores creaciones de la llamada “novela negra” o novela policial “dura”. Este nuevo tipo de literatura de detectives, de asesinos y de uniformados -entre cuyos más destacados exponentes cabe mencionar a Dashiell Hammett y a Raymond Chandler-, comienza a desplegarse en un período clave de la historia estadounidense: entre la violencia desatada por la *Ley seca* y los estragos de la crisis socio-económica de 1929. Pero esas creaciones eran también una reacción contra los ecos finales de cierta veta romántica que todavía campeaba en la literatura norteamericana. Así, en el prólogo a un libro de Francis Bret Harte, Jorge Luis Borges transcribe la opinión del escritor John Albert Macy, quien hacia 1912 observó: “nuestra literatura es idealista, melindrosa, endeble, dulzona”, y en esa línea no extrañaba encontrar “el curtido conquistador de desiertos rompe a cantar, y en su cantar hay una rosa y un pequeño jardín”. Frente a ese panorama, razona el autor argentino, se comprende mejor el auge de los *hard-boiled writers*, como Hemingway, Caldwell, Farrell, Steinbeck, James Cain, ya que con ellos, “la literatura norteamericana de nuestro tiempo no quiere ser sentimental y repudia a todo escritor que es susceptible de ese epíteto. Ha descubierto que la brutalidad puede ser una virtud literaria” (Borges, 1998, pp.123-124)²⁵⁶.

Claro que esa brutalidad estaba lejos de ser gratuita. Como bien apunta Juan Carlos Martini en el prólogo a *Dinero sangriento*, de Dashiell Hammett, la irrupción de la novela negra significó “una lúcida reflexión sobre la realidad, una aproximación y una respuesta al problema de la violencia”. Con un agregado que constituye una marca en el orillo del nuevo género: sus protagonistas saben de antemano, a diferencia de los sofisticados y corteses personajes de la decimonónica novela-problema, “que el conflicto no tiene solución: las causas de un crimen no se solucionan con el descubrimiento del criminal, porque esas causas se encuentran en la base misma del sistema social” (Giardinelli, 1997, p. 77).

²⁵⁵ La *Ley Seca* es, en buena medida, casi un paradigma extremo de lo que no hay que hacer frente a ciertos problemas públicos; tanto en términos sociológicos (Boudon, 1980; Linares Martínez, 2018), como en el análisis de políticas públicas (Slapak y Grigoravicius, 2007; Mansilla, 2017) ilustra bien el problema de los “efectos perversos”.

²⁵⁶ Dicho sea de paso, Borges rememora que nuestra literatura ha comprobado tempranamente –desde el siglo XIX- el provecho literario suministrado por la crueldad; desde esa época “nosotros ya podíamos exhibir *La refalosa* de Ascasubi, *El matadero* de Esteban Echeverría, el asesinato del moreno en el Martín Fierro, y las monótonas escenas atroces que despachaba con profusión Eduardo Gutiérrez” (Borges, 1998, p.123).

En este contexto, obras como *Cosecha roja* (1929), *El halcón maltés* (1930) o *El sueño eterno* (1939), constituyen vívidos testimonios de esa convulsiva época cuyo punto de llegada será no menos cruento, pero de una naturaleza muy distinta: el comienzo de la Segunda Guerra Mundial. En ese mismo lapso, la sórdida vida de las grandes ciudades, acosadas por la pobreza y la criminalidad, también comenzará a ser retratada en blanco y negro primero, y a todo color después, por una larga ristra de películas de gánsters.

Ahora bien, junto a esa lúcida reflexión sobre una realidad social feroz, atravesada por la implacable lógica del dinero y el poder, también hay un desplazamiento del *método* con que se aborda la materia literaria. Si las reglas del género policial llamado “clásico” o de “enigma” se alimentan del fetiche de la inteligencia pura que razona en solitario hasta alcanzar la solución del problema, como tuvimos ocasión de mostrar en capítulos anteriores en relación con el enfoque de *elección racional*, en la novela negra –nos dice Ricardo Piglia (1941-2017)- “no parece haber otro criterio de verdad que la experiencia”. En tal sentido, el escritor y crítico argentino subraya algunos rasgos de ese tipo de creación que, en un curioso juego de espejos, podríamos también asignar *-mutatis mutandis-* a algunas de las contribuciones sociológicas de Chicago. De acuerdo con el autor de *Respiración artificial*:

(...) el investigador se lanza... al encuentro de los hechos, se deja llevar por los acontecimientos y su investigación produce fatalmente nuevos crímenes; una cadena de acontecimientos cuyo efecto es el descubrimiento, el desciframiento. Son dos lógicas, puestas una a cada lado de los hechos. En el medio, entre la novela de enigma y la novela dura, están el relato periodístico, la página de crímenes, los hechos reales (Piglia, 1993, p. 102)²⁵⁷.

En el marco de este rápido paralelo que estamos trazando, no es un dato menor que uno de los artífices de la Escuela de Chicago, Robert E. Park (1864-1944), haya sido -antes que sociólogo- periodista. Como confiesa en las páginas autobiográficas de su “Life History”, aparecidas en la *American Journal of Sociology* a comienzos de los años setenta, y que nos permiten atisbar algunos elementos singulares de su vida, “he construido mi mente para que vaya por sí sola a la experiencia y lleve a mi alma... todas las alegrías y las penas del mundo”. Y con parejo ánimo de conocimiento riguroso y reforma social, Park descendía a los bajos fondos, donde le gustaba especialmente “husmear en las casas de juego y en los fumaderos de opio” (Ritzer, 1998, p. 62). En esta tarea que precedió a lo que luego sería su formal inserción en la vida universitaria,

[Park] describió con nítidos detalles la vida en la ciudad: descendía al terreno, observaba y analizaba, y finalmente redactaba sus observaciones. De hecho,

²⁵⁷ Para no incurrir en cierta “melancólica ley”, que vale tanto para la literatura como para para la teoría social o la filosofía, según la cual “para rendir justicia a un escritor hay que ser injusto con otros” (Borges, 1998, p.123), cabe destacar que en *El Mastín de los Baskerville* (1902), Sherlock Holmes no se mantiene como un razonador puro y sedentario, alejado de los hechos y fumando un aromático cigarro en su comfortable sala de Baker Street; al contrario, hace auténtico *trabajo de campo* y le “pone el cuerpo” en todo momento a la investigación.

estaba haciendo el tipo de investigación... que llegaría a convertirse en el rasgo distintivo de la sociología de Chicago, a saber: la etnología urbana que recurre a las técnicas de la observación participante (Ritzer, 1998, p. 62).

Ciertamente, como ya hemos tenido oportunidad de señalar en otras partes de este libro, en la línea que va de Panofsky a Bourdieu (1994), encontramos un probable fenómeno de *homología estructural* entre diversos modos de abordaje de la realidad —el registro periodístico, el literario o el sociológico— que intentan trascender los límites estrechos de un tipo de enfoque hipotético-deductivo, “objetivista” o “externalista”, para analizar las aristas multiformes de una emergente conflictividad social desde la plural perspectiva de los actores. Volviendo al análisis de Piglia:

El policial norteamericano se mueve entre el relato periodístico y la novela de enigma. La figura que define la forma del investigador privado viene directamente de lo real; es una figura histórica que duplica y niega al detective como científico de la vida cotidiana. Maurice Dobb cita varios documentos sobre la situación social en EE.UU. en los años '20 que permiten ver surgir al investigador privado en las grandes ciudades industriales como una policía privada contratada por los empresarios para espiar y vigilar a los huelguistas y a los agitadores sociales... Pero al mismo tiempo hay un modo de narrar en la serie negra que está ligado a un manejo de la realidad que yo llamaría materialista. Basta pensar en el lugar que tiene el dinero en estos relatos. Quiero decir, basta pensar en la compleja relación que establecen entre el dinero y la ley... En última instancia... el único enigma que proponen —y nunca resuelven— las novelas de la serie negra es el de las relaciones capitalistas: el dinero que legisla la moral y sostiene la ley es la única “razón” de estos relatos donde todo se paga (Piglia, 1993, pp. 102-103).

Esta lógica donde todo se paga llegará tempranamente al cine en 1927. Ese año se estrena la *Ley del hampa* (1927), dirigida por Joseph von Sternberg, que habitualmente es considerada como la primera película de gánsters (dicho sea de paso, Borges era un profundo admirador de Sternberg, y su modo de narrar la violencia en las orillas de Buenos Aires algo le debe al director austrohúngaro). Unos pocos años más tarde *Scarface* (1932), de Howard Hawks, describe el sangriento ascenso de Al Capone a la cima del poder criminal en Chicago. Esta película tuvo una remake en 1983 con el mismo título —*Cara Cortada*— bajo la dirección de Brian de Palma y protagonizada por Al Pacino y Michelle Pfeiffer, aunque el guión se adaptó a otro escenario. En esta saga es ineludible mencionar el enfrentamiento de Capone contra el agente federal Eliot Ness, y su grupo de “intocables”, un selecto equipo de policías y funcionarios estatales, reconocidos por su arrojo e incorruptibilidad, que lograron poner al temible *Scarface* tras las rejas. El propio Ness junto a Oscar Fraley contaron esa experiencia en un exitoso libro publicado en 1957; la obra se convirtió luego en una serie televisiva, protagonizada por Robert Stack, transmitida entre 1959 y 1963, y que se vio largo tiempo en nuestro país; y más tarde, en 1987, el ya citado Brian de Palma dirigió *Los intocables*, con Kevin Costner en el papel del agente Ness, Robert de Niro como Capone, y Andy García y Sean Connery como involuables integrantes del famoso equipo. No menos espectacular fue la persecución y muerte de John

Dillinger, acaecida también en Chicago en 1934, precedida por una larga cacería encabezada por el agente Melvin Purvis en el terreno, y por J.E. Hoover desde su oficina federal de Washington. Las andanzas de Dillinger fueron varias veces llevadas a la pantalla grande, la última de ellas en 2009 – bajo el título *Enemigos públicos*– con la participación de Johnny Depp (como Dillinger), Christian Bale (como Purvis) y Marion Cotillard²⁵⁸.

De este modo, sobre el trasfondo de pandillas callejeras, crimen organizado, violencia e inseguridad, pero también de desarrollo capitalista acelerado, de profundas transformaciones en la estratificación social, y de una creativa y subyugante modernización cultural, la Escuela de Sociología de Chicago producirá un conjunto de sugerentes trabajos donde la ciudad emerge como “modelo espacial y orden moral”, y en el que se observa un “verdadero inventario de la modernidad”: grupos sociales territorialmente anclados, segregaciones raciales y culturales, diversos patrones de desviación e integración, movilidad social y exclusión, organizaciones y redes, mentalidades y sociabilidad (Homobono, 2000, p. 16).

Investigación micro-sociológica

El método pragmático... consiste en tratar de interpretar cada noción de acuerdo con sus consecuencias prácticas...

William James, PRAGMATISMO ([1907], 1945, p. 48)

Robert E. Park escribió en 1925 que los “métodos de observación participante” de Boas y Lowie debían tener aplicación fecunda en Little Italy, Greenwich Village o el barrio del North Side de Chicago. Casi tres décadas después, en 1952, Everett Hughes no dirá otra cosa cuando declare que el sociólogo debe ser “el etnólogo de su propio tiempo, que saque a plena luz los aspectos menos evidentes de su propia cultura” (Winkin, 1991, p. 37).

Al recordar –hacia 1982– sus años de formación en Chicago, Joseph Gusfield rememoró una broma que circulaba entre los estudiantes de entonces y que sirve como ilustrativa radiografía de lo que era estudiar sociología en los Estados Unidos en la inmediata posguerra. Así, el título de una tesis de doctorado, cuyo tema común fuera el consumo de alcohol, podía llegar a ser muy distinto en tres diferentes y prestigiosas universidades norteamericanas. En Harvard tendría un

²⁵⁸ Recorrer los diversos modos en que la narrativa cinematográfica estadounidense se ha hecho cargo de mostrar la violencia criminal –y en menor medida, policial– en los USA, nos llevaría una vida entera. Anotamos nada más un punto referido al período que estamos considerando: el paso de la desaforada y caótica violencia de las pandillas –que ya mencionamos– al más racional y previsible negocio capitalista del crimen organizado está –a nuestro juicio– bien descrito en la película *Los jóvenes gangsters* (1991), que narra la historia de Meyer Lansky, Bugsy Siegel, Charlie “Lucky” Luciano y Frank Costello. Sobre el visionario fundador del imperio de los casinos en Las Vegas puede verse *Bugsy* (1991). Por su parte, Meyer Lansky recorre buena parte de la historia norteamericana, y por supuesto, de sus películas: poco antes de la Revolución Cubana lo encontramos regenteando burdeles en La Habana de Fulgencio Batista (véase su fugaz aparición –caracterizado como Hyman Roth– en *El Padrino III*, 1990). El conflicto entre los habituales y lucrativos negocios de la Maffia (prostitución, juego, alcohol, protección territorial, etc.) y el nuevo desafío de los estupefacientes aparece retratado –como se sabe– en *El Padrino I* (1972). Una película más reciente que muestra la violencia policial es *Detroit* (2017), de Kathryn Bigelow.

título pretencioso y abstracto bajo la égida de la obra de Talcott Parsons, algo así como “Modos de descompresión cultural de los sistemas sociales occidentales”; en Columbia se percibiría el peso teórico de Robert K. Merton y de la metodología de Paul Lazarsfeld, por lo cual el trabajo podría llamarse más bien “Funciones sociales del consumo de alcohol, según una investigación nacional”; finalmente, en la Universidad de Chicago, el título de la “misma” tesis sociológica iría por la siguiente línea: “La interacción social en el Jimmy’s bar de la calle 55”. Como dirá Gusfield, en clave algo más reflexiva al referirse a su propia formación en esta última universidad:

Era una metodología que obligaba firmemente al estudiante a atenerse a lo que podía ver, oír y tocar directamente. La interpretación y la imaginación venían en segundo lugar. Las abstracciones y las teorizaciones no basadas en la experiencia de la observación concreta eran sospechosas. Las perspectivas, las teorías, las doctrinas y los conceptos generales podían ser necesarios para emprender la investigación, pero había que someterlos al mundo específico, particular y real de la experiencia (citado en Winkin, 1991, p. 38).

En términos generales, podríamos decir que la perspectiva metodológica original de Chicago se apoya tanto en el desarrollo de nuevas estrategias de uso y recolección de datos, así como en la fuerte voluntad de producir información de primera mano:

Todas las investigaciones realizadas por los miembros de la *Escuela de Chicago* se apoyaron en mayor o menor medida en información documental que incluía *documentación no personal* (como registros públicos, de asociaciones de asistencia social, de iglesias, censos, entre otros) y varios tipos de *documentación personal* (principalmente en la forma de autobiografías, diarios íntimos y cartas personales). Sin embargo, estas fuentes se articulaban, las más de las veces, con el desarrollo de *trabajo de campo* (entrevistas formales o informales y observaciones con distintos grados de participación). Esto último tenía como finalidad el acceso en directo al fenómeno social abordado, y muchas veces permitía construir los corpus de *documentos personales* a analizar en el marco de las investigaciones (Santos, 2008, pp. 59-60).

Un puñado de clásicas investigaciones sociológicas mostró el enorme potencial de articular estas distintas pero convergentes estrategias. Así, por ejemplo, en *The Hobo* (1923), Nels Anderson se convierte en pionero en el uso de la observación participante como método de investigación para explorar la vida de vagabundos y personas sin hogar. En el ya mencionado *The Gang* (1927), Frederic M. Thrasher releva información de primera mano sobre más de 1300 pandillas juveniles en Chicago entre 1919 y 1926, y analiza con agudeza a estos grupos como un canal de integración social alternativo, en particular para migrantes desarraigados de barrios marginales. En una línea semejante, el trabajo clásico de Louis Wirth, *The Ghetto* (1928), constituye un estudio de caso sobre la comunidad judía en el marco de una serie de tensiones en el marco de procesos de aislamiento y acomodación a la vida de la ciudad.

En estas y otras típicas investigaciones de la Escuela, la producción original de información personal, así como el trabajo de observación directa sobre el terreno, se apoyaba también en un trabajo previo que el Departamento de Sociología de Chicago no creó, pero que ayudó a preservar, a incrementar y a enriquecer: una importante red de agencias estatales y de organizaciones de la sociedad civil que venían produciendo de manera sistemática información social sobre diferentes aspectos de la vida de la ciudad.

En este punto volvemos a encontrarnos con la precursora obra de Jane Addams, quien funda la *Hull House* en 1889, en uno de los barrios más vulnerables de la ciudad, que funciona inicialmente como un centro educativo-asistencial pero que a la par que provee importantes servicios sociales se vuelve un nodo de recolección y procesamiento de valiosa y original información social. El centro, a su vez, cubre un amplio espectro de tareas comunitarias y de integración social, que van desde servicios de salud y alimentación, o cursos de instrucción en oficios, hasta la organización de clases y conferencias de mayor vuelo científico, entre cuyos disertantes se contaban –nada menos– que autores como John Dewey o George H. Mead, con quienes Addams mantenía un fructífero intercambio intelectual. Puesto que las residentes eran casi todas mujeres de un alto nivel de formación profesional, la *Hull House* se fue convirtiendo en un centro especializado de investigación social aplicada, “orientada a producir conocimientos que permitieran fundamentar la necesidad de reformas legislativas y políticas sociales que tendieran a mejorar la calidad de vida de la población” (Travi, 2015, pp. 148-149). De aquí que se haya afirmado con justa razón que la *Hull House* “era para las mujeres sociólogas, lo que la Universidad de Chicago era para los hombres sociólogos: el centro institucional para la investigación y el pensamiento social” (Miranda A., 2010, p. 33)²⁵⁹.

Claro que esta esta voluntad de estricto apego empírico no debería confundirse con un rechazo (general) a la teoría, sino más bien con la renuencia a aceptar ligeramente cierto tipo de teoría. De este modo, los discípulos de las generaciones más jóvenes que se formaron bajo el manto de la sociología de Chicago, manifestarán una desconfianza mayor hacia lo que se llamará “gran teoría”, e incluso marcará cierta distancia frente al modelo más acotado de las “teorías de alcance medio”, desplazándose más bien a lo que podríamos llamar una visión “minimalista” o de “caja de herramientas” (o quizá propiamente “analítica”) de la teoría. Como muchos años después dirá Erving Goffman, en agosto de 1981, en los papeles preparatorios de su discurso ante la ASA:

Tengo grandes dudas sobre el valor de las teorías sociológicas generales de estos últimos años y aún sobre las teorías de alcance medio. (La facilidad con que empleamos el término ‘teoría’ por doquier en Sociología, no el no tener ninguna, es lo que nos distingue de estos discípulos que las hacen). Sin embargo, creo que el suministro de una sola distinción conceptual, si pone nuestros datos en orden, los ilumina y se complace descubriendo sus perfiles, puede justificar nuestra pretensión de ser observadores de la sociedad. Y

²⁵⁹ La vida y la obra de Addams merecerían un espacio que lamentablemente no le podemos dar aquí; además de los ya citados (Miranda Aranda, 2010 y Travi, 2015), pueden consultarse los trabajos y la bibliografía de referencia de (García Dauder y Pérez Sedeño, 2015; González Guede, 2015; Binetti, 2016).

también es cierto que habremos fracasado gravemente si no conseguimos descubrir los procesos, los *mecanismos*, las estructuras y las variables que permiten ver a otros lo que no habían visto o relacionar lo que no habían juntado. Lo que necesitamos, creo, es una modesta pero perseverante *calidad analítica (analyticity)*: necesitamos marcos conceptuales de *bajo alcance*” (Goffman citado en Winkin, 1991, p. 46. Cursivas nuestras)²⁶⁰.

Del pragmatismo al interaccionismo simbólico

*You're so mean and evil / You do things you shouldn't do
You're so mean and evil / You do things you shouldn't do
And you've got my brand of honey / Guess I'll have to put up with you
I was going to Chicago but...*

Count Basie & Jimmy Rushing, *GOING TO CHICAGO BLUES*, 1957.

La Escuela de Chicago abrevó en distintas fuentes intelectuales desde sus comienzos y a lo largo de su desarrollo en las primeras décadas del siglo XX. Entre esas fuentes podemos destacar fundamentalmente dos tipos de enseñanzas que tendrán un legado duradero entre los sociólogos y las sociólogas que se formarían en Chicago. Una de ellas está ligada a las obras filosóficas originales de autores como William James, John Dewey o Charles S. Pierce, en tanto fundadores de la corriente pragmatista. La otra está focalizada en los escritos psico-sociales de George H. Mead, cuya orientación teórica será bautizada por sus discípulos como “interaccionismo simbólico”. Mientras la segunda etiqueta es más nueva, aparece recién a finales de la década del '30 y Mead nunca la usó, la primera tiene una historia más larga e identificó desde el comienzo a sus defensores²⁶¹.

En tal sentido, si bien el término “pragmatismo” aparece hacia 1878 en un artículo escrito por Charles Sanders Pierce (“How to Make our Ideas Clear?”), la corriente terminó de configurarse por los aportes de James, Dewey y Mead. El punto a recordar aquí es que entre 1894 y 1904 Dewey y Mead (provenientes de la Universidad de Michigan) se instalaron en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Chicago y desde allí sistematizaron sus principios e irradiaron sus enseñanza a varias jóvenes generaciones.

²⁶⁰ Para un tratamiento más específico de la perspectiva metodológica de Chicago puede consultarse (Azpúrua G., 2005; Santos, 2008; Piovani, 2011).

²⁶¹ A estas lecturas podríamos agregar, sin duda, una influencia europea de capital importancia en los primeros tiempos de la Escuela de Chicago, pero que queda fuera de estos apuntes centrados en los autores norteamericanos propiamente dichos; nos referimos, por supuesto, a la obra Georg Simmel (1858-1918). Podrían señalarse –al menos- tres elementos de su producción que fueron especialmente valorados por la sociología de Chicago, y que en buena medida aún hoy nos siguen inspirando con su lectura: el análisis del gesto como paradigma de sociabilidad (Sabido Ramos, 2017), el papel creativo y autónomo del orden de la interacción (Ritzer, 1993), y su lectura de la ciudad como *locus* específico de la modernidad (Frisby, 1990 y 1992; Gil Villegas, 1996; Picó y Serra, 2010).

Tras las huellas del pragmatismo

Todas las acciones de un individuo llevan el sello de su comunidad, tan firmemente como el lenguaje que habla.

John Dewey, NATURALEZA HUMANA Y CONDUCTA ([1922] 1964, p. 286)

En sus inicios el pragmatismo (del término griego “pragma”= acción) era el nombre de un método filosófico que pretendía extraer el significado preciso de una creencia, una idea o un término del lenguaje a partir de derivar de ellos sus consecuencias efectivas en la práctica, y extraer así su “significado pragmático”. Pero paulatinamente se convirtió en una denominación más general, también más ambigua e imperfecta, para referirse a una “doctrina para la cual el significado y la verdad del pensamiento están determinados (de alguna manera) por criterios de *utilidad práctica*” (Thayer, 1983: 128). En palabras del filósofo pragmatista contemporáneo más importante, Richard Rorty, “la doctrina central del pragmatismo representa la propuesta de reemplazar la distinción entre apariencia y realidad... por la distinción entre descripciones más útiles y descripciones menos útiles de las cosas” (Rorty, 1996, p.13).

Desde el punto de vista filosófico el pragmatismo se opone a la matriz dualista, de raíz platónica, que René Descartes elabora como principio rector del pensamiento moderno. En este sentido, el pragmatismo es *una* de las corrientes contemporáneas que impugna la tradición de la *filosofía de la conciencia*: de Descartes a Hegel, pasando por Kant, y que puede remontarse a Platón; la otra respuesta surge en Europa continental a partir de las reflexiones de F. Nietzsche, y es continuada en diferentes registros por la obra de Martin Heidegger, Michel Foucault o Jacques Derrida (Cuadro Nro. 6).

Cuadro Nro. 6. Críticas filosóficas al “fundacionalismo”

PRAGMATISMO	FILOSOFÍA (POST) WITT-GENSTEINIANA	FILOSOFÍA (POST) NIETZSCHEANA
<p>Charles S. Peirce (1839-1914)</p> <p>William James (1842-1909)</p> <p>John Dewey (1859-1952)</p> <p>George H. Mead (1863-1931)</p> <p>Charles W. Morris (1901-1979)</p> <p>Richard Rorty (1931-2007)</p> <p>Vincent Colapietro (1950-)</p>	<p>-L. Wittgenstein II,</p> <p>-W. V. O. Quine,</p> <p>-Wilfrid Sellars</p> <p>-Donald Davidson</p>	<p>-F. Nietzsche,</p> <p>-M. Heidegger,</p> <p>-M. Foucault,</p> <p>-J. Derrida</p>

Podríamos decir que una vía intermedia –por llamarla de alguna manera- cancela “desde adentro” las pretensiones “fundacionalistas” (encontrar un fundamento último indubitable para

el conocimiento y la acción) de la tradición platónica; se trata del derrotero marcado por la evolución del *positivismo lógico*, que se convierte en *filosofía analítica* del lenguaje ordinario a partir del “segundo” Wittgenstein, y que se terminaría “pragmatizando” –a juicio de Rorty– en la obra posterior de W. V. O. Quine, Wilfrid Sellars y Donald Davidson. La lectura de Rorty acepta, de todos modos, que en los últimos años se ha producido un “contragolpe” de críticas al pragmatismo por parte de autores “realistas”, que abrió una nueva serie de debates (Rorty, 1996, p. 29 y ss.). Asimismo, conviene adelantar, que desde el punto de vista sociológico el pragmatismo se opone también al utilitarismo individualista de Herbert Spencer, pero en una dirección diferente a la de Parsons y sus seguidores. Siguiendo libremente el esquema de interpretación propuesto por Rorty (Cuadro Nro. 7), podríamos señalar los siguientes como los más importantes rasgos del pragmatismo:

Cuadro Nro. 7. Rasgos principales del pragmatismo filosófico²⁶²

- **Naturalización del conocimiento;**
- **Caracterización *disposicional* de las creencias;**
- **Anti-esencialismo;**
- **Elaboración deliberativa/cooperativa del saber;**
- **Apertura a la contingencia.**

Naturalización del conocimiento

En las antípodas de la tradición platónica y aristotélica, o de las elucubraciones escolásticas y teológicas posteriores, los pragmatistas ubican el conocimiento como un mecanismo de adaptación biológica. Los organismos necesitan conocer para defenderse del peligro, adaptarse al entorno y dominar las fuerzas de la naturaleza. Según esta perspectiva naturalista del conocimiento el propio desarrollo del lenguaje es fruto de las necesidades de cooperación social con los demás, a la vez que es constitutivo de nuestro ser social y de la necesidad de categorizar el mundo para poder intervenir con eficacia. Como resumen Picó y Serra:

El pensamiento y la acción humana actúan por la necesidad de responder a los problemas, el pensamiento y la acción están provocados por la *tensión* que se suscita entre las necesidades de nuestros organismos y el medio ambiente que ha de satisfacer esas necesidades. Los seres humanos pensamos y actuamos con el fin de reducir esa *tensión*. Por tanto, las ideas no son algo que está ahí fuera de nosotros esperando ser descubiertas, sino herramientas que

²⁶² Para un tratamiento actualizado del pragmatismo véase (Colapietro, 2020). Un recorrido por diversas facetas de esta corriente –clásica y contemporánea– puede encontrarse en los distintos trabajos del equipo de investigación liderado en FAHCE por Cristina Di Gregori, en particular (Di Gregori y López, 2014).

la gente utiliza para enfrentarse al mundo, y no se desarrollan de acuerdo con una lógica interna, sino en la interacción social con los demás; son respuestas provisionales y contingentes a circunstancias particulares, por lo cual la supervivencia depende no de su inmutabilidad, sino de su capacidad de adaptación (2010, p. 20. *Cursivas nuestras*)²⁶³.

Caracterización *disposicional* de las creencias

En un texto autobiográfico, en el que cuenta el surgimiento del pragmatismo, Charles S. Peirce recordaba que a principios de la década de 1870 un grupo de jóvenes de *Old Cambridge*, entre los que se contaban Alexander Bain, Chauncey Wright, William James y él mismo, se reunían para discutir y estudiar bajo el mote desafiante de “Club Metafísico”. En aquellas discusiones, “se insistía en la importancia de aplicar la definición de Bain de creencia, según la cual es *aquello por lo cual un hombre está dispuesto a actuar*. A partir de esta definición –concluía Peirce-, el pragmatismo es poco más que un corolario” (Citado en Thayer, 1983, p. 133).

En este sentido, será sobre todo John Dewey (alumno durante un breve tiempo de Peirce) quien desarrollará la concepción de las ideas como “plan de acción” orientadas a la resolución de problemas. Así, “el plan está dirigido a un futuro en por lo menos dos sentidos: como algo por hacer y algo que se espera como resultado de esa acción”, de modo que “todo plan de acción marca la diferencia entre situaciones por resolver y situaciones resueltas”, por lo que “la adecuación de una idea depende de las consecuencias a las que conduce” (Torres Hernández, 2003, p. 124). Este punto, permite enunciar resumidamente un principio clave del pragmatismo:

Las ideas... nunca crean aquello sobre lo que actúan, aunque una nueva creación puede ser la consecuencia de su acción. Cuando no hay una diferencia relevante que pueda especificarse en la clase de acciones que se siguen de abrigar dos ideas, las ideas son lógicamente una y la misma, incluso aunque parezcan diferentes; cuando las diferencias que puedan señalarse son observables, las ideas son lógicamente diferentes, incluso aunque suenen de un modo parecido (Hook, 2000, p. 50).

En este marco, para la tradición pragmatista (como luego lo será también para la corriente analítica liderada por el “segundo” Wittgenstein), una creencia no es meramente una ocurrencia mental, un estado de consciencia o una representación intelectual, sino “un estado disposicional adquirido, que causa un conjunto coherente de respuestas y que está determinado por un objeto o situación objetiva aprehendidos” (Villoro, 1998, p. 71). En términos algo más formales, diremos que *creo que* “p” cuando tengo una disposición a actuar como si “p” fuese un estado efectivo del mundo. Por ejemplo: “estoy dispuesto a vadear este río, porque *creo que* su cauce es tranquilo”. Esta caracterización se opone a cualquier visión “mentalista” o “idealista” –tal cual lo ha supuesto la concepción dominante de la filosofía occidental- que definen la creencia como un

²⁶³ Para un desarrollo actual de este punto de vista véase F. Broncano (2003).

elemento dado en la conciencia privada. Por el contrario, el pragmatismo ubica en el núcleo de la definición las relaciones y compromisos concretos de un actor con el mundo –natural o social– en un determinado contexto de sentido y de acción. De todos modos, no deberíamos perder de vista que en la definición propuesta “interviene la disposición a actuar pero no la acción misma”, esto es, “creer no implica necesariamente actuar como se cree” (Villoro, 1998, p. 73)²⁶⁴.

Anti-esencialismo

El pragmatismo –ha dicho Rorty– “es sencillamente la aplicación del antiesencialismo a nociones como *verdad*, *conocimiento*, *lenguaje*, *moralidad* y semejantes objetos de especulación filosófica” (Rorty, 1996, p. 243). Este punto es especialmente importante al considerar la “esencia” de la *verdad* –según la clásica definición aristotélica– como correspondencia entre el lenguaje y los hechos del mundo, que es reemplazada por una visión *coherentista* de la relación entre lenguaje y un marco de interpretación que consideramos útil o adecuado para nuestros fines. Como enfatiza Rorty:

Los pragmatistas nos dicen que es más bien en el vocabulario de la práctica que en el de la teoría, más bien en el de la acción que en el de la contemplación, donde podemos decir algo provechoso acerca de la verdad... Afirmar que existe un isomorfismo entre las partes de las oraciones verdaderas debidamente analizadas y las partes del mundo con ellas emparejadas parece plausible cuando se trata de oraciones como “Júpiter tiene satélites”... No lo parece tanto en el caso de... “el universo es infinito”. Cuando queremos aprobar o condenar oraciones del último tipo, mostramos cómo la decisión de aseverarla está inextricablemente unida a todo un conjunto de decisiones sobre qué terminología emplear, qué libros leer, en qué proyecto embarcarnos, qué vida llevar... La manera natural de enfocar dichas oraciones, nos dice Dewey, no es preguntar: “¿Reflejan la verdad?”, sino más bien, “¿Qué significaría creerlas?”, ¿Qué sucedería si lo hiciese?”, ¿A qué me comprometería?” (Rorty, 1996, p. 244).

Elaboración deliberativa/cooperativa del saber

Descartes convirtió el derecho individual a dudar –nos dice Hans Joas– en “el firme fundamento de una filosofía basada en la certeza del yo pensante y dubitante... Sin embargo, al mismo tiempo se crearon los difíciles o imposibles problemas de constituir, sobre la base del yo pensante, el mundo, el cuerpo, y el tú, el sujeto opuesto al yo” (Joas, 1990, p. 117). En este sentido,

²⁶⁴ Excede largamente el objetivo de estas notas, y posiblemente también las capacidades de su autor, adentrarse en los vericuetos lógicos y epistemológicos del análisis de la creencia. Anoto al pasar que la noción de “determinación por el objeto” es una afirmación fuerte y discutible, pero pone de manifiesto que las creencias no son voluntarias sino generadas a partir de la aprehensión de hechos en un marco de sentido: “quisiera creerte, pero no puedo...”. Señalo nada más dos líneas críticas aunque en el marco de la interpretación defendida en estas páginas: sobre el carácter ineludible de la noción de “verdad” para definir las creencias véase Hurtado (2003); sobre la necesidad de precisar la noción de “disposición a actuar”, véase Ortiz-Millán (2007).

el punto de partida pragmatista de Peirce es contrario al enfoque cartesiano que ha dominado largamente la filosofía occidental. En un texto de 1934 incluido en sus *Collected Papers*, nos dice lo siguiente:

No podemos partir de la duda absoluta. Tenemos que comenzar con todos los prejuicios que ya teníamos cuando empezamos a estudiar filosofía. Una máxima [como la cartesiana de dudar de todo] no puede desvanecer estos prejuicios, pues son cosas que no se nos ocurre que puedan ponerse en cuestión. De ahí que este escepticismo inicial sea un mero autoengaño, y no una duda verdadera; y nadie que siga el método cartesiano estará enteramente satisfecho hasta que haya recuperado formalmente todas aquellas creencias que había adoptado [...] Es cierto que una persona puede, en el curso de sus estudios, encontrar razones para poner en duda lo que había comenzado creyendo; pero en tal caso duda porque tiene una razón positiva para hacerlo, y no por causa de la máxima cartesiana. (Citado en Joas, 1990, p. 118).

Para escapar al encierro lógico en el que –a juicio del pragmatismo- habría quedado atrapada la filosofía moderna, se hace necesario sustituir “el concepto rector del cartesianismo, el del yo que duda en solitario, por la idea de una búsqueda cooperativa de la verdad a fin de enfrentarse con problemas reales que surgen en el curso de la acción”. De este modo, se transforma totalmente la relación entre conocimiento y realidad: “el concepto de verdad ya no expresa una correcta *representación* cognoscitiva de la realidad..., sino un aumento del *poder para actuar* en relación con un entorno” (Joas, 1990, p. 118. *Cursivas mías*). Para los pragmatistas –enfatisa Rorty- “toda investigación... sigue las pautas de una deliberación en torno a las ventajas relativas de diversas alternativas concretas (Rorty, 1996, p. 245).

Este desplazamiento en la definición del saber, y de una visión fuerte de la *verdad* como correspondencia, a una concepción que se sustenta en la idea de *justificación* en el marco de una comunidad práctica de hablantes (científicos o legos, políticos o moralistas), es calurosamente defendida por el filósofo norteamericano: “Necesitamos reformular nuestras ambiciones intelectuales en términos de relaciones con los otros seres humanos, más que en términos de relación con la realidad no humana... Nunca sabremos con seguridad si una creencia es verdadera, pero podemos estar seguros de que nadie es actualmente capaz de invocar objeciones residuales, de que todos coinciden en que merece ser sostenida” (Rorty, 2007, p.12)²⁶⁵.

Apertura a la contingencia

Una elección fundamental a la que se enfrenta el pensamiento reflexivo, dice Rorty, es “aceptar el carácter contingente de los puntos de partida o intentar escapar de esta contingencia”. La

²⁶⁵ Voy a pasar por alto la discusión acerca de si la noción de *justificación* es un sustituto completo (o no lo es) de una definición plausible de *verdad*. El debate puede seguirse en el citado texto de Rorty en polémica con Jürgen Habermas (2007), en la discusión entre (Engel & Rorty, 2007) y en el libro de Engel (2008).

doctrina pragmatista se inclina por la primera opción porque considera que “la investigación no tiene ningún otro límite que el que impone la conversación; no tiene ningún límite general que venga dictado por la naturaleza de los objetos, de la mente o el lenguaje, sino sólo ciertas limitaciones deducibles de los dictámenes de nuestros colegas”. De este modo, el pragmatismo rechaza las pretensiones “fundacionalistas”, de encontrar un fundamento último indubitable para el conocimiento y la acción, que ha sido un hilo conductor del pensamiento occidental desde la antigüedad clásica hasta el pensamiento moderno. Si abandonamos la esperanza de alcanzar ese *fundamento* indubitable (o el *método* infalible que nos llevará a él), concluye Rorty, “perderemos lo que Nietzsche llamaba ‘confort metafísico’, pero quizá restablezcamos nuestro sentimiento de pertenecer a una comunidad” (1996, p. 247).

En resumen, y apelando a algunas etiquetas rápidas, podríamos decir que el *pragmatismo* articula una visión *naturalizada* del conocimiento, un concepto *disposicional* de las creencias, una teoría *anti-esencialista* (“coherentista”) de la verdad, una concepción *deliberativa* del cambio científico y una interpretación “instrumentalista” (anti-fundacionalista) de las teorías.

El camino hacia el interaccionismo simbólico

El mundo es un teatro de mil riesgos; es inestable, extrañamente inestable.

John Dewey, EXPERIENCIA Y NATURALEZA
([1925, 1929]1948, p. 43).

Podemos comprender mejor la mirada filosófica que hemos esbozado en las líneas anteriores, si apelamos a un ejemplo que nos permite observar una interacción social concreta. Vamos a tomarlo de *El corazón de las tinieblas* (Heart of Darkness), una novela de Joseph Conrad (1857-1924), publicada en 1899. La obra narra (en pasado) la travesía que un marinero -Charlie Marlow- realizó años atrás por un río tropical africano en busca de un tal Kurtz, el jefe de una explotación de marfil²⁶⁶. En un momento de la narración nos dice su protagonista:

Tenía que estar al tanto del gobierno del barco, evitar troncos, y hacer que marchara aquella caja de hojalata por las buenas o por las malas... A ratos tenía, además, que vigilar al salvaje que llevaba yo como fogonero. Era un espécimen perfeccionado; podía encender una caldera vertical... Observaba el regulador de vapor y el carburador de agua con un evidente esfuerzo... Era útil porque había recibido alguna instrucción; lo que sabía era que si el agua desaparecía de aquella cosa transparente, el mal espíritu encerrado en la caldera mostraría su cólera por

²⁶⁶ La obra de Conrad sirvió libremente de inspiración a F.F. Coppola para su película *Apocalipsis now* (1979).

la enormidad de su sed y tomaría una venganza terrible. Y así sudaba, calentaba y observaba el cristal con temor... (Conrad, 1977, p. 62).

Este breve párrafo de la novela nos permite plantear dos problemas que nos llevan a vincular el pragmatismo con su continuación sociológica, el *interaccionismo simbólico*.

En primer lugar, pensemos en los criterios de verdad que guían al esclavo y al marinero. En un caso el fundamento es la religión, en el otro es la ciencia, pero ambos sirven a idéntico propósito: que la caldera funcione y que el motor del barco no se detenga. ¿Diríamos que uno sostiene una creencia falsa y otro una verdadera? ¿O que ambos sostienen creencias “verdaderas” (adecuadas) para sus fines? Por lo que venimos señalando, una respuesta consistente con los postulados pragmatistas se inclinaría por esta última posibilidad; en rigor, un pragmatista –a la Rorty- eludiría en este contexto una referencia a la *verdad* de los enunciados, y diría simplemente que ambas explicaciones son igualmente *útiles*, dados los fines y los marcos de referencia interpretativa en que se mueven el esclavo y el marinero.

Pero a la luz de una epistemología “realista” se podría pretender una comparación –simultánea, *sincrónica*- entre ambas creencias, y preguntarse cuál de las dos es “realmente” verdadera. O bien podemos plantear una comparación entre las creencias de manera *diacrónica*: pensemos que la escena se produce en tres momentos diferentes de la historia. Así, el mismo esclavo (con las mismas creencias religiosas) está bajo el dominio de tres marineros distintos: (i) el primero ha sido educado en las tradiciones químicas previas a Lavoisier y cree en la existencia del “flogisto”, (ii) el segundo posee el saber que le atribuye Conrad a finales del siglo XIX, y finalmente (iii) el tercero conoce los rudimentos de la teoría atómica actual. ¿Qué diría una interpretación “realista” y otra pragmatista en cada momento? ¿Qué diríamos de la “verdad” de cada proposición si tratáramos de comparar los tres momentos?

En todos los casos (tanto en la comparación *diacrónica* como en la *sincrónica*) la solución pragmatista pasa por someter cada proposición a la deliberación crítica de una audiencia (o de varias audiencias) y aceptar las proposiciones sobrevivientes a la crítica, orientadas en su capacidad de resolver problemas (dados los objetivos prácticos de dichas audiencias), sin postular en ningún caso la “correspondencia” entre esas proposiciones y una realidad externa (Rorty, 2007)²⁶⁷.

En segundo término, veamos ahora el problema desde una perspectiva más sociológica (o psico-social): ¿Cómo hizo el capitán del barco (no lo hizo el marinero) para enseñarle su labor al esclavo? ¿Cómo se gestaron las creencias del esclavo en torno a la caldera? O si preferimos decirlo de otro modo: ¿Cómo hizo el esclavo para comprender lo que el capitán, por la fuerza, le quería enseñar? Dejemos de lado la salida fácil de buscar (para este caso) a un/a traductor/a,

²⁶⁷ Nótese de paso que la comparación *diacrónica* le brinda al pragmatista la oportunidad de tener una conversación animada, pero carece de toda utilidad práctica (no así para la epistemología realista); en cambio, la comparación *sincrónica* entre creencias guarda un vivo interés para los dos bandos: con algunas creencias –por ejemplo- hacemos andar la caldera o curamos enfermedades, pero no con otras.

porque entonces el problema lógico se traslada al vínculo entre dos hablantes de diferentes lenguajes, o al problema del primer traductor o traductora, etc.

En cualquiera de los casos nos encontramos siempre ante el desafío hermenéutico de comprender los *mecanismos* concretos de la interacción. Tengamos en cuenta que se trata de un caso límite, donde la posibilidad de aprender (o no) a realizar una actividad define la vida o la muerte del desdichado, pero que el mismo entuerto social se presenta habitualmente en condiciones mucho más benignas. Las perspectivas “holistas” nos entregan dos modelos de interpretación: uno de ellos apela al esquema de *incorporación de un rol* (o de un *habitus*), el otro enfoque echa mano al desembozado *ejercicio de la dominación* fundado en el acceso privilegiado a recursos estratégicos (económicos, políticos, institucionales, etc.). Sin dudas, el capitán se ubica en una posición de dominador y el esclavo –a fin de cuentas- aprende a manejar la caldera del barco en su forzado rol de fogonero, pero ambas miradas nos ofrecen lentes demasiado gruesas para el detalle fino que busca comprender los *mecanismos (concretos) de la interacción* y del aprendizaje a lo largo de nuestra vida. Como reza el dicho popular: “se puede arrastrar un caballo hasta el río, pero es más difícil obligarlo a tomar agua”.

En tal sentido, en algún momento, amo y esclavo tuvieron que “traducir” órdenes y explicaciones entre dos universos cognitivos diferentes, presentar sus perspectivas, comprender sus fines, negociar tareas y aceptar límites (pensemos, por caso, que explotar hasta la muerte a un esclavo ponía al capitán ante la onerosa tarea de obtener un reemplazante, y luego volver a invertir tiempo, dinero y esfuerzo en enseñarle...). Así, hay que imaginar el esfuerzo del capitán por penetrar en el mundo simbólico del esclavo –y la voluntad en paralelo del futuro fogonero por comprender las necesidades del capitán- de modo de encontrar un terreno común (contextual, lingüístico, gestual, etc.) donde expresar los objetivos de cada uno. En otros términos, lo que estamos señalando es que nos encontramos ante una situación social donde una *interacción simbólicamente mediada* permitió coordinar las expectativas de ambos actores para alcanzar sus metas. ¿Cómo fue posible? ¿Qué condiciones se requieren para llevar adelante esa interacción? ¿De qué modo influye la situación en el proceso de interacción?

Es claro que no se pueden subestimar estas preguntas y por eso vale la pena insistir en el punto: para los diferentes “holismos” (marxismo, estructural-funcionalismo, etc.) los desafíos del aprendizaje cognitivo han sido desde hace muchos años un problema, tanto teórico como práctico. Dejando de lado la pretendida salida a través del burdo conductismo pavloviano, que durante algún tiempo ensayaron los soviéticos, tanto los frankfurtianos como Parsons –entre otros- apelaron a Freud para salir del paso. Pero en el mejor de los casos la plataforma freudiana servía para comprender cierto tipo de aprendizajes (por ejemplo, roles sociales), pero no para explicar cómo se incorporan competencias comunicativas (lenguaje) o para entender cómo adquirimos saberes específicos (por ejemplo, álgebra o historia medieval). De ahí, entonces, que una variada familia de teorías del aprendizaje a lo largo del siglo XX ha tratado de superar tales escollos, entre las que cabe destacar los esfuerzos de Jean Piaget (1896-1980) o de Lev Vygotski (1896-1934), y en la actualidad, el amplio espectro de las ciencias cognitivas. Con todas ellas, de un modo u otro, es posible ligar de manera fructífera los hallazgos del *interaccionismo simbólico*.

Excursus: Borges, Bioy Casares y William James

El pragmatismo no quiere coartar o atenuar la riqueza del mundo; quiere ir creciendo como el mundo

Jorge Luis Borges, Nota Preliminar a W. James, EL PRAGMATISMO (1945, p.12)

Antes de pasar al último tema de estos apuntes aprovechamos para introducir una sucinta nota de color local. El pragmatismo clásico ingresó a nuestro país no sólo a partir de fuentes filosóficas y académicas, también lo hizo de la mano de la literatura.

Hasta donde sabemos, Borges heredó de su padre (que era profesor de Psicología) y de Macedonio Fernández (que se carteaba con el filósofo estadounidense) la entusiasta lectura de William James. En 1945 el autor de *Ficciones* escribe la Nota Preliminar a la edición argentina de *Pragmatismo*, una serie de conferencias donde se presentan los ejes principales de la doctrina, y en la que ubica a James en una larga saga “aristotélica” (por oposición a la línea “platónica” de Leibnitz, Kant o Hegel); a esa “lúcida tradición” –empirista, nominalista y analítica, de prosa clara y precisa- pertenecerían también Guillermo de Ockham, John Locke y David Hume, entre otros (Borges, 2007, p. 215)²⁶⁸.

Ese mismo año, en la misma editorial, Adolfo Bioy Casares publica la primera edición de *Plan de Evasión* (Buenos Aires, 1945). Ambientada en una siniestra prisión en una isla caribeña, la novela narra los extraños experimentos psicofísicos que realiza con los presos el director general de la cárcel, Castel, según lo reconstruye un marino que ha llegado para desempeñarse como ayudante. El punto a destacar aquí es que el supuesto soporte teórico de Castel, y en buena medida de la novela misma, descansa en la obra de James. Así lo explica el protagonista:

Vemos a la distancia un determinado rectángulo, y creemos ver (sabemos que es) una torre cilíndrica. William James afirma que el mundo se nos presenta como un indeterminado flujo, una especie de corriente compacta, una vasta inundación donde no hay personas ni objetos, sino confusamente, olores, colores, sonidos, temperaturas... La esencia de la *actividad mental* consiste en cortar y separar aquello que es un todo continuo, y agruparlo, *utilitariamente*, en objetos, personas, animales, vegetales... Como literales sujetos de James, mis pacientes se enfrentarán con esa renovada mole, y en ella tendrán que remodelar el mundo. Volverán a dar significado al conjunto de símbolos. La vida, las preferencias, mi dirección, presidirán esa busca de objetos perdidos,

²⁶⁸ Borges no abandonó nunca a James. Al final de su vida, incluyó los dos tomos de *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio sobre la naturaleza humana* en su colección “Biblioteca Personal”; el prólogo está fechado en 1986, año de la muerte del escritor (Borges, 1988, p. 126). Sobre las relaciones intelectuales que vinculan a William James, Macedonio Fernández y los Borges (padre e hijo) puede consultarse (Guardia Lezcano, 2004); sobre James y la “tradición inglesa” en Borges pueden consultarse (Nubiola, 2005; Castany Prado, 2007). Cabe recordar que el padre de Borges daba clases de Psicología, en inglés, en el Colegio de Lenguas Vivas; el voluminoso tratado de William James *The Principles of Psychology* (1890) era el eje del programa (Vaccaro, 2006, p. 20).

de los objetos que ellos mismos inventarán en el caos” (Bioy Casares, 1974, p. 165. *Cursivas nuestras*).

La construcción de la novela es compleja y no se deja referir en pocas líneas; tampoco sus fundamentos filosóficos, científicos y literarios, en los que Bioy fusiona –entre otros elementos– elaboraciones psicológicas de James con los programas poéticos de Charles Baudelaire (1821-1867) y de Arthur Rimbaud (1854-1891). Baste decir que algunos elementos centrales de la trama de *Plan de evasión* anticipan ideas que muchos años después aparecerán en la película *Matrix* (1999)²⁶⁹.

George Herbert Mead y el interaccionismo simbólico

Hay ciertos filósofos que parecen guardar rencor a las imágenes por no ser cosas, y a las palabras por no ser sentimientos... De ninguna manera diría que las sustancias existen para posibilitar las apariencias, ni los rostros para posibilitar las máscaras, ni las pasiones para posibilitar la poesía y la virtud. En la naturaleza nada existe para posibilitar otra cosa; todas estas fases y productos están implicados por igual en el ciclo de la existencia...

George Santayana, SOLILOQUIES IN ENGLAND AND LATER SOLILOQUIES (1922).

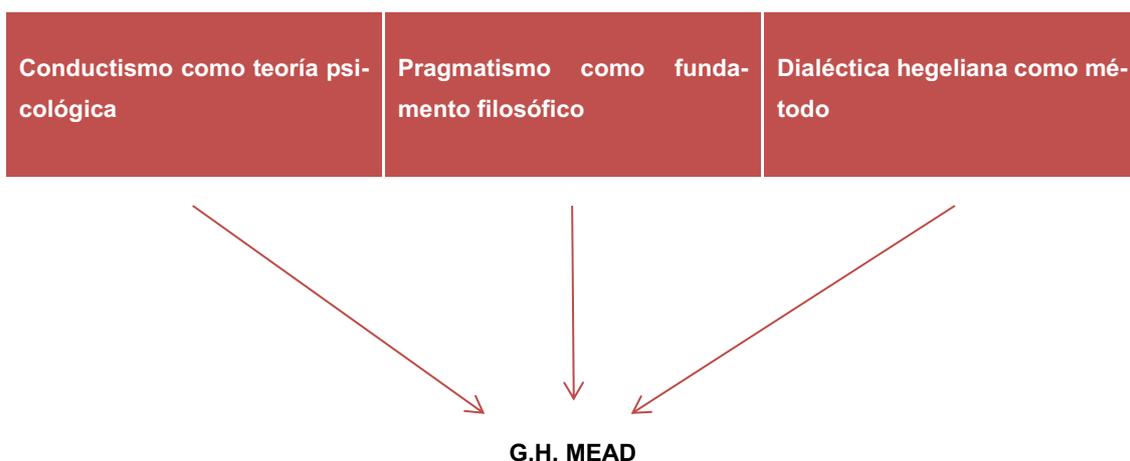
A finales de los años treinta Herbert Blumer bautiza con el nombre de “interaccionismo simbólico” la corriente que se identifica con las enseñanzas originales de George H. Mead (1863-1931) en Chicago. La etiqueta hace referencia a dos aspectos íntimamente conectados: por un lado, recupera la idea de que las ciencias sociales no estudian aisladamente a los seres humanos, sino en el marco de relaciones intersubjetivas, recíprocas, interpersonales; por otro, destaca el punto según el cual dichas interacciones están siempre mediadas por sistemas de símbolos, tales como los gestos o el lenguaje (Joas y Knölb, 2016, pp.133-134).

Nacido en Massachusetts (1863), Mead estudia filosofía y psicología social; después de “trabajar algunos años como profesor de instituto, consejero de algunas empresas ferroviarias y tutor particular”, hacia 1887 comenzó sus estudios de posgrado en Harvard, que luego continuó en Leipzig y en Berlín, aunque nunca obtuvo un título universitario formal; en 1891 se incorpora a la Universidad de Michigan y luego, en 1894, John Dewey le propuso trasladarse a la Universidad de Chicago, donde permaneció hasta el final de su vida (1931) a cargo de la cátedra de “Psicología social”, desarrollando actividades académicas, pero también participando activamente en la política y en los movimientos de reforma de la ciudad (Ritzer, 1998 b, p. 221).

²⁶⁹ Es muy recomendable leer el estudio preliminar de Alberto Manguel para introducirse –sin perderse– en los vericuetos de la novela (Bioy Casares, 1974). Para una lectura más detallada pueden consultarse las notas de Daniel Martino (Bioy Casares, 2012, p. 697 y ss.).

Aunque publicó muchos trabajos en el campo de la psicología social –nos dice Charles W. Morris al presentar su libro *Mind, Self & Society* en 1932- “el profesor Mead nunca sistematizó en forma más amplia su posición y los resultados obtenidos” (Morris, 1982: 19). Por eso la exposición fundamental de su obra fue elaborada a partir de transcripciones taquigráficas de sus célebres y concurridas clases, de notas manuscritas del propio Mead, así como de apuntes de clases de sus estudiantes²⁷⁰. Un punto de especial interés en el pensamiento de Mead es el modo original en el que articula tres tipos de influencias (Cuadro Nro. 8).

Cuadro Nro. 8. Tres tipos de influencias en el pensamiento de Mead.



En 1953, al escribir la presentación castellana de *Espíritu, Persona & Sociedad* para la Biblioteca de Psicología Social y Sociología de Paidós, Gino Germani sostiene que el aporte esencial del autor norteamericano –al plantear la superación de la vieja dicotomía entre individuo y sociedad- puede resumirse en tres puntos fundamentales:

- Historicidad del “individuo” como autoconciencia, es decir anterioridad histórica de la sociedad sobre la persona individual;
- Formulación de una hipótesis naturalista acerca del desarrollo del individuo autoconsciente a partir de la matriz de las relaciones sociales;
- Función esencial que en la formación del yo se asigna a la “adopción de papeles” y a la internalización de lo cultural (Germani, 1982: 14).

Seguiremos en líneas generales este esquema a efectos de presentar algunas de las categorías fundamentales del pensamiento de Mead.

²⁷⁰ El libro editado por Charles W. Morris, con notas de Hans Joas & Daniel R. Huebner, ha sido traducido al castellano como: *Espíritu, persona & sociedad* (Paidós, 1972).

En cuanto al primer punto Germani nos dice que la “aserción del carácter histórico evolutivo de la *conciencia de sí*, constituye la última etapa de un proceso de progresiva relativización del espíritu humano, otrora considerado eternamente idéntico a sí mismo”. En tal sentido, el mérito de Mead, de acuerdo con la interpretación del sociólogo ítalo-argentino, consiste en haber “proporcionado una hipótesis coherente acerca de ese desarrollo, y, sobre todo, haber mostrado cómo no puede concebirse sino a partir de una vida social preexistente” (1982pp. 14-15). Esta prioridad de lo social queda bien explicitada con palabras del propio Mead:

En psicología social no construimos la conducta del grupo social en términos de la conducta de los distintos individuos que componen; antes bien, *partimos de un todo social determinado* de compleja actividad social, dentro del cual analizamos (como elementos) la conducta de cada uno de los distintos individuos que lo componen. Es decir intentamos explicar la conducta del individuo en términos de la conducta organizada del grupo social en lugar de explicar la conducta organizada del grupo social en términos de la conducta de los distintos individuos que pertenecen a él. Para la psicología social, el *todo (la sociedad)* es anterior a la parte (*el individuo*), no la parte al todo; y la parte es expresada en términos del todo, no el todo en términos de la parte o las partes (Mead, 1982, p. 54. *Cursivas nuestras*).

Podríamos pensar que este principio es el punto de partida de Mead, que lo emparenta con otros autores de la tradición sociológica y europea clásica (desde Marx a Durkheim, por caso). Su originalidad, en cambio, radica en el modo que tiene de pensar el vínculo de conformación de la consciencia en la relación entre individuos de una sociedad. De este modo,

(...) Mead puso los cimientos de una teoría sobre el proceso de formación de la identidad que podía constituir el núcleo de una teoría de la socialización. Con el pensamiento pragmatista pudo clarificar la formación de la “autoconciencia” en situaciones de interacción. No es el actor individual el eje de estas reflexiones, sino *el actor entre actores*. Mead rompió en lo fundamental con la concepción según la cual la psicología social y la sociología puede construirse partiendo del sujeto individual (Joas y Knöbl, 2016, p. 131).

El segundo punto nos lleva a la necesidad de distinguir entre el “acto” y el “gesto”, a la vez que nos obliga a considerar el especial papel de la actividad psíquica y del lenguaje, en el desarrollo del individuo autoconsciente, en el marco de una matriz de relaciones sociales. Para Mead la unidad más primitiva para pensar la acción es el “acto”, integrado por un circuito de cuatro elementos que van del *impulso* a la *consumación* (Cuadro Nro. 9).

Cuadro Nro. 9: El acto según Mead

Es importante destacar que para Mead el “acto” está conformada por *cuatro fases* vinculadas de manera orgánica (o dialéctica), a saber:

- * **Impulso:** nos encontramos aquí con un “estímulo sensorial inmediato” (para tomar el ejemplo proporcionado por Ritzer: sentimos hambre), a lo que sobreviene la necesidad (el impulso) de hacer algo para saciarla;
- * **Percepción:** el actor busca –tanto a través de los sentidos como de imágenes mentales- diversas opciones para satisfacer su impulso. En este caso, por ejemplo, descubre una planta que puede –eventualmente- satisfacer el hambre;
- * **Manipulación:** en esta fase se produce una “pausa temporal” en la que la respuesta física es suspendida de manera momentánea para *deliberar* acerca del curso a seguir: la planta encontrada ¿Será comestible? ¿Será venenosa? ¿Tendrá buen gusto?, etc. Como destaca Ritzer: “las personas no responden simple e inmediatamente a los estímulos externos, sino que más bien consideran y sopesan la respuesta a través de imágenes mentales” (1998, p.222). Aquí hay una fase de reflexión por manejo de símbolos (diferente al mecanismo de estímulo-respuesta directo, típico del *conductismo*) que nos lleva a determinar si vamos a comer o no la planta;
- * **Consumación:** en esta etapa, finalmente, se concreta la acción orientada a satisfacer el impulso original: comemos la planta para superar el hambre, con base en la creencia de que –por ejemplo- no es venenosa, tiene un sabor agradable, etc.

Ahora bien, mientras el *acto* involucra a un solo individuo (en nuestro ejemplo, una persona hambrienta en contacto con la naturaleza), el *acto social* implica dos o más personas, y en ese marco el *gesto* es –de acuerdo con Mead- el elemento constitutivo que sostiene un acto social en particular, y de manera más general, el proceso social en su conjunto. En términos de Mead “los gestos son movimientos del primer organismo, y actúan como

estímulos específicos, provocando las reacciones (socialmente) adecuadas del segundo organismo» (Mead, 1982, p. 60)²⁷¹. Tanto los animales inferiores como los humanos son capaces de efectuar gestos, y de interactuar a partir de ellos (Mead pone el ejemplo típico de una pelea de perros), pero mientras que los animales inferiores sólo pueden elaborar gestos “no significativos”, los seres humanos agregan a los primeros los gestos “significativos”, es decir, aquéllos donde la reflexión opera como elemento mediador entre el estímulo dado por el gesto de una persona y la respuesta de la otra; el sistema de gestos significativos más importante, por supuesto, es el lenguaje hablado y escrito²⁷².

De acuerdo con Mead, el desarrollo de los gestos significativos integrados en el lenguaje constituye el factor más importante en la trayectoria evolutiva particular de la vida humana. Ante la pregunta ¿Cuál es el *mecanismo* básico mediante el cual se lleva a cabo el proceso social? El autor norteamericano responde sin ambages:

“Es el mecanismo del gesto, que hace posibles las reacciones adecuadas para la conducta mutua, por parte de los distintos organismos individuales involucrados en el proceso social. Dentro de cualquier acto social dado se efectúa una adaptación, por medio de los gestos, de las acciones de uno de los organismos involucrados a las acciones de los otros... El campo de operación de los gestos es el campo dentro del cual el surgimiento y desarrollo de la inteligencia humana se ha llevado a cabo durante el proceso de simbolización de la experiencia... La especialización del animal humano dentro de este campo del gesto ha sido responsable, en definitiva, del origen y desarrollo de la actual sociedad humana y de sus conocimientos, con todo el dominio sobre la naturaleza y sobre el medio humano que posibilitado por la ciencia” (Mead, 1982, p.60).

Estas observaciones nos llevan al tercer punto -señalado por Germani-, como una de las aportaciones centrales de Mead: la función clave que tiene en la formación del yo la “adopción de papeles” y la internalización de la dimensión cultural. Podemos introducir la cuestión a partir de un par de citas especialmente ilustrativas. Por un lado, recordemos algo que en 1921 escribió Dewey, y que puede ser reafirmado hoy sin cambiar una línea: “puede considerarse la mente sólo como un sistema de creencias, deseos y propósitos que se originan en la acción recíproca entre las aptitudes biológicas y el medio social (Dewey, 1964, p. 11). Por otro lado, nos referimos a un comentario del filósofo y psicólogo William James, quien observó alguna vez que cuando nos encontramos con alguien, en realidad se trata de una reunión de seis personas: las que cada uno piensa que es, las que cada uno piensa que el otro (o la otra) es y las que realmente son.

²⁷¹ Volveremos a encontrar esta mínima unidad gestual en Simmel, y por supuesto, en Goffman.

²⁷² Para quienes recuerden la película *Yo, robot* (2004), seguramente tendrán presente que el avanzado prototipo NS-5 (Sonny) es capaz de múltiples habilidades, pero no puede comprender el gesto del detective Del Spooner (Will Smith) cuando le guiña un ojo a otra persona, y el robot le pide al personaje de Smith que se lo explique.

Ambas ideas nos llevan directamente a la noción de *self*, que literalmente puede ser entendida como “sí mismo”, y que para Mead remite a la capacidad mental, pero construida socialmente, de considerarse a uno mismo como objeto. La prueba para el autor norteamericano de esa construcción viene dada porque –a su juicio- ni los animales inferiores ni los niños o niñas al nacer poseen *self*, pero éste se va desarrollando con la interacción, y no se pierde aunque atravesemos largos períodos de soledad o aún de aislamiento, como el caso de Robinson Crusoe que reflexionaba para sí sobre su condición, sobre lo que hacía bien o mal, etc.

El mecanismo general para el desarrollo del *self* es la actividad reflexiva, la capacidad de ponernos en el lugar de otras personas, y de este modo, mirarnos desde afuera, examinar lo que hacemos, evaluarnos, y actuar o no como lo hacen los otros. Como destaca Mead:

Es mediante la reflexión que el proceso sociales es internalizado en la experiencia de los individuos implicados en él; por tales medios, que permiten al individuo adoptar la actitud del otro hacia él, el individuo está conscientemente capacitado para adaptarse a ese proceso y para modificar la resultante de dicho proceso en cualquier acto social dado, en términos de su adaptación al mismo. La reflexión, pues, es la condición esencial, dentro del proceso social, para el desarrollo del *self* (Mead, 1982, p. 166)²⁷³.

Puesto que se desarrolla en el tiempo, es posible distinguir etapas en la elaboración del *self*, que se sitúan en la infancia de las personas. Mead distingue dos fases. La primera es la etapa del *juego*, en la cual niños y niñas aprenden a adoptar las actitudes de otros niños determinados. Si bien todos los animales inferiores juegan, de acuerdo con Mead solamente los seres humanos “juegan a ser otros” en sus interacciones. Pero la segunda fase es crucial y el autor la denomina la etapa del *deporte*. Mientras durante la fase anterior los participantes en un juego adoptan el papel de otros niños y niñas en particular, en esta fase quienes integran un deporte han de adoptar –de manera simbólica- las posiciones de *todos* quienes están involucrados en la interacción. Mead ilustra su análisis con un ejemplo tomado del béisbol:

(...) en un deporte en que están involucrados una cantidad de individuos, el niño que adopta un papel tiene que estar dispuesto a adoptar el papel de cualquier otro. Si se encuentra en la novena base de un partido de béisbol, tiene que tener involucradas las reacciones de cada posición en la propia. Tiene que saber qué harán todos los demás a fin de poder seguir con su propio juego. Tiene que adoptar todos esos papeles. No es preciso que estén todos presentes en la conciencia al mismo tiempo, pero en algunos momentos tiene que tener a tres o cuatro individuos presentes en su propia actitud, como, por ejemplo, el que está por arrojar la pelota, el que la recibirá, etc. En el deporte, pues,

²⁷³ Preferimos mantener en estas notas la expresión original de Mead, *self*, y evitamos seguir en este caso la traducción castellana en términos de “espíritu”.

hay una serie de reacciones de los otros, de tal modo organizadas, que la actitud de uno provoca la actitud adecuada de otro (Mead, 1982, pp. 181-182).

Es a través de esta etapa cuando se desarrolla en los niños y niñas el sentido del *otro generalizado*, esto es, la interiorización simbólica de la actitud del conjunto de la comunidad en algo propio del individuo. Sólo esta incorporación –cree el autor- le permite al *self* desarrollarse plenamente, elaborar raciocinios, configurar pensamientos abstractos, construir un sentido de objetividad, así como adquirir todas aquellas significaciones sociales que el pensamiento presupone (Mead, 1982, p. 186). Como destaca Alexander,

Para Mead el juego es una analogía, un microcosmos, de todos los sistemas y grupos sociales. Su comprensión de la gesticulación en los juegos le permite sostener que los gestos individuales son instituciones sociales.... Mead se interesa en los gestos no sólo porque indican cómo las situaciones individuales especifican lo social. También los usa para mostrar cómo se modifica lo social. El gesto implica un elemento de individualidad y libertad (Alexander, 1989, p. 171).

En resumen, tanto en el caso de los *actos* humanos, como de las *acciones* sociales (cuya mínima unidad es el *gesto*), la tradición pragmatista –de James a Mead- va a insistir en el papel mediador, activo, creativo, de los procesos simbólicos socialmente configurados. De aquí la insistencia de Mead en el sentido de que “concebimos el estímulo como una ocasión u oportunidad para actuar, no como una compulsión o mandato” (Mead, 1982, p. 28).

En ese marco, esta corriente no sólo se va a enfrentar contemporáneamente a las versiones más rústicas (pero influyentes) del *conductismo*, sino que las enseñanzas de Mead van a inspirar a sus discípulos –centralmente a Blumer- para confrontar después con el *estructural-funcionalismo* parsoniano, que se impondrá en los departamentos de ciencias sociales norteamericanos una generación posterior. A juicio de los autores “interaccionistas”, ambas teorías incurrirían en defectos análogos, al pasar por alto los procesos simbólicos (mentales, lingüísticos, imaginarios) por los cuales los seres humanos atribuimos significado a nuestros actos o a los elementos del entorno:

Para Blumer, el conductismo y el funcionalismo estructural tendían a centrarse en los factores (tales como los estímulos externos y las normas) que determinaban la conducta humana. En opinión de Blumer, ambas perspectivas ignoraban los procesos cruciales por los que los actores confieren significado a las fuerzas que actúan sobre ellos y sus propias conductas (Ritzer, 1998, p. 218).

Reflexiones finales

...la sociedad se parece a los caleidoscopios, que giran de vez en cuando, y va colocando de distinto modo elementos considerados como inmutables, con los que compone otra figura.

Marcel Proust, EN BUSCA DEL TIEMPO PERDIDO. Vol. ii: a la sombra de las muchachas en flor. ([1919], 1995, p. 92).

Cuando el Sr. Swann fue a despedirse de Odette –nos cuenta Marcel Proust en el primer volumen de *En busca del tiempo perdido*-, ella le pidió “que se quedara un rato más, y hasta lo cogió del brazo para que no se fuera”, al momento en que ya estaba abriendo la puerta:

Pero él no se fijó, porque entre los muchos ademanes, frases e incidentes que constituyen la trama de una conversación, es inevitable que pasemos sin fijarnos junto a aquellos que ocultan esa verdad que nuestras sospechas andan buscando a ciegas... (Proust, 2000, p. 341).

Inspirado por las obras de Mead y de Simmel, así como por otros autores de la Escuela de Chicago, pero también por sus propias lecturas de Marcel Proust y por su previa experiencia de trabajo en el cine, Erving Goffman entendió desde un principio que el *gesto* era la más pequeña unidad de interacción social. Pero el gesto y la interacción conforman una unidad dialéctica indisoluble: porque es sólo en la “conversación de gestos” –para usar libremente la metáfora de Mead- que se alcanza un estado de comunicación eficaz, cuando el ademán entendido se realiza; o a la inversa, es en ese espacio siempre abierto a la contingencia y a la incertidumbre donde el intercambio se frustra tras la estela de la señal incomprendida.

En el segundo tomo de *En busca del tiempo perdido*, el protagonista y narrador del libro se desvive por acercarse a las muchachas que son conocidas de su amigo, el pintor Elstir: “el encuentro posible con ellas era el único elemento delicioso de mis días”, nos confiesa (Proust, 1995, p.403). Después de una larga espera de varias páginas, y de manera bastante imprevista, el momento finalmente está a punto de llegar; en esa circunstancia tan anhelada, nuestro autor prepara el terreno de lo que será una irrupción teatral inolvidable:

Al ver que el encuentro entre ellas y nosotros era inevitable, y pensando que Elstir me llamaría, me volví de espaldas..., dejando a mi ilustre compañero que siguiera su camino, me quedé atrás, como impulsado por súbito interés, mirando el escaparate de la tienda de antigüedades...; me agradó esa posibilidad de aparentar que estaba pensando en otra cosa distinta de tales muchachas; y ya presentía vagamente que cuando Elstir me llamara para presentarme a esas señoritas pondría yo esa clase de mirada interrogadora que revela no la sorpresa, sino el deseo de hacerse el sorprendido (y esto, o porque todos somos muy malos actores o porque el prójimo es siempre muy buen fisonomista)... (Proust, 1995, pp.424-425).

Pero Elstir no interpreta adecuadamente el rebuscado gesto de su amigo y el encuentro queda amargamente trunco. Aunque trivial y pasajero, este tropiezo por un movimiento corporal que no se comprende cabalmente es heredero de una matriz literaria mucho más antigua, y que nos pone sobre alerta acerca de la importancia clave de ese momento fundante de toda sociabilidad cifrada en la interacción. Se trata del célebre apólogo “El gesto de la muerte”, que diversas investigaciones remontan a la literatura judeo-talmúdica del siglo VI y a la tradición musulmana sufi de los siglos IX al XIII. El relato es resumido e incorporado a la novela *Le Grand Écart*, publicada por el escritor francés Jean Cocteau en 1923, y de allí lo toman Jorge Luis Borges, Adolfo Bioy Casares y Silvina Ocampo para incluirlo en su *Antología de la Literatura Fantástica*, ampliamente difundida en Hispanoamérica (Díez R., 2009). Dice así:

Un joven jardinero persa dice a su príncipe:

-¡Sálvame! Encontré a la Muerte esta mañana. Me hizo un gesto de amenaza. Esta noche, por milagro, quisiera estar en Ispahán.

El bondadoso príncipe le presta sus caballos. Por la tarde, el príncipe encuentra a la Muerte y le pregunta:

-Esta mañana ¿por qué hiciste a nuestro jardinero un gesto de amenaza?

-No fue un gesto de amenaza -le responde- sino un gesto de sorpresa. Pues lo veía lejos de Ispahán esta mañana y debo tomarlo esta noche en Ispahán (Cocteau, en Borges et al., 1965, p.149)²⁷⁴.

El compendio de estas pocas ilustraciones nos pone en la pista de una cuestión que queremos especialmente enfatizar en estas páginas: en las primeras décadas del siglo XX –desde la literatura a la filosofía, desde la sociología a la psicología- comienza a gestarse una nueva mirada sobre las relaciones sociales que trasciende la dicotomía clásica individuo/sociedad, o holismo/individualismo, y que ubica en el “orden de la interacción”, para citar el reconocido texto goffmaniano, su vector de análisis fundamental. Sin duda, un hito insoslayable de estas innovaciones contemporáneas lo constituyen los diversos y originales aportes de la Escuela Sociológica de Chicago.

En tal sentido, y de manera muy esquemática, podemos representarnos las contribuciones clásicas sobre el objeto de estudio de la sociología a partir de considerar tres niveles de análisis diferentes (Cuadro Nro. 10).

²⁷⁴ La ambigüedad y el sentido siempre incompleto de la gestualidad se integra para su comprensión en una red simbólica donde cuentan las contingencias de la interacción, la perspectiva de los otros interlocutores, el contexto de la comunicación, etc. En la década del '20 del siglo pasado, el cineasta y teórico del cine ruso Lev Kuleshov demostró el efecto de montaje cinematográfico que lleva su nombre: la interpretación de un gesto depende –no sólo pero también- de la secuencia de sentido en la que se encuentra. Eisenstein hará un soberbio uso de ese mecanismo perceptivo. Más abajo en estas páginas –en la sección sobre material web- se encontrará una simpática explicación del efecto a cargo de Alfred Hitchcock.

Cuadro Nro. 10. Niveles y objetos de estudio de la sociología clásica

Nivel de análisis	Objetos de estudio	Algunos autores seleccionados
Macro	La sociedad / Los “hechos sociales” / Los Modos de Producción / Imágenes del mundo	A. Comte E. Durkheim K. Marx M. Weber “T”
Meso	Las interacciones sociales	G. Simmel G. H. Mead
Micro	Las acciones “sociales” de los individuos / Los individuos como “átomos” sociales	M. Weber “W” H. Spencer

Dentro de las gruesas simplificaciones que asume el cuadro precedente vale nada más una aclaración. Con el caso de Max Weber surge el problema obvio de su ubicación epistemológica, a partir de optar por una de las dos grandes líneas de interpretación sobre su obra. Si partimos de la lectura contemporánea de Friedrich Tenbruck – y del debate desatado por su multicitado artículo de 1975 y sus trabajos posteriores-, la obra más importante, y por tanto, más “representativa” de su labor, son sus *Ensayos sobre sociología de la religión*; esta lectura entonces nos llevaría a ubicar “gráficamente” a Weber en la parte superior del cuadro, al poner el eje del estudio disciplinar en fenómenos “macro”, tales como grandes constelaciones de acción y de valor -capaces de orientar formas de vida- articulados en clave religiosa. Si en cambio nos inclinamos por la interpretación clásica de Johannes Winckelmann, que pone en el centro de la producción weberiana la arquitectura conceptual desplegada en *Economía & Sociedad*, entonces concluiremos que son las acciones “sociales” de los individuos el objeto de investigación de la sociología. En virtud de que esta disputa –que ya nos hemos encontrado en otras partes de este libro- excede largamente las módicas pretensiones didácticas de estas notas, optamos por graficar un Weber “T” (Tenbruck) y un Weber “W” (Winckelmann) en diferentes posiciones del esquema²⁷⁵.

²⁷⁵ Sobre el “debate Tenbruck” remitimos a la detallada presentación de Gil Villegas (2014); para un examen del individualismo metodológico en la obra weberiana puede consultarse (Naishtat ,1998; Duek, 2008; Peñalver López, 2010; Noguera, 2012). De algún modo, esta ambivalencia fundamental en Weber es paralela a la que encontramos en Marx, y que dio origen en los años sesenta –sobre todo en el ámbito intelectual francés- al llamado debate sobre las “mediaciones”, en particular a partir de la publicación en 1960 de la obra de Jean-Paul Sartre: *Crítica de la razón dialéctica* (De Ípola, 1984).

Pero más allá de esta controversia, lo que vale destacar aquí es que en las miradas de Mead o Simmel (que luego serán originalmente recreadas por Goffman) encontramos un par de orientaciones teóricas estratégicas: por un lado, la búsqueda de “un concepto de sociedad que no la redujera a una mera agregación de individuos ni la reificara en una entidad trascendente a éstos” (Joas, 1990, p. 126); por otro, el intento por captar la emergencia de formas, estructuras y lógicas sociales a partir de la materia esencialmente fluida de la interacción. Como nos recuerda el autor de *Sobre la aventura*:

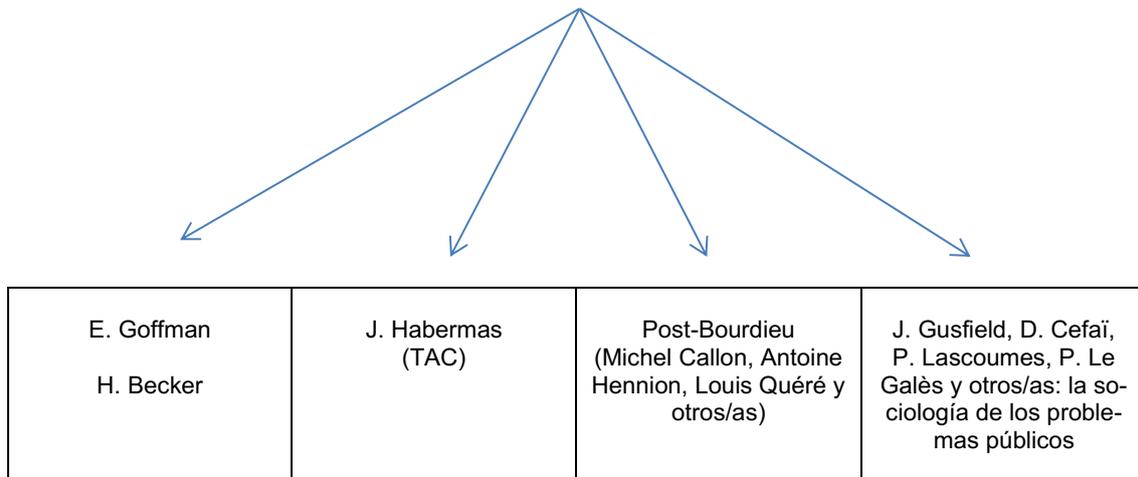
Estamos tratando aquí con procesos moleculares microscópicos dentro del material humano, por decirlo así. Dichos procesos ocurren realmente concate-nándose e hipostasiándose en unidades y sistemas sólidos, macro-cósmicos. El que las personas se fijen en las otras y estén celosas de ellas; el que inter-cambien cartas o cenen juntas, el que, aparte de todos los intereses tangibles, se atraigan ya por ser deseables como por lo contrario; el que la gratitud por actos altruistas se haga en beneficio de una unión inseparable; el que uno le pida al otro que le enseñe dónde está cierta calle; el que se vistan y adornen para agrandar a otras, éstas son sólo ilustraciones elegidas al azar de todo un espectro de relaciones que se dan entre los seres humanos. Pueden ser momentáneas o permanentes, conscientes o inconscientes, superficiales o profundas, pero mantienen constantemente el vínculo entre los hombres. A cada momento estos lazos de relación se alargan, se quiebran, se retoman otra vez, se sustituyen por otros, se entrelazan con otros (Simmel, 1977, pp. 29-30).

Tal vez en este punto no está de más recordar que la obra de Simmel había comenzado a difundirse tempranamente en tierras americanas con la publicación de una serie de artículos de su autoría en la *American Journal of Sociology*, bajo la dirección de Albion Small. Pero la influencia del sociólogo alemán se acentúa con la publicación de *Introduction to the Science of Sociology*. Este manual, publicado por Robert E. Park y Ernest Burgess en 1921, pone de manifiesto la concepción de sociedad de Simmel, como un conjunto de relaciones humanas y formación de grupos que “interactúan formal y dialécticamente en un continuo formarse y disgregarse”. De este modo, las relaciones entre individuo y sociedad son comprendidas a partir de “un fluir continuo”, una intersección permanente “de conflicto y consenso, que contempla a su vez socialización y extrañamiento en la formación de los grupos sociales y las comunidades” (Picó y Serra, 2010, p. 87).

Como sabemos, algunas vetas de esta línea de análisis –minoritaria y hasta marginal en su momento-, hoy en buena medida han pasado a ser dominantes en la teoría social contemporánea. Así, desde la multicitada noción de “campo” (Bourdieu) a las diferentes modalidades de los estudios de “redes” (Michael Mann, Manuel Castells, Bruno Latour, etc.) o al análisis de “dispositivos” (Foucault), pasando incluso por nociones articuladoras clave como “comunicación” (Luhmann) o “acción comunicativa” (Habermas), distintos autores ubican en un nivel de análisis “meso” los objetos de investigación contruidos a partir de sus enfoques teóricos, en un intento por trascender las dicotomías fundadoras de la sociología europea clásica. De ahí que no resulte

extraño, entonces, que diferentes aristas del pensamiento *pragmatista-interaccionista* se puedan reencontrar en múltiples elaboraciones actuales, disímiles entre sí en muchos puntos, pero coincidentes en ciertos puentes conceptuales con esta ya venerable tradición (Cuadro Nro. 11). Como ha destacado un especialista, abriendo un espectro de cuestiones para un atractivo programa de investigación, tanto en la filosofía pragmática como en el interaccionismo simbólico, “pueden encontrarse ideas fundamentales sobre las teorías de la acción y el orden social sumamente relevantes para las tareas teóricas de la sociología actual” (Joas, 1990, p. 116)²⁷⁶.

Cuadro Nro. 11. Pragmatismo-interaccionismo simbólico clásico



Ahora bien, la construcción de marcos interpretativos ligados -de un modo u otro-, a planos de interacción situados y concretos, es claro que no suprime aunque sí desplaza a posiciones heurísticas posiblemente más promisorias, las consabidas tensiones entre -por ejemplo- agencia y estructura, o entre la “fijación” epistemológica de categorías de análisis y la fluencia continua de los procesos sociales reales. La primera tensión está -a nuestro juicio- aguda, clara y sintéticamente planteada por el último trabajo de Goffman -que hemos elegido para leer y discutir en el ítem de *actividades* de este capítulo- en torno al “acoplamiento laxo” del orden de interacción y los elementos de la organización social tradicionalmente considerados (Goffman, 1991). La segunda tensión, en cambio, creemos que queda deliciosamente presentada en un breve texto “metodológico” de Jorge Luis Borges y Adolfo Bioy Casares, que sociólogos y sociólogas haríamos bien en incluir en nuestras habituales lecturas. La nota se llama “El gremialista” y apareció en las *Crónicas de Bustos Domecq* (1967). Nos ahorramos la interpretación política para presentar nada más el núcleo de su contribución epistemológica:

El género humano... consta, malgrado las diferencias climáticas y políticas, de un sinfín de sociedades secretas, cuyos afiliados no se conocen, cambiando en todo momento de *status*. Unas duran más que otras; *verbi gratia*, la de los

²⁷⁶ Una panorámica de las relaciones entre el pragmatismo y las sociología post-bourdiana en (VV.AA., 2017); una presentación de la perspectiva de la sociología de los problemas públicos en (Cefaï, 2014).

individuos que lucen apellido catalán o que empieza con G. Otras presto se esfuman, *verbi gratia*, la de todos quienes ahora, en el Brasil o en África, aspiran el olor de un jazmín o leen, más aplicados, un boleto de micro. Otras permiten la ramificación en subgéneros que de suyo interesan; *verbi gratia*, los atacados de tos de perro pueden calzar, en este preciso instante, pantuflas o darse, raudos, a la fuga en su bicicleta o transbordar en Témperley. Otra rama la integran los que se mantienen ajenos a esos tres rasgos tan humanos, inclusive la tos (Borges y Bioy, 1991, p.328).

Claro que en el torrente permanente de sucesos el “gremialismo no se petrifica, circula como savia cambiante, vivificante”; de hecho, tamaña diversidad e indetenible movilidad nos plantea obstáculos cognitivos complejos: pensemos, por ejemplo, en el gremio actual de individuos que “están pensando en laberintos, en los que hace un minuto los olvidaron, en los que hace dos, en los que hace tres, en los que hace cuatro, en los que hace cuatro y medio, en los que hace cinco...”. Por las dudas, con buena lógica, los autores nos previenen que si cambiamos los prestigiosos laberintos por alternativas más prosaicas, “pongamos lámparas”, el asunto no mejora; tampoco “nada se gana con langostas o lapiceras” (Borges y Bioy, 1991, p. 329).

Referencias

- Alexander, J. C. (1989). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: Gedisa.
- Azpúrua Gruber, F. J. (2005), La Escuela de Chicago. Sus aportes para la investigación en ciencias sociales, *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación*, (6), Nro. 2, pp. 25-35.
- Becker, H. S. (1999). The Chicago School, So-Called, *Qualitative Sociology*, 22(1), pp. 3-12.
- Binetti, M.J. (2016). Jane Addams y el feminismo como pacificador social, *Trabajo social*, Nro. 18, pp. 13-24.
- Bioy Casares, A. (1974). *Plan de Evasión* (Estudio preliminar y notas de Alberto Manguel), Buenos Aires: Kapelusz.
- Bioy Casares, A. (2012). *Obras Completas I (1940-1958)*. Edición al cuidado de Daniel Martino. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J.L. (1945). Nota preliminar a W. James, *Pragmatismo*. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J.L. (1988). *Biblioteca personal (prólogos)*. Madrid: Alianza.
- Borges, J.L. (1988). *Prólogos con un prólogo de prólogos*. Barcelona: Alianza.
- Borges, J. L. (2007). *Textos recobrados*, Tomo II (1931-1955). Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J.L.; A. Bioy Casares y S. Ocampo (1965). *Antología de la literatura fantástica*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Borges J.L. y A. Bioy Casares (1991). *Crónicas de Bustos Domecq*. En J.L. Borges, *Obras completas en colaboración*. Buenos Aires: Emecé.
- Boudon, R. (1980). *Efectos perversos y orden social*. México: Premiá.

- Bourdieu, P., J.C. Chamboredon y J.C. Passeron (1994). *El Oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI.
- Broncano, F. (2003). *Saber en condiciones: Epistemología para escépticos y materialistas*, Madrid: Antonio Machado.
- Castany Prado, B. (2007). La tradición inglesa en la obra de Jorge Luis Borges, *Revista electrónica de estudios filológicos*, Nro. 14.
- Chandler, R. (2003). *Adiós, muñeca*. Buenos Aires: Emecé.
- Cefaï, D. (2014). Investigar los problemas públicos: con y más allá de Joseph Gusfield. En J. Gusfield (2014), *La cultura de los problemas públicos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Colapietro, V. (2020). *Acción, sociabilidad y drama: un retrato pragmatista del animal humano*. La Plata: EDULP.
- Coser, L. A. (2001). Corrientes sociológicas de los Estados Unidos. En T. Bottomore y R. Nisbet, *Historia del análisis sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Conrad, J. (1977). *El corazón de las tinieblas*. Buenos Aires: CEAL.
- Crary, D. (2020). A 100 años de la ley seca, *El Día* (La Plata), 15/01/2020.
- De Grande, P. (2014). Robert K. Merton, Erving Goffman, y el recurso del rol, *Journal de Ciencias Sociales*, (2), Nro. 3, pp. 55-65.
- De Ípola, E. (1984). Estructura y coyuntura: las "mediaciones". En J.E. Vega (comp). *Teoría y política en América Latina*. México: CIDE.
- Dewey, J. (1948). *Experiencia y Naturaleza*. México: FCE.
- Dewey, J. (1964). *Naturaleza humana y conducta. Introducción a la psicología social [1930]*, México: FCE.
- Díez R., M. (2009). "El gesto de la muerte": aproximación a un famoso apólogo, *Espéculo. Revista de estudios literarios*, Universidad Complutense de Madrid, Nro. 41. En línea: <https://webs.ucm.es/info/especulo/numero41/gestomu.html>
- Di Gregori, C. y López, F. (Coords.). (2014). *Regreso a la experiencia: Lecturas de Peirce, James, Dewey y Lewis*. Buenos Aires: Biblos.
- Duek, M.C. (2008). Método individualista y método dialéctico-estructural en la teoría sociológica clásica. *V Jornadas de Sociología de la UNLP, 10, 11 y 12 de diciembre de 2008*, La Plata, Argentina.
- Eco, U. (1984). El mito de Superman. En U. Eco (1984) *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Lumen
- Engel, P. y R. Rorty (2007). *Para qué sirve la verdad*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Engel, P. (2008). *¿Qué es la verdad? Reflexiones sobre algunos truisms*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Farfán, R. (1999). Ni acción ni sistema: el tercer modelo de acción de Hans Joas, *Sociológica*, (14), Nro. 40, pp. 35-63.
- Frisby, D. (1990). *Georg Simmel*. México: FCE.
- Frisby, D. (1992). *Fragmentos de la modernidad*. Madrid: La Balsa de la Medusa.
- Galindo, J. (2015). Erving Goffman y el orden de la interacción, *Acta Sociológica*, Nro. 66, pp. 11-34.

- García Dauder, S., y E. Pérez Sedeño (2015). Los inicios de la sociología del trabajo: Jane Addams, la Hull House y las mujeres de la Escuela de Chicago. *Sociología Del Trabajo*, Nro. 83, pp. 24-49.
- Germani, G. (1982). Presentación de la edición castellana de *Espíritu, Persona & Sociedad*. En G. H. Mead, *Espíritu Persona & Sociedad*. Barcelona: Paidós.
- Giardinelli, M. (1997). *El género negro*. Córdoba: Op Oloop.
- Gil Villegas, F. (1996). *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México: FCE.
- Gil Villegas, F. (2003). Introducción del editor. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE.
- Gil Villegas, F. (2014). Introducción. En M. Weber, *Economía & Sociedad*. México: FCE.
- Goffman, E. (1970). *Estigma*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (1991) “El orden de la interacción”, en Winkin, Y. *Los momentos y sus hombres. Erving Goffman*, Barcelona, Paidós.
- Goffman, E. (1991a) “La ritualización de la femineidad”, en Winkin, Y. *Los momentos y sus hombres. Erving Goffman*. Barcelona: Paidós.
- Goffman, E. (1994). *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González Guede, V. (2015). *Educación en Hull House de Chicago (1889-1935): acercamiento comparativo entre la metodología de Jane Addams y John Dewey*. Madrid: UCM.
- Guardia Lezcano, J. R. (2004). Debates sobre Psicología (1896-1907): correspondencia de Macedonio Fernández con William James y José Ingenieros. Jorge Guillermo Borges (padre) y sus clases en el Colegio Normal de Lenguas Vivas. XI Jornadas de Investigación. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Homobono, J.I. (2000). Antropología urbana: itinerarios teóricos, tradiciones nacionales y ámbitos temáticos en la exploración de lo urbano, *Zainak*, (19), pp. 15-50.
- Hook, S. (2000). *John Dewey. Semblanza intelectual*. Barcelona: Paidós.
- Hurtado, G. (2003). ¿Saber sin verdad? Objeciones a un argumento de Villoro, *CRÍTICA. Revista Hispanoamericana de Filosofía* (México), (XXXV), Nro. 103, pp. 121–134.
- Joas, H. (1990). Interaccionismo simbólico. En A. Giddens et al., *La teoría social hoy*. Madrid: Alianza.
- Joas, H. y W. Knöbl (2016). *Teoría social. Veinte lecciones introductorias*. Madrid: Akal.
- Jones, M.A. (1995). *Historia de los Estados Unidos*. Madrid: Cátedra.
- Kaminsky, G. (2009). Estudio preliminar a G.H. Mead, *Escritos políticos y filosóficos*. Buenos Aires: FCE.
- Linares Martínez, F. (2018). *Sociología y teoría social analíticas. La ciencia de las consecuencias inintencionales de la acción*. Madrid: Alianza.
- Lozano Maneiro, B. (2002). En el aniversario de Erving Goffman (1922-1982), *REIS*, 102/03, pp. 47-61.

- Mansilla, J. (2017). Crítica al paradigma prohibicionista. En VV.AA., *Un libro sobre Drogas*. Buenos Aires: El gato y la caja.
- Marrero-Guillamón, I. (2012). Descentrar el sujeto. Erving Goffman y la teorización del sujeto, *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, (70), Nro. 2.
- Mead, G. H. (1982). *Espíritu, Persona y Sociedad*. Barcelona: Paidós.
- Miranda Aranda, M. (2010). *De la caridad a la Ciencia: Pragmatismo, interaccionismo simbólico y Trabajo Social*. Buenos Aires: Espacio.
- Morris, C. W. (1982). Prefacio. En G. H. Mead, *Espíritu, Persona y Sociedad*. Barcelona: Paidós.
- Naishtat, F. (1998). *Max Weber y la cuestión del individualismo metodológico en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Eudeba.
- Nubiola, J. (2005). Jorge Luis Borges y William James. En J. de Salas y F. Martín (eds.), *Aproximaciones a la obra de William James: la formulación del pragmatismo*. Madrid: UCM.
- Offe, C. (2006). *Autorretrato a distancia*. Buenos Aires: Katz.
- Ortiz-Millán, G. (2007). Una definición muy general. Un comentario a la definición de creencia de Villoro, *Signos Filosóficos* (México), (IX), Nro. 18, pp. 181-189.
- Peñalver López, J. (2010) Individualismo metodológico y Sociología comprensiva. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*. (43), pp. 201-231.
- Picó, J. e I. Serra (2010). *La escuela de Chicago*. Madrid: Siglo XXI.
- Piovani, J.I. (2011). La escuela de Chicago y los enfoques cualitativos: términos y conceptos metodológicos, *Papers*, (96), Nro. 1, pp. 245-258.
- Proust, M. (2000). *En busca del tiempo perdido*, Vol. I: *Por el camino de Swann*. Madrid: Alianza.
- Proust, M. (1995). *En busca del tiempo perdido*. Vol. II: *A la sombra de las muchachas en flor*. Buenos Aires: Santiago Rueda.
- Radkau, J. (2011). *Max Weber. La pasión del pensamiento*. México: FCE.
- Ritzer, G. (1993). *Teoría sociológica clásica*. México: McGraw-Hill.
- Ritzer, G. (1998). *Teoría sociológica contemporánea*. México: McGraw-Hill.
- Rizo García, M. (2011). De personas, rituales y máscaras. Erving Goffman y sus aportes a la comunicación interpersonal, *Quórum Académico*, (8). Nro. 15, pp. 78–94.
- Rorty, R. (1996). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.
- Rorty, R. y J. Habermas (2007). Sobre la verdad: ¿Validez universal o justificación? Buenos Aires: Amorrortu.
- Sabido Ramos, O. (2017). Georg Simmel y los sentidos: una sociología relacional de la percepción, *Revista Mexicana de Sociología*, (79), Nro. 2, pp. 373-400.
- Santos, J. (2008). Desarrollos metodológicos de la Escuela de Chicago, *Perspectivas metodológicas*, Nro. 8, pp. 53-66.
- Simmel, G. (1977). *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización* (I y II). Madrid: Revista de Occidente.
- Slapak, S. y M. Grigoravicius (2007). Consumo de drogas: la construcción de un problema social, *Anuario de Investigaciones*, (XIV), VI, pp. 239-249.

- Thayer, H.S., (1983). El pragmatismo. En D.J. O'Connor, *Historia crítica de la filosofía occidental*, Vol. VI. Barcelona: Paidós.
- Torres Hernández, R. M. (2003). La filosofía de Dewey vista como crítica social a través de la mirada de Sidney Hook, *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, (5), Nro. 2, pp. 122-128.
- Vaccaro, A. *Borges: vida y literatura*. Buenos Aires: Edhasa.
- Villoro, L. (1998). *Crear, saber, conocer*. México: Siglo XXI.
- VV.AA. (2017). Las sociologías post-contemporáneas, *Cuestiones de Sociología*, Nro. 16.
- Weber, M. (1997). *Biografía de Max Weber*. México: FCE.
- Winkin, Y. (1991). Erving Goffman: retrato del sociólogo joven. En Erving Goffman, *Los momentos y sus hombres*. Barcelona: Paidós.

Bibliografía básica

- Goffman, E. (1970). *Estigma*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (1991) "El orden de la interacción", en Winkin, Y. *Los momentos y sus hombres*. Erving Goffman, Barcelona, Paidós.
- Goffman, E. (1991a) "La ritualización de la femineidad", en Winkin, Y. *Los momentos y sus hombres*. Erving Goffman. Barcelona: Paidós.
- Goffman, E. (1994). *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bibliografía complementaria

- Azpúrua Gruber, F. J. (2005), La Escuela de Chicago. Sus aportes para la investigación en ciencias sociales, *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación*, (6), Nro. 2, pp. 25-35.
- Becker, H. S. (1999). The Chicago School, So-Called, *Qualitative Sociology*, 22(1), pp. 3-12.
- Binetti, M.J. (2016). Jane Addams y el feminismo como pacificador social, *Trabajo social*, Nro. 18, pp. 13-24.
- Farfán, R. (1999). Ni acción ni sistema: el tercer modelo de acción de Hans Joas, *Sociológica*, (14), Nro. 40, pp. 35-63.
- González Guede, V. (2015). *Educación en Hull House de Chicago (1889-1935): acercamiento comparativo entre la metodología de Jane Addams y John Dewey*. Madrid: UCM.
- Marrero-Guillamón, I. (2012). Descentrar el sujeto. Erving Goffman y la teorización del sujeto, *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, (70), Nro. 2.
- Miranda Aranda, M. (2010). *De la caridad a la Ciencia: Pragmatismo, interaccionismo simbólico y Trabajo Social*. Buenos Aires: Espacio.

- Rizo García, M. (2011). De personas, rituales y máscaras. Erving Goffman y sus aportes a la comunicación interpersonal, *Quórum Académico*, (8). Nro. 15, pp. 78–94.
- Santos, J. (2008). Desarrollos metodológicos de la Escuela de Chicago, *Perspectivas metodológicas*, Nro. 8, pp. 53-66.
- Winkin, Y. (1991). Erving Goffman: retrato del sociólogo joven. En Erving Goffman, *Los momentos y sus hombres*. Barcelona: Paidós.

Investigaciones aplicadas

- Chihu Amparán, A. (2006). La marcha del color de la tierra: un análisis de los marcos del discurso del EZLN, en A. Chihu Amparán (Coord.) *El “análisis de los marcos” en la sociología de los movimientos sociales*. México: Porrúa.
- Manchinelly D. (2018). Notas en torno al análisis dramaturgico de experiencias desiguales de corrupción a pequeña escala, *Estudios Sociológicos*, (XXXVI), pp.189-210.
- Manino, R. (2020). *Los distintos marcos interpretativos en las políticas públicas sobre drogas. El caso del Plan de Prevención de Consumo de Alcohol y Sustancias Psicoactivas de Rosario (2016-2019)*. Tesis. Rosario: UNR.
- Marinone, M.B. y M.B. Mulieri (2012). *Conquistas silenciadas: la representación de la mujer en Gente y Caras. Un recorrido desde 1966 a 2010*, Tesina de Grado, Carrera de Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Meccia, E. (2006). Pasado, presente y futuro. Tres antinomias para una sociología de la cuestión gay. En E. Meccia, *La cuestión gay. Un enfoque sociológico*, Buenos Aires: Gran Aldea Editores.
- Meccia, E. et al., (2020). *Biografías y sociedad: métodos y perspectivas*. Santa Fe: Ediciones UNL.
- Mercado Maldonado, A. y P.D. Briseño Cruz, (2014). El yo deteriorado: estigma y adicción en la sociedad del consumo, *Espacios Públicos*, (17), Nro. 39, pp. 137-157.
- Sívori, H. (2005). *Locas, chongos y gays. Sociabilidad homosexual masculina durante la década de 1990*, Buenos Aires: Antropofagia.
- Valenti Nigrini, G. y L.P. Briseño Fabián (2020). Los rituales de interacción para la comprensión de las escuelas eficaces. Un estudio de caso en México, *Perfiles latinoamericanos*, (28), Nro. 56, pp. 299-323.

Sitios web con material complementario

La historia de los “Mártires de Chicago” y el día del trabajo:

<https://www.youtube.com/watch?v=3cO4zhINnck>

Chicago y la historia del jazz:

<https://www.nexochicagotours.com/historia-del-jazz-jazz-en-chicago/>

A cien años de la Ley Seca:

https://elpais.com/elpais/2020/01/17/viajero_astuto/1579251633_715963.html

Una historia de los Chicago Boys:

<https://www.polodemocratico.net/la-historia-de-los-chicago-boys-contada-por-ellos-mismos/>

Gesto, significado y efecto Kuleshov:

<https://efectokuleshovem.wordpress.com/>

El ejercicio fílmico de Alfred Hitchcock sobre el efecto Kuleshov aquí:

<https://www.youtube.com/watch?v=gCFuxnbxOys>

Actividades

Bibliografía

Goffman, E. (1991) “El orden de la interacción”, en Winkin, Y. *Los momentos y sus hombres*. *Erving Goffman*, Barcelona, Paidós.

- 1) ¿Cómo define el autor la *interacción social*? (Nótese que contempla una relación mediada por dispositivos electrónicos...)
- 2) ¿Cuál es el método utilizado por el autor para estudiar las interacciones?
- 3) ¿Cómo justifica la importancia de este objeto de estudios para la sociología?
- 4) Analice la expresión: “El funcionamiento del orden de interacción puede interpretarse como la resultante de varios sistemas...”
- 5) ¿Cuáles son la clase de “animales” –para usar la metáfora de Goffman- que se encuentran en el “zoológico” interaccional?
- 6) ¿Qué conexión establece el autor entre el orden de interacción y los elementos de la organización social tradicionalmente considerados?
- 7) ¿A qué se refiere Goffman con la idea de “acoplamiento laxo”?
- 8) ¿Qué vínculo puede establecerse entre interacción social y los “*status* sociales difusos”?
- 9) ¿Por qué estudiar la *sociedad*?

TERCERA PARTE

Lecturas en cuestión

*Nunca te compares con un genio, pero trata siempre
de criticar la obra de un genio*

Jürgen Habermas (Discurso en la entrega
del Premio Kioto, 2004)

Presentación

Este segmento abarca un amplio abanico de aportes provenientes de la tradición del “orden conflictivo”, entre los que se destacan las obras de Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Alain Touraine, Michael Mann, Anthony Giddens, Jürgen Habermas o Axel Honneth, y un espectro no menos influyente de autores ligados a la tradición “interpretativa” (o hermenéutica), entre los que destacamos las contribuciones de Alfred Schütz y Erving Goffman. Los primeros capítulos nos ofrecen un marco general de reflexión sobre una problemática que constituye un eje de reflexión común tanto para las humanidades como para las ciencias sociales: el *giro lingüístico* del pensamiento contemporáneo.

Como señalamos en el capítulo 4 de la Primera Parte de esta obra, dicho *giro* -en sus diferentes variantes- no ha quedado circunscripto a las fronteras de la filosofía, sino que ha venido atravesando distintas disciplinas, diversos registros culturales y diferentes orientaciones teóricas. De este modo, entre finales del siglo XIX y principios del XX el lenguaje deja de ser visto como un “instrumento” de comunicación, y más bien comienza a ser considerado como un espacio controversial y conflictivo de configuración del pensamiento, como condición de posibilidad y límite del conocimiento, y como matriz constitutiva de nuestro ser social. Esta nueva mirada sobre el lenguaje fue elaborada desde distintas líneas de interpretación y en el marco de diferentes contextos culturales, de las que nosotros rescatamos especialmente tres direcciones principales: la que comienza con la lingüística estructural y desemboca en el estructuralismo francés; la que sigue el derrotero de la hermenéutica filosófica, con especial referencia a Heidegger y a Gadamer; y la vertiente anglófona del lenguaje ordinario que parte de las investigaciones filosóficas del segundo Wittgenstein.

En este marco, el capítulo 17 tiene por objetivo ofrecer un recorrido sobre algunos problemas planteados por la corriente de pensamiento “estructuralista”. El punto de partida de sus autores, Pedro Karczmarczyk y Felipe Pereyra Rozas, es la dificultad para delimitar al estructuralismo en función de la diversidad de las producciones teóricas que se encuentran asociadas al mismo. En este sentido, aunque generalmente se comprende al estructuralismo como la eliminación de sujeto, los autores sostienen que es necesario inscribirlo como una respuesta novedosa al problema de la relación entre ciencia y subjetividad. Así, nos proponen mostrar que el estructuralismo puede comprenderse a partir de tres elementos: la novedad del signo saussureano y sus implicancias para la noción de sistema o estructura; la relación entre estructura y subjetividad; y el tipo de causalidad específico que compete a los sistemas simbólicos y las estructuras sociales. A partir de considerar la renovación del campo de la lingüística por parte de Ferdinand de

Saussure, el capítulo revisa las contribuciones de Claude Lévi-Strauss, de Louis Althusser y de Michel Foucault.

En el capítulo 18 Alejandra Bertucci y María Luján Ferrari abordan la relación entre hermenéutica filosófica y ciencias sociales. Parten de la premisa según la cual, en la actualidad, el término *hermenéutica* se ha ampliado de tal manera que algunos filósofos la consideran “la lengua común de nuestro tiempo”, de ahí la necesidad de un repaso histórico que permite identificar tres grandes acepciones: la hermenéutica como el arte de interpretar textos; la hermenéutica como método específico de las llamadas “ciencias del espíritu” en su disputa con las ciencias naturales; y la hermenéutica con una filosofía universal de la interpretación. Con base en este esquema, la primera parte del trabajo describe estas tres acepciones que se corresponden a su vez con tres momentos históricos definidos. La segunda sección está dedicada a la hermenéutica heredera de Heidegger: en particular a Gadamer y Ricoeur. En razón de que el texto se ocupa especialmente de la relación entre hermenéutica y ciencias sociales las autoras se detienen a considerar el debate Gadamer - Habermas que enfrentó a la hermenéutica con la crítica de la ideología.

El capítulo 19 aborda el oceánico pensamiento de Wittgenstein en relación con las ciencias sociales. Como destacan sus autores, Pedro Karczmarczyk y Andrés Oliva, cuando la influencia de un pensador en un campo determinado alcanza una profundidad y un espesor considerables, su nombre deja de representar una posición unívoca para pasar a ser el teatro en el cual se representan posiciones diversas motivadas por algunas ambigüedades textuales, o directamente por las tomas de posición asumidas por los intérpretes respecto de las cuestiones que la obra plantea. En este trabajo se intenta, por una parte, poner de manifiesto qué es lo que la filosofía de Wittgenstein, en particular su reflexión sobre las reglas, parecía ofrecer respecto de ciertas disputas y encerronas que asolaban a la discusión metodológica sobre las ciencias sociales hacia mediados del siglo XX. Con ese trasfondo analiza dos interpretaciones del planteamiento de Wittgenstein sobre las reglas, la de Peter Winch, cuyas consecuencias en el campo de las ciencias sociales ha sido explorada en profundidad, y la interpretación más reciente de Saul Kripke, cuyo impacto en el ámbito de la reflexión filosófica difícilmente podría exagerarse, y cuyas consecuencias en el campo de las ciencias sociales están comenzando a explorarse.

En el capítulo 20 María Eugenia Rausky, José Buschini y Mariana Di Bello se concentran en la propuesta del sociólogo francés Pierre Bourdieu (1930-2002), uno de los teóricos más influyentes de las últimas décadas. En el capítulo procuramos examinar los principales rasgos de su teoría, reconocida por su apuesta a la construcción de un enfoque sintético. En particular, el trabajo procura: caracterizar la tradición del orden conflictivo, de la que la autor es uno de sus exponentes; describir su trayectoria biográfica e intelectual, enfatizando en los diálogos que entabla con las tradiciones teóricas dominantes de la época y los clásicos de la sociología; identificar los elementos más destacados de su teoría, revisando los nudos temáticos más relevantes y los aspectos nodales de su mirada; mostrar el modo en que se aborda al autor desde el espacio de las clases prácticas, a partir del trabajo con fragmentos de uno de sus libros: “El sentido práctico”, texto que condensa su propuesta teórica, y que permite ver cómo el autor construye

su teoría a partir de la lectura crítica de la oposición objetivismo-subjetivismo; brindar un balance crítico de su obra.

En el capítulo 21 María Eugenia Rausky, José Buschini y Mariana Di Bello abordan la obra del sociólogo británico Anthony Giddens (1938), reconocido por su apuesta a la construcción de un enfoque teórico sintético: la teoría de la estructuración, edificada en el marco de un trabajo de lectura crítica que desarrolló el autor sobre el legado de la teoría social. El capítulo se plantea los siguientes objetivos: contextualizar la producción del trabajo de Giddens, atendiendo a su biografía y trayectoria intelectual; reconstruir los rasgos de la sociología británica de los años '50 y '60; exponer los elementos teóricos que dan forma a la teoría de la estructuración; dar cuenta e del modo en que se aborda al autor en el espacio destinado a las clases prácticas; ofrecer un balance sintético de los aspectos destacados de su obra como así también de las críticas realizadas a su trabajo.

El capítulo 22 María Eugenia Rausky, José Buschini y Mariana Di Bello se dedican a revisar los aportes de Alfred Schütz (1899-1959), considerado un destacado exponente de la tradición interpretativa. El capítulo tiene como objetivos: introducir a los alumnos/as en la tradición interpretativa, conocer sus rasgos, los enfoques teóricos que se integran en ella y el tipo de preguntas/inquietudes que emanan de esta tradición; presentar una caracterización general del esquema teórico elaborado por Schütz, recuperando algunos aspectos de su biografía y ofreciendo una reconstrucción de sus principales influencias intelectuales; mostrar el modo en que se en el espacio de las clases prácticas realizamos una selección en la que se da cuenta de aspectos nodales de su perspectiva; ofrecer un balance tanto de los aspectos reivindicados de su obra, como de los que han sido objeto de críticas.

En el capítulo 23 María Eugenia Rausky, José Buschini y Mariana Di Bello se abocan al análisis de un autor habitualmente integrado por la literatura especializada a la tradición interpretativa: Erving Goffman (1922-1982). En particular les autores plantean cuatro objetivos: contextualizar la producción de su trabajo a la luz de su biografía y socialización intelectual; conocer los rasgos del enfoque denominado “Dramaturgia Social”, y los principales aportes de éste a la tradición interpretativa; ofrecer una presentación de la manera en que se aborda al autor en el espacio destinado a las clases prácticas, orientado a reconstruir la forma en que su perspectiva permite abordar los dos nudos temáticos transversales en la materia: la naturaleza de la acción y el problema del orden social; brindar un balance sintético de los aspectos destacados de su obra como así también de las críticas de las que ha sido objeto.

Los capítulos 24 y 25 ofrecen una muy elemental lectura sociopolítica –antes que filosófica– de la producción habermasiana, organizada en dos segmentos. El capítulo 24 comienza abordando algunas fuentes básicas del pensamiento de Habermas, tratando de mostrar la emergencia de su programa intelectual en diálogo con la filosofía alemana (de Kant a Hegel), con la tradición sociológica clásica (con particular referencia al linaje marxiano y weberiano de la teoría crítica), y con diversos registros de la reflexión contemporánea sobre el lenguaje. Luego pasa rápidamente revista a algunas etapas del pensamiento de Habermas, a efectos de comprender mejor el trayecto hacia las dos obras sobre las que el texto centra su atención, y que se

consideran de capital importancia para un análisis del presente: *Problemas de Legitimación en el Capitalismo tardío*, publicada en 1973, y sobre todo, la *Teoría de la Acción Comunicativa*, publicada en 2 tomos en 1981. Estas dos obras –que se abordan en el capítulo 25– son el fundamento sobre el que se asienta el pensamiento maduro de Habermas, que luego continúa con otras publicaciones, tales como *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), *Pensamiento postmetafísico* (1988) o *Facticidad y validez* (1992).

En el capítulo 26 Gustavo M. Robles analiza la teoría del reconocimiento de Axel Honneth. Si bien las demandas de reconocimiento siempre han sido parte de la mayoría de los conflictos sociales y han estado en el centro de los debates públicos, recién comenzaron a ser objeto de proyectos teóricos a partir de la aparición de dos obras publicadas a comienzos de la década del noventa: *Las políticas de reconocimiento* de Charles Taylor y *Lucha por el reconocimiento* de Axel Honneth. Desde entonces el concepto de reconocimiento no ha dejado de ser discutido en diferentes ámbitos de la filosofía, de la pedagogía, de las políticas públicas y del conjunto de las ciencias sociales, hasta convertirse en una clave ineludible de interpretación del presente. El texto que se presenta no pretende abarcar todos estos debates, sino que más bien se concentra en ofrecer una presentación de los rasgos generales de la particular teoría del reconocimiento formulada por Axel Honneth, sin dudas, el representante más conocido de la denominada “tercera generación” de la Escuela de Frankfurt.

Finalmente, el capítulo 27 aborda una cuestión que viene recorriendo ciertas vertientes de la producción sociológica durante los últimos años: ¿Se ha vuelto la noción de *sociedad* una categoría perimida? En este caso, tomamos como eje de discusión algunos tramos de la obra del sociólogo británico de Michael Mann y del sociólogo francés Alain Touraine. Sin perjuicio de los innegables aportes que ambos autores han hecho, y continúan haciendo, al desarrollo de nuestra disciplina, el capítulo se propone acercar algunas consideraciones críticas al modo como Mann y Touraine argumentan sus posiciones; en particular, trata de mostrar algunas debilidades de ambos planteos, entre las que se destaca la ambigüedad categorial que suele acompañar ciertas aseveraciones en torno a “la” sociedad.

CAPÍTULO 17

Una aproximación al estructuralismo

Pedro Karczmarczyk y Felipe Pereyra Rozas

Introducción: el estructuralismo más allá de la comprensión y la explicación

Es corriente señalar que el pensamiento social del siglo XX se ha visto profundamente transformado por el impacto que en el mismo ha tenido la reflexión sobre el lenguaje, ya sea que esta viniera en un formato científico (a través de la lingüística: el estructuralismo) o filosófico (la hermenéutica en el ámbito alemán y las corrientes analíticas y pragmáticas en el ámbito anglosajón). En este trabajo intentaremos comprender algunas transformaciones ocurridas en una de las regiones donde ese efecto ha sido particularmente intenso: en la corriente, principalmente francesa, que se ha dado a conocer con el nombre de “estructuralismo”.

Con una historia ya centenaria, y a más de cincuenta años de su cenit, cuando rebasó el ámbito de las discusiones académicas para erigirse como un tema de interés general, reclamando su sección en las revistas dominicales de los diarios y columnas en radios y programas de televisión, el estructuralismo sigue siendo una corriente difícil de apresar. En efecto, en las múltiples producciones y perspectivas que reclaman o reciben su nombre no es sencillo discernir un conjunto de premisas fundantes. Nos sentiríamos tentados, en un principio, a caracterizarlo como un programa de investigación en ciencias humanas. En efecto, una manera natural de comprender al estructuralismo es concebirlo como la extensión del modelo estructural en lingüística, instituida como “ciencia piloto”, a distintos sectores de las ciencias humanas, como la etnología, el psicoanálisis o la historia, con amplias repercusiones en la filosofía.

Así obtendríamos un relato que nos remontaría a la renovación del campo de la lingüística por parte de Ferdinand de Saussure (1857-1913) en su *Curso de lingüística general* (publicado póstumamente a partir de notas de sus alumnos, en 1916), renovación continuada por teóricos como Nikolái Trubetzkóy (1890–1938), padre de la fonología estructural, Roman Jakobson (1896–1982), Louis Hjelmslev (1899–1965) y Émile Benveniste (1902–76), entre otros. El éxito de la lingüística saussureana, y especialmente de la fonología estructural, inspiró a Claude Lévi-Strauss (1909-2009), fundador de la antropología estructural, y a Jacques Lacan (1901-1981) en su relectura en clave estructural del psicoanálisis freudiano. Los nombres de Louis Althusser (1918-1991), Michel Foucault (1926-1984) o Roland Barthes (1915-1980), son índices de lo que se dio en llamar el estructuralismo en campos tan variados como el marxismo, la historia de las

ideas o la semiología, pero también en la reflexión filosófica en general. Esta historia no podría narrarse sin mencionar también a una serie de revistas como *Langages*, *Communications* y *Tel-Quel*. Mención especial entre ellas merece la revista de los discípulos de Althusser y Lacan llamada *Cahiers pour l'analyse*. La nómina de colaboraciones en dichas revistas amplía enormemente las filiaciones estructuralistas. La historia bulliciosa de debates, rupturas, y alianzas cruzadas a la que estamos aludiendo, terminaría por bajar sus decibeles hacia los años 1980s, en ocasión de una profunda transformación de las convicciones políticas y teóricas, caracterizadas por el avance de las formas peculiares de relativismo teórico y político que le dieron el tono a lo que se conoció como “post-modernidad”, un estertor cuya tramitación volvió a reclamar un amplio espacio en los suplementos culturales dominicales y en otros medios.

Sin embargo, la genealogía que acabamos de esbozar (por lo demás muy incompleta) de los nombres del estructuralismo no configura, según decíamos, un “movimiento” o una “escuela”. Es decir, no está justificada ni por un programa teórico común, ni por conceptos comunes. Expliquémonos un poco mejor: la conceptualización del signo por Saussure implicó una “ruptura epistemológica”²⁷⁷ que permite realizar una aproximación gruesa al campo de las investigaciones estructurales. Sin embargo, una vez en el interior de este dominio apreciamos que el *concepto de signo* ha sido sometido a múltiples reelaboraciones y críticas que no siempre apuntaban en una misma dirección, lo que nos disuade de hablar de un programa de investigación en sentido estricto (ver Sazbón 1987, Karczmarczyk 2014). En consecuencia, el *concepto de estructura* no es unívoco para los diferentes autores ni para las diferentes disciplinas llamadas estructurales. Tampoco el campo de las investigaciones estructurales se ve unificado por la posesión de *un objeto común* ya que, si bien la dimensión de lo simbólico o de los fenómenos posibilitados por el mundo del lenguaje son el objeto característico del estructuralismo, algunos autores incluidos en esta etiqueta prestan poca atención a la lingüística, como es el caso de Foucault o Althusser, de quienes nos ocuparemos aquí. A esto debemos agregar que muchos de los nombres que incluiríamos en el bando estructuralista pronto renegaron de su condición de tales, para volver a aparecer en el listado de los pensadores post-estructuralistas, haciendo de las filiaciones trazadas una guía muy endeble para identificar al estructuralismo.

De manera que surge una pregunta incómoda: ¿cómo caracterizar a una de las corrientes de pensamiento social y filosófico más importantes de la segunda mitad del siglo XX? Lo dicho hasta aquí nos sugiere, con todo, una pista de por dónde comenzar: ¿qué relación mantiene esta pléthora de exploraciones teóricas con la lingüística saussureana? Esta estrategia supone alejarse del bullicio de las disputas entre los distintos sedicentes estructuralistas para tratar de apresar,

²⁷⁷ El concepto de “ruptura epistemológica” que utilizamos aquí fue elaborado por Althusser e inspirado en la epistemología de Gastón Bachelard. Este concepto indica la relación de discontinuidad entre una ideología y la ciencia que produce el conocimiento de la misma a través de un proceso que supone una “mutación conceptual”, es decir, una discontinuidad entre la ciencia y la ideología de la que se diferencia, que se plasma en la constitución del objeto específico de la ciencia en cuestión. En este sentido, Marx operó una ruptura epistemológica con el campo ideológico de la economía política al conquistar el concepto de modo de producción, el cual excluye las evidencias ideológicas fundantes de la economía política, es decir, la centralidad del intercambio y la libertad de los agentes económicos. Del mismo modo, Saussure operó una ruptura con el campo de la gramática comparada al constituir al sistema de la lengua como objeto propio de la lingüística. Volveremos sobre estas cuestiones más adelante.

en una vista panorámica, la peculiaridad de este movimiento en la historia del pensamiento filosófico y social, pensándola como un capítulo de la relación conflictiva entre ciencia y subjetividad (ver Maniglier, 2017). El problema se expresa de manera radical en la filosofía kantiana, para la cual el conocimiento es siempre conocimiento de objetos, lo que hace que los sujetos estén, por definición, más allá del alcance del conocimiento científico. La aprehensión de los sujetos requiere, para Kant, de otras vías de acceso, como la que proporciona, por ejemplo, la acción moral. Lo específico del estructuralismo, y esto es lo que torna comprensible tanto el bullicio como el interés que despertó, y que todavía hoy despierta, fue el intento de superar el dilema planteado por Kant, buscando *un camino por el cual la ciencia pudiera aprehender a los sujetos en cuanto tales*. La vía estructuralista para reunir ciencia y subjetividad suponía que el mundo científicamente objetivable en el cual el estructuralismo localiza a los sujetos no fuera ya *la naturaleza*, sino *la cultura*. Pero es indispensable comprender que aquí “cultura” no debe entenderse en un sentido tradicional, que hace de la misma la expresión objetivada de la vida de los sujetos humanos, como viene sugerido en el término alemán *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu) derivado a su vez del término inglés “*moral sciences*” (ver Gadamer, 1996: 31). La cultura va a ser entendida por el estructuralismo como sistema simbólico, y eso acarrea una profunda transformación que afecta nada menos que a la idea que los seres humanos nos hacemos de nosotros mismos. De allí el revuelo.

Veamos con un poco más de detalle este intento de anudar ciencia y subjetividad. Se trata de una historia compleja, porque el *quid* del asunto pasa por la redefinición del sentido de los términos, lo que siempre propicia confusiones y enredos. Por ello conviene extremar la atención. Adelantemos la conclusión: este acercamiento fue posible debido a ciertas características de los sistemas simbólicos que dependen del *signo saussureano* y de su *peculiar ontología*, lo cual implicó transformar el marco en el cual se insertaba la discusión sobre las ciencias humanas. La *Methodenstreit* alemana del siglo XIX, replicada en la discusión entre monismo y dualismo metodológico en el mundo anglosajón en el siglo XX (ver von Wright 1979, Apel 1984), dividía las posiciones entre los partidarios de la peculiaridad de la *Verstehen* (comprensión) y los partidarios de la *Erklärung* (explicación). Los primeros sostenían el dualismo metodológico, es decir, creían que los sujetos humanos estaban más allá de la objetivación científica tradicional *en virtud de su modo de ser* (la interioridad subjetiva y, en última instancia, el “libre arbitrio”). Los segundos consideraban que los asuntos humanos podían abordarse con los métodos ya establecidos en las ciencias naturales, concebidos como inductivos, ya que, *a pesar de su modo de ser* (esto es, concediendo la caracterización que del mismo daban los partidarios de la *Verstehen*), en la conducta humana prevalecen algunas regularidades, cuyas correlaciones habilitan un estudio objetivo, de manera que la fragilidad de las generalizaciones sociológicas se debía adjudicar a la juventud de esta ciencia, y a la complejidad de los factores intervinientes, habilitando a una comparación de la sociología con la meteorología.

La lingüística de Saussure posibilitó nada menos que sacudir el tablero en el que se establecían esas oposiciones. En efecto, la lingüística posibilita un acceso riguroso a una dimensión fundante de la vida social, el lenguaje, en la cual el conocimiento se obtenía, ya no *a pesar de*,

sino *en virtud* de su modo de ser. Esta aparente paradoja tiene una explicación sencilla: lo que Saussure cambia es nada menos que la concepción del modo de ser de los seres humanos. Si la tradición concebía a los humanos como *sujetos de conciencia*, a partir de la ruptura saussureana se hace posible comprenderlos como *seres de lenguaje* y por ello, como seres sujetos a sistemas o estructuras, a los que la conciencia se encuentra subordinada en un sentido que intentaremos precisar. Este cambio es consustancial de la “ruptura epistemológica” que se le atribuye a Saussure (ver Sazbón, 1987: 12)²⁷⁸. Esta ruptura consiste en un movimiento complejo de transformación conceptual, en una redefinición radical del objeto de estudio de la lingüística. Más adelante veremos este punto con algún detalle, pero como ilustración mencionaremos solamente la transformación que sufre el término “idea”, que en una concepción tradicional designa un acontecimiento o contenido en el seno de la interioridad subjetiva de los seres humanos, es decir, aquello *en virtud*, o *a pesar, de lo cual* se definían las alternativas metodológicas de la *Verstehen* y de la *Erklärung*. En la concepción tradicional una idea se define materialmente, de allí la incómoda pregunta acerca de si lo que yo percibo como azul es percibido de la misma manera por otros sujetos. En cambio, en el caso de Saussure, donde una “idea” se define formalmente, esto es, a través de las relaciones de oposición que mantiene con otras ideas, lo que deja fuera de consideración en la definición de la misma a su materia o contenido, es decir, a su instanciación en una interioridad subjetiva u otra, o en un cerebro u otro, su materialidad psicológica o neurológica queda.

Así, las ideas remiten al conjunto de estas oposiciones, es decir, al sistema o la estructura. Esta transformación mayúscula implica pensar *la interioridad de los sujetos* a partir de la *exterioridad radical* que es el sistema de la lengua; es decir que implica “re-gramaticalizar” por completo la noción de pensamiento. Se trata de una herida profunda al sentido común, ya que pese a toda la evidencia de que el pensamiento es algo privado, que ocurre dentro de nuestras cabezas, la lingüística estructural viene a mostrar que nuestras ideas, y el pensamiento en general, si bien se instancian en nuestra conciencia, no dependen de la misma, no al menos en el sentido en el que lo querría una concepción tradicional. De hecho, la redefinición es tan profunda que, como veremos, Saussure se ve en la necesidad de abandonar los términos que se le presentan espontáneamente para abordar su objeto de estudio: “idea” o “concepto” (por ejemplo: gato), e “imagen acústica” (la impresión consciente del sonido ‘gato’), por otros, como significado y signifiante, y a pensar a estos conjuntamente en el marco de la unidad del signo.

Podemos ya retornar desde la definición del signo a las ciencias sociales. La definición saussureana del signo trajo aparejada una interesante novedad ontológica que nos lleva a reconsiderar lo que parecen ser unidades sustanciales, para reconocer que en realidad dependen de un sistema. Esta novedad, debido a las consecuencias que acabamos de explicitar sobre la concepción del modo de ser de los seres humanos, fue leída como la promesa de un programa para las ciencias humanas en su conjunto. Este movimiento de redefinición supone afirmar la *autonomía* de la lingüística como disciplina científica, ya que la misma deja atrás la dependencia

²⁷⁸ Véase la compilación de trabajos reunidas en Blezio, 2019.

(heteronomía, es decir, tener la norma fuera de sí) tanto respecto de un objeto dado con anterioridad e independientemente del lenguaje (la interioridad subjetiva, la psicología) que dominaba a la corriente hermenéutica, como la dependencia, que dominaba a los partidarios del monismo metodológico de la *Erklärung*, respecto de los métodos de las ciencias naturales, cuya instauración, conviene recordarlo, es solidaria de la constitución del objeto científico “naturaleza” (ver Husserl, 2009: 15, 36).

Nuestro recorrido, como el lector podrá apreciar, se detiene en algunos movimientos conceptuales que se sucedieron a partir de la fundación saussureana, atendiendo siempre al problema de la relación entre ciencia y subjetividad. A la presentación de los fundamentos de la ruptura saussureana le seguirán el análisis de las propuestas de Levi-Strauss y Althusser. El análisis de estas propuestas nos permitirá apreciar que la promesa saussureana no pudo cumplirse, en el sentido de presentar una solución definitiva al problema del conocimiento de los asuntos humanos. Esta promesa incumplida, sin embargo, no constituyó un fracaso puro y simple, sino la instauración de un foco de tensiones e inestabilidades, es decir, de una dinámica de pensamiento innovador que condujo a la producción de una nueva serie de problemas: la de las relaciones entre discurso y subjetividad.

Sin embargo, antes de entrar en una exposición detallada de estas posiciones queremos realizar algunas precisiones que consideramos indispensables para entender lo que la aventura estructuralista puso en juego. Recurriremos para ello a la presentación de algunas ideas claves de un pensador de una enorme influencia, cuyo vínculo con el estructuralismo es una cuestión problemática: Michel Foucault. El planteo arqueológico foucaulteano nos ayudará a sopesar adecuadamente la magnitud de las consecuencias acarreadas por la redefinición del signo saussureano. Este filósofo e historiador, que tanto ha asumido como rechazado ser calificado de estructuralista, y cuya obra, vista en su conjunto, no puede reducirse simplemente al estructuralismo, escribió un libro que alguna vez fue leído como un manifiesto del estructuralismo: *Las palabras y las cosas*, aparecido en 1966, el momento que el historiador François Dosse (2004: 370 y ss.) llama el “*annum mirabile*” del estructuralismo. Foucault anunciaba allí la “muerte del hombre” como un acontecimiento crucial, a partir del cual se abría un nuevo umbral para el pensamiento occidental. Esto nos permitirá clarificar una disputa que operó como telón de fondo tanto en el auge como en el descenso del movimiento estructuralista: la oposición entre humanismo y anti-humanismo.

Estructuralismo y ciencias humanas: la muerte del Hombre

El Hombre: una invención reciente

Las palabras y las cosas de Michel Foucault se editó en 1966, un año en el cual, como decíamos, el estructuralismo fue un *boom* editorial en París. Entre los grandes éxitos del estructuralismo, este libro fue el más exitoso: pese a su retórica barroca y su apabullante erudición, sólo en el año de su edición se vendieron alrededor de 20.000 ejemplares. Aunque lleva por subtítulo

“una arqueología de las ciencias humanas”, originalmente iba a subtitularse “una arqueología del estructuralismo” (ver Dreyfus y Rabinow 2001: 44). Aquí radica su importancia para la época: si el fenómeno de las ciencias del hombre y su expansión en la vida académica y social es una característica de los años 1950s consolidada en los 1960s, el estructuralismo surgió como un cuestionamiento radical del objeto de tales ciencias. Podríamos resumir el desafío de Foucault en los siguientes términos: si el Hombre no fuera más que una invención ¿cuál sería el sentido de nuestro presente?

Y es que justamente *Las palabras y las cosas* debe leerse como una interrogación que apunta nada menos que al sentido del presente teórico que vivía la cultura occidental en aquellos años 60'. Del mismo modo en que Kant se había preguntado “¿qué es la Ilustración?” para indagar sobre el sentido de la Modernidad, que constituía su propio presente, Foucault se preguntaba “¿qué es el estructuralismo?”. La respuesta de Kant es conocida: “La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro.” (Kant, 2013) El hombre, afirma Kant, aún no ha llegado a su mayoría de edad; la Ilustración es ese umbral a partir del cual la humanidad debe tornarse dueña de sí misma, del mismo modo en que un individuo, al volverse sujeto de derecho, deja de ser un infante tutelado y se convierte en el responsable legal de sus actos. Para volverse dueña de sí misma, la humanidad, insiste Kant, tiene que servirse de su propia razón. Pero para poder hacerlo, tiene que conocer los límites de la misma.

Kant afirmaba haber sido despertado de su sueño “dogmático” por Hume. Aquí “dogmatismo” tiene un sentido técnico: son dogmáticas aquellas posiciones que entienden que el conocimiento parte principios y axiomas que permiten extender el conocimiento de manera deductiva, puramente *a priori*, sin apelar a la experiencia. Dogmatismo se opone en este sentido al empirismo, para el cual todo conocimiento proviene de la experiencia. Hume, que era un empirista, puso en duda que un concepto fundamental para las ciencias, el concepto de causa, fuera conocido *a priori*. En efecto, afirmaba que en los acontecimiento que señalamos como vinculados por una relación causal nunca encontramos más que la concomitancia de dos clases de acontecimientos, aunque no tenemos la menor idea de una conexión *necesaria* entre estos fenómenos. Al experimentar que una bola de billar se dispara en cierta dirección luego de ser golpeada por otra, sólo tenemos una sucesión de eventos, pero la idea de una conexión causal no proviene de nuestra experiencia. Hume plantea que la idea de conexión causal es un producto de la imaginación y el hábito, y por tanto es escéptico acerca de la existencia real de lo que llamamos “causa”.

La posición de Hume constituyó un desafío para Kant, quien lo resolvió dirigiéndose a la estructura trascendental del pensamiento: aunque no podemos conocer cómo son las cosas más allá de cómo las experimentamos, podemos en cambio examinar nuestro modo de conocer las cosas. Y este modo de conocer se muestra limitado, ya que no podemos concebir el mundo real sin apelar a la categoría de causalidad, lo cual afecta necesariamente a nuestras representaciones de las cosas, a lo que Kant llama “fenómenos”, aunque no a las cosas en sí mismas, que Kant denomina “noúmeno”. Pero esta misma limitación aparece como un punto de apoyo para conquistar el terreno de la necesidad, ya que, aunque no sabemos a ciencia cierta cómo son las

cosas mismas, sabemos de antemano que nuestro acceso a las cosas (a los fenómenos) está sometido necesariamente a la estructura de nuestra subjetividad: forzosamente nos representamos a las cosas según relaciones causales. De este modo podemos apresar las condiciones de posibilidad de todo conocimiento al conocer las reglas a las cuales nuestro conocimiento se encuentra sometido y limitarnos a hablar sólo de aquello que podemos conocer realmente.

Esto es lo que Kant llama su “revolución copernicana”. Copérnico, al no poder explicar la posición de los planetas bajo el supuesto de que estos se movían y la tierra estaba fija, ensayó una explicación alternativa colocando al sol en el centro y haciendo que la Tierra gire en torno suyo lo mismo que los otros planetas. Kant, asumiendo que no podemos conocer cómo son las cosas, intentó explicar cómo nos las representamos. Entonces la pregunta por los objetos de la experiencia se transforma en la pregunta por las condiciones de posibilidad de experimentar o representarse objetos. Dicho de otro modo, si nuestras representaciones siempre se habían pensado como estando sometidas a la estructura ontológica de los objetos, tornando problemática la necesidad y universalidad del conocimiento, Kant invirtió esta relación: lo principal es el problema de cómo conocemos las cosas y no cómo son las cosas en sí mismas (problema ontológico). El hombre, o el sujeto cognoscente, con sus propias limitaciones cognitivas, es el punto de apoyo para comprender el carácter universal y necesario del conocimiento.

Foucault busca situarse en el otro extremo de la Modernidad preguntándose por el sentido de aquella humanidad de la que hablaba Kant: ¿y si el Hombre no fuera más que una invención?²⁷⁹ Ya no se trata de liberar al Hombre de las ilusiones, que presuntamente le impiden a los hombres hacerse cargo de su destino, sino de deshacer la ilusión que es el propio Hombre. Así como Hume despertó a Kant de su sueño dogmático, Foucault se pregunta si acaso no estamos despertando del sueño antropológico en el que estamos sumidos. Para el pensador francés, la figura del Hombre “fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber... Si estas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron... entonces podría apostarse que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.” (Foucault, 2008: 398). El estructuralismo parecía ser precisamente la ola llamada a deshacer los castillos de arena de la Modernidad. De allí la definición de Foucault: “El estructuralismo no es un método nuevo; es la conciencia despierta e inquieta del saber moderno.” (Foucault, 2008: 225)

Pero veamos, ¿en qué sentido podemos decir que el Hombre es una “invención” del saber moderno y qué lugar ocupa Kant en relación con las ciencias humanas? *Las palabras y las cosas* se propone describir las sucesivas *epistemes* que configuran la cultura occidental desde el Renacimiento hasta el fin de la Modernidad. Las *epistemes* son el objeto específico de la arqueología foucaultiana: se trata de aquellas configuraciones fundamentales de una cultura que determinan los saberes posibles de una época y que operan como el “inconsciente” de los discursos. Dicho de otro modo, si uno intentara hacer un corte transversal de un momento determinado de la historia de una cultura, entonces podría ver una red anónima de imposiciones o reglas que

²⁷⁹ En lo que sigue utilizaremos a la expresión “Hombre” para designar a la figura cultural e histórica caracterizada por Foucault, distinguiéndola de los hombres como individuos de la especie humana.

determinan las “figuras epistemológicas” que organizan los discursos posibles, es decir, lo que puede decirse y aquello sobre lo cual se puede hablar.

Kant buscaba las reglas que determinan al conocimiento en el Hombre. Foucault ubica las reglas que organizan al discurso por fuera de la conciencia y hace del Hombre un producto de las reglas de una determinada *episteme*: la *episteme* moderna. El Hombre es una de esas figuras epistemológicas y, como tal, está sometido a una serie de condiciones de posibilidad históricas que son las de la *episteme* en la cual él mismo es el objeto posible de un discurso. Al historizar la figura del Hombre, Foucault pone en cuestión aquello que aparecía como el principio incuestionado del saber moderno. La noción de *a priori histórico* elaborada por Foucault fue forjada en una relación tensa con Kant, ya que la misma describe, justamente, el lugar paradójico que ocupan las reglas que determinan *qué enunciados son posibles*, los *objetos posibles de enunciación* y los lugares desde los cuales los individuos pueden ocupar *la función de sujetos de enunciación*. Si Kant buscaba las condiciones de posibilidad *a priori* de todo conocimiento, esto se debe a que planteaba su indagación con un grado de generalidad extrema: las condiciones de la aprehensión de objetos en general. Tales condiciones, *a priori* o trascendentales, eran pensadas como previas a toda experiencia y a toda historia, pues tienen asiento en la estructura del sujeto que conoce.

Con la noción de *a priori histórico*, Foucault busca también describir ciertas condiciones o reglas previas, pero no del pensamiento, sino del discurso. No se trata ya de unas condiciones impuestas por la estructura del sujeto que conoce, considerado como figura ahistórica, sino de las estructuras que hacen posibles que determinados sujetos profieran enunciados de cierta forma acerca de determinados objetos. Dicho de otro modo: si Kant se preguntaba por las condiciones de posibilidad en función de las cuales los sujetos pueden representarse objetos para obtener un conocimiento *a priori*, más allá de la historia, y, por lo tanto, inmutable, Foucault se pregunta por las condiciones históricas de la representación por las cuales las formas de la subjetividad y de la objetividad pueden tener lugar. El problema que se trata de resolver son las condiciones históricas que hacen posible que el Hombre aparezca como el objeto posible de una ciencia. Puesto que el Hombre no es un objeto que hubiera estado esperando dormido en un oscuro rincón de la historia hasta que un discurso lo despertara con sus preguntas, hay que decir que el Hombre es una invención. El Hombre, en cuanto objeto histórico-cultural, *ha sido producido por el discurso*.

Si lo que Foucault intenta hacer es una arqueología de las ciencias humanas, ya disponemos de los elementos fundamentales para describir sus condiciones históricas de posibilidad. Lo que caracteriza a las ciencias humanas, entonces, no el Hombre como objeto, sino el Hombre como forma. El Hombre como forma consiste sobre todo en la duplicación de los diferentes dominios de objetividad que esta figura opera. Ya en Kant vimos como la objetividad de la física dependía de la subjetividad trascendental. Ahora bien, la vida, el lenguaje y el trabajo son dominios de objetividad, pero la figura del Hombre hace que los mismos deban abordarse por medio de la manera en que el Hombre vive y se representa esos ámbitos. Esta duplicación da lugar a las ciencias del hombre. Foucault divide a las ciencias del hombre en tres grandes regiones: la *región psicológica*, la *región sociológica* y el análisis de los mitos y de la literatura. Psicología, sociología

y análisis de los mitos tienen en común “duplicar” en la representación los dominios empíricos que retoman (ver Sabot, 2007: 156). Sin embargo, puesto que no logran definir un dominio de objetividad autónomo, las ciencias humanas no pueden ostentar el estatuto de “ciencias” propiamente dichas.

Pero si análogamente a como en Kant la necesidad del conocimiento dejaba de explicarse por medio de los nexos entre los objetos para depender de la estructura de la conciencia, la extensión a las ciencias humanas de este modelo kantiano tiene un efecto claro: los dominios empíricos se explican por medio de su reflejo en la experiencia humana. Entonces la llave para el conocimiento del hombre está en esta experiencia y no en los propios dominios empíricos. Esto implica la reducción de los dominios empíricos a una esencia humana pensada como universal, a una “antropología” que contendría la verdad de todos los objetos. Insistamos un momento sobre este punto: si la experiencia de los diversos objetos es lo que permite su conocimiento, el sueño antropológico del que nos habla Foucault tiene que ver con la reducción de los diferentes ámbitos de objetividad a una dimensión antropológica subyacente.

El estructuralismo emergió, según Foucault, justamente sobre este fondo antropológico, como un intento de subvertir las evidencias modernas que organizan la relación entre conciencia, representación y lenguaje. En este sentido Foucault llama “contra-ciencias” a las disciplinas estructurales. Esto quiere decir que su propósito es esencialmente crítico respecto de los discursos constituidos en torno a la figura del hombre. La antropología estructural de Lévi-Strauss y el psicoanálisis lacaniano cumplen esta función de remover las evidencias antropológicas. La lingüística, por su parte, constituye el trasfondo a partir del cual se hace posible esta crítica mediante la conquista de una conceptualización que destaca la autonomía propia de los sistemas simbólicos y de su orden de causalidad específico. *La diferencia entre las ciencias humanas y las contra-ciencias estructurales encuentra su punto central en la relación entre inconsciente y representación.*

Vimos que las ciencias humanas se encuentran vinculadas con el movimiento kantiano que hace a la subjetividad el asiento fundante de toda objetividad en el campo del Hombre. Esto implicaba re-pensar la noción de necesidad, causalidad o determinación, remitiéndola a las reglas o categorías trascendentales del pensamiento. Si estas reglas o determinaciones aparecían como límite para el conocimiento, a su vez eran lo que garantizaba la posibilidad de un conocimiento. Pero Kant pensaba que tales condiciones trascendentales formaban parte de una estructura a-histórica y universal. Al mismo tiempo, este giro copernicano se vinculaba con una inversión de la relación entre ontología y epistemología, dando primacía al problema epistemológico de cómo conocemos las cosas.

Foucault se pregunta, en tensión con Kant, no por las reglas trascendentales que rigen al pensamiento y que son la condición de posibilidad de todo conocimiento, sino por las reglas históricas que determinan los enunciados posibles. Subordina, de este modo, el pensamiento al discurso. De aquí que podamos tomar la noción de estructura, tal como lo propone Balibar (2007), en términos de un dispositivo de inversión del sujeto constituyente en sujeto constituido. El estructuralismo entonces, caracterizado por una posición anti-humanista, no es lisa y llanamente

una eliminación de la subjetividad, sino una nueva manera de pensar al sujeto, no ya como fundamento de un orden, sino como un efecto de diferentes estructuras. Despertar del sueño antropológico es, entonces, comprender a la conciencia como un producto de estructuras autónomas que determinan las experiencias, sin ser ellas mismas objeto de experiencia.

Pero con la autonomía del sistema surgen también obvios problemas y preguntas. Por ejemplo, se supone ahora que los sistemas simbólicos determinan al pensamiento de manera inconsciente, pero: ¿sabemos puntualmente cómo se relaciona el sistema con el pensamiento? Si el sistema o estructura posee una realidad autónoma respecto del psiquismo ¿de qué modo la exterioridad del sistema determina la interioridad de los sujetos? Si el signo y los sistemas simbólicos prescinden completamente de la representación y del pensamiento ¿tenemos que pensar que la aparente interioridad del pensamiento, cuya tenacidad no se ve menguada en nada por los hallazgos estructurales, no es más que una ilusión? Nos enfrentamos a una consecuencia sumamente contra-intuitiva, ya que la interioridad y privacidad del pensamiento son una de las evidencias más tenaces, más difíciles de cuestionar o sencillamente incuestionable. De modo que una teoría de la estructura no sólo debe explicar los efectos que el sistema tiene sobre el pensamiento, el modo específico en que lo determina: debe explicar también cómo esa acción de la estructura sobre la subjetividad es encubierta y disimulada en la interioridad por una serie de evidencias. Es decir que “las ciencias estructurales exigen de nosotros no sólo que pensemos el inconsciente, sino también... que repensemos la conciencia” (Wahl, 1971: 362).

Así, se nos plantean tres tareas:

a. Por un lado, la construcción estructural del signo debe superar el esquema representativo a partir del cual era pensado antes de Saussure. En este sentido, debe asegurarse teóricamente que la noción estructural del signo quede liberada de toda remisión a una interioridad subjetiva pensada como fundante. El concepto de sistema simbólico debe ser pensado en su autonomía.

b. Esto impone otra condición: para superar las concepciones antropológicas que organizan las ciencias humanas, la noción de sistema debe ser capaz de dar cuenta de las formas de conciencia como efectos de estructura a través de una teoría de la subjetividad. Es decir que, así como se debe superar críticamente la idea de un sujeto dueño de las significaciones, debe superarse al *homo psicologicus* como evidencia ideológica. Veremos una posible deriva de este problema en Lévi-Strauss.

c. Por último, debe conquistarse un concepto de acción de la estructura o de la causalidad estructural que eluda recaer en las concepciones filosóficas tradicionales del fundamento. Por un lado, porque las concepciones tradicionales de la causalidad son inadecuadas para pensar el modo de acción de los sistemas simbólicos. Por otra parte, porque las concepciones tradicionales de la causalidad no podían evitar caer, de uno u otro modo, en la problemática del fundamento, es decir, en la idea de que conocer es descubrir una causa única que sostiene todo el edificio de lo real como si fuera su esencia. La noción de estructura abre un interrogante que es planteado por Wahl (1971: 384), un agudo lector del estructuralismo, en los siguientes términos: “[q]ueda por saber... si ella viene a ocupar de nuevo un lugar cuyo valor estratégico depende ante todo estrechamente del sistema del siglo XIX: el del fundamento”. Examinaremos el ensayo de

Althusser reconstruir una teoría de la causalidad a partir de Marx que sea adecuada para pensar la causalidad histórica que rige a los sistemas sociales.

La cesura estructuralista y la lingüística saussureana

Saussure y la constitución de la lingüística como ciencia

La caracterización del estructuralismo de la que partimos, aquella que lo coloca como un capítulo en la historia de las relaciones entre ciencia y subjetividad, requiere de algunas precisiones. En efecto, en una primera mirada, el estructuralismo aparece como una forma de objetivismo, como la eliminación lisa y llana del sujeto (ver Wahl, 1971: 417). La tesis saussureana de que el significado no está en las intenciones, la aceptación por Lévi-Strauss de la caracterización que Ricoeur hiciera de su posición como un “kantismo sin sujeto trascendental” (véanse Ricoeur, 1967 y Lévi-Strauss, 1967) o la fórmula althusseriana de la historia como un “proceso sin sujeto ni fines” (Althusser, 1975) abonan esa impresión. Sin embargo, como veremos, esta caracterización vale más para cierta lectura de la lingüística de Saussure, para la versión de la misma que a nuestro juicio extrae las consecuencias más rigurosas de sus postulados y que pone de manifiesto por ello mismo una serie de tensiones y paradojas, que para las posiciones desarrolladas posteriormente bajo la influencia de su pensamiento (ver Karczmarczyk 2014). Estas últimas se caracterizan más bien por una nueva conceptualización de la subjetividad que por una eliminación del sujeto.

El momento de la constitución de la lingüística como una disciplina científica rigurosa por Saussure coincide con la constitución de otras disciplinas que logran deslindar objetos propios enfrentando el asedio que representaba la psicología (ver Szabón, 1987: 13). Así, Durkheim definía el “hecho social” como una cosa; es decir, como un modo de actuar, de pensar y de sentir exterior al individuo, al que se le impone de manera coercitiva. Husserl y Frege, por su parte, intentaron definir lo específicamente lógico como un ámbito irreductible a lo psicológico. Así contextualizada, la pretensión de que el significado no está en las intenciones -subjetivas, individuales, psicológicas- sino en la lengua -objetiva y social- justifica la plausibilidad de sacar consecuencias objetivistas de la obra saussureana.

La lingüística saussureana sacó el problema de la comunicación del terreno de la psicología, al hacer evidente que los hechos básicos de la lingüística, los intercambios verbales entre al menos dos personas (aquello que Saussure denominaba “circuito del habla”; ver Saussure, 1972: 54) tienen como condición de posibilidad la existencia de un elemento en común entre los interlocutores, elemento que no puede tornarse inteligible a través de premisas psicológicas. Este elemento es la *lengua*, compartida por distintos individuos, adquirida por ellos de manera pasiva al verse sometidos a la acción de un mismo medio social. Sin embargo, esto no era todo lo que la lingüística saussuriana tenía para ofrecer, ya que en tal caso no habría pasado de ser una aplicación de la sociología durkheimiana a la lingüística. Por el contrario, lo que distingue a la

lingüística saussureana es que realiza una profunda reflexión sobre la naturaleza de su objeto de estudio, en particular sobre lo que le permite a éste ser a la vez individual y común.²⁸⁰ Nótese que la reflexión saussureana incursiona así en uno de los tópicos centrales del pensamiento filosófico: la reflexión sobre la naturaleza de lo común en la que se anotaron desde antiguo posiciones nominalistas, conceptualistas, realistas, etc. La reflexión del ginebrino tomó la forma de una intervención radical sobre los conceptos fundamentales con los que la lingüística venía operando hasta entonces. En estos conceptos, y en las presuposiciones asociadas a los mismos, pudo discernir Saussure el obstáculo que se oponía a un adecuado planteo del problema.

La lingüística comparativa, en la que el propio Saussure se educó, planteaba, a su entender, dos problemas. Por un lado, todo el desarrollo de la lingüística histórica descansaba en una noción acrítica del elemento lingüístico, tomada del sentido común, debido a la cual los elementos se caracterizaban por sus semejanzas sensibles, por su identidad material. Por otra parte, desde distintas posiciones se insistía en que las lenguas evolucionaban en la dirección de una mayor sistematicidad, lo que implicaba un empobrecimiento en la capacidad comunicativa de la lengua en la medida en que esta estrechaba el espacio de la expresión individual (ver Ducrot, 1975: cap. 1 y Ducrot-Todorov, 2003: 21-28). Ambos problemas compartían un presupuesto central: la concepción unitaria y sustancialista del signo que dominaba la lingüística comparativa.²⁸¹

Veamos brevemente cómo operaba este presupuesto en la lingüística comparativa. El estudio de la evolución de las lenguas se efectuaba a partir del registro de la aparición de elementos materialmente semejantes emplazados en sistemas diversos, sin que hubiera atisbos de una construcción conceptual de los criterios de semejanza e identidad de los elementos lingüísticos. Por otra parte, se manejaba una noción de “empobrecimiento en la comunicación” vinculada a la estandarización de las expresiones y de la creciente sistematicidad que se creía registrar en la evolución de las lenguas. En consecuencia, se consideraba que el desarrollo de las lenguas hacia una forma más sistemática opacaba gradualmente el papel desempeñado por la individualidad plerórica de la intención significativa dominante en el inicio de las lenguas. La “decadencia de las lenguas”, desde esta perspectiva, tenía que ver con el hecho de que la intención comunicativa, presupuesta como el inicio necesario de la comunicación interindividual, habría dispuesto de un espacio de juego mucho más importante en los inicios (míticos) de la evolución de las lenguas que al término de dicho proceso con las modernas lenguas sistemáticas.

Al contrario de estas corrientes, Saussure constituye el objeto propio de la lingüística, la lengua, como aquel que emerge desde un punto de vista regulado por una preocupación doble: preocupación que debía esclarecer, por una parte, las condiciones de la *repetibilidad* y, por la otra, las de la *constancia* de los elementos lingüísticos. Este punto de vista implicó una transformación completa del planteo tradicional y permitió concebir de manera rigurosa dos elementos

²⁸⁰ “La lengua existe en la comunidad en la forma de una suma de acuñaciones depositadas en cada cerebro, , más o menos como un diccionario cuyos ejemplares, idénticos, fueran repartidos en los individuos. Es algo que está en cada uno de ellos, aunque común a todos y situado fuera de la voluntad de los depositarios” (Saussure, 1972: 65).

²⁸¹ Véase una visión alternativa de la relación de Saussure con el comparativismo en de Mauro 1983 y en Maniglier, 2021.

que resultaban impensables en la perspectiva de la lingüística tradicional: una comunicación que no estuviera ligada a la intención de significar y un marco conceptual que hiciera lugar, estrictamente, a la posibilidad de la repetición y la constancia de los elementos lingüísticos.

Lengua y elemento lingüístico: la arbitrariedad del signo

El concepto de lengua se constituyó en simultáneo con la elaboración del concepto de signo por parte de Saussure. Ahora bien, en este punto es importante indicar que, aunque Saussure conserva la denominación tradicional de “signo”, su tratamiento de la misma opera una ruptura mayúscula con la tradición. La transformación se vincula con las dificultades que el ginebrino veía en la lingüística comparativa. En efecto, Saussure repara en que mientras el signo es pensado como una entidad subsistente por sí misma, este implica una relación contingente entre entidades, de modo tal que el signo y lo significado por él serían dos entidades lógicamente independientes entre sí. Tal era la noción pre-saussuriana de la arbitrariedad del signo, reconocida ya, cuando menos, por Platón y Aristóteles: la arbitrariedad del signo concebida de acuerdo al modelo de la convencionalidad de la denominación: lo que aquí se llama “libro”, se llama “livre” más allá y “book” en otra parte. En cambio, Saussure propone pensar el signo como una entidad dual, bifronte, con dos caras de naturaleza psíquica, lo que acarrea rupturas profundas con la concepción tradicional. De hecho, *la conceptualización clásica del signo* gira en torno a la asimetría; para esta, lo básico es que una realidad dada (el signo) está en lugar de otra realidad dada, a la que representa y esta relación no es reversible: el humo es signo del fuego, pero no a la inversa. En cambio, *el signo saussureano* está dominado por la asociación, por la reciprocidad, por la simetría entre significado y significante, lo que implica una ruptura con la idea de representación que había dominado hasta entonces la teoría del signo (ver Milner, 2003: 29 y ss.).

La arbitrariedad del signo saussureano implica un movimiento conceptual más radical que el reconocimiento de una relación contingente entre dos entidades lógicamente independientes una de la otra. Más aún: contra lo que se podría esperar, implica una *relación necesaria* entre dos “entidades”, significado y significante, que ya no pueden concebirse una sin la otra. Saussure utiliza una sugerente analogía para expresar este carácter de la lengua: “la lengua es también comparable a una hoja de papel: el pensamiento es el anverso y el sonido el reverso, no se puede cortar uno sin cortar el otro.” (Saussure, 1972: 193). Hay que reconocer, entonces, que se trata de una relación interna y por ello en cierto sentido necesaria. Cabe insistir entonces: ¿en qué consiste la arbitrariedad del signo saussureano? La clave para responder a esta cuestión está dada por la manera en que él comprende la delimitación de las unidades. Para el padre de la lingüística moderna, las unidades se delimitan en virtud de su relación con los otros signos; es decir, en virtud de su posición en el sistema conformado por las relaciones de los signos entre sí.

Sistema: identidad y diferencia

Es preciso abrir aquí un breve paréntesis para caracterizar la noción de lengua o sistema, lo que nos permitirá comprender mejor la naturaleza de la arbitrariedad saussureana. En efecto, lo que está en cuestión en los problemas que subyacen al planteo de Saussure, la repetibilidad y la constancia, es la naturaleza de la identidad. Saussure distingue entre identidad material e identidad formal, lo que le permite pensar que entidades que son materialmente diversas puedan ser las mismas desde un punto de vista formal y, por lo mismo, entidades que son idénticas desde un punto de vista material pueden, no obstante, ser diversas desde un punto de vista formal. Lo novedoso es que esta distinción, que podría no ser más que un *desideratum*, un pase de manos realizado para presentar una reformulación del problema como una solución al mismo, se va a tornar inteligible a través de la noción de sistema; es decir, va a ganar consistencia y rigor en términos formales. Saussure construye su concepto de sistema a través del despojamiento de los elementos en términos materiales. Un ejemplo de otro ámbito puede ser de ayuda en este contexto: una calle, considerada en distintos momentos históricos de una ciudad, es materialmente distinta, sufre transformaciones (el empedrado se reemplaza por asfalto o pavimento, los árboles y edificios circundantes cambian con el tiempo, etc.). Sin embargo, la calle es “la misma” porque preserva su relación con otras calles, con las que guarda distintas relaciones (se corta con aquella, corre paralela de esta otra, etc.). A su vez, las otras calles en las que nos apoyamos para definir nuestra primera calle, en tanto que elementos del sistema de las calles de una ciudad, no poseen otra consistencia que la que les viene de su relación con los otros elementos, que son de la misma clase que las relaciones entre la calle de referencia inicial y las otras calles. La lengua, en la cual “sólo hay diferencias sin términos positivos” (Saussure, 1972: 203), es el marco de referencia necesario para pensar identidades que son meramente formales; esto es, constituidas a despecho de la identidad material.

Jean Claude Milner (2003) ha ilustrado bien este aspecto del concepto de la lengua apelando a la distinción filosófica tradicional entre lo que es *propio* de una entidad y la *diferencia* de la misma. Lo propio de un ente, nos recuerda Milner, es aquello que caracteriza a un individuo o especie y que no se encuentra en otro individuo o especie, sin ser sin embargo constitutivo de los mismos. La diferencia, en cambio, es una característica a la vez propia y esencial. En este sentido, es posible indicar que la risa es un carácter *propio* del hombre (esta es la única especie que ríe), aunque no esencial (podemos concebir hombres que no ríen). En cambio la razón, de acuerdo a la doctrina tradicional, al ser un rasgo propio y constitutivo o esencial, constituye la *diferencia* del hombre. Estas consideraciones nos permiten apreciar en su justa medida la siguiente observación de Saussure, devenida lema estructuralista: “Una diferencia supone en general términos positivos; pero en la lengua sólo hay diferencias, sin términos positivos” (Saussure, 1972: 203). La diferencia específica de la diferencia lingüística sería, indica Milner, que sus entidades poseen sólo rasgos diferenciales y no rasgos propios, y es esto lo que permite comprender la identidad formal de las entidades lingüísticas como una “identidad posicional”. La identidad posicional de los “elementos” en cuestión es tal que estos guardan con el “espacio” (la

lengua, el sistema) en el que se alojan una relación peculiar. Esta relación no es la relación externa y contingente, como la relación “de continente a contenido”, en la cual el espacio (lengua) sería independiente de los elementos (signos), y los elementos, independientes del espacio. Al contrario, en el seno de la lengua, en la cual no cuentan más que las diferencias, ello implica que la identidad posicional no tiene otro sostén que las relaciones de oposición con otras posiciones que también se constituyen diferencialmente; es decir, que tampoco tienen otro sostén, en particular que carecen del sostén de un continente externo a las propias relaciones de diferencia que permitiera caracterizarlas. La lengua es, entonces, el sistema en el que se configuran las identidades formales que constituyen toda la entidad de sus elementos.

Retomemos la problemática de la arbitrariedad saussureana. Vemos ahora claramente los motivos por los cuales la arbitrariedad no puede consistir aquí en una asignación arbitraria de significantes y significados: no hay significantes ni significados previos a la asociación de unos y otros. La metáfora de la hoja de papel no tiene un valor meramente pedagógico, ya que significado y significante, en cuanto identidades posicionales y diferenciales, son mutuamente dependientes e igualmente constitutivos. Es así que en el *Curso de lingüística general* (Saussure, 1972) encontramos la siguiente declaración que establece la dependencia del significante en relación al significado: “Considerada en sí misma, la cadena fónica no es más que una línea, una cinta continua en la que el oído no percibe ninguna división suficiente y precisa; para eso hay que echar mano de las significaciones.” (Saussure, 1972: 179), sólo para encontrar, más adelante, la fórmula que establece la dependencia en sentido inverso: “Considerado en sí mismo, el pensamiento es como una nebulosa donde nada está necesariamente delimitado. No hay ideas preestablecidas y nada es distinto antes de la aparición de la lengua” (Saussure 1972: 191). Reiteremos una vez más la pregunta: ¿en qué consiste entonces la arbitrariedad? En que la lengua opera la segmentación de significantes y significados sin tener que responder a restricción externa de tipo alguno. Dicho en otros términos, comprometerse con la arbitrariedad de la lengua equivale a sostener que la lengua es un sistema autónomo. Irreductible a un orden diferente, la legalidad de la lengua es tanto autónoma (no depende más que de sí misma) como arbitraria. O mejor aún, es autónoma en la medida en que es arbitraria.

Sistema y subjetividad: entre la teoría de la subjetividad o el retorno del sujeto

Hagamos ahora, para concluir esta sección, un balance de las consecuencias que el marco saussureano posee para la conceptualización del sujeto, atendiendo al problema de las relaciones entre subjetividad y ciencia a la que nos referimos al comienzo. En primer lugar, tenemos que mencionar que la perspectiva saussureana implicó cierto cuestionamiento de la noción filosófica de un sujeto autónomo, para el que las condiciones de significatividad serían transparentes. Por una parte, las nociones de lengua y de sistema autónomo implican el rechazo enérgico de un fundamento para el sistema; es decir, el concepto de un sistema autónomo de la lengua elimina, en la problemática saussureana, el lugar que ocupaba antes el sujeto en tanto amo

mítico de las palabras, como así también la posibilidad de un punto de referencia fijo externo al sistema, presupuesto constitutivo de la concepción del lenguaje como nomenclatura, como un conjunto de etiquetas que se otorgan a realidades dadas de antemano. Lo que vuelve significativo al signo no es, entonces, otra cosa que el propio sistema. Por otra parte, si bien para el hablante el signo se resuelve en una suerte de presencia constante dada por su unidad, por la remisión biunívoca de significado y significante, esta misma circunstancia tiene por condición de existencia a la diferencia lingüística tal como la hemos presentado, condición que, sin embargo, no se manifiesta al hablante, ya que se encuentra oculta bajo la apariencia de la presencia plena,²⁸² lo que da lugar a la emergencia de una noción seminal de lo inconsciente en el *Curso* de Saussure. Ello implica, en contraste con las posiciones tradicionales, la posibilidad de un estudio objetivo del significado. En efecto, contra las perspectivas en disputa en la controversia *Erklärung-Verstehen*, en la cual de un lado se insistía en la naturaleza irreductiblemente subjetiva del significado mientras que del otro se insistía en la posibilidad de eliminar a la dimensión del significado del estudio de los asuntos humanos, asumiendo que la misma era irreductiblemente subjetiva, la lingüística saussureana inauguró una vía alternativa, en la que el significado, en virtud de su carácter intrínsecamente sistemático, se abría a la posibilidad de un estudio objetivo.

Sea como sea, sin menoscabar el impacto y la profundidad de estos desplazamientos, hay sin embargo en la argumentación saussureana un momento en el que las oposiciones tradicionales parecen reconstruirse, marginal pero ineluctablemente. La categoría de la *lengua (langue)* aparece contrapuesta a la de *habla (parole)*. Mientras la primera es homogénea, puesto que está dominada por identidades formales estrictas, el habla o *parole* es pensada, por el contrario, como heterogénea, resultado de la acción voluntaria, y por ello arbitraria, como la acción de individuos que utilizan el código constituido por la lengua. La oposición entre necesidad y contingencia, que hacía imposible el conocimiento de la subjetividad, es repuesta de manera que el sistema de la lengua parece requerir de un exterior a sí misma, a través del cual el sistema se perpetúa. Como lo señalaron luego varios pensadores (ver Milner, 2003, Pêcheux, 1978: 33 y Macherey, 2014), el impacto de la innovación del pensamiento saussureano se ve debilitado en la medida en que la acción del sistema de la lengua remite a la mediación de un sujeto libre, en el sentido tradicional de sujeto del libre arbitrio, es decir, un comienzo absoluto (sin antecedente) de series causales. El impacto del pensamiento saussureano en relación al conocimiento de los asuntos humanos resulta así neutralizado en la medida en que lo que posibilitaría la cognoscibilidad de los asuntos humanos, el sistema, no ejerce su acción sino a través de aquello que escapa a la posibilidad de dicho conocimiento: el sujeto del libre arbitrio.

La cuestión de la eficacia del sistema así planteada, retomada luego en términos de acción de la estructura o causalidad estructural, plantea, entonces, la necesidad de revisar la ubicación del sujeto en relación al sistema, de manera que los avances que la noción saussureana de

²⁸² Concordamos así parcialmente con Derrida, quien señala que además de los motivos críticos que exhibe, el saussurianismo arrastra otros tradicionales, metafísicos: “deja abierta en principio la posibilidad de pensar un concepto significado en sí mismo, en su presencia simple al pensamiento en su independencia en relación a la lengua, es decir, al sistema de los significantes” Derrida 2007: 29-30).

sistema ofrecía no se vean neutralizados por la perseverancia, aparentemente marginal pero a fin de cuentas expansiva, del sujeto del libre arbitrio. Entonces se plantea un dilema para el estructuralismo: o bien desarrolla una teoría de la relación entre subjetividad y estructura, o bien se vuelve otra figura del saber moderno y permanece en el sueño antropológico. Será justamente la antropología la disciplina en la cual la lingüística estructural se mostrará como ciencia piloto capaz de ofrecer un marco novedoso para las ciencias sociales.

Lévi-Strauss: subjetividad y estructura.

La expansión del modelo lingüístico a las ciencias sociales

En lo que sigue examinaremos las condiciones bajo las que el tratamiento del problema de la eficacia estructural fue haciendo lugar, gradualmente, a las condiciones para la emergencia de una noción nueva, la noción de discurso. Nuestro recorrido tendrá como efecto desafiar las caricaturas del estructuralismo producidas, en cierta forma *a posteriori*, a raíz de la crítica postestructuralista, que de algún modo funcionan actualmente como un molde de la recepción del estructuralismo.²⁸³ Una visión más matizada es deseable, ya que ayuda a pensar mejor los problemas y las alternativas. En palabras de un estudioso de Lévi-Strauss: “estas caricaturas a veces presentan a la antropología estructural como una búsqueda de las oposiciones binarias, o le reprochan su alegado formalismo. Se la entiende, en tales contextos, como una especie de ejercicio decodificador, donde los significantes están correlacionados uno a uno con sus significados.” (Wiseman, 2009: 2) Un costo no menor de este procedimiento es que el postestructuralismo también queda reducido a una caricatura en la que se presentaría como una exploración de los efectos dispersos e inestables del inacabable proceso de significación. Presentaremos un panorama que dejará en claro que las cosas son más complejas de lo que pudiera parecer a primera vista.

La influencia de la lingüística estructural alcanzó su punto culminante a través del uso que hizo Lévi-Strauss, en particular de las tesis de la fonología de la escuela de Praga, con las que se había familiarizado a través de Roman Jakobson, con quien compartió el exilio en New York durante la Segunda Guerra Mundial. Si en Saussure tenemos el programa de una ciencia social anclado en la reconsideración del modo de ser de los humanos (seres de comunicación, insertos en sistemas), con Lévi-Strauss parecen emerger la concreción y la ampliación de este programa. Esta concreción aparece ligada a la resolución (o tal vez habría que decir, mejor, disolución) de

²⁸³ Un índice notable de esta dificultad es el artículo de Gilles Deleuze (2005) “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”, en el cual este pensador ofrece una visión panorámica acompañada de una valoración muy positiva sobre estructuralismo; escrita en 1967 precisamente mientras redactaba *Diferencia y repetición* considerado como uno de los mojones del postestructuralismo. Consideramos con Warren Montag que lo que esta dificultad indica no es la necesidad de trazar nuevos límites más precisos, sino un índice de la inadecuación de nuestro conocimiento de este período y la necesidad de revisar las ideas recibidas que operan como una suerte de *doxa* (ver Montag, 2013: 21).

algunos problemas clásicos en la antropología y sociología del parentesco. Lévi-Strauss aborda el problema del “avunculado”. Dicho problema consistía en la frecuencia con la que los antropólogos registraban la importancia del tío materno como una figura inversamente proporcional a la del padre, en tanto que objeto de actitudes contrapuestas, de respeto distante o de familiaridad, en los extremos. Es decir, se trata de la existencia de sistemas de organización social en los cuales, para un individuo determinado, el papel del padre es débil, a veces incluso inexistente frente al del tío materno, y viceversa.

Lévi-Strauss asoció esta cuestión con el problema del incesto; cómo esta se presentaba bajo el enigma de los “primos cruzados” (hijos de la tía paterna o del tío materno), consistente en que estos son usualmente alentados, mientras que los “primos paralelos” (hijos del tío paterno y de la tía materna) son usualmente prohibidos, a pesar de ostentar el mismo grado de consanguinidad. Lévi-Strauss sostiene respecto de la situación en la que se encontraban los estudios del parentesco: “Cada detalle de terminología, cada regla especial de matrimonio, es asociada a una costumbre diferente, como una consecuencia o un vestigio; se cae así en un abuso de discontinuidad” (Lévi-Strauss, 1980: 33). De este modo intenta mostrar que la manera en la que tradicionalmente se intentaba dar cuenta de estos problemas, bien entendiéndolos como resabios de viejas instituciones, hace tiempo ya desaparecidas, de las que se conservarían sólo fragmentos, como efecto de la influencia de un pueblo sobre otro, etc., o bien desde las relaciones de filiación que aseguran la continuidad familiar entre las generaciones (Radcliffe Brown), se movían en el marco de un enfoque *atomista* que impedía una correcta formulación del problema. En efecto, el obstáculo radicaba en considerar la institución del “avunculado” como un rasgo aislado, por cuya aparición en diferentes contextos sociales tenía sentido preguntarse. La situación de la sociología del parentesco con la que se enfrentó Lévi-Strauss tenía mucho en común con la situación de la lingüística histórica con la que se tuvo que enfrentar Saussure. Como el ginebrino, también Lévi-Strauss se preguntó por las condiciones de existencia de su objeto de conocimiento: ello le permitió mostrar que el problema en el que estaba interesada la sociología del parentesco tradicional no es un rasgo que pueda ser considerado atomísticamente. Al contrario, Lévi-Strauss insiste en que se trata de elementos integrados en una estructura, que él propone pensar como la estructura elemental del parentesco, entendiéndola como un hecho fundante de la cultura. Al respecto, sostiene Lévi-Strauss:

Es conocida la función que la prohibición del incesto cumple en las sociedades primitivas. Al proyectar -si cabe decirlo así- las hermanas y las hijas fuera del grupo consanguíneo y asignarles esposos provenientes de otros grupos, anuda, entre estos grupos naturales, vínculos de alianza que son los primeros que pueden calificarse de sociales. La prohibición del incesto funda de esta manera la sociedad humana y es, en un sentido, la sociedad. (Lévi-Strauss, 1980a: XXXVI)

Lévi-Strauss destaca el paralelismo entre la revolución en lingüística y la revolución en antropología que se propone realizar. Así, si en los hechos del lenguaje la función de los mismos

ha sido percibida desde antiguo, el descubrimiento de su carácter sistemático es, sin embargo, algo mucho más reciente, como hemos visto en el caso de Saussure, quien vincula ambos aspectos. La situación del parentesco es la inversa: su carácter sistemático ha sido percibido desde tiempo atrás (en particular a través de los vínculos que guardan entre sí las denominaciones de las formas de parentesco) mientras que la función de dichas relaciones ha permanecido desconocida. Es aquí donde Lévi-Strauss se propone innovar y pone en relación sistema y función. Las relaciones de parentesco cumplen una función que constituye la cultura. Esta función consiste en el intercambio y en la alianza, en el intercambio que fuerza a la alianza. La estructura elemental del parentesco muestra que la prohibición del incesto es sólo el aspecto negativo, cuyo reverso positivo es el mandato de la exogamia. De tal manera, la sociedad organizada a partir de las relaciones de parentesco está estructurada a través de lazos que son propiamente simbólicos, y ya no meramente biológicos. Hay, sin embargo, algo limítrofe en la prohibición del incesto, ya que, si en la naturaleza hay leyes, invariables, y en la sociedad reglas, que varían de un grupo a otro, el carácter universal de la prohibición del incesto, que regula precisamente un rasgo universal de las sociedades humanas, la coloca en una posición intermedia entre naturaleza y cultura.

Podemos entonces decir, en apretadísima síntesis, que la “estructura atómica o elemental” del parentesco incluye al donador de esposas, a menudo el tío materno, en un modo que no está fundado en la naturaleza, sino que, por el contrario, va muchas veces en contra de las inclinaciones naturales. La sociedad supone alianzas entre familias y la circulación de las mujeres que asegura dichas alianzas, hecho que se asienta sobre el “tabú” o prohibición del incesto. El favorecimiento de los matrimonios entre primos cruzados (hijos de tíos maternos y de tías paternas) es la mejor expresión de la regla de reciprocidad entre grupos, ya que el casamiento entre primos paralelos alentaría que las mujeres se restringieran a circular dentro de los límites del clan de pertenencia, sea en una sociedad matrilineal o patrilocal. En palabras del propio Lévi-Strauss: “no son, entonces, las familias, términos aislados, lo verdaderamente ‘elemental’, sino la relación entre los términos. Ninguna otra interpretación puede dar cuenta de la prohibición universal del incesto, de la cual la relación avuncular, bajo su forma más general, no es otra cosa que un corolario, unas veces manifiesto, otras implícito” (1980: 49).

Estructura y emergencia de la subjetividad

Ahora bien, estos resultados pueden considerarse una extensión de los resultados de la lingüística estructural de tipo saussureano al estudio del parentesco.²⁸⁴ No es sólo por el

²⁸⁴ En rigor, la inspiración lingüística más próxima de Lévi-Strauss es la fonología estructural de Troubetzkoy. De ella, Lévi-Strauss extrae la idea de tomar unos pocos rasgos distintivos o pertinentes para definir las estructuras elementales del parentesco, del mismo modo que la fonología confiaba la definición de las oposiciones fónicas, diferencias reconocidas por los hablantes, a la investigación de los medios de realización de esa distinción, que lleva a identificar un conjunto de rasgos distintivos, desconocidos por los hablantes, en los que aquellas oposiciones se fundan. Por ejemplo, el sistema

esquematismo de nuestra presentación, sin embargo, que debemos decir que los mismos no agotan la reflexión lévi-straussiana. En un texto justamente famoso, “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, el antropólogo desarrolla una reflexión epistemológica que retoma varias de las cuestiones que analizamos en el caso de Saussure. El texto puede ser leído con dos claves distintas. Por un lado, Lévi-Strauss destaca en la obra de Mauss el descubrimiento de lo simbólico como un orden autónomo, lo que resolvería algunos dilemas clásicos de la epistemología de las ciencias sociales, al hacer del inconsciente (el orden sistemático de lo simbólico) un objeto susceptible de una observación objetiva y controlable. Lo simbólico sería así un “objeto” que subsumiría en su objetividad a la subjetividad. En esta lectura se inscribe algo que ya hemos visto en el caso de Saussure cuando insistíamos en que la lengua instaure una suerte de “inconsciente lingüístico”. Pero en el caso de Lévi-Strauss este inconsciente es pensado como aquello que mueve la combinatoria de posibilidades que ofrece el sistema simbólico, llegando incluso a sostener que está localizado en el cerebro. Es difícil decidir si en esta lectura la remisión del inconsciente a un sujeto de la combinatoria debería llevar a calificar al pensamiento de Lévi-Strauss como un humanismo o como un antihumanismo. Esta lectura explota algunos elementos del propio texto sobre Mauss, como la observación en relación a la necesidad de hacer una arqueología de las técnicas y prácticas corporales, entendidas como el lugar donde lo más propio e interno -la experiencia del cuerpo propio- se entrelaza con lo más ajeno y externo -el sistema social o estructura que determina esa experiencia- (ver Dosse, 2004: 43 y ss.).

Pero el texto sobre Mauss es susceptible también de otra lectura que pone de manifiesto ciertas tensiones que apuntan directamente al problema de la eficacia de la estructura que planteamos sobre el final de la sección anterior (ver de Ípola, 2007 y Livingston, 2012: 68-71). Lévi-Strauss parte de ciertas palabras sobre las que los antropólogos han llamado la atención. Se trata de términos como “*hau*”, “*mana*”, “*orenda*”, “*waka*” o “*manitou*”, que poseen un funcionamiento muy peculiar. Los antropólogos han podido registrar que las mismas significan lo desconocido, lo que entra mal en las clasificaciones, pero también la fuerza mágica de las cosas y lo que tienen que tener las personas para manejar tal fuerza mágica. La sábana con la que el antropólogo se cubre por las noches, por ejemplo, es “piel de *manitou*” para los aborígenes algonquinos (Mauss, 1979: 127). Lévi-Strauss denomina “significantes flotantes” a estas expresiones sin referencia fija e indica que su validez cultural es mucho mayor que lo que se podría creer a partir de los ejemplos considerados, pues es en verdad coextensiva con el lenguaje. Lévi-Strauss cree que en todo lenguaje hay siempre un desajuste estructural, debido a que el lenguaje siempre se encuentra frente a lo desconocido o desperejo, que debe integrarse en el orden simbólico de algún modo.

Este punto es puesto de manifiesto por Lévi-Strauss a través de una hipótesis, una suerte de mito sobre el origen del lenguaje, que no es sino una expresión colorida del carácter coextensivo entre el lenguaje y el desajuste referido. Cuando el lenguaje apareció en el mundo, nos dice Lévi-

de las vocales francesas puede describirse a partir de sólo cuatro rasgos distintivos: nasalidad, punto de articulación, labialización, abertura. (Véase Lévi-Strauss, 1980: 31 y Fuchs y Le Goffic, 1979: 24-25).

Strauss, vino dada con él la totalidad de los significantes. En relación al significado, en cambio, hay que decir que los significados *están dados* con el lenguaje, aunque sólo de manera general (el universo se vuelve *como un todo* significativo con la aparición del lenguaje); pero también hay que decir que los significados *no están dados*, puesto que siempre ocurre que no se sabe qué significa una cosa en particular, qué nombre tiene, en qué clase entra, etc. Esto debe considerarse como una contradicción inherente al pensamiento simbólico, algo así como una fragilidad constitutiva del mismo.

Así, las palabras estudiadas por los antropólogos serían manifestaciones culturalmente coloreadas para realizar una “función semántica universal” de la que nuestra propia cultura no es una excepción: la de incluir en el orden simbólico lo desconocido o desperejado, desclasado, etc. En francés, palabras como “*truc*” o “*machine*”, y en castellano, palabras como “suerte”, “coso”, “catafalco” o “algo” (como cuando se dice que una persona “tiene algo”) cumplirían esa función (ver de Ípola, 2007: 91). Al respecto, señala Lévi Strauss:

La diferencia radica menos en las mismas nociones [*mana, manitou, truc, machine*] que en el hecho de que en nuestra sociedad, estas nociones tienen un carácter fluido y espontáneo, mientras que en otras partes sirven de fundamento a sistemas oficiales y pensados de interpretación, es decir, a un papel que nosotros reservamos a la ciencia, aunque siempre, y en todo lugar, estas nociones actúan un poco como símbolos algebraicos, para representar un valor indeterminado del significante, vacío en sí mismo y susceptible, por tanto, de que se le aplique cualquier sentido, cuya única función sería cubrir la distancia entre el significante y lo significado, en perjuicio de relaciones complementarias anteriores. (1979: 37; trad. modificada).

Hay, naturalmente, diferencias importantes entre el chamán, como proveedor de significantes (cantos, palabras, gestos, etc.) para su comunidad y la función de provisión de significantes en nuestras sociedades, que asigna a la ciencia la tarea de ajustar significado y significante, y deja siempre un resto para el cual el cumplimiento de esta función está desperdigada y no remite a un estatus social específico. Pero esta diferencia tiene que ver con los modos de cumplir una función, sin afectar a la naturaleza de la función en cuanto tal. El punto importante es que nuestras sociedades, que no escogen positivamente un estatus para realizar esta función, despliegan un concepto, el de lo “anormal”, para referirse a la enfermedad mental, a la que Lévi-Strauss le asigna un rol de complementación de la práctica normal.

Dice en este contexto Lévi-Strauss: “El psiquismo individual no es el reflejo del grupo y aún menos le preforma. El valor y la importancia de los estudios que han seguido esta trayectoria estarían completamente legitimados si con ellos se reconociera que lo que hace es completarlo” (Lévi-Strauss, 1979: 22). Esto lleva a pensar que hay una relación interna, y no la relación externa de mera determinación como en la primera lectura, entre la estructura que coloca la experiencia en los individuos (el jorobado que es elegido como chamán por el grupo en virtud de esa característica física es un ejemplo sobresaliente de esta “colocación de la experiencia”) y esta

“experiencia colocada” que completa a la estructura. Dicho de otro modo, lo determinante sólo existe a través de lo determinado. Aquí hay que pensar la subjetividad de una manera distinta que en la primera lectura, puesto que el sistema, frágil, no se sostiene sin la confianza infundada que se pone en obra en esta “función semántica universal”.

Vemos así aparecer varias cuestiones en las que la antropología estructural implica modificaciones de peso en relación al marco en el que se desenvolvía la lingüística estructural saussureana. Hay dos modificaciones que son particularmente importantes para nosotros. Por un lado, los desarrollos de Lévi-Strauss implican otorgar primacía al significante sobre el significado: “...al igual que el lenguaje, lo social es una realidad autónoma (la misma por otra parte); los símbolos son más reales que aquello que simbolizan, lo que significa [el significante] precede y determina el contenido del significado.” (Lévi-Strauss, 1979: 28). En efecto, el significante está dado de golpe, como vimos, mientras que el significado está dado y no dado; es decir, sólo dado en general pero abierto gradual y penosamente a su articulación concreta en el proceso del conocimiento. Es precisamente debido a esta primacía del significante sobre el significado, a la que nos hemos referido como “desajuste estructural”, que Lévi-Strauss se veía llevado a introducir la noción de “valor simbólico cero”, propio de aquel significante que, por carecer de un significado positivo propio -de allí que una denominación alternativa de este significante sea “significante vacío”-, puede adquirir un valor universal, hacer potencialmente referencia a cualquier significado. Nociones como *mana*, *orenda*, *wakan*, etc. son “la expresión consciente de una función semántica cuyo papel consiste en permitir que se ejerza el pensamiento simbólico, a pesar de las contradicciones que le son características” (Lévi-Strauss, 1979: 40). El significante vacío es entonces un emergente de la incompletud constitutiva de la estructura, incompletud que estos significantes vienen a salvar. Cabría hablar, así, de una fragilidad inherente a los ordenamientos simbólicos, que constantemente se enfrentan con lo informe, desparejo, con aquello que está en tensión con lo que el sistema puede procesar.

Primacía del significante sobre el significado, carácter incompleto de la estructura o sistema y fragilidad constitutiva de la estructura son distintas maneras de referirnos a un movimiento conceptual que modifica sustancialmente el planteo de la pregunta por la eficacia de la estructura o sistema.²⁸⁵ En efecto, la manera en que nos encontrábamos con este problema en la lingüística de Saussure descansaba sobre supuestos que se ven cuestionados en esta lectura del planteo de Lévi-Strauss: el supuesto del carácter acabado del sistema, por un lado, y la exterioridad del habla y del sujeto del habla en relación al sistema, por el otro. Si a esta exterioridad le damos expresión mediante un símil, resultaría que el hablante saussureano que podría hacer un uso de la lengua es semejante al comensal que usa el menú en un restaurante.

La exterioridad del sistema en relación al sujeto podría destacarse entonces haciendo mención a la opción disponible para el comensal de ingresar a uno u otro restaurante, de enfrentar

²⁸⁵ Al analizar las premisas teóricas de Lévi-Strauss Derrida le reconoce haber pensado “la estructuralidad de la estructura” sin haberla remitido a un “centro presente”, criticándole, sin embargo, no extraer plenamente las consecuencias de estas premisas. (Ver Derrida, 1967).

uno u otro menú. En cambio, en el planteo de Lévi-Strauss, la fragilidad constitutiva del sistema remite a una confianza infundada de los usuarios del mismo, confianza que el sistema o estructura no puede fundar, aunque sí exigir. La operación continua de los significantes vacíos es el testimonio de la eficacia de este requerimiento o exigencia de la estructura. La distinción entre sistema y uso del sistema, implicada en el par saussureano *lengua-habla*, es entonces socavada en sus fundamentos. Ello ocurre en la medida en que el concepto de los significantes vacíos implica dos consecuencias: por un lado, que el sistema impone sus requerimientos sobre los “sujetos”, pero que estos requerimientos no son estrictamente sistemáticos, como lo sería la imposición de escoger entre un conjunto fijo de opciones dispuestas en un menú. Se trata de que ciertos comportamientos y experiencias son exigidos por el sistema, pero, por otro lado, el sistema que impone estos requisitos no se completa más que por medio de la satisfacción de esos requerimientos, satisfacción que, sin embargo, el sistema no puede garantizar lógicamente. Ahora podemos ver que el hecho de que lo determinante exista a través de lo determinado implica el reconocimiento de una falla en lo determinante y que, en consecuencia, la determinación tiene que pensarse como un salto lógico.

Comienza a dibujarse así una implicación entre estructura, sujeto y acontecimiento. En contraste con la metáfora del menú y el comensal, tendríamos que pensar ahora, tal vez, en un restaurante *autoservice* en el cual se dispusieran ciertos elementos que en sí mismos no son nutricios, pero que pueden combinarse de distintos modos para preparar alimentos. La combinación puede dar por resultado un alimento, un elemento neutro o un veneno, pero de modo tal que el resultado no puede determinarse completamente de antemano, porque los elementos que se ofrecen para conformar platos varían sin un orden aprehensible. Los comensales se encuentran entonces conminados a preparar los platos en este restaurante, pues no hay opción de ingresar en otro. Las opciones de combinación se estabilizan de algún modo, conformando algo así como un menú, al que los comensales que ingresan deben atenerse, pero la exterioridad de los comensales y el menú ya no pueden sostenerse.

Althusser: hacia un concepto de la causalidad estructural

Dos obras aparecidas en 1965 colocaron el nombre de Louis Althusser en el centro de las discusiones filosóficas y políticas: *Pour Marx* y *Lire Le Capital*, difundidas entre nosotros por los títulos de sus versiones castellanas más conocidas: *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El capital*. La primera es una compilación de artículos aparecidos en años anteriores, mientras que la segunda es una obra escrita a varias manos, resultado de un seminario realizado en la *École normale supérieure* de París los años 1963/1964. En sus colaboraciones a esta obra colectiva Althusser intenta definir la científicidad del Materialismo Histórico, la ciencia de la historia inaugurada por Marx, como así también trazar la distinción entre ciencia e ideología en su generalidad. Al mismo tiempo, Althusser, despliega una importante labor teórica orientada a definir la especificidad de la noción de totalidad en Marx, para lo cual se esfuerza en contrastarla con otras

concepciones de la totalidad, que son calificadas como ideológicas. Entre ellas, figura la concepción “estructuralista” de la totalidad, a la que Althusser caracteriza como “formalista”. El uso profuso del término estructura, el clima de época, y cierta vaguedad del término “estructuralismo” sobre la que ya hemos llamado la atención, colaboraron para que Althusser resultara inscripto, a pesar de algunas afirmaciones suyas en sentido contrario, en el marco general de lo que se denominaba el estructuralismo.²⁸⁶ Althusser tomó cartas en el asunto tan pronto como en 1968, con ocasión de la segunda edición de *Para leer El capital*,²⁸⁷ reconociendo, en una advertencia “Al lector”, que a pesar de las precauciones tomadas para distinguirse de lo que denomina “la ideología estructuralista”: “...la *terminología* que empleamos estaba a menudo demasiado ‘próxima’ a la terminología ‘estructuralista’, como para no provocar, a veces, equívocos o malentendidos.” (Althusser y Balibar, 2010: 3). Althusser precisa inmediatamente que sus reparos respecto de la “ideología estructuralista” consisten en que “...la teoría de Marx no puede ser reducida de ninguna manera a una combinatoria formalista. El marxismo no es un ‘estructuralismo’.” (Althusser y Balibar, 2010: 4). Intentaremos otorgarle plausibilidad a esta afirmación de Althusser a los efectos de que el lector pueda juzgar por sí mismo.

Marx frente a la economía política clásica: el anti-humanismo como condición para el conocimiento de lo histórico

Althusser entiende que Marx ha descubierto un nuevo continente para el conocimiento científico: luego del continente de las matemáticas abierto por Thales en la antigua Grecia, y del continente de la física, abierto por Galileo a comienzos de la modernidad, Marx descubrió el continente de la historia. Althusser intenta mostrar que Marx introdujo una ruptura irreductible respecto de la economía política clásica, la cual acarrea amplias consecuencias en el ámbito de las llamadas ciencias sociales. Detengámonos por un momento en la transformación que Marx opera respecto de la economía política clásica. Recordemos que el subtítulo de *El capital* es, justamente, “Crítica de la economía política”. Para esta disciplina, cuyos principales representantes son Adam Smith y David Ricardo, su objeto, los hechos económicos, se presentan en la forma de hechos dados. Parece tratarse de la evidencia misma: hay personas, hay cosas, y hay los vínculos entre estas dos clases entidades, que pueden explicarse a partir de una naturaleza humana, la del hombre como sujeto de necesidades, que se presume dada en los individuos.

²⁸⁶ Esto se corrobora en el hecho de que Althusser es una mención recurrente en distintas obras que intentan dar un panorama de conjunto del estructuralismo. Ver por ejemplo Auzias, 1969, y Corvies 2005.

²⁸⁷ Se trata de una edición reducida del año 1968, que apareció en cuatro volúmenes, en la que se introdujeron modificaciones en distintas colaboraciones. La edición original contaba, además de los artículos de Althusser y Balibar que son los únicos que se recogen en la edición española, con colaboraciones de Pierre Macherey, Roger Establet y Jacques Rancière. En 1996 se editó una tercera edición de *Lire le Capital* que incluye todas las colaboraciones y deja constancia en un apéndice, de los párrafos de la primera edición que fueron modificados o suprimidos. Ver Althusser et al 1997 y Balibar et al 2016.

Esta naturaleza humana explica, en ausencia de interferencia, los vínculos de *persona a cosa* (propiedad), y de *persona a persona* (contrato) en este ámbito. Con palabras de Althusser: “la economía política clásica no puede pensar los hechos económicos como pertenecientes al espacio homogéneo de su posibilidad y de su mensurabilidad, sino mediante una antropología ‘ingenua’ que base, en los sujetos económicos y sus necesidades, todos los actos mediante los cuales los objetos económicos son producidos, repartidos y consumidos.” (Althusser y Balibar, 2010: 175). El *homo oeconomicus* es, entonces, lo que le otorga el carácter de económicos a los hechos económicos. Queda así expuesto a la luz del día el carácter tautológico o el homuncularismo de esta formulación.

Ahora bien, concebir al *homo oeconomicus* como un dato, como una naturaleza humana transhistórica, lleva a pensar los hechos económicos como un “espacio homogéneo”, es decir, la economía se explicaría de la misma manera en cualquier momento histórico y en cualquier formación económico-social. El hecho de que en otros momentos de la historia los fenómenos económicos no se manifiesten con el alcance y la importancia que adquieren en la sociedad capitalista estudiada por los economistas políticos clásicos se debería atribuir a “interferencias” de distinto tipo, como supersticiones o ideologías, es decir, a factores sociales e históricos. Pero la economía no admite en rigor una explicación histórica o sociológica, sino sólo la “explicación antropológica” que antes hemos calificado de tautológica u homuncular.²⁸⁸ De esa manera, el sujeto de las necesidades aparece como origen y como fin del espacio económico en un doble sentido. En primer lugar, como aquello que inicia y por mor de lo cual se pone en movimiento la circulación y la producción de los bienes. En segundo lugar, como el fin o la dirección teleológica a la que apunta el proceso histórico, es decir, como la meta de una filosofía sustantiva de la historia, explícita a veces, pero muchas veces implícita, que postula a la sociedad capitalista, en la cual esta antropología se manifiesta “libremente”, como la coincidencia por fin alcanzada entre la naturaleza humana y la forma de la sociedad, como la mayor armonía alcanzable entre la naturaleza del individuo y la sociedad en la que existe. Esta coincidencia entre formación social y naturaleza humana hace que, desde su propio horizonte ideológico, el capitalismo no admita, ni requiera, una explicación socio-histórica.

Althusser reconstruye la “crítica de la economía política” de Marx como el cuestionamiento, que podemos encontrar en *El capital*, del *dato antropológico* que estructura a esta disciplina. Marx mostró que la figura del “trabajador libre” está en un evidente desajuste respecto de la figura de un *homo oeconomicus* que pondría en movimiento el espacio de lo económico en función de sus necesidades. En efecto, la sanción jurídica de la libertad, que parece corresponderse con la caracterización antropológica del *homo oeconomicus*, se da en simultáneo con un proceso

²⁸⁸ Es interesante tener en cuenta en este punto el trabajo de Christian Laval *L'ambition sociologique*, (ver Laval 2012) quien ha puesto de manifiesto la manera en la que los sociólogos clásicos han desarrollado sus producciones teóricas movidos por el impulso de contrarrestar la tendencia de la economía política a naturalizar un conjunto de categorías que correspondían al ascenso de la sociedad capitalista, en particular la noción crucial de *homo oeconomicus*. Laval examina los casos de Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim y Weber. Un examen detallado del argumento de Laval desde la perspectiva propuesta en este trabajo debería ubicar sus consideraciones bajo la rúbrica de la oposición humanismo-antihumanismo a la que nos hemos referido en el caso de Foucault.

violento de despojamiento de los medios de producción (ver Marx 2009: 891) que somete a los individuos despojados a una constricción, a la obligación de vender su fuerza de trabajo en el mercado. Esta constricción se superpone impone a la caracterización jurídica de los contratos de trabajo (relaciones-persona persona) como libremente consentidos (ver Marx 2008: 214). Por otra parte, encontramos un rebasamiento análogo cuando analizamos la relación de propiedad privada (relación persona-cosa), desde el punto de vista de su existencia social efectiva. En efecto, si bien desde el punto jurídico la propiedad privada se presenta como la libre disponibilidad de un bien, cuando consideramos la propiedad de los medios de producción como capital vemos que está sometida a una constricción social que también rebasa las determinaciones jurídicas y antropológicas: existir como capital es reproducirse como tal, es decir, como valor que se valoriza, lo que indica que para que el propietario de los medios de producción sea un capitalista debe estar en condiciones de organizar la producción para tal efecto. No es de extrañar, entonces, que Marx no moralice a propósito del comportamiento del capitalista en cuanto persona, como *homo oeconomicus*, puesto que su análisis se interesa en el capitalista como “personificación de una categoría económico-social” (Marx, 2008: 8).

He aquí el alcance de la crítica de la economía política. La crítica de Marx hace irrumpir, en el corazón mismo mismo del “espacio homogéneo” que la economía define a partir del *homo oeconomicus*, una necesidad propiamente social que no tiene su fuente en la antropología. “Trabajador libre” y “capitalista” son ambas categorías que los individuos se ven forzados a personificar. Si la economía fuera un espacio homogéneo, en ella los individuos se relacionarían entre sí como sujetos de libre iniciativa, todos igualados por ser sujetos de necesidad. Pero a partir de la crítica de Marx comprendemos que las relaciones económicas no involucran a sujetos, es decir, no son relaciones inter-subjetivas, porque el espacio económico está jerarquizado, describe relaciones de diferente nivel. La relación entre los individuos se encuentra sometida a otra relación que la domina: la relación de propiedad o no propiedad con los medios de producción, es decir, las relaciones sociales de producción. Esto quiere decir que los individuos sólo actúan y se relacionan entre sí en tanto sometidos a la lógica antagónica que los inserta en una determinada clase social y los reparte en determinadas posiciones en el proceso de trabajo. Esa necesidad, transindividual y antagónica, centellea como un cortocircuito en los intersticios de la conceptualización de la economía política clásica, pero no puede aprehenderse con sus propias categorías. Si bien la “crítica de la economía política” utiliza las categorías de esta disciplina, lo hace para poner de manifiesto un conjunto de fenómenos que rebasan su dominio. La relación de Marx con la economía política clásica no es, entonces, una relación de continuidad, de profundización o refinamiento de sus categorías, sino una subversión de las mismas. Esto supone, ante todo, abandonar el horizonte antropológico. Como lo indica Rancière en su contribución a *Lire le Capital*, titulada justamente “El concepto de crítica y la crítica de la economía política desde los *Manuscritos de 1844* a *El capital*”, la transformación conceptual operada por Marx en *El Capital* es de tal naturaleza que la podríamos denominar: “...la revolución anti-copernicana de Marx (...). Los fenómenos dejan de centrarse en torno a un sujeto constituyente. El concepto de sujeto no interviene en el problema de la *constitución* de los fenómenos” (Althusser et al, 1996:

127). Comprendemos entonces que la crítica de Marx es muy diferente a la crítica kantiana, porque implica una reintroducción de los sujetos en el terreno de la objetividad.

Para presentar esta transformación digamos de entrada que la misma no consiste en el encuentro con un objeto diverso, cuya existencia se constataría como un dato, la misma clase de relación que la economía política pretendía tener con su objeto. Al contrario, la posibilidad de aprehender las formas de constricción y de necesidad de eso que se insinúa en los entresijos de la economía política clásica supuso un arduo trabajo de elaboración conceptual, un trabajo de producción de conceptos adecuados al conocimiento de esta necesidad que rebasa y arrastra a las evidencias antropológicas, y a través de las cuales se puede comprender el proceso por el cual las evidencias imaginarias de la economía política se imponen como tales, como evidencias que no promueven el conocimiento de lo real, sino que lo obstruyen. El concepto que permitirá pensar simultáneamente esta necesidad y la producción de las evidencias de la economía política clásica es el concepto de “modo de producción”.

La revolución teórica de Marx: el concepto de modo de producción

Permitámonos hacer un breve repaso de algunos momentos claves de la producción de este concepto.²⁸⁹ El comienzo de la construcción de una problemática científica se puede ubicar en la escritura de las “Tesis sobre Feuerbach” en 1845 y de *La ideología alemana*, escrita por Marx junto con Engels entre 1845 y 1846. Allí Marx y Engels intentaron ajustar cuentas con su “conciencia filosófica anterior”. El elemento clave de *La ideología alemana*, aquel en el cual hay que ubicar el umbral de la ruptura, es el comienzo de una elaboración, que será larga, del *concepto de producción*, es decir, la emergencia de la idea de que el carácter diferencial de la vida humana radica en la manera en la que nuestra especie produce y reproduce materialmente su vida. El concepto de producción, y en particular el de modo de producción, no aparece en la obra de Marx como un resultado ya acabado, sino como un elemento en tensión con otros.

En efecto, en *La ideología alemana* los individuos son postulados como premisas, como puntos de partida (ver Marx y Engels, 1974: 19), postulado que convive de manera contradictoria con el concepto de modo de producción, el cual supone que los individuos nunca son datos, sino efectos de las formas históricas de la reproducción de la existencia. La convivencia de problemáticas diversas que funcionan como vectores encontrados configura una situación de extrema tensión: el concepto de producción ofrece en principio elementos teóricos para pensar las “condiciones históricas de la existencia de la individualidad” (de las cuales “trabajador libre” y “capitalista” son ejemplos), condiciones de clase que no dependen de los individuos. Por su parte, la problemática de la “individualidad humana concreta” repercute sobre el concepto de producción, interfiriendo en la introducción de los nuevos conceptos que la problemática de la producción

²⁸⁹ En lo que sigue nos apoyamos, con licencias, en el excelente trabajo de Naves 2021, otra presentación accesible y aguda puede encontrarse en Roies 1974.

exige: las fuerzas productivas son pensadas como las capacidades esenciales de los individuos, las relaciones de producción son pensadas bajo el modelo del comercio mutuo, es decir, como relaciones interpersonales, intersubjetivas. El concepto de producción despliega algunas consecuencias en el texto, aunque estas, al no encontrar un terreno propicio para desarrollarse, dan lugar a tensiones o paradojas latentes. Por ello se puede indicar que el concepto de modo de producción está presente “en estado práctico” en esta obra. Sin embargo, la problemática de la individualidad concreta acaba dominando a la de la producción, inclinando la balanza hacia la conceptualización de la producción como la creación de un sujeto. De allí que, bajo los efectos del concepto de la división del trabajo, reaparezca en *La ideología alemana* la problemática de la alienación. El concepto de *praxis*, las diferentes direcciones en las que puede ser pensado (como la práctica de un sujeto, o como una práctica a la que los individuos están sujetos), ofrece un concentrado de todas estas tensiones.

La ideología alemana, se topa con dos puntos de bloqueo como consecuencia de la contradicción de problemáticas que la atraviesa. En primer lugar, al pensar a la producción como resultado de la actividad de los hombres, y no como un proceso objetivo que pone en contradicción a clases antagónicas, la historia aparece como un proceso de *desarrollo de las fuerzas productivas*, las cuales, a pesar de ser creaciones humanas, subjetivas en este sentido, se han autonomizado, volviéndose en contra de sus creadores. El desarrollo de las fuerzas productivas, principalmente las innovaciones técnicas, sería el motor de las transformaciones en la historia, de modo que, por ejemplo, la introducción de las máquinas en la producción tendría como efecto una transformación de las relaciones de producción. Por otra parte, el principio de la determinación material de la vida social implica que el principio de inteligibilidad de la superestructura ideológica, política, religiosa y jurídica, no reside en sí misma, sino en la base económica de la sociedad. Sin embargo, Marx no llega a pensar acabadamente la determinación de la superestructura por la base económica, por lo cual en los textos de *La ideología alemana* nos encontramos con la tendencia a postular una *determinación directa*, es decir, *mecánica*, de la superestructura por la base material.

Para poder enfrentar estos dos puntos de bloqueo, que se presentaron en el terreno mismo de la ruptura, fue imperioso comprender que las fuerzas productivas (medios de producción, agentes de trabajo) no son “exteriores” a las relaciones de producción, sino que siempre deben pensarse en su unidad con relaciones de producción determinadas. Esto significa que las *fuerzas productivas* no bastan para definir la instancia económica. Los elementos que engloba este concepto son desglosados en el detallado análisis que Marx realiza del “proceso de trabajo” en el cap. 5 del libro I de *El capital*. A saber: el *trabajador directo* y los *medios de producción*, estos últimos a su vez se dividen en *objeto de trabajo* y *medio de trabajo* (ver Marx 2008: 215 y ss.). Las fuerzas productivas no existen como una dimensión técnica autosubsistente, como quería la economía política clásica, que consideraba que uno de los elementos de las mismas (el trabajador directo) estaba en condiciones de unificarlas. Marx, por el contrario, piensa que los elementos de las fuerzas productivas sólo llegan a combinarse en procesos de trabajo efectivos por medio de relaciones de producción. Las relaciones de producción son relaciones entre los individuos,

pero mediadas por los medios de producción (ver Althusser y Balibar, 2010: 189). De esta manera, podemos concebir a las relaciones de producción como la distribución de los medios de producción entre los individuos, o de los individuos en la producción. Las relaciones de producción subsumen a los individuos en categorías o clases sociales. Entra así en escena otra categoría, la de los no-trabajadores, que están ausentes en los procesos de trabajo que podemos observar, pero que sin embargo son indispensables para comprender lo que ocurre en los mismos. En el modo de producción capitalista las relaciones de producción dividen a los hombres en dos clases, algunos hombres poseen y otros no poseen los medios de producción.

La unidad de las fuerzas productivas y las relaciones de producción constituye la instancia económica o infraestructura de un modo de producción. Con ello el principio fundamental del materialismo histórico, acerca de “la determinación material de la vida social”, toma una forma diferente. En efecto, Marx ya no piensa una *determinación directa* sino una *determinación en última instancia*. ¿Qué es lo que esto quiere decir? Que el argumento acerca del carácter fundamental de la producción de la vida material no indica solamente que la misma es una condición necesaria de la vida social, sino que en la combinación de las fuerzas productivas bajo relaciones de producción determinadas tenemos el principio para pensar la manera en la que se articulan las distintas instancias de una totalidad social. Marx afirma: “...ni la Edad Media pudo *vivir* del catolicismo ni el mundo antiguo de la política. Es, a la inversa, el modo y manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida, lo que explica por qué en un caso la política, y en otro el catolicismo, desempeñaron el papel protagónico” (Marx 2008: 100). Esto implica que, como es fácil constatar, algunos elementos de la superestructura, como la política, la fuerza militar o la religión, pueden ser preponderantes o dominantes en la reproducción de las relaciones de producción de una sociedad dada, pero que es la producción material, y en particular la relación del trabajador directo con los medios de producción, la que nos permite comprender por qué son esos elementos y no otros los que cumplen esa función preponderante o dominante. En la combinación entre el productor directo y los medios de producción está la clave de la articulación de las instancias en una estructura social (ver Marx 2011: 1007, y Althusser 2019: 106 y ss.).

Por ejemplo, en el modo de producción feudal, la relación de producción implica dos agentes, al “señor feudal”, que es propietario de los medios de producción, pero no es un agente directo de la producción, y al siervo, que en cuanto trabajador directo no está separado de los medios de producción (tiene una relación de posesión relativa sobre los mismos). El siervo debe entregarle una parte de su producción al señor feudal sin que exista ninguna *necesidad económica* para ello. Por lo tanto, la reproducción de esta relación de producción depende de la *fuerza militar* y de la *ideología religiosa* que justifica la relación de explotación. En el capitalismo en cambio, donde la relación de producción vincula al capitalista, propietario de los medios de producción, con el trabajador directo, que no posee los medios de producción, esta relación de producción se reproduce por un movimiento predominantemente económico: la relación salarial que fuerza a los trabajadores directos a renovar su contrato de trabajo para reproducir su vida. Las características de la relación de producción capitalista permiten comprender cuáles son las condiciones

de la reproducción de la misma y cuáles son las instancias sin cuya intervención estas relaciones de producción no podrían reproducirse.

Podemos ahora retornar a dos consecuencias que esbozamos al comienzo de esta sección. Al analizar la economía política clásica dijimos que para ésta la economía constituía un espacio homogéneo, y luego especificamos que este espacio homogéneo podía pensarse como un espacio unificado en sí mismo y desde sí mismo en virtud de la premisa antropológica. Hemos visto también que en un primer momento de la ruptura, Marx, preso todavía de las premisas antropológicas, se veía llevado a pensar a la base o infraestructura económica de un modo de producción como una esfera cerrada en sí misma, que determinaba directamente a la superestructura, ya sea por medio de una causalidad transitiva, mecánica, o por medio de una causalidad expresiva, que quiere que en cada parte de la totalidad social se exprese una y la misma contradicción: así la alienación del trabajo en la infraestructura se expresaría como alienación en todas y cada una de los diferentes dimensiones de la totalidad social. En cambio, al pensar la unidad de las fuerzas productivas bajo las relaciones de producción obtenemos, no ya en una determinación directa, sino una *determinación en última instancia*. Esto quiere decir que la infraestructura no domina directamente a la totalidad social, sino que determina qué dimensión de la superestructura jurídico-política o ideológica desempeña el papel predominante. Dicho de otra manera, en ausencia del “dato antropológico” la infraestructura no se puede cerrar sobre sí misma y la misma debe necesariamente entrar en relación con las otras instancias del modo de producción, que poseen una autonomía relativa. Althusser insiste en que de esta manera la forma de las distintas instancias que componen un modo de producción no pueden pensarse con independencia del resto de las instancias, de la manera que se afectan unas a otras en una unidad compleja. En consecuencia, los conceptos de economía, de política, etc. tienen que ser construidos para cada modo de producción. En este punto Althusser se pregunta: “¿por medio de qué concepto o de qué conjunto de conceptos puede pensarse la determinación de una estructura subordinada por una estructura dominante? Dicho de otra manera, ¿cómo definir el concepto de una causalidad estructural? (Althusser y Balibar, 2010: 201, cursivas en el original)²⁹⁰

De acuerdo a Althusser, la filosofía clásica disponía de dos sistemas de conceptos para pensar esta eficacia. Por un lado, la causalidad transitiva, vinculada al sistema mecanicista cartesiano, que tenía grandes dificultades para pensar la eficacia de un todo sobre sus elementos. Por otra parte, se disponía de otro sistema, el leibniziano, que buscaba dar cuenta de la eficacia de un todo sobre sus elementos a partir del concepto de expresión. Pasada por alto la novedad del pensamiento de Marx ambos sistemas han desempeñado su papel en la apropiación de los conceptos del filósofo de Tréveris.

La tópica marxista que, de acuerdo a una metáfora difundida, representa a un modo de producción como un edificio que cuenta con una infraestructura económica y una superestructura jurídico-política y otra ideológica, es pasible de ser interpretada en términos de una contradicción

²⁹⁰ Para un análisis detallado de las distintas propuestas de Althusser a propósito del problema de todo y de la causalidad estructural, y de las dificultades que las mismas presentan, nos remitimos a Montag 2013: cap. V.

simple: según esta lectura, lo que sucede en la superestructura es un reflejo o una réplica de una contradicción que tiene lugar en la infraestructura económica, donde se enfrentan el capital y el trabajo. La totalidad social se vería así sometida a un tiempo homogéneo, el de la base económica, que impondría su ritmo a las manifestaciones políticas, culturales, etc. Así, la totalidad se piensa como un complejo mecánico en el cual, a pesar de las apariencias en contrario, sólo hay una forma de eficacia, la de la economía, de manera que las diferentes prácticas serían sólo resortes de la contradicción económica entre clases sociales antagónicas.

Otro modo de desconocer el descubrimiento de Marx, según Althusser, es concebir a las diferentes prácticas como expresión de una esencia interior. Si Hegel pensaba que la Idea determina a la sociedad civil (comprendida como el reino de las necesidades), la “inversión” del pensamiento hegeliano por Marx lo llevaría a afirmar que es la sociedad civil la que determina a la Idea. La oposición de Marx a Hegel sería más bien de énfasis o acentos, cuestionando el ordenamiento de los términos y la asignación de eficacia, pero manteniendo sin embargo el “espacio” en el que esa oposición se despliega. Althusser llama “totalidad expresiva” a esta concepción. La manera en que piensa la relación del todo con sus elementos no se aleja mucho de la que adopta el punto de vista basado en la causalidad transitiva: toda diferencia es inconsistente, carece de autonomía, por reducirse a una esencia que constituye su verdad.

Ambas concepciones llevan a simplificar la idea de contradicción. En efecto, si sólo hay eficacia en la contradicción económica, las contradicciones que puedan presentarse en las diferentes instancias de un modo de producción son sólo aparentemente distintas de esta contradicción fundamental. Lo mismo ocurre si las contradicciones que aparecen en las distintas instancias son concebidas como expresión de una contradicción fundamental. Las diversas contradicciones serían entonces reducibles a una contradicción fundamental.

Ahora bien, una totalidad verdaderamente compleja no puede pensarse en términos de una contradicción simple, sino que requiere ser pensada en términos de una contradicción sobredeterminada. Una frase de Althusser que se volvió célebre indica: “Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la última instancia” (2011: 93). ¿Qué significa esta frase enigmática? Simplemente que la determinación de la economía nunca se realiza pura y simplemente por la economía, aunque en rigor deberíamos decir, que no hay *la* economía sin más, sino sólo la instancia económica de un modo de producción determinado, que sólo existe por la articulación con otras instancias. Por ejemplo, no hay producción sin sujetos sujetos a las relaciones de clase determinadas, que se definen por la relación con los medios de producción como hemos dicho, pero que no existen, es decir, se reproducen socialmente, sin una sujeción ideológica con un grado mayor o menor de desajuste a las mismas. Dicho de manera abstracta, lo determinante sólo existe a través de lo determinado.

Lo que la eliminación del elemento antropológico nos obliga a comprender es que la indispensable combinación de las fuerzas productivas se realiza por medio de su articulación con otras prácticas. Estas prácticas deben ser pensadas en su *autonomía relativa*. Vale la pena detenerse en esta expresión que, a fuerza de usarse, corre el riesgo de lexicalizarse. El sintagma “autonomía relativa” nos pone a resguardo tanto del organicismo de una total interdependencia entre las

partes, como de la independencia total que las partes asumen en un agregado. La autonomía relativa es también, valga la expresión, la relativa dependencia o interdependencia de una práctica respecto a otras. Las prácticas que no pueden existir unas con independencia de otras revelan, una vez que construimos el concepto de las mismas,²⁹¹ poseer un espacio de juego. Esto implica que las prácticas relativamente autónomas no se reducen a ser la emanación espiritual de otra realidad, sino que poseen una realidad material, aunque no puedan garantizar las condiciones de su reproducción por sí mismas, fuera de su articulación con otras prácticas. El cambio es profundo, ya que nos lleva a pensar aquello que constituye la identidad de una totalidad social no consiste en la reducción de las diferencias, sino como el juego desigual de las diferentes prácticas con su temporalidad específica articuladas en una *coyuntura*.

Nos acercamos de este modo al concepto de “causalidad estructural”. La articulación de las diferentes prácticas produce una unidad compleja en la cual podemos definir diferentes posiciones para las prácticas: posición determinante en última instancia y posición dominante. La posición determinante en última instancia la ocupa, de manera invariante, la economía. En la medida en que una totalidad social solo existe en tanto reproducción de sus condiciones de existencia, la práctica económica define el alcance y los límites de la autonomía de las demás prácticas, determinando así cuál sea la práctica dominante, de la que hemos visto un ejemplo en la práctica política e ideológica en el modo de producción feudal. La práctica dominante es aquella a través la cual la determinación económica en última instancia produce sus efectos, pero de modo desplazado. La determinación económica en última instancia no puede identificarse con la eficacia de la infraestructura económica de un modo de producción dado, ya que la forma que asume esta infraestructura es ya un efecto de la determinación en última instancia. Por ello Althusser habla de la misma como de una causa ausente. Lo que ello significa es que se trata de una causalidad que afecta a la forma misma que asume un modo de producción, que es inmanente al mismo, sin poder identificarse con ninguno de sus elementos.

Althusser y el estructuralismo de Lévi-Strauss

En un texto sobre Lévi-Strauss fechado en agosto de 1966 aparecido póstumamente, aunque el mismo circuló informalmente entre los allegados a Althusser, encontramos algunas observaciones críticas sobre el estructuralismo de Lévi-Strauss que son reveladoras, tanto para evaluar la renuencia de Althusser a ser considerado como estructuralista como para apreciar algunas dimensiones de su pensamiento. Althusser se distancia allí de Lévi-Strauss por su formalismo, en un reproche que no ataca al formalismo en cuanto tal, ya que ningún pensamiento puede evitar serlo, y mucho menos el pensamiento científico. La dificultad con el formalismo de

²⁹¹ La construcción del concepto de las diferentes prácticas depende del concepto específico de modo de producción que se construye a partir de la consideración de las modalidades diversas que puede asumir la relación del trabajador directo con los medios de producción (ver Althusser 2019: 108 y ss.)

Lévi-Strauss es, entonces, que es un mal formalismo, un formalismo que no distingue entre los conceptos y la realidad, entre el objeto de conocimiento y el objeto real. En efecto, para dejar en claro la naturaleza de su objeción, Althusser declara que el pensamiento de Marx posee todo lo requerido para “...fundar una teoría formalizada de los modos de producción en general y de todas sus formas internas de articulación (...)”. El problema con Lévi-Strauss no es entonces el formalismo, sino del “mal formalismo” (Althusser, 1997: 419).

Lévi-Strauss está cautivo, de acuerdo a Althusser, de la “ideología etnológica” consistente en la idea de que las “sociedades primitivas” son originarias, en el sentido de que las mismas exhiben, a plena luz del día, una verdad alienada en las sociedades no primitivas. En palabras de Althusser, la ideología etnológica está dominada por “la pretensión de forjar conceptos específicos propios a esta realidad única (y *ejemplar*) que es una sociedad primitiva, y la pretensión de forjar, en sus conceptos los conceptos primitivos (es decir *originarios*) respecto a todos los conceptos con los cuales se piensa la realidad de las otras “formaciones sociales”, en particular, respecto a los conceptos marxistas.” (Althusser 1997: 438). En ausencia de genuinos conceptos teóricos, Lévi-Strauss teoriza sobre las relaciones de parentesco sin saber que las mismas son, en las sociedades que analiza, relaciones de producción, por lo cual las mismas están “en el aire”, es decir que son pensadas a través de una combinatoria sin exhibir el nexo que las vincula con otras dimensiones de la vida social. En consecuencia, las estructuras de parentesco dependen para Lévi-Strauss de dos condiciones intercambiables: “O de una condición formal (efecto de una combinatoria formal que depende en última instancia del “espíritu humano”, de la “estructura del espíritu humano” y finalmente del cerebro, es el costado “materialista” de Lévi-Strauss (...) o de una condición diferente, *funcionalista*: (...) si en las sociedades primitivas hay tales o cuales reglas de matrimonio, es *para* permitirles vivir, sobrevivir, etc.” (Althusser 1997: 439-440) de un lado y del otro se desemboca en un funcionalismo, ya sea espiritualista o biologicista, que asegura, de la misma manera en la que lo haría una inteligencia refinada, los medios propios que permiten que la “sociedad primitiva” viva y sobreviva.

El procedimiento que Althusser cuestiona en la perspectiva de Lévi-Strauss consiste en que en lugar de utilizar el formalismo para aprehender la necesidad, el antropólogo lo utiliza para formalizar la posibilidad, creyendo que formaliza la necesidad. Por ejemplo, frente al hecho de que las estructuras de parentesco presentan importantes variaciones en las sociedades primitivas, Lévi Strauss no acierta a ofrecer otra explicación para este hecho que no sea remitirlo a las variaciones de un modo de combinación puramente formal en el que esta combinación está anticipada, lo que a fin de cuentas no explica nada, incluso si se lo vincula con la hipótesis de un inconsciente social que opera con estas variaciones. Dada una cuadrícula teórica lo suficientemente amplia, siempre será posible encontrar una casilla donde colocar a nuestros fenómenos. En caso contrario, estamos ante las puertas de una mutación conceptual, de una ruptura epistemológica, como la que describimos al mostrar cómo se manifestaba, en los entresijos de las categorías de la economía política clásica, una necesidad social que no podía ser pensada con sus categorías, sino como el desborde de las

mismas. La pregunta genuina no es, entonces, por la posibilidad sobre la que se edifica lo real, sino, por el contrario “¿por qué es tal posible y no tal otro el que se ha convertido en real?” (Althusser 1997: 441)

Para responder a esta pregunta hace falta construir el concepto de la necesidad de un objeto, que explique por qué este objeto aquí y ahora toma una forma y no otra. Ello permite hacer una salvedad preciosa que afecta a la manera en la que el concepto de modo de producción ayuda a comprender no sólo la posibilidad de una realidad, sino su necesidad. El concepto crucial para este propósito es el de “formación social”, que supone siempre, la articulación de dos o más modos de producción con la dominación de uno de ellos. Allí cada modo de producción induce los efectos superestructurales que le corresponden, de manera que al combinarse con otros “produce en la realidad, como resultado, una combinación de diferentes instancias (superestructurales) inducidas por los diferentes modos de producción en una formación social dada.” (Althusser 1997: 437)

Bibliografía

- Althusser, L. (1975). *Elementos de autocrítica*. Barcelona: Laia.
- Althusser, L. (1997). Sur Lévi-Strauss en *Écrits philosophiques et politiques. Tome II*, pp. 417-433, Paris: Stock/Imec.
- Althusser, L. (2011). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2012). *Para leer El capital*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2019). *Escritos sobre la historia (1963-1986)*. Santiago de Chile: Pólvora y Doble Ciencia.
- Althusser, L. et al. [É. Balibar, R. Establet, P. Macherey y J. Rancière] (1997). *Lire Le Capital*. París: Quadrige-PUF.
- Auzias, J.-M. (1969). *El estructuralismo*. Madrid: Alianza.
- Apel, Karl-Otto (1984). *Understanding and Explanation. A Transcendental-Pragmatic Perspective*, Cambridge: The MIT Press.
- Balibar, É. (2007) El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto? en *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, Año VII, Nos. 4-5, Ed. La Cebra, pp. 155-172.
- Balibar, E. et al [Bravo Gala, P. y Duroux, Y] (2015) Presentación a Althusser, Louis, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques, Rancière. *Lire Le Capital*. París, Quadrige-PUF, 3° ed.1997. En: *Demarcaciones*, nº 3. Disponible en: <https://revistademarcaciones.cl/presentacion-a-althusser-louis-etienne-balibar-roger-establet-pierre-macherey-y-jacques-ranciere-lire-le-capital-paris-quadrige-puf-3-ed-1997/>
- Bertholet, D. (2005). *Claude Lévi-Strauss*. Valencia: Publicaciones Universitat de València- Editorial Universidad de Granada.
- Blezio, C (comp.) (2019). *Lejos de preceder al punto de vista. Lecturas lenguajeras de Ferdinand de Saussure*, Montevideo, Universidad de la República.
- Corvies, M. (2005). *Los estructuralistas*. Buenos Aires: Amorrortu.

- De Ípola, E. (2007) *Althusser: el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dosse, F. (2004). *Historia del estructuralismo. Tomo I. El campo del signo*. Madrid: Akal.
- Dosse, F. (2004a). *Historia del estructuralismo. Tomo II. El canto del cisne*. Madrid: Akal.
- Dreyfus, H. L. y Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*: Buenos Aires: Nueva Visión
- Ducrot O. (1975). *El estructuralismo en lingüística*. Buenos Aires: Losada.
- Ducrot, O. y Todorov, T. (2003) *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- De Mauro, T. (1983) Introducción. En: Saussure, F. *Curso de lingüística general*, ed. crítica de T. de Mauro. Madrid: Alianza.
- Foucault, M. (2008). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fuchs, C. y P. Le Goffic (1979). *Introducción a la problemática de las corrientes lingüísticas contemporáneas*. Buenos Aires: Hachette.
- Gadamer, H.-G. (1997). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme.
- Husserl, E. (2009). *La filosofía ciencia rigurosa*. Madrid: Encuentro.
- Karczmarczyk, P. (2014). Estructura, discurso y subjetividad. En Karczmarczyk, P. (comp.) *El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos*. La Plata: FaHCE-Edulp.
- Kant, I. (2013). *¿Qué es la ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza.
- Laval, C. (2012). *L'ambition sociologique*. París: Gallimard.
- Lévi-Strauss, C. (1967). Respuestas. En: del Barco, O. (ed.) *Claude Lévi-Strauss. Problemas del estructuralismo* (pp. 157-184). Córdoba: Editorial Universitaria de Córdoba.
- Lévi-Strauss, C. (1979). Introducción a la obra de Marcel Mauss. En: Mauss, M. *Sociología y antropología* (pp. 13-42). Madrid: Tecnos.
- Lévi-Strauss, C. (1980). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba, trad. de E. Verón.
- Livingston, P. (2012). *The Politics of Logic. Wittgenstein and Badiou on the Consequences of Formalism*. Londres: Routledge.
- Macherey, P. (2014). Lengua, discurso, ideología, sujeto, sentido: de Thomas Herbert a Michel Pêcheux. En *Décalages. An Althusser Studies Journal*, n° 4, trad. de Pedro Karczmarczyk. Disponible en: <http://scholar.oxy.edu/decalages/>
- Maniglier, P. (2017). El legado del estructuralismo. En *Demarcaciones. Revista latinoamericana de estudios althusserianos*, n° 5, trad. de E. Rodríguez; <http://revistademarcaciones.cl/>
- Maniglier, P. (2021). Terontología saussureana: lo que Derrida no leyó en el *Curso de lingüística general*. En: *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, n° 12, trad. de Manuel Keri, <http://revistaideas.com.ar/wp-content/uploads/2020/11/articulo-maniglier.pdf>
- Marx, K., y Engels, F. (1974). *La ideología alemana, Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Montevideo: Pueblos Unidos.

- Marx, K. (2008). *El Capital. Crítica de la economía política*, Libro I, vol. 1, trad. de P. Scaron. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2009). *El Capital. Crítica de la economía política*, Libro I, vol. 3, trad. de P. Scaron. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2011). *El capital. Crítica de la economía política*, Libro III, vol. 8. trad. de P. Scaron. México: Siglo XXI.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos.
- Milner, J.-C. (2003). *El periplo estructural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Montag, W. (2013). *Althusser and his Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*. Durham & London: Duke University Press.
- Naves, M. (2021). *Marx: ciencia y revolución*, Santiago de Chile: Doble Ciencia.
- Pêcheux, M. (1978). *Hacia un análisis automático del discurso*. Madrid: Gredos.
- Ricoeur, P. (1967). Estructura y hermenéutica. En: O. del Barco (ed.) *Claude Lévi-Strauss. Problemas del estructuralismo* (pp. 115-144). Córdoba: Editorial Universitaria de Córdoba.
- Roies, A. (1974). *Lectura de Marx por Althusser*. Barcelona: Laia.
- Sabot, P. (2007). *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Saussure, F. (1972). *Curso de lingüística general*. trad. de Amado Alonso. Buenos Aires: Losada.
- Sazbón, J. (1987). Significación del saussurismo. En Sazbón, J. (ed.) *Saussure y los fundamentos de la lingüística* (pp. 9-55). Buenos Aires: CEAL.
- Von Wright, G. H. (1979). *Explicación y comprensión*, trad. cast. de L. Vega Reñón. Madrid: Alianza.
- Wiseman, B. (2009). Introduction, en Wiseman, B. (ed.) *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss* (pp. 1-15). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wahl, F. (1971). La filosofía antes y después del estructuralismo. En: *¿Qué es el estructuralismo?* Buenos Aires: Losada.

Bibliografía básica recomendada

- Althusser, L. (2011). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2012) *Para leer El capital*. México: Siglo XXI.
- Bertholet, D. (2005). *Claude Lévi-Strauss*. Valencia: Publicaciones Universitat de València- Editorial Universidad de Granada.
- Dosse, F. (2004). *Historia del estructuralismo. Tomo I. El campo del signo*. Madrid: Akal.
- Dosse, F. (2004a). *Historia del estructuralismo. Tomo II. El canto del cisne*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2013). *¿Qué es usted profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1980). *Antropología estructural*. trad. de Eliseo Verón. Buenos Aires: Eudeba.
- Milner, J.-C. (2003). *El periplo estructural*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Sabot, P. (2007). *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- VV. AA. (1971) *¿Qué es el estructuralismo?*, Buenos Aires: Losada.

Bibliografía complementaria

- Balibar, É. (2007) El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto? en *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, Año VII, Nos. 4-5, Ed. La Cebra, pp. 155-172.
- Caletti, S y Romé N. (2011). *La intervención de Althusser. Revisiones y debates*, Buenos Aires: Prometeo.
- Castro, E. (1995). *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de la Arqueología del saber*, Buenos Aires: Biblos.
- Deleuze, G. (2005). ¿En qué se reconoce al estructuralismo?. En *La isla desierta* (pp. 223-249). Valencia: Pretextos.
- Descombes, V. (1988). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Cátedra.
- Georgin, R. (1988) *De Lévi-Strauss a Lacan*, Buenos Aires: Nueva Visión-
- Karczmarczyk, P. (Coord.). (2016). *Incursiones althusserianas : Sobredeterminación, ideología e interpelación*. La Plata, FaHCE-UNLP. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.484/pm.484.pdf>
- Karczmarczyk, P. (2017) El anti-humanismo teórico de Louis Althusser en AA. VV. *Jornada Filosofía y Humanismo en el siglo XX*. Universidad Nacional de Quilmes. Año II, 4ª. Disponible: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/105061>
- Karczmarczyk, P.; Romé, N.; Starcenbaum, M, coordinadores (2017). *Actas del Coloquio Internacional 50 años de Lire le Capital*. La Plata : FaHCE-UNLP. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.505/pm.505.pdf>
- Karsz, S. y VV. AA. (1970). *Lectura de Althusser*, Buenos Aires: Galerna.
- Pouillon, J. (1975). Presentación: un ensayo de definición. En: AA. VV. *Problemas del estructuralismo* (pp. 8-24). México: Siglo XXI.
- Sazbón, J. (1987). Significación del saussurismo. En: Sazbón, J. (ed.) *Saussure y los fundamentos de la lingüística* (pp. 9-55). Buenos Aires: CEAL.
- Sebag, L. (1969). *Marxismo y estructuralismo*, Madrid: Siglo XXI.

Investigaciones aplicadas

- De Ipola, E. (1983). *Ideología y discurso populista*. México: Folios.
- Estevez, B. (2016). Práctica económica y práctica ideológica: posible articulación en algunos principios teóricos del sistema educativo nacional. En: Karczmarczyk, P. (Coord.). (2016).

Incursiones althusserianas : Sobredeterminación, ideología e interpelación. La Plata : FaHCE-UNLP, pp. 78-102. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.484/pm.484.pdf>

Goldman, N. (1989). *El discurso como objeto de la historia. El discurso político de Mariano Moreno.* Buenos Aires: Hachette.

Karczmarczyk, P. (2016). Reflexiones sobre ideología e interpelación en las elecciones presidenciales de 2015 en Argentina. *Teoría y Crítica de la Psicología*, nº 8. Disponible en: <http://www.teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/163>

Lecourt, D. (2016). La espiral En *Demarcaciones. Revista latinoamericana de estudios althusserianos*, nº 4, pp. 306-309; <http://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2015/06/pdf3.pdf>

Guillén Vicente, R. S. [Sub-comandante Marcos] (1980). *Filosofía y educación: Práctica discursiva-Práctica ideológica. Sujeto y cambios históricos en los libros de texto oficiales para la educación primaria en México.* Tesis presentada para la obtención del grado de licenciado en filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. México: UNAM. Disponible en: <http://132.248.9.195/ptd2014/anteriores/0011253/0011253.pdf>

Karsz S. (2007). *Problematizar el trabajo social. Definición, figuras, clínica.* Barcelona: Gedisa.

Zoppi Fontana, M. (2014). *Cidadãos modernos. Discurso e representação política.* Campinas: Unicamp.

Sitios web con material suplementario

-*Demarcaciones. Revista latinoamericana de estudios althusserianos:* <https://revistademarcaciones.cl>

- *Décalages. An Althusser Studies Journal:* <http://scholar.oxy.edu/decalages/>

- Entrevista a Claude Lévi-Strauss: <https://www.youtube.com/watch?v=pmGNOohAiL0>

- Entrevista a Michel Foucault por Alain Badiou: <https://www.youtube.com/watch?v=FsgDpUYQQJM>

Guía de Actividades

Como guía de auto-estudio se proponen una serie de preguntas sobre los núcleos conceptuales del texto:

1) En el presente artículo se ha destacado el anti-humanismo como nota general de lo que se entiende por estructuralismo. En este sentido, tanto Saussure como Lévi-Strauss, Foucault y Althusser presentan un cuestionamiento de la figura del sujeto fundante. Reconstruya el sentido en que estos autores llegan a pensar al sujeto como efecto de estructuras que los anteceden.

2) Para pensar el estructuralismo nos hemos servido de la idea de “ruptura epistemológica”. Especialmente en el caso de Saussure y Marx respecto de la gramática comparada y la

economía política clásica, respectivamente. En ambos casos, la idea de una mutación conceptual que hacía posible el conocimiento del lenguaje o la economía implicaba romper con la heteronomía de un determinado dominio de objetividad. Reponga el modo en que Saussure y Marx llegan a pensar la autonomía de su objeto de estudio.

3) Tanto en el caso de Saussure como en el de Marx parece verificarse una tensión entre elementos humanistas y anti-humanistas. Reponga el modo en que esta tensión compromete los descubrimientos de ambos autores.

4) El problema del retorno del subjetivismo en Saussure parece retomado y superado en Lévi-Strauss mediante una insistencia en la primacía del significante sobre el significado. Reconstruya el modo en que el antropólogo belga permite pensar la imbricación entre estructura y subjetividad.

5) A partir de Wahl, hemos destacado la importancia de una teoría de la causalidad adecuada para los fenómenos sociales que es de fundamental importancia para el estructuralismo. En este sentido, Marx aparece como pensador de uno de los modelos que permite pensar un nuevo tipo de causalidad según Althusser: la causalidad estructural. Reponga los elementos centrales de este concepto en contraposición con la causalidad transitiva y la causalidad expresiva.

CAPÍTULO 18

Hermenéutica filosófica y ciencias sociales

Alejandra Bertucci y María Luján Ferrari

Durante muchos siglos el término hermenéutica fue conocido solo por especialistas que se dedicaban a disciplinas concretas. En la actualidad el término se ha ampliado de tal manera que Vattimo designa a la hermenéutica como la lengua común de nuestro tiempo; así se etiquetan como hermeneutas a pensadores tan disímiles como Hans Georg Gadamer, Umberto Eco o Georg Steiner y, dentro de la “hermenéutica de la sospecha”, a los miembros de la Escuela de Frankfurt y Michel Foucault. En este capítulo intentaremos hacer un repaso histórico de la hermenéutica que da cuenta del momento erudito y de la ampliación que menciona Vattimo.

Cuando un término abarca con su designación muchas cosas distintas deja en algún punto de ser una categoría fructífera para describir el objeto de estudio. Por ello, nos concentramos en un sentido restringido del término hermenéutica que podríamos calificar, para delimitarla, como filosófica. La hermenéutica filosófica es una filosofía general de la interpretación que pone el acento en la naturaleza lingüística e histórica de nuestra experiencia en el mundo. Este es el sentido que adquirió la hermenéutica en el siglo XX. Sin embargo, la historia del término permite identificar tres grandes acepciones de la hermenéutica que se han desplegado a través de la historia (Grondin, 2008).

- Un primer sentido considera a la hermenéutica como el arte de interpretar textos. Este arte de interpretar se desarrollaba en las disciplinas relacionadas con la interpretación de textos canónicos: la filología, la teología y las ciencias jurídicas. En ese marco, la hermenéutica se piensa como una subdisciplina auxiliar que propone reglas para interpretar ciertos textos. Por ejemplo, servía a los fines de distinguir las versiones auténticas de los textos canónicos de las atribuciones espúreas, guiar la aplicación de una ley general a un caso particular por parte de un jurista o determinar el correcto sentido de los pasajes ambiguos de los textos clásicos.
- El segundo sentido remite al carácter metodológico que adquiere la hermenéutica en el siglo XVIII y XIX, cuando las ciencias del espíritu disputen por el estatuto de ciencia frente al desarrollo indiscutible de las ciencias naturales que se habían normalizado en el siglo XVII.
- El tercer sentido identifica a la hermenéutica con una filosofía universal de la interpretación. Según esta concepción la comprensión y la interpretación no son sólo métodos sino procesos fundamentales que hallamos en el corazón de la vida humana misma.

El presente capítulo está dividido en dos secciones. La primera describe las tres acepciones arriba mencionadas que se corresponden con tres momentos históricos definidos. La segunda sección está dedicada a la hermenéutica heredera de Heidegger: en particular a Gadamer y Ricoeur. En razón de que este capítulo se ocupa de la relación entre hermenéutica y ciencias sociales nos detendremos en el debate Gadamer - Habermas que enfrentó a la hermenéutica con la crítica de la ideología. Al final del capítulo se ofrecen actividades a desarrollar, material audiovisual disponible en la web y recorridos de lecturas posibles para ahondar en puntos de interés.

Las tres acepciones de la hermenéutica

Las raíces de la palabra hermenéutica están en el verbo griego *hermeneúein* (interpretar) y en el sustantivo *hermenéia* (interpretación). El uso antiguo, que se proyecta hasta nuestros días, tiene tres dimensiones. 1) Hermenéutica como **decir**: expresar en voz alta en palabras. Por ejemplo, en la antigüedad, el Aedo que recitaba a Homero lo interpretaba; hoy en día decimos que una actriz interpreta un rol o que una directora de orquesta interpreta una sinfonía. En todos estos casos se trata de un caso de elocución. 2) Hermenéutica como **explicar**, como explicación de una situación o aclaración de un pasaje confuso. Esto implicaría darle orden y racionalidad a algo que parece no tenerlo y 3) Hermenéutica como **traducir**, como en la traducción de un idioma extranjero a otro. Las tres dimensiones serían modificaciones del sentido fundamental de “llevar a la comprensión” (Ferraris, 2000, p. 10) (Palmer, 2002, p. 31).

Este recuento etimológico ya implica un ejercicio de hermenéutica ligado al sentido universal mencionado, dado que explicita la importancia del lenguaje en nuestra comprensión del mundo y la continuidad histórica que cargan las palabras, donde en el presente resuena el pasado aunque no seamos plenamente conscientes.

Dejaremos de lado la historia de la hermenéutica en el contexto del mundo grecolatino y medieval, a excepción de esta breve explicación del origen etimológico, para concentrarnos en una periodización de la hermenéutica como disciplina a partir de la modernidad.

Concepción clásica de la hermenéutica

El origen del uso moderno del término hermenéutica podemos encontrarlo en el siglo XVII cuando el teólogo Johann Conrad Dannhauer (1603-1666) entiende que la interpretación es el método o la operación que permite llegar a la comprensión del sentido.

No es casual que sea un teólogo quien establece este primer sentido de la hermenéutica moderna, la Reforma y el subsiguiente debate católico – protestante pone el foco en la correcta

interpretación de los textos bíblicos, que pasa de ser un problema meramente técnico a una necesidad práctica; lo que colocó a la hermenéutica en el centro de las humanidades tal cual se las entendía en ese momento histórico. En este punto es preciso aclarar que desde su origen la hermenéutica moderna estuvo ligada a dominios de saberes que, desde la mirada contemporánea, llamamos ciencias humanas y sociales. La progresión *Humanitas*, ciencias del espíritu, ciencias sociales y humanas puede servir como hilo conductor a las discusiones en torno a la hermenéutica en cada momento histórico.

Para entender este primer momento de la hermenéutica debemos remontarnos a la Edad Media y ver con qué criterio se dividían los saberes. La Edad Media separa las artes liberales de las artes serviles, es decir las disciplinas y oficios que realizaban las personas libres en oposición a la servidumbre. Las siete artes liberales se dividían en el *Trivium* y el *Quadrivium*, que durante siglos organizaron el curriculum académico. Mientras el *Trivium* incluía: la gramática, la dialéctica (lógica) y la retórica, el *Quadrivium* incluía: la aritmética, la geometría, la astronomía y la música. Esta distinción sería la precursora de nuestra distinción entre las ciencias humanas y sociales y las ciencias exactas y naturales.

Como afirma Emilio Estiú

Esas siete artes liberales eran formas desinteresadas o especulativas. En ellas intervenía el espíritu y no el cuerpo. No eran actividades manuales o “groseras”. Eran fruto del ocio y sólo podían dedicarse a ellas los hombres libres, no los siervos, que debían dedicarse a otros trabajos. El *trivium* y el *quadrivium* eran el reino de lo intelectual, el saber trasladable a libros (1963, p.20).

En este primer periodo la hermenéutica se reduce, entonces, al arte de interpretar textos y por ello mismo se trata de una *techné* que requiere de reglas, preceptos y cánones. En el fondo, la hermenéutica cumple una función normativa y auxiliar de otra disciplina. De allí, que a la hermenéutica clásica se la identifica con las hermenéuticas regionales, tradicionalmente: 1) la hermenéutica religiosa o sacra, 2) la hermenéutica jurídica o *juris* y 3) la hermenéutica filológica o profana.

La hermenéutica religiosa involucra las disputas sobre la correcta interpretación del mensaje bíblico y la autenticidad de los textos canónicos; la hermenéutica jurídica se ocupa de establecer reglas para la interpretación de las leyes; la hermenéutica profana es el dominio de la filología y se ocupa de la interpretación de los textos clásicos griegos y romanos que llegaron hasta nuestros días.

La hermenéutica, en resumen, es un arte, técnica o herramienta parasitaria de ciertos dominios de saber. Este primer período, dominado por las hermenéuticas regionales, se cierra con Friedrich Schleiermacher (1768-1834) quien postula una teoría general de la interpretación cuyas especificidades se tratarán en la siguiente sección.

La hermenéutica como método

Friedrich Schleiermacher constituye una bisagra en el desarrollo histórico de la hermenéutica dado que es el último representante de la hermenéutica clásica y al mismo tiempo su obra promueve una ampliación de la hermenéutica que prefigura la teoría posterior de Dilthey. Schleiermacher postuló un arte general de la interpretación que intentó abarcar todas las hermenéuticas regionales. Las categorías centrales que dan forma a su teoría son las de interpretación y comprensión.

La interpretación es el reverso del proceso de creación por el cual comprender un texto es reproducir el proceso creativo, la experiencia mental de la persona que produjo el texto. ¿Cómo se logra esto? Para Schleiermacher debemos ocuparnos de los textos en dos dimensiones: 1) la interpretación gramatical que abarca todo discurso a partir de una lengua dada y su sintaxis, esto significa un estudio minucioso del estilo mediante el análisis del vocabulario utilizado en el texto para precisar el sentido correcto en que son usadas las palabras. 2) la interpretación técnica o psicológica que ve en el discurso la expresión de un alma individual. Esta última dimensión es considerada el aporte más original de Schleiermacher puesto que se trata de comprender la técnica particular de una autora/autor, su virtuosidad característica. Para llevar a cabo la interpretación psicológica hay que conocer la biografía de la persona que produjo el texto en cuestión y su contexto histórico.

Una vez que se completa el proceso de interpretación, por un acto adivinatorio genial es posible ponerse en contacto con la mente o alma de la autora/autor. No se trata de un alma común y corriente puesto que se trata del genio. Resumiendo, es la intención de la autora/autor la clave del sentido del texto, del cual podemos apropiarnos mediante el proceso hermenéutico realizando una reconstrucción de sus elementos como si fuésemos sus autoras.

La hermenéutica general de Schleiermacher implica cierta abstracción metódica en tanto se aplica a distintos tipos de textos por igual, pero al ser dependiente de la tradición bíblica cristiana presenta obstáculos a una concepción histórica del mundo. Será con la filosofía de Dilthey (1833-1911) cuando la hermenéutica adquiere un sentido metodológico más marcado.

[...] el interés que motivaba en Schleiermacher esta abstracción metodológica no era la del historiador sino la del teólogo. Intentaba enseñar cómo debe entenderse el hablar y la tradición escrita porque su interés estaba en una tradición, la de la biblia, que es la que interesa a la doctrina de la fe. Por eso su teoría hermenéutica estaba todavía muy lejos de una historiografía que pudiese servir de *organon* metodológico a las ciencias del espíritu (Gadamer, 1996, p. 252).

Con Wilhem Dilthey la hermenéutica se eleva a metodología de las ciencias del espíritu. La metodología es una reflexión sobre los métodos constitutivos de un tipo de ciencia. En la segunda mitad del siglo XIX esto representó un problema para las ciencias del espíritu (derecho, religión,

arte, filología) ante el éxito de las ciencias exactas y naturales. Pero el siglo XIX también es testigo de importantes avances dentro del ámbito de disciplinas como la filología y la historia.

Así, el mayor problema de estas últimas va a ser el de la fundamentación de sus logros, es decir el problema de la verdad. En palabras de Dilthey, nos enfrentamos con un obstáculo cuando el objeto de estudio, el objeto del conocimiento científico son las personas individuales y las grandes formas de la existencia humana. La clave será cómo elevar la comprensión de lo singular a la validez de lo universal; para que el conocimiento del pasado sea objetivo debe ser de algún modo universal. Esto significa que no puede modificarse desde la interpretación del presente a riesgo de caer en el relativismo.

Para comprender el pasado, dirá Dilthey, debemos despojarnos de nuestro propio presente y revivir, es decir, tener la vivencia que estuvo detrás de una cierta manifestación cultural del pasado; esto es lo que permitiría que el conocimiento del pasado sea objetivo. El método que permite lograrlo es la hermenéutica: “el arte de la interpretación de las manifestaciones vitales fijadas por escrito” (Grondin, 2008, p. 40). Así, los textos del pasado, los monumentos, las obras de arte son cristalizaciones de una manifestación vital.

Si para Schleiermacher tenemos que acceder a la intención del autor, para Dilthey tenemos que recrear el sentimiento vivido por el autor, la vivencia (*Erlebnis*) a partir de sus expresiones escritas o fijadas en un soporte similar.

Según Dilthey, la hermenéutica es el método que caracteriza y garantiza el conocimiento verdadero de las ciencias del espíritu que requiere una metodología distinta a la de las ciencias naturales. Para aclarar este punto Dilthey se valió de la distinción entre explicación y comprensión que formulara el historiador Johann Gustav Droysen (1808-1884).

La explicación sería el método que caracteriza a las ciencias naturales. Para explicar un fenómeno natural debemos subsumir un fenómeno particular bajo una ley causal universal. La explicación responde a la pregunta ¿cómo?, ¿cómo sucedió eso? Una vez que tenemos la explicación, al apropiarnos de la ley causal, podemos predecir lo que va a suceder y esto permite dar cuenta de la capacidad de control de las ciencias naturales sobre la naturaleza; con sus aspectos positivos o negativos según las distintas valoraciones teóricas. En cambio, la comprensión es la metodología que caracteriza a las ciencias del espíritu. Para comprender hay que interpretar a otros sujetos, otras mentes, mediante los signos que han dejado (escritos, monumentos, obras de arte, etc.). La comprensión responde a la pregunta ¿por qué?, es decir pregunta por el sentido de aquello que estamos interpretando.

Tanto la explicación como la comprensión representan un preciso e irreductible modo de inteligibilidad, cada uno llega a la verdad por métodos distintos porque corresponden a dos esferas de la realidad distintas. Dice Ricoeur: “la dicotomía entre la comprensión y la explicación en la hermenéutica del romanticismo es tanto epistemológica como ontológica. Opone dos metodologías y dos esferas de la realidad, la naturaleza y la mente” (Ricoeur, 1995, p. 85).

Explicación	Comprensión
Método de las ciencias naturales y exactas	Método de las ciencias del espíritu
Responde a la pregunta ¿Cómo?	Responde a la pregunta ¿Por qué?
Para explicar debemos subsumir un caso particular bajo una ley universal	Para comprender debemos interpretar a otros sujetos, otras mentes y los signos que han dejado (textos, obras de artes, monumentos)
Su ámbito es la naturaleza	Su ámbito es la historia

El proyecto de Dilthey concede que el método de la explicación es el método correcto para conocer la naturaleza, pero afirma que el conocimiento de la historia reclama un método diferente: la comprensión hermenéutica. Dilthey se enfrentó a dos teorías rivales: 1) El positivismo empírico de August Comte (1798-1857) y de John Stuart Mill (1806-1873) quienes sostienen que no hay un método específico para las ciencias del espíritu sino que deben utilizar el mismo de las ciencias naturales; 2) La filosofía idealista de la historia de Hegel (1770-1831) que pretendía reconstruir a priori el curso de la historia a partir de las exigencias de su propio sistema filosófico.

Frente al monismo metodológico y la filosofía metafísica de la historia, Dilthey media con una crítica de la razón histórica; quiere hacer para la historia lo que Kant hizo para la física newtoniana: darle una fundamentación filosófica a la verdad de su método. A diferencia de Hegel para quien la filosofía representa la máxima expresión del espíritu absoluto, Dilthey se queda en el nivel de las objetivaciones del Espíritu.

Dilthey lleva a su culminación la polémica de la escuela histórica contra la filosofía hegeliana. Es la historia y no la filosofía, la que constituye la estructura última de validación, no hay forma de conocimiento que no sea expresión de una situación histórica determinada, y por lo tanto no hay conocimiento superior al historiográfico (Ferraris, 2000, p.155).

Repasemos lo que se ha dicho hasta aquí. En las hermenéuticas regionales o clásicas se establecen reglas, cánones y preceptos para interpretar unos tipos (región) de texto particular (bíblicos, jurídicos, clásicos). Con Schleiermacher, la hermenéutica se amplía hasta ser entendida como un arte general de la interpretación que engloba a todo texto que tenga un grado de extrañeza. Con Dilthey, la interpretación y la comprensión designan un método, son operaciones de conocimiento en ámbitos específicos: las ciencias históricas o del espíritu. Y en tanto que método es algo que podemos hacer o dejar de hacer.

La hermenéutica como filosofía universal de la interpretación

Si la hermenéutica en el siglo XVIII era el arte de la interpretación de los textos (Schleiermacher) y en el Siglo XIX una metodología de las ciencias del espíritu (Dilthey), en el siglo XX se convierte en un término de moda, al punto que Vattimo (1936-) la denomina la *Koiné* de nuestro tiempo. Este sentido amplio de hermenéutica se remite a la famosa afirmación de Nietzsche “no hay hechos, sino sólo interpretaciones” e implica una visión escéptica y relativista en torno a la noción de verdad.

No obstante, la historia de la hermenéutica que estamos reconstruyendo está en las antípodas de esa posición, dado que la hermenéutica es una doctrina de la verdad en el dominio de la interpretación. Lo que aparece ahora es una nueva concepción de la verdad opuesta a la de la ciencia y la filosofía moderna. La verdad a partir de la modernidad es entendida como universal, necesaria y ahistórica; el sujeto que debe apropiarse de esa verdad es un sujeto sin cuerpo, sin género, sin cultura; es decir, un sujeto universal anónimo cabalmente representado en el sujeto trascendental kantiano. La nueva concepción de la verdad que aparece ligada a la hermenéutica será la de una búsqueda de la comprensión de la vida misma. El modelo de cientificidad de los siglos anteriores se concibe como una abstracción que olvida su inserción en un mundo práctico, vital e histórico.

Esta preocupación ya está presente en un autor como Edmund Husserl (1859- 1938) para quien el mundo de la vida tiene un carácter fundante en relación a la ciencia como producto fundado (Walton, 1993, p. 140). Dicho en palabras más simples, un científico no puede comprender el concepto físico de fuerza sin haber experimentado previamente la fuerza en su experiencia vital, la fuerza del agua, del viento, del perro que tira de la correa. A este problema de la ciencia y su vínculo con el mundo de la vida, la hermenéutica del siglo XX incorpora la tematización del carácter lingüístico de la vida humana. Husserl todavía tiene una concepción instrumental del lenguaje, según la cual el lenguaje es sólo la exteriorización del pensamiento. En el siglo XX surge la conciencia de la preeminencia del lenguaje sobre el pensamiento: lo que podemos decir está condicionado por las reglas del lenguaje que habitamos. Esta toma de conciencia de la importancia del lenguaje en nuestra relación con el mundo será central en la hermenéutica del siglo XX que coincide con el giro lingüístico de la filosofía anglosajona (Gadamer, 1994, p. 366).

En resumen, el tercer sentido de la hermenéutica como filosofía universal de la interpretación se asienta en la idea fundamental, ya prefigurada en el último Dilthey, que la comprensión y la interpretación no son sólo métodos sino procesos fundamentales que hallamos en el corazón de la vida misma. El filósofo más importante, aunque no el único, que seguirá esta línea será Martin Heidegger.

El punto de partida decisivo implicado en la aproximación de Heidegger a la comprensión expresada por sí misma es el descubrimiento de que la comprensión es un modo de ser, más que un modo de conocimiento; en consecuencia, el misterio de la comprensión es un problema ontológico y

no epistemológico. Para Heidegger, la actividad de la comprensión es un modo de ser, en cuanto esencia de la existencia (Bauman, 2002, p.143).

Para decirlo de otra manera, la interpretación hermenéutica no es algo que podemos hacer o dejar de hacer porque para Heidegger somos seres hermenéuticos, la interpretación no es un método o una actividad sino la manera de ser fundamental del *Dasein* (*Ser-ahí*).

Incluso la percepción sensorial está teñida de interpretación. Nunca escuchamos sonidos puros. Escuchamos, por ejemplo, una bocina o el canto de un pájaro. No es que primero escuchamos un sonido y luego mediante un acto interpretativo decimos “bocina” o “canto de pájaro”. Según una concepción más positivista, la base del conocimiento científico se fundamenta en la prioridad de los datos observacionales y, sobre ellos, se construye y se corrobora la teoría. Los datos observacionales se conciben como una apropiación directa, inmediata y objetiva de la realidad. Frente a esto, la hermenéutica sostiene que la percepción ya implica actos interpretativos, es decir siempre percibimos “sentidos”. Esto es así porque, contrariamente a lo que dice la tradición de la filosofía, la relación primaria del hombre con el mundo no es teórica sino práctica.

Heidegger se inspira en los estudios fenomenológicos sobre la percepción de Husserl para quien la percepción del mundo está siempre orientada en redes significativas de carácter práctico vital. Por ejemplo, nunca percibimos meramente un trapo blanco: en la cocina vemos un repasador, en el baño una toalla y jamás se nos ocurriría secar los platos con el trapo de piso. En un contexto puede ser un barbijo, en otro una bandera de rendición, pero en todos los sentidos de lo que percibimos depende de actividades prácticas vitales orientadas. En el único contexto en que podemos hablar de “objetividad” es cuando nos ponemos en actitud intelectual o teórica, por ejemplo, si alguien solicita “describame este objeto”. Esto supone una abstracción de la vida práctica que fomenta la creencia que la ciencia está independizada de la vida cotidiana.

Para Heidegger siempre hay una pre-comprensión, una comprensión previa, no intelectual, que puede ser tematizada parcialmente sobre el fondo de otras creencias e interpretaciones, pero que no puede ser reducida a un conocimiento “puro”. No es que haya una conciencia aislada que se enfrenta con un objeto individual y absolutamente exterior a ella, que luego pasa de un objeto a otro. Toda referencia a una cosa particular se encuentra conectada a la totalidad de las cosas que ya tienen un sentido determinado, que ya están interpretadas en prácticas vitales.

Heidegger decía que cada gran pensador piensa sólo un único pensamiento o problema. Cualquiera persona que haya hecho algún curso de Introducción a la Filosofía sabe que la pregunta filosófica fundamental para Heidegger es “¿por qué es el ser y no más bien la nada?”

¿Cómo se relaciona esto con la hermenéutica? La pregunta por el ser, es una pregunta por el sentido del ser y el único ente que puede hacerse esa pregunta es el existente humano, por eso dirá Heidegger que sólo el *Dasein* existe mientras que las cosas son. Para Husserl lo maravilloso no era que existieran las cosas sino que existiera la conciencia de las cosas. Heidegger, en cambio, en *¿Qué es metafísica?* afirma que “De entre todos los entes, el hombre es el único que, [...] experimenta la maravilla de las maravillas: que lo ente es” (2009, p. 53).

El problema del ser se encuentra oculto en la vida cotidiana dado que nos perdemos en los ajetreos, en la banalidad, en la impersonalidad del sentido común, lo que será para Heidegger la vida inauténtica. En esa vida, el *Dasein* olvida el problema fundamental y que hay ser se presenta como evidente (no problemático). Sólo ciertos estados de ánimo o temples (el júbilo, el tedio, la desesperación) revelan lo extraordinario de lo ordinario (que haya cosas). Por eso la filosofía es la revelación de lo extraordinario.

Al identificar la filosofía con la hermenéutica y a ésta con la existencia humana Heidegger se pronuncia contra la interpretación metodológica de Dilthey. Es absurdo intentar alcanzar un conocimiento objetivo de la historia, Dilthey creía posible desprender al intérprete de sus históricas limitaciones existenciales para poder comprender.

Para Heidegger somos seres finitos, históricamente situados, la comprensión es posible solamente como una actividad inconclusa orientada hacia el futuro. Los prejuicios de la tradición, en lugar de ser impedimentos a la comprensión son las únicas herramientas mediante las cuales podemos alcanzar la comprensión (Bauman, 2002, p. 163).

Con Heidegger llegamos al tercer sentido de la hermenéutica como una filosofía universal de la interpretación, el problema no es aquí el conocimiento histórico sino el conocimiento en general: ¿cómo nos relacionamos con el mundo? ¿Cuál es el lugar de la ciencia moderna, cuyo modelo es la física? Con Heidegger aprendemos que la propia concepción de la naturaleza que surge en los albores de la modernidad y que posibilita sus desarrollos es también histórica, producto de prejuicios que no podían ser tematizados por Descartes o Kant pero que pueden ser llevados a la conciencia siglos después.

El giro ontológico de la hermenéutica que realiza Heidegger (Gadamer, 1996, p. 367) implicó una ruptura con la tradición hermenéutica de los siglos anteriores. El desarrollo de la filosofía de Heidegger lo irá alejando cada vez más de discusiones de tipo metodológicas para identificar el trabajo de la filosofía con el pensamiento más que con el conocimiento y ve al pensamiento más cerca de la poesía que de la ciencia. No será esta la actitud de los herederos de Heidegger en la segunda mitad del siglo XX.

La hermenéutica después de Heidegger

Hans-Georg Gadamer (1900 - 2002)

Si bien Gadamer fue alumno de Heidegger y, en gran medida, se inspira en él, puede decirse que la transición de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer implica rupturas y desvíos. Gadamer no ha continuado la «hermenéutica de la existencia» de su maestro; más bien, ha intentado repensar a partir de ella la problemática, más diltheyana, de una hermenéutica de las ciencias del espíritu (Grondin, 2008, p. 70).

Jurgen Habermas publicó en *Perfiles filosóficos políticos* un capítulo titulado “Hans Georg Gadamer. Urbanización de la provincia heideggeriana”. Su propósito ahí es dar cuenta de los aportes más importantes que contiene a su entender *Verdad y método*

El ataque se dirige aquí contra un concepto de conocimiento objetivo y de método que otorga a las ciencias modernas de la naturaleza un monopolio sobre la capacidad humana de conocer. Frente a esto, Gadamer quiere hacer valer la legitimidad de una comprensión que antecede al pensamiento objetivante y que pone en conexión las formas de experiencia de la práctica comunicativa cotidiana con la experiencia del arte, de la filosofía, de las ciencias del espíritu y de la historia (Habermas, 1975, p. 350).

El problema es la relación de interdependencia que la Ilustración establece entre verdad y método. Según Gadamer, Dilthey en su intento por validar a las ciencias del espíritu presenta un método que asegura la interpretación objetiva dentro de ellas. Pero lo que sucede es que es imposible la objetividad cuando tenemos que entender el pasado o las obras de arte porque no hay ninguna posibilidad de ser espectadores imparciales. La clave no será imponer un método particular para las ciencias del espíritu sino ampliar la noción de verdad para que incluya las experiencias de verdad que estas disciplinas posibilitan.

En sus orígenes la ciencia moderna se enfrentó con la iglesia, a partir de ese enfrentamiento la Ilustración asoció a la ciencia con la razón y la ausencia de prejuicios y a la iglesia con la tradición y los prejuicios. Gadamer va a marcar los problemas de esta fe ciega en la razón, en particular su autoritarismo y, al mismo tiempo, va a revalorizar la tradición y los prejuicios. Como seres históricamente situados siempre estamos en el seno de una tradición, esto implica conocimientos no explicitados o fundamentados, es decir prejuicios. Algunos de ellos podrán ser tematizados pero otros son imposibles de llevar a la conciencia. Para Gadamer, la hermenéutica no implica una subordinación ciega a los prejuicios y a la tradición, sino una toma de conciencia del carácter históricamente situado de las personas en tanto seres finitos y con una capacidad limitada de reflexión y crítica, por lo que sería inevitable que haya presupuestos no tematizados.

Aquí la historia muestra los mismos rasgos que el arte. Como en este último, el objeto no se escoge casualmente, sino que una tradición nos lo transmite con autoridad, de forma que en la historia no somos libres frente al pasado, sino que este nos condiciona y nos orienta en el momento mismo en el que lo tematizamos científicamente. Y por otra parte, tanto en el arte como en la historia, el objeto resulta activamente modificado por nuestro conocer, determinado texto o determinado acontecimiento histórico acrecientan su propio significado por obra de la tradición exegética que se ejerce sobre ellos (Ferraris, 2000, p. 243).

Toda interpretación histórica, filosófica o literaria está mediada por las pre-comprensiones que acarreamos y por las interpretaciones pasadas. Gadamer llama a esta orientación que las

interpretaciones pasadas dan a las interpretaciones actuales *Wirkungsgeschichte*, expresión de difícil traducción que en español es traducida como ‘conciencia de estar afectados por la historia’, ‘conciencia de efectos’ o ‘historia efectual’.

Vamos a detenernos en una sección de *Verdad y Método* llamada “El principio de la historia efectual”. Cuando hablamos de interés histórico, dice Gadamer, no nos referimos solamente a los fenómenos históricos y a las obras transmitidas sino también a los efectos de los mismos en la historia, lo que implica a la propia historia de la investigación.

La conciencia histórica tiene que hacerse consciente de que estamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual, esto significa, en primer lugar, ser consciente de la situación hermenéutica. Si estamos situados en un lugar esto determina y limita lo que podemos ver. Acá aparece la noción de horizonte. “Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto” (Gadamer, 1996, p. 372). Cuando lo usamos aplicado a la conciencia pensante, hablamos de estrechez de horizontes, de ampliar horizontes, de la apertura de nuevos horizontes. La persona que no tiene horizonte valora lo que tiene más cerca, la que tiene horizontes puede ver por encima de lo cercano. ¿Qué significa esto en términos históricos? Comprender el pasado para Gadamer no es salirse del horizonte del propio presente y de sus prejuicios para situarse en el horizonte del pasado, sino más bien traducir el pasado en el lenguaje del presente, donde se fusionan ambos horizontes. Las ciencias del espíritu no deben perseguir un ideal metódico de objetivación como el que pretendía Dilthey, sino, más bien, un comprender ligado al modelo de la integración. La integración entendida como una “fusión de horizonte” es más una experiencia que un “conocimiento”, una experiencia que transforma al mismo tiempo al sujeto cognoscente y al objeto conocido.

Ilustremos esto con una obra de teatro argentina, *Antígona furiosa* de Griselda Gambaro estrenada en 1986. *Antígona* es uno de los grandes clásicos de la literatura universal, esta obra escrita por Sófocles en el siglo V AC relata el dilema que enfrenta Antígona ante la muerte de su hermano Polinices quien muere a manos de Eteocles, otro de sus hermanos, al rebelarse contra su tío el rey Creonte. Ante el edicto que prohíbe la sepultura de los traidores, Antígona debe elegir entre respetar la ley de la ciudad (a su tío el rey) o la ley divina que ordena la sepultura de los restos mortales y enterrar a su hermano. Cabe resaltar la importancia de la sepultura para el horizonte histórico de los griegos, basta sino recordar el canto XXIV de la *Iliada* donde Príamo se postra frente a Aquiles para que le devuelva los restos de su hijo Hector. Gambaro logra una apropiación estética, una fusión de horizontes, al ubicar la trama en el contexto del terrorismo de estado en Argentina, sabemos lo que significa para nosotras la lucha de los familiares y los organismos de derechos humanos por conocer el paradero de las personas desaparecidas durante la última dictadura civico-militar. Gambaro alcanza así una verdadera comprensión hermenéutica al lograr traducir el pasado al lenguaje del presente.

La idea más importante de la hermenéutica gadameriana es quizá la de historia efectual o, si se prefiere, la conciencia del trabajo de la historia, con ella Gadamer se enfrenta a la visión racionalista ilustrada en dos ideas centrales. 1) La creencia de que la conciencia humana está definida por una racionalidad universal y ahistórica; por el contrario, Gadamer sostiene que la

conciencia está cincelada y trabajada por la historia; 2) Que el *ego cogito* es transparente a sí mismo, sabemos ahora que la conciencia tiene puntos oscuros y que el autoconocimiento está mediatizado por nuestra situación histórica. La esperanza de Gadamer es que el reconocimiento de la esencial finitud de nuestra conciencia nos abra a la alteridad, al diálogo con otras tradiciones y culturas. (Grondin, 2008, p. 82).

Hermenéutica y crítica de las ideologías

La hermenéutica filosófica de Gadamer generó diferentes reacciones que han ayudado a mostrar sus límites y alcances. Una de las más importantes es la que se conoció como el debate Gadamer -Habermas.

El debate se desencadena en 1967 por la crítica que lanza Habermas (1929-), en la *Lógica de las ciencias sociales*, a la sección de *Verdad y Método* que trata de la rehabilitación del prejuicio, de la autoridad, de la tradición y de la teoría de la historia efectual. El interés de Habermas es justificar la aportación específica de verdad de las ciencias sociales tal como Gadamer lo había hecho para las ciencias del espíritu. Así, podemos decir, en líneas generales, que el foco del debate entre ambos autores se sitúa en torno a los fundamentos de las ciencias del espíritu y las ciencias sociales críticas.

Tanto la hermenéutica filosófica como la Escuela de Frankfurt coinciden en la crítica al cientificismo ilustrado, al idealismo de la filosofía moderna y, por último, en el rechazo a la concepción tradicional del lenguaje entendida como una descripción desvinculada del mundo real, concordando en que se trata de una actividad práctica e intersubjetiva. Pero hay algo más importante respecto de este punto, tanto Habermas como Gadamer entienden que el lenguaje tiene la capacidad de trascenderse a sí mismo. Esto no debe confundirse con la idea de que los seres humanos podamos alcanzar un punto de vista por fuera del lenguaje sino que el lenguaje puede abrirse a otros horizontes de sentido posibles y sobrepasar un marco lingüístico dado. Por ejemplo, siempre podemos traducir el sentido de una palabra extranjera o podemos hallar expresiones nuevas para decir lo que queremos comunicar.

Pero aún establecidos estos puntos en común, Habermas mantiene una actitud crítica respecto de la hermenéutica gadameriana. En una conferencia pronunciada en la Universidad de Frankfurt en 1965, Habermas introduce el concepto de interés para oponerse a la pretensión del sujeto teórico de situarse más allá de la esfera del deseo, pretensión que puede adjudicarse a autores como Platón, Kant, Hegel o Husserl. Asimismo, el acento puesto en el concepto de interés permite trascender la ingenuidad de una concepción metodológica cientificista que se supone perfectamente autónoma. La tarea crítica de la filosofía debe consistir en desenmascarar los intereses que subyacen a toda empresa de conocimiento. Por ello, Habermas distingue tres intereses básicos que se corresponden con tres esferas de investigación y, por tanto, con tres grupos de ciencias.

En primer lugar está el interés técnico instrumental que regula las ciencias empíricas-analíticas, decimos que las regula porque la significación de los enunciados empíricos reside en su capacidad de aprovechamiento técnico, lo que establece una correlación entre conocimiento empírico e interés técnico. El segundo tipo de interés es el práctico, es la esfera de la comunicación interhumana y le corresponde el dominio de las ciencias histórico - hermenéuticas; en tercer lugar, Habermas ubica a las ciencias sociales críticas cuyo interés principal es la emancipación, es decir, buscan discernir bajo las regularidades observables de las ciencias sociales empíricas formas de dependencia ideológicas.

La significación de las proposiciones producidas en el dominio de la hermenéutica no depende de la capacidad del aprovechamiento técnico como en las ciencias analíticas, sino como hemos visto en secciones anteriores, de la comprensión del sentido. Esta comprensión se puede llevar a cabo por medio de: 1) el intercambio de mensajes en el lenguaje ordinario, 2) la interiorización de las normas que institucionalizan los roles sociales, 3) y sobre todo por la interpretación de los textos transmitidos por la tradición. En el dominio de la hermenéutica, quien comprende, afirma Habermas, “mantiene una comunicación entre los dos mundos; capta el contenido objetivo de lo transmitido por la tradición y a la vez aplica la tradición y a sí mismo, a su situación.” (1994, p. 139).

En consecuencia, la hermenéutica de Gadamer estaría ligada a un tipo de ciencias que se inclinan a luchar contra el distanciamiento de la conciencia estética, histórica y lingüística. Al hacer esto, impiden ubicar la instancia crítica por encima de la autoridad de la tradición y aunque incluyan un momento crítico éste también terminaría dependiendo de las figuras de la precomprensión que siempre preceden a toda empresa interpretativa. Por ello, carecen de medios para descubrir o criticar las distorsiones socialmente determinadas por la comunicación que pueden producir un consenso irracional o ilegítimo.

En resumen, la crítica ideológica sería imposible sobre la base de las premisas gadamerianas porque no puede distinguir entre autoridad y razón. Careciendo de esta pauta es demasiado tolerante con las voces del pasado, perdiéndose de vista el impulso emancipador de la Ilustración, el interés por la liberación de las estructuras de autoridad ilegítimas. La hermenéutica, a lo sumo, puede paliar los problemas de incompreensión o malos entendidos puntuales pero no puede afrontar aquellos ligados a la deformación sistemática de la comunicación.

Habermas ubica por encima de la conciencia hermenéutica a las ciencias sociales críticas cuyo interés principal es la emancipación; en otras palabras, cuestionar la ideología dominante de una sociedad comprendida como forma sistemáticamente distorsionada de comunicación. Para superar las debilidades de la hermenéutica, Habermas recurre a una teoría lingüística vinculada a las posibilidades del futuro más que a la comprensión del pasado. Sostiene lo que él llama una pragmática universal basada en la norma implícita de la comunicación perfecta, exenta de toda coacción, contenida en toda emisión intersubjetiva. En otros términos, la crítica de las ideologías se lleva a cabo en nombre de una situación de comunicación ideal, supone la aceptación de ciertos requisitos de validez por parte de las/ los interlocutoras/es, que se antepone a todo acto de discurso si es verdad que este último está animado por una voluntad de comunicación (Grondin, 2008).

Así como el psicoanalista está preparado para diagnosticar un bloqueo comunicacional en un paciente, para Habermas el científico social puede desenmascarar el pseudo-consenso que hay en una sociedad dada como una forma de falsa conciencia. En escritos posteriores a *Conocimiento e interés*, Habermas se ha inclinado a revisar las teorías del desarrollo de Piaget y Kohlberg o la teoría de los sistemas de Parsons para proporcionar los criterios extra-hermenéuticos por los cuales puede medirse la distorsión social y lingüística. Lo que es claro es que al poner en cuestión los acuerdos preexistentes en una comunidad Habermas cree abandonar el terreno hermenéutico para entrar en el terreno de las ciencias sociales capaces de elaborar un sistema de referencia normativo que le permita liberarse de la pertenencia irreflexiva a la tradición.

Como hemos visto más arriba, hay razones para entender que la posición de Gadamer no implica una subordinación ciega a los prejuicios y a la autoridad de la tradición sino un acto de aceptación y reconocimiento de nuestro carácter históricamente situado. En realidad, el punto que deberíamos pensar es si es posible para Habermas mantener su crítica desde un sistema de referencias por fuera del trabajo de la historia y, por tanto, de las tradiciones. Es cierto, que a partir de la reflexión y la toma de conciencia de los prejuicios de que somos víctimas esos prejuicios dejan de paralizarnos, sin embargo, es dudoso que la reflexión por sí sola disuelva la tradición.

Sobre este punto casi ciego del debate entre Gadamer y Habermas, el filósofo Paul Ricoeur busca una salida y se pregunta en qué medida una filosofía hermenéutica debe incluir los objetivos de una crítica de las ideologías y si es posible una crítica de las ideologías sin presupuestos hermenéuticos.

Paul Ricoeur (1913-2005)

Ricoeur ya se había ocupado del problema de la crítica de las ideologías antes del debate en varios artículos que fueron recopilados en *El conflicto de las interpretaciones* (1969). A diferencia de la hermenéutica de Heidegger y Gadamer, la filosofía de Ricoeur se sitúa en el campo intelectual francés dominado por las discusiones en torno a las “ciencias del lenguaje” dentro del estructuralismo y el posestructuralismo. Inserto en la tradición fenomenológica - hermenéutica, Ricoeur deberá responder a los desafíos epistemológicos que presentan a su teoría dichas corrientes.

En este contexto, piensa el conflicto entre hermenéutica y crítica de las ideologías como la distinción entre dos tipos de hermenéuticas: la de la confianza y la de la sospecha. Mientras la primera se basa en una “recolección del sentido”, es decir, acepta el sentido tal como se ofrece a la comprensión y orienta la conciencia hacia una búsqueda de la verdad detrás de las expresiones; la segunda, implica una toma de distancia de la experiencia inmediata del sentido mediante una explicación de los fenómenos de la conciencia para sacar a la luz las ilusiones, los errores y los engaños.

Hermenéutica de la sospecha	Hermenéutica de la recolección del sentido
Actitud de desconfianza frente al sentido tal como se da	Actitud de confianza en el sentido
La verdad es una mentira, un error útil o una deformación	La verdad es revelación del sentido profundo
Interpretación reductora del sentido (que no es “nada más que”)	Interpretación abierta a las posibilidades del sentido
Enfoque arqueológico (mediante una genealogía de la conciencia)	Enfoque teleológico (insiste en aquello que puede guiar a la conciencia)
Modelos: Freud, Nietzsche, Feuerbach, Marx, La escuela de Frankfurt y el estructuralismo	Paradigmas: la exégesis bíblica, la fenomenología abierta a la intencionalidad de la conciencia

Para Ricoeur es necesario pensar juntas ambos tipos de hermenéuticas como dos operaciones de la conciencia complementarias y con igual derecho que pertenecen a un mismo arco hermenéutico de la interpretación. Antes de presentar los principales puntos de la hermenéutica ricoeuriana que tiene que ver con este intento de reconciliación entre la hermenéutica de la recolección del sentido y de la sospecha, nos detendremos en las críticas que presenta a las posiciones post-heideggerianas de Gadamer y Habermas.

Señalemos primero las críticas a Heidegger. Ricoeur valora el intento de la hermenéutica existencial pero considera que su visión ontológica del comprender deja de lado los retos epistemológicos e incluso los disuelve (2006, pp. 9-27). La hermenéutica no puede desentenderse de los problemas epistemológicos del comprender ¿cómo fundar las ciencias del espíritu frente a las ciencias naturales? ¿Cómo arbitrar en el conflicto de las interpretaciones rivales? A la vez, cuestiona a Heidegger el pasar por alto las cuestiones relativas al lenguaje y las disciplinas que tratan de ella (Grondin, 2019, p. 69).

Las críticas a Gadamer serán otras. Recordarán, que para este último, la clave de la comprensión era la fusión de horizontes; es decir, comprender no es estar frente a una objetivación que se precisa decodificar sino una experiencia de integración o fusión entre el sujeto y el objeto. Ricoeur sostiene, al igual que Habermas, que la distancia crítica es necesaria en tanto que como sujetos sociales y políticos es imperativo que seamos capaces de distinguir entre formas de conciencia legítimas e ilegítimas.

A Habermas, por su parte, le señala el olvido de los presupuestos hermenéuticos de su teoría. El primer cuestionamiento se centra en el estatus del concepto de interés relacionado, como ya vimos, con cada uno de los tres tipos de ciencias. Para Ricoeur la tipología de intereses elaborada por Habermas no se justifica ni por una descripción empírica ni por ser entidades teóricas.

Dependen de una antropología filosófica de corte hermenéutico en tanto los intereses pueden entenderse como exigencias o maneras de orientarnos que determinan un tipo de relación entre los sujetos y los objetos y fijan los modos en que podemos aprehender las cosas en el mundo. (2001, p. 342).

De igual modo, le reprocha reducir el interés por la emancipación sólo a las ciencias sociales críticas y de ocultar, de esta manera, la dimensión emancipatoria que también anima a las ciencias hermenéuticas. Si para Habermas, el interés por la emancipación no tiene otro contenido que la comunicación sin trabas y sin límites, es necesario que lo contextualicemos sobre el fondo de las herencias culturales, puesto que sin ninguna experiencia de comunicación no podríamos considerarla deseable para todos los seres humanos y en todos los niveles del vínculo social. En otras palabras, no podemos criticar las distorsiones a partir de una idea abstracta de comunicación, desde el no lugar de un sujeto universal y anónimo. También Habermas habla desde una tradición, tal vez no sea la tradición de Gadamer pero sigue siendo la tradición de la emancipación que se remonta a la Ilustración, a Marx, a Freud. A pesar del intento de Habermas por sustraerse a los efectos más coercitivos de la tradición, la crítica también tendría una tradición.

Como mencionamos, la oposición Gadamer-Habermas, hermenéutica y crítica de las ideologías, es entendida por Ricoeur como una oposición entre pertenencia y distanciamiento. No podemos desconocer que como seres históricamente situados pertenecemos a una tradición, pero al mismo tiempo no podemos renunciar a la capacidad crítica de la razón que nos permite distanciamos de nuestra situación para analizarla y cuestionarla.

La hermenéutica gadameriana que hace foco en la **comprensión** del sentido nos ayuda a dar cuenta de la importancia de la tradición, de los prejuicios, de los efectos del trabajo de la historia; mientras que la crítica de las ideologías no está entregada a la comprensión del sentido sino a la **explicación** de los fenómenos de la conciencia, reconducidos a una economía secreta y reprimida, que se inspira más en los modelos de explicación de las ciencias naturales (Grondin, 2008, p.113).

Hermenéutica de la sospecha	Hermenéutica de la recolección del sentido
Explicación	Comprensión
Distanciamiento	Pertenencia
Habermas	Gadamer

Como anunciamos más arriba la propuesta hermenéutica de Ricoeur apuesta a una reconciliación entre la hermenéutica de la recolección del sentido y la de la sospecha. Para ello se remontará “río arriba de la hermenéutica”, según la expresión de Grondin, a la hermenéutica metodológica romántica. Ricoeur propondrá una reapropiación de Dilthey a partir de los

términos de explicación y comprensión pero en una nueva formulación “explicar más es comprender mejor”.

Para Dilthey la explicación era el método de las ciencias naturales y la comprensión el método de las ciencias del espíritu, Ricoeur no sigue esta distinción, para él “la comprensión y la explicación son dos operaciones complementarias de la conciencia dentro del arco hermenéutico de la interpretación” (Grondin, 2008, p. 115).

Si volvemos a la definición de la hermenéutica clásica, que vimos al principio de este capítulo, recordaremos que la hermenéutica se identificaba con la interpretación de textos. Ricoeur recupera esta dimensión para anclar su hermenéutica en la cuestión del texto. Sin embargo, no puede dejar de lado todos los avances que las ciencias en torno al lenguaje realizaron durante el siglo XX como, por ejemplo, la lingüística de Saussure, Jakobson y Benveniste, el estructuralismo de Lévy- Strauss, la semiología de Greimas, la narratología de Propp, entre otras.

A los efectos de entender mejor la hermenéutica ricoeuriana seguiremos de cerca el capítulo cuatro de *La teoría de la Interpretación* titulado “La explicación y la comprensión”.

Si para la hermenéutica romántica la interpretación sólo correspondía al ámbito de la comprensión y las ciencias del espíritu, para Ricoeur, en cambio, la interpretación engloba a la explicación y a la comprensión. Todo acto lingüístico supone una dialéctica implícita entre explicación y comprensión, incluso el diálogo. La explicación es un acto de análisis mediante el cual nosotros desplegamos la gama de proposiciones y sentidos, mientras que la comprensión es un acto de síntesis por el cual entendemos o captamos como una totalidad la cadena de sentidos parciales (Ricoeur, 1995, p.84).

Frente a las críticas de la hermenéutica de la sospecha que sostiene que el sentido comunicado en la vida mundana siempre es una distorsión que la crítica de las ideologías desenmascara, Ricoeur cree que podemos alcanzar el sentido y comunicarlo en los actos concretos de discurso. Por ejemplo, charlamos con nuestras amigas y generalmente nos entendemos o escribimos este capítulo con la esperanza de que entiendan el sentido de los conceptos principales que estamos presentando.

Si bien es cierto que las palabras son polisémicas, en los actos de habla esa polisemia se ve reducida por el mismo contexto en que se producen. Así, en el caso de que haya una falla en la comunicación en el diálogo, siempre se puede volver a preguntar por aquello que se quiso decir. Pero, cuando el acto de discurso que queremos entender es un texto escrito nos enfrentamos con el problema de la autonomía semántica. Con este concepto, Ricoeur se refiere a la autonomía respecto de la intención del autor, de la situación cultural y social y, por último, respecto de los destinatarios originales. Acá vemos cómo Ricoeur se opone a la hermenéutica romántica de Schellermacher y Dilthey quienes creían posible acceder a las intenciones de la autora/ autor o recrear las condiciones históricas del momento de la creación.

La autonomía semántica implica la pérdida de la situación histórica concreta del acto creativo pero posibilita múltiples apropiaciones y resignificaciones que se realizan en el acto de lectura. Este juego de pertenencia y distanciamiento, es ejemplificado por Ricoeur con la imagen de una partitura musical que para poder ser apropiada necesita de la ejecución, por parte de una persona

o una orquesta, que se da en una nueva situación concreta. De igual manera, en el acto de lectura la lectora o el lector al actualizar el texto le confiere con su experiencia vital un anclaje referencial históricamente situado.

El acto interpretativo reformula el círculo hermenéutico heideggeriano; interpretar es pasar de una comprensión ingenua y conjetural a una explicación que intenta validar nuestras conjeturas, y de allí a una nueva comprensión que ya no es una conjetura sino una apropiación.

comprensión 1°	explicación	comprensión 2°
comprensión ingenua	validación	apropiación

Este círculo puede darse de manera infinita, esta comprensión 2° puede iniciar un nuevo acto interpretativo, con una nueva explicación y una nueva apropiación. Esto da cuenta de cómo podemos dedicar toda una vida al estudio de una sola obra y siempre encontrar nuevos sentidos.

Comprender no es repetir el acontecimiento de habla sino generar uno nuevo, empezando desde el texto en el que el acontecimiento inicial se ha objetivado. Como la intención del autor está más allá de nuestro alcance debemos hacer conjeturas, ahora nuestras conjeturas no son sobre la psiquis del autor sino sobre el espacio semántico (no psicológico) que es el texto.

¿Qué es un texto? Los textos son obras complejas del discurso, donde el lenguaje ha sido trabajado. Esto le otorga ciertas características particulares. Para explicar un texto debemos primero entenderlo en su totalidad, el sentido del texto es plurívoco. Privadas del contexto de elocución las palabras son polisémicas, las oraciones ambiguas y los textos plurívocos “Esta plurivocidad textual es típica de las obras complejas del discurso y las abre a una pluralidad de explicaciones” (Ricoeur, 1995, p. 89).

La explicación es la mediación entre dos comprensiones, si se la separa del proceso es sólo una abstracción, un instrumento metodológico. Los textos pueden generar una pluralidad de explicaciones, sin embargo no toda interpretación es posible, el límite es lo textual, y habrá algunas interpretaciones más válidas que otras.

Si la comprensión está ligada a la pertenencia y la explicación al distanciamiento, el problema que surge es el de no quedar atrapadas en alguno de los dos polos. La famosa frase “explicar más para comprender mejor” pone de relieve la relación dialéctica entre ambas. Ricoeur ilustra esto al resaltar la importancia del análisis estructural como un momento de explicación para la correcta comprensión de ciertos temas.

Lévi-Strauss en “La estructura de los mitos” analiza el mito de Edipo y Antígona a partir de las unidades mínimas de sentido o mitemas, aquí se llama sentido no a lo que el mito significa en relación a su contenido o intuición filosófica y existencial sino al arreglo o disposición de los mitemas mismos, es decir la estructura lógica del mito. Al analizar el mito de Edipo, Lévi-Strauss divide los mitemas en cuatro columnas. En la primera columna encontramos las relaciones de parentesco que se caracterizan por ser sobreestimadas “Edipo se casa con Yocasta”, “Antígona entierra a Polinices”; en la segunda columna encontramos las relaciones de parentesco

subestimadas “Edipo mata a Layo”, “Eteocles mata a Polinices”; en la tercera columna aparecen los monstruos y su destrucción y en la cuarta columna encontramos los vocablos que marcan la dificultad de caminar erguido: “cojo”, “torpe”, “pie hinchado”. Entre las columnas hay correlaciones de afirmación y negación. La columna uno y dos, afirman y niegan relaciones de parentesco respectivamente; las columnas tres y cuatro, afirman la autonomía y la potencia del hombre y su negación o impotencia.

Ricoeur entiende que este análisis es fecundo dado que establece una distancia que nos permite ver aspectos que de otra manera hubieran quedado ocultos. Pero considera que esta explicación depende de una comprensión previa; puesto que sin nuestra experiencia vivencial en torno a los conflictos existenciales, por ejemplo familiares, no habría una contradicción que la función lógica del mito intente resolver. El análisis estructural nos lleva de una semántica superficial del mito narrado a una semántica profunda de las situaciones límites que es el referente último del mito (Ricoeur, 1995, p. 99).

“El texto habla sobre un mundo posible y sobre una posible forma de orientarse dentro de él. Es el texto el que abre adecuadamente y descubre las dimensiones de ese mundo. El discurso es en el lenguaje escrito equivalente a la referencia aparente del lenguaje hablado. Va más allá de la mera función de señalar y mostrar lo que ya existe y, en este sentido, trasciende la función de la referencia aparente vinculada al lenguaje hablado, aquí mostrar es, a la vez, crear una nueva forma de ser” (Ricoeur, 1995, p. 100).

En resumen, los textos para Ricoeur son redefiniciones de la realidad, variaciones imaginativas del mundo. Por ello, por ficcionales que sean, siempre despliegan un mundo que podemos habitar. El encuentro con esas variaciones imaginarias de nuestro mundo desplegadas en los textos tienen un potencial crítico transformador como puede apreciarse en las distintas apropiaciones del mito de Antígona que hemos visto en este capítulo.

Conclusión

La toma de conciencia del carácter histórico de la comprensión humana, de los objetos de estudio y de las ciencias, se pone en evidencia cuando se tematizan las concepciones en torno a las ciencias sociales en el marco de tradiciones distintas. En el presente capítulo hemos tratado la tradición alemana, pero podemos mencionar, por lo menos, otra corriente dentro de las ciencias sociales que proviene de una tradición diferente. De manera esquemática puede hablarse de la tradición romántica alemana frente a la tradición ilustrada francesa.

Zygmunt Bauman en la introducción a *La Hermenéutica y las Ciencias Sociales* describe esta situación de la siguiente manera: a partir de la modernidad la hermenéutica tiene como principal problema justificar que las ciencias sociales están a la altura de los estándares de autoridad de las ciencias naturales y exactas. Si las ciencias sociales querían afirmar su estatuto científico

debían probar que sus reglas para alcanzar el consenso y su estándar de verdad en la comprensión del sentido poseían un grado comparable al de las ciencias naturales.

Las ciencias sociales tal como se desarrollaron en Francia durante el siglo XIX y parte del siglo XX, no ven una diferencia significativa en el modo en que operan las ciencias naturales y las ciencias sociales. Esta suposición es defendida a partir de dos argumentos distintos: o bien, se considera que los significados subjetivos, intenciones y motivos, así como las experiencias interiores, no son observables y por lo tanto quedan fuera del campo de estudio científico; o se afirma que los factores subjetivos no representan un problema metodológico en sí mismos puesto que pueden reducirse a fenómenos externos susceptibles de un estudio científico normal.

Los padres de las ciencias sociales francesas tuvieron muy poco en cuenta el carácter subjetivo de la acción social. En el desarrollo de la sociología francesa (Saint-Simon, Comte, Durkheim, Halbwachs e incluso Mauss) no está presente el interés por debatir con las corrientes del otro lado del Rin. Ni ellos ni sus herederos se preocuparon por el daño que la relatividad podía producir en el estudio de las ciencias sociales. Para esta corriente los hechos sociales son “cosas” que existen con derecho propio, como entidades reales fuera de la esfera de la experiencia individual; por lo que concluían que es posible estudiar la realidad social sin tener en cuenta el “proceso” que caracteriza a los productos sociales. Fieles a la tradición francesa, el verdadero conocimiento es una cuestión de método y aplicación sistemática del mismo. La razón cognoscitiva no forma parte de la realidad social y por ello no es objeto de estudio. Esta fue justamente la suposición cuestionada por la tradición alemana para quienes el relativismo constituía un verdadero peligro en relación a las ciencias sociales.

Si bien la corriente francesa en este periodo no estaba interesada en los estudios hermenéuticos que se desarrollaban en Alemania; en cambio, los hermeneutas alemanes eran conscientes de las diferencias existentes entre su mundo y el racionalismo científico ilustrado que dominaba del otro lado del Rin. Bauman especula que esta situación se debe a las propias vicisitudes de la historia de Alemania que se remontan a la Reforma y a su atraso en las reformas sociales y políticas en comparación con otros países de Europa. En la misma línea, Marcuse en *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social* sostendrá que la teoría social hegeliana sólo se explica por el retraso de Alemania a nivel de su desarrollo económico, social y político. El idealismo alemán en oposición a lo que pasaba en Francia se limitaba a ocuparse sólo de la idea de la libertad, los esfuerzos por establecer una forma racional de sociedad eran trasladados al plano filosófico (2010, p. 11).

En este punto es necesario resaltar cómo la concepción de la razón y la historia de Hegel impactaron en la tradición alemana. Para Hegel la razón adquiere una comprensión de sí misma a lo largo de las distintas etapas de la historia. De algún modo, la historia y la comprensión de ella se cumple en el mismo proceso: la comprensión del pasado y el esfuerzo por comprender los hechos humanos es por sí mismo historia. La/el historiadora/or al actuar como agente de comprensión está sujeto a la lógica de la historia; no tiene un campo desde donde contemplar el proceso del cual es parte. La/el científica/o social puede ver lo que puede ser visto desde su ubicación en el proceso.

Esta intuición de Hegel es reformulada, posteriormente, en la noción de círculo hermenéutico: la comprensión ahora se caracteriza por proceder por círculos más que por un proceso unilineal; consiste en una interminable recapitulación y revalorización de las memorias colectivas. La clave acá está en la palabra “interminable”, el carácter situado, finito e histórico de los seres humanos vuelve difícil, incluso imposible, asumir que una de las recapitulaciones puede ser la final, como había creído posible Hegel.

Actividades

1. Rastrear las distintas inflexiones que han tomado los conceptos de explicación, comprensión e interpretación a lo largo de la historia de la hermenéutica.
2. Identificar cuál es el problema o los problemas a los que intenta dar respuesta la hermenéutica.
3. Una vez identificados dichos problemas reflexione sobre la importancia que los mismos representan para sus respectivos campos disciplinares (sociología, historia, antropología, filosofía etc.)
4. Ver el capítulo 6 de *La filosofía contada por Gadamer* donde explica qué es la hermenéutica y marcar las diferencias con el presente capítulo. <https://www.youtube.com/watch?v=sSsph7h67gs>
5. A partir de los puntos anteriores pensar a qué dominios, saberes o ámbitos puede extenderse la aplicación de la hermenéutica.

Recursos web

Gadamer: Capítulo 6 de *La filosofía contada por Gadamer* donde explica qué es la hermenéutica.

<https://www.youtube.com/watch?v=sSsph7h67gs>

Grondin: Entrevista “Fenomenología existencia, sensibilidad y hermenéutica” Universidad de la Frontera (Chile) 2018 <https://www.youtube.com/watch?v=9-hzQIVmGkY>

Habermas: El debate Gadamer- Habermas, Voces del pensamiento III, La actualidad de la Hermenéutica, UNED, 2003. <https://canal.uned.es/video/5a6f959ab1111fc5248b47b4>

Heidegger: Documental sobre “Heidegger” de *La aventura del pensamiento* de Savater <https://www.youtube.com/watch?v=gYnP7ALGI8A&t=1s>

Hegel: Documental sobre Hegel de *La aventura del pensamiento* de Savater <https://www.youtube.com/watch?v=0Zol4CnxZ8U>

Husserl: capítulo sobre Husserl de la serie Grandes filósofos del canal A <https://www.youtube.com/watch?v=o2geKX1y1Tg> y el Capítulo “la fenomenología de Husserl” de la serie video-filosofía Tuercas y tornillos <https://www.youtube.com/watch?v=4QYaO3u1GGU>

Ricoeur: Capítulo sobre “Ricoeur” de canal a sobre *Los grandes filósofos*
https://www.youtube.com/watch?v=rmF_iz2x8Xo

Vattimo: Vattimo hablando de su filosofía. Video de la UNED
<https://www.youtube.com/watch?v=MKYhKtqPrT4>

Recorridos de lectura

Bauman, Z. (2002). *La hermenéutica y las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva visión. Primera edición en inglés de 1978. Se ocupa del desafío que significó la hermenéutica para las ciencias sociales haciendo hincapié en la tradición alemana. Se ocupa de los siguientes autores: Marx, Weber, Mannheim, Husserl, Parsons, Heidegger, Schutz y la etnometodología.

Ferraris, M. (2000). *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal. Primera edición en italiano de 1998. Una de las historias más completas de la hermenéutica que abarca desde la antigüedad y el medioevo, el humanismo y la Reforma, Ilustración, romanticismo, positivismo. Todos los autores vistos en este capítulo. Recomendamos especialmente la conclusión “Hermenéutica y crítica de la ideología”.

Grondin, J. (2008) *¿Qué es la hermenéutica?*. Barcelona. Herder. Edición de Kindle. Primera edición en francés de 2006. Recomendamos su completa lectura dado que es un manual accesible y breve realizado por un especialista en el tema discípulo de Gadamer.

Palmer, R. (2002). *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Madrid: Arco/libros. Primera edición en inglés de 1969. El libro está centrado fundamentalmente en la crítica literaria con especial atención a Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer.

Von Wright, G.H. (1979) *Explicación y Comprensión*. Madrid: Alianza. Este libro clásico de la teoría social postula que habría dos tradiciones contrapuestas en torno al método científico en la tradición de la ciencia y la filosofía: la **explicación** causal y la **comprensión** teleológica representadas en Galileo y Aristóteles respectivamente. Recomendamos la lectura del capítulo uno para un análisis de la corriente hermenéutica como reacción al monismo metodológico del positivismo.

Referencias

- Bauman, Z. (2002). *La hermenéutica y las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva visión.
 Estiu, E. (1963). *Temas de Estética*. [Apuntes tomados por Elena Barroso y Jaime Bauzá de las clases de Estética dictadas por el profesor Emilio Estiú en los años 1962 y 1963] La Plata.
 Ferraris, M. (2000). *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal.
 Gadamer, H-G. (1994). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme
 Gadamer, H-G. (1996). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.

- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona. Herder. Edición de Kindle
- (2019). *Paul Ricoeur* (Spanish edition). Barcelona, Herder. Edición de Kindle.
- Habermas, J. (1975). *Perfiles filosóficos-políticos*. Madrid: Taurus.
- (1993). *La lógica de las Ciencias Sociales*. México: Rei.
- (1994). *Conocimiento e Interés en Ciencia y Técnica como Ideología*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2003). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- (2000). *¿Qué es metafísica?*. Madrid: Alianza.
- Kant, E. (1991). *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila.
- Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología Estructural*. España. Paidós.
- Marcuse, H. (2010). *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza.
- Palmer, R. (2002). *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Madrid: Arco/libros.
- Ricoeur, P. (2001) *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica I*. Buenos Aires: FCE
- (2006). *Teoría de la interpretación*. México: Siglo XXI.
- (2006). *El Conflicto de las interpretaciones. Ensayos de Hermenéutica II*. Buenos Aires: FCE
- Vattimo, G., (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- Walton, R., (1993). *Husserl: Mundo, conciencia y temporalidad*. Buenos Aires: Almagesto.

CAPÍTULO 19

Anotaciones sobre la relevancia de Wittgenstein para las ciencias sociales: las lecturas de Peter Winch y de Saul Kripke

Pedro Karczmarczyk y Andrés Oliva

Hacia mediados de los años sesenta del siglo pasado el filósofo alemán Jürgen Habermas realizó una reconstrucción de la controversia acerca del problema metodológico en el campo de las ciencias sociales. La reconstrucción de Habermas tuvo el mérito de vincular una serie de discusiones sobre las ciencias sociales emergidas en el contexto alemán del siglo XIX, que se replicaron con fuerza en el contexto angloparlante en la primera mitad del siglo XX, otorgándole allí un lugar destacado a la filosofía de Wittgenstein.

En el campo filosófico, la posibilidad misma de la constitución de una ciencia social ha sido un asunto muy debatido. Kant nos ha dejado un dilema de acuerdo al cual por una parte, en la medida en que la ciencia es posible, es conocimiento de objetos; y por la otra, en la medida en que el sujeto es posible no hay ciencia del mismo, ya que el sujeto no es (por definición) un objeto. El intento de construir una ciencia empírica del sujeto o de los sujetos, por lo tanto, constituye desde una perspectiva kantiana una contradicción en los términos. Este dilema kantiano ha dominado la discusión sobre las ciencias sociales. La *Methodenstreit*, es decir, la “controversia sobre el método” que opuso hacia fines del siglo XIX (principalmente en Alemania y en el Imperio austrohúngaro) a los partidarios de la *Erklärung* (explicación) y la *Verstehen* (comprensión) se desarrolló de hecho a la sombra de la problemática kantiana a la que acabamos de aludir. Los partidarios de la explicación (*Erklärung*), también conocidos como “positivistas”, insistían en que en la medida en que el conocimiento de los asuntos humanos fuera posible, este tomaba la forma que adopta en general el conocimiento de objetos, la de la *correlación de variables* – en este caso la correlación entre tipos de conducta y tipos de circunstancias. La precariedad de las correlaciones que podemos encontrar en el mundo humano no constituiría, de acuerdo a esta concepción, una objeción de principio, ya que deberían atribuirse a la complejidad del objeto de estudio (el mundo humano). Las ciencias sociales se asemejarían en esto a la meteorología, y lo que correspondería en este caso sería un laborioso estudio empírico de casos particulares que nos lleve a la larga a mejorar las correlaciones entre las variables. Los partidarios de la comprensión (*Verstehen*), por el contrario, reivindicaban la peculiaridad del mundo humano insistiendo tenazmente en que el mismo es resultado de actos subjetivos, y reclamaban la necesidad de desarrollar métodos específicos, distintos

de los utilizados para el conocimiento de situaciones objetivas, que pudieran capturar el elemento diferencial del mismo, es decir, el sentido o el significado concebido como algo intrínsecamente subjetivo. En la disputa, los partidarios de la explicación cuestionaban como oscurantista la apelación a la conciencia y a la introspección. Los partidarios de la comprensión indicaban que la precariedad de las generalizaciones en las ciencias sociales no se explicaba por el estado embrionario de estas disciplinas, sino por un error de enfoque que desconocía la naturaleza misma del objeto estudiado, en la cual el vector subjetivo se define, justamente, por su capacidad de hacer excepciones (es decir, por el libre arbitrio).

En *La lógica de las ciencias sociales* Habermas desarrolla una completa revisión sobre la reflexión metodológica centrada en el problema de los roles que cabe otorgarle a la explicación y a la comprensión en la metodología de las ciencias sociales, esto es, sobre la necesidad, el alcance y los límites de los procedimientos vinculados con la captación del *sentido* en las mismas. Habermas entiende que el problema más difícil para las posiciones que defienden la relevancia del sentido subjetivo en el campo de las ciencias sociales proviene de su dependencia respecto a filosofías de la conciencia. En efecto, las posiciones de inspiración fenomenológica (como la de Alfred Schutz), intentan dar cuenta de la constitución del mundo de la vida a través de un análisis inmanente de la conciencia, pero, debido a las premisas que adoptan como punto de partida, sus resultados se encuentran a una distancia abismal respecto de las sociedades que constituyen el objeto de análisis concreto del científico social. Las conclusiones de alcance universal o trascendental acerca del mundo de la vida, como por ejemplo la necesaria implicación de un *alter ego* en determinados rasgos de la percepción de un objeto por un *ego* (la normalidad perceptiva del color, por ejemplo) no dan cuenta de las diferencias entre formas culturales concretas que son el objeto de estudio del sociólogo. Según Habermas, las perspectivas que abandonan a la conciencia como punto de partida de la elucidación del sentido, tomando en cambio como punto de partida premisas vinculadas al lenguaje, ofrecen a las ciencias sociales la promesa de tender un puente entre el análisis trascendental y el análisis empírico. Vale recordar que la filosofía de Wittgenstein se hizo conocida en los medios filosóficos y sociológicos precisamente por un argumento con el que destronaba a la filosofía de la conciencia de su posición de fundamento filosófico, el así llamado “argumento del lenguaje privado”, que llevó a colocar en primer plano a nociones como “juego de lenguaje” o “forma de vida”. De acuerdo a Habermas, una perspectiva sociolingüística posibilita la reunión del análisis empírico y el trascendental del siguiente modo: la *investigación empírica* de cuáles son los criterios de X (los criterios de las fórmulas de cortesía, por ejemplo) en una sociedad determinada es al mismo tiempo una *investigación trascendental*, es decir, una investigación acerca de las condiciones de posibilidad de los X en ese contexto social.

Un ejemplo bastará para ilustrar esta ventaja: si el estudio etnográfico determinara que sacudir la mano, o levantar el sombrero por un breve instante son modos de saludar en un contexto social determinado, entonces es fácil apreciar la distancia que esto guarda con las conclusiones sobre el mundo social a las que podríamos llegar por medio de un análisis inmanente de la conciencia. Ya mencionamos el caso de la normalidad perceptiva. El establecimiento de unas

condiciones normales de percepción, en contraste con la variabilidad de las circunstancias perceptivas, indispensables para atribuir características perceptivas objetivas a los objetos (para decir de qué color son más allá de las diversas apariencias que presentan, por ejemplo), le permite al fenomenólogo hallar en la experiencia subjetiva un motivo para saltar a la intersubjetividad, pero ese paso se realiza con grandes tensiones teóricas y con resultados que resultan magros para el sociólogo debido a su generalidad. (ver Neri 1966: 71-73, Lyotard 1960: 19 y ss.). Sin embargo un análisis lingüístico nos ofrece una mejor perspectiva, nos permite reconocer que lo que cuenta como un saludo en un contexto determinado depende de una *regla* que establece que tales movimientos *significan* saludar en ese contexto. Las ganancias esperadas del *reemplazo de la conciencia por las reglas*, y *a fortiori* por el lenguaje, como ariete de la elucidación del sentido son evidentes: las conciencias están por definición más allá del alcance del dominio público, mientras que las reglas son formulaciones lingüísticas que resultan imperativas para múltiples sujetos. Parafraseando el título de un incitante libro podemos preguntarnos ahora “¿por qué el lenguaje importa a la sociología?” (ver Hacking 1979). La respuesta es que la adopción de un enfoque de base lingüística en sociología permitía, por un lado, adoptar al menos parcialmente las críticas de los “partidarios de la explicación” al oscurantismo de la introspección, sin renunciar sin embargo a la dimensión del sentido como una dimensión básica de los ordenamientos sociales. La consecuencia mayor de esta posición sociolingüística es que, por profundas razones conceptuales, no podría haber nada parecido a una ciencia social.²⁹²

Sin embargo, entre una promesa y su cumplimiento media usualmente una distancia. Las relaciones entre reglas, significado y conciencia resultaron ser un terreno fértil para el surgimiento de agudas preguntas y problemas acuciantes para los filósofos y los sociólogos. En otros términos, si bien la promesa sociolingüística posibilitó un distanciamiento respecto del positivismo, lo cierto es que no pudo eludir hacer emerger otros problemas: entre ellos el más acuciante es aquel que podríamos llamar, siguiendo a Giddens, el problema de la *reflexividad* en las sociologías interpretativas (1993: 10). Albert Ogien, por su parte, intenta explicar la *atracción* de Wittgenstein en el campo de las ciencias sociales en términos semejantes, indicando que la misma obedece a “la evolución de una disciplina [la sociología] que, a semejanza de lo que ocurre en otros campos de investigación, ha llegado a aceptar la idea de que el enfoque científico no se reduce a la producción de una explicación estrictamente causal de los fenómenos” (Ogien, 2007: 10). La “alianza” de algunos sociólogos con Wittgenstein estaría determinada entonces por el intento de apartarse del encuadre positivista sin caer en el tipo de filosofía subjetivista que tradicionalmente confrontaba con el positivismo. Para examinar en qué medida el enfoque lingüístico puede cumplir con la promesa de conservar lo mejor del enfoque comprensivista sin los riesgos oscurantistas de la introspección, nos remitimos en lo que sigue a una presentación intuitiva de las ideas de Wittgenstein, para confrontarla luego

292 Esta cuestión repone, en el marco del planteo que estudiamos, el problema del dualismo metodológico, es decir, el problema de si las ciencias sociales son ciencias o si lo son en un sentido especial, como estudios o investigaciones, etc. Se pueden consultar con provecho dos exámenes de este problema, realizados en momentos diferentes, en Pitkin (1984; original de 1972) y en Hutchinson, Read y Sharrock (2008).

con dos ensayos de interpretación muy influyentes del pensamiento maduro de Wittgenstein, los de Peter Winch y los de Saul Kripke, que parten de premisas distintas y acarrear consecuencias muy diversas para nuestro objeto de análisis.

Nuestras preguntas serán entonces las siguientes: ¿en qué medida una reflexión sobre las reglas puede, por un lado, eliminar los compromisos introspectivos del comprensivismo? y, por el otro, ¿en qué medida la posición que resulta de una reflexión sobre las reglas apoyada en Wittgenstein continúa con las tesis básicas de la tradición comprensivista?

Las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein y el “mito de la interioridad”

Las dificultades para exponer la filosofía de Wittgenstein son un lugar común cuya raíz se ubica en el hecho de que Wittgenstein no concibe a su filosofía como un cuerpo de doctrina, sino que la piensa como una forma de *actividad* orientada a la producción de ciertos efectos. En las *Investigaciones filosóficas*, donde encontramos la expresión más lograda de su pensamiento maduro, el filósofo austríaco concibe a su actividad filosófica como una *terapia*, donde la enfermedad a tratar es la filosofía doctrinaria. Wittgenstein no se dedica a cuestionar las tesis de uno u otro filósofo, sino que dirige sus ataques a lo que llama “figuras” (*Bilden*), esto es, concepciones generales que le dan forma a nuestra inclinación a plantearnos ciertas preguntas y al tipo de respuestas que estamos dispuestos a aceptar como respuestas satisfactorias a las mismas. Estas “figuras” no deben ser pensadas como teorías, sino como núcleos conceptuales rústicos, que pueden ser refinados maneras diversas. Wittgenstein desarrolla su actividad terapéutica a través de un estudio detallado del lenguaje, de la forma de las expresiones, pero particularmente de su uso y de las actividades con las que este uso está entrelazado. La actividad terapéutica wittgensteiniana supone una concepción determinada de la filosofía tradicional, según el cual ésta extrae sus conclusiones a través de algunos pocos ejemplos, los que el filósofo tradicional considera reveladores de los aspectos esenciales de algún problema particular, detrás de los cuales se oculta una confusión sobre el funcionamiento del lenguaje que hablamos. Confusiones de esta clase se ponen de manifiesto, por ejemplo, cuando con el propósito de poder estudiar mejor un asunto, la naturaleza del dolor por caso, se aíslan para analizarlas en detalle a las expresiones con las que está asociado el problema en cuestión, las manifestaciones de dolor (“me duele”, “ahora siento un dolor intenso”, etc.), sin reparar en que de ese modo se las desvincula del trabajo que realizan habitualmente, permitiendo así que se obtengan conclusiones tan extrañas como las que se sacarían si se estudiara a una sociedad atendiendo exclusivamente en los momentos de fiesta o de vacaciones.

En la primera parte de las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein realiza una crítica demoleadora de una determinada concepción del lenguaje, usando como ejemplo los recuerdos sobre la adquisición de su lengua materna plasmados por San Agustín en sus *Confesiones* (Agustín 2016:

xxvii, Wittgenstein 1999: § 1).²⁹³ Wittgenstein, a propósito de las reflexiones de Agustín, afirma: “En estas palabras obtenemos, a mi parecer, una determinada figura de la esencia del lenguaje humano. Concretamente ésta: Las palabras del lenguaje nombran objetos — las oraciones son combinaciones de esas denominaciones.” (1999). Un poco más adelante Wittgenstein reafirma esa crítica: “Agustín describe el aprendizaje del lenguaje humano como si el niño (...) ya tuviese un lenguaje, sólo que no ése. O también, como si el niño ya pudiese *pensar*, sólo que todavía no hablar.” (1999: § 32). En este fragmento, Wittgenstein pone de manifiesto el compromiso de Agustín, no sólo con una concepción del significado, sino también con una concepción del sujeto del lenguaje solidaria a la misma. Siguiendo a Jacques Bouveresse podemos llamar a esta concepción del sujeto del lenguaje “el mito de la interioridad” (ver Bouveresse, 1976). Este mito, posee algunas manifestaciones filosóficas refinadas, como el cogito cartesiano, en las cuales es sencillo de discernir. En la exposición de Agustín del aprendizaje lingüístico, es tal vez más difícil de discernir. Agustín se compromete con este mito al pensar el problema de la adquisición de la lengua materna como el de acostumbrar la lengua a la producción de ciertos sonidos cuya conexión con objetos determinados había *advertido* previamente. Agustín presupone a un sujeto de comprensión previo (el que advierte), y fundante, del despliegue de un comportamiento correspondiente a su comprensión. El sujeto del lenguaje al que alude Agustín sería una pura interioridad: de allí su cercanía con el mito que señala Bouveresse. Para ponerlo dramáticamente, si un rayo hubiera alcanzado al pequeño Agustín antes de haber logrado que su lengua se acostumbre a producir ciertos sonidos acordes a una comprensión de la que ya disponía, entonces el rayo habría aniquilado a un pequeño sujeto de comprensión y de pensamiento ya constituido como tal, que simplemente no había llegado todavía a ser un sujeto hablante.

Para eludir una exposición en detalle de las *Investigaciones filosóficas*, que no viene al caso aquí, nos concentraremos en un ejemplo y haremos algunas consideraciones metodológicas sobre el texto. La crítica de Wittgenstein a la concepción agustiniana del lenguaje consta básicamente de dos dimensiones. Por una parte, hace una consideración sobre cómo juzgamos el éxito o el fracaso de una definición ostensiva, es decir, la explicación del significado de un término que se da al proferir la palabra definida señalando al mismo tiempo al objeto definido. Wittgenstein muestra que la manera en la que alguien interpreta una definición ostensiva, “se muestra en el uso que hace de la palabra explicada” (1999: § 29). Esta observación destaca que el uso, o la “aplicación”, y no la *interioridad* de quien recibe la definición, proveen los criterios a través de los cuales atribuimos, o denegamos, comprensión. Por otra parte, Wittgenstein indica que “...la definición ostensiva puede en *todo* caso ser interpretada de maneras diferentes.” (1999: § 28). Esta observación busca desnaturalizar las situaciones corrientes de uso del lenguaje, en las cuales dar o recibir una definición ostensiva es la obviedad misma. Para comprobarlo basta imaginar un caso en el que no tuviéramos ni la más remota idea de qué tipo de palabra es la que se está definiendo ostensivamente, como si dijéramos: “Esto es ‘tove’”, exhibiendo al mismo tiempo un

293 Las referencias al texto de *Investigaciones filosóficas* se harán siguiendo la convención habitual, indicando el número del párrafo citado para la primera parte, y el número de página para la segunda parte.

lápiz. En tal caso ‘tove’ podría ser el lápiz mismo, naturalmente, pero también podría ser un nombre de su color, de su material, de su forma, podría denominar un útil escolar en general, y una infinidad de otras cosas. Wittgenstein reconoce el hecho de que ordinariamente las explicaciones ostensivas definen un término para quien *ya conoce o tiene claro* cuál es el papel de la palabra definida en el lenguaje (1999: § 30): alguien que sabe, por ejemplo, que la palabra definida es una palabra de color, o de forma, pero desconoce a qué color o forma específica hace referencia. Sólo que, una vez hecha esta salvedad, nos advierte Wittgenstein, surgen “todo tipo de cuestiones en relación con las palabras “saber” o “estar claro”” (1999: § 30). Las cuestiones que surgen conciernen al estatuto de este saber, el conocimiento del significado, es decir la comprensión, en torno al cual prontamente podría rearmarse la idea de un sujeto del lenguaje de acuerdo al mito de la interioridad.²⁹⁴ Anticipando esta posibilidad, Wittgenstein plantea directamente la cuestión: “Tiene uno que saber (o poder) algo para poder preguntar por la denominación ¿pero qué tiene uno que saber?” (1999: § 30).

A continuación Wittgenstein examina si los actos de este sujeto de lenguaje concebido como interioridad pueden dar cuenta de la comprensión. Esto podría ocurrir si, por ejemplo, “saber cuál es el papel de una palabra en un juego de lenguaje” se interpretara como aludiendo a un acto específico de “prestar atención”. De este modo, quien sabe cuál es el papel de una palabra en el lenguaje, en el momento de recibir una definición ostensiva “prestará atención” al color, a la forma o a lo que corresponda según el caso. De este modo tendríamos actos peculiares de “prestar atención al color”, “a la forma”, etc. Wittgenstein va a mostrar, por un lado, que tales actos puramente internos *no son condiciones necesarias* de la comprensión. Esto significa que, cuando analizamos casos concretos de comprensión, por ejemplo de “prestar atención al color”, encontramos una amplísima variedad de actos internos, sin que haya alguno que acompañe necesariamente a este tipo de comprensión, algo que pueda propiamente identificarse como “*el* acto de prestar atención al color”. Por otra parte, Wittgenstein muestra que tales actos *tampoco son condiciones suficientes*, porque incluso si lográramos identificar un tipo de acto específico que ocurre siempre que prestamos atención al color, el mismo no podría garantizar la comprensión, ya que podría ocurrir que este acto esté presentes en el interior de un individuo y que, sin embargo, el uso que el mismo hace de la expresión definida muestre que en realidad no ha comprendido (ver Wittgenstein 1999: §§ 33 y ss. §§ 139 y ss.).

La metodología de Wittgenstein consiste en desplegar una plétora de juegos de lenguaje que exhiben la exterioridad de este presunto interior, lo que quedó resumido en uno de sus aforismos más célebres: “Un ‘proceso interno’ necesita criterios externos” (1999: § 580). Los distintos juegos de lenguaje van “tratando” sucesivamente el resto de interior sin exterior que cada avance

294 La insistencia de Wittgenstein en que la aplicación es el criterio prioritario de la comprensión acarrea algo más, y es que atribuimos comprensión, es decir, comprensión correcta, a través de la concordancia en los juicios. En 1999 § 29 indica indirectamente que la falta de concordancia en los juicios es un criterio para denegar la comprensión: “[Que una explicación adicional] sea necesaria en la definición ostensiva del dos depende de si sin esa palabra él la interpreta de modo distinto a como yo deseo.” En 1999 § 145 es más explícito aún: “Pero supongamos ahora que, tras algunos esfuerzos del maestro, él [el o la alumno/a] continúa la serie correctamente, es decir, como lo hacemos nosotros.” (énfasis añadido).

sobre este terreno parece dejar. El estudio de estas gramáticas a las que aludimos acontece exhaustivamente en el exterior, a la vista de todos. Sin embargo, el sujeto de la comprensión, lejos de ser dejado fuera de juego por un argumento, insiste en renacer a partir de lo que parecen ser sus cenizas. Wittgenstein, como vimos, maliciaba que el mito de la interioridad podía reconstituirse a partir de la expresión “conocer el papel de una palabra”. La concepción agustiniana de la comprensión se transmuta así en el estudio de la “gramática” de la expresión ‘comprensión’, es decir, en el estudio de las circunstancias en las que diríamos que alguien comprende, o no, una expresión determinada. Este estudio vincula a la comprensión con la “capacidad” y con el “conocimiento de las reglas” para hacer uso de las palabras. Sin embargo, en la medida en que “ser capaz” y “conocer las reglas” también corren el riesgo de ser interpretados como la manifestación de un interior sin exterior, es decir de un sujeto de comprensión en sentido agustiniano, el paso siguiente consiste en estudiar la gramática de las expresiones “capacidad” y “regla que determina (unívocamente/de antemano, etc.) nuestro comportamiento”.

Es este estudio de las reglas el que ocupará gran parte de las *Investigaciones*, y el núcleo del interés que ofrece este texto para el sociólogo. Este interés no ha dejado de ser afectado por las tensiones del texto wittgensteiniano. Si bien los argumentos de Wittgenstein parecen apuntar certeramente al corazón del sujeto de la comprensión y a rechazarlo como el “origen” del seguimiento de reglas, la persistencia de eso que con Bouveresse llamamos “el mito de la interioridad” es sorprendente, incluso en la recepción sociológica. El análisis del intento de Peter Winch de inscribir a la filosofía de Wittgenstein en el corazón de las ciencias sociales nos permitirá examinar un intento de articulación entre las observaciones wittgensteinianas sobre las reglas, que aunque pretende echar luz sobre la idea de una ciencia social, no resuelve, en última instancia, el problema que plantea el mito de la interioridad.

Winch y el problema de seguir una regla

En 1958 el filósofo británico Peter Winch publicó un libro fundamental para la recepción de Wittgenstein en las ciencias sociales: *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, traducido como *Ciencia social y filosofía* (1990). En esta obra Winch intentó extraer de la filosofía del segundo Wittgenstein una serie de conclusiones de gran envergadura para las ciencias sociales, a la cabeza de las cuales se inscribe la tesis de una relación indisoluble entre ciencia social y filosofía. Su posición puede resumirse en dos tesis centrales. Por un lado, una tesis que llegaría a conocerse como la tesis de la doble hermenéutica, que insiste en que la identificación de los fenómenos sociales depende *necesariamente* de la comprensión de los actores sociales, de sus conceptos y normas. La segunda tesis se deriva de la primera: la idea de que no es posible una ciencia social en el mismo sentido en el que se concreta una ciencia natural, ya que no es posible realizar una observación objetiva de la vida social, y en particular, no es posible predecir científicamente los desarrollos sociales, en virtud de los conceptos que estructuran la realidad social. El físico o el biólogo, por ejemplo, identifican ciertamente los fenómenos que

estudian en función de conceptos, y en cuanto tal deben disponer de criterios compartidos por sus pares para identificar dos fenómenos como pertenecientes a la misma clase, pongamos por caso “trueno” y “tormenta eléctrica”. Pero si bien el físico debe reconocer que dos fenómenos son de la misma clase, que son ambos “truenos”, para lo cual apelará a criterios compartidos con sus pares, los truenos en cuanto tales no contienen ningún reconocimiento de que lo que ocurrió antes era una tormenta eléctrica. En este sentido, la existencia de los truenos es independiente de nuestros conceptos. En el caso de un estudioso de la vida social, en cambio, la investigación versa sobre fenómenos cuya misma existencia depende, según Winch, de esa clase de actos de reconocimiento que es absurdo suponer en los fenómenos naturales. Por ejemplo, de acuerdo a la elucidación que propone Winch, el fenómeno de las órdenes y la obediencia supone el reconocimiento de que una emisión lingüística determinada cuenta como una orden, y en consecuencia, concluye que la ocurrencia del fenómeno del mando y la obediencia depende de los conceptos de orden y de obediencia, en un sentido que no afecta a la ocurrencia de un trueno y su conexión con las tormentas eléctricas, cuya existencia es independiente de los seres humanos y sus conceptos (ver Winch 1990: 115). El estudioso de lo social, en consecuencia, no sólo deberá disponer de conceptos y criterios compartidos con otros estudiosos de lo social, como es también el caso para el científico natural, sino que, en la medida en que su estudio pretenda atrapar un fenómeno social, forzosamente deberá tener en cuenta los conceptos que utilizan los miembros de la situación social que toma por objeto de estudio.

Intentaremos exponer el vínculo que estas conclusiones mayúsculas guardan con la interpretación que Winch realiza de las observaciones de Wittgenstein sobre “seguir una regla”. Ellos nos permitirá comprender mejor las tesis centrales de Winch y nos ofrecerá la oportunidad para desarrollar una crítica general a su propuesta a partir de algunas dificultades conceptuales importantes que presenta esta interpretación, y desde allí presentar una interpretación alternativa de las observaciones de Wittgenstein sobre la cual nos preguntaremos sobre sus posibles usos en una teoría social.

Ciencia social y filosofía

Comencemos preguntándonos por lo obvio. Winch menciona en el título de su obra un vínculo entre la idea de una ciencia social y la filosofía, preguntémosnos entonces, ¿en qué consiste ese vínculo? Winch observa que las ciencias sociales y la filosofía comparten una serie de propósitos comunes que aproximan a esas disciplinas entre sí, a la vez que las alejan, según vimos, de las ciencias naturales. De acuerdo a una posición extendida acerca de la relación entre filosofía y ciencia:

(...) los nuevos descubrimientos sobre cuestiones reales sólo pueden establecerse mediante métodos experimentales; ningún proceso de pensamiento exclusivamente *a priori* es suficiente para tal tarea. Pero si la ciencia es la

que usa métodos experimentales y la filosofía es exclusivamente *a priori* se infiere que la investigación de la realidad debe dejarse en manos de la ciencia (Winch 1990, 14).

Esta reflexión delimita, de acuerdo a un argumento razonable, las jurisdicciones respectivas de la ciencia y la filosofía. Winch no desea contradecir directamente a esta concepción, lo que equivaldría a pretender que la filosofía puede producir conocimiento positivo de realidades particulares, sino mostrar que la misma reposa sobre una ambigüedad contenida en la frase “investigar la realidad”. Winch indica que mientras que el científico investiga *realidades particulares* y sus causas, al filósofo le interesa *la naturaleza de la realidad en cuanto tal y en general*. Comprendida de ese modo, la filosofía se ve obligada a preguntarle a la investigación científica por qué motivo se aceptan como “reales” las realidades particulares estudiadas por una ciencia experimental. En este sentido, el planteo wincheano equivale a replantear el problema del sentido de lo real, de una manera semejante a como Heidegger consideraba necesario replantear la pregunta por el sentido del ser (ver Heidegger 1997). Preguntar por el sentido y validez del término “realidad” implica tomar distancia respecto de una respuesta que podría ser considerada como la respuesta sin más aditamentos: la concepción de lo real definida por el método y la práctica científica. La propuesta de Winch tiene, en este sentido, el propósito de marcarle límites al positivismo cientificista en el ámbito de las ciencias sociales, a través de una reconfiguración de la relación de estas ciencias con la filosofía. La pregunta por el sentido de la realidad debe ser comprendida en su verdadera radicalidad: para indagar el sentido de lo real, debemos tomar distancia respecto de cualquier concepción particular de lo real, que deberá ser sometida a escrutinio crítico en relación a sus supuestos, y en particular ante la concepción específica de lo real que ofrece el cientificismo. Gracias a esta reflexión el cientificismo emerge como una posición filosófica, con sus tesis esenciales, como el supuesto de la relación sujeto-objeto como dualidad básica que rige el conocimiento del mundo, o que el término “real” sólo puede aplicarse legítimamente a aquello que puede someterse a observación controlada y reproducirse a voluntad en un laboratorio.

Es importante insistir en que la filosofía no es, para Winch, un saber con pretensiones supra-científicas, una ciencia más general que las ciencias, ni tampoco una disciplina subordinada a las ciencias, como quiere el cientificismo. Para el filósofo británico, la filosofía es una disciplina autónoma que no se define por contraste con otras disciplinas (como la ciencia, el arte o la política) sino que toma como objeto propio la elucidación de la *naturaleza* o *esencia* de la *realidad*. En este sentido, Winch recupera la preocupación tradicional de la filosofía por el grado y los modos en los que se puede hacer inteligible la realidad, y por la diferencia que implica, para la vida humana, aprehender la realidad de una manera u otra (ver Winch 1990, 15, 17, 26). La particularidad del enfoque de Winch es que esta investigación se despliega como un análisis conceptual llevado a cabo mediante un estudio de la comprensión, considerando la relación indisoluble que la comprensión mantiene con el lenguaje: para caer en la cuenta de que la noción de realidad está atravesada, de cabo a rabo, por el lenguaje. Como lo expresa Winch: “Nuestra idea de lo que pertenece al dominio de lo real está dada por el lenguaje que usamos”, y ello es

así debido a que “cuando hablamos del mundo estamos hablando de lo que de hecho entendemos por la expresión “el mundo”” (Winch, 1990: 20). Como veremos en detalle más adelante, esto es lo que trae a un primer plano la condición de fenómeno social de la comprensión, por donde se anuda el vínculo esencial que Winch encuentra entre la filosofía y los estudios sociales. El trabajo que Winch realiza sobre la carnadura lingüística de la comprensión traerá aparejada una reconceptualización de la acción significativa en términos comunitarios, dejando de lado su anterior caracterización individualista de tinte psicologista, algo que afectará severamente a las diversas variantes de lo que Giddens llama “sociologías interpretativas” o comprensivas.

Puesto que para Winch, no es posible trazar una distinción clara entre “el mundo” y “el lenguaje con el que intentamos describir el mundo” (ver Winch, 1990: 19), el problema central de la filosofía, sobre “la naturaleza y la inteligibilidad de la realidad” va a estar sometido a las condiciones generales que afectan a la naturaleza y la inteligibilidad de un lenguaje en general. Es importante destacar que, en función del enfoque adoptado, la pregunta no busca descubrir alguna esencia de la naturaleza, o elucidar algún criterio particular de inteligibilidad que se pudiera operativizar como un principio metodológico, como lo fue en su momento el principio verificacionista del significado del positivismo lógico, sino clarificar las condiciones en las cuales *un criterio de inteligibilidad de cualquier clase es posible en general*.

El problema de la filosofía se convierte, así, en una investigación sobre la naturaleza de la comprensión: “¿qué es comprender algo, aprehender el sentido de algo?” (Winch, 1990: 23). Como veremos, el problema central de la filosofía así planteado se acerca vertiginosamente al problema de clarificar el objeto de las ciencias sociales, dado que aclarar la comprensión requiere una elucidación simultánea de la naturaleza de la sociedad humana y de las relaciones en su seno, y viceversa.

Wittgenstein y el problema de la comprensión

Winch intentará desarrollar una elucidación del problema de la inteligibilidad de la realidad a través de un análisis que pretende apoyarse en las reflexiones de Wittgenstein. Toma como punto de partida un caso relativamente sencillo en el que la realidad se vuelve inteligible para los seres humanos, o para decirlo en términos más sencillos, un caso en el cual su pensamiento hace “contacto” con la realidad. Sea el enunciado “El monte Everest se escaló en 1953”. Winch se pregunta: “¿Qué es lo que, en mi preferencia de las palabras “Monte Everest”, posibilita decir que con ellas me refiero a una determinada cumbre del Himalaya?” (Winch 1990: p 24). En otros términos, ¿qué es lo que hace posible que la expresión “Monte Everest” tenga un significado? Una respuesta ingenua podría remitir a las explicaciones que se dieron cuando se me enseñó el significado de la expresión. Simplificando el proceso, supongamos que se trató de una definición ostensiva: al sobrevolar la zona en avión, se me indicó, señalando a cierta montaña, “Este es el monte Everest”. Lamentablemente, esta respuesta no zanja la cuestión, ya que no clarifica la conexión entre tal definición ostensiva y el uso subsiguiente de la expresión “Monte Everest” (por

ejemplo, con su uso en el enunciado “El monte Everest se escaló en 1953”). Una forma natural de responder a esta cuestión es afirmar que “Monte Everest” se está utilizando “*de la misma manera*” en el enunciado en cuestión y en la definición ostensiva, y que el uso uniforme asegura que el significado se mantenga entre la definición y el enunciado. Si la expresión no se utilizara de la misma manera (por ejemplo, se podría usar “Monte Everest” para referir a una cumbre distinta), entonces no habría conexión entre la definición y el uso subsiguiente.

A pesar del atractivo que le da su sencillez, esta respuesta falla porque no considera la ambigüedad que comporta la expresión “lo mismo” en la explicación “utilizar la expresión del mismo modo que antes”. Esta ambigüedad es sistemática, es decir, el significado de “lo mismo” varía conforme al contexto en el que se la emplea. En efecto, no podemos hablar de “lo mismo” de una forma general o abstracta, sin especificar algún aspecto que sirva de comparación: hablar de “lo mismo” en general carece de significado a menos que hablemos de lo mismo respecto al color, a la forma, a la cantidad, etc. En consecuencia, afirmar que se utiliza el significado se usa en la definición “de la misma manera” que en el enunciado implica afirmar que el uso significativo de la expresión es equivalente a actuar conforme a una regla. Dicho de otra manera: las nociones de “lo mismo” y la noción de “regla” están entrelazadas. La regla rige el uso de la expresión definida especificando un aspecto con el que podemos comparar dos usos de dicha expresión para decidir si se usan o no correctamente, es decir, de la misma manera. En el caso de nuestro ejemplo, el aspecto común es que la expresión se utiliza para referirse a un objeto particular; en cualquier otro caso, no podemos decir que la utilizamos de la misma manera –es decir, con el mismo significado.

De modo que la pregunta planteada: “¿qué implica que una palabra tenga un significado?” nos lleva a la pregunta “¿qué implica seguir una regla?”.

Ahora bien, ¿es posible establecer que una regla ha sido seguida “de la misma manera”? Winch cree que sí y ofrece un argumento a favor de ello que consta de tres pasos entrelazados. El primer paso en el argumento de Winch consiste en mostrar que un hablante aislado no está en condiciones de especificar un criterio para solucionar la ambigüedad sistemática de la expresión “lo mismo”. En efecto, supongamos que quien recibió la definición ostensiva “ése es el Monte Everest”, seguida de un ademán, entendiera que se apuntaba a una nube, a un valle, o a cualquier otra cosa. Si el análisis se restringiera a considerar solamente al individuo que recibió la definición ostensiva, esta confusión no podría ser removida, ya que el sujeto en cuestión siempre podría recordar las instrucciones recibidas y convencerse de que está utilizando las palabras definidas de la misma manera. Si lo único que tomáramos en consideración fuera un individuo aislado, entonces todo lo que le pareciera correcto a éste debería contar como tal, y otro tanto vale para todo lo que le pareciera incorrecto. Ello implica que la distinción entre correcto e incorrecto deja de tener sentido, que colapsan una sobre otra, es decir, que toda pauta de corrección se desvanece. Winch concluye que, puesto que un individuo no puede establecer una pauta o parámetro de corrección, la única forma de asegurar que alguien sigue la misma regla es que otro u otros individuos reconozcan o corrijan la uniformidad en el uso de las expresiones del primero. Como lo indica el propio Winch: “todo esto sugiere un rasgo muy importante del

concepto de seguir una regla. Sugiere que se han de tener en cuenta no sólo las acciones de la persona cuya conducta como candidato para la categoría de seguidor de reglas está en cuestión, sino también las reacciones de otros individuos ante lo que él hace.” (Winch 1990: 34)

El segundo paso del argumento gira sobre una distinción que iba a gozar de cierta celebridad: la distinción entre seguir una regla intencionalmente y actuar accidentalmente de conformidad con una regla. En palabras de Winch: “...el hecho de que las acciones de un hombre *puedan* interpretarse como la aplicación de una fórmula determinada no es, en sí, ninguna garantía de que esté en realidad aplicando esa fórmula” (Winch 1990: 33). Winch imagina un caso en el que un individuo A escribe cifras en un pizarrón, del tipo 1, 3, 5, 7 y le pide a otro individuo B que continúe la serie, el cual la continúa como casi todos lo harían naturalmente, escribiendo 9, 11, 13, 15 en el pizarrón. Pero A rechaza que esa sea la continuación correcta indicando que la misma sigue así: 1, 3, 5, 7, 1, 3, 5, 7, 9, 11, 13, 15, 9, 11, 13, 15, solicitando nuevamente a B que la continúe, y ante la continuación de éste, A vuelve a negarse a aceptarla, “...reemplazándola por otra continuación que él ha inventado” (Winch 1990: 33). Winch aprovecha el ejemplo para extraer una conclusión general: “sólo en una situación en la que tiene sentido suponer que alguien más puede, en principio, descubrir la regla que estoy siguiendo, es posible decir inteligentemente que estoy, de algún modo, siguiendo una regla.” (Winch 1990: 34) De este modo, introduce un segundo requisito, vinculado con las reacciones de otros individuos. Éstas introducen un elemento que Winch considera crucial. Las maneras de continuar que un individuo encuentra como naturales, no alcanzan para justificar una continuación de una regla, ya que esa inclinación podría no ser sino una peculiaridad personal. Pero Winch cree que, al considerar a otros individuos hay una posibilidad de despegar de la pura arbitrariedad a los “modos naturales o espontáneos de continuar” asumidos por un individuo. En efecto:

(...) el hecho de continuar de un modo y no de otro, considerándolo como algo natural [*as a matter of course*], *no tiene por qué ser una peculiaridad de la persona cuya conducta pretende constituir un caso de observancia de reglas*” (Winch 1990: 34, énfasis añadido). El hecho de que “...con cierto tipo de instrucción, *todos continúan usando estas palabras [“monte Everest”, “montaña”] como algo natural, como lo haría cualquier persona.*” (Winch 1990: 34, énfasis añadido).

Es lo que posibilita otorgarle un sentido a la expresión “lo mismo” en un contexto determinado, que por fuerza será un contexto social. Alguien “sigue una regla” sólo si es posible que alguien más comprenda, es decir, “encuentre natural” lo que está haciendo “colocándose hipotéticamente en la situación de cumplirlas” (Winch 1990: 34)

Podemos pasar entonces al tercer paso del argumento de Winch, que establece que “la noción de seguir una regla es lógicamente inseparable de la de *cometer un error.*” (Winch 1990: 35). Winch va a destacar que el concepto de un error remite a “lo que se ha *establecido* como correcto y que ha de ser *reconocible* como tal” (Winch 1990: 35), es decir, a una pauta de corrección reconocible que posibilita que las personas puedan señalarse unas a otras la desviación

en relación a la norma. La pauta de corrección no consiste sino en el hecho de que distintos individuos que recibieron una misma instrucción encuentren natural “continuar de un modo y no de otro” (Winch 1990: 34) Este proceso es el que subyace al establecimiento de una norma, que no puede atribuirse a la obra de un individuo aislado de otros individuos, puesto que “sólo el contacto con estos últimos posibilita el control de las propias acciones, control inseparable de una pauta establecida.” (Winch 1990: 35). Es decir que la pauta de corrección consiste para Winch en el modo acostumbrado de seguir una regla en un contexto social determinado.

Winch considera que de esta manera ha clarificado “el concepto general de seguir una regla” y lo que el mismo implica (Winch 1990: 36).

Comprensión y reflexividad

El concepto de comprensión es, entonces, por intermedio de las nociones de “lo mismo” y de “regla”, lógicamente inseparable de la noción de *corrección* y esta noción supone una comunidad de hablantes. Esto implica que la comprensión, y en general las ideas, dependen de un contexto social. De acuerdo a la concepción que en el apartado anterior hemos denominado “mito de la interioridad”, comprender una idea se nos aparece, en un primer momento, como una cuestión relativa a la psicología de un individuo. Sin embargo, el análisis de Winch muestra que la comprensión de una idea remite a una regla y que sólo hay una regla donde hay una multiplicidad de hablantes involucrados. Toda acción significativa, que implique sentidos mentados subjetivamente cae, según Winch, bajo esta consideración. Winch indica que “toda conducta significativa debe ser social, dado que sólo puede ser significativa si está regida por reglas, y estas presuponen un medio social” (1990, p. 108). Por ejemplo, si en el curso de la lectura de un libro colocásemos un señalador entre dos páginas, el sentido subjetivo de esta acción, es decir nuestra intención de retomar la lectura desde la página en la que colocamos el señalador, está ligado a la regla que gobierna el uso de los señaladores, regla que posibilita por lo tanto que mi comportamiento sea comprensible, es decir, susceptible de evaluación por otros.

Winch expresa este punto diciendo que *las relaciones entre ideas son relaciones sociales*, es decir, que es imposible tener una idea sin un contexto social. Pero sostiene también la tesis inversa: *las relaciones sociales son relaciones entre ideas*. Esto significa que no puede haber relaciones sociales sin que los individuos intervinientes se comprometan en las mismas con sentidos subjetivos, o en otros términos, equivale a sostener que las relaciones sociales, en el sentido específico que interesa al sociólogo, son por esencia relaciones mutuas, relaciones intersubjetivas. Winch lo indica de manera explícita: “Sus relaciones mutuas sólo existen mediante esas ideas y, de manera similar, esas ideas sólo existen en sus relaciones mutuas” (Winch, 1990: 109).

De este modo, Winch introduce uno de los conceptos más conflictivos de su elucidación: el requisito de la reflexividad. Este requisito introduce una condición más fuerte para la acción significativa que la que hemos considerado hasta acá. En efecto, ya no se trata sólo de que alguien

pueda descubrir la regla que sigue algún otro, encontrando natural su manera de proceder; ello es una condición necesaria para que alguien siga una regla, pero no una condición suficiente, según Winch, ya que cabe todavía la posibilidad de que se trate de un hábito o una acción realizada mecánicamente y no de una conducta comprensiva. El requisito de la reflexividad intenta despejar esta posibilidad.

La idea aparece insistentemente a lo largo de todo el texto wincheano. Su formulación más precisa aparece en el marco de una discusión con el filósofo Michael Oakeshott. Oakeshott desarrolla una tesis cara al pensamiento conservador según la caracterización que del mismo hiciera Manheim, señalar la primacía de la tradición por sobre la reflexión (ver Bloor 1983: 160 y ss.). En ese sentido, Oakeshott destaca el hecho de que “la costumbre es siempre adaptable y susceptible al matiz de la situación”: se trata de una adaptabilidad que, según la glosa que Winch hace de Oakeshott, “se produce con absoluta independencia de todo principio reflexivo” (Winch 1990: 61). Para apoyar su posición Oakeshott rechaza que la costumbre sea ciega en el sentido corriente, sugiriendo que la misma es “*as blind as a bat*”, o como bien se vierte en la traducción castellana: “ciega como un topo”, es decir, muy capaz de orientarse en su entorno, sugiriendo así que la atribución de ceguera no es más que un error de perspectiva de parte del observador. Oakeshott señala entonces que lo central de esta moral, los hábitos, no se aprenden por medio de preceptos o máximas, sino por “el hecho de vivir con gente que se comporta habitualmente de una cierta manera.” (Winch 1990: 57). Si bien el argumento de Winch no es explícito en este punto, ni tampoco el argumento de Oakeshott tiene contornos completamente definidos, consideramos que el desacuerdo en cuestión podría resumirse a lo siguiente: Oakeshott trae a primer plano el hecho de que la variabilidad de situaciones concretas que se deben enfrentar al actuar desbordan cualquier anticipación o previsión que de las mismas pudiera hacerse mediante un principio reflexivo.²⁹⁵ Winch podría aceptar esta conclusión, indicando sin embargo que ello no afecta al hecho de que en cada acción concreta domina una máxima. En otros términos, aun reconociendo que no hay un principio o una norma para toda acción en general, Winch puede insistir en que de allí no se sigue que no haya un principio reflexivo distinto para cada caso concreto de acción digno de tal nombre. En efecto, sea o no correcta nuestra reconstrucción, esto es lo que Winch sostiene en el siguiente fragmento, algo extenso, aunque digno de citarse completo:

[Y]o mantengo que la *posibilidad* de reflexión es esencial para esta clase de adaptabilidad. Sin esa posibilidad no nos estaríamos ocupando de conducta significativa, sino de algo que es mera respuesta a estímulos o manifestación de un hábito realmente ciego. Con esto no quiero decir que la conducta significativa sea tan sólo la puesta en vigor de principios reflexivos preexistentes;

295 Esto resulta evidente para cualquiera que observe con cuidado el aprendizaje de las distintas habilidades que se denominan corrientemente “conocimiento práctico”. La primera palabra, y tal vez también última, sobre este fenómeno parece haberla dicho Aristóteles a propósito del problema de la unidad de la virtud. Para un comentario de este punto vinculado con Wittgenstein, ver McDowell (1979).

tales principios surgen de la acción y únicamente resultan inteligibles en relación con la conducta de la que surgen. Pero del mismo modo, la naturaleza de esa conducta de la cual surgen sólo puede aprehender como una encarnación de esos principios. La noción de principio o máxima de conducta y la noción de acción significativa están *entrelazadas*, en forma bastante similar a ese entrelazamiento de la noción de regla y la noción de “lo mismo” a que se refería Wittgenstein (Winch 1990: 61-62).

Notemos al pasar que en la última frase Winch deja en claro cuál es su aporte y cuál el de Wittgenstein. Tendremos que volver a eso. Indiquemos ahora, que esta diferencia entre un comportamiento reflexivo, en contraste con un comportamiento meramente habitual, o a un reflejo mecánico es lo que en la literatura se ha discutido como la diferencia entre una *acción que meramente se conforma a una regla*, o que se conforma *accidentalmente* a la misma, de una que constituye un *seguimiento deliberado de la regla*.

Comencemos a desprender algunas consecuencias de este fragmento. La primera parece ser que siempre que se trata una acción significativa el sujeto que la realiza debería poder indicar cuál es la máxima de su acción. Pero Winch advierte pronto que este requisito, establecido en la altura de la teoría, colisiona con otro tipo de consideraciones, que provienen de la observación de la práctica efectiva del auto y las heteroatribuciones de significatividad en las acciones. Ello lleva a Winch a reconocer que la reflexividad no asume la forma límpida que su elucidación teórica sugería. Así nos encontramos con declaraciones como la siguiente, que modera el requisito de comprender a la reflexividad como consciencia de la regla:

(...) lo que yo quiero decir es que la prueba de que un hombre esté aplicando o no una regla en sus acciones, no reside en que él pueda formular tal regla [*is not whether he can formulate it*], sino averiguar si tiene sentido distinguir entre un modo correcto y otro erróneo de hacer las cosas, con respecto a lo que esté haciendo. Si se da el caso de que tenga sentido, entonces también debe tenerlo decir que está aplicando un criterio en lo que hace, aunque no lo formule o no pueda, tal vez, formularlo (Winch 1990: 57, trad. modificada).

Winch va a refinar este requisito, que está formulado exclusivamente en tercera persona, para indicar que en contraste con lo que cree Oakeshott, aprender a hacer algo no implica sólo poder continuar por cuenta propia mecánicamente y de manera independiente, sino también adquirir “la comprensión de que algunos modos de seguir ese ejemplo [el del maestro] son permisibles y otros no.” (Winch 1990: 58).

Para mayor claridad restringiremos nuestra exposición al contraste con Oakeshott. Mientras este sostiene la primacía del hábito o la costumbre, comprendidos del peculiar modo que ya comentamos, en virtud de que el aprendizaje de una costumbre desborda siempre cualquier principio que pretenda formalizarla (debido a la variabilidad de las situaciones en las que tendrá que aplicarse), Winch encuentra en este desborde la prueba de la necesidad de un ejercicio reflexivo. En efecto, el filósofo británico sostiene que “...los problemas de interpretación y

consistencia [con las aplicaciones pasadas de la regla] se presentarán a cualquiera que tenga que abordar una situación extraña a su experiencia previa.” (Winch 1990: 62), situación que, aunque contingente, dejará de presentarse.

Si la confrontación con la moralidad habitual de Oakeshott le permite a Winch insistir en la reflexividad como un requisito que viene impuesto por la riqueza de la práctica y la variabilidad de los contextos (y esto es algo que Oakeshott está obligado a conceder, porque era una de las premisas de su propio argumento). Pero para poder afirmar que la reflexividad rige siempre en el seguimiento de reglas, Winch necesita todavía un argumento para mostrar que la reflexividad de la práctica rige también en los casos de relativa monotonía, es decir, en los casos en los que no se presenta una novedad significativa. Para estos casos, Winch va a proponer un argumento basado en su distinción entre la conducta significativa y la conducta habitual.

Una primera aproximación está contenida en la analogía que Winch traza entre la noción de tomar un compromiso y la noción de seguir una regla: “...lo que hago ahora puede comprometerme en el futuro sólo si mi acto de este momento implica la *aplicación de una regla*.” (Winch, 1990: 50). En efecto, para Winch seguir una regla parece ser un acto puntual (“mi acto de este momento”), un compromiso o un reconocimiento.

Un segundo paso, más radical, consiste en definir la conducta significativa o voluntaria como aquella ante la cual existe una alternativa, incluso reconociendo que “tal ‘alternativa’ no necesita estar en forma consciente ante la mente del sujeto”, el sujeto “debe poder *comprender* qué hubiera sido actuar en forma diferente” (Winch, 1990, p. 63). Un poco más adelante retoma explícitamente esta idea según la cual la conducta voluntaria es: “una conducta en la cual existe una alternativa”, para insistir en que “...comprender algo implica la comprensión de su opuesto, alguien que despena X comprendiéndolo, debe ser capaz de representarse la posibilidad de no hacer X.” (Winch, 1990: 86).

Si bien Winch pretende que esta no es una observación empírica, sino una tesis conceptual sobre la naturaleza de la conducta comprensiva, lo cierto es que el uso que hace de esta caracterización revela un compromiso con la tradicional tesis del libre arbitrio. En efecto, de acuerdo a Winch es precisamente esta característica de la conducta significativa la que hace imposible cualquier intento de desarrollar una ciencia de la conducta enteramente predictiva. Winch reconoce que el sociólogo puede predecir la conducta de los agentes sociales cuando comprende la regla que los mismos están siguiendo, pero insiste en que esta comprensión no es suficiente debido a una razón general, vinculada con el hecho de que las nociones del observador para hacer una predicción “son compatibles con *la adopción, por parte de N* [el agente social observado], *de una decisión* diferente a la predicha por O [el observador]” (Winch 1990: 86-87, énfasis añadido). Winch especifica este argumento a propósito del caso en el que circunstancias muy novedosas llevan al agente a plantearse el problema de “*qué implica seguir esa regla*” (Winch 1990: 87) o bien el caso de una regla que no “especifique ningún resultado determinado para la situación” (Winch 1990: 87), de manera que hay situaciones de aplicación en el que el resultado de la regla está indeterminado. Incluso la noción de una “tendencia histórica” (a la que apelan de manera diferente, por ejemplo, Popper y Mill) no permite predecir ningún resultado, porque “la

continuación o ruptura de una tendencia histórica implica decisiones humanas que no están determinadas por sus condiciones antecedentes, en cuyo contexto reside el sentido de las ‘decisiones’” (Winch 1990: 88)

Creemos haber condensado lo esencial del planteamiento de Winch para las ciencias sociales. La consecuencia inmediata en este campo es que las ideas son relaciones sociales, en la medida en que implican reglas y en tanto las reglas son pautas sociales que remiten a los modos acostumbrados de actuar en una comunidad determinada. Pero el impulso antipsicologista que esta reflexión traía de Wittgenstein queda completamente diluido debido al hecho de que la acción de la regla está mediada siempre por la decisión individual o reflexividad de los agentes sociales. La imposibilidad de predicción en el campo de lo social se desprende de la exigencia de que los conceptos elaborados por la sociología deben estar formulados en términos que resulten comprensibles a los agentes que constituyen el objeto de estudio. De este modo, el sostén de la tesis de la doble hermenéutica no se aleja mucho de las posiciones hermenéuticas psicologistas del siglo XIX: luego de un rodeo por lo social el seguimiento de reglas sigue dependiendo esencialmente del sujeto, cuyas decisiones o reconocimientos fundan la dimensión de lo social. La *praxis*, comprendida como la emanación o exteriorización de una interioridad, se propone así como la dimensión constitutiva del mundo de lo social. El seguimiento de reglas es concebido por Winch como la *praxis* de un sujeto. Veremos en el siguiente apartado una interpretación de Wittgenstein que adoptará un enfoque diferente: el seguimiento de reglas se nos presentará como la *sujeción de un individuo a una práctica*.

El Wittgenstein de Kripke: seguimiento de reglas y lenguaje privado

En este apartado expondremos una reflexión alternativa al problema del seguimiento de reglas que nos permitirá, además, poner de manifiesto algunas dificultades importantes en el planteamiento de Winch, y que además nos acercará a otro gran tema de las *Investigaciones*: el famoso argumento del lenguaje privado. Este segundo camino está constituido por la interpretación de Saul Kripke del problema de seguir una regla y de la imposibilidad de un lenguaje privado. Como argumentaremos, el profundo *insight* de Kripke sobre la obra wittgensteiniana permite abrir un nuevo panorama en relación a la naturaleza de la conducta significativa y las posibilidades del estudio de lo social. Empezaremos sopesando algunos de los problemas que afrontó el planteo de Winch.

Las críticas a Winch y el problema del lenguaje privado

Gracias a la minuciosa elaboración conceptual Winch logra dar una imagen plausible de la “metodología” de un estudio social organizado en torno de la comprensión, colocándola en un

claro contraste con los métodos y propósitos de las ciencias naturales. En un principio, esto provocó que la reacción frente a *The Idea of a Social Science* fuera de un agudo rechazo: el espacio de acción del sociólogo dilucidado por Winch implicaba nada menos que establecer un límite a la tendencia positivista que en ese momento dominaba el campo de las ciencias sociales. No es de extrañar, entonces, que las primeras lecturas favorables a la propuesta de Winch provinieran de una serie de filósofos y sociólogos disconformes con la tendencia positivista entonces dominante, en particular en el ámbito anglosajón. Pensadores como Karl-Otto Apel (1980), Jürgen Habermas (1988), Anthony Giddens (1987) y Roy Bhaskar (2014) encontraron en el enfoque wincheano una manera de abogar por la diferencia específica del objeto de estudio de las ciencias sociales. El éxito de esta estrategia puede apreciarse en el “nuevo consenso” que, a partir de la década de 1960, adoptó rótulos como los de Teoría Crítica (Habermas) o como Teoría Social Crítica (Giddens).

A pesar de empatizar con la dirección general del pensamiento de Winch, estos pensadores ponían el dedo sobre algunos problemas que encontraba en su propuesta. Tanto la teoría de la acción comunicativa de Habermas como la teoría de la estructuración de Giddens pueden verse como intentos de solucionar algunas de estas dificultades. Siguiendo a Nigel Pleasants (2000), podemos identificar cuatro críticas distintas (aunque interrelacionadas) que los primeros intérpretes de Winch dirigieron a su “idea de una ciencia social”: (a) la reducción de la ciencia social a la filosofía; (b) el idealismo lingüístico implícito en la propuesta de explicar todo hecho social en términos de la comprensión de los actores, ya que impide tomar en cuenta los aspectos materiales de lo social; (c) una epistemología subjetivista, que restringe todo tipo de explicación al punto de vista del actor; y (d) el relativismo que se desprende del punto anterior haría imposible la evaluación o crítica de otros sistemas conceptuales, lo cual se presenta como un obstáculo para el trabajo sociológico.

Estas críticas, como señala Pleasants, reconstruyen de una forma un tanto forzada la posición de Winch²⁹⁶. Nos centraremos ahora en la cuarta crítica, ya que representa una buena manera de introducir a nuestro segundo contendiente en la pelea por la interpretación de Wittgenstein. Un breve resumen de lo recorrido hasta aquí servirá a modo de introducción al problema. Winch parte de la pregunta “¿qué es una regla, y en qué consiste seguir una regla?” y si bien pretende elucidar la naturaleza de los criterios implicados en “la idea” de una regla, deja que su análisis se organice en torno a un vector epistemológico. Según su análisis, el problema con la noción de regla reside en que, contra la que se había asumido tradicionalmente, un individuo por sí solo no está en condiciones de seguir una regla, debido a la ambigüedad sistemática de la noción de

296 Hanah Pitkin discierne una versión fuerte y una moderada sobre la importancia del punto de vista del actor en los textos de Winch, concordante con la reconstrucción de Pleasants, aunque rechaza ambas versiones de la misma apoyándose en argumentos inspirados en Wittgenstein (ver 1993: 241-263). Puede argumentarse contra (c), por ejemplo, que Winch no pretende que sólo el actor individual “sepa lo que hace”, lo cual evidentemente conduciría al final de la labor del sociólogo; el requisito wincheano puede resumirse más adecuadamente en que cualquier explicación de un hecho social debería en principio ser accesible para el actor, es decir, que debería ser al menos *posible* para el actor concordar con la explicación del investigador. El requisito en cuestión es, precisamente, el de la reflexividad de la acción: el sujeto debe al menos poder “comprender” que habría sido actuar de forma diferente (ver supra, 3c).

“lo mismo”. Un hablante aislado no podría distinguir lo que le *parece correcto* y lo que *efectivamente es correcto*: todo lo que le pareciese correcto sería correcto, lo cual hace que se desmone la *normatividad* y con ella la idea de una regla privada. Winch sale a cazar la normatividad, comprendida como condiciones que distingan entre aplicaciones correctas e incorrectas de una regla, *fuera* del individuo, y cree haberla capturado en la sociedad y en las relaciones sociales en las que nuestro individuo está inmerso. En este sentido podríamos afirmar que el argumento que Winch encuentra en Wittgenstein ataca la idea misma de un hablante solitario: a fin de cuentas un lenguaje privado no es un lenguaje genuino, dado que no puede erigir una pauta de corrección. En consecuencia, cuando se afirma que todo lenguaje es necesariamente público, se afirma que *hay pautas de corrección públicas*.

Sin embargo, la solución que Winch ofrece es una victoria pírrica: el campo social conquistado a expensas de la idea de un hablante solitario se ve asediado inmediatamente por el mismo tipo de dificultades que asolaban a aquel. Es crucial entender la razón por la cual estas dificultades renacen tan pronto. Para refutar la posibilidad de seguimiento de reglas solitario, Winch acepta ciertos requisitos vinculados a su idea de lo que debe ser un lenguaje en general (es decir que afectan a cualquier lenguaje, tanto a un hipotético lenguaje privado como a uno público) a los que es natural apelar para evaluar su solución. Se desencadena así una crítica inmanente de su argumento, que muestra que, para poder distinguir entre “correcto” e “incorrecto” en los usos interindividuales tenemos que reconocer que la sociedad misma no puede distinguir entre lo que le parece correcto y lo que es correcto. De allí que la comprensión sociológica de una sociedad extranjera le resultará un problema recalcitrante (ver Winch 1994).

En nuestra reconstrucción del argumento de Winch (ver *supra* sección 3.b) este punto aparece de manera cristalina. Para poder afirmar que un individuo sigue una regla, es necesario que alguien pueda colocarse en su situación y encontrar como natural su manera de continuar. Pero un escéptico insidioso podría preguntarse si no deberíamos hablar más bien de que dos individuos se equivocan conjuntamente. Winch respondería que ello sería posible, pero que, para poder concebir un caso semejante, además de estos dos individuos y sus inclinaciones, tenemos que suponer que hay una pauta de corrección establecida, que coincide con el modo acostumbrado de continuar que comparten todos o la inmensa mayoría de los individuos de la comunidad. En consecuencia, lo que a todos los individuos de una comunidad les parece correcto sería *ipso facto* correcto. La respuesta de Winch posee ciertamente un atractivo, y tal vez no incomode pensar que lo que a todos les parece ser dinero es dinero, pero ¿la respuesta correcta a un problema matemático se convierte en un asunto sociológico? Ante un problema matemático difícil, ¿habría que hacer encuestas antes que buscar demostraciones? ¿y de qué modo podríamos comprender el cambio conceptual o institucional? Giddens percibió agudamente esta tensión:

La filosofía post wittgensteiniana nos planta firmemente en la sociedad, destacando a la vez el carácter múltiple del lenguaje y el modo en que éste se halla inserto en las prácticas sociales. Sin embargo, también nos deja allí [...] Según señalaron algunos críticos de Winch (Gellner, Apel, Habermas) esto concluye fácilmente en un relativismo que se interrumpe justo donde comienzan algunas

de las cuestiones básicas que afronta la sociología: los problemas del cambio institucional y la mediación de culturas diferentes (Giddens, 1987: 19).

Para poder dar un diagnóstico de las dificultades de Winch es importante situar su trabajo en el contexto de las interpretaciones de Wittgenstein. Ello nos posibilitará apreciar que las dificultades que encontramos en Winch remiten a la discusión sobre el problema del lenguaje privado que asoló a la filosofía anglosajona luego de la publicación de las *Investigaciones* en 1954.²⁹⁷ Para decirlo con pocas palabras: mientras que los defensores de Wittgenstein intentan reconstruir el argumento mostrando la imposibilidad del lenguaje privado, sus detractores señalan que el argumento, de ser exitoso, también implica la destrucción del lenguaje público.

Kripke y el argumento del lenguaje privado

En 1954 apareció póstumamente *Investigaciones filosóficas* y en el mismo año apareció una extensa reseña publicada por uno de sus antiguos alumnos, el filósofo norteamericano Norman Malcolm (Malcolm 1954). Desde entonces, el problema del seguimiento de reglas fue identificado, junto con el famoso argumento del lenguaje privado, como uno de los grandes temas de la obra. No podemos reseñar aquí la controversia acerca de la posibilidad de un lenguaje privado (ver Smerud 1970, Villanueva 1979; Karczmarczyk 2012) pero es indispensable mencionar que el desarrollo de la misma pronto dejó en claro que la relación entre ambos temas era cercana, aunque la naturaleza de este vínculo no llegaba a quedar completamente claro.

En 1982 apareció un breve texto de Saul Kripke titulado *Wittgenstein sobre reglas y lenguaje privado*, el cual arrojó alguna luz sobre este asunto. Kripke identificó los fallos que dominaban al planteamiento clásico del argumento del lenguaje privado, y propuso una relectura completa del argumento, que lo colocaba como un caso particular de un argumento más general. Kripke llama “la mala perspectiva” al planteamiento clásico del argumento del lenguaje privado (en el que podríamos enmarcar a Winch), y señala la dificultad del mismo de manera muy intuitiva:

Los lectores, ciertamente mi previo yo incluido, se han inclinado a menudo a preguntarse: ¿cómo puede él [Wittgenstein] probar que un lenguaje privado es imposible? ¿cómo es posible que yo tenga alguna dificultad en identificar mis propias sensaciones? Y si hubiera alguna dificultad ¿cómo podrían ayudarme ‘criterios públicos’? (Kripke, 2006, 74)

Kripke viene a decirnos que si el argumento contra el lenguaje privado se plantea, como de hecho se planteaba, como una objeción a las identificaciones privadas, entonces *no hay manera de romper el círculo de las mismas a través de un examen o justificación o examen público*. Una

297 La sintonía de Winch con esta discusión queda clara en el apartado 9 del primer capítulo, titulado “Algunos equívocos respecto a Wittgenstein” donde se analizan dos de las objeciones prominentes que surgían en el contexto de la discusión del argumento del lenguaje privado, planteadas por Alfred Ayer y Peter Strawson. El tipo de respuesta que Winch pergeña para enfrentarlas se puede alinear fácilmente con otras tantas que podemos hallar en la bibliografía sobre el argumento del lenguaje privado.

vez sembrada la duda sobre el lenguaje privado, la apelación a un lenguaje público no nos servirá de nada. Y sin embargo, insiste Kripke, hay en Wittgenstein un argumento mucho más poderoso.

Este argumento más poderoso supone una relectura estructural del texto de *Investigaciones*: ubica, desde un comienzo, al argumento del lenguaje privado como un caso particular de un argumento mucho más general, que afecta al lenguaje como un todo, y que se organiza alrededor del problema del seguimiento de reglas. Kripke expresa de una manera muy sintética y aguda este cambio de perspectiva indicando dos cosas: en primer lugar, que la clave, tanto de la discusión de las reglas como del argumento lenguaje privado, es la idea de que si ‘correcto’ posee sentido entonces no puede darse el caso de que todo lo que a mí me parezca correcto sea por definición correcto (ver Wittgenstein 1999 §202); y en segundo lugar, que este pasaje ha sido a su juicio erróneamente entendido en la interpretación clásica. La lectura de Kripke es la siguiente: “Wittgenstein parece estar más interesado en la pregunta “¿Tengo alguna razón para pensar que estoy todavía aplicando la misma regla?” que en la pregunta “¿es correcta mi aplicación de la regla?”.” (Kripke 2006, 43n).

Este cambio de énfasis está preñado de consecuencias filosóficas, y esas consecuencias permiten vislumbrar un nuevo campo de posibilidades que pueden ser aprovechadas desde la sociología. En efecto, una reflexión cuidadosa revela que lo que Kripke está leyendo en Wittgenstein es la formulación de un problema de correspondencia... allí donde nunca se había concebido que pudiera llegar a plantearse. El asunto de la correspondencia entre el pensamiento o el lenguaje y la realidad es casi tan viejo como la filosofía. Winch lo elevaba, nada menos, que a la posición de problema cardinal de la filosofía: se trata de su pregunta por la naturaleza y la inteligibilidad de la realidad. La dificultad consiste en determinar si es posible que nuestro pensamiento o lenguaje correspondan o “hagan contacto”, en algún sentido, con la realidad, y cómo o bajo qué condiciones eso es posible. En la filosofía moderna, al tomar como punto de partida a la conciencia, esta cuestión adquirió un sesgo muy particular: desde entonces tomó la forma de saber cómo es posible garantizar que las cosas son como nos parecen, puesto que nuestra aprehensión de la realidad siempre está mediada por las condiciones que impone nuestra conciencia. Esta conclusión impregnó una forma de pensamiento muy extendida, conocida como escepticismo.²⁹⁸

Ahora bien, el escepticismo que se desprende de la filosofía moderna es, ante todo, un escepticismo epistemológico que plantea una duda respecto a nuestra capacidad para conocer el mundo tal cual es; la relación impugnada es la que se da entre la conciencia y el mundo. La sorprendente estrategia que Kripke encuentra en Wittgenstein es la de plantear este problema de correspondencia al interior de la propia conciencia, un ámbito en el que (al menos desde la

298 En su formulación clásica un planteamiento escéptico sostiene que, dadas nuestras capacidades cognitivas, hay ciertos “objetos” que están más allá de las mismas. Así, típicamente, un escéptico epistemológico insistirá en que es imposible obtener un conocimiento de los estados del mundo exterior en cuanto tales, puesto que todo intento está mediado por nuestras capacidades cognitivas, y el mundo tal cual es es inaccesible para nosotros. De manera semejante, no podemos experimentar otras mentes o a Dios. Las conclusiones de un escéptico epistemológico versan sobre el alcance de nuestro conocimiento. En el caso de Dios, un escéptico epistemológico es un agnóstico, pero de ningún modo un ateo.

filosofía de Descartes) la duda es imposible, puesto que se supone que el sujeto siempre tiene una conciencia clara y evidente de sus propias ideas. Al reemplazar, entonces, la pregunta clásica “¿cómo sabemos cuál es el próximo caso de la regla?” por esta otra “¿cómo sabemos que todavía estamos aplicando la misma regla?”, el Wittgenstein que podemos leer a través de Kripke está planteando un problema de correspondencia en el interior del dominio de uno de los términos para un problema que siempre se había creído que requería de dos términos. Para decirlo con todas las letras, se está planteando un problema de correspondencia en el interior de la conciencia, es decir, el punto preciso en el que se suponía que el problema de la correspondencia estaba exceptuado.²⁹⁹ Esta estrategia, sin embargo, sólo puede llevarse a cabo con éxito si el planteo no es epistemológico en su origen: es decir, si la posibilidad de dudar de la corrección de nuestras propias ideas no es el centro del argumento.

Veremos en un momento cómo logra Kripke pergeñar una pregunta escéptica con estas particularidades. Por lo pronto, señalemos que Kripke está percibiendo adecuadamente cuál es el fallo que aquejaba a la discusión clásica sobre el lenguaje privado: se trataba del intento de plantear un escepticismo de carácter epistemológico en la región del significado, preguntarse por la relación entre la regla y su aplicación, sin revisar los presupuestos básicos que hacen posible un planteo escéptico de ese tipo en general. La discusión clásica intentó atacar esa dificultad, buscando un intermediario entre la regla y su aplicación; lo mismo vale, como hemos visto, para la lectura de inspiración sociologizante propuesta por Winch. El intermediario que Winch se ve forzado a proponer, el “modo acostumbrado” o “comunitario” de seguir una regla es, en cuanto “modo”, él mismo una regla, con lo cual podríamos preguntarnos cómo podría una regla servirme si no sé ya cómo seguir una regla, es decir, da lugar a una regresión infinita.³⁰⁰ Podríamos glosar el problema que presentaría un planteamiento escéptico epistemológico en este ámbito como sigue: para plantearnos si las cosas son realmente como se nos aparecen, debemos saber *al menos* cómo se nos aparecen.

Veamos entonces el argumento que Kripke encuentra en Wittgenstein, y que presenta “a la manera de un abogado”. El problema es, realmente, de difícil formulación. Supongamos en primer lugar que estamos aprendiendo a sumar. Ahora bien, el aprendizaje se realiza en un tiempo determinado, y obviamente, no podremos “aprender” todos los casos de suma posibles; sin embargo, una vez aprendida la regla de adición parecemos entrar en contacto con un criterio de corrección que extiende el funcionamiento de la regla a un número indeterminado de casos.

299 El alcance revolucionario de este movimiento conceptual puede ilustrarse mediante una comparación con otros movimientos conceptuales revolucionarios. Así, la astronomía se revolucionó a comienzos de la modernidad al subvertir el ordenamiento geocéntrico en el cual “todo” parecía sustentarse sobre la Tierra, “todo” a excepción de la propia Tierra, y al representar a la Tierra como suspendida en el cielo, inauguró un nuevo ordenamiento, en el que ya no se puede encontrar la idea de un sostén, de un arriba o abajo en el universo. Marx, por su parte, formuló las leyes del modo de producción capitalista apuntando sus cañones teóricos a la mercancía *excepcional* que resulta ser la fuerza de trabajo, en el espacio sometido a la regla “universal” del valor, una mercancía cuyo “consumo” produce un excedente de valor respecto de su propio valor (ver Pêcheux 2016: 230).

300 Se trata de un viejo argumento escéptico, que encontramos por ejemplo en la *Apología de Ramón Sibiuda* en Montaigne 2007: 703. Véase el análisis de Winch de una paradoja semejante a partir de un planteo de Lewis Carroll en “Lo que Aquiles le dijo a la tortuga” (Winch 1990: 55-56, ver 101-102).

Partiendo de esta idea, Kripke fabrica un ejemplo para mostrarnos que la idea de que la regla nos provee un criterio de corrección válido para todos los casos es fallida. Como dijimos, el número de ejemplos que se nos ofrecieron para aprender a sumar es finito: supongamos, para simplificar, que mientras aprendimos a sumar nunca utilizamos un número mayor a 58 en ninguno de esos ejemplos. Ahora bien, si seguimos el presupuesto, la regla es tal que garantiza que, incluso para sumas con números mayores que 58, podría dar una respuesta certera.

Aquí interviene Kripke para plantearnos el siguiente desafío: supongamos que, mientras pensaba y anotaba la respuesta “125”, un escéptico que observaba lo que hacía se hubiera formado la idea de que me estaba rigiendo, no por la regla de adición, sino por la regla de *cuadición*, una regla extraña imaginada por el escéptico que, para operaciones con números mayores a 58 (como es el caso), arroja siempre como resultado “5”. Una función como la *cuadición* es indiscernible de la suma hasta que consideramos casos mayores a 58 (que representa el límite de ejemplos con los que por hipótesis estamos familiarizados). Entonces, dice el escéptico, de haber sido fiel a mis usos e intenciones previos, debería haber respondido “5” al problema “ $58+67=?$ ”. Como vemos, se trata de un artificio diseñado para obtener una presentación más articulada de la idea de un cambio de la regla: ¿cuál de las dos funciones estaba utilizando, la adición o la *cuadición*? Nótese la pregunta no cuestiona la validez de la respuesta “125”: acepta que, ante la suma “ $58+67$ ”, aquella es la respuesta correcta. Pero lo mismo vale para la “*cuuma*”: si hubiésemos seguido esa función, entonces la respuesta correcta que debería haber dado hubiese sido “5”. ¿Cómo saber, entonces, cuál de las dos funciones estaba utilizando?

Podríamos responder algo así como “yo estaba sumando, no utilizando la función que usted inventó recién”. Pero esta respuesta es, en realidad, vacía. El escéptico sólo quiere que le muestre garantías para mi creencia de que en el pasado estuve sumando y no *cuumando*. ¿cómo sé yo mismo cuál de las dos funciones estuve utilizando? A lo que apunta el escéptico es, insistimos, a la posibilidad de un cambio en el uso que podría pasar inadvertido incluso para el hablante: ahora, en el momento en el que hablamos, indudablemente queremos referirnos a la función suma con el signo ‘+’, pero tal vez cada vez que utilizamos el signo ‘+’ en el pasado, quisimos hacer referencia a otra función, la función *cuuma*, y la confusión la tengo ahora al querer resolver una operación con números mayores a 58.

Ahora bien, un error inadvertido como el que señala el escéptico puede seguramente subsanarse poniendo más atención. Mediante un examen cuidadoso presumiblemente podré mostrar que la función utilizada en el pasado era la *suma* y no la *cuuma*: en otras palabras, podré encontrar un *hecho* que corresponda a la idea de suma y que permita descartar la hipótesis de la *cuuma*. Este hecho sería una pauta de corrección y me serviría para determinar qué regla estaba utilizando. El escéptico no nos complica la tarea, mostrándose dispuesto a aceptar como tal cualquier hecho que queramos proponer. En jerga técnica ello significa que nos concede “condiciones epistémicas idealizadas”: acceso transparente a todos nuestros estados mentales, una memoria infalible sobre nuestros estados mentales pasados asociados a los momentos en que utilizó la función, y libertad para aducir cualquier hecho como prueba de que seguíamos la regla de la suma. En apoyo de esta concesión, Kripke retoma la idea de Wittgenstein de que ni siquiera

Dios, si viera nuestras mentes, podría distinguir cuál de las dos funciones estamos usando ((Wittgenstein, 1999, 497, ver Kripke, 2006: 28 y 35). Con esta concesión, el retador escéptico consigne extender sus conclusiones al terreno ontológico: si incluso con estas ventajas no podemos encontrar ningún hecho que establezca la diferencia entre decir una cosa u otra, esto es porque, sencillamente, *no hay tal hecho*.³⁰¹ Es decir, no hay ningún hecho que funcione como fundamento para distinguir entre decir “más” o decir “cuás”.

Este importante matiz permite que Kripke pueda extraer conclusiones de carácter ontológico (y no ya, como Winch, epistemológico) respecto de las reglas: diremos, en términos filosóficos, que Kripke sostiene un escepticismo de carácter ontológico. Insistimos, mientras que un escéptico epistemológico acerca de la existencia de Dios es un agnóstico, un escéptico ontológico es un ateo. Kripke concluye entonces que no hay significado, que no hay diferencia entre decir una cosa y no decir nada. Esta conclusión es paradójica, naturalmente, pero, como veremos, la remoción de la paradoja abre un nuevo campo de posibilidades.

La solución escéptica y la investigación social

El argumento kripkeano concluye con una paradoja: a pesar de las intuiciones en contrario, no existe ningún hecho que justifique la aplicación de una regla en un momento dado. La interpretación de Kripke se dedica a demostrar que esta paradoja es atendible, y que puede desprenderse de la forma en la que Wittgenstein habla de las reglas. Lo que señala es que no existe *ningún* hecho justificatorio que indique que la aplicación de una regla es correcta o incorrecta en cada caso en que es aplicada: en todos los casos que examina Kripke, el hecho semántico propuesto (como por ejemplo, una disposición o una determinada sensación que acompaña la aplicación de la regla) no es condición necesaria ni suficiente para fundar la normatividad de la regla. De allí se sigue la conclusión paradójica de que no hay hecho alguno que pueda justificar de forma necesaria y suficiente la manera en la que seguimos una regla.

El argumento escéptico, que por motivos de espacio no hemos podido exponer en su totalidad, muestra que no es posible proveer una respuesta directa al mismo, es decir, mostrar un hecho que justifique la regla y remueva la paradoja. Sólo queda la alternativa de ensayar una respuesta indirecta. Es aquí donde el cuidado puesto en la formulación del problema de las reglas entrega otro fruto. Una respuesta indirecta reconocerá que la paradoja es ineludible, pero sólo en la medida en que esperamos mantener una concepción realista de nuestro discurso semántico, es decir, que esperemos que el mismo se encuentre justificado por hechos que correspondan al mismo.

301 Esta conclusión se corresponde a lo que en el texto de Kripke cabe identificar como “el argumento escéptico”. El mismo analiza en detalle una serie de hechos propuestos como respuesta al “desafío escéptico”, que se resume en la insidiosa pregunta del escéptico: ¿cómo sabes que te referías a la regla de adición y no a la de cuadición? El argumento y las posibles respuestas al desafío kripkeano se analizan en detalle en Satne (2005) y en Kusch (2006).

Por “nuestro discurso semántico” entendemos todos aquellos enunciados con los que nos atribuimos y atribuimos a otros significados, dominios de reglas y conceptos. Nos importan sobre todo dos enunciados semánticos. Enunciados categóricos, como “Yo sumo”, “Juan suma”, y enunciados condicionales, como “Si Juan aprehendió el concepto de suma y desea concordar con sus intenciones previas con el uso de ‘+’, entonces responderá 125 a un problema como ‘57+68=?’”. Encontrar una solución indirecta equivale a ofrecer una explicación del uso de estas expresiones que no apele a significados comprendidos como hechos que corresponden a estas oraciones. Kripke denomina “solución escéptica” a esta explicación alternativa del uso de estas expresiones. La solución escéptica, en la medida en que es una elucidación alternativa del uso de las expresiones, debe entenderse como una “explicación gramatical” en el sentido que comentamos al presentar las ideas de Wittgenstein. Una manera de expresar esta idea es indicar que la descripción gramatical, es decir la solución escéptica, abandona el intento de *explicar la normatividad semántica* a favor de una elucidación del *funcionamiento de nuestro discurso normativo*, lo que es algo bien distinto, ya que supone una deflación de términos como ‘normativo’, ‘correcto’, etc. Esta dirección concuerda con la tendencia wittgensteiniana a reconducir el empleo metafísico hasta el empleo cotidiano, con el impulso a abordar los términos filosóficos más altos del mismo modo que a los términos más ordinarios o corrientes (Wittgenstein 1999 §97, §116). Es decir que la elucidación alternativa se realizará a través del estudio del uso que estas expresiones reciben en los juegos de lenguaje en los que tienen un funcionamiento efectivo. En concreto, esto implica que en lugar de preguntar: ¿cuál debe ser el caso para que esto sea cierto? (o como Winch lo hacía, ¿en qué consiste seguir una regla?), debemos preguntarnos: “¿bajo qué circunstancias estas proposiciones pueden ser legítimamente afirmadas? y ¿cuál es la utilidad de dicha aseveración en nuestras vidas?” (Kripke, 2006: 73)

Veamos entonces qué pistas podemos obtener del estudio de las condiciones bajo las que afirmaciones semánticas pueden ser aseveradas legítimamente. Un enunciado categórico se atribuye, por ejemplo en una relación pedagógica, sobre la base de la concordancia de las respuestas del alumno con las que el maestro está dispuesto a dar. La atribución de un enunciado semántico categórico tiene entonces la forma de un “rito de pasaje”. Ahora bien, una de las condiciones a las que el maestro atenderá para atribuir el enunciado “Juan suma” es la seguridad práctica de Juan al continuar la serie, es decir, que Juan no tenga dudas acerca de cómo continuar. Por su parte, una vez recibido el estatus de sumante, de poseedor del concepto, tal es el caso del maestro o del alumno Juan una vez que ha superado exitosamente las *pruebas* que se le proponen y a las que se somete, el individuo puede dar por buenas, por correctas, las respuestas que *se siente confiado* a dar, sin más justificación que esa confianza, estando sin embargo sujeto a la corrección por otros.³⁰² La confianza en este caso debe comprenderse en el

302 El siguiente párrafo introduce claramente la dualidad de perspectivas: “Para que pueda parecerme que la regla ha producido todas sus consecuencias por anticipado, éstas tienen que ser para mí obvias. Tan obvias como es para mí llamar “azul” a este color. (Criterios de que esto sea para mí ‘obvio’).” (Wittgenstein, 1999: § 238). Para quien comprende una regla, las consecuencias se siguen natural o evidentemente. A su vez, al juzgar si otro comprende la regla, se ha de tener en cuenta de si las consecuencias de la regla se siguen también para él naturalmente, si posee seguridad práctica

terreno de lo que Wittgenstein llama “obediencia ciega” a la regla, y no, como en el caso de Winch, actos de reconocimiento de decisión o alguna otra forma de reflexividad. Wittgenstein señala al respecto que el carácter infundado de la regla no es un problema para su uso: “Usar una regla sin justificación (*Rechtfertigung*) no quiere decir usarla injustamente (*Unrecht*)” (Wittgenstein 1999, §289). El punto que nos interesa ahora es que si bien esta confianza es un requerimiento que el juego de lenguaje impone sobre los individuos, la misma es codificada en el propio juego de lenguaje, como comprensión, constituyendo así una de las figuras de la “ficción gramatical” a la que Wittgenstein alude en *Investigaciones filosóficas* § 307.³⁰³

Podemos ahora observar cómo funcionan los enunciados semánticos condicionales. Una concepción tradicional de un enunciado como “porque comprendemos el mismo concepto, actuamos del mismo modo”, coloca el énfasis en el antecedente del condicional (comprendemos) y nos induce a buscar un hecho que corresponda con el mismo. La elucidación que propone Kripke, en cambio, desplaza los énfasis, otorgándole la prioridad a la aplicación. En consecuencia, los condicionales semánticos se elucidan como un condicional contrapuesto, lo que en nuestro ejemplo sería: “si no responde 125 al problema 57+68, entonces no ha estado sumando”, o en una versión un poco más refinada: “si no actuamos del mismo modo (de manera reiterada) entonces no (decimos que) comprendimos el mismo concepto”. Lo que va entre paréntesis en esta fórmula intenta indicar que la misma no funciona de manera algorítmica, sino de manera aproximada (es *a menudo* suficiente que X no actúe como lo esperamos para que digamos que X no sigue la regla, etc.).

La solución escéptica concuerda entonces *a grosso modo* con la descripción de un ritual, en el cual utilizamos enunciados de atribución de conductas significativas (tales como “Juan sabe sumar”) y por medio del cual otorgamos, conservamos y denegamos estatus sociales. Este ritual de atribución es, propiamente, el “funcionamiento de la categoría de significado”, y su propósito es clasificar a los individuos de acuerdo a las actividades que pueden, o no, realizar. Una vez atravesado este “pasaje”, asumimos o, más bien, confiamos en que los sujetos puedan cumplir con tareas, realizar acciones o *seguir reglas* de una manera específica; esta confianza no es inquebrantable, y las atribuciones semánticas siempre están sujetas a revisión. Pero incluso en caso de revisión, los nuevos juicios acerca de la conducta significativa de otros estarán regidos por la misma confianza: se trata de una exigencia de la misma práctica lingüística, una condición para jugar al juego de lenguaje.

al extraer sus consecuencias, al realizar los juicios que decimos son consecuencia de la regla. Así la ausencia de duda, la seguridad práctica, y el acierto en las respuestas, son “criterios de que algo es obvio para alguien”.

303 Mencionemos una situación que ilustra esta idea de “ficción gramatical”. Supongamos que en clase, somos interrumpidos mientras hablamos de Napoleón, un alumno cree que estoy haciendo un juicio sobre el decano de la facultad, lo que motiva la aclaración: “Con Napoleón me refería al vencedor de Austerlitz”. En una situación así parece como si, en simultáneo o antes de la primera preferencia de “Napoleón” hubiéramos tenido un pensamiento concomitante acerca de Napoleón como el vencedor de Austerlitz. Esto es según Wittgenstein una ilusión, un espejismo gramatical (el verbo “referir” aparece en pasado, con lo cual parece referir, valga la redundancia, a un episodio pasado que habría acompañado a la primera preferencia). El problema con esta ilusión es que genera la idea de una interioridad y que desvía la atención de lo que realmente importa: con la aclaración estableció una conexión (y no se registró una conexión previa, implícita o inconsciente).

Conclusiones

Este trabajo nos ha llevado por un largo camino, a través de estas dos importantes interpretaciones de la obra wittgensteiniana y sus implicaciones para un estudio de la vida social. En este apartado, intentaremos señalar algunas claves para sopesar ambas propuestas, la de Winch y la de Kripke, y sobre cómo extender las lecturas de ambos autores al fundamento de las ciencias sociales.

La elucidación de Winch de la noción de reflexividad y su tratamiento del problema de seguir una regla nos permitió ver cómo la filosofía wittgensteiniana fue pensada como un insumo útil para el sociólogo. El debate que inició el libro de Winch ocupa un lugar fundamental en la historia de las ciencias sociales de la segunda mitad del siglo XX, y sus observaciones permitieron a varios autores, entre ellos Habermas y Giddens, plantear una posición en cierta medida desmarcada del positivismo que reinaba en sus disciplinas. Sin embargo, la interpretación wincheana, a pesar de sus notables méritos, señalaba un problema que no podía terminar de despejar: lo que llamamos, con Bouveresse, el mito de la interioridad sigue presente en el corazón de la propuesta, en la forma de una característica esencial y universal para todos los sujetos, la práctica de seguir reglas. Como argumentamos, a pesar de su cuidadosa elaboración conceptual, Winch no consigue despegarse de este problema. Es el aporte de Kripke el que señala la naturaleza de su fallo: Winch está intentando plantear una duda en un terreno en el que no puede plantearse, la relación entre una regla y su aplicación, por ello el argumento wincheano termina siendo incoherente. Ahora bien, no se trata de una dificultad aislada, sino que atraviesa la mayor parte de la discusión sobre la obra wittgensteiniana.

La lectura de Kripke nos revela el siguiente escenario. Wittgenstein está pensando una eficacia particular del juego de lenguaje normativo, una eficacia que se instala en nuestros juegos de lenguaje y cuyo mecanismo consiste en atribuir a los individuos un principio de acción independiente o agencia. Es en el marco de un juego de lenguaje determinado en el que los individuos pueden decir, con confianza, que “siguen la regla”, o como diría Wittgenstein, la obedecen ciegamente. Esta característica de nuestros juegos de lenguaje, por lo tanto, constituye al sujeto como tal, como condición de posibilidad para realizar una acción significativa. La constitución de los individuos como hablantes de un lenguaje implica, desde este enfoque, el reconocimiento de ciertas certezas y de ciertas uniformidades como básicas o primitivas como condición para participar del proceso social, antes que el acceso a un hecho semántico relevante. El reconocimiento de esas certezas determina la posibilidad de que el hablante sea *aceptado* en el marco de ciertos juegos de lenguaje (como por ejemplo la comunidad de personas que saben sumar) y que acceda a algunas prácticas y se vea excluido de otras. En este sentido, los juegos de lenguaje funcionan en estrecho vínculo con las prácticas no-lingüísticas que se dan al interior de una sociedad, lo que Wittgenstein llamaría formas de vida.

Ahora bien, no por ello el lenguaje se hace dependiente de un acuerdo comunitario, más o menos tácito, que nos llevaría (con Winch) al problema de encontrar un fundamento en el hablante que haga posible el acuerdo. Ese camino está bloqueado, nuevamente, porque aceptamos la paradoja: no hay *ningún hecho* capaz de garantizar la legalidad de la regla, ni siquiera el

propio acuerdo comunitario. El sujeto no “accede” a utilizar la regla luego de obtener alguna certeza, no se basa en la presencia de un hecho particular a modo de evidencia, sino que obedece la regla a *ciegas*: se trata de una entrega imaginaria, un paso necesario para poder acceder al juego de lenguaje y que no está mediado por ninguna evidencia o decisión. Que una comunidad sea uniforme en sus prácticas no implica que exista un “criterio compartido” al que cada uno accede. La uniformidad de una comunidad exhibe simplemente que no se plantea ningún disenso respecto a cómo seguir la regla en una aplicación particular, lo que activaría las condiciones de aseverabilidad para denegaciones de seguimiento de reglas. Lo esencial es notar que si la certeza que exhibe el hablante al aplicar una regla no está mediada por una justificación independiente, un hecho semántico u otro tipo de hecho al que el hablante pueda recurrir, el acuerdo comunitario *no puede funcionar tampoco* como una garantía o fundamento de la objetividad: el rol de la comunidad es simplemente el de contener y dar sentido al juego de atribuciones semánticas que se dan en las relaciones sociales, y que resultan en nuestra capacidad de otorgar, conservar o denegar ciertos estatus sociales a otros, clasificando a los individuos de acuerdo a las funciones que pueden o no realizar.

En otras palabras, diremos que la comunidad aparece como la condición bajo la cual nuestras prácticas lingüísticas no son un mero juego retórico, sino que producen efectos: esto sólo sucede en el marco de una comunidad. El principal efecto del uso de reglas en una comunidad es la atribución de distintos estatus sociales a los actores que participan en un juego de lenguaje; y el consecuente efecto sobre su vida material constituye así efectos poderosos del uso del lenguaje. La normatividad semántica, que era supuesta como la *fuentes* de nuestra certeza en la aplicación de reglas, y que aparecía así como principal argumento para el estudio de lo social en clave lingüística según Winch, se deja ver ahora como un *efecto* de la comunidad lingüística, que no es causa sino efecto de aquella certeza³⁰⁴. El objeto filosóficamente interesante no es el *fundamento* de la regla, sino *sus efectos*, y en conclusión, el foco no debe colocarse sobre la normatividad, un objeto imposible según el argumento, sino sobre *nuestro discurso normativo*, nuestro discurso *acerca de* las reglas.

La solución escéptica que el filósofo norteamericano encuentra en Wittgenstein otorga así un lugar central a la manera en que nuestros juicios acerca de lo que es correcto o incorrecto se relacionan con una cierta uniformidad de los juicios a nivel social, con el mérito adicional de no hacer surgir un círculo lógico a partir del acuerdo comunitario. El individuo se somete a la práctica del lenguaje desde un comienzo, con el fin de participar de un juego de lenguaje que es anterior a él y que lo excede: participar de un juego de lenguaje implica estar de acuerdo con estos parámetros, pero no es necesario aceptarlos como definitivos (lo que se expresaba en los paréntesis de la

304 En este sentido, Kripke propone reemplazar la noción de normatividad semántica por la de una “normatividad social” o “normatividad intersubjetiva”, que no busca ya dar una explicación de la normatividad de nuestro discurso, sino llamar la atención sobre nuestro discurso sobre la normatividad. El análisis gramatical que propone la solución escéptica no nos arroja como resultado la justificación de la normatividad, sino que permite apreciar el rol que ella tiene en nuestras vidas y en la determinación de las relaciones sociales. Este discurso sobre la normatividad, característico de la esfera comunitaria, no establece un criterio de corrección específico, sino que hace inteligibles los juicios de atribución y contra-atribución de corrección o incorrección semántica (es decir, hace posible *errar* y *corregir a otros*). El acuerdo comunitario funciona entonces como una condición general que da sentido a la conservación de la normatividad, asociándose a ciertos efectos en el seno de una sociedad.

fórmula: “es a menudo suficiente...”; “decimos que...”). Podríamos decir, en términos caros a la sociología francesa, que desde el enfoque kripkeano el individuo siempre está sujeto a una práctica: comprender es ser el sujeto de una práctica cuya naturaleza excede al individuo.³⁰⁵ El sujeto mismo es constituido a partir de la participación en una comunidad lingüística; ser capaz de usar el lenguaje implica también ser parte de una comunidad, una relación que en ningún momento se ve refrendada por un acuerdo o establecida por un consenso. La lectura de Kripke abre así la posibilidad de colocar la filosofía de Wittgenstein a diálogos nuevos, como las “filosofías de la sujeción del sujeto” donde una posición trascendental, como la de Kant, sostiene que “sin subjetividad constituyente, no habría lenguaje”, Wittgenstein respondería que “sin nuestra participación en juegos de lenguaje, no nos manifestaríamos como sujetos”. La práctica lingüística revela así un aspecto fundamental de su funcionamiento: un conjunto de demandas y exigencias dirigidas a sus practicantes. Paradójicamente, estas demandas son asumidas “subjetivamente” más por el desconocimiento que por el reconocimiento, o si se quiere, por el reconocimiento que se da a través del desconocimiento. Para que un maestro diga que el alumno/a suma, va a observar que esté seguro, es decir, que encuentre necesidad y unidad, se pide que el alumno/a que confíe puede seguir por sí solo, allí donde no hay fundamentos posibles. Es en ese punto donde la confianza se entrelaza con el juego de lenguaje, no tanto a través del reconocimiento, sino del desconocimiento. No es posible aquí desarrollar lo que esto implica en términos del problema de la imaginación en la filosofía de Wittgenstein y en su articulación con una teoría de la ideología (ver Rhees en Wittgenstein 1968, Kripke 2006: *Post-Scriptum*, Karczmarczyk, 2018)

Desde este punto de vista, el seguimiento de reglas no lleva a pensar en una *praxis*, una actividad cuyo fundamento esté en el sujeto, sino que lleva a pensar a los individuos como sujetos a una práctica. Así entendido, el Wittgenstein de Kripke argumenta a favor de la constitución de la subjetividad a partir la participación de los individuos en un proceso que los excede.³⁰⁶

Referencias

Bibliografía básica recomendada

- Giddens, A. (1987). *Nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
 Habermas, J. (1990). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
 Karczmarczyk, P. (2012). *El argumento del lenguaje privado a contrapelo*. La Plata: Edulp.

305 Desde el punto de vista wincheano, en cambio, podríamos afirmar que la comprensión se entiende como *la praxis de un sujeto*: un proceso llevado a cabo por un agente consciente de lo que hace, que se mantiene como el principio de la acción.

306 Este es un punto de contacto posible con Althusser, por ejemplo, y la tesis de la interpelación de los individuos como sujetos en la ideología: ver Karczmarczyk 2012 y 2017 y 2017b; para una lectura general de la filosofía de Wittgenstein de inspiración althusseriana, ver Lecourt 1984, ver también Anderson 2018.

- Kripke, S. A. (2006). *Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado: Una exposición elemental*. Madrid: Tecnos.
- Villanueva, E. (comp.) (1979). *El argumento del lenguaje privado*. México: UNAM.
- Winch, P. (1990). *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Winch, P. (1994). *Comprender una sociedad primitiva* (Nicolau & Llorens, Trads.). Barcelona: Paidós ICE/UAB.
- Wittgenstein, L. (1968). *Los cuadernos azul y marrón* (R. Rhees, Ed.; F. G. Guillén, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Wittgenstein, L. (1999). *Investigaciones filosóficas* (A. G. Suárez & C. U. Moulines, Trads.). Barcelona: Altaya.

Bibliografía complementaria

- Barnes, B. (1993). Cómo hacer sociología del conocimiento (R. Blanco, Trad.). *Política y Sociedad*, 14/15, 9-19.
- Bloor, D. (1998). *Conocimiento e imaginario social* (E. Lizcano & R. Blanco, Trads.). Barcelona: Gedisa.
- Bloor, D (1983) *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*, Nueva York, Columbia University Press.
- Boghossian, P. A. (1989). The rule-following considerations. *Mind*, 98 (392), 507-549.
- Cabanchik, S. (2010) *Wittgenstein. Una introducción*, Buenos Aires, Quadrata
- Hutchinson, P., Read, R., & Sharrock, W. (2016). *There is no such thing as a social science: In defense of Peter Winch*. Abingdon: Routledge.
- Karczmarczyk, P. (2012) Materialismo, ideología y juegos de lenguaje. En: *Ideas y valores*, 51 (150). <http://ref.scielo.org/cjimg9>
- Karczmarczyk, P. (2017). El seguimiento de reglas ¿es la *praxis* de un sujeto? Wittgenstein y las ciencias sociales. *Tópicos*, 34, 8-47. <http://ref.scielo.org/d84fgh>
- Karczmarczyk, P. (2017a). Introducción al dossier: "Wittgenstein en el pensamiento social y político". *Tópicos*, 33, 1-12. <http://ref.scielo.org/4f7pgc>
- Karczmarczyk, P. (2017b) "Sobre la filosofía como terapia o de cómo la ideología no se va de vacaciones" en Actas del XVII congreso nacional de filosofía, Afra-Universidad Nacional del Litoral. <http://www.afra.org.ar/wp-content/uploads/2016/06/PUBLICACION%CC%81N-2017.pdf>
- Kusch, M. (2006). *Sceptical Guide to Meaning and Rules: Defending Kripke's Wittgenstein*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Lo Piparo, F. (2014). *Il professore Gramsci e Wittgenstein. Il linguaggio e il potere*. Roma: Donzelli.
- Lorenzini, D., & Gillot, P. (2016). *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*. Paris: CNRS Éditions.
- Mouffe, C. (2003). Wittgenstein, la teoría política y la democracia. *Phrónesis. Revista de Filosofía y Cultura Democrática*, 3 (9).

- Naishtat, F. (2004). *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva. Una perspectiva pragmática*. Buenos Aires: Prometeo.
- Ogien, A. (2008). *Las formas sociales del pensamiento: La sociología después de Wittgenstein*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Oliva, A. (2018). Ensayos sociológicos sobre Wittgenstein. *Actas de las X Jornadas de Sociología de la UNLP*. Disponible en: <http://jornadassociologia.fahce.unlp.edu.ar/x-jornadas/actas/Oli-vaPONmesa3.pdf/>
- Palavecino, S. (1999). *Wittgenstein y los juegos de lenguaje*. Belo Horizonte: FUMARC.
- Pitkin, H. F. (1984). *Wittgenstein: El lenguaje, la política y la justicia: sobre el significado de Ludwig Wittgenstein para el pensamiento social y político* (R. M. Romero, Trad.). Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- Pleasants, N. (2000). Winch, Wittgenstein and the idea of a critical social theory. *History of the Human Sciences*, 13(1), 78-91.
- Satne, G. (2005). *El argumento escéptico: de Wittgenstein a Kripke*. Buenos Aires: Grama.
- Smerud, W. B. (1970). *Can There Be a Private Language?* La Haya: Mouton.
- Tozzi, V. (2003). Wittgenstein y la sociología del conocimiento. En: Cabanchik, S.; Penelas, F.; Tozzi, V. (eds.) *El giro pragmático de la filosofía*, Barcelona: Gedisa.

Investigaciones aplicadas

- Gamero Cabrera, I. (2017). Juegos de lenguaje sociales y palabras que dañan. *Tópicos* 33. <http://ref.scielo.org/9rrrgz>
- Jacorzynski, W. (2011). La filosofía de Ludwig Wittgenstein como una nueva propuesta para la antropología y las ciencias sociales. *Sociológica*, 74, 177-204. <http://www.scielo.org.mx/pdf/soc/v26n74/v26n74a6.pdf>
- Karczmarczyk, P. (2017c). Grandes relatos y teleología, sentido común y democracia. *Actual Marx Intervenciones* 23. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.8352/pr.8352.pdf
- Nun, J. (1989) “La rebelión del coro” y “Elementos para una teoría de la democracia: Gramsci y el sentido común”. En: *La rebelión del coro. Estudios sobre la racionalidad política y el sentido común*. Buenos Aires: Nueva visión. (“La rebelión del coro” ha sido recogido en Grimson A. y Caggiano, S. (2015) (comps.) *Antología del pensamiento crítico argentino contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO. https://www.clacso.org.ar/antologias/detalle.php?id_libro=1027).

Material suplementario

- Bouveresse, J. (2006). *Wittgenstein: La modernidad, el progreso, la decadencia* (J. González & M. Valdés, Trads.). México: UNAM, Instituto de investigaciones filosóficas.

- Ferrater Mora, J., von Wright, G. H., Malcom, N., & Pole, D. (1966). *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Oikos.
- Jarman, D. (1993) (Película). *Wittgenstein*. British Film Institute. Disponible en: <https://www.dailymotion.com/video/xzlczh>
- Penelas, F. (2020). *Wittgenstein*. Buenos Aires: Galerna
- Rhees, R., Wittgenstein, H., Pascal, F., Leavis, F. R., King, J., Drury, M., & Malcom, N. (1984). *Recollections of Wittgenstein* (R. Rhees, Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (1979). *Cartas de Wittgenstein a Russell, Keynes y Moore* (G. H. von Wright, Ed.). Madrid: Taurus.
- Wittgenstein, L. (1997) *Comentarios sobre "La rama dorada"*, México, UNAM.

Otra bibliografía utilizada en el capítulo

- Apel, K. O. (1985). *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus.
- Anderson, P. (2018) An afternoon with Althusser *New Left Review*, nº 113.
- Bhaskar, R. (2014). *The possibility of naturalism: A philosophical critique of the contemporary human sciences*. Abingdon: Routledge.
- Bloor, D. (2004) Institutions and Rule-Scepticism: A Reply to Martin Kusch. *Social Studies of Science*, 34/4
- Bouveresse, J. (1976). *Le mythe de l'interiorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Paris: Minuit.
- Hacking, I. (1979). *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?* (E. Rabossi, Trad.). Buenos Aires: Sudamericana.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo* (E. Rivera, Trad.). Santiago: Editorial Universitaria.
- Kusch, Martin (2004) "Rule-Scepticism and the Sociology of Scientific Knowledge: The Bloor–Lynch Debate Revisited. *Social Studies of Science*, 34/4.
- Lecourt, D. (1984) *El orden y los juegos* (J. Ardiles Gray & M. N. Mizraji Trads), Buenos Aires, de La Flor.
- Malcom, N. (1954). Wittgenstein's *Philosophical Investigations*. *Philosophical Review*, 63, 530-559.
- Montaigne, M. *Los ensayos* (J. Bayod Brau, Ed. y Trad.), Madrid, El acantilado, 2007.
- McDowell, J. (1979). Virtue and reason. *The monist*, 62(3), 331-350.
- Pêcheux, M. (2016). *Las verdades evidentes: Lingüística, semántica, filosofía* (M. Glzman, P. Karczmarczyk, G. Marando, & M. Martinez, Trads.). Buenos Aires: Ediciones del CCC.
- Sharrock, W. No Case to Answer: A Response to Martin Kusch's 'Rule-Scepticism and the Sociology of Scientific Knowledge' *Social Studies of Science*, 34/4.

Guía de Actividades

1. ¿Por qué es relevante, en general, el estudio del lenguaje para las ciencias sociales? ¿Cómo se relaciona con la noción de acción significativa y comprensión? ¿Qué ventajas presenta el enfoque lingüístico respecto de, por ejemplo, un enfoque fenomenológico de lo social?
2. Identifique y exponga los tres pasos del argumento de Winch que elucidan el concepto de “seguir una regla”: ¿por qué es necesario un contexto social o comunitario para darle sentido a este concepto? ¿Qué quiere decir que las ideas son relaciones sociales?
3. Definir el concepto de reflexividad propuesto por Winch.
 - a. ¿Cómo podría enunciarse este principio?
 - b. ¿Cómo se relaciona con la tesis de que las ideas son relaciones sociales?
 - c. ¿Por qué introduce Winch este requisito? ¿De qué tipo de interpretación de la acción significativa quiere despegarse?
4. La lectura de Kripke de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein se organiza en torno a un cambio de enfoque respecto de la interpretación tradicional, tanto en lo que refiere a la pregunta que le interesa a Wittgenstein, como en la respuesta que ofrece.
 - a. ¿Cuál es la diferencia entre el planteo respecto de las reglas que Kripke encuentra en Wittgenstein y el que encuentra Winch?
 - b. ¿Por qué la respuesta a ese planteo implica una noción distinta de “acuerdo comunitario” que la que deriva Winch?
5. Las siguientes dos citas presentan una pregunta respecto a la posibilidad de saber si alguien está siguiendo o no una regla; se trata de dos casos de planteo escéptico respecto al seguimiento de reglas. Uno de ellos plantea el problema en un nivel ontológico, y la otra en un nivel epistemológico. ¿Qué cita expresa cada punto de vista, y por qué?
 - a. Supongamos que deseo saber en qué año se escaló por primera vez el Everest; pienso para mí: “El monte Everest se escaló en 1953”. Lo que aquí deseo preguntar es, ¿qué significa decir que estoy “pensando en el monte Everest”? ¿Cómo se relaciona mi pensamiento con la cosa, o sea el monte Everest, acerca de la cual estoy pensando? [...] ¿Qué hace que el hecho de proferir las palabras “monte Everest” posibilite decir que con ellas signifique una determinada cumbre de los Himalaya?”
 - b. “Su fin [el del planteo escéptico] es mostrar que nada en mi historia mental de mi conducta pasada —ni siquiera lo que de ella conocería un Dios omnisciente— podría establecer si quise decir más o cuas. Pero entonces parece seguirse que no hubo ningún hecho acerca de mí que constituyese mi haber querido decir más en lugar de cuas. ¿Cómo podría haberlo, si nada en mi historia mental interna o en mi conducta externa servirá de respuesta al escéptico que suponga que de hecho quise decir cuas?”

CAPÍTULO 20

La tradición del orden conflictivo: Pierre Bourdieu

María Eugenia Rausky, José Buschini y Mariana Di Bello

Introducción: una sociología con énfasis en el conflicto

En este capítulo nos concentraremos en la propuesta del sociólogo francés Pierre Bourdieu (1930-2002), uno de los teóricos más influyentes de las últimas décadas. En el capítulo procuramos examinar los principales rasgos de su teoría, reconocida por su apuesta a la construcción de un enfoque sintético. En particular, asumimos que para que los y las alumnos/as comprendan la obra del autor debemos:

- 1) Caracterizar la tradición del orden conflictivo, de la que el autor es uno de sus exponentes.
- 2) Describir su trayectoria biográfica e intelectual, enfatizando en los diálogos que entabla con las tradiciones teóricas dominantes de la época y los clásicos de la sociología.
- 3) Identificar los elementos más destacados de su teoría, revisando los nudos temáticos más relevantes y los aspectos nodales de su mirada
- 4) Mostrar el modo en que se aborda al autor desde el espacio de las clases prácticas, a partir del trabajo con fragmentos de uno de sus libros: “El sentido práctico”, texto que condensa su propuesta teórica, y que permite ver cómo el autor construye su teoría a partir de la lectura crítica de la oposición objetivismo-subjetivismo.
- 5) Brindar un balance crítico de su obra.

En la configuración de la tradición del orden conflictivo, las figuras clásicas del pensamiento sociológico -Marx, Engels y Weber- han tenido un papel preponderante. En palabras de Collins (1996), esta tradición:

Coloca el acento en el conflicto social. Este término puede dar la impresión de que se trata del estudio de unos cuantos eventos dramáticos, pero su perspectiva es mucho más amplia pues abarca todo lo que sucede en la sociedad. Su principal argumento no es sólo que la sociedad está conformada por conflictos, sino una idea de mayor alcance, según la cual todo lo que ocurre cuando no hay un conflicto abierto es un proceso de dominación. Su visión del orden social nos presenta múltiples grupos e individuos pugnando por defender su propio interés

contra los demás, haya o no altercados explícitos en esa lucha por sacar ventaja. Decir que esta aproximación es la perspectiva del conflicto es un tanto metafórico. Tal palabra se enfoca en la punta del iceberg, es decir, en los eventos espectaculares de la revolución, la guerra o los movimientos sociales; pero el punto de vista que implica abarca por igual la estructura normal de los grupos de intereses, dominantes y subordinados, que forman la mayor parte del iceberg, la que está sumergida bajo la superficie (Collins, 1996, p.51).

No es difícil advertir entonces que quienes tienden a pensar la sociedad en estos términos se alejen de la concepción parsoniana del orden/cambio social, la cual asignaba a los elementos normativos un peso excesivamente importante en la constitución de un orden estable. A esta mirada de Parsons, se opuso otra que comenzó a destacar el papel que las relaciones de poder y el conflicto de intereses tienen en la configuración de la vida social, permitiendo el pasaje de una concepción normativista del orden a una concepción centrada en el papel que el conflicto social tiene en la producción del orden/cambio social.

Es importante destacar que esta tradición cobra fuerza hacia los años '60, momento en el que en las sociedades occidentales se creaba una atmósfera ideológica más pesimista y crítica, que habilita un cambio en el trasfondo social. Varios son los indicadores de estos cambios: la emergencia de movimientos estudiantiles, de movimientos que reclamaban por los derechos civiles de la población negra, la lucha de las mujeres por la igualdad de género, el crecimiento de la inestabilidad en las antiguas colonias, que habían sufrido un proceso de descolonización muy rápido-; una reorientación de los intelectuales de izquierda, quienes en vez de invertir esperanzas en la expansión rusa, se concentraron en la transformación de sus propias sociedades; una cultura juvenil con una fuerza crítica creciente, entre otros, fueron algunos de los cambios que terminaron cuestionando el modelo de sociedad occidental, del cual Parsons no manifestaba perspectiva crítica alguna³⁰⁷.

Paralelamente otros factores vinculados con cambios en el marco institucional de la sociología occidental, también ayudaron a este proceso. El desarrollo de nuevos departamentos de sociología en distintas universidades europeas y la creación de nuevos departamentos de sociología en EEUU, con una base institucional autónoma favorecieron la crítica al estructura-funcionalismo (Alexander, 1997).

En este contexto, tanto en Europa como en EEUU florecen nuevas perspectivas teóricas, por eso a continuación, recrearemos la atmósfera intelectual francesa a fin de comprender el proyecto teórico de Bourdieu.

³⁰⁷ Recordemos que Alexander (1997) plantea que el predominio que Parsons tuvo en la escena académica también obedeció a razones sociales. Sus propuestas teóricas estaban –en parte- vinculadas con las esperanzas políticas en la revitalización del mundo de posguerra. Así, todo cambio significativo en ese mundo de posguerra que cuestionara el papel de EEUU como modelo de sociedad a seguir, terminaría indefectiblemente repercutiendo en el prestigio de la teoría parsoniana

Las tradiciones intelectuales francesas en la post guerra

Para reconstruir este apartado nos basamos principalmente en la lección decimocuarta del libro de Joas y Kbolb (2016) y en las referencias que Bourdieu (1996) realiza en el texto “*Fieldwork in philosophy*”. Allí se refleja que hacia los últimos años de la década del ‘40 y durante toda la década del ‘50 en Francia existían tradiciones intelectuales muy potentes, ligadas fundamentalmente a la filosofía.

La obra de JP Sartre (1905-1980), floreció bajo la etiqueta de existencialismo y dominó la escena intelectual de ese país hasta bien entrada la década del ‘50. Sartre se destacó –entre otras cosas- por una concepción que enfatizaba la libertad del individuo -diferente a la idea de libertad del liberalismo-, y la primacía de la subjetividad, haciendo responsable al hombre de aquello que es:

El hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. ...este es el primer principio del existencialismo. Es también lo que se llama la subjetividad (Sartre, 2006).

Si bien el pensamiento Sartreano tuvo una presencia muy significativa, con el surgimiento del estructuralismo, comenzó a perder fuerza. Esta corriente realizó una crítica muy potente al existencialismo, a la figura de Sartre y sus ideas en relación con la posibilidad de elección/autonomía que tienen los sujetos, enfatizando una perspectiva objetivista, para la cual la sociedad se puede aprehender desde afuera, con independencia de las construcciones que los sujetos hacen. En la configuración de esta perspectiva tuvo un papel central F. de Saussure (1857-1913). En efecto, el impulso del estructuralismo en las ciencias sociales provino de la lingüística, y principalmente vino de la mano de Saussure³⁰⁸, quien marco una ruptura con el modo en que la filología histórica estudiaba el lenguaje, al demostrar la importancia de analizar el modo en que una lengua se halla constituida, su estructura estable. Un paso hacia ese enfoque fue la conocida distinción entre el habla y la lengua –en tanto sistema abstracto-, siendo éste último el objeto de la lingüística.

Entre los seguidores de Saussure, comenzó a sobresalir una figura destacada que más tarde sería calificado como el padre del estructuralismo: C. Lévi-Strauss (1908-2009), quien traslada el modelo de la lingüística estructural a la antropología. Lévi-Strauss se opone plenamente a Sartre y radicalizando su distancia, niega el papel de la subjetividad, exaltando la búsqueda de aquellas estructuras objetivas de la mente, que actúan a través de los sujetos sin que ellos lo sepan, y que determinan el devenir de la sociedad. El modelo del antropólogo fue rápidamente

³⁰⁸ Su obra “Curso de lingüística general”, es la referencia obligada para quien quiera interiorizarse en el tema.

acogido por las ciencias sociales, desde donde se veía posible aplicar el método estructural al análisis de distintos fenómenos: R. Barthes (1915-1980) lo hizo para sus estudios de la cultura, J. Lacan (1901-1981) en el psicoanálisis, en filosofía y sociología L. Althusser (1918-1990) y N. Poulantzas (1936-1979) hicieron su aporte, entre otros. El movimiento estructuralista alcanzó su punto álgido a mediados de los '60, inicialmente acogido con gran euforia.

Esta breve reconstrucción de la escena intelectual francesa es de suma relevancia para comprender el proyecto intelectual de Bourdieu, puesto que su propuesta se erige como un intento de sintetizar y superar el dualismo imperante, que de un lado tenía al subjetivismo –encarnado por el existencialismo Sartreano, y otras corrientes que más adelante mencionaremos- y del otro lado, al estructuralismo. Como un adelanto podemos plantear que para Bourdieu, la tarea de la sociología será revelar las estructuras ocultas de los diversos mundos sociales que constituyen el universo social, así como los mecanismos que tienden a favorecer su reproducción. Pero para hacerlo, el sociólogo necesita identificar tanto cuestiones del orden de la subjetividad como de la objetividad, puesto que lo social tiene una doble existencia: está en las cosas y en los cuerpos. Él llamará a su enfoque estructuralismo genético, o también constructivismo estructuralista, en un intento por sintetizar ambas posturas falsamente entendidas como dicotómicas.

Pierre Bourdieu: biografía y trayectoria intelectual.

Pierre Bourdieu nació en 1930 en el seno de una familia humilde en un pequeño pueblo al Sur de Francia, en Denguin (Altos Pirineos)³⁰⁹. Su posición de clase, su origen modesto, su pertenencia a una familia con escasas calificaciones educativas, será muy importante para comprender su obra, y la visión sumamente crítica que construye sobre el sistema educativo francés y sobre la reproducción de las desigualdades sociales y culturales que él mismo experimentó.

Al igual que Goffman, su condición de *outsider* ha sido constantemente recordada, de ser un provinciano que hace su carrera en la periferia, pasó a formarse en una institución de élite de la academia francesa, al ingresar a la prestigiosa *École Normale Supérieure* de Paris, donde primero estudió filosofía, graduándose en 1954. Allí tuvo como profesores a G. Bachelard y G. Canguilhem. Fue docente de esta disciplina en provincias, luego, de 1955 a 1958, hizo el servicio militar en Argelia, y entre 1958-1960 enseñó allí filosofía. Volvió a Francia, y comenzó a trabajar en Lille, desde 1961 hasta 1964, -en 1963 contrajo matrimonio- y es allí donde por primera vez enseñó sociología y profundizó sus estudios sobre Weber, Durkheim, Schütz y Saussure. En 1964 volvió a Paris y comenzó a enseñar muy joven en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (1964-2001), constituyéndose como uno de los profesores más brillantes de su generación. Fue secretario del Centro de Sociología Europea (CSE) creado por Raymond Aron y en

³⁰⁹ Para reconstruir este apartado nos basamos principalmente en el trabajo de Alonso (2002) y en la información que provee el sitio del *College de France*: <https://www.college-de-france.fr/site/pierre-bourdieu/index.htm#content.htm>

1968, creó el Centro de Sociología de la Educación y la Cultura (CSEC) que dirigió durante varios años, y que luego volvió a tomar el nombre de CSE y al que, bajo este nombre, se unió el CSEC. En 1975 fundó la prestigiosa revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*³¹⁰ y en 1981 fue nombrado en la cátedra de sociología del *College de France*, la posición más prestigiosa en el contexto del sistema educativo francés, al tratarse de la máxima institución de los hombres de ciencia en ese país.

Su estancia en Argelia tuvo un papel muy importante en el viraje que él hizo hacia la etnología primero y luego, hacia la sociología. Allí desarrolló trabajos empíricos sobre los bereberes y con esos materiales logró producir su primer libro: “Sociología de Argelia”, publicado en 1958. Si hay algo que lo destacará de allí en adelante, es que él fue ante todo un empírico, que desarrolló su edificio teórico en una fuerte ligazón con sus experiencias de campo.

Casi en paralelo a sus estudios sobre los bereberes, también comenzó a desarrollar sus análisis sobre la sociedad francesa, lo cuales que terminarán desplazando sus intereses iniciales en los bereberes de Cabilia hacia los de su propia sociedad. En los ´60 desarrolló tres líneas de investigación. Una sobre la condición campesina en la región de *Beam*, en Francia. Otra sobre el arte, la fotografía y el mercado de bienes simbólicos y una tercera y muy exitosa línea sobre la educación. Estas investigaciones recogieron de algún modo lo que luego, en los años ´70 fueron los trabajos en los que expone su posición epistemológica, a saber, “El oficio del sociólogo”, publicado en 1976 junto con Chamboredon y Passeron- y teórica: “Esbozos de una teoría de la práctica”, publicado en 1972. En 1970 publicó otro importante estudio: La reproducción – junto a Passeron-. Hacia fines de esta década también publicó su célebre investigación: “La distinción” cuya hipótesis central es que el gusto, lo aparentemente más subjetivo e individual, es formado en condiciones socialmente determinadas y que, por ende, es uno de los elementos centrales a la hora de analizar las relaciones de dominación entre grupos o clases sociales.

A estos primeros trabajos le siguieron cientos de publicaciones: 30 libros, 400 artículos sobre temas diversos (parentesco, ciencia, religión, educación, consumos, economía, arte, etc.), traducidos a una docena de lenguas extranjeras. En el terreno de la sociología de la cultura son especialmente importantes sus libros “Homo Academicus” (1984) y “Las reglas del arte” (1992). Sus contribuciones teóricas se condensan en la ya mencionada Esbozos de una teoría de la práctica y luego, “El sentido práctico” (1980) y “Meditaciones Pascalianas” (1997). Obviamente que resulta muy difícil en una producción bibliográfica tan vasta destacar solo algunos trabajos, pero hay cierto consenso en asignar los que mencionamos como contribuciones sustantivas.

Si a la luz de su producción académica podemos advertir el intenso compromiso de Bourdieu con la sociología, otro rasgo que destacan quienes estudiaron su obra es el fuerte compromiso político que mantenía—siempre en el espacio de la izquierda—. Su presencia en la esfera pública se intensificó en los años ´90, momento en que se alineó a un potente discurso antineoliberal. Su libro “La miseria del mundo” (1993) se erigió como un ejemplo en el que procura dar cuenta

³¹⁰ <http://cse.ehess.fr/index.php?1775>

de los devastadores efectos que la globalización tiene en distintos ámbitos de la vida (familiar, laboral, habitacional, etc.).

Según Alonso (2002) se crea en torno a la figura del sociólogo francés una *Bourdieuomania*, en donde todo ha sido posible: desde la producción de un film: *La sociología es un deporte de combate* (2001) hasta una adaptación teatral de partes de un libro dirigido por él: “*Le jour et la nuit*”, una obra sobre entrevistas recogidas en “La Miseria del Mundo”. Se multiplicaron los foros de debate sobre su figura y obra, y fue reconocido con múltiples *honoris causa* en diferentes universidades del mundo y una medalla de oro en el CNRS –el equivalente del CONICET en Francia- por su contribución a la regeneración de la sociología en 1993 y el premio E. Goffman, de la Universidad de Berkley en 1996. Hacia fines de los `90 la Asociación Internacional de Sociología realizó una encuesta, en la que se reconoció a su figura como la más influyente del campo. La recepción de Bourdieu no cesó de incrementarse, multiplicándose su presencia en los distintos países.

En enero de 2002 falleció a causa de un cáncer. Su línea de trabajo la continúan en Francia muchos de los miembros del CES: P. Champagne, L. G. Pinto, Sapiro, F. Popeau, entre otros. En EEUU, L. Wacquant. En Argentina, A. Gutiérrez y D. Baranger, por solo citar algunos investigadores de relevancia, y ha sido inspiradora de cientos de trabajos sociológicos –y de campos afines-.

Como señala Baranger (2012):

La obra de Bourdieu es extensa y materialmente difícil de abarcar en su totalidad. A lo que se agrega que muchos textos fueron publicados primero en lenguas distintas de la francesa. Hay también una buena dosis de redundancia, que se manifiesta en que pasajes enteros que aparecen reproducidos en varios textos diferentes. Bourdieu tendía a repetirse evolucionando, al punto que a veces se tiene la sensación de que siempre era el mismo libro que volvía a escribir una y otra vez en un proceso de rectificación incesante. (Baranger, 2012: 12)

La herencia clásica en P. Bourdieu: Marx, Weber y Durkheim

Es indudable la influencia explícitamente reconocida de las figuras clásicas de la sociología: Marx, Durkheim y Weber, en la teoría de Pierre Bourdieu. Su construcción teórica es en buena medida el resultado de una confluencia de tradiciones filosóficas y socio-históricas que la lógica intelectual y universitaria ha tendido siempre a sostener de manera separadas, incluso como enemigas: Marx y Mauss, Durkheim y Weber, Cassirer y Wittgenstein, Husserl y Lévi-Strauss, Merleau-Ponty y Austin, Bachelard y Panofsky. (Wacquant, 1996)

A continuación recuperaremos en un cuadro sus acercamientos y sus rupturas más importantes, que, junto con otros acercamientos y otras rupturas han permitido consolidar y construir una perspectiva analítica propia y fecunda para explicar y comprender diversos fenómenos sociales. Para hacerlo nos basamos en el trabajo de Gutiérrez (2003).

Bourdieu y los clásicos

Con Marx y Durkheim:	Rechazo a la teoría pura, desprendida de todo referente empírico. La actividad teórica no es separable del trabajo empírico
Con Marx y Weber:	El carácter construido del hecho científico. Cuando se habla de conceptos, se hace referencia a conceptos contruidos, a construcciones operadas por el investigador sobre la realidad social.
Con Marx, Durkheim y Weber:	Los fenómenos sociales se explican por causas sociales. En la perspectiva teórica de Bourdieu se conjugan la prohibición de Marx de eternizar en la naturaleza todo aquello que es producto de la historia, semejante al precepto durkheimiano que exige que lo social sea explicado por lo social y sólo por lo social y al weberiano que muestra la esterilidad de la explicación de las especificidades históricas por tendencias universales. Las tres visiones confluyen en una cuestión central: el rechazo de todos los intentos por definir la verdad de un fenómeno cultural independientemente del sistema de relaciones históricas y sociales de la cual es parte.
Con Marx, Durkheim y Weber:	El principio de la “no conciencia” e “ilusión de transparencia”. Marx plantea que siendo el hombre producto de sus relaciones sociales, es ilusorio pensar en la «transparencia» de sus acciones, sin analizar en primer lugar esas relaciones sociales. La noción de independencia de las relaciones sociales respecto a la conciencia y a la voluntad de los individuos, es semejante al postulado durkheimiano de que los hechos sociales tienen una manera de ser constante y una naturaleza que no depende de la arbitrariedad individual (y de donde derivan relaciones necesarias) y a la actitud weberiana de la proscripción de la reducción del sentido cultural de las acciones a las intenciones subjetivas de los actores. las relaciones sociales no podrían reducirse a relaciones entre subjetividades animadas de intenciones o ‘motivaciones’ porque ellas se establecen entre condiciones y posiciones sociales.
Con Marx y Durkheim:	Una concepción relacional de lo social. Bourdieu comparte con Marx y con Durkheim una manera de concebir lo social que necesita reconstituir la red completa de las relaciones subyacentes. En la sociología de Bourdieu sus conceptos son relacionales y uno puede decir que tanto Marx, como Durkheim y como Bourdieu se embarcan en un proyecto de ciencia socio-histórica total, susceptible de abarcar la integralidad de los fenómenos humanos.
Con Marx y Weber, contra Durkheim:	Concepción agonística de la acción social. Toda configuración social es producto de luchas.
Con Marx y contra Marx:	-La economía de las prácticas. Bourdieu extiende la lógica económica a toda práctica social, no analiza solo lo económico. -La teoría de las clases. Rompe con el sustancialismo; con el economicismo. Bourdieu plantea la existencia de una clase “en el papel” (construida). La estructura del espacio social es producto de dos principios de diferenciación: el capital económico y el cultural.

La propuesta teórica de P. Bourdieu: lo social y su doble existencia

Antes de adentrarnos en la perspectiva que construye Bourdieu para estudiar el mundo social resulta importante señalar que el telón de fondo socio-histórico que contextualiza sus estudios ha estado signado tanto por la construcción del estado de bienestar como por su consiguiente fragmentación –desregulación, economía de mercado, etc.-. El arco temporal de sus obras abarca el período que va de fines de los años 50, hasta los años 2000.

Asimismo, otro cuestión que vale la pena destacar es que existe cierta contradicción entre la obra de Bourdieu y el modo “fotográfico” de exposición –tal como aquí lo hacemos-, ya que el sociólogo francés, está permanentemente revisitando y revisando el mismo núcleo de preguntas, objetos, lugares, a medida que su modo “espiralado” de pensar se despliega a lo largo del tiempo. Esto puede llevar a que corramos el riesgo de sincronizar artificialmente formulaciones que pertenecen a distintos estadios de su desarrollo intelectual y que por tanto evidencian grados de elaboración teórica distinta (Wacquant, 2012).

Comencemos entonces a desmenuzar algunos elementos de su propuesta teórica. Como habíamos señalado, el objetivo de la sociología de Bourdieu es “descubrir las estructuras más profundamente enterradas de los diversos mundos que constituyen el universo social, así como los mecanismos que tienden a asegurar su reproducción o transformación”. Ahora bien, para llevar a cabo este proyecto, encuentra que es necesario despegarse de las “falsas antinomias”, presentes en el estudio de lo social, a saber: el antagonismo entre modos objetivistas y subjetivistas de conocer, la separación del análisis simbólico y el análisis de lo material, el divorcio entre teoría e investigación empírica. Bourdieu va a discutir con las distintas corrientes teóricas que reproducen esa separación:

Subjetivismos:

- Existencialismo Sartreano.
- Pensamiento Fenomenológico.
- Teoría de la Elección Racional (RAT).

Los 3 comparten su concepción de la práctica: “Si yo quiero, yo puedo”.

Objetivismos:

- Lingüística Saussureana.
- Estructuralismo Lévi-Strauss.
- Marxismo Althusseriano

Los 3 comparten un deslizamiento del modelo a la realidad.

Frente a las limitaciones de estas perspectivas, va a sugerir que el universo social tiene una “doble vida”. Existe una “objetividad del primer orden”, constituida por la distribución de recursos

materiales y medios de apropiación de bienes y valores socialmente escasos, como así también una “objetividad del segundo orden”, bajo la forma de sistemas de clasificación, esquemas mentales y corporales que funcionan a manera de patrones simbólicos para las actividades prácticas –conducta, sentimientos, juicios- de los actores sociales.

Una ciencia de la sociedad entendida como un sistema bidimensional de las relaciones de poder y de significado entre grupos y clases, debe producir una doble lectura, debe desarrollar lentes analíticos que le permitan capitalizar las virtudes epistémicas de las corrientes mencionadas, al tiempo que le habiliten evadir sus vicios.

Por eso plantea la necesidad de desarrollar una ciencia total de la sociedad, la cual debe desembarazarse tanto del estructuralismo mecánico que pone a los agentes ‘de vacaciones’ como del individualismo teleológico que solo reconoce a la gente en la forma trunca de un ‘adicto cultural supersocializado’ (Bourdieu y Wacquant, 2012).

Al reconocer que la realidad del mundo social es doble, propone un enlace del abordaje estructuralista y constructivista.

Ahora bien ¿de dónde provienen los esquemas con los que los agentes perciben el mundo? ¿Cómo se relacionan con las estructuras de la sociedad? Daremos respuesta a estas preguntas, siguiendo la exposición de Wacquant, (2012).

En primer lugar, lo que Bourdieu destaca es que existe una dialéctica entre las estructuras sociales y las estructuras mentales, para sostener esta tesis, se apoya en el trabajo E. Durkheim y M. Mauss “Algunas formas primitivas de clasificación” (1903): texto en el que los autores sostienen que los sistemas cognitivos que operan en sociedades primitivas se derivan de su estructura social.

Bourdieu realiza una ampliación de la tesis de Durkheim y Mauss en cuatro direcciones:

- 1) La correspondencia entre estructuras cognitivas y sociales observadas en sociedades tradicionales también se presenta en sociedades avanzadas.
- 2) En el análisis falta un sólido mecanismo causal que explique la determinación social de las clasificaciones. P. Bourdieu considera que las divisiones sociales y los esquemas mentales son estructuralmente homólogos por estar genéticamente ligados: los segundos son la encarnación de las primeras
- 3) La correspondencia entre estructuras sociales y mentales cumple funciones políticas. Los sistemas simbólicos no son solo instrumentos de conocimiento, sino que son instrumentos de dominación que promueven la integración social a un orden arbitrario.
- 4) Los sistemas de clasificación constituyen un asunto en juego tanto en las luchas que oponen individuos o grupos en la vida cotidiana como en las pujas que se dan en el campo de la política y la producción cultural (Wacquant, 2012).

Síntesis:

Bourdieu complementa el análisis de Durkheim y Mauss con una sociología genética y política de la formación, selección e imposición de los sistemas de clasificación. La correspondencia entre estructuras sociales y cognitivas proporciona un pilar muy sólido de la dominación social.

La perspectiva metodológica de Bourdieu es relacional. En su sociología hay una primacía de las relaciones, por eso no es de extrañar que sus dos conceptos clave: *habitus* y campo, designen haces de relaciones.

Ahora bien, para abordar el estudio de la realidad, la cual es intrínsecamente doble (está en las cosas y en los cuerpos), primero se deben dejar de lado las representaciones mundanas y se deben reconstruir las estructuras objetivas –posiciones- y la distribución de recursos; y luego, se debe reintroducir la experiencia inmediata y vívida de los agentes con el fin de explicar las categorías de percepción y apreciación -disposiciones- que estructuran su acción.

Esta forma de proceder, rápidamente nos permite advertir que en su análisis hay una prioridad cronológica y teórica de la dimensión objetiva.

Cuando mencionamos entonces la centralidad que tiene esa apuesta a la síntesis teórica, vale recordar el planteo de Baranger (2012) quien señala:

Aparentemente la cuestión sería sencilla: mediante la dupla conceptual *habitus/campo*, y la "complicidad ontológica" entre sus términos, Bourdieu habría conseguido superar las antinomias entre individuo y sociedad, entre individualismo y holismo, entre micro y macro, y muchas otras. Es claro, sin embargo, que tales conciliaciones milagrosas sólo han sido posibles de ser realizadas al precio de grandes tensiones internas a su sistema teórico. Son estas mismas tensiones las que dan sustento a lecturas diversas de la obra bourdieusiana. Al recorrer la obra de un autor tan prolífico como Bourdieu, construida a lo largo de casi un medio siglo, sería por lo menos sorprendente no encontrarse con cambios, e incluso con contradicciones. Sin duda las hay, pero no solamente debido al paso del tiempo y al cambio de las coyunturas, sino porque es éste un sistema teórico que se concibe a sí mismo en movimiento, que se ha prohibido permanecer en estado de reposo (Baranger 2012, p. 19)

Campo, *habitus* y producción de mundo social

A continuación vamos a recuperar el modo en que Bourdieu define sus conceptos centrales.

En primer lugar, cabe señalar que el autor reemplaza la noción de sociedad, por la de campo y espacio social. El espacio social es una construcción que, evidentemente, no es igual al espacio geográfico: define acercamientos y distancias sociales. Ello quiere decir que no se puede «juntar

a cualquiera con cualquiera», que no se pueden ignorar diferencias objetivas fundamentales, pero no implica excluirla posibilidad de organizar a los agentes, en ciertas condiciones, momentos y lugares, según otros principios de división, como étnicos o nacionales (Bourdieu, 1985, citado en Gutiérrez 2003). El espacio social, está constituido por diferentes campos: económico, cultural, científico, etc.

La idea de campo se relaciona con el interés de la sociología por indagar el modo en que funcionan áreas específicas del mundo social³¹¹. Esta teoría –en tanto teoría de diferenciación social- propone cierta cautela respecto de suposiciones simplistas acerca de “la sociedad”, o “la cultura” como un todo; su trabajo muestra cómo las ideas se refractan por patrones y procesos simbólicos dentro de cada campo (Krause, 2019).

En términos analíticos un campo puede definirse como

Una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, ya sean agentes o instituciones, por su situación actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital) –cuya posesión implica el acceso a las ganancias específicas que están en juego dentro del campo-, y de paso, por su relaciones objetivas con las demás posiciones (dominación, subordinación, homología, etc.). En las sociedades altamente diferenciadas, el cosmos social está constituido por estos microcosmos relativamente autónomos³¹², espacios de relaciones objetivas, que son irreducibles a las que rigen a los demás campos (Bourdieu y Wacquant, 1995, p.64).

Daremos un ejemplo de cómo funciona: para explicar lo que hace un artista plástico no alcanza ni con analizar su biografía o sus prácticas, como tampoco con analizar tendencias culturales globales. Se necesita algo más: saber cómo este artista plástico se sitúa frente a otros artistas plásticos en el campo del arte, qué lugar/posición ocupa. Puede ser dominante o dominado, y de acuerdo a cuál sea su posición, tenderá a desplegar diferentes estrategias: o de conservación –si es dominante-, o de subversión –si es dominado-.

Así, para Bourdieu no tiene sentido analizar aisladamente el comportamiento de los actores –como muchos teóricos lo hacen-, solo en función de la posición que ellos ocupan en el campo es posible entender el sentido que cobra su acción. Los campos ofrecen posibilidades de actuar, pero solo posibilidades determinadas.

³¹¹ Krause (2019) argumenta que el concepto de campo se introdujo en las ciencias sociales por primera vez en la década de 1930 de la mano del psicólogo K. Lewin. Hoy en día se lo suele asociar tanto a Bourdieu como a la sociología de las organizaciones de raigambre estadounidense.

³¹² Para una mayor precisión de la noción de autonomía y heteronomía de los campos pueden revisar el texto sobre el campo científico, recomendado en la bibliografía indicada en la sección de apoyo didáctico. La idea de Bourdieu es que los campos tienen una lógica propia.

Cada campo se define por algún tipo de capital específico, que se distribuye desigualmente: hay quienes tienen un mayor volumen, y quienes tienen un menor volumen. La posición en ese campo va a estar signada por la distribución de ese capital específico que se disputa allí, y por el cual se lucha, esa lucha alimenta divisiones simbólicas. Estar en un campo, es participar de un juego, es querer jugar ese juego, es tener un interés o lo que luego denominaré *illusio*.

Bourdieu definirá principalmente cuatro tipos de capital: económico (posesiones materiales, monetarias); cultural (posesión de bienes culturales –libros, pinturas- y aptitudes y saberes incorporados en procesos de socialización y en la adquisición de títulos); social (redes de relaciones a las que se puede recurrir para alcanzar algunas metas) y simbólico (un concepto general para todo lo que es fruto del concurso de los otros tres capitales, se relaciona con la buena reputación y el reconocimiento de los otros). Vale aquí una aclaración:

(...) El capital simbólico (...) no es un tipo más de capital, sino un modo de enfatizar ciertos rasgos relacionales del capital en general. Por un lado es inseparable de la noción de habitus, ya que tiene su origen en la necesaria dimensión fenomenológica de lo social, esto es, en el conocimiento y en el reconocimiento de los demás tipos de capital por parte de unos agentes sociales que disponen de determinadas categorías de percepción y de valoración. Es este reconocimiento lo que hace que cualquier propiedad se vuelva «simbólicamente eficiente, como una verdadera fuerza mágica» (...) El capital simbólico es un poder reconocido, a la vez que desconocido, y, como tal, generador de poder simbólico y de violencia simbólica (Fernández Fernández, 2013, p. 35-36)

Retomando el papel de los capitales, por ejemplo, si queremos conocer la posición de un agente en el sistema de clases, será necesario que el investigador determine el volumen global (cuanto) de capital que ese agente posee y su estructura (la composición de su capital total)³¹³.

Daremos un ejemplo de ello. Por ejemplo, los docentes universitarios tienen un capital cultural significativo, pero su capital económico se ubica más en un rango intermedio. Desde otro lugar, los empresarios tienen más capital económico, pero menos capital cultural. De acuerdo a cómo este se combine, se definen las posiciones que se ocupan en el espacio social.

Resulta importante destacar que:

En el espacio social, los agentes y grupos de agentes se definen por sus posiciones relativas, según el volumen y la estructura del capital que poseen. Más concretamente, la posición de un agente determinado en el espacio social se define por la posición que ocupa en los diferentes campos, es decir, en la distribución de los poderes que actúan en cada uno de ellos (capital económico, cultural, social, simbólico, en sus distintas especies y subespecies). En consecuencia, con un corte sincrónico del campo de las luchas de clases, se obtiene

³¹³ Bourdieu se destacó además por desarrollar sus investigaciones con el uso de análisis estadísticos multidimensionales.

un estado de las relaciones de clase, cuya estructura se define por la distribución diferenciada de las distintas especies de capital en ese momento. Pero la fuerza de que disponen los agentes depende también (además del volumen y estructura del capital que poseen), del estado de la lucha con respecto a la definición de la apuesta de la lucha (...). Se trata de una lucha simbólica por la definición de los instrumentos y de las apuestas legítimas y por el porcentaje de conversión de las distintas especies de capital. Esta es una de las apuestas fundamentales de las luchas (y por lo tanto está expuesta a cambios incesantes) entre las distintas fracciones de clase cuyos poderes y privilegios están vinculados a una u otra de estas especies (Gutiérrez, 2003, p. 478).

La lógica de cada campo incluye supuestos acerca de cuáles son los objetos apropiados de la práctica, cómo se hacen las cosas, etc. Y los participantes suelen aceptar esos supuestos compartidos o *doxa*, que forman parte de un *habitus*. Y aquí ingresamos al segundo concepto relevante, donde introduce al agente. Bourdieu ha dado distintas definiciones de *habitus*, en las que al principio se acentuaba más su carácter determinista, y luego fue relajando esta idea. Podemos decir que:

Se trata de sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas dispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlo, objetivamente reguladas y regulares sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquestas. (Bourdieu, 2007, p.86).

El *habitus* no deja de ser pre-reflexivo, lo que hace que el agente no se comporte para nada como el sujeto calculador de la economía.

Bourdieu se apoya en la idea husserliana de protensión, para concebir esta característica como fundada en una relación radicalmente diferente al tiempo. El *habitus* produce anticipaciones razonables (y no previsiones racionales). «En tanto disposición a actuar que es el producto de experiencias anteriores de situaciones semejantes, asegura un dominio práctico de las situaciones de incertidumbre y funda una relación al futuro que no es la del proyecto (...) sino la de la anticipación práctica: al descubrir, en la objetividad misma del mundo, lo que aparece como la única cosa a hacer, y captando el porvenir como un cuasi-presente (y no como un futuro contingente), la anticipación del porvenir es por completo ajena a la lógica especulativa de un cálculo de los riesgos, capaz de atribuir valores a las diferentes posibilidades en presencia» Así, fuera de todo cálculo racional, por medio de estas anticipaciones "razonables", gruesamente ajustadas a las oportunidades objetivas, el *habitus* puede asegurar una adaptación al

curso probable de los acontecimientos, con lo cual, a la vez que tiende a reforzar circularmente las regularidades de la acción social, contribuye a recrear las apariencias de finalidad, de racionalidad y hasta de libre arbitrio en las que se sustenta el modelo ilusorio de la acción racional (Baranger, 2012, p. 39-40).

Para expresarlo de un modo más sencillo, hablar de *habitus*, es hablar de una disposición a ciertas formas de sentir, pensar y actuar. Aquí no hay necesidad de cálculo alguno –como suponen las teorías de la elección racional-, los agentes actúan con razonabilidad, el mundo aparece como autoevidente, y esto lleva a que no se cometan locuras, esto es, “saber hacer” en el momento justo. Daremos un ejemplo de cómo opera: al trasladarse por una ciudad, hay empresarios que pueden elegir como medio de transporte un helicóptero, pero a mí ni se me ocurre como posibilidad, no se cruza por mi cabeza siquiera pensar alguna vez que eso sea algo para mí. Y eso es el *habitus*...

En nuestras sociedades todo el tiempo se producen diferencias y límites en las formas de consumo: en el deporte, la moda, el lugar en que vivimos, la comida que comemos, la escuela a la que vamos, la universidad a la que asistimos, etc. Por eso es central estudiar la cultura en tanto juego de distinción, y no solamente las desigualdades económicas –ahí se distancia del Marxismo-. Bourdieu nos advierte que la diferenciación social está también en el gusto y no solo en la esfera de la producción económica.

Hasta las cuestiones más personales, que creemos que elegimos están socialmente condicionadas...somos producto del campo. Bourdieu nos enseña que el pasado vive en nosotros y que lo individual es social. Esta dimensión histórica que incorpora la noción de *habitus* es central. El *habitus* define un estilo de vida mediante el cual las clases sociales se distancian culturalmente entre sí. Y es importante poder comprender esto, para representar adecuadamente la estructura de clases de una sociedad y su dinámica, algo que el marxismo ortodoxo no pudo hacer.

La relación entre *habitus* y campo es de condicionamiento: el campo estructura el *habitus* y de conocimiento: el *habitus* contribuye a constituir el campo como mundo significativo, que tiene sentido, y donde vale la pena invertir energías.

Síntesis:

El campo estructura el *habitus*, pero el *habitus* contribuye a dotar de sentido el campo en tanto mundo significativo. Para explicar los hechos sociales no basta con tomar las condiciones objetivas, hay que buscar la huella de lo social en el individuo.

Campo, habitus y producción de mundo social

Campo

Conjunto de relaciones objetivas entre posiciones ancladas en distintas formas de capital. Doble sistema de diferencias: entre posiciones y entre tomas de posición.

=

Capital—volumen, estructura y trayectoria—; Interés/*Illusio*; Juego; posición y disposición; Luchas (diferencia con la noción de “aparato” y “sistema”).

Habitus

Sistema de disposiciones durables y extrapolables

↓ ↓ ↓ ↓
 Unidad Inclinaciones a Muy arraigadas Efectos rel.

-Centralidad de la dimensión histórica: el pasado vive, lo individual es social. El habitus es creativo dentro de ciertos límites.

-El campo estructura el habitus, pero el habitus contribuye a dotar de sentido el campo en tanto mundo significativo. Para explicar los hechos sociales no basta con tomar las condiciones objetivas, hay que buscar la huella de lo social en el individuo.

Para Bourdieu el punto central es que la correspondencia que se produce entre estructuras sociales y estructuras mentales no se limita únicamente a definir nuestra percepción política del mundo social, sino que cumple funciones eminentemente políticas. Como planteamos más arriba, los sistemas simbólicos³¹⁴ no son meros instrumentos de conocimiento, sino de dominación. Ellos promueven la integración social de un orden que es arbitrario y desigual, y que se reproduce.

Así, para alejarse -de algún modo- del pesimismo que se desprende de una lectura reproductivista de su obra, sugiere que la sociología cumple un papel fundamental en la posibilidad de cambio ya que “libera, liberando de la ilusión de libertad”, la libertad solamente es posible cuando se conocen las leyes estructurales de la sociedad, y es allí que se habilita la posibilidad de un cambio social.

Hasta aquí hemos presentado aspectos nodales del armazón teórico que construyó Bourdieu, varias de las ideas desarrolladas en este apartado, se retoman en el próximo, destinado a mostrar cómo se aborda al autor en el contexto de una clase práctica.

³¹⁴ En la sensibilidad de Bourdieu hacia la dimensión simbólica del universo social, puede apreciarse el influjo de Pascal, Durkheim y Cassirer. El aprecio de Bourdieu por los sutiles análisis sociales del primero, resulta patente en *Méditations pascaliennes* (1997b). En la introducción a esta obra, Bourdieu expone el motivo que le llevó a elegir ese título y reconoce la influencia especial recibida de Pascal en su investigación crítica de la génesis social de la razón sapiente, concretamente en lo que se refiere al poder simbólico (Fernández Fernández, 2013).

Presentación de fragmentos del libro *El sentido práctico*

En este apartado ofrecemos una presentación esquemática del modo en que abordamos la perspectiva teórica de Pierre Bourdieu en el área de trabajos prácticos, tarea que realizamos a partir de una selección de textos de su libro *El sentido práctico* (Bourdieu, 2007). Allí, aparecen sistematizados y condensados algunos de los principales núcleos conceptuales de su perspectiva, caracterizada en distintas oportunidades como teoría de la práctica, constructivismo estructuralista y estructuralismo genético, como indicamos en la sección precedente. Concretamente, seleccionamos el Prólogo al Libro 1, Crítica de la razón teórica (páginas 43 a 49), y el Capítulo 3 del mismo libro, Estructuras, *habitus*, prácticas (páginas 85 a 105).

Inicialmente, colocamos el foco de análisis en el Prólogo al Libro 1 (páginas 43 a 49) y en el primer párrafo del Capítulo 3 (páginas 85 y 86). En esas páginas, Bourdieu presenta lo que a su juicio constituye una falsa división que afecta negativamente el desarrollo de las ciencias sociales, construida con el escenario intelectual francés como trasfondo (el estructuralismo de Claude Lévi Strauss y su contraposición al existencialismo fenomenológico de Jean Paul Sartre, analizados de manera detallada en los capítulos 1 y 2 del libro) pero que remite también a escisiones en la sociología internacional (estructural funcionalismo y marxismo estructuralista vs. fenomenología social, etnometodología y teorías de la elección racional) y las polémicas epistemológicas en torno del positivismo, la hermenéutica y la teoría crítica.

Se trata, según argumenta, de la oposición artificial entre objetivismo y subjetivismo, que si bien posee ribetes sustantivos, dados por la oposición entre teorías que conciben a los sujetos como meros soportes de las estructuras y otras que en su excesivo voluntarismo desconocen o minimizan los condicionamientos estructurales, es en esencia epistemológica. Objetivismo y subjetivismo constituyen, a su entender, dos modos opuestos de conocimiento de lo social que, sin embargo, poseen como rasgo compartido el carácter de conocimiento docto y como tal opuesto al modo de conocimiento práctico, propio de la experiencia ordinaria del mundo social. Su teoría de la práctica, según nos dice, apunta a lograr una recuperación científica de ese conocimiento que a la vez realiza y oculta, en la práctica, lo que ni subjetivismo ni objetivismo pueden captar en su totalidad: el acuerdo entre las disposiciones subjetivas y las condiciones estructurales objetivas que las explican.

En el prólogo al Libro 1 y en las páginas iniciales del capítulo 3, Bourdieu caracteriza a cada uno de estos modos de conocimiento, indica sus logros y señala sus límites. Con respecto al subjetivismo, rescata la recuperación que hace de la experiencia de sentido común pero ve un límite en su incapacidad para ir más allá de una descripción de esa experiencia. Esta perspectiva, señala, falla al no considerar cuáles son las condiciones de posibilidad de esa experiencia, las cuales, anticipando lo que sostiene su propia teoría, no son otras que la incorporación como disposición subjetiva de los condicionamientos estructurales propios de ciertas condiciones de existencia, que hacen que éstas últimas, que son el resultado contingente de la historia y como tales arbitrarias, sean aprehendidas —y por esa vía (re)producidas— como obvias o naturales. Junto a esto, el subjetivismo tampoco se pregunta por sus propias condiciones sociales de

posibilidad y, así, de lo que significa su propio proyecto teórico, el análisis de la experiencia de sentido común. Esto, dice Bourdieu, tiene consecuencias sobre el modo en que concibe su objeto, en tanto le impone su propia situación no objetivada —desconociendo de esa forma su particularidad y privilegio—, con una caracterización de la subjetividad y la práctica que presenta un sesgo voluntarista.

En relación con el objetivismo, destaca la discontinuidad que establece entre conocimiento docto y conocimiento práctico, pues le permite dar cuenta de regularidades objetivas que subyacen a las prácticas con independencia de su aprehensión por parte de los agentes, cuya consideración, a lo sumo, se limita a dejarla de lado en tanto no ofrece más que racionalizaciones, ideologías o prenociones. Con ello, consigue mostrar cómo la experiencia ordinaria del mundo social descansa en condiciones estructurales particulares que son independientes de, y hasta ajenas a, su aprehensión. Que operan, para sintetizarlo en una imagen, a espaldas de los agentes. Sin embargo, a pesar de reconocer este mérito, le cuestiona su incapacidad para captar el proceso por medio del cual la experiencia ordinaria del mundo social llega a percibir como obvias o naturales esas condiciones subyacentes que el objetivismo explicita; con mayor precisión, el funcionamiento del sentido del juego social, la relación entre el sentido vivido y el sentido objetivado en instituciones. Nuevamente, aquello que está en el centro de su teoría.

Así, para superar esta oposición, Bourdieu perfila su propuesta. Según argumenta, ésta no se limita a establecer científicamente las condiciones objetivas que subyacen a las prácticas sino que analiza cómo son aprehendidas y por esa vía (re)producidas por los propios agentes. En este marco, muestra cómo la forma en que acontece esa experiencia resulta del contacto permanente con esas condiciones, con lo que permiten y lo que no, en un proceso de socialización prolongado. Es frente a estas consideraciones, justamente, que Bourdieu propone lo que llama un regreso a la práctica, a la que concibe, según señala, como el “ámbito de la dialéctica del *opus operatum* y del *modus operandi*, de los productos objetivados y de los productos incorporados de la práctica histórica, de las estructuras y de los *habitus*” (Bourdieu, 2007, p. 85-86). Recuperando el título del capítulo, por tanto, un regreso a la práctica como lugar en el que se produce el encuentro entre estructuras y *habitus* o, para decirlo con términos sobre los que luego volveremos, dos objetivaciones de la historia o estados del capital.

Sobre esta base, nos concentramos en el análisis de esta teoría, tal como Bourdieu la expone en el capítulo 3 de *El sentido práctico*. Antes de comenzar, cabe recuperar un breve comentario de Anthony Giddens, en el que no sin ironía a propósito de las diferencias que existen entre sus estilos de escritura, según nos parece, expone de manera concisa uno de los rasgos salientes de la teoría bourdiana, a la vez que muestra puntos importantes de contacto con su teoría de la estructuración. Dice Giddens:

Lo que yo he llamado dualidad de estructura, Bourdieu lo expresa de la siguiente manera. Tenemos que entender, dice, que “las estructuras objetivas son ellas mismas el producto de prácticas históricas y son constantemente reproducidas y transformadas por prácticas históricas cuyo principio productivo es él mismo el producto de las estructuras que consecuentemente tiende a

reproducir”. Para expresar esto sintéticamente: la vida social es inherentemente recursiva (Giddens, 1979: p. 217. Traducción propia).

Este carácter recursivo, de bucle, por el cual las estructuras producen a quienes las producen, como las manos que se dibujan en el cuadro de Escher, será uno de los ejes principales en torno de los cuales girará nuestra exposición, que parte por el análisis de un párrafo en el que Bourdieu, inmediatamente después de haber indicado el objeto de la teoría de la práctica, presenta una serie de núcleos temáticos que organizan el capítulo. Allí, plantea:

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu, 2007, p. 86).

Lo primero a considerar, en esta cita extensa, es cómo allí se presenta el modo en que esta teoría da cuenta del problema de la subjetividad y su relación con la acción o la práctica, que Bourdieu irá desplegando en sus múltiples facetas en las páginas siguientes. El concepto clave, por supuesto, es el de *habitus*, que en diferentes partes del capítulo recibe distintas definiciones referidas, no obstante, al mismo fenómeno. De esa forma, así como aquí se nos informa que el *habitus* es un principio generador de prácticas y representaciones, en otros pasajes aparece como una estructura cognitiva y motivadora o como un esquema generador de pensamientos, percepciones y acción. Lo importante, en este sentido del *habitus* como estructura estructurante, es entender que para esta teoría las prácticas de los agentes (sus acciones, sus apreciaciones estéticas, sus evaluaciones morales) tienen asiento en un núcleo subjetivo duradero y sistemático. Así, qué hacer y qué no hacer, qué es lindo y qué no lo es, qué es bueno y qué es malo — y todo ello en grados diferentes—, son todas preguntas que, aun sin ser formuladas explícitamente por los agentes, el *habitus* responde a diario. Ahora bien, en tanto categoría mediadora, el *habitus* tiene otra cara y es la de su propia constitución, su carácter de estructura estructurada. En este plano, lo que nos dice la teoría es que ese *habitus*, esas disposiciones subjetivas que están en el origen de las prácticas y su apreciación, es el resultado de la relación que el agente experimenta desde su nacimiento con los condicionamientos propios de una clase particular de condiciones de existencia, como dirá Bourdieu, con sus “posibilidades e imposibilidades, libertades y necesidades, facilidades e impedimentos” (Bourdieu, 2007, p. 88).

Desde este punto de partida, y considerando el resto del párrafo citado, enfocamos nuestra exposición en tres núcleos temáticos: la relación del *habitus* con los fines y los procedimientos (medios) para lograrlos, el carácter regular y regulado de las prácticas y su relación con normas

y reglas explícitamente formuladas, y, por último, la organización colectiva de las prácticas. Los tópicos señalados, es útil aclararlo, remiten a algunos de los principales problemas de la disciplina sociológica, alrededor de los cuales Bourdieu perfila su intervención polémica de cara a otras ofertas de teoría contemporáneas, organizándola según la ya mencionada oposición entre subjetivismo y objetivismo. En este sentido, es pertinente aclarar que los núcleos problemáticos identificados no constituyen dimensiones que se dan de manera aislada en la práctica sino que, en forma conjunta y simultánea, son constitutivas de ésta.

En primer lugar, atendemos al modo en que esta teoría plantea la relación entre el *habitus* y la elección de los fines y los procedimientos (o medios) para llevarlos a cabo. Para introducir esta cuestión, Bourdieu se pregunta cómo es la relación entre *habitus* y estímulo, entendiendo por estímulo aquello que podría motivar u orientar a los agentes a realizar una actividad determinada—y que sólo ellos, por sus disposiciones subjetivas, son capaces de reconocer como tal—, se trate por ejemplo de hacer algo o rechazar hacerlo, emitir un juicio estético o realizar una evaluación moral. Esto, desde ya, constituye un nudo central de la teoría sociológica, pues remite a la pregunta por el modo en que los individuos, sea como fuere que los caractericemos conceptualmente (sujeto, actor, agente, persona), establecen los fines que se proponen y los medios para concretarlos. En términos de discusión teórica, y en relación con la oposición previamente mencionada entre subjetivismo y objetivismo, en este plano Bourdieu pretende superar dos posiciones a su juicio erróneas: la elección de fines y medios como cálculo deliberado (subjetivismo) y la elección de fines y medios como respuesta mecánica a las condiciones estructurales (objetivismo). Sin abrir juicio sobre sus logros, su propuesta de explicación hace eje en las características del *habitus* y su constitución. Según vimos, el *habitus* es concebido como una disposición subjetiva, un principio que, de manera libre, genera y organiza prácticas. Es, como lo dice en otro lugar, una estructura a la vez cognitiva y motivadora. Pero esa libertad de creación tiene un límite, que no es otro que el de su propio contexto de producción, vinculada a los condicionamientos que impone una clase particular de condiciones de existencia, con todas sus posibilidades e imposibilidades de acceso a bienes materiales y simbólicos, como ya mencionamos. Esta es la razón por la cual, según Bourdieu, las respuestas del *habitus* frente a los estímulos, las prácticas que genera en principio

(...) se definen, por fuera de todo cálculo, con relación a potencialidades objetivas, inscritas de manera inmediata en el presente, cosas por hacer o no hacer, por decir o no decir, en relación con un porvenir probable que, al contrario del futuro como “posibilidad absoluta” (...) se propone con una urgencia y una pretensión de existir que excluye la deliberación” (Bourdieu, 2007, p.7).

Así, el *habitus*, y por eso Bourdieu nos dice que efectúa hipótesis prácticas —no necesariamente consideradas en términos explícitos—, anticipa éxitos o fracasos, conveniencias o no conveniencias, sobre la base de la experiencia pasada.

Es también esa conformación de una disposición subjetiva a partir de los condicionamientos propios de una clase particular de condiciones existencia, nos dice Bourdieu, la que permite

explicar algo que suele constatar la estadística: la correlación entre las posibilidades que establece el científico (como oportunidades de acceso a bienes materiales y simbólicos) y las esperanzas subjetivas (en tanto motivaciones para acceder a esos bienes). Es lo que explica, como indica con una serie de oposiciones que marcan el contraste entre probabilidades objetivas y esperanzas subjetivas, que los agentes hagan de la necesidad virtud, rechacen aquello que los rechazó y quieran lo inevitable, hecho que marca también que ese acuerdo entre anhelos subjetivos y posibles objetivos pueda ser considerado como una suerte de sumisión a los poderes y el orden establecido.

En segundo lugar, consideramos cómo esta teoría explica el hecho de que las prácticas tienen un carácter regular y regulado, sin que esto necesariamente implique la existencia de normas y reglas explícitas. Cómo se explican, para decirlo en otros términos, tanto la continuidad y la conformidad de las prácticas como su transformación. Una vez más, la posición de Bourdieu sobre este asunto se da sobre el trasfondo polémico que supone la contraposición entre objetivismo y subjetivismo. El primero, porque advierte la continuidad y regularidad que tienen las prácticas pero no logra explicar cómo ni por qué ocurre esto. Junto con esto, debido a que explica el cambio mediante determinaciones objetivas ajenas al entendimiento y la voluntad de los agentes que lo producen; por ejemplo, contradicciones estructurales. El segundo, en tanto atribuye ambos, continuidad y cambio, a una determinación interior o voluntad subjetiva cuya constitución es incapaz de explicar. Contra estas opciones, Bourdieu insiste con el *habitus*, el cual tiende, nos dice, “con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo” (Bourdieu, 2007, p. 89). Para entender cómo ocurre esto, es clave la relación entre pasado y presente, que el *habitus* articula. No es equivocado afirmar que, según la teoría bourdiana, la historia produce historia o la estructura gobierna la práctica. De hecho, enunciados por el estilo forman parte de alguna de sus trabajosas oraciones, cargadas de aclaraciones en cláusulas subordinadas. Pero tanto como correcto es incompleto, puesto que no hay allí consideración alguna a la mediación del *habitus*, en tanto disposición subjetiva resultado de la historia (de la relación del agente con los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia) —en ese sentido estructura estructurada— que va a entablar una relación con el presente a partir de los esquemas generadores de prácticas que tienen ese origen histórico. Como tal, las prácticas a las que de lugar no serán el resultado azaroso de una voluntad incontrolable ni una mera adaptación involuntaria a las condiciones objetivas del presente, caso este último que eximiría del análisis cualquier consideración sobre el carácter subjetivo de la acción. Por el contrario, involucrarán una intervención subjetiva, de creación libre, pero limitada por sus condiciones de creación inscritas en el pasado y por tanto ajustada a las necesidades objetivas de la situación presente, siempre que, como aclara Bourdieu, esas condiciones no hayan cambiado con respecto a las del pasado. De esta forma, en la práctica se produce el encuentro de dos objetivaciones de la historia o estados de capital. De un lado, la historia objetivada en instituciones (capital objetivado). De otro lado, la historia objetivada en los cuerpos (capital incorporado). Las instituciones (la familia, el Estado, la ciencia, los géneros, etc.) son el resultado de la práctica histórica y sólo pueden

funcionar o completarse si hay agentes dispuestos a habitarlas y vivirlas como tales, algo que ocurre como resultado de ese prolongado proceso de socialización que explota, dice Bourdieu, “la capacidad del cuerpo para tomarse en serio la magia performativa de lo social” (Bourdieu, 2007, p. 93), por la cual lo arbitrario y contingente termina por considerarse natural.

Finalmente, el último núcleo temático refiere al modo en que la teoría de Bourdieu concibe el carácter concertado de las prácticas, que, como lo resume en el párrafo citado, están colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta. En esta instancia, le asigna una importancia fundamental al hecho de que los diferente *habitus*, en tanto resultado de una historia compartida, tienden a engendrar prácticas y representaciones comunes y, como tales, concertadas. Y por esa vía, argumenta, se va a reforzar el acuerdo previamente señalado entre sentido vivido y sentido objetivo, entre capital incorporado y capital objetivado, que genera un mundo de sentido común o experiencia ordinaria del mundo social, puesto que encontrará un consenso para esa visión entre una pluralidad de agentes. Sin entrar en detalle aquí sobre cada uno de ellos, a partir de estas consideraciones la teoría de Bourdieu da cuenta de problemas y conceptos como los de clase social, acción política e interacción, siempre polemizando con las ofertas de teoría polarizadas en torno del objetivismo y el subjetivismo.

Balance

Para finalizar, Wacquant (2012) define a la sociología de Bourdieu como una sociología cuya potencia radica –en parte- en:

- Su anti-individualismo: combina interpretación –que busca razones-, con explicación – que busca causas-.
- Su carácter agonístico: todos los universos sociales son sitios de lucha.
- Su reflexividad: la sociología debe utilizar sus herramientas para con su oficio a los efectos de controlar las determinaciones sociales que pesan sobre ellos.

Si esas son algunas de las virtudes destacadas, sus críticos han apuntado:

- Su excesivo énfasis en la reproducción del orden social, y no en su transformación. En su raíz está el problema de la escasa explicación del modo en que se construye el *habitus*. En Bourdieu, el problema de la socialización parece darse por supuesto.
- El abordaje del individuo desde el modelo de personaje social, donde hay una puesta en situación social de un actor: los actores actúan de acuerdo a lo que la sociedad espera de ellos. Pero ¿qué sucede cuando se producen desajustes progresivos entre las expectativas individuales y las chances objetivas? ¿Cómo se explica? Bourdieu hablará del efecto de histéresis, pero para muchos críticos, no es suficiente (Martuccelli, 2006)
- El problema de explicar el espacio de libertad para la acción de los actores ¿qué flexibilidad tiene la acción dentro de los límites del *habitus*? Bourdieu no parece tener en cuenta este problema y puede leerse como una laguna.

Bibliografía

- Alexander, J. (1997). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial* Barcelona: Gedisa.
- Alonso, LE (2003). Pierre Bourdieu: in memoriam (1930-2002). Entre la Bourdieumanía y la reconstrucción de la sociología europea. *REIS*, 97 (2), 9-28.
- Baranger, D. (2012). *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*. Posadas: el autor.
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Editorial Grijalbo.
- Bourdieu, P. (1993) *Cosas dichas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas por una Antropología Reflexiva*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2012). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Collins, R. (1996). *Cuatro tradiciones sociológicas* México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Fernández Fernández, J.M. (2013). Capital simbólico, dominación y legitimidad. Las raíces weberianas de la sociología de Pierre Bourdieu. *Papers*, 98 (1), 33-60.
- Gutiérrez, A. (2003). «Con Marx y contra Marx»: el materialismo en Pierre Bourdieu. *Revista Complutense de Educación*, 14(2), 453-482.
- Joas, H. y Knobl, W. (2016). *Teoría Social. Veinte lecciones introductorias*. Madrid: Akal.
- Krause, M. (2019) El campo como variable conceptual: los patrones intermedios. C. Benzecry, M. Krause y I. A. Reed (comps.). *La teoría social, ahora. Nuevas corrientes, nuevas discusiones* (263-288). Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Martuccelli, D. (2006). *Lecciones de sociología del individuo*, Lima: PUCP.
- Sartre, JP (2006). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Carmen EDHASA.

Sección de apoyo didáctico

Bibliografía básica recomendada

- Bourdieu, P., y Coleman, J. (1991). *Social Theory for a Changing Society*. San Francisco-Oxford: Westview Press.
- Bourdieu, P. (1988). *La Distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. España: Taurus.
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Editorial Grijalbo.
- Bourdieu, P. (1993) *Cosas dichas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Bourdieu, P. (1999). *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas por una Antropología Reflexiva*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, P. y Passeron, J.C. (1998). *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México DF: Distribuciones Fontamara.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama,
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000) *Los Usos Sociales de la Ciencia*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Bourdieu, P., Chamboredon J.C., y Passeron, J.C. (2002) *El oficio del sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2004). *El baile de los solteros*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Passeron, J.C. (2009). *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2010). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P. (2012) *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires: Prometeo,
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2012). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2013). *La Nobleza de Estado*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Bibliografía complementaria

- Baranger, D. (2010). La recepción de Bourdieu en Argentina. *Desarrollo Económico*, 50(197), 129-146.
- Baranger, D. (2012). *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*. Posadas: el autor.
- Gutiérrez, A. (2005). *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu*. Córdoba: Freyre editor.

Investigaciones aplicadas

- Auyero, J. (2002). Clientelismo político en Argentina: doble vida y negación colectiva. *Perfiles Latinoamericanos*, 20, 33-52.
- Ferraudi Curto, M.C. (2014). *Ni Punteros Ni Piqueteros. Urbanización y política en una villa del conurbano*. Buenos Aires: Gorla.
- Gutiérrez, A. (2004). *Pobre... como siempre. Estrategias de reproducción en la pobreza*. Córdoba: Ferreyra editor.
- Gutiérrez, A. y Mansilla, H. (2019). La dialéctica entre lo objetivo y lo vivido: el análisis de la desigualdad social en Córdoba, Argentina. *Cuaderno 88*, 87-109
- Gutiérrez, A., y Assusa, G. (2019). Estrategias de inserción laboral y capital social. Un estudio sobre jóvenes de clases populares en Córdoba, Argentina *Última Década*, 27 (51), 160-191.
- Kaplan, C. (2008) *Talentos, dones e inteligencia: El fracaso escolar no es un destino*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Kaplan, C., y Piovani, J.I (2018) Trayectorias y Capitales Socioeducativos. En JI Piovani y A. Salvia (coords) *La Argentina en el siglo XXI. Cómo somos, vivimos y convivimos en una sociedad desigual* (221-264). Buenos Aires: Siglo XXI.

Sitios web con material suplementario

Sitios con referencias biográficas, bibliográficas y textos:

<https://pierrebourdieuunhommage.blogspot.com/>

<http://hyperbourdieu.jku.at/hyperbourdieustart.html>

<https://www.college-de-france.fr/site/pierre-bourdieu/index.htm#content.htm>

Documental La sociología es un deporte de combate:

<https://www.youtube.com/watch?v=xkkDSSRYpWw>

Guía de Actividades

Leer la entrevista “Con algunos ejecutivos desocupados”, realizada por Gabrielle Balazs y Louis Pinto, e integrada al libro *La Miseria del Mundo* de P. Bourdieu (páginas 534-361). A partir de su lectura, intentar desarrollar un análisis de la misma tomando los conceptos centrales de la perspectiva teórica del autor, a saber: campo -qué campo delimitaría, qué posición ocupan los entrevistados- habitus y capital.

El libro completo se puede descargar de aquí:

<https://significanteotro.files.wordpress.com/2019/06/bourdieu-pierre-la-miseria-del-mundo-fondo-de-cultura-econoc80mica-2007.pdf>

CAPÍTULO 21

La tradición del orden conflictivo:

Anthony Giddens

María Eugenia Rausky, Mariana Di Bello y José Buschini

En este capítulo nos abocaremos a la obra del sociólogo británico A. Giddens (1938), reconocido por su apuesta a la construcción de un enfoque teórico sintético: la teoría de la estructuración, edificada en el marco de un trabajo de lectura crítico que desarrolló el autor sobre el legado de la teoría social.

El capítulo se plantea los siguientes objetivos:

- 1) Contextualizar la producción del trabajo de A. Giddens, atendiendo a su biografía y trayectoria intelectual.
- 2) Reconstruir los rasgos de la sociología británica de los años '50 y '60.
- 3) Exponer los elementos teóricos que dan forma a la teoría de la estructuración.
- 4) Dar cuenta e del modo en que se aborda al autor en el espacio destinado a las clases prácticas.
- 5) Ofrecer un balance sintético de los aspectos destacados de su obra como así también de las críticas realizadas a su trabajo.

Creemos pertinente comenzar por una presentación del autor a partir de establecer algunos puntos de comparación con Pierre Bourdieu –sobre quien trabajamos en el capítulo anterior-. En efecto, Callinicos (2003) sostiene que uno y otro emprendieron caminos paralelos, y que son, en cierto sentido, figuras comparables³¹⁵:

1. Ambos empezaron a destacar en la década de 1970, en un clima intelectual muy particular. El renacimiento del marxismo en el mundo académico, que fue posible gracias a los tumultos de la década anterior, estableció un programa al que tenían que responder los teóricos sociales de actitud crítica de otras convicciones. Al mismo tiempo, una categoría filosófica que previamente no había sido cuestionada abiertamente por ninguna variante de la teoría social: el sujeto, entendido como un centro independiente de decisiones y como garantía de los enunciados del conocimiento, fue desmantelada por las diferentes versiones del estructuralismo y, más tarde, del post-estructuralismo francés. De este trasfondo emergieron tanto A. Giddens como P. Bourdieu.

³¹⁵ Todo lo referido a la comparación entre los autores es recuperado de Callinicos (2003).

Intelectualmente, pretendían ocupar un espacio entre la tradición sociológica clásica y el materialismo histórico. Ambos, eran teóricos sociales críticos preocupados por sacar a la luz las raíces de la dominación social; al mismo tiempo, sin embargo, intentaban distanciarse de lo que desechaban como ortodoxia de izquierdas. Metodológicamente, ambos intentaron encontrar una vía intermedia entre, por un lado, la disolución anti humanista del sujeto llevada a cabo por el estructuralismo y el post-estructuralismo y probablemente también implícita en la sociología funcionalista, y, por otro, la reducción de las estructuras sociales a emanaciones de la subjetividad individual, propia tanto de la teoría de la elección racional como de la tradición fenomenológica. Ambos procuraron un ensayo de síntesis, aunque –como advertirán más adelante- diferente. Giddens acentuará con mucha más fuerza el papel de la acción social, y además, a diferencia de Bourdieu quien fue ante todo un empírico, que desarrolló su edificio teórico en una fuerte ligazón con sus experiencias de campo, Giddens construirá su propuesta con base en aproximaciones teóricas.

2. El progreso de Bourdieu y Giddens hasta posiciones destacadas en el mundo académico: el acceso a una cátedra en el *Collège de France* para Bourdieu y la dirección de la *London School of Economics* para Giddens. Ambas instituciones de un altísimo prestigio.

3. Si bien ambos en un principio mantenían un compromiso político con el espacio de la izquierda no dogmática, con el correr del tiempo sus trayectorias se bifurcaron. Mientras que Bourdieu sostuvo un discurso crítico del neoliberalismo, Giddens y su famosa propuesta plasmada en el libro “La tercera vía. La renovación de la social-democracia”³¹⁶, publicado en 1998, terminó adoptando una posición mucho más moderada. En palabras de Callinicos, el camino que tomó el sociólogo británico consistió en adaptarse al orden existente, buscando mejoras marginales exageradas con la retórica del autoengaño

(...) Al fijar la vista en Bourdieu, parece uno adentrarse en un mundo diferente. Los lugares de reunión de los escritos sueltos recogidos en *Contrafuegos* no son seminarios de la Casa Blanca sobre la tercera vía, sino congresos de las federaciones de sindicatos alemanes y griegos o contextos aún más combati-vos: una manifestación frente a la *Gare de Lyon* durante las huelgas del sector público de 1995, o una *École de Normale Supérieure* ocupada por el movimiento de desocupados de enero de 1998 (Callinicos, 2003, p. 145)

Anthony Giddens: biografía y trayectoria intelectual.

Anthony Giddens³¹⁷ nació en 1938 en Edmonton -norte de Londres-. Sus padres formaban una típica familia de la clase media de la época: su padre, oficinista en el servicio del transporte

³¹⁶ El autor define a la tercera vía como un marco de pensamiento y de política de carácter práctico que procura trascender la social-democracia y el neoliberalismo.

³¹⁷ Parte de la información es proporcionada por la *London School of Economics*: http://www.lse.ac.uk/sociology/people/tony-giddens?from_serp=1

público londinense; su madre, un ama de casa. Fue el primer miembro de su familia en cursar estudios superiores, en su caso lo hizo en la Universidad de Hull donde se licenció en psicología y sociología.

Para completar sus experiencias formativas, pasó un tiempo en la *Simon Fraser University* de Vancouver (Canadá) y en la Universidad de California (Los Ángeles). En su estadía en la UCLA impartió un curso sobre teoría sociológica que le permitió sentar las bases de lo que fue su primer libro sobre el capitalismo y la teoría social publicado en 1971.

Ha enseñado en la Universidad de Leicester y, en 1987 fue designado profesor titular de sociología en el *King's College* de Cambridge. Desde 1997 hasta 2003 fue Director de la *London School of Economics*, y fue reconocido como profesor emérito de dicha institución. Ha sido profesor invitado en Boston, Harvard, Nueva York, Berkeley, Stanford (EE.UU.), British Columbia (Canadá), Roma (Italia), Melbourne (Australia) y La Sorbona (Francia).

Posee varios doctorados honoris causa y ha sido distinguido con la orden de la cruz del Sur de Brasil y la gran cruz de la Orden del Infante don Henrique de Portugal. En el año 2002 se le otorgó el Premio Príncipe de Asturias en Ciencias Sociales y en 2004 le fue concedido el título de Barón Giddens de *Southgate*, en el *London Borough* de *Enfield*. Es miembro de la Academia Americana de Ciencias y de la Academia China de Ciencias Sociales.

Autor de más de doscientos artículos y críticas en diarios y periódicos profesionales, Giddens ha publicado más de una treintena de libros, traducidos a otros tantos idiomas, que recorren diferentes interrogantes e intereses cognitivos. Sus primeros trabajos se basaron en estudios sobre las diferentes corrientes de la teoría sociológica clásica y contemporánea. Según Joas y Knolb (2016) su gran productividad en lo que parecía una multitud de campos, y la recepción que hizo de enfoques teóricos muy dispares, le crearon desde fines de la década del '70 la fama de mero comentador teóricamente ecléctico, a cuya obra le faltaba unidad y consistencia interna. Sin embargo, esta acusación pudo ser refutada cuando en 1984 publicó "La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración", libro en el que logra darle una unidad en el seno de un marco coherente a las distintas tradiciones teóricas que él recibió. Es este libro, y otros publicados a mediados de los años '80 los que se constituyeron en verdaderos hitos en la evolución hacia una teoría social sintética.

Entre algunas de sus publicaciones influyentes podemos mencionar diferentes títulos, que se corresponden con distintos intereses del autor. En un primer momento sus trabajos estuvieron orientados a analizar la teoría social clásica y contemporánea. Como resultado de la reelaboración de dichas lecturas madura su propuesta: la "teoría de la estructuración". En un segundo momento, Giddens se mostró interesado en el desarrollo de reflexiones sobre los rasgos de las sociedades postradicionales, y, un tercer momento, se focalizó en análisis políticos, geopolíticos, cambio climático, etc., (sus últimos trabajos fueron considerados panfletarios, con un contenido sociológico cuestionable). Giddens terminó reorientando su carrera hacia el asesoramiento político, algo que lo elevó en el ámbito internacional, pero que hizo que fuera perdiendo reputación como científico. Su impacto en la política ha sido profundo y sus consejos han sido solicitados por líderes políticos de Asia, América Latina y Australia, así como de Estados Unidos y Europa.

Ha tenido un gran impacto en la evolución del Nuevo Laborismo en el Reino Unido, y ha participado en los diálogos Blair-Clinton.

Algunas de sus obras más destacadas, en cada uno de los períodos mencionados son: “El capitalismo y la moderna teoría social” (1971); “La estructura de clases en sociedades avanzadas” (1973); “Las nuevas reglas del método sociológico” (1976); “Problemas centrales en teoría social” (1979); “La constitución de la sociedad” (1984); “El Estado-Nación y la violencia” (1985); “Teoría social y sociología moderna” (1987); “Sociología” (1989); “Las Consecuencias perversas de la modernidad” (1990); “La transformación de la intimidad” (1992); “Más allá de la izquierda y la derecha” (1994); “En defensa de la sociología” (1996); “La tercera vía: la renovación de la democracia” (1998); “En el límite: la vida en el capitalismo global” (2001); “Europa en la era global” (2007); y “La política del cambio climático” (2010).

Actualmente, siendo *lord* en la Cámara Alta del Parlamento británico, está enfocado en el fenómeno del *Brexit*, defendiendo posiciones pro-europeas³¹⁸.

La sociología británica de los años ´50 y ´60

Para comprender la propuesta de síntesis teórica que desarrolló Giddens necesitamos reconstruir algunas de las tendencias que caracterizaban a la sociología británica. Para hacerlo nos basamos en los trabajos de Joas y Knolb (2016) y Alexander (1997), autores que destacan que durante los años ´50 y ´60, en la sociología en el Reino Unido la teoría del conflicto tenía una presencia muy significativa. Esta teoría, además de contar con una rama norteamericana, también tuvo su desarrollo en el contexto británico, al que contribuyeron centralmente dos figuras: D. Lockwood (1929–2014) y J. Rex (1925-2011). Estos autores:

- 1) se identificaban con el movimiento obrero británico y con los intereses de la clase obrera, en tanto opuesta a la capitalista;
- 2) cuestionaban a Parsons como teórico del orden, pues entendían que exacerbaba los aspectos normativos;
- 3) se lanzaron hacia una alternativa teórica y crítica, en donde la pregunta –en modo teórico– por la desigualdad y atada a ella, el dominio, fue central;
- 4) buscaron combinar a Marx y Weber, o más bien aplicar a los errores de Marx, remedios weberianos, por eso los denominó marxistas weberianos, o weberianos de izquierda.

En este marco, sobre todo los trabajos de Lockwood cobran cierta importancia porque dejan planteada una pista para una síntesis teórica, que él no termina desarrollando, pero que sí inspira a Giddens. Entre otras cosas, Lockwood introduce el par de conceptos “integración social”, para distinguir las relaciones entre actores en un sistema, e “integración sistémica”, para aludir a la

³¹⁸ <https://www.lavanguardia.com/politica/20190516/462009525669/anthony-giddens-revolucion-digital-auge-populismo-centro-politico-elecciones-europeas.html>

relación entre las partes de un sistema. El autor advierte que en una sociedad pueden darse problemas sistémicos sin que se reflejen en la acción, o al contrario, puede haber conflictos, sin que por ello se terminen transformando los sistemas de la sociedad. Sugiere que una teoría de la sociedad debe considerar simultáneamente ambos procesos. Estas ideas, son posteriormente desarrolladas por Giddens, aunque en una dirección muy diferente.

Adicionalmente, los aportes de la sociología del poder y del conflicto históricamente orientada, también influenciaron a Giddens. Figuras provenientes del marxismo no ortodoxo como E.P Thompson (1924-1993), E. Hobsbawm (1917-2012) y P. Anderson (1938) enriquecieron la sociología a partir de sus análisis históricos, fomentando una mayor conexión entre el análisis del presente y el pasado. A su vez, la influencia de la sociología de N. Elías (1897-1990) y de los trabajos de R. Titmuss (1907-1973) y T. H. Marshall (1893-1982) acerca de la evolución del estado de bienestar, también fueron de importancia en el contexto académico en que Giddens se formó.

El sociólogo británico estaba imbuido en este clima intelectual, junto con otros sociólogos de su misma generación como M. Mann (1942) y J. Hall (1949). Según Joas y Knolb (2016), su ensayo de síntesis puede explicarse sobre el fondo de estas tendencias.

La propuesta teórica de A. Giddens: la Teoría de la Estructuración

Como ya planteamos, la obra de Giddens muestra diferentes áreas problemáticas en las que ha trabajado alternativamente³¹⁹. Sin embargo, aquí nos focalizaremos en una de ellas: el esfuerzo del autor por desarrollar una reconstrucción del marco teórico de la disciplina, lo cual le permite edificar su original propuesta: la “teoría de la estructuración”, definida como un marco conceptual para el análisis de la forma en que los seres humanos producen, reproducen y transforman la sociedad.

Resulta pertinente destacar que Giddens llega a esta teoría como resultado del replanteamiento que hace de los problemas fundamentales de la teoría sociológica. En primer lugar, la revisión radical de los diversos planteamientos de los padres fundadores de la teoría sociológica europea, esto es, Marx, Durkheim y Weber. En segundo lugar la crítica sistemática del funcionalismo, particularmente en la versión de Parsons. Y, en tercer lugar, la recuperación y reelaboración de las contribuciones analíticas de las distintas corrientes que se encuadran dentro de las microsociologías estadounidenses –que ya trabajamos en los capítulos anteriores-. La articulación de estos tres ejes analíticos se sustenta además en una perspectiva en la que convergen la tradición hermenéutica y la superación del positivismo, entendiendo a este último en un doble significado:

³¹⁹ Para elaborar este apartado nos basamos en los libros de Giddens: Las nuevas reglas del método sociológico y La constitución de la sociedad. Adicionalmente nos valemos de los aportes de quienes analizaron su obra como Corcuff (2013), Girola (1999) y Joas y Knolb (2016).

Primero, como una convicción de que todo conocimiento, o todo lo que puede contar como conocimiento, es susceptible de ser expresado en términos que denotan de manera inmediata cierta realidad, o aspectos de una realidad que pueden aprehenderse por los sentidos. Segundo, como una fe en que los métodos y la forma lógica de la ciencia, tal como se resumen en la física clásica, se pueden aplicar al estudio de los fenómenos sociales (Giddens, 2007).

La revisión crítica del legado de la tradición sociológica, tanto de los enfoques estructurales -funcionalismo, estructuralismo y marxismo-, como de los enfoques interpretativos, se presenta por ejemplo en su libro “Las nuevas reglas del método sociológico”, texto del que nos valdremos para recuperar sintéticamente estas ideas.

En primer lugar –y esto les resultará similar al planteo de Bourdieu-, Giddens resume las limitaciones de ambas orientaciones al señalar que las microsociologías son fuertes en acción pero débiles en estructura y que han asumido que los seres humanos son agentes intencionales, conscientes de sí, que pueden aducir razones para abordar lo que hacen, pero que cuentan con escasos recursos para abordar cuestiones como la construcción, el poder y las formas de organización social de vasta escala, temas que sí han sido abordados por el funcionalismo y los estructuralismos, a los que considera fuertes en estructura pero débiles en acción.

En resumen, las escuelas interpretativas³²⁰, que tratan problemas del lenguaje y de sentido referidos a la comprensión de la acción humana, hicieron contribuciones esenciales: poner en evidencia que el mundo social es una realización diestra de sujetos humanos activos; que la constitución de ese mundo como provisto de sentido, narrable, depende del lenguaje –en tanto medio de actividad práctica-; que el científico social necesariamente recurre a destrezas del mismo tipo que las destrezas de quienes analiza, entre otras bondades³²¹. Pero, comparten las siguientes debilidades: tratar la acción como sentido y no como praxis; no reconocer la centralidad del poder en la vida social; no atender que las normas y las reglas sociales son susceptibles de interpretación diferencial por los actores, y no analizar los problemas de transformación institucional y de la historia. Frente a ellas Giddens se pronuncia a favor de la necesidad de evitar la tendencia a tratar los universos de significado como "autosuficientes", sin mediación. Por otro lado, el funcionalismo y los estructuralismos –incluido el marxismo- comparten una perspectiva objetivista, en la cual se prioriza la idea de la existencia de fuerzas estructurales que externamente constriñen y determinan el comportamiento. En su análisis estas escuelas ponen el foco de atención en el aspecto objetivo de los fenómenos sociales: estructuras, instituciones, etc. Por eso, Giddens se pronuncia por una perspectiva que restituya al mismo nivel las intenciones y las razones de los actores, y la estructura/determinación de la acción.

La formulación de Giddens es entonces una respuesta a la constatación de que las perspectivas estructuralistas e interpretativas son incapaces de atender el nexo estructura y acción. La

³²⁰ En el capítulo 1 de dicho libro repasa las siguientes corrientes: Fenomenología, Etnometodología, Filosofía poswittgensteiniana de Winch y Hermenéutica. También dialoga con Habermas.

³²¹ Ver además el planteo de Giddens (2007: 102) acerca de la “doble hermenéutica”.

síntesis conceptual que supera estos dualismos la sustenta en el presupuesto implicado en un pasaje de “El 18 Brumario de Luis Bonaparte de Marx”. En palabras del autor:

Este libro –se refiere a La Constitución de la Sociedad- se podría definir exactamente como una reflexión ampliada sobre una frase famosa y muy citada que se encuentra en Marx. A saber que ‘Los hombres (digamos enseguida, por nuestra parte, los seres humanos) hacen la historia, pero no en circunstancias elegidas por ellos mismos’ (Giddens, 1998, p. 22).

Esta premisa se convierte para la teoría de la estructuración en el punto de partida de la investigación sociológica toda vez que, desde esta perspectiva, el propósito es dar cuenta de la forma en que los seres humanos producen y reproducen a la sociedad. Giddens se plantea elaborar una teoría social de la acción que sea capaz de mostrar que los hombres hacen la sociedad de una manera consciente, y por lo tanto "reflexiva", sin que de ello se desprenda, sin embargo, un resultado que se ajuste a la medida de sus intenciones. Dicho de otro modo, los hombres hacen la sociedad de la misma forma que la sociedad –creada por ellos- actúa como un margen de constrictión que establece sus posibilidades de acción:

La producción de la sociedad es una obra práctica de sus miembros pero que no se verifica en condiciones que estén enteramente dentro de su intención o comprensión (Giddens, 1998).

A continuación recuperaremos algunos elementos que permiten caracterizar el núcleo de la teoría de la estructuración.³²²

Para analizar la forma en que la producción y la reproducción de la vida social se interrelacionan, se propone centrar la atención en las prácticas sociales. La premisa es que la interacción social y las prácticas sociales son realizadas por agentes humanos que son capaces de conocer, que se desempeñan diestramente valiéndose de un conjunto de conocimientos y recursos, que emplean regularmente en las rutinas ordinarias y en su trato con otros. Giddens menciona el conocimiento formal del lenguaje, de los ambientes y los establecimientos locales, del trato con otros, o el “saber hacer” en situaciones de riesgo o de amenaza. Se trata de recursos que los sujetos han acumulado a lo largo de sus vidas, tanto a través de medios formales como la educación, como de medios informales -la familia y relaciones con pares-. Estos recursos acumulados cubren un rango amplio de habilidades que, una vez incorporadas, pasan a ser un conocimiento tácito sobre hechos, atributos y condiciones dados por sentados. Estos recursos compartidos por los miembros de una comunidad son, sin embargo, apropiados diferenciadamente de acuerdo con las personalidades de los sujetos, sus estilos de comportamiento y las diversas experiencias con las que se relacionan, lo que deriva en que las acciones sean matizadas con un rasgo distintivo.

La característica esencial de la acción humana es su capacidad de "hacer cosas", de "hacer una diferencia" en y sobre el mundo social, de transformar en algún grado las circunstancias con

³²² Tomamos como referencia para la secuencia de la exposición el propio texto de Giddens y el trabajo de Andrade Carreño (1999), que se encuentra en el libro ya citado de Girola (1999).

las que uno se encuentra, superando así la reducción de la acción humana a su carácter intencional. Este poder implicado en la acción humana no se considera, sin embargo, como ilimitado, es una cualidad relacional toda vez que la capacidad de influir en el mundo material y social está limitada por los recursos a disposición de los actores; es una capacidad que depende entonces del poder entre actores.

Ahora bien, Giddens asume que los agentes poseen diferentes niveles de consciencia que afectan la forma en que se involucran en la acción. En primer lugar, la consciencia motivacional, la cual corresponde a los deseos y las emociones profundas del individuo y que al proveer los trazos o planes generales de la acción constituye un marco general de influencia en el comportamiento. En segundo lugar, la consciencia discursiva, que corresponde a la habilidad de emprender racionalmente nuestras actividades, aquellas de las que podemos describir y discutir las razones que sustentan nuestro comportamiento. En tercer lugar, la consciencia práctica, constituida por las habilidades y los conocimientos sobre cómo proceder o qué hacer a continuación en las situaciones sociales que los actores poseen y que emplean en su comportamiento. La consciencia práctica corresponde a un conocimiento e involucra una comprensión de las condiciones sociales en las que las personas actúan; ésta no puede ser fácilmente verbalizada ni requiere ser estructurada discursivamente porque es usada en forma automática. Por último, Giddens refiere como otro nivel de la consciencia el monitoreo de la actividad propia y la de otros en diversas situaciones, el cual permite responder de manera flexible a las circunstancias y eventualidades imprevistas que surjan.

La consciencia práctica, la consciencia discursiva y el monitoreo de la acción, a diferencia de la consciencia motivacional, son disposiciones psicológicas sobre las cuales el actor tiene algún control. Entre estas formas de consciencia no existe una división, sino que más bien se alternan en la acción: a través de ellas -señala Giddens-la actividad es capaz de proceder sobre bases continuas. El empleo de conocimientos y habilidades prácticas discursivas, junto con el monitoreo reflexivo sobre el desempeño propio y el de los otros actores, operan simultáneamente para sostener la continuidad y el flujo de la actividad (Giddens, 1998).

Otro presupuesto es que del reconocimiento de los atributos de la realidad material y social surge un sentido de seguridad ontológica, esto es, la seguridad elemental de la gente en el mundo, lo que incluye una confianza básica en otras personas que se conforma al dar por supuestos los atributos de la realidad, atributos que pueden ser empleados por el individuo como medios y recursos de la acción, y gracias a los cuales la acción puede incidir en y sobre el mundo. La seguridad ontológica es recreada a medida que las habilidades y las destrezas son ejercidas desde los diferentes niveles de consciencia. Así, los seres humanos son hábiles y capaces de conocer, ellos actúan creativamente sobre la base del conocimiento compartido.

Para la teoría de la estructuración, las prácticas sociales en las que participan los actores reflejan la habilidad humana para modificar las circunstancias, al mismo tiempo que recrean las condiciones que les fueron heredadas. En virtud de la condición reflexiva de los agentes, las prácticas sociales, lejos de ser casuales o voluntarias, son ordenadas y estables a través del tiempo y del espacio. Son rutinizadas y recursivas. Los agentes reproducen rutinariamente los

modos institucionalizados de conducta, las rutinas dominan la vida cotidiana, la acción obedece a rutinas que tienen un aspecto restrictivo pero también uno posibilitador. La acentuación en el carácter rutinario de la acción lleva a que Giddens focalice la atención sobre algo que muchas teorías de la acción desatienden: la corporalidad. Hablar de rutinas, es hablar de corporalidad. Es un error separar la acción del movimiento del cuerpo, puesto que muchos de nuestros actos cotidianos consisten en movimientos corporales que prácticamente tenemos automatizados (manejar un auto, vestirnos, cepillarnos los dientes, etc.). Al subrayar esto, Giddens le asigna mucha importancia a la centralidad del cuerpo, lo que expresamos por ejemplo con el rostro, en la interacción. Seguramente esto les recuerde a Goffman, y efectivamente es así, Giddens tomó muchas de sus ideas³²³. Cuando estamos con otros, en la comunicación que mantenemos, está la corporalidad, no todo está implicado exclusivamente en el lenguaje. Por eso es que en su teoría, la noción de copresencia es central. La conciencia de ser visto, y saber que nuestra mirada es observada por otros, es la experiencia elemental de la intersubjetividad.

Entonces, recapitulando, los agentes reproducen modos institucionalizados de conducta, dando con ello lugar a la reproducción de las prácticas y las relaciones estructuradas por periodos que se extienden en el tiempo y en el espacio. Estas dos nociones desempeñan un papel muy importante en la distinción que el autor hace entre integración social (encadenamiento de acciones de actores en situación de copresencia) e integración sistémica (encadenamiento de acciones con distancias espacio-temporales)³²⁴.

A través de las prácticas sociales, los actores, al hacer cosas, producen de manera no intencional formas de vida social a través de las cuales restituyen las reglas del juego. Esta reproducción de las formas de vida social en la interacción social y en las prácticas sociales es lo que designa como naturaleza recursiva de la vida social y esto constituye el objeto de estudio de la sociología.

El entrelazamiento de las consecuencias intencionadas y no intencionadas de la actividad social juega un papel importante en lo que la teoría de la estructuración refiere como la dualidad de la estructura. Giddens reconoce que continuamente se nos presentan nuevas consecuencias que no deseamos, el autor utiliza el ejemplo de lo que sucede con el ladrón (Giddens, 1998). Ahora bien, de este reconocimiento Giddens extrae consecuencias muy diferentes de las que elaboran los funcionalistas y los teóricos de los sistemas: que se reconozcan consecuencias no deseadas, no quiere decir que existan estados sistémicos estables, y que por ende sea posible una teoría funcionalista del orden. Las estructuras son fluidas, nunca iguales, los actores producen estructuras nuevas, distintas, por eso acuña el término dualidad de la estructura. (Joas y Knolb, 2016).

Esta noción se sustenta en una visión sintética interpretativa-estructuralista. Pensar en términos de la dualidad de estructura, implica asumir que la estructura tiene una naturaleza dual, que está intrínsecamente relacionada con la acción y la acción a su vez se relaciona intrínsecamente

³²³ Ver por ejemplo, el capítulo 2 de la Constitución de la Sociedad.

³²⁴ En el capítulo 3 de La Constitución de la Sociedad, se explora acerca de esta tesis.

con la estructura. Las dos están unidas a través de prácticas sociales. Esta noción se funda en el rechazo de algo que planteamos desde el comienzo. Un rechazo a la concepción objetivista que entiende a la estructura como externa a la actividad y distinta de las razones y las motivaciones de los actores. En la perspectiva de Giddens las estructuras son internas a la actividad, no operan independientemente de los motivos y las razones que los agentes tienen para hacer lo que hacen: en la medida en que no tienen una existencia independiente de la situación en que los agentes actúan, tampoco tienen una existencia continua y tangible, ni obran sobre la gente como fuerzas de la naturaleza. Las estructuras sociales tienen una existencia virtual, que puede ser entendida como "huellas en la memoria" de las personas, las cuales toman de las reglas y los recursos que las constituyen.

De una parte, los agentes tienen a su disposición "propiedades estructurales" (recursos y reglas) que son en sí mismas atributos institucionalizados de las sociedades. De otra, las estructuras sociales generan comportamiento al brindarnos reglas y recursos. Y sólo de esta manera las estructuras sociales existen a través de las instancias en las cuales dichas reglas y recursos son realmente empleados en las actividades de la gente. Para la Teoría de la estructuración las estructuras sólo existen en la acción humana, dependen de la actividad de los agentes y son por ello al mismo tiempo medio y resultado de un proceso de estructuración.

Las reglas son fórmulas que habilitan a los agentes para continuar en las situaciones sociales. Los recursos generan poder que sustenta la habilidad de las personas para efectuar cambios en sus circunstancias sociales.

La noción de dualidad de estructura permite captar la relación entre producción y reproducción social. La primera tiene que ver con la forma en que la vida social es producida o creada por los agentes que participan en las prácticas sociales. El carácter reflexivo y el compromiso de los actores hace posible que la acción constituya, sostenga y cambie las formas de vida social, tales como instituciones y estructuras, dado que éstas no tienen una existencia aparte de las actividades que integran. La reproducción social en cambio se refiere a la cuestión de cómo la vida social llega a formar patrones y rutinas, cómo es que las formas de orden social - cooperación y/o conflicto- persisten a pesar de las capacidades creativas y transformadoras de los individuos. Esta perspectiva se interesa en particular por las formas en que las instituciones, las organizaciones y los patrones culturales son reproducidos en el tiempo más allá de la vida de los individuos (Andrade Carreño, 1999).

Para Giddens las relaciones sociales nunca son fijas, como lo suponen las teorías de sistemas. Ahora bien, esta asunción no lleva a que rechace la noción de sistema:

A diferencia de Parsons, que empleaba un concepto analítico de sistema, Giddens se da cuenta de que en el mundo social existen patrones de acción no poco estables, pero de eso no se sigue que todos los procesos sociales tengan tal estabilidad. Giddens concibe los sistemas de una manera empírica: solo cabe emplear el concepto cuando al considerar un fenómeno social, las condiciones empíricas son tales que es posible partir de un alto grado de sistematicidad. Es decir, solo cuando se observa con exactitud que una acción conjunta tiene consecuencias

que describiendo un bucle de retroalimentación, repercuten en las condiciones iniciales de la acción, y vuelven a generar las mismas formas de acción (Joas y Knolb, 2016).

El autor distingue entre estructura y sistema. La estructura es, como se ha visto, el conjunto de reglas y recursos que los actores emplean conforme producen y reproducen la sociedad en sus actividades. El sistema corresponde a los patrones visibles de las relaciones en sociedad. En este sentido estructura y sistema se distinguen como los aspectos institucionales de la sociedad opuestos a los aspectos de escala micro.

Volviendo a algo que ya planteamos más arriba, los sistemas sociales se reproducen a través de la integración. De una parte, a través de los encuentros y las interacciones entre la gente en condiciones de copresencia -integración social-. De otra parte, a nivel de las relaciones entre las colectividades, que se extienden en tiempo y espacio y que no están en presencia inmediata -integración sistémica-. La economía, la política, el sistema educativo, la religión y la moralidad son referidos por Giddens como los principales componentes de la estructura institucional de la sociedad (Andrade Carreño, 1999).

Atento a ello, y tal como señalan Joas y Knolb (2016), Giddens procura construir un marco para la teoría del orden, desde la perspectiva de una teoría de la acción. Y lo hace de un modo que se sale de la manera tradicional de teorizar, ya que se opone a emplear cualquier tipo de argumentación funcionalista. Giddens es un antifuncionalista radical, para él, el funcionalismo supone la fijeza de las relaciones sociales y la impotencia de los actores, algo que claramente no comparte. Por eso, una marca distintiva de su elaboración es su empeño en derivar la teoría del orden social, a partir de la teoría de la acción, y esto es posible por el modo en que formula el concepto de poder, muy distinta a la de la mayor parte de los teóricos sociales.

Giddens subraya que toda acción está unida al poder (Giddens, 1998) y que quienes están subordinados tienen un campo de acción considerable, y que quienes son dominadores dependen de la cooperación de las y los subordinados para lograr sus fines, por eso, las y los subordinados también tienen poder y, por ende, el control total no lo tienen exclusivamente los dominadores. El autor desarrolla un concepto multidimensional de poder y reconoce que las posiciones de poder disponen de diferentes recursos: económicos, educativos, políticos, etc.

Para sintetizar mencionaremos algunos de los elementos que Giddens aporta de manera sustantiva a la teoría social, en particular al problema de la acción y el orden social:

- La necesidad de pensar la acción de forma holística, como corriente ininterrumpida de actos, y no tal como Parsons lo supuso, quien para estudiar la acción consideraba que se debe partir del acto unidad.
- La idea de que la acción no puede pensarse como algo preordenado a objetivos claros, la acción humana se efectúa muchas veces sin una previa intención, los objetivos se determinan más bien en la acción misma, no fuera de ella. Es algo mucho más complejo, y él se encarga –con todo el desarrollo conceptual que realiza- de justificar sólidamente su posición.

- La necesidad de subrayar que la acción obedece a rutinas, y que la corporalidad constituye un rasgo fundamental.
- La relevancia que adquiere el estudio de las dimensiones cognitivas de la acción (condiciones conocidas y no conocidas de la acción; consecuencias deseadas y no deseadas).
- El singular modo en que describe/entiende la noción de poder, y con ello el giro que construye para pensar procesos de integración social y sistémica, y en definitiva construir una singular posición en torno a los procesos de producción y reproducción del orden social.

Análisis de fragmentos del libro: *La constitución de la sociedad. Bases para una teoría de la estructuración.*

Introducción y Capítulo 1

Tal como planteamos en la introducción, en este apartado nos centramos en exponer el modo en que en una clase práctica abordamos fragmentos del libro *La Constitución de la sociedad. Bases para una teoría de la estructuración*, considerada la publicación más sistemática de Giddens. En este trabajo el autor se propone realizar una síntesis de las distintas tradiciones de la teoría social dentro de un marco conceptual coherente que denomina teoría de la estructuración. En la presentación y análisis de estos fragmentos, se retoman y desarrollan en profundidad varios de los aspectos planteados en el apartado anterior.

Giddens inicia el libro con un diagnóstico sobre el dualismo que expresa la teoría social entre enfoques objetivistas y enfoques subjetivistas. De forma muy sencilla podemos referirnos al objetivismo como aquellas perspectivas que ponen el acento analítico en los elementos estructurales para estudiar procesos sociales, mientras que la noción de subjetivismo refiere a enfoques que enfatizan los elementos agenciales e interaccionales para comprender la realidad social. Dentro de los enfoques objetivistas a Giddens le interesa señalar el tratamiento que el funcionalismo y el estructuralismo realizaron de la noción de estructura. Piensa que el funcionalismo traslada acríticamente la noción de estructura desde la biología al análisis social. Según Giddens, el funcionalismo realiza un tratamiento de la noción de estructura que la asimila a una entidad física externa a los individuos. Giddens rechaza de plano esta forma de entender el concepto de estructura como algo ajeno o externo a los agentes. Por su parte, el estructuralismo maneja un concepto de estructura entendido como propiedades estructurales. Estas propiedades no existen como presencias situadas en un espacio-tiempo, sino que consisten en relaciones de presencia-absencia de reglas semánticas y sintácticas que pueden no estar contenidas en los actos de habla pero que son necesarias para producirlos. Pensada de esta forma, la estructura remite a la idea de un “sistema ausente”. Giddens critica al estructuralismo propiciar un abordaje de la estructura como un sistema de signos autónomo y soslayar el tratamiento del ejercicio reflexivo que los

individuos hacen sobre esas reglas y recursos estructurales. Sin embargo, recupera en parte esta noción de estructura. Específicamente, le interesa retener la idea de una estructura que se expresa mediante la acción de los individuos. La estructura para Giddens es un medio o recurso que orienta la acción, al mismo tiempo que un resultado que se reitera en las prácticas. Volveremos sobre este punto más adelante.

Las perspectivas englobadas bajo el concepto de subjetivismo, al contrario que el objetivismo, centran su análisis en los motivos, razones e intenciones de los actores y subrayan el carácter construido del mundo y los procesos de interpretación constante al que se ve sometida la realidad social. Giddens recupera aspectos de la fenomenología social y del interaccionismo (entre otros) para desarrollar su teoría de la acción. Sin embargo, entiende que estas perspectivas no son suficientes para elaborar una teoría capaz de explicar tanto la acción como el orden social porque olvidan que las acciones se estructuran en un espacio tiempo. Una acción no es solo intencionalidad, razonamiento y motivos, sino que tiene asimismo un componente duradero que se enmarca en un espacio-tiempo que permite la constitución de las prácticas.

Giddens otorga centralidad a las nociones de espacio tiempo en su teoría de la estructuración, tanto para pensar la estructura como la agencia, los procesos estructurales como las prácticas. Así, la acepción de estructura que bosqueja al comienzo del capítulo 1 remite a un conjunto de propiedades estructurales que existen por fuera de un espacio-tiempo pero que se manifiestan a través de prácticas situadas. Por su parte, la noción de práctica es entendida como acciones que se enmarcan en un espacio tiempo y que tienen un carácter recursivo que se encuentra en la base del proceso de estructuración.

Finalmente introduciremos de forma preliminar la noción de consecuencias no buscadas de la acción que cumple un papel muy importante en la teoría de la estructuración. Según Giddens, las teorías subjetivistas focalizan en los aspectos reflexivos de la acción y pasan por alto que existen “fragmentos” o “segmentos” de la acción que quedan fuera de nuestro registro reflexivo y que se transforman en consecuencias no buscadas o condiciones inadvertidas de acciones futuras. Por su parte, las consecuencias no buscadas de la acción han sido tratadas como elemento estructural o sistémico, vedado al entendimiento humano, por parte de perspectivas estructuralistas o funcionalistas. Giddens ofrece la teoría de la estructuración como propuesta superadora de esos polos explicativos sobre el supuesto de que los actores sociales son conocedores de las condiciones y consecuencias de lo que hacen en su vida cotidiana, aunque este saber es siempre limitado. Propone una clave de lectura que reconceptualiza el dualismo objetivismo-estructura/ subjetivismo-agencia como dualidad de forma tal que el objeto de estudio de la teoría social no sea predominantemente la estructura o el sujeto, sino una articulación teórica coherente de las acciones humanas con las condiciones de reproducción estructural.

La estrategia teórica y argumental que utiliza Giddens en el libro es partir de una teoría de la acción para llegar a una teoría del orden social.

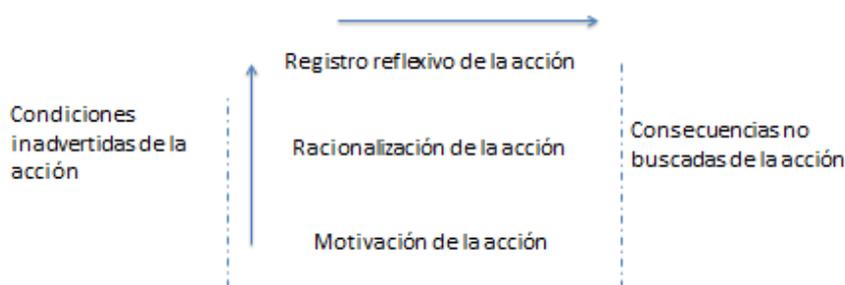
Acción social

Podemos señalar dos cuestiones a tener en cuenta en el análisis que hace Giddens sobre la agencia: el modelo estratificado del agente y la relación entre acción y poder.

a) Modelo estratificado de agente

Giddens presenta un modelo analítico de análisis de la acción que representa al agente en diferentes modos de usos del conocimiento y el lenguaje. Por supuesto, se trata de un abordaje con fines analíticos que no representa la vivencia de las personas, que experimentan la acción como un fluir. Para Giddens, -retomando análisis de la fenomenología social-, la acción es un flujo continuo que solo temporalmente se detiene cuando se le presentan obstáculos y que solo en una reflexión posterior puede descomponerse en actos particulares.

Esquema Modelo estratificado del agente



Fuente: Giddens (1998)

Por registro reflexivo Giddens entiende a la acción presente en la vida diaria que refiere a una conciencia discursiva, a la habilidad de las personas de articular su conocimiento o ser capaz de transformar las cosas y experiencias en palabras.

Por su parte, la racionalización de la acción se presenta como una actividad, también presente en la vida diaria, que implica una comprensión continua de las personas sobre las razones de su actuación. Esta comprensión se realiza sobre la base de procesos de recordación a los que se accede en la duración de una acción sin que seamos capaces de expresarlos. La racionalización de la acción implica una conciencia práctica representada en conocimientos tácitos o mutuos - que Giddens distingue de saberes y conocimientos de sentido común a los que define como de carácter proposicional – que pueden modificarse en función de la evidencia y el razonamiento (y esto lo puede aportar la crítica sociológica). Es decir, se nutre de conocimientos que son factibles de ser modificados por obra de la “doble hermenéutica”.

En el curso de una acción las personas pueden permear sin mayores dificultades la línea que separa la conciencia práctica de la conciencia discursiva y apelar a recursos lingüísticos (saberes legos y conocimientos teóricos que forman parte del sentido común) para dar razones discursivas y ejercer un monitoreo reflexivo sobre su acción.

Sin embargo, las personas no siempre conocen las razones de su acción por eso es necesario separar analíticamente reflexividad y racionalización de la acción por una parte, de motivación por otra. La motivación de la acción se relaciona con los deseos e intereses de los agentes, los cuales no se asocian tan directamente a las acciones continuas de la vida diaria, sino a planes generales o proyectos de vida que permanecen como “potenciales de acción”. La motivación está enraizada en lo inconsciente. Así, a pesar de que los agentes son capaces normalmente de reportar sus intenciones de forma discursiva y de proveer razones para actuar de la forma en que lo hacen, no obstante varios elementos de las prácticas sociales no están directamente motivados y los agentes no pueden dar cuenta de sus motivos, los cuales permanecen opacos. Muchos de estos elementos que forman parte de lo inconsciente se forman antes de las capacidades lingüísticas de los actores y, por lo tanto, no pueden ser expresados. Es el caso del sistema de seguridad básica que se forma en la primera infancia y cuya función principal es generar una sensación de confianza en el mundo social que se crea por la seguridad que los padres le generan al niño o niña en sus primeros años a partir de generar prácticas rutinarias y cuidados parentales (Giddens toma estos desarrollos conceptuales principalmente de la psicología de Erikson). Así, Giddens señala dos barreras a la conformación discursiva del elemento motivacional o inconsciente de la acción. En primer lugar barreras relacionadas con la experiencia temprana del infante que configura su sistema de seguridad básica por el que canaliza o controla la angustia y que son previas a la conformación de las competencias lingüísticas. En segundo lugar, las barreras derivadas de represiones psíquicas que inhiben la aparición de formulaciones discursivas.

A diferencia de Parsons, Giddens subraya que gran parte de la acción humana se efectúa sin constitución previa de una intención. La intencionalidad no es algo externo a la acción. De forma que primero se fije un objetivo y luego se actúe para alcanzarlo. Los objetivos se determinan en la acción. Solo en el fluir de la acción el agente se hace consciente de las intenciones que se le forman y que pueden ser revisadas durante la acción. Giddens entiende intencionalidad como la capacidad de autocontrol reflexivo en el proceso de la acción misma y la define como control reflexivo de la acción. Pero este control en la mayor parte de las ocasiones no es un control racional. Está enraizado en rutinas. En la vida cotidiana predominan las rutinas, es decir, los mecanismos preconscientes. Gran parte de la acción es rutinaria, y tiene que serlo así. De otra forma, sufriríamos un shock psicológico que bloquearía nuestra capacidad de actuar. Entendida de esta manera, podemos decir que rutinas y autonomía de la acción no pueden separarse: solo cuando las rutinas se mantienen queda garantizada la posibilidad de actuar. Entonces, las rutinas enmarcan, restringen posibilidades, pero al mismo tiempo son habilitadoras de la acción (Joas y Knöbl, 2016).

Giddens en su teoría de la estructuración entrelaza un puente entre la formación de esta confianza temprana en el mundo y su expansión espacial y temporal hacia la adultez y hacia la interacción cara a cara y sistémica. Por eso entiende que la rutinización se encuentra en la base, tanto del desarrollo de la seguridad ontológica de las personas, como en los procesos de institucionalización y reproducción social. El concepto de seguridad ontológica expresa una autonomía

del gobierno corporal dentro de rutinas predecibles que se origina en mecanismos básicos de control de angustia desarrollados en la primera infancia y que continúa a lo largo de una vida teniendo un rol fundamental en la recursividad de las prácticas y, por extensión espacio-temporal, en los procesos de rutinización de la vida social e institucional.

En este punto, Giddens retoma críticamente los análisis de Goffman:

(...) el carácter rutinizado de la mayor parte de la actividad social es algo que debe ser operado de continuo por quienes lo sustentan en su vida cotidiana. Uno de los huecos en los escritos de Goffman es la ausencia de un relato sobre la motivación. He intentado remediar esto indicando que confianza y tacto, como propiedades básicas que los participantes aportan a sus encuentros, se pueden interpretar en términos de la relación entre un sistema de seguridad básica, el sostenimiento (en la praxis) de una sensación de seguridad ontológica y la naturaleza rutinizada de una reproducción social que los agentes organizan diestramente (Giddens 1998, p.119).

Desde la óptica de Giddens las personas son muy conocedoras de lo que les sucede pero ese conocimiento tiene límites. Esos límites toman dos formas principales:

- límites espaciales (horizontales –separación social de distintos entornos- y verticales -entre diferentes estratos y esferas de acción social-)
- límites que se relacionan con las condiciones inadvertidas de la acción y sus implicancias en las consecuencias no buscadas de la acción.

La noción de consecuencias no buscadas de la acción es de gran importancia para comprender los procesos de reproducción social en la obra de Giddens y esto está relacionado con la diferencia que marca el autor entre acción intencional y acción entendida como capacidad de producir una diferencia en un estado de cosas dado (obrar).

Según Giddens, el hecho de que toda acción tenga inevitablemente consecuencias no buscadas descarta de plano la supuesta funcionalidad de los sistemas sociales. Dado que continuamente se presentan nuevas consecuencias secundarias, considerar que pueda haber estados sistémicos estables y, por tanto, que sea posible una teoría funcionalista del orden tal como la planteó Parsons es sumamente problemático.

b) Acción y poder (obrar)

Retomemos el ejemplo dado por Giddens relativo al lenguaje. La intención de las personas para usar un lenguaje es comunicarse. Sin embargo, al hacerlo reproducen el lenguaje. Esto es, la acción no termina aunque concluya el acto comunicativo y la intencionalidad de las y los hablantes, sino que persiste como una consecuencia no buscada en el hecho de reproducir el lenguaje.

A Giddens le interesa marcar una diferencia entre su abordaje de las consecuencias no buscadas de la acción como límites al conocimiento de los agentes que no obstante no intervienen

como imposición externa y la forma funcional de entender estos procesos con el ejemplo de las funciones latentes de Merton.

Una acción no es solo intencionalidad, sino que nace de la aptitud de seres humanos para producir una diferencia en un estado de cosas o curso de sucesos preexistentes: es obrar, tener capacidad de hacer cosas. En este sentido es ejercer un poder en el mundo, dejar una marca. Lo que distingue a humanos de no humanos es que siempre podemos haber actuado de otra forma. Relacionado con esto Giddens propone el concepto de dialéctica del control, para dar cuenta que siempre tenemos la posibilidad de ejercer un poder a pesar de la distribución asimétrica de recursos. Si perdemos esta capacidad, perdemos nuestra esencia como humanos.

Así, aunque nos encontremos en una situación de subordinación, siempre tenemos la capacidad de movilizar reglas y recursos a nuestro alcance para ejercer un poder que influya sobre las actividades de nuestros superiores o de quienes tienen sobre nosotras/os una situación de dominación. Para ejercer poder, movilizamos recursos y reglas que son propiedades estructurales.

Estructura y modalidades de estructuración

Para Giddens la estructura sólo existe como propiedades estructurales, como reglas y recursos organizados recursivamente.

Luego de un repaso por distintas acepciones de la noción de regla, Giddens las define como técnicas o procedimientos generalizables que se aplican a la escenificación/reproducción de prácticas sociales. Se interesa especialmente por aquellas reglas que usan las personas en su vida cotidiana para resolver situaciones. Estas reglas son por lo general de carácter tácito, están débilmente sancionadas, son informales y de uso intensivo (por oposición a reglas formales, sancionadas por la ley, codificadas). De esta forma, el sentido de regla que usa Giddens es el de procedimiento que sabemos usar. Vistas de este modo, las reglas son relacionales por lo tanto para saber usarlas no basta una apropiación teórica -en la mayor parte de los casos-, sino también un involucramiento en la práctica social. Las reglas no son entonces prácticas rutinarias (una rutina no es equivalente a seguir una regla) sino medios para actuar: procedimientos generalizados que se entienden en gran parte de nuestra existencia de un modo tácito y que pueden ser aplicados en contextos de interacción.

Por su parte, los recursos son los vehículos por los cuales se ejerce poder. Pero el poder en sí mismo no es un recurso. Los recursos son de dos tipos: de asignación (poder sobre las cosas) y de autoridad (capacidad de influir sobre la organización de vida de otra(s) persona(s)).

Toda interacción social involucra, reglas, recursos y poder. Los diferenciales de poder se visibilizan en diferenciales de uso de reglas y movilización de recursos. En este sentido, las prácticas pueden ser analizadas haciendo foco en procesos de interacción o en principios estructurales (epojé metodológica: se suspende o pone entre paréntesis uno u otro aspecto).

Como mencionamos al comienzo, Giddens se distancia de las nociones de estructura del marxismo y del funcionalismo y reinterpreta la noción de estructura del estructuralismo: como una estructura por fuera del espacio-tiempo que se hace presente solo a través de relaciones espaciotemporales de presencia ausencia. Cita como ejemplo la diferencia entre habla y

lenguaje: hablar es una práctica situada y requiere co-presencia, pero el lenguaje es una estructura ausente que no es portada por ningún sujeto, esto es, carece de intencionalidad, no está orientada hacia otro. En este sentido el lenguaje es una estructura en tanto condición de posibilidad del discurso (que es una práctica situada).

Esto le permite decir a Giddens que la estructura no sólo constriñe, sino que también habilita prácticas; que es tanto medio como resultado de la acción. Por lo tanto, cada acto de producción social es al mismo tiempo un acto de reproducción social. Debido a este modo de entender la estructura, para Giddens su análisis debe ser procesual y fluido (ver la estructura en las prácticas) y no como un elemento mecánico externo e independiente a los actores. Giddens analiza esta doble condición de la estructura bajo la noción o teorema de “Dualidad de la Estructura”.

Giddens utiliza las nociones de tiempo y espacio no solo en el estudio de los encuentros y la rutinización de la acción social, sino también en el análisis de la estructura. Así, define estructura como propiedades articuladoras de un espacio tiempo en sistemas sociales. Son las propiedades estructurales las que hacen posible que prácticas sociales se vuelvan patrones a lo largo de segmentos de tiempo-espacio.

En la explicación de Giddens lo que otorga una forma sistémica a los colectivos sociales no son requisitos funcionales externos a las personas. Por el contrario, la recurrencia de propiedades estructurales requiere necesariamente personas que hagan un uso activo de ellas en prácticas situadas. Un uso reflexivo, que actualice en el tiempo el contenido de esas propiedades estructurales. La investigación empírica debe mirar las intersecciones rutinizadas de prácticas que son los “puntos de transformación” en relaciones estructurales (por ejemplo, la propiedad privada puede ser traducida en autoridad gerencial; o la división entre tareas y géneros en autoridad patriarcal). La investigación empírica debe analizar de esta forma el modo en que prácticas rutinizadas conectan integración social con integración sistémica.

Para Giddens el orden tiene sus cimientos en nuestra comprensión interactiva de las manifestaciones simbólicas (tanto lingüísticas como corporales) y en la confianza que depositamos en la racionalidad de la vida cotidiana. Partiendo de este supuesto, Giddens encadena este microorden en acciones cada vez más distanciadas espaciotemporalmente, es decir de situaciones de co-presencia podemos escalar, por así decir, hacia situaciones donde las personas no son co-presentes. Cuando eso sucede se plantea el problema teórico de la integración sistémica. Aquí, Giddens propone investigar históricamente de qué manera las capacidades para la acción de individuos o grupos han cambiado con el tiempo, qué nuevas mediaciones han aparecido para conectarnos a través de distancias espaciotemporales y qué condiciones de poder (es decir, cómo se produce poder y cómo se acumula) se han desarrollado en distintas culturas. En esta explicación de la estructuración de las sociedades, de la producción de orden, está presente siempre la acción social (Joas y Knöbl 2016).

Los sistemas sociales son conjuntos de relaciones sociales espacio temporalmente situadas. Los sistemas sociales se manifiestan como patrones regulares de interacción. En esas interacciones se movilizan reglas y recursos estructurales que producen efectos en las formas o modalidades de producir y reproducir sistemas sociales. Estructura y sistema se relacionan a través

de las prácticas sociales: los sistemas sociales son sistemas de interacción que para desarrollarse usan propiedades estructurales. Es decir que para Giddens los sistemas deben ser concebidos como sistemas empíricos (y no analíticos como los concibió Parsons). Solo cabe considerar un sistema cuando, al pensar un fenómeno social, se observa que una acción conjunta tiene consecuencias que, describiendo un bucle de retroalimentación, repercuten en las condiciones iniciales de la acción y vuelven a generar las mismas formas de acción.

Las prácticas que poseen la mayor extensión espacio-temporal son lo que conocemos como instituciones. En el estudio de las instituciones Giddens también hace uso de los conceptos espacio-tiempo. Así, la estructuración de instituciones sociales se puede comprender por referencia a interacciones sociales que se estiran o extienden por amplios segmentos de espacio-tiempo. Lo que según Giddens hay que estudiar son las conexiones entre procesos de integración social (interacciones) y procesos de integración sistémica (colectividades, institucionales). Los principios de organización que dan lugar a formas específicas de distanciamiento espacio temporal sobre la base de unos mecanismos discernibles de integración social (es decir, aquellos principios que definen una totalidad societaria, por ejemplo, una sociedad industrial capitalista) son denominados por Giddens principios estructurales. Para el autor esto hay que estudiarlo en términos históricos-temporales pero también geográfico-espaciales. Solo haciendo eso podremos dejar de postular teóricamente la integración sistémica y vincularla a un análisis sociohistórico. Para Giddens este análisis muestra que solo es posible la integración sistémica en sociedades modernas y en ciudades o urbes modernas. La integración sistémica se da entre colectividades y actores en un tiempo espacio extendido. Es decir, implica distanciamiento espacio temporal. Giddens apela a la noción de distanciamiento espacio-temporal en vez del concepto de diferenciación funcional para explicar la evolución o cambios históricos de las sociedades³²⁵.

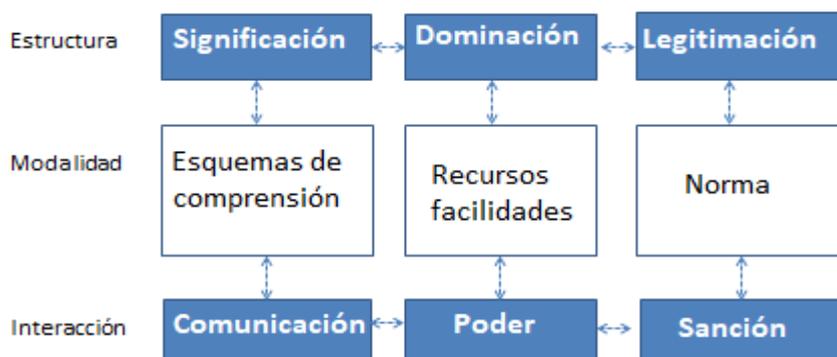
Estudiar la estructuración de sistemas sociales significa entonces estudiar el modo en que propiedades estructurales (expresadas como reglas y recursos) en contextos de resultados no deseados de la acción, producen y reproducen sistemas sociales.

Modalidades de estructuración

Vista como reglas y recursos, la estructura puede ser dividida analíticamente en tres categorías: significación, dominación y legitimación (cuyas modalidades de estructuración son respectivamente esquemas interpretativos, facilidades y normas) esas modalidades median entre las propiedades estructurales y las categorías interaccionales involucradas en prácticas recursivas como la comunicación, el poder y la movilización de sanciones en interacciones situadas (esto último atañe lo relativo a la moral, a aplicar normas en función de un orden visto como legítimo).

³²⁵ Para profundizar en este aspecto recomendamos leer principalmente los capítulos 4 y 5 del libro “La constitución de la sociedad...” así como textos previos del autor como “El capitalismo y la moderna teoría social”

Esquema modalidades de estructuración



Fuente: Giddens (1998)

Lo que muestra el esquema de las modalidades de estructuración son los rasgos estructurales que están implicados en las aptitudes de entendimiento de las personas. Así, usamos en las comunicaciones diarias marcos significativos que son variables en función de nuestros reservorios de saber o de nuestras capacidades de movilizar recursos asociados a competencias lingüísticas, técnicas o a elementos de autoridad. El estudio del acto comunicacional es entonces indisoluble del poder y la movilización de sanciones. Allí se libra también una lucha por la reproducción o cambio en los esquemas de comprensión que usamos para entender diversos fenómenos sociales que repercute en las características estructurales de significación vigentes - legítimas- en un sistema social. Nuevamente, esa propiedad estructural expresada en la significación implica que los órdenes simbólicos y modos discursivos predominantes de un sistema social no son meras imposiciones externas, sino que necesitan de su actualización constante en prácticas comunicacionales.

La dualidad de la estructura es en todas las ocasiones el principal fundamento de continuidades en una reproducción social por un espacio-tiempo. A su vez presupone el registro reflexivo que los agentes en la duración de una actividad social cotidiana, y en tanto es constitutiva de esa duración. Pero el entendimiento humano es siempre limitado. El fluir de una acción produce de continuo consecuencias no buscadas por los actores, y estas mismas consecuencias no buscadas pueden dar origen a condiciones inadvertidas de la acción en un proceso de realimentación. La historia humana es creada por actividades intencionales pero no es un proyecto intentado; escapa siempre al afán de someterla a dirección consciente. Pero ese afán es puesto en práctica de continuo por seres humanos que operan bajo la amenaza y la promesa de la circunstancia de ser ellos las únicas criaturas que hacen su historia a sabiendas (Giddens, 1998, p.63).

De acuerdo con Giddens, buena parte de la teoría social ha atribuido a las personas mucho menos saber del que poseen en realidad. Por ello muchos enfoques “objetivistas”

descuidaron en los estudios empíricos recabar información de las propias personas, tanto sobre el discurso como sobre la conciencia práctica o componentes no discursivos de la acción. Es preciso, para Giddens, que el estudio sociológico pueda ligar el análisis de la conciencia práctica y el conocimiento mutuo con las consecuencias no queridas de la acción -y su rol en la reproducción social-. Esto es de vital importancia para la teoría social porque evita realizar un análisis funcionalista de las consecuencias no buscadas de la acción. Los constreñimientos estructurales que impiden la formación de motivaciones o proyectos no pueden analizarse en términos objetivistas como constreñimientos físicos o materiales. Dicho de otra forma: para que exista orden no es necesario presuponer una supresión del conflicto por medio de una comunidad de normas y valores.

Balance

Para concluir con el capítulo, recuperaremos algunas críticas que se han hecho a la teoría de la estructuración. Por un lado, se reconoce que dicha teoría es el resultado de una importante articulación y recuperación crítica de diversos esfuerzos teóricos, que probablemente ha conducido a una nueva forma de hacer sociología (Girola, 1999). Por otro lado, si bien Giddens procura con su teoría escapar a los dualismos presentes en la teoría social, el carácter eminentemente teórico de su propuesta – en una disciplina empírica como la sociología- deja planteadas muchas dudas que no logran esclarecerse, y en donde solo algunos fragmentos son empíricamente operativos (Corcuff, 2013). Por otro lado, Giddens no ha intentado culminar su programa teórico relativo a la acción, ni tampoco encontró discípulos que puedan hacerlo. Su obra fue más una fuente de sugerencias que el punto de partida para la construcción de una escuela (Joas y Knöbl, 2016).

Bibliografía

- Alexander, J. (1997). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial* Barcelona: Gedisa.
- Callinicos, A. (2003). La teoría social ante la prueba de la política: Pierre Bourdieu y Anthony Giddens. *New Left Review*, 2, 137-160.
- Cohen, I. (1990). Teoría de la estructuración y praxis social, en Giddens, A. y Turner, J. (comps.). *La teoría social hoy*. (254-289). Buenos Aires: Alianza.
- Corcuff, P. (2013). *Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates, 1980-2010*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Giddens, A. y Turner, J. (1990). Introducción. A Giddens y J. Turner (eds.). *La teoría social hoy*. (9-21). Buenos Aires: Alianza.

- Giddens, A. (1998). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giddens, A. (2007). *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positivas de las sociologías comprensivas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Girola, L. (1999). *Una introducción al pensamiento de Anthony Giddens*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Joas, H. y Knobl, W. (2016). *Teoría Social. Veinte lecciones introductorias*. Madrid: Akal.

Sección de apoyo didáctico

Bibliografía básica recomendada

- Beck, U., Giddens, A. y Lash, S. (1997) *Modernización Reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza.
- Giddens, A. (1990). El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura. En Anthony Giddens y Jonathan Turner (Eds.). *La teoría social, hoy* (254-289). Madrid: Alianza.
- Giddens, A. (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Giddens, A. (1998). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giddens, A. (1998). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Ediciones Península.
- Giddens, A. (1998). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas* Madrid: Cátedra Teorema.
- Giddens, A. (1999), *La Tercera Vía. La renovación de la socialdemocracia*. Madrid: Taurus.
- Giddens, A. (2000). *Un Mundo Desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas* Madrid: Taurus.
- Giddens, A. (2007). *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positivas de las sociologías comprensivas*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bibliografía complementaria

- Aronson, P. y Conrado, H. (1999). *La teoría social de Anthony Giddens*. Buenos Aires: Eudeba,
- Callinicos, A. (1985). Anthony Giddens: A Contemporary Critique. *Theory and Society*, 14(2), 133-166.
- Cambiasso, M. (2015). Consideraciones críticas sobre la teoría de la estructuración de Anthony Giddens. *Athenea Digital*, 15(3), 217-232.
- Caccamo R. (1998). The Transition to Late Modern Society: A Conversation with Anthony Giddens. *International Sociology*. 13 (1), 117-133.
- Clark, J. Modgil, C. y Modgil, F. (1990) *Anthony Giddens: Consensus and Controversy*. Brighton: Falmer Press.
- García Selgas, F. (1994). *Teoría Social y Metateoría Hoy. El caso de Anthony Giddens*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Girola, L. (1999). *Una introducción al pensamiento de Anthony Giddens*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Cohen, I. (1990). Teoría de la estructuración y praxis social, en Giddens, A. y Turner, J. (comps.). *La teoría social hoy* (254-289). Buenos Aires: Alianza.
- Joas, H. y Knobl, W. (2016). *Teoría Social. Veinte lecciones introductorias*. Madrid: Akal.
- Loyal, S. (2003). *The Sociology of Anthony Giddens*. Londres: Pluto Press.

Tenti Fanfani, E. (2001). Teoría de la estructuración y usos sociológicos de Giddens. *Sociedad*, 17/18, 17-35.

Investigaciones Aplicadas

Dewey, M. (2003). La transformación de la tradición Consideraciones relativas a la persistencia del fenómeno religioso a partir de la teoría de la tradición de Anthony Giddens. *Documento de Trabajo* 9. Buenos Aires: IDICSO/USAL.

Semán, P. (2004). Escritura, lectura y alquimia. A propósito de los lectores de Paolo Coelho. *Apuntes de Investigación del CECYP*, 9, 127-139.

Zunino, H. M. (2000). La «teoría de la estructuración» y los estudios urbanos. ¿Una aproximación innovadora para estudiar la transformación de ciudades? *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 69 (74). Recuperado de: <http://www.ub.edu/geocrit/sn-69-74.htm>

Sitios web con material suplementario

Conferencias (temas varios):

<https://grupobcc.com/speakers/anthony-giddens/>

<https://dorisfm.com/2013/08/31/anthony-giddens-y-la-busqueda-por-comprender-lo-social/>

Sistematicación de información sobre conferencias, entrevistas, publicaciones varias de A.Giddens:

<https://www.facebook.com/pages/category/Education-Website/Anthony-Giddens-Blog-198795954222884/>

Guía de Actividades

Considere la lectura de los fragmentos del capítulo 6 del libro “La constitución de la sociedad...” donde Giddens cita un trabajo de Paul Willis como un ejemplo empírico que analiza una situación de reproducción social sin recurrir a un argumento funcionalista:

Consideremos la investigación que expone Paul Willis en su libro “Learning to Labour”. Willis se interesó en el estudio de un grupo de niños de clase obrera de una escuela situada en un área pobre de Birmingham. Aunque el grupo estudiado fue muy pequeño, la investigación de Willis convence por su detalle y es sugerente porque extrae consecuencias que rebasan con mucho el contexto mismo en que se realizó el estudio. Como trataré de mostrar, satisface abundantemente las principales consecuencias empíricas de la teoría de la

estructuración ¿qué confiere esas cualidades a esta investigación? en parte muy considerable, al menos, la respuesta es que Willis aborda a los niños sobre los que trata como actores que saben mucho, de manera discursiva y tácita, del ambiente escolar en que se encuentran; y que muestra con precisión que las actitudes rebeldes adoptadas por los niños hacia el sistema de autoridad de la escuela tienen ciertas consecuencias precisas no buscadas que afectan su destino. Cuando se van de la escuela, los niños ocupan puestos de trabajo no calificados, mal remunerados, con lo que dan paso a la reproducción de ciertos rasgos generales del trabajo industrial capitalista. En otras palabras, se muestra que el constreñimiento opera con la participación activa de los agentes interesados, y no como una fuerza de la que ellos fueran receptores pasivos"... (Giddens, 1998, pp. 314-315).

Comparar este modo de analizar procesos de reproducción social con las perspectivas de Parsons y de Bourdieu. No se espera llegar a conclusiones relativas a las bondades de una u otra perspectiva, sino reflexionar sobre las distintas posibilidades que brinda la teoría social para analizar los mecanismos de reproducción social.

CAPÍTULO 22

La tradición interpretativa: Alfred Schütz

María Eugenia Rausky, Mariana Di Bello y José Buschini

Introducción: contrapuntos en la sociología americana

En este capítulo nos dedicaremos a revisar los aportes de Alfred Schütz (1899-1959), considerado un destacado exponente de la tradición interpretativa. El capítulo tiene como objetivos:

- 1) Introducir a los alumnos/as en la tradición interpretativa, conocer sus rasgos, los enfoques teóricos que se integran en ella y el tipo de preguntas/inquietudes que emanan de esta tradición.
- 2) Presentar una caracterización general del esquema teórico elaborado por A. Schütz, recuperando algunos aspectos de su biografía y ofreciendo una reconstrucción de sus principales influencias intelectuales.
- 3) Mostrar el modo en que se en el espacio de las clases prácticas realizamos una selección en la que se da cuenta de aspectos nodales de su perspectiva.
- 4) Ofrecer un balance tanto de los aspectos reivindicados de su obra, como de los que han sido objeto de críticas.

Para comenzar nuestra tarea, cabe señalar que en la sociología de los años '50 y '60 además de la teoría estructural-funcionalista existían otros enfoques importantes, uno de ellos es el “enfoque interpretativo” también denominado “microinteraccionista” o “microsociología” el cual engloba diferentes corrientes teóricas: la fenomenología, el interaccionismo simbólico, la etnometodología y la dramaturgia/modelo dramático de acción, de raíz norteamericana. En nuestra materia nos ocupamos de dos vertientes de esta tradición: la fenomenología social (Schütz) y el modelo dramático de acción (Goffman).

Como ya habrán advertido en capítulos anteriores, luego de la posguerra, Parsons creó un nuevo vocabulario para la teoría sociológica y realizó aportes sustantivos para la conceptualización de la sociedad, que redundaron en una profunda influencia de su constructo teórico en la escena académica de la época. Como también habrán notado, en su obra *La estructura de la Acción Social*, consideraba que las tradiciones americanas de teoría social apenas eran dignas de mención. Literalmente no dedicó ni una sola palabra a la filosofía pragmática, como así tampoco a las innovaciones metodológicas de la Escuela de Chicago (cuyas figuras de renombre fueron E. Burgess, R. Park, W. Thomas, entre otros), y a las implicaciones teóricas que tuvieron sus hallazgos empíricos. Sin embargo, esto no supuso que la tradición americana se haya

extinguido, y en numerosos sub-campos (estudios urbanos, investigaciones sobre delincuencia, inmigración, marginalidad, trabajo, etc.) desempeñaron un papel de suma relevancia, aunque desde una relativa soledad o bien, adoptando una oposición a la corriente sociológica que encarnaba Parsons.

No hay dudas de que la teoría de Parsons estableció un patrón de medida para todo trabajo teórico posterior, por eso es que como bien plantea Alexander (1997), toda la teoría sociológica contemporánea que es cuestionadora de su trabajo, tendió a definirse a sí misma en estrecha relación con su obra, o sea, todos los intentos por superarla, se definieron en relación con un polo negativo parsoniano, y las corrientes que integran esta tradición no son una excepción a ello.

Sintéticamente podemos plantear que los autores que se inscriben en esta tradición fundamentalmente se distancian del modelo de acción que Parsons propone. Le objetan que su concepción de las normas y los valores a los que la acción se halla siempre referida no es lo suficientemente compleja. Esto no quiere decir que discutan la importancia de las normas y los valores, sino que lo que señalan es que Parsons pasó por alto el hecho de que las mismas no existen para el actor como algo abstracto, que pueda trasladarse sin problema a la acción, sino que primero deben *especificarse e interpretarse* en la situación concreta en que se produce la acción. A su juicio, Parsons pasó por alto la dependencia de una interpretación en que normas y valores se hallan. Ese sería el punto más flaco de su teoría, del que se desprenden toda una serie de consecuencias problemáticas (Joas y Knolb, 2016).

La tradición Interpretativa: rasgos generales

Se trata de una tradición distintiva de Estados Unidos, que si bien se nutrió y estimuló de la filosofía alemana, supo “armar su propia hoja de ruta”, y con base en dicha herencia crear teorías sociológicas genuinas.

A juicio de Collins (1996) se trata de la aportación estadounidense más original al pensamiento sociológico, que se presentó en “distintas oleadas”. Una primera oleada, cuyo fruto fue el interaccionismo simbólico de Blumer, y una segunda oleada que derivó en la fenomenología sociológica de Schütz y la etnometodología de Garfinkel, nosotros podemos agregar una tercera: la dramaturgia de Goffman.

A estas oleadas que integran diferentes tradiciones teóricas le antecede el pragmatismo, cuyos precursores fueron W. James, (1842-1910), J. Dewey (1859-1952), Ch. Pierce (1839-1914) y H. G. Mead (1863-1931), una filosofía de la acción considerada como una de las fuentes principales para algunas de las corrientes que integran esta tradición.

El pragmatismo fue un movimiento intelectual norteamericano, que enfatizó el papel de la experiencia y en algunas de sus vertientes promovió la idea de que la fuerza de voluntad podía crear un nuevo orden social. Se centraba en la indagación de la relación acción-conciencia, y no en la relación acción-orden. Los pragmatistas argumentaban que el espíritu, la conciencia y el

- Se defiende de un modelo de acción social distinto tanto al de la teoría de la elección racional como al desarrollado por Parsons.
- Se preocupa por los comportamientos cotidianos y las relaciones y vínculos -cara a cara- entre sujetos.
- Afirma que el orden social se sostiene moralmente, se organiza y se logra a escala microsocial.
- Se opone a la dura imagen estructural de la sociedad propuesta por los durkheimianos y por quienes adscriben al materialismo de la teoría del conflicto.
- Se vincula con las tradiciones cualitativas y etnográficas de investigación social. Desde esta perspectiva es poco adecuado recabar grandes cantidades de datos (encuestas), ya que éstos dicen poco sobre el comportamiento efectivo de las personas en situaciones específicas.

En lo que resta de la exposición, y tal como planteamos en la introducción del capítulo, nos detendremos en una de las teorías que se inscribe en esta tradición: la fenomenología sociológica encarnada por A. Schütz.

La fenomenología sociológica de Alfred Schütz

Los exponentes contemporáneos de la sociología fenomenológica ubican sus raíces intelectuales en el trabajo filosófico de Edmund Husserl (1859-1938). Muchas de sus ideas inspiran una serie de aspectos contemporáneos de dicha sociología, y lo que es más importante, constituyeron la fuente principal de inspiración de la obra de Alfred Schütz, quien tomó la filosofía de Husserl y la transformó en sociología. Es esa orientación la que influyó tanto en la sociología fenomenológica como en la etnometodología.

La figura de Schütz es de suma relevancia puesto que la sociología fenomenológica contemporánea se relaciona directamente con su obra. Sin embargo y pese a su importancia, Gros (2017) señala que si bien tanto en lengua alemana como inglesa existe una rica tradición en lo que se refiere a la exégesis de la obra de Alfred Schutz, no sucede lo mismo con el español. Estudiosos de Estados Unidos, entre los que se incluye a Helmut Wagner, Lester Embree y Michael Barber como así también de Alemania entre los que se encuentran a Thomas Luckmann, Ilya Srubar y Jochen Dreher, han realizado valiosas contribuciones a la interpretación del pensamiento del autor vienés y a su difusión dentro del ámbito de las ciencias sociales. Sin embargo no ocurrió lo mismo en el campo académico de habla hispana. En efecto, el autor afirma que el estado del arte actual de la literatura secundaria sobre Schutz en español es en extremo deficitario. De hecho, la mayor parte del material está integrada por artículos aislados, que carecen de rigor teórico-sistemático y de capítulos introductorios en manuales de sociología y psicología social. Para Gros (2017), este déficit constituye, sin dudas, una limitación considerable para

aquellos científicos sociales hispanoparlantes que tienen interés en la fenomenología, en general, y en la obra de Schutz, en particular.

Revisar el trabajo de Schutz es entonces central puesto que es con él que la fenomenología llega a difundirse en los medios académicos ligados a la investigación social. Para comprender el vínculo que las ciencias sociales mantienen con la fenomenología –de origen filosófico–, debemos prestar atención al espacio académico norteamericano, que es donde más se ha discutido sobre el vínculo entre fenomenología y ciencias sociales, y donde la fenomenología social ha rendido sus mejores frutos, sobre todo, a partir del exilio y la radicación de intelectuales europeos, como el mismo Schütz y sus discípulos más destacados (Belvedere, s/f). Atento a ello, a continuación revisaremos algunos detalles de su biografía, que nos permiten contextualizar aquellos espacios intelectuales de los que el autor se ha nutrido.

Alfred Schütz no llegó a ser muy conocido durante su vida y hace algunas décadas que su obra comenzó a atraer la atención de muchos sociólogos. Según Ritzer (1997) –de quien tomamos la mayor parte de la información que permite reconstruir su biografía– su escasa fama “en vida” se debía en parte a su orientación intelectual: un interés por la fenomenología en aquel entonces muy infrecuente.

Schütz nació en 1899 en Viena (Austria) en el seno de una familia de clase media alta. Allí estudió en la Universidad de Viena y se formó en derecho, con Hans Kelsen, y en ciencias económicas, con Ludwig von Mises. Inmediatamente después de terminar la carrera, comenzó a trabajar en el mundo de la banca y se integró a la Escuela Austríaca de Economía³²⁶.

Durante los años veinte no fue un académico, pero muchos de sus amigos sí lo eran y participó en numerosas tertulias y debates informales. Schütz se inspiró en la teoría weberiana sobre la acción y los tipos ideales. Si bien se sintió enormemente impresionado por la obra de Weber, intentó superar sus debilidades integrando ideas de los filósofos fenomenólogos Edmund Husserl y Henri Bergson. De acuerdo con Christopher Prendergast (1986), Schütz deseaba proporcionar a la escuela de economía austríaca una teoría científica y subjetiva de la acción. Estas influencias le impulsaron a publicar en 1932 un libro que cobraría gran importancia para la sociología: *La fenomenología del mundo social*, que no se tradujo al inglés hasta 1967 y por ello en Estados Unidos tuvieron que esperar treinta y cinco años para poder apreciar su obra. Schutz envió un ejemplar del libro a Husserl, a quien no conocía personalmente. El filósofo recibió la publicación de forma muy positiva y le propuso a Schutz que trabajara como auxiliar en su proyecto de investigación en Alemania. Aunque no pudo aceptar dicha invitación, Schutz continuó en contacto con Husserl hasta su muerte, en el año 1938.

Cuando se acercó el estallido de la Segunda Guerra Mundial Schütz se vio obligado al exilio, y tras una corta estancia en París –vivió allí un año–, se instaló en 1939 en la ciudad de Nueva York en Estados Unidos, donde durante muchos años dividió su tiempo entre su

³²⁶ Por ejemplo Daniela G. López (2013) señala que la pertenencia de Schütz a la Escuela Austríaca de Economía constituye un contexto poco explorado de la obra del autor, que sin embargo, es central para analizar su obra temprana.

actividad como consejero legal de varios bancos y la enseñanza y escritura en el campo de la sociología fenomenológica.

Simultáneamente a su trabajo en la banca, Schütz fue invitado a participar en la fundación de la Sociedad Fenomenológica Internacional y a integrar el comité de redacción de la revista que esta sociedad publicaba: *Philosophy and Phenomenological Research*. En 1943 comenzó a impartir clases primero como conferencista y luego como profesor del Departamento de Estudios Superiores de Ciencias Políticas y Sociales de la *New School for Social Research* de la ciudad de Nueva York. En 1956 abandonó esta doble actividad y se dedicó por entero a la enseñanza y la escritura en el campo de la sociología fenomenológica. Debido a su interés por la fenomenología, a su doble dedicación y a su actividad docente en la *New School*, Schütz permaneció en la periferia de la sociología mientras vivió. No hay que olvidar que en el ámbito de la ciencia social estadounidense el liderazgo de Parsons era indiscutido. En efecto, Schütz inició un intercambio epistolar con Parsons. La correspondencia Schütz-Parsons se conoce gracias a que fue publicada en *The Theory of Social Action* por Richard Grathoff en 1978. Cabe destacar que el intercambio entre estos autores se inició el 30 de octubre de 1940 y terminó el 21 de abril de 1941. Un análisis en español del contenido de dicho intercambio puede verse en Mir Araujo (2000).

El programa de Husserl marcó una parte importante de la filosofía del S. XX. En Alemania se destaca su influencia en M. Heidegger, y en Francia en autores como JP Sarte y M. Merleau Ponty, quienes anudaron ideas fenomenológicas a la filosofía existencialista.

No obstante, más tarde su obra y su influencia sobre los estudiantes, por ejemplo, sobre Peter Berger, Thomas Luckmann y Harold Garfinkel, le llevaron a un lugar destacado de la teoría sociológica contemporánea.

Quienes se han especializado en la obra de Schütz suelen destacar el peso que en sus inquietudes y en el modo en que fue dando forma a su propuesta teórica tuvieron tres figuras clave: E. Husserl, H. Bergson y M. Weber.

Schütz fue uno de los principales discípulos de Husserl y fue –según lo estudiosos de su obra– quien empezó y terminó su carrera persiguiendo la ambición de aplicar ideas fenomenológicas para resolver problemas preexistentes en la sociología. La fenomenología de Husserl ha tenido en las ciencias sociales a la figura de Schütz como uno de los interlocutores más importantes.

Como ya hemos adelantado, Husserl es considerado el padre de filosofía fenomenológica, presentada como una filosofía del hombre en su mundo vital, capaz de explicar el sentido del mundo de manera científica. La intención de Husserl era darle a la filosofía el rango de ciencia rigurosa a través de la introducción de un método exacto. Su programa filosófico consistía en investigar cómo se le aparecen los objetos a nuestra conciencia, estaba interesado en la demostración y explicación de las actividades de la conciencia, ya que se considera que es allí donde está la certeza. Para Husserl la realidad está estructurada por la percepción, y las cosas están ahí porque queremos. Aún las cosas cuya objetividad damos por sentada están allí sólo porque queremos o hacemos que estén allí, sólo la conciencia puede declarar la existencia de

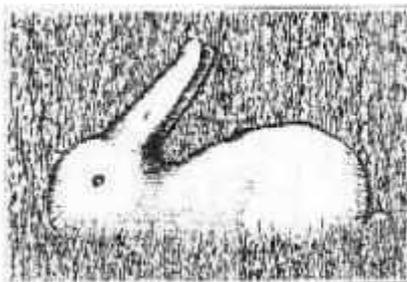
un objeto. A continuación incluimos un fragmento de un cuento de F. Dostoievski, que ilustra lo que estamos planteando:

Extracto de “Un hombre ridículo”

Me representaba de modo muy claro que la vida y el mundo no dependían más que de mí. Hasta podía decirse, en realidad, en aquel momento, que el mundo no había sido creado más que para mí. Si me levantaba la tapa de los sesos, el mundo dejaría de existir, al menos para mí.

Y puede suceder que, en efecto, nada exista para nadie después de mí y que el mundo entero una vez que se haya abolido mi conciencia, se desvanezca como un fantasma, puesto que no es más que el objeto de mi conciencia, y que se aniquile, puesto que todo el mundo y todos los hombres acaso no sean más que yo mismo que soy todo ello. (Dostoievski, 2005).

La fundamentación Husserliana de la fenomenología como ciencia rigurosa consistió, entre otras cosas, en una disputa con los axiomas de la psicología naturalista o positivista, que suponía a la conciencia como algo obvio y pasivo, que estaba ahí para elaborar los sentidos, pasando por alto que la propia conciencia efectúa operaciones que dan un sentido a los datos. Estas operaciones podían por ejemplo reconocerse muy sencillamente en las figuras ambiguas, en las que el observador podrá percibir imágenes completamente distintas según donde ponga el foco de atención (Joas y Knolb, 2016). A continuación mostraremos un ejemplo de una de estas figuras:



Según donde se haga foco, puede verse o un pato o un conejo. Pues bien, esto le sirve a Husserl para demostrar que la percepción lleva una operación decisiva de la conciencia, y que no vemos las cosas sin presuponer algo.

El ámbito privilegiado para estudiar los modos que operan en la conciencia para conocer es lo que Husserl denomina el “mundo de la vida”, que es el mundo de nuestra vida cotidiana, el mundo de saberes y creencias compartidas, de prácticas regulares, donde actuamos predominantemente bajo una “actitud natural”. Es allí, en ese espacio soslayado por la ciencia positiva, donde la filosofía debe, a juicio de Husserl, buscar el fundamento último de todo saber y no en el ámbito del conocimiento científico y el método experimental. En *La crisis de las ciencias*

europas y la fenomenología trascendental, publicado en 1935, Husserl hace una crítica de las abstracciones idealizantes de las ciencias positivas, producto de la entronización del método científico experimental a partir de lo que se conoce como la revolución científica, cuya figura arquetípica fue Galileo Galilei. El lenguaje por excelencia de este tipo de ciencias son las matemáticas, usadas para representar mediante fórmulas el comportamiento de la naturaleza. Para Husserl el método científico ha invisibilizado la subjetividad que opera en cada generación de una fórmula lógico-matemática; ha logrado imponer la idea según la cual la naturaleza contiene esos patrones lógicos, obviando que para llegar a esa representación de la realidad es preciso contar con operaciones prácticas y subjetivas. Por ello, Husserl plantea que la ciencia positiva ha generado un vaciamiento de sentido, que olvida que el fundamento último de todo saber no se halla en una representación formal, sino en operaciones subjetivas de la conciencia. Es la fenomenología, como ciencia estricta, la encargada de desarrollar un método capaz de otorgar ese fundamento originario de todo saber.

La fenomenología entonces estudia las reglas que sigue la conciencia para lograr que las cosas aparezcan como reales. No niega la existencia del mundo externo -de hecho para Husserl el mundo tenía un orden y una estructura-, pero suspende la creencia en su existencia, de esto trata la reducción fenomenológica.

El principio radical de la fenomenología es la epojé: “poner entre paréntesis”, suspender el juicio acerca de la existencia o no de ciertas cosas. Se vuelve a la cosa en la medida en que puedo mostrar su proceso de constitución. Husserl radicaliza el método cartesiano de la duda filosófica para superar la actitud natural.

Schütz advierte sobre otra epojé, la de la actitud natural, así invierte la epojé de Husserl. La actitud natural suspende la duda de que el mundo material y social no sea tal como se le aparece al sujeto. Para él, nuestra creencia natural en el mundo, en su realidad, su pasado y su futuro, constituye el cimiento del mundo del sentido común. Esta idea tiene importantes consecuencias. Sugiere que la actitud natural es una adquisición basada en la suspensión previa de la duda – proceso del que no somos conscientes-. Schütz procura la fundamentación de las ciencias sociales en la descripción de la actitud natural –posición a la que es conducido por un rechazo de la fenomenología trascendental-. Al respecto, argumenta que no es en la fenomenología trascendental sino en la fenomenología constitutiva de la actitud natural donde las ciencias sociales empíricas encuentran su verdadero fundamento. Más aún, argumenta que, incluso si algunos análisis de Husserl se han realizado en la esfera fenomenológicamente reducida, eso no limita su validez para la esfera de la actitud natural pues él mismo estableció que los análisis realizados en la primera son válidos también para la segunda. Así, para Schütz, no es necesario buscar el fundamento de las ciencias sociales en la esfera trascendental sino en el mundo de la vida (Nantanson, 2003).

Las fenomenologías proclives al diálogo con las ciencias sociales –sostiene Belvedere, s/f- han sido refractarias al programa de la fenomenología trascendental, a pesar de sustentar su posición en trabajos de Husserl que se inscriben en esta línea. Las ciencias sociales deben darle prioridad a lo que consideran que es el mundo real. Se concentran en los objetos del mundo

humano construidos en la acción social. El objetivo del enfoque metodológico de las ciencias sociales es, por lo tanto, una reconstrucción sociológica de las construcciones humanas de la realidad históricamente determinadas. Según el pensamiento de Schütz, la ciencia social es fundamentalmente mundana y no se encuentra relacionada con el ego trascendental o el alter ego trascendental, sino con los fenómenos de la intersubjetividad mundana.

Schütz es un crítico de Weber (1864-1920) y, a la vez, un weberiano. Esta formulación paradójica permite reflejar el carácter ambivalente de la relación del autor austriaco con la obra del sociólogo alemán. Por un lado, Schütz cuestiona las ambigüedades conceptuales de las formulaciones weberianas; pero por otro, considera que la comprensión sociológica constituye el único camino viable hacia una sociología científica. Schütz le critica que no ha definido con precisión las dos nociones centrales de su edificio teórico, a saber: el “sentido de una acción” y “la comprensión de ese sentido”. Estas ambigüedades conceptuales, se deben a que Weber no cuenta con una teoría rigurosa acerca del funcionamiento cognitivo-experiencial de la subjetividad humana. Según el autor originario de Viena, una teoría filosófica de este tipo resulta imprescindible para sustentar un programa de investigación sociológica centrado en la comprensión de procesos subjetivos de dotación e interpretación de sentido. De acuerdo con Schütz entonces, las imprecisiones conceptuales weberianas sólo pueden ser paliadas mediante el recurso a una teoría general de la subjetividad. En términos más específicos, lo que se necesita es una concepción precisa acerca del modo en que los sujetos pre-científicos vivencian, experimentan e interpretan su entorno vital en el plano de la cotidianidad. Es decir, de las maneras en que dotan e interpretan sentido. Como es sabido, Schütz encuentra atisbos de una concepción de estas características en la fenomenología de Husserl (Gros, 2017).

Schütz estuvo desde un principio muy interesado en las teorías de la acción. Así, aplicando ideas de Husserl, se propuso dilucidar de manera más precisa que M. Weber cómo se constituye el sentido para los actores, cómo es posible comprender al otro, entre otras cosas. En su obra temprana se interesó por fundamentar filosóficamente el postulado weberiano del sentido subjetivo de la acción individual. Por eso, otra influencia de relevancia en la obra Schütz fue definitivamente Weber. En efecto, para Dreher (2012) la principal influencia en su trabajo fue la Sociología Comprensiva del sociólogo alemán. En relación al vínculo de Schütz con la teoría de Weber resulta interesante la advertencia de Gros (2017), quien plantea que el encuadre de Schütz como fenomenólogo, si no se la toma con el debido cuidado puede conducir a olvidar el compromiso teórico de este autor con la “sociología comprensiva” de Weber; compromiso que, atraviesa las más de tres décadas que abarca su itinerario intelectual. En efecto, tal como lo señalan reconocidos intérpretes de su obra, Schütz no sólo es un fenomenólogo, sino también un sociólogo comprensivo.

Siguiendo a Weber, Schütz considera que la comprensión científica debe ser subjetiva. Y esto, no porque se trate de un procedimiento que remita a la dimensión de lo privado, sino porque se orienta a “descubrir lo que el actor ‘quiere significar’ en su acción, en contraste con el sentido que esta acción tiene por ejemplo para un “observador neutral”.

Así como para Weber la ciencia social busca comprender el significado subjetivo de la acción valiéndose de tipos ideales, para Schütz estos constructos posibilitan develar la estructura del mundo social como estructura de significados. En línea con Weber, considera que para explicar la realidad social, es preciso comprenderla y esto se debe a que la realidad social no está regida por una causalidad mecánica, sino por la motivación significativa (inter)individual.

La sociología debe analizar exhaustivamente “los actos significativos de la vida en el mundo social”, esto es, los actos de “dotación e interpretación de sentido” que llevan a cabo los actores legos en su experiencia cotidiana. Schütz lo que hace es distinguir 5 niveles de significado de las acciones:

- 1) La acción es significativa para quien actúa, no hay referencia social necesaria.
- 2) La acción debe asumir un significado más, producido por el tú que aparece en escena.
- 3) Pero el mero contacto no implica orientación social, en el tercer nivel aparece un actor que condiciona la orientación de nuestro obrar.
- 4) El cuarto nivel resulta de la exigencia de orientarse en función de la conducta que se ha captado.
- 5) El quinto nivel es el implicado en la labor interpretativa de la ciencia social. (Cabe aclarar que las especificidades de la propuesta metodológica Schütziana se trabajarán en el contexto de la clase práctica).

¿Cómo se comprende el significado de la acción de otros? Para Weber hay dos formas de comprensión, una la observación directa, otra la acción racional de los motivos. Para Schütz se necesita algo más que esto, se necesita saber del pasado y futuro de los sujetos.

Uno de los pilares fundamentales del programa de Schütz es Henry Bergson (1859-1941) -la síntesis que presentamos a continuación sobre la influencia de Bergson la recuperamos de Toledo Nickels (2007)- en especial de la distinción que realiza Bergson entre “vivir dentro de la corriente interna” o *durée* y “vivir dentro del mundo del espacio y tiempo”. La primera refiere a la experiencia interna-subjetiva del tiempo (por ejemplo, la vivencia de la espera) en tanto que el tiempo estándar ha sido consensuado intersubjetivamente.

Schütz se valió de la filosofía vitalista de Bergson quien caracterizó la vida de la conciencia subjetiva basándose en un análisis de la *durée* o de la duración interna. Así, la vida cotidiana transcurre para el yo entre dos actitudes, o bien su atención a la vida le impide sumergirse en la *durée*, o sea, vive, piensa y actúa en uso de su conciencia espacio-temporal; o bien, relaja la atención psíquica, sumergiéndose en el fluir indiferenciado y continuo de sus vivencias. Simultáneamente experimentamos la acción como una serie de sucesos en el tiempo exterior y en el interior, unificando ambas dimensiones en un solo flujo: el presente vivido. La *durée* hace que nuestras experiencias actuales se conecten con el pasado mediante las retenciones y con el futuro mediante las protensiones y previsiones. La *durée* es un concepto clave porque pone en relación el sector de la acción que se puede recuperar y el ámbito de la acción que se puede anticipar con el ámbito de la acción actual y, en virtud de esa efectuación, el pasado y el futuro se ponen en relación con el presente. Así, el presente se convierte en una suerte de enclave

entre el pasado y el futuro, razón por la cual, a esta forma de presente (característico de la *durée*), Schütz lo llama presente especioso.

En el presente, cada acción y cada experiencia actual llevan incorporados el horizonte del pasado y el horizonte del futuro y, en él, se entrecruzan el tiempo cósmico y el tiempo estándar, que se presenta como una sucesión de estados bien definidos e irreversibles y se impone como una realidad objetiva. Para decirlo gráficamente el tiempo estándar es el tiempo del reloj. Schütz sintetiza la vivencia del tiempo estándar mediante la fórmula “envejecemos juntos” queriendo resaltar, con esa expresión, el carácter eminentemente social del fenómeno.

Por otra parte, el análisis de la *durée* hace patente que la acción posee un área de desarrollo potencial que se verifica en dos formas: a) el subsector de la acción que se puede reconstituir corresponde a la modalidad temporal del pasado y significa que lo que estuvo alguna vez en el área de acción actual puede ser repuesto; la posibilidad de la recuperación se basa en la sedimentación de las experiencias vividas y en la memoria y hace posible la apertura al pasado de la esfera de las vivencias actuales; b) el otro subsector de la acción potencial corresponde a la modalidad temporal del futuro, entendiéndolo por tal un área manipuladora que no ha estado nunca en el sector de acción actual, pero que ahora el sujeto, puede convertir en su área de manipulación próxima-inmediata. El futuro es el sector de la acción que se puede anticipar, pero esa operación, indefectiblemente, depende del acervo social de conocimientos y de experiencias (del sujeto y sus consocios) y, por ende, de la distribución social del conocimiento.

Estas herramientas teóricas son fundamentales para alumbrar la problemática del carácter significativo de las acciones.

Por último, cabe destacar que con su inserción en el contexto académico norteamericano empezó a familiarizarse también con el trabajo de los filósofos pragmatistas. La incorporación de estas influencias en su concepción teórica fue sumamente relevante para el desarrollo de la teoría del mundo de la vida –central en la construcción teórica de Schütz-. En particular, retoma de W. James la idea de que el mundo de la vida cotidiana, en tanto realidad eminente, está gobernado por un motivo pragmático, el cual es definido como una categoría central del mundo de la vida. Al mismo tiempo, el mundo de la vida, centrado subjetivamente, se vincula con “realidades múltiples”, que trascienden lo cotidiano y son denominadas ámbitos finitos de sentido. Es posible sostener que su obra temprana posee una significativa afinidad con los pensadores pragmatistas (Dreher, 2012).

Al revisar la herencia del pensamiento de Schütz, nos introdujimos gradualmente en algunos de los rasgos centrales que fueron moldeando su proyecto intelectual, es decir, esa revisión no fue una simple reconstrucción de lo que el autor tomó de sus referentes intelectuales, sino una revisión dialogada, en la que ya advertimos propuestas específicas por parte de Schütz en su proyecto de estudio del mundo social.

A continuación y para complementar/ampliar los contenidos anteriormente mencionados, nos basaremos en la introducción de Maurice Natanson (2003) al libro *El problema de la realidad social. Escritos I* a fin de desarrollar una aproximación a algunos elementos que nos permiten caracterizar más detalladamente la teoría Schütziana.

Según Natanson, el hilo conductor de la vida intelectual de Schütz fue descubrir en su cabal profundidad la estructura y significación del mundo del sentido común, el mundo del ejecutar cotidiano dentro del cual se desenvuelve nuestra existencia. Ver este mundo en su complejidad y delinear sus rasgos centrales fueron los aspectos más destacados de su tarea: concretar una filosofía de la realidad mundana o una fenomenología de la actitud natural. En efecto, suele identificarse su obra como una “Teoría del mundo de la vida”. Un aspecto significativo de la teoría Schütziana del mundo de la vida es la estratificación de ese mundo en distintas dimensiones. Schütz define una estructura espacial, temporal y social del mundo de la vida. Además, la divide en realidades múltiples, esto es, en esferas de realidad o ámbitos finitos de sentido. El individuo está constantemente confrontado con esos contornos dados a través de esta estratificación del mundo social.

Justo antes de su muerte, Schütz desarrolló un esquema de una teoría del mundo de la vida con la intención de presentar una síntesis teórica de su trabajo, ese esquema se publicó en el libro *Las Estructuras del Mundo de la Vida*. Siguiendo las reflexiones pragmatistas, Schütz define al “mundo de la vida cotidiana” como la realidad experimentada dentro de la actitud natural por un adulto alerta que actúa entre y sobre ese mundo y entre los demás seres humanos. La “actitud natural” es el estado de conciencia en el cual se acepta la “realidad de la vida cotidiana” como dada. Al ser gobernado por el “motivo pragmático”, el mundo de la vida cotidiana es algo que debemos modificar por nuestras acciones o que las modifica. Además, el mundo de la vida, en el sentido del término utilizado por Schütz, se compone de algo más que la realidad cotidiana. Regularmente nos hundimos en el sueño y renunciamos a la actitud natural a fin de perdernos en otros mundos ficticios y fantasías. Asimismo, somos capaces de trascender la vida cotidiana por medio de símbolos y, como casos especiales, somos capaces de modificar conscientemente nuestra actitud natural y cambiar a diferentes esferas de la realidad. Schütz amplía su concepción del mundo de la vida de tal modo que ésta incluye todas las modificaciones de actitud y de estado alerta, en otras palabras, cada una de las tensiones propias de la conciencia (Dreher, 2012).

El mundo cotidiano o mundo de la vida, es la presuposición que nuclea todos los demás estratos de la realidad humana y es ese el ámbito que el autor austríaco toma como punto de partida para sus análisis. La característica central del mundo cotidiano es el de ser presupuesto, es un mundo que se da por sentado. Lo que Schütz busca es obtener una fundamentación racional de la vida cotidiana mediante un examen de sus tipificaciones (esquemas aprehendidos para comprender los sentidos de lo que la gente hace). A continuación se presenta un esbozo del resultado de este análisis.

El mundo del sentido común es la escena de la acción social. Ahora bien, cada individuo se ubica en ese mundo de una manera específica, a la luz de su “situación biográficamente determinada”. La realidad del sentido común es heredada, nos es dada en formas culturales e históricas. Sin embargo, el modo en que se expresa en una vida individual, depende de la totalidad de la experiencia que una persona construye a lo largo de su vida. La situación biográfica es la que define el modo de ubicar el escenario en el que se desarrolla la acción –con sus restricciones y posibilidades-.

La situación biográfica se caracteriza por el hecho de que el individuo dispone de un “acervo de conocimiento a mano”, integrado por tipificaciones del mundo del sentido común, que se van acumulando desde que somos pequeños a lo largo de nuestra vida y que nos sirven en tanto “recetas” que nos permiten comprender y/o controlar aspectos de la experiencia. Es importante destacar que las tipificaciones que abarcan el acervo de conocimiento surgen de la estructura social. Por ende, el conocimiento tiene un origen social, y su expresión individual depende de la situación que el individuo ocupa en el mundo, esto nos remite a las coordenadas del “aquí” – punto de partida desde el que nos orientamos en el espacio-, y el “ahora” –origen de las perspectivas temporales-. El basamento primordial de nuestro ser reside en el espacio tiempo subjetivos, pero la cosa no termina allí, porque para Schütz si bien el individuo define su mundo desde su propia perspectiva, en un ser social, que participa de una realidad que es intersubjetiva. Esto es central, para nuestro autor, el mundo de la vida es una realidad social, intersubjetivamente compartida desde el comienzo, no privado. Ahora bien, ese mundo de la vida se origina en acciones humanas, por eso no podemos comprenderlo sin referirnos a la actividad humana que le da origen. De allí la centralidad que adquiere la definición de nociones como: acción, acto, sentido subjetivo de la acción, horizontes de la acción, proyectos, roles, motivos, etc. Estas ideas se desarrollan en detalle en el siguiente apartado, destinado a mostrar cómo se aborda al autor en el contexto de una clase práctica abocada al análisis de fragmentos del libro *El problema de la realidad social*.

Presentación de fragmentos del libro *El problema de la realidad social*

El problema de la realidad social es una publicación póstuma. Fue publicado en 1962 por discípulos de Alfred Schütz a partir de una compilación de algunos de sus manuscritos y artículos. Como señalamos, Alfred Schütz murió en 1959 en la ciudad de Nueva York. Antes de su prematura partida, había encargado a su discípulo Maurice Natanson (1924–1996) la compilación y edición de algunas de sus publicaciones con el objetivo de reunirlos en un libro. Schütz no pudo supervisar las tareas de edición como lo había previsto por lo que Natanson decidió limitar su tarea editorial a cuestiones gramaticales y de estilo. Este hecho explica cierta falta de sistematicidad del texto y la reiteración de temas y conceptos a lo largo de los capítulos.

No obstante, en el curso seleccionamos los tres primeros capítulos de esta obra debido a que consideramos que condensan argumentos centrales del pensamiento de Schütz respecto de las características de la acción y la naturaleza del orden social. Dejaremos parcialmente de lado en nuestra exposición las consideraciones metodológicas relativas a la especificidad de la producción de conocimientos en ciencias sociales que realiza Schütz en la primera parte del libro. Más allá de algunas menciones, no ahondaremos en esta cuestión porque forma parte de los contenidos de otros cursos de la Carrera de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

Al igual que la fenomenología, Schütz se propone estudiar en profundidad cómo comprendemos el mundo, cómo lo dotamos de sentido -y de un orden-. Por supuesto, estas preguntas de origen fenomenológico requieren ser adaptadas en el paso del ámbito de la filosofía trascendental al espacio de la teoría social donde pertenece la obra de Schütz. En ese espacio social aparece con mayor énfasis el problema de la intersubjetividad, es decir, cómo nos entendemos intersubjetivamente.

También para Schütz el “mundo de la vida” es el escenario privilegiado para estudiar los procesos involucrados en la constitución significativa de la realidad –y no los ámbitos institucionalizados donde rigen protocolos para la acción-. Aunque transitamos espacios sociales bajo comportamientos o roles específicos –pensemos, por ejemplo, en actividades relativas al ejercicio profesional-, gran parte de nuestra experiencia de vida transcurre en el ámbito del mundo de la vida. La vida cotidiana ofrece, a juicio de Schütz, una entrada preferencial para analizar las construcciones de sentido que constantemente realizamos para dotar de un orden a la realidad que nos rodea y, paradójicamente, ha sido un ámbito soslayado por la teoría social. Realizando un paralelismo con la propuesta de Husserl para la filosofía, Schütz piensa que la sociología ha construido en gran medida sus teorías sobre la base de presupuestos teóricos y aproximaciones analíticas al problema de la acción. Este abordaje meramente analítico para Schütz ha resultado en la generación de teorías sociológicas que carecen de fundamentos empíricos. Es preciso, por el contrario, que nos adentremos en el análisis en profundidad de las experiencias, prácticas y procesos intersubjetivos de producción de conocimientos tal como suceden en la vida de las personas para, a partir de allí, generar nuestras construcciones teóricas.

Schütz retoma asimismo el concepto de “actitud natural” y lo desarrolla con mayor profundidad. Podemos caracterizar a la actitud natural como un tipo de disposición y de saber dominado por un sentido común. Bajo su predominio, realizamos operaciones que nos permiten presuponer la realidad cotidiana, realizar anticipaciones, tipificaciones e idealizaciones y actuar con una orientación práctica.

Para Schütz “los hechos puros y simples no existen” (p.36). La realidad social es definida como la suma de objetos y sucesos tal como son experimentados por las personas. Se trata de una realidad “construida” en el sentido de que no puede ser captada más allá de la experiencia interpretativa. En el esquema teórico de Schütz, hablar del carácter construido de la realidad no implica negar su estructura ontológica. Los hechos y objetos poseen su objetividad pero, para en análisis sociológico, importa la manera en que esos elementos y sucesos son dotados de sentido por las personas. Y esos sentidos subjetivos no son meramente individuales: un ritual, una forma de organización social, un símbolo o un objeto cotidiano poseen diferentes significaciones según el ámbito histórico y cultural en el cual estemos insertos.

Ahora bien, ¿de qué manera interpretamos, “construimos” esa realidad en nuestra vida cotidiana? En nuestra actitud natural realizamos una serie de operaciones cognitivas, dominadas por un saber de sentido común, por las cuales comprendemos el mundo que nos rodea generalizando, tipificando, idealizando. Así, al igual que en el ámbito científico, lo que hacemos en nuestra vida diaria es reducir la complejidad e incertidumbre de la estructura del mundo a partir

de activar una serie de clasificaciones y tipificaciones que nos permiten organizar u ordenar la realidad de nuestro entorno. ¿Por qué operamos de esta forma? Realizamos esas operaciones porque, de acuerdo con Schütz, en nuestra vida cotidiana actuamos con un interés práctico. Consideremos el ejemplo del perro perdiguero irlandés Rover que otorga Schütz en las primeras páginas del libro. Aun cuando nunca hayamos visto esa raza de perro en nuestra vida, cuando lo veamos sabremos que es un perro y le otorgaremos las características típicas físicas y de comportamiento de este tipo de animales. Al hacerlo, reducimos la complejidad del mundo y la incertidumbre que rodea a nuestras acciones. Ante circunstancias típicas –como cruzarnos con un perro en la calle-, actuaremos con recursos cognitivos y de acción típicos. Si el perro ladra y nos muestra los dientes, cruzaremos de vereda; si, por el contrario, mueve su cola, quizás nos acercaremos a acariciar su cabeza. Así, anticipamos nuestros cursos de acción según un cúmulo de conocimientos adquiridos en nuestra experiencia de vida y guiándonos por una serie de simbolizaciones o indizaciones que interpretamos y significamos de forma cultural e intersubjetivamente mediada.

Nuestra “situación biográfica” y experiencias, que componen nuestro “acervo de conocimiento” –que podemos denominar como sentido común-, están en la base de los procesos cognitivos de interpretación de la realidad y fundamentan el recorte significativo del mundo que realizamos. Es decir, no todos los “ámbitos de realidad” son igualmente significativos para nuestra vida. Es nuestro “propósito a mano” quien selecciona del mundo aquellos hechos, sujetos y objetos que son significativos para nuestro accionar y para prever o anticipar nuestras acciones futuras. De acuerdo con Schütz, el recorte del ámbito significativo de la realidad se realiza sobre la base de nuestras experiencias “porque lo que constituye la realidad es el sentido de nuestras experiencias y no la estructura ontológica de los objetos” (p.215). Para teorizar sobre este tema, Schütz se nutre de la teoría de las “realidades múltiples” del filósofo pragmatista William James, aunque le realiza varias modificaciones con el objetivo de darle una orientación más sociológica y desligarla de fundamentos psicologistas³²⁷. Así, en nuestra vida nos movemos por diferentes regiones del mundo, o “ámbitos finitos de significado” en cada uno de los cuales operamos con estilos cognoscitivos que corresponden a nuestros propósitos en cada caso y formas de socialidad específicas que ocurren en esos ámbitos espacio-temporales.

Por cierto, en ese mundo que nos rodea no hay solo objetos, sino que existen otros seres humanos con los cuales interactuamos. ¿Cómo comprendemos a las otras personas? ¿Cómo nos entendemos mutuamente? Para Schütz es necesario tomar en cuenta tres cuestiones: 1) La realización de presuposiciones; 2) El carácter temporal de la acción y 3) La reciprocidad de roles.

1. Bajo la actitud natural realizamos tres tipos de presuposiciones. En primer lugar, presuponemos una “reciprocidad de perspectivas” o “intercambiabilidad de los puntos de vista”. Así, aunque sepamos acerca del carácter individual de nuestra situación biográfica y de nuestro acervo de conocimiento presuponemos que, para nuestro fin práctico de intercomunicación, las otras

³²⁷ Para profundizar en este aspecto se sugiere la lectura del capítulo 9 “Sobre las realidades múltiples” de *El problema de la realidad social*.

personas con las que puedo entablar un diálogo intersubjetivo significan la realidad o situación en la cual nos encontramos de una manera “empíricamente idéntica”. En segundo lugar, presuponemos el origen social de todo conocimiento. Es decir, presuponemos que tenemos una base cultural común en la cual nos socializamos y en cuyo marco realizamos nuestras construcciones de sentido. Sabemos, entonces, que solo una parte de nuestro conocimiento del mundo es meramente personal, debido a experiencias privadas. Cuando interactuamos con aquellas personas con las cuales compartimos esa base cultural, presuponemos que conocen y significan a objetos y sucesos de una manera similar a como lo hacemos nosotras/os. De esta manera, podemos ahorrarnos muchos detalles e indicaciones que damos por supuesto. Finalmente, presuponemos que en nuestras sociedades opera una distribución social del conocimiento

2. Hasta aquí hemos dejado claro que construimos ciertas definiciones sobre el mundo que nos rodea y anticipamos nuestros cursos de acción en gran medida gracias a la estructura sedimentada de nuestras experiencias (que se componen por nuestra situación biográfica, nuestro acervo de conocimiento, por el hecho de habitar un mundo intersubjetivo que posee una historia). Pero no hay que perder de vista que en la teoría de Schütz ninguno de estos elementos es analizado de forma estática. Al contrario, en todos esos procesos opera una temporalidad que está en la base de los mecanismos reflexivos de nuestras experiencias cotidianas. En efecto, uno de los aportes más sobresalientes de la obra de Schütz es el análisis temporal de la acción y los motivos. Si bien experimentamos nuestros actos como un flujo total indiviso, un “presente vívido”, Schütz entiende que, a efectos del análisis sociológico, es posible dividir, en términos analíticos, a la acción en tres momentos. Así, podemos distinguir un momento previo a la acción que es el proyecto y un momento posterior denominado acto. Toda acción manifiesta es proyectada y está dotada de un propósito. De este modo, aunque en el momento presente solo advirtamos el fluir de la acción, lo cierto es que todo el tiempo proyectamos nuestros actos futuros. En el momento de proyectar recurrimos a experiencias pasadas para poder anticipar actos futuros: si en circunstancias similares actuamos de tal o cual manera, recurriremos a esas experiencias para proyectar nuestro accionar actual. De acuerdo con Schütz, el proyecto presupone la “idealización del puedo volver a hacerlo” que nos permite, en circunstancias típicas, prever resultados típicos. La proyección, en la teoría de Schütz, es algo diferente al mero fantaseo. La fantasía no reconoce límites, podemos fantasear con ser seres alados, animales o personas que viven en una época antigua. La proyección, al contrario, se nutre de conocimientos adquiridos y experiencias pasadas y se orienta a anticipar actos futuros posibles. El proyecto es un concepto de suma importancia en la teoría schutziana porque pone de manifiesto las operaciones que realizamos para anticipar y presuponer el mundo en función de conocimientos y experiencias socializadas. Notemos que en la relación entre proyecto y acto no interviene una norma teórica externa como la racionalidad. No hay en este argumento nada parecido a la realización de cálculos racionales para la maximización de preferencias. De este modo, contrariamente a los postulados utilitaristas, Schütz señala que en la vida diaria nuestras proyecciones se realizan generalmente sobre la base de un conocimiento sobre el mundo que es fragmentario pero que nos basta para tomar decisiones razonables.

Lo que se encuentra en la base de nuestras orientaciones de acción son nuestras experiencias. Por cierto, dichas experiencias no son invariables. Aunque más no sea por el paso del tiempo, acumulamos experiencias nuevas que pueden impactar en nuestras formas de proyectar. En otras ocasiones nuevos saberes o conocimientos influyen en la forma en que reflexionamos sobre experiencias pasadas y, por tanto, en los modos en los cuales anticiparemos actos futuros.

3. Mencionamos que para Schütz toda acción manifiesta está dotada de un propósito o, dicho de otro modo, está motivada. En su teoría, Schütz utiliza asimismo la dimensión temporal para el análisis de los motivos. En este sentido, señala que es posible identificar un tipo de motivo que es el que guía la acción en tiempo presente y un tipo de motivo que opera cuando reflexionamos sobre actos pasados. Denomina al primero motivo-para y al segundo motivo-porque. Los motivos-para recogen un componente subjetivo, se presentan en el momento de la intencionalidad dentro del fluir de una acción y están orientados hacia el futuro. Por el contrario, los motivos-porque refieren al pasado y se componen de un elemento más “objetivo” o analítico en el sentido de que recogen recursos teóricos o cognitivos para esbozar explicaciones acerca de nuestros actos pasados. Los motivos-porque surgen cuando reflexionamos sobre nuestros actos como observadores u analistas de nuestra conducta. Cuando adoptamos esta actitud, podemos explicitar motivos que se correspondan con planes más generales de nuestro proyecto de vida o ajustarlos a expectativas, normas o valores socialmente aprobados. El análisis temporal de los motivos le permite decir a Schütz que, cuando interactuamos, tipificamos los motivos porque y para de las otras personas y los motivos porque y para nuestros de forma tal de poder idealizar que nuestros motivos-para se transformarán en motivos-porque para nuestros asociados y viceversa. En otros términos, lo que hacemos regularmente es generar interpretaciones subjetivas sobre nuestros motivos y los de las otras personas³²⁸. La asignación de sentidos subjetivos (o motivos) varía según la situación en la cual nos encontremos y el tipo de relación que tengamos con nuestro semejante. Cuanto más alejado sea nuestro semejante y más institucionalizado el ámbito donde interactuemos, mayor será el nivel de tipificación y autotipificación. En esas circunstancias asignaremos motivos-para y porque típicos, es decir, lo que comúnmente denominamos roles sociales. En este sentido, los roles para Schütz no son elementos sistémicos (como sucede en la teoría parsoniana), sino construcciones sociales. Que estas anticipaciones de rol funcionen no implica teóricamente la existencia de un sistema externo que coordina nuestras acciones. La explicación de los procesos de anticipación de expectativas mutuas debe buscarse, de acuerdo con Schütz, en experiencias que surgen en el marco de un conocimiento común socializado al cual apelamos para anticipar actos propios y ajenos.

Así, anticipaciones, tipificaciones, idealizaciones forman para de nuestra vida diaria y nos permiten dotar de sentido al mundo y, con ello, poder actuar en él reduciendo la incertidumbre. Para Schütz, actuar bajo una actitud natural en nuestro mundo de la vida implica “poner entre

³²⁸ Por lo tanto, la idea de acción con sentido subjetivo no es un mero postulado teórico, sino una construcción de conocimiento que empleamos diariamente con el propósito de comprendernos mutuamente. De esta manera, nuestra interpretación, como investigadoras e investigadores en ciencias sociales, es una interpretación de “segundo grado”.

paréntesis” nuestras dudas sobre la realidad. Sin embargo, en muchas ocasiones nos encontramos frente a situaciones de duda. Cuando esto ocurre, muchas de nuestras “certezas” se desvanecen porque ya no nos permiten interpretar satisfactoriamente -es decir, con un interés práctico- nuestra realidad. En estos momentos nuestra capacidad de presuponer se pone en cuestión y el mundo se vuelve un ámbito de “posibilidades abiertas” que necesita ser redefinido. Siguiendo a Husserl, Schütz habla de posibilidades abiertas cuando todos los posibles cursos de acción tienen el mismo peso para nosotras/os. Por el contrario, denomina situaciones problemáticas a aquellas alternativas a las que podemos asignarles diferente significado y peso. En situaciones de duda ¿cómo elegimos entre distintos cursos de acción? ¿A qué elementos apelamos para transformar las posibilidades abiertas en posibilidades problemáticas? Para analizar el problema de las situaciones de duda Schütz descarta usar un argumento que apele a elementos externos a las y los actores como guía para la acción. Desde su perspectiva, cuando nos encontramos frente a situaciones de duda activamos procesos reflexivos para reasignar un sentido a nuestra situación que, nuevamente, descansan en la reinterpretación del mundo sobre la base de experiencias pasadas. Lo que hacemos, es reorganizar esas experiencias y sopesarlas en función de una organización jerárquica de nuestros proyectos que podemos denominar como plan de vida. En ese marco, volvemos a resignificar nuestra realidad circundante para poder orientar nuestras acciones en ella de una forma que no altere nuestros propósitos prácticos.

Balance

Para finalizar el capítulo expondremos de manera sintética cuáles son aquellos atributos de la obra de Schutz que son valorados por su aporte a la teoría social, como así también señalaremos las críticas más frecuentes a su trabajo.

Según Dreher (2012) si bien el trabajo de la vida de Schutz permanece inconcluso e incompleto debido a su temprana muerte:

Éste provee una fuente de una amplia variedad de puntos de partida para posteriores investigaciones tanto teóricas como empíricas en ciencias sociales. Particularmente, la teoría schütziana del mundo de la vida posee un alto potencial para explorar el mundo social desde la perspectiva del individualismo metodológico y propone una concepción teórica que se ocupa de la relación entre el individuo y la colectividad social o la sociedad. La teoría schütziana establece un marco conceptual único y profundo para el análisis sociológico de la subjetividad del actor individual en el mundo social lo cual es incomparable (Dreher, 2012, p. 133)

Dreher (2012) también señala que el mayor impacto para la teoría social resultante del paradigma de Alfred Schütz fue alcanzado a través de una integración muy productiva de la fenomenología en el campo de las ciencias sociales, especialmente en el campo de la sociología. En

primer lugar, esto se logró con la elaboración de la sociología comprensiva de Max Weber a través de una fundamentación epistemológica del concepto Weberiano de acción social y de significado subjetivo en base a reflexiones fenomenológicas. Schütz estableció una sociología fundamentada fenomenológicamente centrada en el actor individual al establecer una teoría pragmática del mundo de la vida.

Para Joas y Knolb (2016) fue un gran mérito del autor el haber hecho sociológicamente útil el concepto husserliano de mundo de la vida, esforzándose por dilucidar las estructuras del saber corriente que se emplazan en dicho mundo y brindando con sumo detalle cómo se produce el acto de comprender al otro, de comprender las acciones.

Otro aporte deviene de lo señalado por Gross (2017) para quien la analítica schütziana del mundo de la vida asigna una fundamentación teórica rigurosa a la investigación social enmarcada en el paradigma cualitativo:

Lo quieran o no, los científicos sociales de cuño interpretativo operan siempre con presupuestos generales acerca del funcionamiento de la subjetividad de los actores pre-científicos. En la mayoría de los casos, sin embargo, estos presupuestos no son aclarados y precisados teóricamente, lo cual pone en peligro la rigurosidad y validez de las investigaciones empíricas. La fenomenología schütziana del mundo de la vida permite paliar este déficit teórico, en la medida que provee una descripción pormenorizada de las estructuras fundamentales de la experiencia cotidiana.

La tipicidad y habitualidad constituyen rasgos fundamentales de la cognición pre-científica. Por lo tanto, contar con una concepción rigurosa de los procesos de tipificación y del modo como surge y se estructura el acervo de conocimiento resulta fundamental para sustentar estudios empíricos sobre fenómenos cotidianos particulares. En este sentido, se cree que la reconstrucción teórico-sistemática brindada en el presente artículo constituye un aporte considerable a las ciencias sociales contemporáneas (Gros, 2017, p. 42).

A su vez, la obra de Schutz abrió el camino para la emergencia de diferentes perspectivas: influenció específicamente en el desarrollo de una "nueva" sociología del conocimiento como lo es la sociología de Peter L. Berger y Thomas Luckmann; y en la etnometodología, de la que se han derivado distintas líneas de investigación.

Entre las críticas que se han desarrollado hacia la obra de Schütz, y que caben también al resto de las teorías que se encuadran en la tradición interpretativa, se destaca habitualmente:

1) Un excesivo subjetivismo en detrimento del análisis de los componentes objetivos del mundo social.

2) Una centralidad excesiva en los procesos constitutivos de lo social, descuidando los aspectos ya constituidos del mundo de la vida.

En esta línea, por ejemplo para Giddens (2007) hay una tendencia a tratar de explicar la conducta humana en función de ideales motivadores, a expensas de las condiciones causales de la acción, y una incapacidad de examinar normas sociales en relación con asimetrías de poder

y divisiones de intereses en una sociedad. Las críticas 1 y 2 llevan a pensar en un errático tratamiento de las estructuras sociales.

Bibliografía

- Alexander, J. (1997). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: Gedisa.
- Belvedere, C. (2011). *Problemas de fenomenología social*. Buenos Aires: Prometeo.
- Belvedere, C. (s/f). La fenomenología y las ciencias sociales Una historia de nunca empezar. (s/l).
- Benzecry, C. y Winchester, D. (2019). Tipos de microsociología. En C. Benzecry, M. Krause y I. A. Reed (comps.). *La teoría social, ahora. Nuevas corrientes, nuevas discusiones* (59-94). Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Collins, R. (1996). *Cuatro tradiciones sociológicas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Dreher, J. (2012). Fenomenología: Alfred Schütz y Thomas Luckman. En E. De la Garza Toledo y G. Leyva (comps.) *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales* (97-133). México: Fondo de Cultura Económico.
- Giddens, A (2007). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Grathoff, R. (1978). *The Theory of Social Action*. USA: Indiana University Press
- Gros, A. (2017). Alfred Schütz, sociólogo comprensivo: revisitando la lectura Schütziana de Weber. *Revista Mexicana de Sociología*, 79(4), 755-784.
- Gros, A. (2017). Tipificaciones y acervo de conocimiento en la fenomenología social de Alfred Schutz: Una reconstrucción teórico-sistemática. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 62 (231), 23-46.
- Joas, H. (1995) Interaccionismo Simbólico, en A. Giddens y J. Turner (comps.) *La teoría Social Hoy*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Joas, H. y Knobl, W. (2016) *Teoría Social. Veinte lecciones introductorias*. Madrid, Akal.
- López, D. (2013). La noción de “mundo de la vida” en el proyecto de Alfred Schutz para una fundamentación fenomenológica de las ciencias sociales. *Investigaciones Fenomenológicas*, 4 (II), 349-367.
- Mir Araujo, A. (2000). El debate epistolar entre Schütz y Parsons. *Estudios Sociológicos*, XVIII (3), 539-545.
- Natanson, M. (2003). Introducción. En A. Schütz *El problema de la realidad social. Escritos I* (15-32). Buenos Aires: Amorrortu.
- Ritzer, G. (1997). *Teoría Sociológica Contemporánea*. México: Mac Graw-Hill.
- Schütz, A. (2003). *El problema de la realidad social. Escritos I*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Schütz, A. y Luckmann, T. (2003). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Toledo Nickels, U. (2007). Realidades múltiples y mundos sociales. *Cinta de Moebius. Revista de Epistemología de las Ciencias Sociales*, 35, 67-87.

Sección de apoyo didáctico

Bibliografía básica recomendada

- Schütz, A. (2003). *El problema de la realidad social. Escritos I*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Schütz, A. (2003). *El problema de la realidad social. Escritos II*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Schütz, A. y Luckmann, T. (2003). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bibliografía complementaria

- Berger, P. y Luckmann, T. (2005). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Cefaï, D. (1998). *Phénoménologie et sciences sociales. Alfred Schtuz. Naissance d'une anthropologie philosophique*. París: Librairie Droz.
- Collins, R. (1996). *Cuatro tradiciones sociológicas* México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Dreher, J. (2003). The Symbol and the Theory of the Life-World. The Transcendences of the Life World and their Overcoming by Signs and Symbols. *Human Studies*, 26(2), 141-163.
- Dreher, J. (2012). Fenomenología: Alfred Schütz y Thomas Luckman. En E. De la Garza Toledo y G. Leyva (comps.) *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales* (97-133). México: Fondo de Cultura Económico.
- Embree, L. (s/f) Alfred Schutz. Internet Encyclopedia of Philosophy Recuperado de: <http://www.iep.utm.edu/schutz/>
- Embree, L. (1999). *Schutzian social science*, Dordrecht-Boston-Londres: Kluwer Academic Publishers.
- Gros, Alexis Emanuel (2016). "El problema del Otro en la fenomenología social de Alfred Schütz". Tesis de doctorado en Ciencias Sociales. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Husserl, E. (1985). *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica
- Joas, H. y Knobl, W. (2016). *Teoría Social. Veinte lecciones introductorias*. Madrid: Akal.
- Motta, R. (2018). Sociología fenomenológica y fenomenología social. Conversaciones con Carlos Belvedere. *Diferencias. Revista de Teoría Social Contemporánea*, 1(7)127-135.
- Natanson, M. (1986). *Anonymity: Study in the Philosophy of Alfred Schutz (Studies in Phenomenology & Existential Philosophy)*. USA: Indiana University Press.

Investigaciones Aplicadas

- Belvedere, C. y Lopez, D. (2016). La Pluridimensionalidad del Tiempo vivido y la Experiencia de la Espera en el Aeropuerto Internacional de Buenos Aires. *Sociologia Internationalis* 54(1-2), 63-78.

- Krause, M. (2013). Sentido común y clase social: una fundamentación fenomenológica. *Astrolabio*, 10, 5-29.
- Lopez, D. (2016). La experiencia subjetiva de la desigualdad en la vida cotidiana. Contribuciones de la sociología fenomenológica de A. Schutz. *Revista Trabajo y Sociedad*, 27, 221-232.
- Núñez, M. (2012). Una aproximación desde la sociología fenomenológica de Alfred Schütz a las transformaciones de la experiencia de la alteridad en las sociedades contemporáneas. *Sociológica*, 27(75), 49-67. Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/pdf/soc/v27n75/v27n75a2.pdf>
- Rizo García, M. (2011). De personas, rituales y máscaras. Erving Goffman y sus aportes a la comunicación interpersonal. *Quórum Académico*, 8(15), 78-94. Recuperado de: <file:///D:/Mis%20documentos/Downloads/Dialnet-DePersonasRitualesYMascarasErvingGoffmanYSusAporte-3998939.pdf>

Sitios web con material suplementario

The International Alfred Schütz Circle for Phenomenology and Interpretive Social Science:

<https://www.Schützcircle.org/the-Schütz-circle/>

Círculo Latinoamericano de Fenomenología:

<https://clafen.org/>

Revista Schutzian Research:

<https://www.pdcnet.org/schutz/Schutzian-Research>

Revista Investigaciones Fenomenológicas:

https://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/portada.html

Guía de Actividades

Ver el cortometraje *The Lunch Date* (Adam Davidson-1989) donde se presenta una situación de interacción cara a cara en un espacio público. Analizar la trama teniendo en cuenta elementos teóricos provistos por la fenomenología tales como la formación de expectativas mutuas basadas en presuposiciones, etc.

Enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=6yX3RYISg7E>

CAPÍTULO 23

La tradición interpretativa: Erving Goffman

María Eugenia Rausky, José Buschini y Mariana Di Bello

Introducción: una sociología de lo infinitamente pequeño

En este capítulo nos dedicaremos a un autor habitualmente integrado por la literatura especializada a la tradición interpretativa: Erving Goffman (1922-1982). En particular nos planteamos cuatro objetivos:

- 1) Contextualizar la producción de su trabajo a la luz de su biografía y socialización intelectual.
- 2) Conocer los rasgos del enfoque denominado “Dramaturgia Social”, y los principales aportes de éste a la tradición interpretativa.
- 3) Ofrecer una presentación de la manera en que se aborda al autor en el espacio destinado a las clases prácticas, orientado a reconstruir la forma en que su perspectiva permite abordar los dos nudos temáticos transversales en la materia: la naturaleza de la acción y el problema del orden social.
- 4) Ofrecer un balance sintético de los aspectos destacados de su obra como así también de las críticas de las que ha sido objeto.

Goffman creó un enfoque sumamente original para el estudio de los fenómenos sociales: la dramaturgia o modelo dramático de acción. Al suyo, se lo denomina modelo dramático de acción ya que no describió la acción -como los utilitaristas lo hicieron- en tanto un movimiento impulsado por preferencias, que trata de maximizar el provecho, ni tampoco -como Parsons- como algo orientado por normas, ni aún como los pragmatistas o interaccionistas, que la entendían como un movimiento de exploración y búsqueda, sino como algo totalmente enraizado en la autorrepresentación, donde el objetivo es conservar nuestra propia imagen, aparecer ante otros como una persona determinada, para lo cual necesitamos escenificarnos y subordinar a esta escenificación todo lo demás (Joas y Knolb, 2016). De esa forma, Goffman ofrece una forma novedosa de analizar el micromundo, en la que éste es un escenario y los seres humanos sus intérpretes.

Para comenzar a delinear uno de los rasgos de su obra, basta con recuperar unas líneas escritas por Bourdieu que rápidamente nos permiten advertir algunos rasgos del proyecto goffmaniano. Para el sociólogo francés, uno de los mayores logros de este autor ha sido el de “introducir a la sociología en lo infinitamente pequeño, en las cosas que los teóricos sin objeto y los

observadores sin concepto eran incapaces de ver y que no se señalaban porque eran demasiado obvias, como todo aquello que no hace falta decir” (Bourdieu, 1983, p.112).

A Goffman se lo considera el miembro más fecundo y original de la post-escuela de Chicago, y dada la independencia y originalidad de su enfoque, se vuelve difícil situarlo claramente en alguna tradición.

Algunos estudiosos de la teoría sociológica, como por ejemplo Alexander (1997), suelen encuadrarlo en la tradición conocida como interaccionismo simbólico, en la que H. Blumer (1900-1987)³²⁹ tuvo un papel preponderante. En rigor, se lo ubica como el mayor teórico de una de las cuatro líneas que se abren en esta tradición: aquella que reconoce la relevancia de la dimensión colectiva de la acción social, sin renunciar al énfasis en la iniciativa contingente. Otros autores, como Joas y Knolb (2016, p. 143), entienden que Goffman se sitúa “en los márgenes del interaccionismo simbólico”, mientras que estudiosos de su trabajo como Collins (1996) argumentan que su aparato teórico se basó más en la teoría durkheimiana del ritual que en la tradición estadounidense del interaccionismo simbólico, puesto que Goffman siempre recalcó que la estructura social es lo primero y que la conciencia subjetiva es un factor secundario y derivado. En efecto, Collins ubica a Goffman como uno de los representantes del ala microsociológica que se desprende de la tradición durkheimiana³³⁰, e incluso argumenta que quienes lo catalogan en el grupo de los interaccionistas simbólicos están poco informados, puesto que nunca fueron considerados por él como gente de mucha seriedad intelectual. Apenas si los mencionó en sus primeros trabajos y ni siquiera se dignó a criticarlos. Incluso, en un fragmento de la entrevista que Yves Winkin (1980)³³¹ le hace a Goffman, al preguntarle por el interaccionismo simbólico, él plantea lo siguiente:

El “interaccionismo simbólico” no existe. Los estudiantes formados por Hughes, Warner, Blumer, etc., se consideraban como sociólogos de las profesiones o de las relaciones industriales. Es “gente como usted” la que los ha llamado “interaccionistas simbólicos” (y Goffman se dirige a mí con un poco de irritación en la voz). El “interaccionismo simbólico” no tiene realidad: es sólo una etiqueta

³²⁹ Blumer es quien acuñó el término “interaccionismo simbólico” en 1938. La noción de “interacción” alude a la reciprocidad de la acción. Retomando los trabajos de Mead –impulsor de esta tradición- se recupera la idea de que la sociología no considera al ser humano como una persona que actúa aisladamente, sino siempre en relaciones intersubjetivas. A su vez, la noción “simbólico” alude a que la acción como interacción está mediada por símbolos: actuamos utilizando sistemas simbólicos como los gestos, o el lenguaje (Joas y Knolb, 2016, p.133).

³³⁰ Cabe destacar que para Collins (1996) la sociología de Durkheim se aplica tanto a la macroestructura en gran escala de la sociedad como a las microinteracciones mediante rituales en pequeña escala. El propio Durkheim fue quien añadió una aplicación micro cuando descubrió la teoría de los rituales. Por esa razón los durkheimianos terminaron divididos en dos alas, una de las cuales procedió de la teoría de Durkheim en el nivel macro de la división del trabajo y la estructura social, en general, y que avanzó hacia Parsons y los funcionalistas. La otra ala tuvo como punto de partida los seguidores de Durkheim en la antropología social, entre ellos su sobrino Marcel Mauss, y ha encontrado una aplicación moderna en el nivel micro, gracias a sociólogos como Erving Goffman. Esto explica que la tradición durkheimiana ocupe una posición tan destacada en la sociología, ya que a juicio del autor, ninguna de las otras tradiciones importantes tiene tal amplitud.

³³¹ Yves Winkin es un sociólogo belga que ha estudiado a Goffman. En este caso, se trata de una entrevista que le hizo en 1980 y que por pedido de Goffman no fue grabada. Goffman rechazó siempre las entrevistas periodísticas y solo aceptó hablar con el entrevistador de su carrera y de su obra con la condición de no sacar ninguna cita de la charla para publicarla. La entrevista publicada se basa en “apuntes tomados al vuelo” por el entrevistador.

que ha conseguido imponerse. La “gente como usted” se inventa un movimiento donde no hay más que individuos (Winkin, 1991, p. 211).

Sobre estas consideraciones de Goffman y sus vínculos con las distintas tradiciones teóricas volveremos más adelante. Ahora bien, más allá de esta dificultad para “encuadrar” al autor en relación con alguna tradición, no hay dudas de que el suyo se constituyó en un enfoque micro-sociológico fundamental, y a fin de comprender sus principales aportes comenzaremos explorando algunos aspectos de su biografía y trayectoria intelectual, recuperando elementos ligados a su socialización académica, lo que incluye su vínculo con figuras clave de la antropología canadiense y algunos de los sociólogos más relevantes de la Universidad de Chicago -donde completó su formación-, para luego adentrarnos en algunos de los rasgos distintivos de su matriz teórico-metodológica.

Erving Goffman: biografía e influencias intelectuales

Winkin³³² plantea que la obra de este autor es en sí misma una autobiografía, algo que puede resultar curioso puesto que él no aludió nunca a su vida privada en sus escritos, no recurrió nunca a sus recuerdos para ilustrar sus argumentos, no practicó nunca la entrevista, ni el texto de memorias, ni el diario. Su vida privada parece totalmente opaca e independiente de su obra. No obstante, propone pensar que Goffman reproduce indefinidamente en su obra la posición que ocupa en la estructura social (Winkin, 1991).

Según sus biógrafos, Erving Goffman nació el 11 de junio de 1922 en un lugar de la provincia de Alberta llamado Manville, en Canadá. Hijo de judíos ucranianos emigrados, Goffman pasó su infancia y su primera adolescencia en Dauphine, al norte de Winnipeg, donde sus padres poseían un pequeño comercio. Como en muchos otros casos en la historia de la sociología, su condición de judío lo marcó profundamente. Desde muy joven tuvo que aprender a lidiar con los problemas que en la interacción implica la pertenencia a un grupo estigmatizado. En efecto, años más tarde –en 1963-publicará el libro “Estigma”, término que utiliza para hacer referencia a un atributo profundamente desacreditador en las interacciones sociales.

Goffman ingresó en la universidad en 1939. Se quedó en Winnipeg, en la Universidad de Manitoba y eligió estudiar química. En 1943, estaba en Ottawa, en el *National Film Board* -no se sabe muy bien cómo llega allí-, pero sí se reconoce que su paso por esa institución es fundamental en su carrera:

En la moviola, la fabricación de la “realidad” aparece como un hecho objetivo, tangible, que puede descomponerse en elementos cada vez más pequeños.

³³² Para reconstruir la biografía e influencias intelectuales de E. Goffman nos basamos en el trabajo de R. Collins (1996), en el de Y. Winkin (1991) y en la publicación de B. Lozano Maneiro (2003).

Los detalles son verdaderos, indiscutibles, pero el conjunto es arbitrario: se monta, desmonta y se vuelve a montar como se quiere. La vida social no es, pues, tanto teatro como cine de montaje (Winkin, 1991, p. 20).

En 1944, Goffman se hizo amigo de D. Wrong, un joven sociólogo que lo invitó a la Universidad de Toronto. Allí le han permitido estudiar materias sueltas, con las que podrá obtener el diploma de Sociología. Los cursos que tomó lo llevan a conocer la obra de Émile Durkheim y de Gregory Bateson. Su *habitus* sociológico empieza así a formarse bajo la premisa fundamental de la determinación social de todos los actos, incluso de los más íntimos y cotidianos. Tres son las figuras que despiertan en él su vocación como sociólogo: una estudiante de psicología, interesada en la antropología: E. Bott y dos profesores, uno de ellos Ch. Norton Hart –formado por Radcliffe Brown-, y el otro, R. Birdwhistell, joven antropólogo de 26 años que empezó a enseñar mientras terminaba su tesis en la Universidad de Chicago. Éste último focalizó en sus clases la necesidad de comprender que lo social penetra hasta en los ínfimos actos cotidianos. Los gestos son, por tanto, tan susceptibles de análisis sociológico como las instituciones y otros hechos sociales. Goffman dirá posteriormente que esta demostración era muy innovadora para la época y se apasionará por este tipo de enfoque.

Goffman se licenció en 1945, y debió decidir dónde continuar sus estudios. Elige, influido por su profesor R. Birdwhistell y por su amiga E. Bott, la Universidad de Chicago³³³, donde se va a moldear su segunda matriz intelectual “el aprendizaje racional del oficio”. Lo interesante, según Winkin, es la manera en que ese hábito científico -todavía en ciernes- viene a reforzar el hábito de clase y a reflejar la primera matriz intelectual, la aprehensión fílmica de la realidad. Goffman comienza a guiar científicamente sus preocupaciones personales en materia de categorización social y, por otra parte, un proceder muy visual, basado en la observación del detalle que revela el conjunto.

Allí, los primeros profesores de Goffman fueron sus propios compañeros de clase. Saul Mendlovitz, uno de sus mejores interlocutores, está fascinado por el fenomenólogo husserliano G. Ichheiser. Mendlovitz ha leído todo lo que ha escrito y se lo ha pasado a Goffman. Parece claro que el artículo de Ichheiser, publicado en 1949 en un suplemento del *American Journal of Sociology*, titulado “Los Equívocos en las Relaciones Humanas” es uno de los principales textos inspiradores del pensamiento goffmaniano. Goffman, a su vez, está deslumbrado con los libros de

333 La Universidad de Chicago, y su departamento de sociología tuvieron un papel de suma relevancia entre fines del S. XIX y las primeras tres décadas del S. XX, momento de institucionalización de la disciplina. Su signo distintivo era el trabajo empírico e interdisciplinario, aunque también ha producido significativos aportes teóricos, como lo fue el pragmatismo. Para los chicaguenses Harvard y Columbia eran más ambiciosas. En estas instituciones Parsons y Merton se consolidaban como teóricos, pero para los sociólogos de Chicago, sus trabajos carecían de trabajo de campo. Cualquier estudiante que entraba allí sabía que figuras importantes de la sociología norteamericana, desde W. Thomas hasta R. Park, habían pasado por dicha institución. Además, la primera revista estadounidense de sociología: el *American Journal of Sociology*, se editaba, desde su fundación allí. Todos estos eran motivos que favorecen el reconocimiento del orgullo que un estudiante podía tener por pertenecer a dicha institución. Sin embargo, el momento en el que Goffman ingresa a la institución es el de la pérdida de su hegemonía. En EEUU hacia mediados de los años 30, se produce una transformación en la jerarquía académica y las Universidades de Harvard y Columbia, donde impartían cátedra Parsons y Merton, se habían convertido en los lugares de estudio de mayor prestigio (Joas, 1995; Winkin, 1991).

Kenneth Burke: *Permanence and Change*, publicado en 1935, y *A Grammar of Motives*, publicado en 1945. Probablemente, en ellos atisbó el modelo “dramático” de las relaciones humanas. Paralelamente, docentes como William Lloyd Warner –que llevó la perspectiva durkheimiana a la sociedad estratificada moderna, centrando la atención en sus rituales- y Everett Hughes, ejercen una significativa influencia en él.

Warner incorporó los rituales antropológicos al análisis de la vida moderna de todos los días. Goffman fue su asistente de investigación en la Universidad de Chicago y, para Collins (1996), pudo llevar el análisis un paso más adelante que su maestro: mientras que Warner se ocupó de los ritos formales y obvios de nuestras vidas, Goffman descubrió rituales que no concebimos en lo cotidiano como tales, pero que permean todos los aspectos de nuestros encuentros sociales. Uno de los rituales que formuló con mayor claridad es el de los buenos modales. Goffman señala que en esos rituales representamos pequeñas idealizaciones de nosotros mismos y de los demás. “¿Cómo está usted?” es un saludo que no se debe interpretar en forma literal: se trata en realidad de una fórmula simbólica con la cual alguien expresa que le concede a la otra persona el suficiente status para merecer que se le trate como individuo (no ocurre lo mismo en una situación comercial donde la persona se presenta ante una ventanilla y dice sin ceremonia alguna: “Dos entradas para la función de la noche”). Cada uno de esos rituales le otorga cierta deferencia a la otra persona y reclama al mismo tiempo el status para quien lo emplea, al mostrar que se trata de alguien que sabe cumplir con todas las formalidades de la “cortesía”. Las conversaciones –sobre esto volveremos luego-, en su totalidad, pueden ser ritualistas en este sentido, como cuando dos personas conversan en una reunión e intercambian datos acerca de su trabajo o el clima, sin que ninguna de las dos partes esté particularmente interesada; sin embargo, el intercambio puede ser del todo satisfactorio para ambos si en él se negocia un vínculo ritual entre dos personas que están lo bastante enamoradas de sus respectivos status.

En 1949, Goffman se graduó y presentó su tesis de *Master of Arts* “Características de la Reacción a la Experiencia Figurada”, su primer trabajo escrito. Dicho año, no es solo el año de la tesis sino también el año en que viaja a Edimburgo y las islas Shetland. Allí, en una pequeña sociedad rural insular decidió hacer el trabajo de campo para su tesis doctoral, concentrándose en el estudio de la interacción conversacional. Define que el fin de su investigación es aislar y fijar las prácticas regulares de lo que se llama la interacción cara a cara:

Trata de hacerse lo más aceptable posible para los habitantes, no haciéndoles demasiadas preguntas, ni mirándolos con los ojos desorbitados. Por tanto, nada de cuestionarios, ni grabaciones, ni cámara. Al principio, durante las celebraciones públicas, toma algunas notas a escondidas. Después, más conocido, y antes participante observador que observador participante, simplemente vivirá las interacciones y las anotará en su diario por la noche, en la calma solitaria de su cabaña. Participa, así, en la mayor variedad posible de situaciones en que se encuentren los miembros de la comunidad, trátense de bodas, entierros o “veladas” (Winkin, 1991, p. 51).

En 1951, finalizado su trabajo en las Islas Shetland, pasó un año en París, donde escribe su tesis doctoral, volvió a Chicago y en 1953 defendió su tesis titulada “Conducta comunicativa en una comunidad isleña”.

A su regreso en Chicago, trabajó un tiempo para una empresa de investigación en ciencias sociales aplicadas, de Warner, y luego se trasladó a Washington –junto a su esposa, con quien se casó en 1952³³⁴ e hijo- a estudiar “desde dentro” la vida en una gran institución psiquiátrica: el Hospital Saint-Elizabeth. Allí, siguió el procedimiento que empleó para su tesis doctoral: vivir dentro de una comunidad, al paso de los sucesos cotidianos. Esto es lo que Goffman publicará más tarde en 1961 en su libro *Internados*, basado en su experiencia en el psiquiátrico.

A fines de 1957, H. Blumer lo invitó al Departamento de Sociología de la Universidad de California-Berkeley. En 1968, dejó Berkeley por Filadelfia, donde en el Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad de Pensilvania se le ofreció un espacio sumamente prestigioso: la cátedra Benjamín Franklin. Las condiciones de trabajo allí fueron muy óptimas puesto que tenía una carga docente muy baja y por ende, tiempo para desarrollar sus investigaciones y catalizar su creatividad.

En 1981, se volvió a casar y tuvo una hija. En 1982, fue elegido presidente de la *American Sociological Association*. Sin embargo, el discurso que tenía preparado para la reunión anual, titulado “El orden de la interacción”, no pudo ser presentado por él ya que estaba hospitalizado. Murió de cáncer en noviembre de 1982 en Nueva York.

A lo largo de su vida, publicó 11 libros y 16 artículos, todos ellos aportes sumamente relevantes al campo de la microsociología, donde fue capaz de revelar hasta los detalles aparentemente más ínfimos e intrascendentes de las formas de la interacción, las rutinas comunicativas y, en general, el contenido del mundo de la vida cotidiana.

Goffman: rasgos principales de su propuesta teórica

De acuerdo con Galindo (2015), dentro de los autores contemporáneos de la sociología, Goffman ocupa un lugar muy particular. A diferencia de Parsons, Luhmann o Bourdieu, no desarrolló un gran marco de teoría capaz de dar cuenta de todos los aspectos de lo social. Sus reflexiones tampoco se caracterizaron por su carga normativa. La suya no es, en definitiva, una “teoría crítica de la sociedad” como la de la Escuela de Frankfurt. Para una disciplina tan acostumbrada a admirar solo a quienes han edificado “grandes teorías”, resulta complicado reconocer la contribución de un investigador caracterizado por un enorme grado de especialización en su aporte, por la poca fidelidad a sus conceptos que en Goffman parecen estar siempre acompañados de la etiqueta: “después de usar, favor de tirar”, ya que para él lo importante es dar cuenta de una realidad-, por haber vivido una vida que lo llevó de un posición marginal en un pequeño poblado del Canadá a la gran élite intelectual y

334 Su primera esposa padecía importantes trastornos psíquicos, y terminó muriendo a causa de ello en 1962.

económica de los Estados Unidos, y por escribir en un estilo tan cargado de ironía que le ha valido ser visto por más de uno como un pensador cínico. Goffman no fue alguien promedio y si bien el hecho de haber consolidado al ámbito de la interacción como un objeto de estudio pertinente para la sociología ya le habría dado un lugar especial en la historia de la disciplina, él hizo mucho más, haciendo que sus aportes trasciendan el ámbito de la interacción. Ciertamente, la de Goffman es una sociología de la interacción, pero a partir de ella podemos llegar a aprender mucho sobre aspectos más generales de la estructura de la sociedad moderna.

La interacción social ha constituido, indiscutiblemente, el objeto de investigación privilegiado de la obra de Goffman:

La interacción social puede definirse en sentido estricto como aquella que se da exclusivamente en las situaciones sociales, es decir, en las que dos o más individuos se hallan en presencia de sus respuestas físicas respectivas (...) Mi intención durante todos estos años ha sido conseguir que se aceptase como analíticamente viable esta área «cara a cara» -que puede denominarse el orden de interacción, por ponerle un nombre cualquiera- cuyo método preferencial de estudio es el microanálisis (Goffman, 1982, pp. 173-174).

A lo largo de su carrera, Goffman analizó en profundidad este tipo de relación social, así como sus principales características, reglas, normas, mecanismos, lógicas de funcionamiento y el tipo de acción social que le es constitutivo. No obstante, en las lecturas que se han hecho sobre su trabajo, se ha obviado que el problema central que guía sus intereses investigativos es el de las condiciones de posibilidad del orden social, el cual debía ser revisitado a la luz del reconocimiento de la complejidad involucrada en las dinámicas interactivas (Gonnet, 2020).

Goffman encontró que las teorías del orden social disponibles en la sociología de mitad del siglo XX resultaban inadecuadas para explicar el orden en contextos interactivos y, por tanto, eran insatisfactorias como teorías generales. En el marco de esta constatación, se configuró paulatinamente la hipótesis del “orden de la interacción” entendido como un orden de regulación social particular e irreductible a este tipo de situaciones. Pensar el orden de la interacción *sui generis* fue una nueva idea en el campo de la sociología (Rawls, 1987).

Ahora bien, él advirtió acerca del error de buscar en la interacción la respuesta al problema general del orden social, así como también el de reducir la sociedad a una suma o agregado de interacciones. También entendió que una teoría general del orden social estaría incompleta si no considerase a las interacciones como un tipo de ordenamiento específico; del mismo modo que sería parcial una teoría de la sociedad que no tuviera en cuenta las complejas dinámicas interactivas y cómo estas repercuten en su funcionamiento.

Resulta interesante destacar -como lo hace Winkin (1991)- que entre la noción de “sistema” y la de “orden social” hay, tanto en Parsons como en Goffman, una especie de parentesco. Para Parsons, la sociedad posee sus mecanismos autorreguladores, que mantienen el orden: el orden social. Para Goffman, la interacción posee sus mecanismos autorreguladores, que mantienen el orden: el orden de la interacción. Pero estos mecanismos autorreguladores son tan frágiles como el orden que

protegen. Tanto para Parsons como para Goffman, el mundo social es precario y nunca tiene garantizado el orden. En el caso de la interacción, los actores harán cualquier cosa por evitar el “embarazo”, la sanción que afecta tanto a las víctimas como a los causantes cuando éstos infringen las reglas, provocando el desorden. Un ejemplo muy simple es el siguiente: si en una conversación, una persona arroja saliva a otra, lo más habitual es que aquel que recibió la saliva, haga como si nada pasó, y eso se hace porque para Goffman hay un “compromiso de convivencias”. En general, las personas hacemos esfuerzo por evitar cualquier tipo de escenas. De ahí la proposición de Goffman: “A veces, es preferible entender la interacción, no como una escena de armonía, sino como un orden que permite librar una `guerra fría`”.

De esta manera, llegó más lejos que Parsons en su respuesta a la pregunta por el orden social. La sociedad no es una guerra de todos contra todos, no porque los hombres vivan en paz sino porque una guerra sería demasiado costosa. Sin embargo –para reforzar lo que más arriba dijimos- Goffman se va a centrar en un tipo de orden social, el que ve en la interacción. Los demás órdenes no son cosa suya, y no tratará de articularlos a aquello que le preocupa. El tipo de interacción al que dedicará su atención es la conversacional, para Goffman el lenguaje tal como se habla, será su objeto de análisis. A continuación recuperaremos algunos fragmentos de su trabajo “El olvido de la situación” (1964), en el que se explora sobre ello.

Goffman insiste en que las corrientes que estudian la conducta oral –correlacionista e indicativa- resultan problemáticas e insatisfactorias, en parte porque omiten en sus análisis la relevancia que tiene la situación social, para lo cual exige un examen propio, semejante al que se le concede a otras formas de organización social. En palabras del autor:

(...) Yo definiría una situación social como un medio constituido por mutuas posibilidades de dominio, en el cual un individuo se encontrará por doquier asequible a las percepciones directas de todos los que están “presentes”, y que le son similarmente asequibles. Según esta definición, hay situación social tan pronto como dos o varios individuos se encuentran en mutua presencia directa y sigue habiéndola hasta que se vaya la penúltima persona. Quienes se hallan en una situación determinada pueden definirse como una reunión aunque parezcan aislados, silenciados y distantes, o aun sólo presentes temporalmente. La manera como los individuos deben comportarse en virtud de su presencia en una reunión se rige por reglas culturales. Cuando se respetan, estas reglas de orientación organizan socialmente la conducta de los implicados en la situación.

(...) La participación en una reunión significa siempre coerción y organización, pero hay disposiciones sociales especiales que originan una estructuración de las conductas, complementaria, o más importante, para todos o algunos de los presentes. Así, a dos o varias personas implicadas en una situación social, es posible el ratificarse mutuamente como apoyos autorizados de un objeto particular de atención visual y cognitiva, aunque se trate de un objeto móvil. Estas tentativas de orientación conjugada podrán llamarse encuentros o implicaciones cara a cara, que encierran una atención mutua y privilegiada a todo modo de comunicación, así como, típicamente, una aproximación física que constituye

una morada ecológica, dentro de la cual los participantes se vuelven unos a otros, apartándose de quienes están presentes en la situación sin participar oficialmente en el encuentro. Hay reglas claras que rigen el principio y fin de los encuentros, la llegada y partida de los participantes, las exigencias que puede plantear un encuentro a sus miembros y el decoro visual y sonoro que debe observarse ante los presentes en la situación, pero fuera del encuentro. Desde luego, tal reunión social puede no comprender ningún encuentro, sólo participantes sin implicación, vinculados únicamente por relaciones de interacción dispersa. Otra puede comprender un encuentro que reúna a todas las personas presentes en la situación, orden favorable a una interacción sexual. Y otra puede comprender una implicación asequible, que debe desarrollarse en presencia de participantes no implicados, o paralelamente a otros encuentros.

Son ejemplos de encuentros las peleas de boxeo, las parejas en las pistas de bailes, etc. Todos ellos ilustran la organización social de una orientación conjugada momentáneamente; todos forman un entrelazado ordenado de actos de cierto carácter. Con esto quiero decir que el habla ocurre (cuando ocurre) dentro de tal condición social. Lo que se ordena en ellos no son puñetazos ni pasos de baile, sino turnos de habla.

(...) El acto de habla debe referirse siempre al estado de habla sostenido por cierto turno de habla. Este estado de habla necesita de un círculo de locutores aceptados como co-participantes -el discurso solitario, o la conversación entre locutores no ratificados, como se produce en la conversación aparte, o al teléfono, debe entenderse en primer lugar como una desviación de la norma; si no, se habrán perdido su estructura y su sentido-. El habla está ordenada socialmente, no sólo por la distribución de los locutores y de los registros lingüísticos, sino también como un pequeño sistema de acciones de cara a cara, mutuamente ratificadas y ritualmente conducidas. Es, en otras palabras, un encuentro social. Una vez confirmado cierto estado de habla, debe haber indicios para pedir y dar la palabra y para informar al locutor sobre la estabilidad de la concentración de atención que recibe.

(...) En cierto plano de análisis, por tanto, son dos cosas diferentes el estudio de los enunciados que pueden transcribirse y el estudio del habla. En este mismo plano de análisis, el de los turnos de habla y lo que se dice en ellos, forma parte del estudio de la interacción cara a cara. Esta tiene sus propias reglas, tiene procesos propios y estructura propia. Estos procesos y esta estructura no parecen de carácter intrínsecamente lingüístico, aun cuando su expresión tome a menudo forma lingüística (Goffman, 1964, pp. 132-134).

La relevancia del aporte de Goffman aquí está en que su objeto es el lenguaje como habla, como conducta. Al proponer hacer una etnografía del habla, Goffman se transforma en el único sociólogo de su generación que lleva tan lejos el análisis del lenguaje en acto (Winkin, 1991)³³⁵.

³³⁵ En el texto de Rawls (1987) se relativiza esta idea, y se plantea que hay quienes entienden que su posición sobre el lenguaje y la comunicación es menos original de lo que se cree.

Continuemos, siguiendo la propuesta de Gonnert (2020), con otros elementos que nos permiten seguir dando forma a su propuesta. Dijimos que las interacciones se encuentran compuestas por actos de comunicación. De aquí que Goffman considere adecuado analizar las interacciones como procesos o dinámicas conversacionales. Los individuos participan en las interacciones debido a que, a través de ellas, pueden cumplir con ciertos fines y objetivos más o menos conscientes. La sociedad, por su parte, requiere que los individuos interactúen en tanto de esto depende, en parte, su reproducción. Lo que garantiza el desarrollo de las interacciones es la expectativa de que los demás contribuirán a su adecuado y normal desarrollo.

Debe resaltarse que no es una expectativa en torno al comportamiento del otro, sino alrededor de la contribución al funcionamiento de la interacción. Sin esta expectativa, sería improbable la interacción. No obstante, esta expectativa es siempre pensada como una condición puesta permanentemente a prueba. Goffman considera que esta expectativa trata de garantizarse a través de sutiles sanciones positivas y negativas.

Por último, toda interacción social se desarrolla en contextos sociales más amplios con los cuales mantiene ciertos vínculos de dependencia. A pesar de esto, la interacción tiene márgenes de libertad. Así, el funcionamiento de la interacción puede ser más o menos funcional en relación a su medio. Es decir, puede contribuir, condicionar o limitar el funcionamiento de aquellos órdenes sociales al interior de los cuales opera. Esto significa que la sociedad no puede ser concebida ni como una interacción ni como una sumatoria de las mismas. La interacción presupone a la sociedad.

Dadas las características de los sistemas interactivos, la pregunta que sigue es cómo se viabiliza el orden social en ellos. Goffman busca la respuesta a este interrogante en el análisis detallado de los procesos que se desencadenan cuando se rompen las reglas de la interacción; es decir, cuando las expectativas en torno al comportamiento interactivo son defraudadas por las acciones de uno de los participantes (Gonnert, 2020).

Cuando en una interacción conversacional alguien infringe las reglas de conducta, la desorganización social se experimenta como embarazo –incomodidad-, y los actos que lo provocan son para nuestro autor “meteduras de pata”. Frente a estas circunstancias, se hace necesario algún tipo de restablecimiento del orden. O bien, la persona ofendida puede tomar una actitud radical y retirarse por ejemplo, o bien –y es lo que más habitualmente sucede- se responde con tolerancia, aquí volvemos a traer a colación la noción ya mencionada de “compromiso de convivencias”. El mismo permite mostrar que no son necesarios consensos profundos entre los participantes de la interacción para que esta funcione adecuadamente, basta con ciertos acuerdos superficiales. El único consenso real entre los individuos es el del deseo de mantener un compromiso de conveniencias. Ahora bien, esta explicación sobre los consensos resulta en algún punto insuficiente, por eso, va a completarla más adelante argumentando que existe una dimensión moral, constitutiva del sistema interaccional y que tiene que ver con en el cuidado de la “cara” o del “social- self” de las personas que en ella participan. Goffman propone que el cuidado de la cara es funcional al orden de la interacción, aquí cobra relevancia la dimensión ritual de la interacción (Gonnert, 2020).

Collins (1996) sostiene que mientras que para Durkheim un ritual es un tipo de configuración particular de seres humanos que enfoca su cuerpo, su atención y sus emociones de un modo específico. Goffman añade a esto una nota aún más materialista: los rituales son análogos a una función de teatro. Se trata de representaciones en las que participamos y que, como tales, requieren una verdadera escenografía: vestuario, decorados, butacas para el público.

En la interacción, lo que cada uno dice cuenta, pero lo que uno hace es igual de importante. Por esta razón, el “trabajo de la cara” es permanente. Si mostramos una cara incongruente con la imagen que pretendemos representar, difícilmente lograremos influir a los otros y conseguir lo que procuramos. Esto nos obliga a un permanente monitoreo de la situación y de las expectativas de los demás. Este monitoreo no tiene que ser consciente sino que normalmente opera a nivel práctico. Sin embargo, esto no quiere decir que todo el tiempo tengamos que estar en constante tensión. Evidentemente, hay espacios donde podemos abandonar momentáneamente la imagen que queremos representar y relajarnos. Para describir estos espacios, Goffman emplea una metáfora teatral. Cuando estamos en el escenario de la interacción debemos mantener nuestro papel, de ser posible, hasta las últimas consecuencias. Un comerciante si quiere vender, tiene que ser amable y educado con el cliente todo el tiempo. Incluso si tiene problemas personales graves, éstos no deben influir su papel como “vendedor competente”. Si el cliente llega a percibir que el vendedor está molesto o que hace las cosas a desgana y por esta razón decide no comprar, la representación del vendedor habrá fracasado. Pero cuando el vendedor está “tras bambalinas”, por ejemplo en un lugar destinado para empleados, puede relajarse y desprenderse del rol, puede hablar de lo que quiere, etc. (Galindo, 2015)

Hay, en consecuencia espacios donde podemos relajarnos y “quitarnos la máscara”, sólo para asumir otra máscara: la de una persona chistosa, hábil en deportes, etc.. Por eso mismo, la pregunta por el “yo verdadero” de un actor es imposible de contestar. La modernidad ha traído consigo una diversificación de funciones y sus correspondientes roles con tal magnitud que se ha hecho necesario desarrollar una multiplicidad de imágenes. La identidad se disuelve en “las identidades” al mismo tiempo que la distancia entre expectativas sociales (roles e imágenes de sí estandarizadas) y expectativas individuales (auto-idealizaciones) se incrementa. Sin embargo, el actor no sólo padece este distanciamiento. En toda situación social hay un esfuerzo por parte del actor para introducir una cierta “dosis” de individualidad en el rol y en su correspondiente imagen estandarizada. A esta dosificación de la individualidad en el rol Goffman lo llama: distancia del rol (Galindo, 2015).

El concepto de la distancia del rol no sólo remite al “margen de maniobra” que los individuos poseen para rechazar la imagen estandarizada de un determinado rol (introduciendo así una cierta dosis de individualidad en el rol) sino también a la competencia al actuar. Un ejemplo paradigmático sería el médico que durante una operación complicada le cuenta un chiste al médico joven e inexperto que le asiste. El médico, un actor competente en su función, dueño de su rol, puede distanciarse de la seriedad del rol y contar un chiste para relajar a su nervioso joven asistente. En este caso podemos observar con claridad que el asistente está completamente involucrado con el rol que desempeña y con su correspondiente auto-imagen. Se vería muy mal que

llegara contando chistes cuando todavía no sabe hacer bien su trabajo y, debido a estas distracciones, cometiera un error. Esto no sería interpretado en términos de la distancia del rol, sino como mera incompetencia. Observamos que en el orden de la interacción es posible modular la definición de la situación. Una situación seria puede devenir juego para después regresar a la seriedad. En el transcurso de un encuentro, un actor puede presentar decenas de imágenes de sí, sin que el encuentro se desmorone ante semejante dinamismo. Esto es posible debido a la existencia de marcos sociales que organizan la experiencia individual. (Galindo, 2015).

En el libro *Frame Analysis*. Los marcos de la experiencia, publicado originalmente en 1974, Goffman introduce un repertorio de conceptos para comprender los encuentros a pequeña escala. Así, un marco es aquello con lo que una persona da sentido a un encuentro y con lo que maneja una franja de vida emergente.

Dos son las afirmaciones básicas que se plantean en el libro. En primer lugar, que toda experiencia, toda actividad social puede contemplarse desde varios encuadres que se relacionan entre sí, se remiten unos a otros y se utilizan como modelos unos respecto de otros. En segundo que esta organización de la experiencia a partir de una multiplicidad de marcos se relaciona con las percepciones de las personas implicadas en cada una de las situaciones producidas.

Un ejemplo muy sencillo de cómo funcionan estos marcos lo retoma Galindo (2015). Cuando alguien nos hace una pregunta en una situación de interacción, por así decirlo, “normal”, estamos “obligados”, por educación, a responder. Hay ocasiones, sin embargo, en que la mera co-presencia no puede instruirnos sobre la estructura de la situación. Sólo el marco proporciona la información necesaria sobre el tipo de encuentro en el que estamos involucrados. Sabemos, por ejemplo, que si durante una obra de teatro un actor formula una pregunta no es necesario responderle. Está claro que, en este caso, nuestro silencio no será interpretado como una “falta de educación”. Más bien, el permanecer callados es algo que se espera de nosotros cuando estamos en el teatro. Cuando algo pasa y la membrana que separa a actores y público se ve amenazada, todos deben esforzarse por mantener el marco. El actor no debe distraerse cuando a alguien se le ha olvidado apagar su teléfono celular y, justo a mitad de la función, recibe una llamada. Mediante los marcos, es posible distinguir aquello que está “adentro” de aquello que está “afuera” de una determinada situación.

Ahora bien, los marcos no sólo ayudan a definir el tipo de situación social en lo particular sino en lo general. Para poder llevar a cabo esta definición general de la situación hacemos uso de lo que Goffman (2006) denomina “marcos primarios”. Los marcos primarios son de dos tipos: naturales y sociales –esta idea la desarrolla en el capítulo 2 del libro-. Mediante los marcos naturales ordenamos aquellos eventos cuya causa no puede ser atribuible a agencia humana alguna. Estos marcos permiten la identificación de fenómenos como “fenómenos naturales”. Por su parte, el empleo de marcos sociales implica recurrir a la identificación de la agencia como causa de los eventos. El uso de los marcos primarios nos permite diferenciar entonces lo social de lo no-social. La realidad no es algo que “esté ahí” sino algo que, para ser interpretado, necesita ser sometido a un marco. En este sentido puede afirmarse que hay tantas realidades como marcos interpretativos. Los marcos, sin embargo, no operan como estructuras que se ejecutan a sí mismas, ya

que siempre hace falta la participación activa del actor en la labor interpretativa. Así las cosas, el concepto de marco de Goffman, como sugiere Galindo (2015), puede pensarse como una bisagra capaz de articular la estructura con la acción.

Tras esta exposición general de la propuesta de Goffman, en el siguiente apartado ofrecemos una descripción esquemática del modo en que abordamos la perspectiva dramaturgica en el espacio destinado a los trabajos prácticos. Para ello, nos focalizamos en una de sus publicaciones: La presentación de la persona en la vida cotidiana, cuya primera edición es de 1959.

La presentación de la persona en la vida cotidiana: claves para su lectura

En el curso, nos concentramos en una selección de textos del libro en su edición del año 1997, que incluye el prólogo (páginas 11 y 12), la introducción (páginas 13 a 28) y algunas secciones del capítulo 1, Actuaciones (páginas 29 a 87). Nuestro análisis comienza con una lectura detallada del prólogo, en el que, en sólo cinco párrafos desplegados en poco más de una carilla, se nos ofrece mucha información sobre el contenido del libro, incluyendo su objeto, la perspectiva analítica con que se lo estudia y los materiales empíricos empleados para ilustrarla.

En el primer párrafo, Goffman establece con precisión el objeto de su libro. Nos dice que su intención es presentar un marco de referencia —esto es, un conjunto articulado de categorías— aplicable al análisis de la vida social que transcurre en establecimientos concretos. Sin embargo, tanto en el prólogo como en el resto de los fragmentos seleccionados, el concepto de establecimiento no es definido. Por esa razón, recuperamos un párrafo de las conclusiones en donde los establecimientos son presentados como “todo lugar rodeado de barreras establecidas para la percepción, en el que se desarrolla de modo regular un tipo determinado de actividad” (Goffman, 1997, p. 254). Para esclarecer esta definición abstracta, nos resulta útil presentar algunos ejemplos, entre los que podemos mencionar la oficina contable de una fábrica, un aula en la que tiene lugar una clase, un quirófano en el que se lleva adelante una operación y un departamento en el que se reúne un grupo de amigos. Junto a esto, indicamos que estos establecimientos suelen formar parte de otros más amplios, en los que transcurren en forma constante y simultánea numerosas actividades, con personas que circulan entre uno y otro espacio, dando lugar a nuevas actividades que tienen también un carácter específico. Así, en la fábrica también hay una oficina en la que trabaja el gerente y una línea de montaje en la que desarrollan sus actividades los operarios, el aula se encuentra en una universidad en la que también hay una oficina de decanato, laboratorios de investigación y un comedor, el quirófano se encuentra en un hospital en el que hay múltiples consultorios, salas de espera y oficinas administrativas, y el departamento es parte de un edificio con otros departamentos similares en el que diversos individuos y familias despliegan sus actividades cotidianas.

El trabajo que realizamos con la definición del concepto de establecimiento y los ejemplos aludidos nos sirve, en el marco de la presentación de la perspectiva goffmaniana, por dos

razones. En primer lugar, porque nos permite precisar cuál es, según este autor, el objeto de su libro y así hacer un comentario general sobre su contenido. En segundo lugar, debido a que en su perspectiva analítica los escenarios en que se despliegan las interacciones son constitutivos de las acciones de los individuos y no un mero accesorio. Las puertas, los cuadros y los escritorios, y cualquier otro elemento del escenario que podamos añadir, operan como símbolos que indican a los participantes de las interacciones qué puede y qué no puede hacerse en ellas, qué puede esperarse y qué no puede esperarse de cada uno de ellos. Así, por ejemplo, los (en ocasiones múltiples) diplomas que los médicos cuelgan en las paredes de sus consultorios, a sus espaldas y de frente a sus pacientes, no son un adorno casual, indican competencia y contribuyen al establecimiento de una interacción en la que, se pretende, el saber y la autoridad estarán preferentemente de un lado de los participantes. No obstante, y aun cuando no dejamos de enfatizar esto en el análisis que hacemos de los materiales con que trabajamos, volviendo una y otra vez sobre los ejemplos mencionados, luego de esta presentación preliminar del objeto del libro efectuamos una aclaración. Debido al objetivo central establecido en el programa de la materia, que consiste en contrastar y comparar tradiciones sociológicas a la luz del modo en que conciben la naturaleza de la acción y el problema del orden, indicamos que nuestro análisis de esta obra se abstraerá de los señalamientos específicamente referidos a los establecimientos y se concentrará en cómo esta perspectiva nos permite abordar esos nudos temáticos (la naturaleza de la acción y el problema del orden) en situaciones de encuentros o interacciones, de un modo que claramente se contrapone (o complementa) a otras ofertas de teoría propias de su período de gestación, centralmente el estructural-funcionalismo parsoniano —con el que, creemos, polemiza de manera más o menos directa— pero también enfoques como la etnometodología de Harold Garfinkel —y su recuperación de la fenomenología social schutziana— y la teoría del intercambio de George Homans.

Por las razones mencionadas, el paso siguiente en nuestra exposición hace foco en el segundo párrafo del prólogo, en donde el autor explicita su perspectiva analítica, centrada en la actuación o manejo de las impresiones por parte de los individuos que participan en las interacciones, motivo por el cual recibe el rótulo de perspectiva teatral o dramaturgica. El eje, como se nos indica en el prólogo, consiste en observar

(...) de qué manera el individuo se presenta y presenta su actividad ante otros, en las situaciones de trabajo corriente, en qué forma guía y controla la impresión que los otros se forman de él, y qué tipo de cosas puede o no puede hacer mientras actúa ante ellos (Goffman, 1997, p. 11).

Así, creemos, más allá del objeto explícitamente declarado por Goffman —presentar un marco de referencia para el análisis de la vida social que transcurre en establecimientos—, su libro lo trasciende. Ofrece, sin más, una perspectiva analítica con la que observar en detalle los mecanismos sutiles a través de los cuales los individuos, mediante representaciones de sí mismos y una atención constante a esas representaciones —las propias y las de sus interlocutores—, logran iniciar, sostener, corregir y culminar los múltiples encuentros que llevan a cabo diariamente,

en algunos casos por única vez y en otros —muchos— de manera reiterada y rutinaria, ya sea con personas conocidas o desconocidas. Con foco en la interacción, de esa forma, Goffman nos conduce a observar algo que hasta entonces estaba ausente en la mirada sociológica, la importancia de la autoexpresividad para el desarrollo de la vida en sociedad y el modo en que se manifiesta, tal como lo indicamos en el apartado previo.

Con lo anterior, preparamos el terreno para lo que será el punto nodal de nuestro tratamiento de la perspectiva dramaturgica. Antes, sin embargo, nos reservamos un último comentario sobre información adicional contenida en el prólogo, referida a los materiales empíricos con los que Goffman ilustra su perspectiva. Según nos dice, tienen un carácter heterogéneo y fragmentario, incluyendo investigaciones realizadas con otros propósitos por él u otros investigadores, piezas literarias y crónicas periodísticas. Tal como argumenta, y desde nuestra experiencia de lectura acordamos, esos materiales “encajan (...) en un marco coherente (...) que une los fragmentos vivenciales ya experimentados por el lector y brinda al estudioso una guía que merece ser sometida a prueba en los estudios de casos de la vida social institucional” (Goffman, 1997, p. 12). Siguiendo ese espíritu, utilizamos permanentemente esos ejemplos como un modo de buscar que las y los estudiantes puedan remitir los conceptos más abstractos de esta perspectiva a sus propias experiencias, de un modo que facilite su captación. Asimismo, como parte de esta tarea les solicitamos nuevos ejemplos, para promover la observación de sus experiencias cotidianas desde esta nueva perspectiva.

Luego de las indicaciones anteriores, nos concentramos en el contenido de la introducción. Si miramos cómo está organizada la exposición en ese capítulo, observamos que Goffman no aborda directamente su objetivo ni lo explicita. Por el contrario, comienza por una serie de comentarios a propósito de lo que ocurre cuando dos personas se encuentran e inician una interacción, copiosamente ilustrados por ejemplos, y progresivamente va ganando en abstracción, hasta llegar a la sistematización conceptual que efectúa en las páginas finales (27 y 28) en las que define las nociones de interacción social, encuentro, actuación, audiencia, papel, relación social, rol y estatus. Atendiendo a estas consideraciones, nuestra estrategia expositiva persigue un doble objetivo. Por un lado, orientar a las y los estudiantes en la lectura del texto de modo tal que, desde el inicio, resulte claro cuál es el punto de llegada de esos diferentes ejemplos que no es sencillo hilar en lecturas iniciales, como lo muestra nuestra experiencia en sucesivos cursos. Por otro lado, promover que la sistematización conceptual realizada al final del capítulo no sea tomada meramente como un conjunto de definiciones a memorizar sino como el esfuerzo, por parte de Goffman, de condensar un argumento desplegado a lo largo de las páginas precedentes. Así, nuestro trabajo comienza por la lectura y análisis de cada una de esas definiciones, a efectos de mostrar hacia dónde se orienta el argumento que iremos desplegando paso a paso. También, para enfatizar que la riqueza del capítulo no se encuentra en esa sistematización conceptual, o al menos que no se agota allí, sino que se sostiene en las páginas que las preceden y no se entiende sin ellas. Nuestra intención, de esa forma, es mostrar el cambio que se opera en la lectura de esas definiciones antes y después del trabajo de análisis realizado sobre las páginas precedentes.

Tras esto, siguiendo en detalle a Goffman, la situación de la que partimos para organizar el trabajo de análisis textual es lo que ocurre cuando dos o más individuos se encuentran. Cada uno de ellos será, mientras dure la interacción, a la vez actuante y audiencia. Los dos, asimismo, buscarán definir la situación (y mantenerla), esto es, establecer qué será lo que harán juntos, qué estará permitido y qué no para cada uno de ellos, cómo pueden exigir ser tratados por el otro y qué puede exigir el otro con respecto al trato que se le dispensará. Por esta razón, Goffman comienza señalando que ambos, siguiendo razones prácticas —las que acabamos de mencionar, vinculadas a lograr una definición compartida de la situación y llevar adelante la interacción, sea cual fuere el fin de esta, por ejemplo adquirir un bien, realizar un trámite, pasar un momento agradable u organizar sin necesidad de que medien palabras la espera y posterior ingreso al transporte público—, tratarán de obtener información del otro, ya sea que lo conozca o no. Les interesará saber, para mencionar algunos de los ejemplos que brinda Goffman en la página 13, cuál es el nivel socio-económico del otro, qué concepto tiene de sí mismo, cuál es su actitud hacia él y cuál es su nivel de competencia y grado de integridad moral, en qué estado de ánimo se encuentra, entre otras cuestiones (Goffman, 1997). Así, frente al interés de poder llevar adelante un encuentro, el otro aparece como una cifra a interpretar, algo que se vuelve posible justamente a partir de su actividad significativa o lo que Goffman llama expresividad. Las personas, en tanto actuantes en una interacción, se expresan, ya sea de manera voluntaria o involuntaria, y esto es algo que para los otros participantes de una interacción, a efectos analíticos su audiencia, genera una impresión —buscada o no, exitosa o fallida en su propósito— que hace su aporte a la definición compartida de la situación. El análisis de Goffman, si se nos permite una imagen, observa a nivel microscópico lo que ocurre en esa situación.

En relación con esto último, y para ilustrar la forma sutil en que esta perspectiva capta el papel de las representaciones en el desarrollo de las interacciones —y, de manera más general, el modo en que allí se produce gran parte de lo que entendemos como la vida en sociedad—, rescatamos dos cuestiones. En primer lugar, cómo Goffman nos advierte sobre el doble carácter de la expresividad, pues existe una expresividad que el individuo da —se trata del uso explícitamente reconocido de símbolos compartidos con el fin de transmitir información, ya sea por medio del lenguaje o equivalentes, como gestos o imágenes impresas— y otra que emana de él, que es considerada por su audiencia como sintomático de su comportamiento, algo que no busca expresar adrede pero resulta clave para la credibilidad o eficacia de la representación. Es importante resaltar que no es la intención lo que separa a una y otra sino la percepción de esa intención por parte de la audiencia, algo que se aclara cuando se considera la transmisión de información errónea o falsa, que, indica Goffman, en el primer caso es engaño y en el segundo fingimiento. Es fácil, para aclarar esto, imaginar a una persona que quisiera evadirse de una responsabilidad laboral y, para lograrlo, acompañara el comentario de que se encuentra enferma—sin estarlo— con una peculiar modulación de la voz, una determinada postura o ciertos gestos faciales. En segundo lugar, el análisis detallado de lo que Goffman llama el “juego de la información”, vinculado al doble carácter de la expresividad recién mencionado. Según este juego, quien en términos analíticos ocupa la posición de audiencia, enterado de la

posibilidad de que su interlocutor busque engañarlo intencionalmente, mediante la transmisión de información que no confiesa usar, es decir, controlando la expresividad que supuestamente emana de él, puede sospechar de la representación que se le ofrece. Por su parte, el actuante, atento a la posibilidad de esa sospecha, puede anticiparse y redoblar los esfuerzos para controlar aquellos aspectos que podrían traicionar su representación. En última instancia, nos dice Goffman, la ventaja siempre queda del lado de la audiencia, porque es difícil evitar que queden cabos sueltos. Son muchos los ejemplos de nuestra vida cotidiana con los que podríamos ilustrar esta situación, pero un recurso cinematográfico utilizado en más de una ocasión es elocuente: el momento en que el villano, en desventaja frente a su adversario, intenta convencerlo de que sus intenciones no son malas —que las cosas no son lo que parecen, que nadie quiere hacerle daño— pero es traicionado por un aspecto de su comportamiento que no logra controlar, por ejemplo una gota de sudor que recorre su sien.

Luego de esta presentación, y tras mostrar este doble papel que asumen los individuos en sus encuentros, el de actuante y audiencia, y todo lo que esto implica en términos del manejo de las impresiones, podemos dar un paso más y observar lo que Goffman tiene para decir a propósito de lo que logran de manera conjunta. Según nos dice, a partir de estas representaciones y su interpretación, llegan en forma compartida a una única definición de la situación, que establece qué es lo que podrán hacer mientras dure ese encuentro. Este hecho, definido por Goffman en las páginas 21 y 22 como un “working consensus”, un “consenso operativo” o “consenso que está funcionando”, implica que las diferentes definiciones de la situación proyectadas por todos los participantes en la interacción suelen ser lo suficientemente coincidentes como para que el encuentro fluya sin mayores complicaciones, aun si se tratara de una interacción entre personas que, por alguna razón, se encontraran enfrentadas. La propia forma que asumirá su disputa, nos aclara Goffman en una nota al pie, será parte de ese consenso operativo y esto incluirá, por ejemplo, definir el tono de voz apropiado o el punto hasta el cual pueden llegar los agravios (Goffman, 1997).

Este consenso operativo, también definido por Goffman como un *modus vivendi* interaccional, no involucra que los participantes realmente crean en todo lo que está ocurriendo, en la realidad de sus propias representaciones y de las que ofrecen sus interlocutores. Se trata, por el contrario, de una “fachada de consenso” (Goffman, 1997, p. 21). En esta instancia, Goffman introduce un nuevo aspecto de su perspectiva según el cual, vemos, esa realidad que emerge cuando dos o más individuos se encuentran, ese *modus vivendi* interaccional, es apuntalada por elementos que la trascienden. Según nos dice, en la sociedad existen una serie de valores morales que sus miembros, crean o no en ellos, se ven obligados a apoyar de palabra. Estos valores morales, en gran medida, aluden a las propias representaciones que llevan adelante quienes participan en una interacción, a partir de las cuales se define aquello que harán en forma conjunta. Esto implica, desde la perspectiva de quien lleva adelante una actuación, dos aspectos. De un lado, la posibilidad de exigir por parte de la audiencia un trato acorde a la representación realizada. De otro lado, el compromiso de ser realmente quien se dice ser conforme a la proyección realizada. Por esta razón, plantea Goffman, los encuentros y la “fachada

de consenso” consecuente contienen siempre una amenaza latente: la de que surjan hechos que pongan en tela de juicio las impresiones que inicialmente permitieron una definición compartida de la situación, situación en la que los involucrados experimentan “el tipo de anomia que se genera cuando el pequeño sistema social de la interacción cara a cara se derrumba” (Goffman, 1997, p.24), con sentimientos asociados de vergüenza, hostilidad e incomodidad. Sin embargo, y atentos frente a esta posibilidad, los involucrados en interacciones despliegan una serie de cuidados sin los cuales esas situaciones serían mucho más frecuentes. Goffman llama a esto prácticas preventivas (para evitar que ocurran esas disrupciones) y correctivas (para repararlas en caso de que hayan ocurrido), que tienen lugar desde los dos roles analíticamente diferenciados en la interacción, actuante y audiencia. En el primer caso, se trata de prácticas defensivas. En el segundo, de tacto o prácticas protectivas. En conjunto, nos dice Goffman, “comprenden las técnicas empleadas para salvaguardar la impresión fomentada por un individuo durante su presencia ante otros” (Goffman, 1997, p. 25).

Con lo anterior, concluimos nuestra exposición de los que consideramos algunos nudos centrales de la perspectiva dramaturgica, tal como son presentados por Goffman en el capítulo introductorio. Sumamos, a esta presentación, una selección de fragmentos del capítulo 1, Actuaciones, que profundizan o complementan lo expuesto. El título del capítulo es elocuente en cuanto a su contenido, y se concentra efectivamente en lo que, en términos analíticos, identificamos como el desarrollo de una actuación por parte de los participantes de una interacción o encuentro. En particular, nos resulta relevante rescatar tres cuestiones.

En primer lugar, y con implicancias importantes en términos del modo en que la sociología puede pensar la relación entre individuo y sociedad, el modo en que Goffman entiende que los individuos se relacionan con las representaciones que llevan adelante, con los papeles que representan. Al respecto, y frente a las acusaciones que ha recibido por resaltar la relación cínica que los actuantes mantienen con respecto a sus papeles —su caracterización como “mercaderes de moral”—, creemos que una lectura más adecuada consiste en postular que, para Goffman, el foro interno cae por fuera del análisis sociológico. Lo importante y lo que es pasible de análisis, siempre, es la capacidad para llevar adelante representaciones convincentes, sean o no creídas por quienes las actúan. Para dar cuenta de esto, resulta esclarecedor el primer apartado del capítulo, Confianza en el papel, en el que Goffman establece claramente que la relación con el papel representado puede oscilar entre la sinceridad y el cinismo. En el contexto de la historia de la teoría sociológica, se debe resaltar que estos desarrollos son contemporáneos del auge estructural-funcionalista, corriente para la cual la introyección de valores compartidos bajo la forma de normas era un aspecto central en la conformación de la personalidad, complementario —y por lo tanto, fundamental en la explicación del orden social— de su institucionalización en sistemas sociales (esencialmente, en roles).

En segundo lugar, cómo esas interacciones —con todo lo que fue explicado en términos de manejo de las impresiones— no son meramente el resultado de la actividad representacional de los individuos —sin la cual, sin embargo, no tendrían lugar— sino que descansan en creaciones colectivas que las trascienden y apuntalan. En este punto, es fundamental lo presentado por

Goffman en los apartados Fachada e Idealización. Antes, dijimos que a efectos de definir la situación, de establecer qué es lo que será posible y qué no en encuentro, los involucrados buscan información en sus co-participes, se dejan impresionar por su expresividad. En este marco, el concepto de fachada —que no se debe confundir con la noción de “fachada de consenso”— refiere a la parte de la expresividad individual que funciona de manera regular y prefijada, que es, por decirlo de alguna manera, habitual encontrar asociada a roles o actividades específicos. Sin entrar en detalles sobre sus características —su descomposición en un medio y una fachada personal, que a su vez involucra modales y apariencia—, resulta fundamental el hecho de que estas fachadas son creaciones colectivas y, como tales, “suelen ser seleccionadas, no creadas” (Goffman, 1997, p. 39). Así, en gran medida, lo que hacen los individuos, no sólo en su aspecto técnico —por ejemplo, diagnosticar una enfermedad, vender un auto, dar una clase, aconsejar a un amigo— sino también en cómo lo hacen, en el sentido de todas las escenificaciones asociadas a esas actividades, no descansa en la inventiva individual sino en la adaptación a pautas preestablecidas, que prescriben, por ejemplo, el uso de determinada vestimenta, la adopción de un carácter serio o relajado, la atención que se presta al otro, etc.

Por último, a partir de lo expuesto en el apartado Idealización, podemos insistir en el hecho de que la representación que ofrecen los actores es en gran medida idealizada, al incorporar o ejemplificar valores oficialmente acreditados de la sociedad. Como vimos, más allá de lo que el individuo crea internamente sobre esos valores. Así, recuperando a la escuela funcionalista, en la línea de Durkheim y Radcliffe Brown, Goffman plantea en la página 47 que la actuación puede ser considerada como una ceremonia que reafirma y rejuvenece los valores morales de la sociedad.

Balance

A modo de cierre del capítulo, nos interesa destacar que Goffman, además de haber sido un observador detallista de las realidades microsociales, de lo infinitamente pequeño, fue un teórico que desarrolló muy finamente el problema de la interacción para la sociología, brindando una batería de conceptos teóricos para abordarlo y problematizando aspectos de la vida social que ningún otro sociólogo de la época problematizaba, todo ello, generalmente acompañado de ejemplificaciones empíricas concretas, que vuelven ese complejo andamiaje, claramente aprehensible al lector.

Si bien muchos lo consideran un importante teórico, por diversas razones no todos desarrollaron la misma apreciación (Ritzer, 1997), desplegando críticas en distintas líneas. Una de ellas, relacionada con el nudo problemático que recorre la materia -el problema de la acción y el orden social- se vincula con señalar que se interesó excesivamente en el análisis de lo microsocial y en la observación de los detalles de la vida cotidiana, descuidando la dimensión macro de los espacios sociales, y en particular, para decirlo sin rodeos, el estudio de las estructuras económicas, políticas, sociales o culturales que también organizan, incluso “desde lejos”, la vida de los

individuos. El enfoque sería demasiado simétrico: el estudio de las relaciones cara a cara presupone cierta igualdad, o una capacidad de respuesta, que llevaría a una disminución de la dureza relaciones sociales. En esta línea y con dureza, por ejemplo Gouldner sostiene que

(...) Como teoría social se detiene en lo episódico y contempla la vida como si solamente tuviera lugar en un ámbito interpersonal estrecho, ahistórico y no institucional; una existencia más allá de la historia y la sociedad, que solo adquiere vida en el “encuentro” fluido y efímero. A diferencia de Parsons -que ve en la sociedad una elástica y maciza pelota de goma, todavía utilizable aunque se le arranquen los trozos-Goffman presenta una imagen de la vida social que no sugiere estructuras sociales firmes y bien delimitadas, asemejándose en cambio a una intrincada pasarela floja y oscilante, por donde los hombres corren de aquí para allá precariamente (Gouldner, 1973 p. 348).

Bibliografía

- Alexander, J. (1997). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial* Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (1983). Erving Goffman, discoverer of the infinitely small, *Theory, Culture and Society* 2(1), 112-113.
- Collins, R. (1996). *Cuatro tradiciones sociológicas* México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Galindo, J. (2015). E. Goffman y el orden de la interacción. *Acta Sociológica*, 66, 11-34
- Goffman, E. (1991). *Los momentos y sus hombres*. Textos seleccionados y presentados por Yves Winkin. Barcelona: Paidós.
- Goffman, E. (1994). *Internados*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (2006). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (2006). *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*. Madrid: CIS.
- Gonnet, JP (2020). ¿Por qué la interacción? Una reconstrucción de los escritos tempranos de Erving Goffman. *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 99(01), 1-20.
- Gouldner, A. (1973). *La crisis de la sociología occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Joas, H. (1995). Interaccionismo Simbólico, en A. Giddens y J. Turner (comps.) *La teoría Social Hoy*. (112-154). Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Joas, H. y Knobl, W. (2016). *Teoría Social. Veinte lecciones introductorias*. Madrid: Akal.
- Lozano Maneiro, B. (2003). En el aniversario de Erving Goffman (1922-1982). *REIS*, 102(3), 47-61.
- Ritzer, G (1997). *Teoría Sociológica contemporánea*. México: Mac Graw Hill.
- Rawls, A. (1987). The interaction order sui generis: Goffman contribution to social theory. *Sociological Theory*, 5(2), 136-149.
- Winkin, Y. (1991). Presentación general: Erving Goffman: retrato del sociólogo joven. En E. Goffman. *Los momentos y sus hombres*. (11-85). Barcelona: Paidós.

Sección de apoyo didáctico

Bibliografía básica recomendada

- Goffman, E. (1991). *Los momentos y sus hombres*. Textos seleccionados y presentados por Yves Winkin. Barcelona: Paidós.
- Goffman, E. (1994). *Internados*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (2006). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (2006). *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*. Madrid: CIS.
- Goffman, E. (2006). *Estigma La Identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu

Bibliografía complementaria

- Collins, R. (1996). *Cuatro tradiciones sociológicas* México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Drew, P. y Wooton, A. (1988). *Erving Goffman: Exploring the Interaction Order*. Cambridge: Polity Press.
- Denzin, N. y Keller, C. (1981). Frame Analysis Reconsidered. *Contemporary. Sociology*, 10, 52-60.
- Ditton, J. (1980). *The View From Goffman*. Londres: Macmillan.
- Joas, H. (1995). Interaccionismo Simbólico, en A. Giddens y J. Turner (comps.) *La teoría Social Hoy*. (112-154). Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Joas, H. y Knobl, W. (2016). *Teoría Social. Veinte lecciones introductorias*. Madrid: Akal.
- Joseph, I. (1999). *Erving Goffman y la microsociología*. Barcelona: Gedisa.
- Marrero-Guillamón, I. (2012). Descentrar el sujeto. Erving Goffman y la teorización del sujeto. *Revista Internacional de Sociología*, 70(2), 311-326.
- Ribes, A.J. (2020). Goffman y las situaciones sociales: algunas enseñanzas teórico-metodológicas. *REIS*, 29(2), 285-300.
- Vanderstraeten, R. (2001). The School Class as an Interaction Order. *British Journal of Sociology of Education*, 22(2), 267-277.

Investigaciones Aplicadas

- Garriga, J. y Galvani, I. (2014). La escuela de policías no es una abadía del siglo XIII. VIII Jornadas de Sociología de la UNLP, 3 al 5 de diciembre de 2014, Ensenada, Argentina. En Memoria Académica. Recuperado de: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4264/ev.4264.pdf
- Quattrini, D. (2016). Sin-vergüenza. Análisis goffmaniano de la capacitación en un programa de empleo. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14 (2) ,1291-1302.
- Payá, V. (2006). *Vida y muerte en la cárcel, estudio sobre la situación institucional de los prisioneros*. México: UNAM/Plaza y Valdés.

Villanueva Lozano, M. (2019). Discriminación, maltrato y acoso sexual en una institución total: la vida secreta de los hospitales escuela. *Revista interdisciplinaria de estudios de género* 5 (1), 1-35.

Sitios web con material suplementario

Canal de YouTube con material audiovisual sobre autores y perspectivas de sociología contemporánea: <https://www.youtube.com/c/Sociolog%C3%ADaContempor%C3%A1neaTV/videos>

Conferencia Magistral: "Goffman y la sociología de la situación: reflexiones en torno a la violencia. Seminario Institucional Sociología de las Emociones Coordinadora: Marina Ariza:

https://www.youtube.com/watch?v=8v84KAJDxzl&ab_channel=CanalInstitutedelInvestigacionesSociales

Breve video explicando la presentación de la persona en la vida cotidiana;

<https://www.youtube.com/watch?v=Nrjr7mbStOM>

Guía de Actividades

Ver el cortometraje *The Lunch Date* (Adam Davidson-1989) donde se presenta una situación de interacción cara a cara en un espacio público. Analizar la trama teniendo en cuenta elementos teóricos provistos por la dramaturgia social tales como la autopresentación de sí y el uso de fachadas, el escenario y sus elementos simbólicos e indizaciones para la acción, etc.

Enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=6yX3RYISg7E>

CAPÍTULO 24

Una introducción a la obra de Jürgen Habermas

Antonio Camou

¿No es la principal tarea de los que se dedican al oficio del pensamiento la de arrojar luz sobre los crímenes que se cometieron en el pasado y mantener despierta la conciencia sobre ellos?

Jürgen Habermas, PENSANDO CON HEIDEGGER CONTRA HEIDEGGER, 1953

La tarea del intelectual no es más que mejorar el lamentable nivel de discurso de las confrontaciones públicas y evitar a toda costa el cinismo.

Jürgen Habermas, DISCURSO EN LA RECEPCIÓN DEL PREMIO KIOTO, 2004

Jürgen Habermas nació el 18 de junio de 1929 en Düsseldorf, una ciudad industrial al oeste de Alemania, atravesada por el Rin. Creció en el seno de una familia protestante de clase media: su abuelo fue párroco y director del Seminario en Gummersbach, y su padre -Ernst Habermas- fue director ejecutivo de la Cámara de Industria y Comercio de Colonia, además de confeso simpatizante nazi. Hasta su graduación en el *Gymnasium*, nuestro autor vivió en Gummersbach, una pequeña localidad cercana a Colonia. Si bien se orientaba inicialmente hacia la medicina, terminó optando por la filosofía: realizó sus estudios universitarios en Gotinga (1949-1950), Zürich (1950-1951) y Bonn (1951-1954), y obtuvo su doctorado en Filosofía en 1954 con una disertación sobre el conflicto entre lo absoluto y la historia en el pensamiento de Friedrich von Schelling (Müller-Doohm, 2020).

Muchos años después, Habermas recordaría aquellos lejanos tiempos de su formación inicial con pinceladas muy oscuras. Así, en noviembre de 2004, en ocasión de recibir en Japón el *Premio Kioto*, sus anfitriones le pidieron que “hable de usted mismo”:

Tenía 75 años y estaba a 9.000 kilómetros de su casa. Allí recordó las dolorosas operaciones de paladar a las que fue sometido de niño en su ciudad... para tratar de corregir una fisura congénita que marcó para siempre su pronunciación. También recordó la “sensación de vulnerabilidad” que eso le causaba. Luego habló de la otra gran herida que ha marcado su vida, un pasado poco ejemplar del que su familia formó parte: sus padres lo alistaron con 10 años a las juventudes hitlerianas y su progenitor, afiliado al partido nazi, terminó en las cárceles estadounidenses como prisionero de guerra. Por supuesto, habló de aquello que le hizo cambiar la medicina, su primera vocación, por la filosofía: la impresión que le causaron los crímenes descritos en los juicios de

Núremberg, la falta de autocrítica de sus compatriotas y el miedo a que Alemania recayera en el delirio que había partido por la mitad la historia de la humanidad (Rodríguez Marcos, 2020).

En más de una ocasión Habermas ha señalado que el conocimiento de los crímenes de lesa humanidad del totalitarismo nazi constituyó un parte aguas en su vida personal, así como un vector clave de su orientación política e intelectual posterior. En un artículo escrito en 1961, recordando esa experiencia amarga pero crucial, nos dice:

A la edad de 15 o 16 años, sentado frente a la radio, experimenté lo que se estaba discutiendo ante el tribunal de Nuremberg; cuando otros, en lugar de conmocionarse en silencio por el horror comenzaron a discutir la legitimidad del juicio, las cuestiones de procedimiento, y las cuestiones de jurisdicción, eso significó la primera ruptura, que aún dura. Es cierto que sólo porque yo era todavía sensible y fácil de ofender no me cerré ante el hecho de una inhumanidad realizada colectivamente como sucedió con la mayoría de aquellos que eran mayores que yo (Habermas, 2000, p. 55).

Claro que esa cerrazón a aceptar lo evidente tendrá luego un nombre y un apellido conspicuo en la historia de la filosofía alemana contemporánea: Martin Heidegger (1889-1976). Vale la pena contar una pequeña historia: en 1953 el joven Habermas estaba terminando de pulir su tesis doctoral cuando su amigo, el también filósofo Karl-Otto Apel (1922-2017), le regaló un libro que acababa de salir: *Introducción a la metafísica*. El texto reproducía –sin notas aclaratorias ni comentario alguno– el curso que Heidegger había impartido en la Universidad de Friburgo en 1935. La mención a “la verdad y la grandeza internas de este movimiento [el nacionalsocialismo]” indignó al doctorando, quien publicó un artículo fuertemente crítico en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*: “Pensando con Heidegger contra Heidegger”. El famoso autor de *Ser y tiempo* tenía por entonces más de sesenta años, su joven e ignoto crítico no llegaba a los veinticinco:

¿Puede interpretarse también el asesinato planificado de millones de personas, del que hoy ya no ignoramos nada, como un error que nos fue deparado como un destino en el contexto de la historia del ser? ¿No es la principal tarea de los que se dedican al oficio del pensamiento la de arrojar luz sobre los crímenes que se cometieron en el pasado y mantener despierta la conciencia sobre ellos? (Habermas, 2000, p. 64).

El punto a destacar no era que Habermas impugnaba en bloque y *per se* la filosofía heideggeriana, o que cuestionaba retrospectivamente el comportamiento político de Heidegger en la década del treinta: “Como nacidos después, no podemos saber cómo nos habríamos comportado nosotros en esa situación de dictadura”, escribió el autor hacia 1991 (Rodríguez Marcos, 2020). Más bien, lo que ubicaba en el ojo de la discusión era la negativa posterior de Heidegger, pero también de otros intelectuales, y de manera más amplia, de ciertos sectores de la cultura política

alemana, de evadir la autocrítica, de barrer bajo la alfombra ese pasado ominoso, y de optar por alguna de las varias formas de des-responsabilización. Esa actitud encontraba entonces su expresión más cabal –y funcional a vastos sectores políticos, económicos y sociales- en creer que el nazismo había sido una especie de desgracia vehiculizada por una casta de sádicos que sometió a Alemania “desde arriba”, sin instalar en el debate la responsabilidad de la sociedad “desde abajo”, y en particular, sin poner en cuestión los alegatos y las posiciones de los intelectuales que de una u otra forma alentaron “la verdad y la grandeza” de ese siniestro movimiento³³⁶.

En buena medida, aunque de manera todavía muy tentativa, el programa político-intelectual de Habermas comenzará a configurarse en esas tempranas fechas, partiendo de una actitud que estaba en las antípodas de la representada por Heidegger:

¿Cómo puede explicarse por qué una cultura que había dado lugar a la tradición que iba de Kant a Marx —donde los temas de la razón crítica emancipatoria y la realización concreta de la libertad fueran tan dominantes— suministró un terreno tan fértil para que surgieran Hitler y los nazis? ¿Cómo es que los alemanes no se rebelaron a esta monstruosa patología de un modo más enérgico? Habermas comenzó a preocuparse cada vez más por el problema de repensar y apropiarse de la tradición del pensamiento alemán que se encontraba en un mar de confusión. La razón, la libertad, y la justicia no eran únicamente unas cuestiones teóricas que tenían que investigarse, sino que eran unas tareas prácticas que había que realizar —unas tareas prácticas que exigían un compromiso apasionado (Bernstein, 1991, pp. 14-15).

Ese artículo crítico de Habermas, y otros que aparecieron luego, en particular uno publicado por la prestigiosa revista *Merkur*, “La dialéctica de la racionalización”, llamaron la atención de otro filósofo alemán de la generación anterior, que había retornado a Alemania hacía poco tiempo de su largo exilio en Estados Unidos: Theodor W. Adorno (1903-1969). El célebre coautor –junto a Max Horkheimer- de la *Dialéctica de la Ilustración*, estaba intentando reconstruir el antiguo Instituto de Investigación Social en Frankfurt, y necesitaba jóvenes entusiastas y bien formados para la tarea. Adorno invitó a Habermas a trabajar en el Instituto en 1956, con un contrato inicial por seis meses y sin sueldo (Rodríguez Marcos, 2020), poco después el muchacho se convirtió formalmente en ayudante académico de Adorno (entre esa fecha y 1959), y luego permaneció allí varios años: a mediados de los años sesenta sucedió a Horkheimer en su cátedra –tanto en el Instituto como en la Universidad-, y progresivamente se fue transformando en el referente académico e intelectual más importante de la llamada “segunda generación” de la Escuela de Frankfurt.

Decimos académico e *intelectual* porque un capítulo aparte merecería considerar los múltiples debates y polémicas en los que Habermas ha participado. La consideración de estas disputas es importante –a nuestro juicio- en dos sentidos principales: por un lado, porque nos permiten reconstruir

³³⁶ Para conocer la posición madura del autor sobre el papel histórico y filosófico de Heidegger puede verse (Habermas, 1996).

buena parte de las tensiones que han atravesado -y que todavía atraviesan- la teoría social contemporánea; por otro, son una muestra de la voluntad de diálogo crítico que Habermas ha tenido (y tiene) con diversos adversarios teóricos y/o políticos, a la vez que nos habla también de su actitud para incorporar algunas contribuciones de sus adversarios, y de ser capaz de revisar algunas de sus propias posiciones a partir de esas polémicas; valgan como ejemplos sus intervenciones en la querrela en torno al positivismo en la sociología alemana, o las discusiones con Hans-Georg Gadamer, con Niklas Luhmann o con los autores “postmodernos”. Como se ha destacado en su reciente biografía: Habermas “abandonó una y otra vez el ámbito protegido de la universidad para meterse en el papel de polemista”, y esa función de “intelectual público” nos permite entrever tanto su pretensión de “influir en la historia de la mentalidad alemana”, como el entrelazamiento con su obra académica, sobre el trasfondo de “acontecimientos históricos de su época” (Müller-Doohm, 2020, p.12).

Claro que este afán polémico nos lleva también a considerar los múltiples campos y registros teóricos que Habermas integra en sus intrincadas reflexiones. En 1969, cuando Jürgen Habermas tenía cuarenta años y ya despuntaba como un referente intelectual europeo, decía de él George Lichtheim en su obra *From Marx to Hegel*:

No es nada fácil valorar el trabajo de un erudito cuya competencia profesional se extiende desde la lógica de la ciencia a la sociología del conocimiento, vía Marx, Hegel y las fuentes más recónditas de la tradición metafísica europea... En una época en la que casi todos sus colegas han conseguido controlar con mucho esfuerzo una parte del campo, él se ha adueñado de la totalidad, tanto en lo referente a la profundidad como a la amplitud. No hay nada que se le escape, ni tampoco evade ningún tipo de dificultades o la enunciación espuria de conclusiones que no estén apoyadas por la investigación: tanto si refuta a Popper, examina minuciosamente el pragmatismo de Charles Peirce, investiga los antecedentes medievales de la metafísica de Schelling, o pone al día la sociología marxista, existe siempre el mismo dominio misterioso de las fuentes, unido a un envidiable talento para aclarar los complicados problemas lógicos. Parece haber nacido con una facultad para digerir el tipo de material más difícil y transformarlo después en totalidades ordenadas (Bernstein, 1991, p. 13).

Varios años después, y cuando la labor de Habermas se había prodigado ya en diversas polémicas y reconocidas obras, Richard J. Bernstein completará el cuadro: “A través de la diversidad de caminos que ha tomado, ha intentado desarrollar una comprensión crítica, poderosa, comprensiva de la modernidad social y cultural, que aclara nuestra historia, el horizonte actual y las perspectivas futuras” (Bernstein, 1991, p. 17).

Por su parte, Thomas McCarthy, uno de los mejores conocedores de su pensamiento, ha destacado:

Más que ningún otro pensador contemporáneo, Jürgen Habermas ha logrado integrar la crítica de la racionalización en una reconstrucción del proyecto de la modernidad. En su obra encontramos el gran bosquejo de una vía intermedia

entre las oposiciones que desgarran a la cultura contemporánea: modernidad versus postmodernidad, racionalismo versus relativismo, universalismo versus contextualismo, subjetivismo versus objetivismo, humanismo versus 'muerte del hombre', etc... La obra de Habermas puede considerarse en conjunto como un sostenido esfuerzo por repensar -a fondo- la idea de razón y la teoría de una sociedad democrática basada en ella (1998, pp. 9/10).

Ciertamente, estos rápidos y apretados juicios no pretenden consagrar una obra a través de la mera apelación a la autoridad; más bien, buscan alertarnos sobre la extrema complejidad de un autor que cabe ser leído con atención y especial esfuerzo para alcanzar una comprensión inicial, sobre la que luego pueda edificarse una lectura crítica más profunda. En las notas que siguen presentamos una muy elemental lectura sociopolítica –antes que filosófica- de la producción habermasiana, dividida en dos segmentos.

En el presente capítulo comenzamos abordando algunas fuentes básicas del pensamiento de Habermas, tratando de mostrar la emergencia de su programa intelectual en diálogo con la filosofía alemana (de Kant a Hegel), con la tradición sociológica clásica (con particular referencia al linaje marxiano y weberiano de la teoría crítica), y con diversos registros de la reflexión contemporánea sobre el lenguaje. Luego pasamos rápidamente revista a algunas etapas del pensamiento de Habermas, a efectos de comprender mejor el trayecto hacia las dos obras sobre las que centraremos nuestra atención, y que juzgamos de capital importancia para un análisis del presente.

Esas dos obras, que abordamos en el capítulo siguiente, son *Problemas de Legitimación en el Capitalismo tardío*, publicada en 1973, y sobre todo, la *Teoría de la Acción Comunicativa*, publicada en 2 tomos en 1981. Consideramos que estas dos producciones son el fundamento sobre el que se asienta el pensamiento maduro de Habermas, que luego continúa con otras publicaciones, tales como *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), *Pensamiento postmetafísico* (1988) o *Facticidad y validez* (1992).

Tres fuentes del pensamiento habermasiano

...soy de la anticuada opinión de que la filosofía debería seguir intentando responder a las preguntas de Kant: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es dado esperar? y ¿qué es el ser humano?

Jürgen Habermas (2018)³³⁷

³³⁷ Jürgen Habermas (entrevista): "Es posible que con el tiempo aprendamos a manejar las redes sociales civilizadamente" (12/05/2018). Disponible en: <https://www.latercera.com/culto/2018/05/12/jurgen-habermas-redes-sociales/>

Una de las dificultades con las que se topa quien se acerca por primera vez al pensamiento del autor alemán, proviene del manejo de diferentes autores, corrientes y enfoques disciplinarios que Habermas integra en su programa político-intelectual, del que cabe señalar –al menos- tres fuentes principales.

En primer lugar, como señala el epígrafe de esta sección, Habermas sigue algunas líneas fundamentales del pensamiento kantiano, y de ahí en más, el cauce principal de la filosofía clásica alemana que corre entre los siglos XVIII y XIX. Desde el comienzo de su derrotero intelectual –nos dice en sus *Ensayos políticos*- “mis intereses teóricos han estado constantemente determinados por aquellos problemas filosóficos y socio-teóricos que surgen del movimiento intelectual que va de Kant a Marx” (Habermas, 1997, p. 183). Un punto clave que reelabora a partir de este linaje –con especial referencia a ciertos tópicos de la ética de Kant- es el de cuestionar cualquier ordenamiento social o político que considere a los seres humanos como “medios” en vez de considerarlos “fines” de la acción. Así, en el derrotero que va de Hegel a Lukács –pasando por la obra de Marx- Habermas ubica en el foco de su crítica a las estructuras “cosificadoras” de la racionalidad occidental.

En segundo término, la tradición sociológica clásica, así como la teoría social contemporánea, son una fuente de múltiples legados para el pensamiento habermasiano. Pero es interesante destacar que la concepción que tiene Habermas de esa herencia es muy amplia y diversa, ya que no se limita al consabido tridente europeo (Marx, Durkheim, Weber), sino que incorpora autores norteamericanos más cercanos en el tiempo, como G.H. Mead o sobre todo Talcott Parsons. En este punto vale subrayar su intento de articular los paradigmas “mundo-de-vida” y “sistema” en el marco de una teoría crítica de sociedad. A este cometido también orienta sus lecturas de obras capitales de la psicología contemporánea, como son las de Freud y Piaget.

En tercer lugar, Habermas hereda de la filosofía analítica del lenguaje ordinario (Wittgenstein, Austin, Searle, etc.) muchas de sus preocupaciones, y es de destacar su esfuerzo pionero por fomentar el diálogo entre este enfoque y la tradición continental de la filosofía europea. En tal sentido, el autor alemán parte de la conocida clasificación de las tres dimensiones de la semiótica como ciencia general de los signos: semántica (estudio de la relación entre los signos y sus significados), la sintaxis (estudio de la relación lógica entre las secuencias de signos) y la pragmática (estudio de la relación de los signos con los hablantes). Como explicitamos un poco más adelante, Habermas trabajará especialmente en este último campo.

Pero este rápido bosquejo quedaría trunco si no prestamos especial atención a la interpretación de la actividad crítica tal como la entiende el pensador alemán. Como es sabido, la noción de *crítica* conjuga dos linajes intelectuales diferentes: el primero se remonta a Kant (*crítica* es toda labor intelectual que es capaz de poner en cuestión los fundamentos epistémicos de sus propias categorías); la segunda ascendencia es marxiana (la *crítica* es la actividad capaz de develar el fundamento material e interesado de todo conocimiento o práctica social). Algunas líneas de reflexión han defendido especialmente un sentido por sobre el otro, mientras que otras vertientes han intentado articular ambas significaciones. La tradición crítica independiente, en general, y Habermas en particular, inscriben su esfuerzo en esta segunda dirección de articular ambas formas de crítica en su labor político-intelectual.

¿Escuela de Frankfurt o Teoría Crítica?

Un profesor estadounidense aterriza en Alemania, se sube a un taxi y dice: “A la Escuela de Frankfurt”. El taxista responde: “¿A cuál de ellas?”³³⁸

Si bien Habermas no se formó inicialmente en la tradición filosófica de la llamada *teoría crítica* (Honneth, 1990, p. 475; Joas y Knöbl, 2016, p. 207), luego de convertirse en ayudante académico de Theodor W. Adorno a mediados de la década del cincuenta, comenzó a hacerse manifiesta una pronunciada convergencia entre sus preocupaciones y algunas líneas directrices desarrolladas inicialmente por el viejo Instituto de Investigaciones de Frankfurt, al punto que nuestro autor comenzó a ser considerado como el máximo representante de la “segunda generación” de teóricos críticos. Unos breves apuntes históricos y unas pocas aclaraciones nos permitirán comprender mejor el recorrido habermasiano.

En el año 1923, el hijo de un poderoso comerciante cerealero alemán de nombre Félix Weil (1898-1975), radicado en las pampas argentinas, decide hacer una donación para fundar un instituto de investigaciones sociales en la ciudad de Frankfurt, lugar donde había sido enviado por su familia para realizar sus estudios. Weil se doctora en ciencias políticas y se vincula a causas izquierdistas, y es así como empieza a apoyar varias iniciativas radicales en Alemania, que desembocarán en la creación del *Institut für Sozialforschung*. Los investigadores que serán identificados con este enfoque son, entre otros, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Friederik Pollock, Otto Kirchheimer, Walter Benjamin, Eric Fromm, etc. En términos generales, el objetivo que se habían propuesto fue el de una revisión minuciosa –desde una perspectiva crítica e interdisciplinaria- de los propios fundamentos de la teoría marxista, con el doble propósito de superar errores pasados y prepararse para la acción presente o futura. El instrumento de difusión más conocido que utilizaron fue una revista -*Zeitschrift für Sozialforschung*- y una colección de libros -*Schriften des Instituts für Sozialforschung*- en la cual aparecían colaboraciones de autores directamente ligados al Instituto o allegados a su propuesta de trabajo. Con el tiempo, el grupo aglutinado en torno al *Institut* y al *Zeitschrift* en Frankfurt, y luego en su etapa de exiliados, fue conocido como “Escuela de Frankfurt”, así como el paradigma de interpretación social fue llamado de manera genérica “Teoría Crítica”.

El *Institut* dura en Frankfurt relativamente pocos años, ya que el advenimiento del nazismo colocó a muchos miembros del mismo en blanco de ataques dado su condición de judíos (judíos radicalizados políticamente por añadidura). Así fue que los principales referentes tuvieron que exilarse: la mayoría va hacia los Estados Unidos donde varios de ellos se quedan allí aún terminada la segunda guerra mundial (Marcuse, Kirchheimer, Neumann), otros vuelven a Alemania (Horkheimer, Adorno), y otros mueren perseguidos por el nazi-fascismo (Benjamin). Quienes

³³⁸ Broma referida en (Rodríguez Marcos, 2020).

vuelven a Alemania se reinsertan en distintas universidades y es allí donde los estudiantes y jóvenes graduados comienzan a indagar sobre la historia de aquellos personajes. A esto hay que agregar que muchos de los trabajos producidos durante el exilio no habían circulado ni circulaban en Alemania, detalle éste que se sumaba a cierta reticencia de los miembros originales del Instituto a difundir lo que habían escrito en la etapa de entreguerras, ya que ahora sus pensamientos tomaban rumbos algo diferentes. Sin embargo hacia los años sesenta comenzaron a rescatarse numerosos trabajos de antaño, lo cual produce un efecto de recreación o reactualización del objetivo originario de los pensadores de la Escuela de Frankfurt: revisar los supuestos del marxismo (o del materialismo histórico) alejándose de cualquier forma de interpretación mecanicista, determinista o dogmática tal como imperaba por esos años en los partidos comunistas ligados a la órbita de la Unión Soviética. Pero también buscaban separarse de una especie de tradición aislacionista, en el sentido de buscar puentes de conexión con otras disciplinas y con otras corrientes filosóficas, por ejemplo, la psicología, particularmente el psicoanálisis, que el marxismo ortodoxo rechazaba. De todo esto resultó que aquellos trabajos pioneros de la Teoría Crítica fueron revalorizados y resignificados cuatro décadas después por parte de una nueva generación de lectores/as y seguidores/as.

En este punto se impone una aclaración elemental: ¿Corresponde hablar de “Escuela de Frankfurt” o “Teoría Crítica”? ¿Son sinónimos? Si bien es habitual utilizar ambos términos de manera intercambiable, y podemos hacerlo sin entrar en detalles demasiado finos, también es oportuno efectuar algunas mínimas precisiones en torno al significado de estas expresiones, a la temporalidad de cada una y a los autores que quedan englobados por ellas.

En principio, el término “Teoría Crítica” es más antiguo, ya que se remonta al programa inicial del Instituto, y quedó consagrado en trabajos pioneros como los de Max Horkheimer, en particular, “Teoría Crítica y Teoría Tradicional” (1937), y aunque es posible establecer un hilo de continuidad entre esos trabajos y elaboraciones posteriores (por ejemplo, “La Teoría Crítica ayer y hoy” de 1970), la expresión tiene bordes más amplios y algo más difusos. En cambio, cuando se habla de la “Escuela de Frankfurt” nos estamos refiriendo a una etiqueta que le fue asignada mucho después –en los años sesenta- por observadores o seguidores externos, pero que a su vez implica una dimensión institucional y programática más estricta. En gran medida se trata de un hecho paradójico, pues los miembros originales del Instituto no se planteaban inicialmente fundar una “escuela” de pensamiento, el objetivo que tenían en mente era más bien práctico-político: conocer el mundo para transformarlo. Sin embargo, las circunstancias históricas ayudaron a que se genere alrededor de los miembros del *Institut für Sozialforschung* algo así como un halo de atracción y de homogeneidad que no siempre tuvieron.

Rolf Wiggershaus, autor de una imponente historia dedicada a esta temática, señala que –al menos en algunos períodos- existieron rasgos esenciales de una escuela que es posible destacar, a saber:

(...) un marco institucional (el Instituto de Investigación Social) que existió todo el tiempo, aunque en ciertas épocas solamente de manera rudimentaria; una personalidad intelectual carismática, que estaba imbuida por la fe en un nuevo programa

teórico, y que estaba dispuesta y era capaz de llevar a cabo una colaboración con científicos calificados (Max Horkheimer académico administrador), quien constantemente les hacía ver a sus colaboradores que ellos pertenecían al selecto grupo en cuyas manos se encontraba el desarrollo posterior de “La teoría”); un manifiesto (el discurso inaugural de Horkheimer de 1931, “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación Social], al que constantemente se refirieron las presentaciones que el instituto hizo después de sí mismo, y al que volvió a referirse también Horkheimer en la celebración de la reapertura del Instituto en Fráncfort en 1951); un nuevo paradigma (la teoría “materialista” o “crítica” de la totalidad del proceso de la vida social, que bajo el signo de la combinación de filosofía y ciencias sociales integraba sistemáticamente en el materialismo histórico al psicoanálisis, ciertas nociones de pensadores críticos de la razón y la metafísica, como Schopenhauer, Nietzsche y Klages;... una revista y otros medios para la publicación de los trabajos de investigación de la escuela (Wiggershaus, 2010, p. 8).

Claro que este marco común –que fue más sólido en algunos momentos que en otros- también dejaba espacio para que los autores que se servían de la “Teoría Crítica” entendieran “cosas diferentes cuando usaban el término”, e incluso el propio “Horkheimer también modificó las ideas que originalmente había vinculado con él” (Wiggershaus, 2010, p. 8). Como lo refiere otro especialista:

El rótulo genérico de “Teoría Crítica” abriga bajo su manto una heterogénea serie de reflexiones epistemológicas, estéticas y teórico-sociales cuyo germen arranca histórica e institucionalmente de una variante disidente del marxismo nacida a comienzos de los años veinte entre los círculos académicos judíos de la ciudad de Francfort. La enorme proyección intelectual que llegaron a alcanzar sus principales promotores, así como la popularización de su obra entre la *intelligentsia* inconformista de Occidente durante los años sesenta, terminaron por concederle al proyecto articulado originalmente en torno al *Institut für Sozialforschung* una apariencia de homogeneidad teórica y de continuidad temporal que un análisis más pormenorizado, sin embargo, desmiente (Colom González, 1992, p.15).

En una veta similar se expresa el estudioso mexicano Rafael Farfán, cuando nos recuerda que:

(...) estudios históricos como los de Martin Jay (1974) o como el de Helmut Dubiel (1985) y análisis teóricos como el de Axel Honneth (1990) y Jürgen Habermas (1987), ayudan a mostrar que no existe tal unidad del proyecto en torno del cual se formó un consenso teórico compartido por todos los miembros del Instituto. Muestran además que existían entre ellos fuertes contradicciones que llevaron a la formación de diferentes círculos en el interior de esa institución. De ahí la distinción que han hecho A. Honneth y J. Habermas entre un “círculo interno”, formado alrededor de la dirección de Horkheimer, y un “círculo externo” no tan claramente unificado en una teoría como el primero salvo por su posición marginal y disidente frente al centro. Esto es lo que hace posible

hablar de otra Escuela de Francfort, formada por figuras tan disímbolas como Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Walter Benjamin y el Erich Fromm en el exilio norteamericano (Farfán, 1992, p. 3).

Esta distinción entre un "círculo interno" y un "círculo externo" ayuda a entender que aún en la primera época había suficientes diferencias al interior del grupo como para tomar con recaudo cualquier etiqueta lanzada a la ligera. Y esas diferencias se irían ampliando con el correr del tiempo, y con la creciente identificación de nuevos autores y autoras que pasarían a aglutinarse bajo el generoso rótulo de "Teoría Crítica". Por tal razón se ha vuelto un lugar común "hablar de una primera y una segunda generación de representantes de la teoría crítica y distinguir a la antigua Escuela de Frankfurt de lo que vino más tarde, es decir, a partir de los años setenta. Esta distinción... nos facilita poner un límite en el tiempo que no sea demasiado arbitrario a la presentación de la historia de dicha escuela: la muerte de Adorno y, con ello, del último representante de la antigua teoría crítica que trabajó en Frankfurt y en el Institut für Sozialforschung" (Wiggershaus, 2010: 8).

En resumen, podemos hablar de la "Escuela de Frankfurt" como una calificación más restringida, con fronteras institucionales, programáticas y temporales más estrictas: desde la fundación del Instituto (1923) hasta la muerte de Adorno en 1969. En este marco, podemos distinguir tres periodos: Una primera etapa que va de 1923 a 1933, en Frankfurt; una segunda fase, de 1934 a 1949/50, durante su exilio en la Universidad de Columbia, en New York; y finalmente una tercera etapa, definida por el retorno a Alemania de las dos cabezas iniciales del grupo a partir de los '50-'60, y que culmina con la desaparición física de Adorno. Por su parte, hacemos referencia a la "Teoría Crítica" como un paradigma materialista de interpretación social que llega hasta nuestros días, pero abarcando obras y corrientes de pensamiento con mayor heterogeneidad en su interior.

La teoría crítica y el programa político-intelectual habermasiano

(...) ahora..., mi relación con la tradición frankfurtiana es analítica y... puedo entender mis propias intenciones como una vuelta al periodo de formación de la teoría crítica. La Dialéctica de la Ilustración ha venido distorsionando durante mucho tiempo la visión que se tenía de ese periodo de nacimiento.
Jürgen Habermas, Prólogo a la segunda edición de Perfiles filosófico-políticos ([1980]), 2000, p. 11).

Más allá de la diferencias entre sus miembros, ¿qué se entiende habitualmente por Teoría Crítica? ¿A qué adversarios dirige sus cuestionamientos principales? ¿De qué manera se inscribe Habermas en este linaje intelectual?

Lo primero que podemos recordar es que los primeros frankfurtianos están discutiendo con la *teoría tradicional*. En líneas generales, la teoría tradicional puede ser representada por las

ciencias duras y sociales clásicas, de raíz positivista. En tal sentido, puede decirse *grosso modo* que el gran adversario de la Teoría Crítica es el *positivismo*, y de manera más específica, es una visión de la ciencia recortada en términos de una *racionalidad instrumental*. Como sabemos, los años que cubren la década del veinte representan un período de auge del positivismo lógico, corriente que encuadra aquellas visiones que recortaban o definían el quehacer científico en términos de neutralidad valorativa y observacional, y que a su vez defendían una concepción de la ciencia unificada según los modelos de las disciplinas físico-matemáticas. Esta mirada del quehacer científico era el objetivo central de los cuestionamientos de los autores que representan a la Teoría Crítica, a partir de enfocarse en dos elementos clave:

- Cuestionar el sustento de intereses que laten debajo del conocimiento científico supuestamente “neutral”, es decir, poner en entredicho los fundamentos específicos de interés que animan al conocimiento científico y técnico;
- Cuestionar el orden social que es el fundamento general de tal producción científica, y en este sentido, mostrar el vínculo que liga el carácter instrumental (en el sentido de ajuste calculatorio entre medios y fines) de la racionalidad técnica o tecnológica con la estructura y el funcionamiento de la sociedad capitalista. En otros términos, convertir al conocimiento en una mercancía y en un instrumento para el dominio de la naturaleza o del mundo social es un punto central de la crítica de los frankfurtianos.

Hasta acá, podría decirse que hay mucho del *joven Marx* en esta tradición de la Teoría Crítica, lo cual es cierto; pero a partir de esa matriz de reflexión se opera una especie de doble giro. Por una parte aparece la idea de poner en cuestión la racionalidad de carácter instrumental desde una forma de racionalidad más amplia que no se limite a pensar los ajustes calculatorios entre medios y fines, sino discuta los propios fines de cualquier empresa social o científica. Esto implica pensar en un tipo de reflexión que incluya el debate y el cuestionamiento de los fines dentro de la constitución de un conocimiento. Por otro lado, está presente en la conciencia de estos autores que no era posible aplicar las categorías marxianas originarias a la realidad de un capitalismo que venía transformándose de manera estructural particularmente durante el período entreguerras, lo cual implica aceptar que el capitalismo que Marx criticó era un capitalismo de libre competencia y que el capitalismo que tocó enfrentar a ellos era uno de nuevo tipo. Esta línea tenía un corolario de gran importancia teórica y enorme proyección político-intelectual: era necesario abrirse a un diálogo crítico pero colaborativo con otras disciplinas empíricas de las ciencias sociales, desde el psicoanálisis a la sociología, desde la economía a la ciencia política, que habían experimentado su propia evolución desde la muerte de Marx, a fin de producir un nuevo conocimiento sobre la realidad de su tiempo (Cuadro Nro. 1).

Cuadro. Nro. 1. Algunos ejes de reflexión de la Teoría Crítica

- * Revisión filosófica profunda de los fundamentos del marxismo, en particular en su vinculación con la tradición clásica alemana (de Kant a Hegel);
- * Apertura a otras disciplinas y saberes (economía, psicoanálisis, lingüística, etc.);
- * Promoción de investigaciones interdisciplinarias sobre fenómenos sociales y políticos contemporáneos, a partir de una concepción crítica y renovada del conocimiento (por oposición a la analítica del positivismo);
- * Crítica a la noción de racionalidad instrumental (visión ingenua del progreso material y político-moral, falta de reflexión sobre los fines, develamiento de que el interés “técnico” oculta relaciones de dominación);
- * Estudios sobre la “personalidad autoritaria” y el papel de los medios masivos de comunicación en la manipulación social y política, a partir de la experiencia del nazi-fascismo;
- * Análisis sobre la “cultura de masas”, el papel de los medios masivos de comunicación en la política y la sociedad, y la función de las “industrias culturales”.

La pertenencia de nuestro autor a este linaje se reconoce en lo que ha sido llamado el *horizonte de reflexión* habermasiano (Serrano, 1999). Paulatinamente, a partir de trabajos ubicados en distintos momentos, originalmente referidos a diferentes materias y apoyados en diversas fuentes, Habermas fue configurando un mapa teórico de gran complejidad pero guiado por una brújula cuyo norte puede ser resumido de la siguiente manera: ¿Cómo es posible recrear en la actualidad el ideario *emancipatorio* (liberador, universalista, racionalista) de la *modernidad*, sin caer en sus patologías (explotación, autoritarismo, totalitarismo) ni abandonarse al “irracionalismo”? (Cuadro Nro. 2).

Cuadro Nro. 2. Tres fuentes del pensamiento de Habermas y una cuestión clave

- La filosofía clásica alemana de Kant a Hegel;
- La tradición sociológica clásica en sentido amplio: Marx, Weber, Durkheim y Parsons + el linaje de la *Teoría Crítica/Escuela de Frankfurt*;
- La filosofía anglosajona del lenguaje ordinario: desde la filosofía analítica británica hasta el pragmatismo norteamericano.

Una cuestión política fundamental:

**¿CÓMO ES POSIBLE RECREAR EN LA ACTUALIDAD EL IDEARIO EMANCIPATORIO (LIBERADOR, UNIVERSALISTA, RACIONALISTA) DE LA MODERNIDAD, SIN CAER EN SUS PATOLOGÍAS (EX-
PLOTACIÓN, AUTORITARISMO, TOTALITARISMO) NI ABANDONARSE AL “IRRACIONALISMO”?**

Esbozada en indagaciones previas, pero planteada claramente a comienzos de la década del ochenta del siglo pasado, la cuestión enfrenta a Habermas –al menos- con dos tipos de adversarios. Por un lado, una larga saga del pensamiento positivista, desde el punto de vista epistemológico, y neo-utilitarista, desde el punto de vista sociopolítico, que hacen del modelo de racionalidad instrumental el criterio único y excluyente en la conceptualización de la racionalidad; esto es, la racionalidad calculatoria que ajusta medios a un fin es el parámetro unívoco contra el cual todo saber o toda acción ha de medirse. Por otro lado, Habermas rechaza parejamente corrientes que considera “irracionalistas” desde el punto de vista filosófico (y que a su entender son también “neoconservadoras” desde el punto de vista político), cuya genealogía se remonta a Nietzsche y a Heidegger, y que en la actualidad desembocan en autores con los cuales tuvo y tiene una larga polémica (Foucault, Derrida, Deleuze o Feyerabend).

En tal sentido hay en la obra de Habermas una marca que refiere a la posibilidad de llevar adelante el *proyecto inconcluso* de la modernidad con el objetivo de poner en práctica una racionalidad capaz de emancipar el mundo social, tal como se lo propusieron quienes levantaron la bandera de “libertad, igualdad y fraternidad” a finales del siglo XVIII³³⁹. En buena medida, de acuerdo con el autor de la *Teoría de la acción comunicativa*, ese ideario emancipador constituía un horizonte de reflexión común para los autores del primer tramo de la Teoría Crítica cuya agenda de investigación abarcaba los siguientes temas:

- las formas de integración de las sociedades postliberales;
- la socialización en la familia y el desarrollo del yo;
- los medios de comunicación de masas y la cultura de masas;
- la psicología social de la protesta paralizada y acallada;
- la teoría del arte;
- la crítica del positivismo y de la ciencia.

En este espectro de temas –nos dice Habermas- se refleja la “idea programática de Horkheimer de una ciencia social interdisciplinar”, orientada a investigar la cuestión central que “he caracterizado... bajo la rúbrica de la racionalización como cosificación” (Habermas, 1987, II, pp. 534-535). De este modo, nuestro autor “quiere retomar estas tareas y el tipo de teoría que Horkheimer había pensado que podía realizarlas... pero desde el ángulo de su proyecto de una teoría social crítica fundada en una teoría de la acción comunicativa”. Claro que si es posible señalar una importante línea de continuidad con las preocupaciones “clásicas” de la Teoría Crítica, también hay en Habermas diferencias dignas de ser señaladas, al menos en tres ejes centrales: una renovación del análisis de los fundamentos normativos del conocimiento y de la acción; un replanteo del concepto de verdad y su relación con las ciencias, y un

³³⁹ Habermas repasa el proyecto originario de la modernidad a partir de Condorcet en (Habermas, 1987, pp. 196-209). Una presentación resumida de su posición y de los debates políticos suscitados en torno a ella en (Habermas, 1996).

claro apego a las tradiciones del *Estado democrático de Derecho* como horizonte de convivencia política (Farfán, 1992, p.12).

Pero aunque sea posible reconstruir un cierto hilo conductor en las preocupaciones de Habermas a lo largo de una obra que se prodiga en varias décadas, sería erróneo suponer que sus elaboraciones teóricas han seguido una pauta evolutiva lineal; más bien, su desarrollo intelectual ha estado marcado por giros, desplazamientos, revisiones y vueltas de tuerca, en muchos casos, jalonados por sonoros debates con adversarios de diferente orientación (Cuadro. Nro. 3).

Siguiendo libremente a Joas y Knöbl (2016), este bosquejo intenta dar cuenta -aunque sea de manera muy rudimentaria- la presencia de tres fases que es posible discernir en el pensamiento habermasiano. La aparente rigidez del esquema no debería hacernos perder de vista que las líneas de corte hay que entenderlas como fronteras cronológicas difusas; asimismo, cada uno de los segmentos señalados hay que verlos empalmándose entre sí, y no como compartimentos estancos. En todo caso, el esquema no tiene ninguna otra pretensión fuera de servir como una orientación didáctica inicial, y puede ser ubicado en paralelo a la conocida sugerencia de Richard J. Bernstein (1991, p. 58) de utilizar los debates públicos en los que ha participado Habermas como clave de interpretación de diferentes etapas de su desarrollo intelectual. Así, la primera etapa estuvo fuertemente dominada por la llamada “disputa del positivismo en la sociología alemana”, iniciada a comienzos de los sesenta (Adorno et al., 1972); la segunda se ubicaría –como vimos en el capítulo 17- entre el debate con Hans-Georg Gadamer, que se inicia en 1967, y la discusión con Niklas Luhmann; mientras que la tercera fase (sin abandonar por cierto las contiendas previas) estaría centrada en sus discusiones con los autores de orientación postmoderna, y de manera simultánea podríamos agregar su intervención en el debate de los historiadores en torno al pasado nazi de Alemania.

Una última aclaración: hablar de etapas concluidas en un pensador vivo que –mientras estas líneas se escriben- sigue produciendo y publicando es a todas luces aventurado. En todo caso, nuestra clasificación, que sigue en líneas generales la lectura de Bernstein (1991) y de (Joas y Knöbl, 2016), puede ser confrontada con otros periodizaciones diferentes que siguen otros criterios de corte: por caso, vale citar la división en tres fases que propone (Haber, 1999), centrada en la relación que Habermas establece entre filosofía y ciencias sociales; o las etapas que consignan (Ungureanu y Gamper, 2019), apoyadas en los criterios de lectura que Habermas realiza sobre textos filosóficos. Por otro lado, dejamos abierta la controversia en torno a si, luego de la publicación en 1992 de *Facticidad y validez*, se produce un auténtico “giro jurídico” en el pensamiento habermasiano (Anderson, 2008; Velasco Arroyo, 2013; López de Lizaga, 2015; Guerra Palmero, 2016), que tal vez nos habilitaría a hablar de una etapa diferente, o si más bien se trata de un desplazamiento dentro de la matriz conceptual sostenida en la *Teoría de la acción comunicativa*, como hemos considerado en nuestra esquemática clasificación.

Cuadro. Nro. 3. Tres fases en el pensamiento habermasiano

PERÍODO	CATEGORÍA ORDENADORA	EJE CRÍTICO	ALGUNAS OBRAS DE REFERENCIA	PRINCIPALES DEBATES
Comienzos de los años sesenta...	PRAXIS	"Poder técnico"; "racionalidad científico-técnica"; "racionalidad menguada en términos positivistas", etc.	<i>Historia Crítica de la Opinión Pública</i> (1962) <i>Teoría y Praxis</i> (1963) <i>Estudiantes y Política</i> (1964)	Disputa del positivismo en la sociología alemana
Mediados de los años sesenta hasta principios de los años setenta...	INTERACCIÓN	"Trabajo" entendido exclusivamente como "acción (racional) instrumental".	<i>La lógica de las ciencias sociales</i> (1967) <i>Ciencia y técnica como ideología</i> (1968) <i>Conocimiento e interés</i> (1968)	Debate con Gadamer Debate con Luhmann
Principios de los años setenta hasta la actualidad...	RACIONALIDAD / ACCIÓN COMUNICATIVA	Racionalidad "teleológica" / Racionalidad sistémica	Problemas de legitimación en el capitalismo tardío (1973) La reconstrucción del materialismo histórico (1976) Teoría de la acción comunicativa (1981-1987) El discurso filosófico de la modernidad (1985) El pensamiento post-metafísico (1988) Facticidad y validez (1992)	Debate con autores post-modernos Debate con los historiadores

Senderos que se bifurcan

El horror a la especulación, el ostensible abandono de lo teórico por lo meramente práctico produce necesariamente en el obrar la misma banalidad que en el saber. El estudio de una filosofía rigurosamente teórica nos familiariza del modo más inmediato con ideas, y solamente las ideas prestan al obrar impronta y significado moral.

Friedrich W.J. Schelling, Obras, II³⁴⁰.

Como adelantamos en el comienzo del capítulo, no es nuestra intención desplegar una exposición cronológica de este itinerario de reflexión, ni tampoco un desarrollo sistemático que abarque las diferentes dimensiones de esa producción, que va desde los fundamentos filosóficos del conocimiento y la acción, hasta la crítica cultural, pasando por el “diagnóstico” sociopolítico de nuestro tiempo. Más bien, nos concentraremos nada más en algunos aspectos sociopolíticos de su última etapa. No obstante, dejamos apenas esbozados unos pocos apuntes que –creemos– nos permitirán comprender mejor este derrotero.

En 1962 Habermas presenta su tesis de habilitación que se convertirá en libro, cuyo título en español es: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Reeditado en 1990 con un nuevo y extenso prólogo –en el que da cuenta, entre otros aspectos, de las críticas que le propinaron autoras feministas como Carol Pateman–, el volumen adelanta un punto que volverá una y otra vez a la consideración del autor: la necesidad de establecer un vínculo legitimatorio estrecho entre deliberación pública y decisiones políticas, en un ámbito sociocultural abierto al debate libre.

El libro presenta dos rasgos que vale la pena destacar. Por un lado, combina “argumentos históricos, sociológicos y filosóficos en una sola narración convincente que hablaba del presente político”. Así, en su atractiva configuración interdisciplinaria, “se mantenía fiel a las intenciones originales de la teoría crítica, como Horkheimer las había propuesto a comienzos de la década de 1930”. Pero por otro lado, la obra presenta un diagnóstico sensiblemente diferente al que Adorno y el propio Horkheimer habían plasmado en su influyente *Dialéctica de la ilustración*. Aparecido originalmente en 1944, pero publicado en una edición revisada en 1947, el libro de los fundadores de la Escuela de Frankfurt narra una historia inmanente y regresiva de la razón occidental que desde los albores de la civilización griega “procede mediante una proyección dramática –y dramáticamente arbitraria–”, hasta culminar en las “barbaries del antisemitismo” de la dictadura nazi, o en la manipulación de la “industria cultural dentro del capitalismo avanzado” bajo las democracias occidentales (Anderson, p. 129).

³⁴⁰ Con esta cita inicia Habermas su *Lección Inaugural* sobre conocimiento e interés en la Universidad de Frankfurt en 1965 (Habermas, 1984, p. 159).

Habermas, por el contrario, se atiene a un relato contingente, que más allá de las debilidades que le han sido marcadas, narra una historia abierta a tomar caminos diferentes, por la cual se observa un ascenso y luego una caída de espacios institucionales concretos en los que se fue conformando –a través del diálogo y la discusión racional- la opinión pública burguesa, que luego cristalizará en una nueva arquitectura política en los Estados constitucionales. Entre esos espacios cabe mencionar los salones de familias acomodadas, los cafés, los clubes, los periódicos, las bibliotecas, los folletines que van constituyendo un amplio y diversificado público literario, etc. Como destaca el autor:

Una opinión pública políticamente activa surge en Inglaterra en el cambio de siglo entre el XVII y el XVIII. Las fuerzas empeñadas en conseguir influencia en las decisiones del poder estatal apelan al público racionante para legitimar sus exigencias ante esta nueva tribuna. En conexión con esa praxis, la asamblea de estamentos se transforma en un Parlamento moderno, proceso de remoción que, evidentemente, se desarrolla a lo largo de todo el siglo (Habermas, 1998, p. 94)³⁴¹.

Si bien esta caracterización que ofrece la obra se apoya en una discutible y hasta cierto punto idealizada reconstrucción histórica, lo cierto es que Habermas reconoce que la promesa implícita en la constitución de la una esfera pública ilustrada pronto comenzó a mostrar fuertes tensiones internas, que comenzaron a hacerse visibles hacia el siglo XIX, y que tomarían un cariz francamente negativo ya desde el comienzo del siglo siguiente. Las discusiones comienzan a emigrar de los parlamentos, para mutar en negociaciones e intercambios de interés de grupos a espaldas de la ciudadanía, los partidos políticos no se piensan como herramientas de transformación sino que se convierten en máquinas electorales, y las elecciones mismas dejan de ser un espacio de confrontación de proyectos para convertirse en competencias de candidaturas y estrategias publicitarias.

Pero a diferente de la pintura sombría de la *Dialéctica de la ilustración*, Habermas no creía entonces –y con diferentes entonaciones y matices no lo creará después- que todo estuviese perdido:

La esfera pública podía salvarse si el Estado constitucional liberal del siglo XIX evolucionaba hacia un Estado del bienestar social que garantizase la participación efectiva de todos los ciudadanos mediante un constante escrutinio público de los partidos, de los medios de comunicación y de la Administración,

³⁴¹ Si bien seguimos la traducción del libro en castellano (traducido por Antoni Doménech), en cursiva tomamos la versión de la obra de (Joas y Knöbl, 2016, 210). Por un lado, porque –de acuerdo con varios especialistas- traducen convincentemente el término alemán *Öffentlichkeit* por “esfera pública” u “opinión pública”, términos no idénticos pero más adecuados que el vocablo “publicidad” por el que opta Doménech, que en nuestro idioma tiene una connotación de comercialización privada del todo inadecuado respecto del análisis habermasiano. Por otro lado, Joas y Knöbl rescatan el término que usa el autor alemán en este tramo –*praxis* y no “práctica”-, por la connotación que Habermas le daba a ese concepto por esa época.

poniendo a éstos bajo controles democráticos y, de ese modo, racionalizando el necesario ejercicio de la autoridad social y política (Anderson, 2008, p. 131).

El trasfondo filosófico de esta discusión se volverá algo más claro cuando Habermas publique poco tiempo después –originalmente en 1963, y luego en una reedición actualizada en 1971- una colección de ensayos bajo el título: *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. De esos trabajos hay dos especialmente importantes para el desarrollo posterior del nuestro autor: “La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social” y una extensa reseña bibliográfica sobre “La discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo”.

El primer texto es una erudita reconstrucción histórica y conceptual del significado de la *política* desde la antigüedad clásica hasta la primera modernidad occidental, a partir de una contraposición entre la obra de Aristóteles frente a la de Hobbes, quien abre el camino hacia la comprensión científica de la política bajo el modelo de las ciencias naturales. De acuerdo con Habermas, en la obra aristotélica la política es parte de la filosofía práctica, y como tal: era entendida como una continuación de la ética, “como la doctrina de la vida buena y justa”; como un asunto que no podía ser reducido a una *techné*, a una técnica; pero tampoco podía caer bajo el prisma de la ciencia (*episteme*), pues su objeto, “lo justo y excelente, carece, en el contexto de la *praxis* mudable y azarosa, tanto de la permanencia ontológica como de la necesidad lógica” (Habermas, 1990, pp. 49-50).

Sin entrar en detalles, digamos rápidamente que para Aristóteles el saber debe adecuarse estrictamente a su objeto, y que el conocimiento –tal cual enseña en el Libro VI de la *Ética Nicomaquea* y en Libro I de la *Metafísica*- se configura en dos amplias ramas, el conocimiento teórico (*episteme*, *nous* y *sophía*) y el conocimiento práctico (*techné* y *phrónesis*). Mientras la *techné*, arte o técnica, tiene por objeto la *poiesis*, esto es, la producción de una obra exterior al propio agente (un arco o una escultura, pero también una maniobra militar); la *phrónesis*, un término que los latinos tradujeron más tarde por *prudencia*, es un saber experiencial que tiene por objeto la *praxis*, es decir, la acción inmanente que tiene en sí misma su propio fin.

En este marco, a Habermas le interesa reconstruir –podríamos decir, histórica, teórica y prácticamente- el origen de la política clásica y “la enérgica desviación de sus principios”. De acuerdo con el pensador alemán, desde la aclaración realizada por Max Weber “en la llamada disputa acerca de los juicios de valor”, y desde la determinación más precisa de una “lógica de la investigación positivista”, las ciencias sociales se “han separado totalmente de los elementos normativos, de la herencia ya olvidada de la política clásica” (Habermas, 1990, pp. 51-52). Esta revisión le permite a Habermas plantear una serie de interrogantes que seguirán nutriendo sus indagaciones futuras:

¿Cómo puede saldarse la promesa de la política clásica, a saber: la orientación práctica sobre aquello que en una situación dada hay que hacer de un modo correcto y justo sin, por otra parte, renunciar al carácter estrictamente científico del conocimiento, que pretende la moderna filosofía social en contraposición a

la filosofía práctica de los clásicos? ¿Y cómo, contrariamente, puede cumplirse la promesa de la filosofía social, a saber: un análisis teórico del contexto vital social sin, por otra parte, renunciar a la orientación práctica de la política clásica? (Habermas, 1990, p. 52).

Apoyándose en esa época todavía en el joven Marx y en sus manuscritos de París de 1844, Habermas esboza un principio de respuesta a partir de una dicotomía que mutará en sus términos, pero no tanto en su lógica de constitución: la oposición entre un “poder práctico” y un “poder técnico”. De acuerdo con el autor, el tipo de teoría de la sociedad que “encontramos configurado por primera vez en Marx se caracteriza por el hecho de que la teoría es reflexiva en una doble perspectiva”, de este modo:

(...) la teoría incluye una doble relación entre teoría y praxis: investiga, por una parte, el contexto histórico de constitución de una situación de intereses a la que aún pertenece la teoría, por así decirlo, a través del acto de conocimiento, y, por otra parte, investiga el contexto histórico de acción sobre el que la teoría puede ejercer una influencia que orienta la acción (Habermas, 1990, pp. 13-14).

Con estas herramientas es posible, a su juicio, enfrentar las consecuencias prácticas del progreso científico-técnico, entendido como una forma de saber específico, acumulado y acumulable, pero también como una forma de dominación, por lo cual se impone una premisa clave: el “desafío planteado por la técnica no puede ser afrontado a su vez únicamente con la técnica”. Así, se vuelve imperativo poner en marcha una “discusión políticamente eficaz”, que enlace de modo “racionalmente vinculante, el potencial social de saber y poder técnicos con nuestro saber y querer prácticos”. Sólo así, piensa el autor, podríamos colocar bajo nuestra dirección esa mediación del “progreso técnico con la praxis de la vida social que hasta ahora se ha impuesto como un proceso de historia natural”, puesto que la fuerza emancipadora de “la reflexión no puede reemplazarse por la extensión del saber técnicamente utilizable” (Habermas, 1990, p. 334).

Como nos recuerdan Joas y Knöbl, en este período el pensador alemán, “sobre la base del concepto de *praxis*”, critica con especial énfasis el hecho de que el avance incesante de la ciencia y de la racionalidad científico-técnica “degrada” las cuestiones referidas a la convivencia social – que deberían ser objetos de discusión racional por parte de la ciudadanía- y pretende dejar en manos de “expertos” lo que corresponde discutir en el marco de la esfera pública (Joas y Knöbl, 2016, p. 212)³⁴².

Si bien estas preocupaciones seguirán siendo centrales en la teorización habermasiana, hacia mediados de los años sesenta se produce un cierto desplazamiento en lo que hace a las categorías con las que piensa los problemas esbozados. En 1967 aparece un largo

³⁴² Una discusión sobre la relación entre teoría y praxis en el marco de la teoría crítica en (Hervás Muñoz, 2017).

artículo “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena”, que luego será incorporado a su libro *Ciencia y técnica como “ideología”* (1968); ese mismo año, Habermas publica en paralelo uno de sus libros más difundidos y discutidos: *Conocimiento e interés* (1968).

En las obras de este período es visible que Habermas ha integrado a su bagaje teórico tres incorporaciones dignas de mención: por un lado, ha asimilado las enseñanzas del pragmatismo norteamericano, en particular de Georg H. Mead; por otro, ha tomado los aportes de Hannah Arendt, en particular los que aparecen en *La condición humana*, y su ya clásica distinción entre *labor*, *work* y *action*; finalmente, es clara la presencia de los aportes de la fenomenología y de la hermenéutica. Como dirá años después con mirada retrospectiva: “a nadie le sorprenderá que en el ámbito de la teoría de la sociedad, sea de Alfred Schütz y de Hannah Arendt de quienes más he aprendido”. Este aprendizaje toma cuerpo a través de tres aportaciones de fundamental importancia: “la reconstrucción del concepto aristotélico de *praxis* para la teoría política”, en segundo lugar “la introducción del concepto husserliano de *mundo de la vida* en teoría de la sociedad”, y finalmente, el “redescubrimiento de la *Crítica del juicio* de Kant para una teoría de la racionalidad”. Mientras que el segundo aporte mencionado corresponde a Schütz, el primero y el tercero corresponden a Arendt, por lo que Habermas manifiesta sin rodeos: “De Hannah Arendt aprendí por dónde había que empezar una teoría de la acción comunicativa” (Habermas, 2000, pp. 356-8).³⁴³

Vale recordar en este punto que en *La condición humana* (que apareció originalmente en inglés en 1958, y en una edición revisada en alemán en 1960), Arendt distingue tres dimensiones de la vida activa: *labor*, *work* y *action*. La labor se refiere a todas aquellas actividades que tienen por finalidad sostener nuestra vida en tanto seres biológicos (comer, beber, vestirse, dormir, etc.); el trabajo (o la producción de obras), tiene un estatuto superior a la labor y genera un mundo de objetos a partir del dominio de la naturaleza; finalmente, la acción es la dimensión más fundamental de la vida de los seres humanos, porque “introduce nuevos comienzos y genera innovación en el mundo”. A través de la acción y del discurso los seres humanos “manifiestan *quienes* son, revelan su única y singular personalidad”. Esta revelación del sujeto siempre requiere el estar entre sus pares, es decir, implica la *pluralidad*, “en contraste con la labor y el trabajo que se pueden desarrollar en absoluto aislamiento”. La acción y el discurso “constituyen una trama que actúa de trasfondo común posibilitando las relaciones humanas. Esta trama compartida, a pesar de ser intangible, no por ello está menos vinculada al mundo que las cosas objetivas” (Di Pego, 2002, pp.2-3).

Con estas distinciones a la vista, y aunque en sus primeros trabajos Habermas no cita explícitamente a Arendt, aunque claramente utiliza sus ideas, el autor intenta superar las limitaciones que observa en el legado marxista. Si bien reconoce que Marx “trató de reconstruir el proceso

³⁴³ En este período cabe insistir también en la importancia del debate Habermas-Gadamer (Karczmarczyk, 2010; Ruffinetti, 2018).

histórico de formación de la especie humana a partir de las leyes de la reproducción de la vida social”, entiende que este desarrollo conceptual quedó trunco:

(...) como demuestra “un análisis más detallado de *La Ideología Alemana*, Marx no explica en realidad la conexión existente entre trabajo e interacción, sino que bajo el rótulo inespecífico de práctica social reduce lo uno a lo otro, es decir, la acción comunicativa a la razón instrumental. La actividad productiva que regula el metabolismo de la especie humana con la naturaleza... establece una mediación entre el sujeto que trabaja y su entorno natural; esta acción instrumental se convierte en el modelo que rige la obtención de todas las categorías (Habermas, 1984, pp. 49-50)³⁴⁴.

En paralelo a estas reflexiones, Habermas ha venido recapitulando sus indagaciones epistemológicas previas, que comienzan con su intervención en *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (desarrollada a partir de las intervenciones en el congreso de Tubinga en 1961), que prosiguen con la publicación –en 1967- de *La lógica de las ciencias sociales*, y que tienen su punto de llegada, y en cierto modo también, de clausura, con la publicación de *Conocimiento e interés* en 1968. Como nos dice el autor en el prefacio:

Me propongo, desde una perspectiva histórica, reconstruir la prehistoria del positivismo moderno con el propósito sistemático de analizar las conexiones entre conocimiento e interés. Si queremos seguir el proceso de disolución de la teoría del conocimiento, cuyo lugar ha sido ocupado por la teoría de la ciencia, tenemos que remontarnos a través de fases abandonadas de la reflexión. (...) Porque el positivismo es eso: el renegar de la reflexión (Habermas, 1989, p. 9).

El libro retoma y amplía la *Lección inaugural* impartida el 28 de junio de 1965 en la Universidad de Frankfurt, en ocasión de hacerse cargo de la cátedra que había dejado Max Horkheimer, y que fuera publicada por primera vez en diciembre de ese mismo año en *Merkur*, e incluida como capítulo final de *Ciencia y técnica como “ideología”*.

La *Lección* comienza con la cita que hemos ubicado como epígrafe de este acápite –tomada del autor a quien Habermas en sus mocedades había dedicado su tesis doctoral: Friedrich W.J. Schelling-, pero en rigor constituye una vasta, compleja pero también agredida discusión con la larga sombra de un texto clave de Edmund Husserl (1859-1938): *La*

³⁴⁴ Como adelantamos en el capítulo 4 de la Primera Parte este problema –que en términos clásicos supone subsumir las particularidades de la *praxis* en la *poiesis*- tiene múltiples consecuencias; entre ellas, el haber opacado durante mucho tiempo dentro del pensamiento de la izquierda el papel de la mujer en la economía y la sociedad. Si bien en el Prefacio a la primera edición de 1884 de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Friedrich Engels esboza los rudimentos de una teoría materialista “dual” (un vector centrado en la producción de objetos y otro fincado en la reproducción de la vida humana a través de la familia), el esquema no sería desarrollado hasta entrados los años sesenta del siglo pasado por la crítica feminista.

crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Éste era el título del libro, aparecido en Alemania en 1954, que reunía los papeles –editados algunos, inéditos otros– que giraban en torno de una célebre conferencia pronunciada por el fundador de la fenomenología el 7 de mayo de 1935 en Viena: “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, poco tiempo antes de morir. Esa obra ha sido juzgada como un auténtico testamento filosófico y político de un hombre que –por ser judío– sufrió la persecución del nazismo en los momentos postreros de su vida: si bien se había jubilado de la Universidad de Friburgo, Husserl era profesor emérito, pero fue despojado de ese cargo honorífico en virtud de las disposiciones raciales del nuevo régimen. Las leyes de segregación racial en dicha universidad serían aplicadas por quien en 1933 asumió el Rectorado, que además era el más destacado discípulo de Husserl: Martin Heidegger³⁴⁵.

Claro que si la figura de Husserl es, en un sentido, un símbolo de la reflexión libre y de la responsabilidad intelectual frente a la barbarie, también es el último exponente de un pensamiento anclado en la filosofía de la consciencia, respecto del cual Habermas intentará paulatinamente desmarcarse, aunque algunos elementos de esa orientación filosófica alcanzarán una notoria centralidad en una etapa posterior de la obra habermasiana, en particular, la noción de *mundo de la vida*.

Apelando a un esquema muy simple, podríamos decir que Habermas nos ofrece una clasificación de las relaciones intrínsecas, estructurales, que guardan intereses, tipos de saber, objetos de conocimiento y disciplinas científicas en el mundo contemporáneo. En un apretado resumen nos dice:

Para tres categorías de procesos de investigación se deja demostrar una conexión específica de reglas lógico-metódicas e intereses que guían al conocimiento. Esta es la tarea de una crítica de la ciencia que escape a las trampas del positivismo. En el ejercicio de las *ciencias empírico-analíticas* interviene un *interés técnico* del conocimiento; en el ejercicio de las *ciencias histórico-hermenéuticas* interviene un *interés práctico* del conocimiento, y en el ejercicio de las *ciencias orientadas hacia la crítica* interviene aquel *interés emancipatorio* del conocimiento que... subyacía inconfesadamente en la ontología tradicional (Habermas, 1984, pp. 168-169. *Cursivas nuestras*).

En el caso de las *ciencias empírico-analíticas*, Habermas observa que:

(...) no son las proposiciones básicas reflejos de los hechos en sí; más bien traen a expresión éxitos o fracasos de nuestras operaciones. Pudiéramos decir que los hechos y las relaciones entre los hechos se captan descriptivamente; pero este modo de hablar no debe ocultar que los hechos de

³⁴⁵ Recordemos una anécdota cruel: la edición original de *Ser y tiempo*, aparecida en 1927, lleva una dedicatoria a Husserl, a quien pronto sucedería en su cátedra; pero para la edición posterior –realizada durante el nazismo– Heidegger hizo borrar en la imprenta la dedicatoria original a su viejo maestro judío, que para ese entonces ya había fallecido.

experiencias científicas relevantes se constituyen como tales merced a una organización previa de muestra experiencia en el círculo de funciones de la *acción instrumental*. Tomados a la vez ambos elementos, la construcción lógica de los sistemas enunciados permitidos y el tipo de condiciones de contrastación sugieren la siguiente interpretación: que las teorías científicas de tipo empírico abren la realidad bajo la guía de interés por la posible seguridad informativa y ampliación de la acción de éxito controlado. Este es el *interés cognitivo por la disponibilidad técnica* de procesos objetivados (Habermas, 1984, pp. 169-170).

Frente a ellas, las *ciencias histórico-hermenéuticas* obtienen sus conocimientos en otro marco metodológico:

Es la comprensión de sentido lo que, en lugar de la observación, abre acceso a los hechos. A la contrastación sistemática de sus posiciones legales corresponden aquí la interpretación de textos. Las reglas de la hermenéutica determinan, por lo tanto, el posible sentido de los enunciados de las ciencias del espíritu... El mundo del sentido transmitido se abre al intérprete sólo en la medida en que se aclara a la vez el propio mundo de éste. El que comprende mantiene una comunicación entre los dos mundos; capta el contenido objetivo de lo transmitido por la tradición y a la vez *aplica* la tradición a sí mismo y a su situación (Habermas, 1984, pp. 170-171).

Pero cuando las reglas metodológicas unen de este modo la *interpretación* con la *aplicación*, Habermas sostiene que la indagación hermenéutica abre la realidad “guiada por el interés de conservar y ampliar la intersubjetividad de una posible comprensión orientadora de la acción”. Y en este punto desliza una observación más discutible que constituye un vector clave de sus propias investigaciones: “la comprensión de sentido dirige su estructura hacia el posible consenso de los actuantes en el marco de una auto-comprensión transmitida”. A diferencia del interés técnico, aquí hablamos del “interés *práctico* del conocimiento” (Habermas, 1984, p. 171).

Finalmente Habermas observa que una *ciencia social crítica* avanza un paso más allá. Un conocimiento críticamente orientado tiene por tarea clave distinguir las regularidades discernibles en determinados patrones de acción social respecto de aquellas “relaciones de dependencia, ideológicamente fijadas, pero en principio susceptibles de cambio”. Mientras se enfrenten a este tipo de problemáticas: “la *crítica de las ideologías* cuenta -del mismo modo, por lo demás, que el *psicoanálisis*- con que la información sobre nexos legales desencadene un procesos de reflexión en el afectado”. De este modo:

El marco metodológico que establece el sentido de validez de esta categoría de enunciados críticos se puede explicar en términos del concepto de *auto-reflexión*. Esta libera el sujeto de la dependencia de poderes hipostasiados. La autorreflexión está determinada por un *interés cognitivo*

emancipatorio. Las ciencias críticamente orientadas lo comparten con la filosofía (Habermas, 1984, p. 172).

Con las limitaciones que ya hemos advertido en este tipo de esquematizaciones, el Cuadro Nro. 4 resume algunos de los principales elementos que componen la reflexión habermasiana en este momento de su desarrollo.

Cuadro Nro. 4. Relaciones entre conocimiento e interés según Habermas

TIPO DE INTERÉS	TIPO DE SABER	DIMENSIÓN DE LA EXISTENCIA SOCIAL	DISCIPLINA CIENTÍFICA
<i>Técnico</i>	Descriptivo / Explicativo / Predictivo	Trabajo / acción instrumental	<i>Ciencias empírico-analíticas</i>
<i>Práctico</i>	Práctico / comprensivo	Interacción / Lenguaje	<i>Ciencias histórico-hermenéuticas</i>
<i>Emancipatorio</i>	Emancipatorio / Reflexivo	Poder / Dominación	<i>Ciencias críticamente orientadas</i>

Una discusión pormenorizada del planteo habermasiano en esta etapa –que mereció parejo grado de adhesiones y críticas- nos llevaría demasiado lejos de nuestros objetivos. Baste señalar nada más un punto clave que el pensador alemán deja en la oscuridad en su multicitado trabajo. Cuando Habermas nos habla de los intereses que orientan el conocimiento señala que son “cuasi-trascendentales”. La expresión era una manera bastante obvia de salir por la tangente respecto de una espinosa discusión filosófica que cargaba –al menos- dos siglos a cuestas, desde que Kant identificó los elementos *a priori* del conocimiento con ese vocablo. Ya vimos la voluntad de Habermas de no caer en las aporías que desembocan en la posición husserliana, y de ahí su apelación a un “cuasi” que resultaba poco convincente. Como lo resume un destacado especialista en su obra:

Habermas ha simpatizado siempre con la idea de que podemos identificar las estructuras básicas, reglas, y categorías que presuponen la razón y la acción comunicativa. Pero se ha sentido también extremadamente escéptico de que tal investigación pueda llevarse a cabo mediante la pura filosofía trascendental. Una ciencia social crítica, que desarrolla unas hipótesis que son empíricas, científicas, y genuinas, exige una ruptura con este legado de la pura filosofía trascendental a priori. Pero en *Conocimiento e interés* Habermas no nos había

mostrado todavía cómo podemos justificar al mismo tiempo la pretensión de que existen unas inevitables condiciones universales necesarias de la acción comunicativa y de la racionalidad, y mantener que éstas pueden descubrirse y garantizarse de un modo científico (Bernstein, 1991, p. 32).

Algo de esto será reconocido por el propio Habermas, varios años después, en unas esclarecedoras notas autobiográficas incluidas en una difundida entrevista, que en 1985 le realiza Terry Eagleton para la *New Left Review*. Allí nuestro autor recapitula su itinerario intelectual de aquel momento en los siguientes términos:

...el estudio de la filosofía analítica y la polémica positivista, acentuaron mis dudas sobre si conceptos como *totalidad*, *verdad* y *teoría*, tomados de Hegel, no significaban una hipoteca demasiado pesada para una teoría de la sociedad que aspirara a satisfacer reclamos empíricos. Por entonces, primero en Heidelberg, y luego nuevamente en Frankfurt, creí que el problema era epistemológico. Quise resolverlo a través de una clarificación metodológica del estatuto de una teoría doblemente reflexiva (reflexiva respecto de su contexto de emergencia y de aplicación). El resultado fue *Conocimiento e interés*, escrito entre 1964 y 1968. Todavía pienso que el diseño general de la argumentación es correcto. Pero ya no creo que la epistemología sea una *via regia*. La teoría crítica de la sociedad no necesita probar sus credenciales, en primera instancia, en términos metodológicos, necesita en cambio, fundamentos substantivos que permitan atravesar los cuellos de botella producidos por el esquema conceptual de la filosofía de la conciencia, y superar el paradigma productivista, sin dejar de lado, en este proceso, las intenciones del marxismo occidental. El resultado es la *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas, 1986, p. IV)³⁴⁶.

Referencias

- Acuña, C.H. (1995). *La nueva matriz política argentina*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Adorno, T & al. (1972). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Aguilar Villanueva, L. F. (2006). *Gobernanza y gestión pública*. México: FCE.
- Anderson, P. (2008). *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*. Madrid: Akal.
- Anduiza, E. y A. Bosch (2007). *Comportamiento político y electoral*. Barcelona: Ariel

³⁴⁶ El abandono de la vía epistemológica se hace más notorio si recordamos la estrategia anunciada por Habermas al momento de escribir el prefacio de 1971 a *Conocimiento e interés*. El análisis de esa relación gira en torno a una idea –implícita en Marx, nos recuerda el autor- según la cual “una crítica radical del conocimiento sólo es posible en cuanto teoría de la sociedad”, y a esa teoría pretende llegar “a través de la autorreflexión de la ciencia” (Habermas, 1989, p. 9).

- Benhabib, S. (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa.
- Bernstein, R. J. (1991). Introducción. En A. Giddens et al., *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.
- Bialakowsky, A. (2018). Vida cotidiana y reclasificaciones sociológicas según Giddens, Bourdieu, Habermas y Luhmann, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, Nro. 77, pp. p. 125-147.
- Blondiaux, L. e I. Sintomer (2004). El imperativo deliberativo, *Estudios Políticos*, Nro. 24, pp. 95-114.
- Blumenberg, H. (2013) *Teoría del mundo de la vida*. México: FCE.
- Brugué-Torruella, Q. (2014). Políticas públicas: Entre la deliberación y el ejercicio de autoridad, *Cuadernos de Gobierno y Administración Pública*, (1), Nro. 1, pp. 37-55.
- Camou, A. y A. Di Pego (2016). La construcción democrática del orden deseado. Notas sobre la lectura latinoamericana de Hannah Arendt en los escritos de Norbert Lechner (1970-1984). En J. Piovani, C. Ruvituso y N. Werz, *Transiciones, memorias e identidades en Europa y América Latina*. Frankfurt-Madrid: Bibliotheca Ibero-Americana. Disponible en: https://publications.iai.spk-berlin.de/receive/riai_mods_00002754
- Camou, A. (2019). *Gobernabilidad y democracia*. México: INE. Disponible en: https://www.ine.mx/wp-content/uploads/2020/02/cuaderno_06.pdf
- Carmona, R. (2012). Políticas públicas y participación ciudadana en la esfera local. Análisis y reflexiones a la luz de la experiencia argentina reciente, *Estado, Gobierno, Gestión Pública. Revista Chilena de Administración Pública*, Nro.19, pp.169-185.
- Casanova Brito, M. (2014). Razón y normatividad el debate entre Jürgen Habermas y Niklas Luhmann, Tesis para optar al grado de magíster en filosofía, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Santiago de Chile.
- Ciardiello, M. (2015). La realidad social bajo el prisma comunicativo. Una breve reconstrucción del debate entre Niklas luhmann y Jürgen Habermas, *Questión*, (1), Nro. 46, pp. 82-96.
- Cohen, J. L. y A. Arato (2000). *Sociedad civil y teoría política*. México: FCE.
- Colom González, F. (1992). *Las caras del Leviathán. Una lectura política de la teoría crítica*, Barcelona: Anthropos.
- Di Pego, A. (2002). Un análisis de la distinción entre lo social y lo político en la obra de Hannah Arendt, *IV Jornadas de Investigación en Filosofía*, 7 al 9 de noviembre de 2002. La Plata: FAHCE-UNLP.
- Downs, A. (1973). *Teoría económica de la democracia*. Madrid: Aguilar.
- Downs, A. (2001). Teoría económica de la acción política en una democracia. En A. Batlle (comp.), *Diez textos básicos de ciencia política*. Madrid: Alianza.
- Dubiel, H. (2009). *La teoría crítica: ayer y hoy*. México: Plaza & Valdés.
- Farfán H., R. (1992). La teoría crítica: ayer y hoy, *Sociológica*, (7), Nro. 20, pp. 1-16.
- Farfán H., R. (1999). Ni acción ni sistema: el tercer modelo de acción de Hans Joas, *Sociológica*, (14), Nro. 40, pp. 35-63.
- Fraser, N. (1993). Repensando la esfera pública. Una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente, *Debate feminista*, (7), pp. 23-58.

- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta : Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, Santa Fé de Bogotá : Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes.
- García García, L. I. (2014). *Modernidad, cultura y crítica. La Escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)*, Córdoba: UNC.
- Guerra Palmero, M.J. (2016). *Habermas. La apuesta por la democracia*. Buenos Aires: EMSE.
- Giddens, A. (1987). *Las Nuevas Reglas del Métodos Sociológico* [1976]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giddens, A. (1997). Trabajo e interacción en Habermas. En A. Giddens, *Política, Sociología y Teoría Social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- Gil Villegas, F. (2005). Una propuesta teórica alternativa a la interpretación de Max Weber por parte de Jürgen Hbermas, *Estudios sociológicos*, (XXIII), 67, pp. 3-41.
- Gonnet, J.P. (2020). La legitimación política como problema estructural en el capitalismo actual. Hacia una revisión de las hipótesis habermasianas, *Revista Encuentros*, Universidad Autónoma del Caribe. (18), Nro. 3, pp. 24-35.
- González, L. A. (1994). *Teoría crítica versus teoría de sistemas: la confrontación Habermas-Luhmann*, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- González, M.L. del R. (2020). El universalismo interactivo de Seyla Benhabib. Bases para una teoría normativa de los medios de comunicación, Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de Educación a Distancia de España (UNED).
- Guariglia, O. (1993). *Ideología, verdad y legitimación*. Buenos Aires: FCE.
- Haber, S. (1999). *Habermas y la sociología* (1998). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Habermas, J. (1984). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1986). Entrevista: perfil político y filosófico [1985], *Punto de vista*, (IX), Nro. 27, pp. I-XXXI.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social* [1981], Tomo I. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista* [1981], Tomo II. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989). *Conocimiento e interés* [1968]. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989a). *El discurso filosófico de la modernidad* [1985]. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1990). *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1991). La psique "al termidor" y el renacimiento de la subjetividad rebelde. En Giddens, Anthony et al., *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1992). *La reconstrucción del materialismo histórico* [1976]. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1994). *Historia y Crítica de la opinión Pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: G. Gili.
- Habermas, J. (1995). *Más allá del Estado nacional*. México: FCE.
- Habermas, J. (1996). Heidegger: obra y cosmovisión. En J. Habermas, *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel.
- Habermas, J. (1996a). *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos.

- Habermas, J. (1997). La modernidad: un proyecto inacabado [1980]. En *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1997). La crisis del Estado de Bienestar y el agotamiento de las energías utópicas [1984]. En *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1998). Facticidad y Validez. Una conversación sobre cuestiones de teoría política. En *Más allá del Estado Nacional* [1995]. México: FCE.
- Habermas, J. (1999). *Problemas de Legitimación en el Capitalismo tardío* [1973]. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1999a). Tres modelos normativos de democracia. En *La inclusión del Otro. Estudios de teoría política* [1996]. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2000). *Perfiles filosóficos-políticos*. Madrid: Taurus.
- Hervás Muñoz, M. (2017). Las manos sucias de la Teoría Crítica: Adorno y Habermas ante el eje teoría-praxis, *Idéias* (8), Nro. 1, p. 133-152.
- Honneth, A. (1990). Teoría crítica. En A. Giddens y J. Turner, *La teoría social, hoy*. México: Alianza.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: A. Machado Libros.
- Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Buenos Aires: Katz.
- Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.
- Jeffries, S. (2016). *Grand Hotel Abyss: The Lives of the Frankfurt School*. London: Verso.
- Karczmarczyk, P. (2010). Las condiciones y la naturaleza del discurso crítico: el debate entre hermenéutica y teoría crítica, *Discusiones filosóficas*, (11), Nro. 16, pp. 99-147.
- Lechner, N. (2012). *Estado y derecho (Obras, Vol. I)*. México: FCE y FLACSO.
- López de Lizaga, J.L. (2015). *Habermas*. Madrid: RBA.
- Luhmann, N. (1986). La teoría moderna del sistema como forma de análisis social complejo [1971], *Sociológica*, Nro. 1, pp. 1-11.
- Luhmann, N. (1990). *Teoría Política en el Estado de Bienestar*. Madrid: Alianza.
- Luhmann, N. (1998). Complejidad y democracia. En N. Luhmann (1998), *Teoría de los sistemas sociales*, Vol. I, México: Universidad Iberoamericana.
- McCarthy, T. (1992). *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- McCarthy, T. (1998). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- Martín-Barbero, J. (2000). Transformaciones comunicativas y tecnológicas de lo público. En: *Memorias del V Encuentro iberoamericano del tercer sector*. Bogotá.
- Medina-Vicent, M. (2013). Habermas y el Feminismo. Encuentros y desencuentros entre la teoría crítica habermasiana y la teoría política, *Fòrum de recerca*, Nro. 18, pp. 3-26.
- Müller-Doohm, S. (2020). *Jürguen Habermas: una biografía*. Madrid: Trotta.
- Negri, J. (2015). Democracia deliberativa: una crítica, *POSTData: Revista de Reflexión y Análisis Político*, (20), Nro. 2, pp. 387-416.
- O'Donnell, G. (1972). *Modernización y autoritarismo*. Buenos Aires: Paidós.

- Ortega Esquembre, C. (2017). Habermas y Marcuse contra la ideología tecnocrática. Divergencias en la Teoría Crítica. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (71), pp. 47-62.
- Oszlak, O. (2009). Implementación participativa de políticas públicas: aportes a la construcción de un marco analítico. En VV.AA., *Construyendo confianza: hacia un nuevo vínculo entre Estado y sociedad civil*. Buenos Aires: Fundación CIPPEC y Presidencia de la Nación.
- Oszlak, O. (2013). Gobierno abierto: hacia un nuevo paradigma de gestión pública, *Documentos de trabajo sobre e-Gobierno*, Nro. 5. Washington: BID-OEA-IDRC-GEALC.
- Oviedo Torró L. (2017). Regreso a los problemas de legitimación en el capitalismo tardío: un balance actual, *Fides et Ratio*, (2), pp.113-132.
- Pateman, C. (1996). *Críticas feministas a la dicotomía público/privado*. Barcelona: Paidós.
- Peruzzotti, E. (2002). Emergencia, desarrollo, crisis y reconstrucción de la sociedad civil argentina. En A. Panfichi (Coord.), *Sociedad civil, espacio público y democratización en América Latina: Andes y Cono Sur*. México: FCE.
- Pignuoli-Ocampo, S. (2017). La comunicación como unidad de análisis en Luhmann y Habermas, *Convergencia*, (24), Nro. 73, pp. 61-86.
- Rabotnikof, N. (2005). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México: IIF-UNAM.
- Remer, G. (2000). Two Models of Deliberation: Oratory and Conversation in Ratifying the Constitution, *Journal of Political Philosophy*, (8), Nro. 1, pp. 68-90.
- Rodríguez Marcos, J. (2020). Así discute Habermas, *El País*, 22/04/2020.
- Romano Redruello, A. M. (2015). La apatía política en democracia. Tesis de Maestría. Ecuador: FLACSO-Andes.
- Rorty, R. (1996). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.
- Rouanet, L.P. (2012). El paradigma Rawls-Habermas: una defensa, *Politeia*, (35), Nro. 49, pp. 159-174.
- Rufinetti, E. (2018). *La racionalidad práctica en el debate Habermas-Gadamer*. Villa María: EDUVIM.
- Schütz, A. (1974). *El problema de la realidad social* [1962]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Serrano Gómez, E. (1994). *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*. Barcelona: Anthropos-UAM.
- Serrano Gómez, E. (1999). Los presupuestos de una teoría crítica. En A. Andrade Carreño (Coord.), *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*. México: UNAM.
- Specter, M. (2013). *Habermas, una biografía intelectual*. Madrid: Avarigani.
- Ungureanu, C. y D. Gamper (2019). *Jürgen Habermas*. Madrid: Katz-Eudeba.
- Urfalino, P. (2013). *Cerrar la deliberación. Teoría de la decisión colectiva*. Buenos Aires: Prometeo.
- Velasco Arroyo, J.C. (1999). De la fascinación jurídica a la obsesión democrática, *Revista de Libros*, Nro. 25, enero.
- Velasco Arroyo, J.C. (2013). *Habermas. El uso público de la razón*. Madrid: Alianza.
- Weber, M. (1986). La política como profesión. En M. Weber, *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

- Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (edición crítica a cargo de F. Gil Villegas). México: FCE.
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: FCE.
- Zolo, D. (1986). Complejidad, poder, democracia. En M. Cupolo (Comp.), *Sistemas políticos: términos conceptuales. Temas del debate italiano*. México: UAM-A.

Bibliografía básica

- Habermas, J. (1984). *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1986). Entrevista: perfil político y filosófico [1985], *Punto de vista*, (IX), Nro. 27, pp. I-XXXI.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social* [1981], Tomo I. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista* [1981], Tomo II. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989). *Conocimiento e interés* [1968]. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989a). *El discurso filosófico de la modernidad* [1985]. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1990). *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1991). La psique “al termidor” y el renacimiento de la subjetividad rebelde. En Giddens, Anthony et al., *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1992). *La reconstrucción del materialismo histórico* [1976]. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1994). *Historia y Crítica de la opinión Pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: G. Gili.
- Habermas, J. (1995). *Más allá del Estado nacional*. México: FCE.
- Habermas, J. (1996). Heidegger: obra y cosmovisión. En J. Habermas, *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel.
- Habermas, J. (1996a). *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1997). La modernidad: un proyecto inacabado [1980]. En *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1997). La crisis del Estado de Bienestar y el agotamiento de las energías utópicas [1984]. En *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1998). Facticidad y Validez. Una conversación sobre cuestiones de teoría política. En *Más allá del Estado Nacional* [1995]. México: FCE.
- Habermas, J. (1999). *Problemas de Legitimación en el Capitalismo tardío* [1973]. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1999a). Tres modelos normativos de democracia. En *La inclusión del Otro. Estudios de teoría política* [1996]. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2000). *Perfiles filosóficos-políticos*. Madrid: Taurus.

Bibliografía complementaria

- Anderson, P. (2008). *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*. Madrid: Akal.
- Bernstein, R. J. (1991). Introducción. En A. Giddens et al., *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.
- Bialakowsky, A. (2018). Vida cotidiana y reclasificaciones sociológicas según Giddens, Bourdieu, Habermas y Luhmann, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, Nro. 77, pp. p. 125-147.
- Cohen, J. L. y A. Arato (2000). *Sociedad civil y teoría política*. México: FCE.
- Colom González, F. (1992). *Las caras del Leviathán. Una lectura política de la teoría crítica*, Barcelona: Anthropos.
- Dubiel, H. (2009). *La teoría crítica: ayer y hoy*. México: Plaza & Valdés.
- Farfán H., R. (1992). La teoría crítica: ayer y hoy, *Sociológica*, (7), Nro. 20, pp. 1-16.
- Giddens, A. (1997). Trabajo e interacción en Habermas. En A. Giddens, *Política, Sociología y Teoría Social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- Haber, S. (1999). *Habermas y la sociología* (1998). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Honneth, A. (1990). Teoría crítica. En A. Giddens y J. Turner, *La teoría social, hoy*. México: Alianza.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: A. Machado Libros.
- McCarthy, T. (1992). *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- McCarthy, T. (1998). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- Müller-Doohm, S. (2020). *Jürgen Habermas: una biografía*. Madrid: Trotta.
- Pignuoli-Ocampo, S. (2017). La comunicación como unidad de análisis en Luhmann y Habermas, *Convergencia*, (24), Nro. 73, pp. 61-86.
- Rabotnikof, N. (2005). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México: IIF-UNAM.
- Serrano Gómez, E. (1999). Los presupuestos de una teoría crítica. En A. Andrade Carreño (Coord.), *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*. México: UNAM.
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: FCE.
- Zolo, D. (1986). Complejidad, poder, democracia. En M. Cupolo (Comp.), *Sistemas políticos: términos conceptuales. Temas del debate italiano*. México: UAM-A.

Investigaciones aplicadas

- Berdaguer Rauschenberg, N. (2018). Derechos humanos y democracia: Habermas, Rorty, Rawls y Forst. *Question*, 1(60), e093.
- Blondiaux, L. e I. Sintomer (2004). El imperativo deliberativo, *Estudios Políticos*, Nro. 24, pp. 95-114.
- Brugué-Torruella, Q. (2014). Políticas públicas: Entre la deliberación y el ejercicio de autoridad, *Cuadernos de Gobierno y Administración Pública*, (1), Nro. 1, pp. 37-55.

- Carmona, R. (2012). Políticas públicas y participación ciudadana en la esfera local. Análisis y reflexiones a la luz de la experiencia argentina reciente, *Estado, Gobierno, Gestión Pública. Revista Chilena de Administración Pública*, Nro.19, pp.169-185.
- Fung, A. et al. (2003). *Democracia en profundidad: nuevas formas institucionales de gobierno participativo con poder de decisión*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- García García, L. I. (2014). *Modernidad, cultura y crítica. La Escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)*, Córdoba: UNC.
- Gonnet, J.P. (2020). La legitimación política como problema estructural en el capitalismo actual. Hacia una revisión de las hipótesis habermasianas, *Revista Encuentros*, Universidad Autónoma del Caribe. (18), Nro. 3, pp. 24-35.
- Martín-Barbero, J. (2000). Transformaciones comunicativas y tecnológicas de lo público. En: *Memorias del V Encuentro iberoamericano del tercer sector*. Bogotá.
- Medina-Vicent, M. (2013). Habermas y el Feminismo. Encuentros y desencuentros entre la teoría crítica habermasiana y la teoría política, *Fòrum de recerca*, Nro. 18, pp. 3-26.
- Peruzzotti, E. (2002). Emergencia, desarrollo, crisis y reconstrucción de la sociedad civil argentina. En A. Panfichi (Coord.), *Sociedad civil, espacio público y democratización en América Latina: Andes y Cono Sur*. México: FCE.
- Romano Redruello, A. M. (2015). La apatía política en democracia. Tesis de Maestría. Ecuador: FLACSO-Andes.

Sitios web con material complementario

- Discurso de Jürgen Habermas, al recibir el Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales 2003, durante la ceremonia de entrega en el Teatro Campoamor de Oviedo (con traducción al español): <https://www.fpa.es/multimedia-es/videos/jurgen-habermas-premio-principe-de-asturias-de-ciencias-sociales-200326.html>
- Breves reflexiones de Habermas (traducido al portugués): <https://www.etcetera.com.mx/video/un-dia-como-hoy-en-2003-jurgen-habermas-es-recibe-el-premio-principe-de-asturias-de-ciencias-sociales/>
- Entrevista a Habermas (2018): https://elpais.com/elpais/2018/04/25/eps/1524679056_056165.html
- Un resumen del pensamiento habermasiano (pero en inglés): <https://www.youtube.com/watch?v=5DodKwZQch0>
- Una conferencia sobre mito y ritual (en inglés): <http://pos.eicos.psicologia.ufrj.br/pt/jurgen-habermas-myth-and-ritual/>
- Un panel sobre “Crises and dilemmas of democracy” (en inglés): https://www.youtube.com/watch?v=kE1RnzF_flg

Actividades

Bibliografía

Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I. Madrid: Taurus. Prefacio y Capítulo I.

- 1) De acuerdo con Habermas: ¿En qué niveles o dimensiones se le plantea a la sociología el problema de la racionalidad?
- 2) ¿Qué entiende el autor por *racionalidad*?
- 3) ¿Cómo caracteriza provisionalmente la noción de *mundo de la vida*?
- 4) Habermas distingue tres tipos de acción según las relaciones actor-mundo: ¿Cuáles son? Explique
- 5) ¿Cómo caracteriza provisionalmente el autor las nociones de *racionalidad comunicativa* y de acción *comunicativa*?
- 6) El autor nos dice que habría tres caminos para defender la noción de *racionalidad comunicativa*: ¿Cuál elige Habermas para desarrollar en el libro?

CAPÍTULO 25

Jürgen Habermas: desde los problemas de legitimación en el capitalismo tardío a los desafíos de la democracia deliberativa

Antonio Camou

Yo no soy marxista, en el sentido de que haya creído en el marxismo como si fuera un certificado de patente. Pero el marxismo me dio el estímulo y los medios analíticos para investigar cómo se desarrollaba la relación entre democracia y capitalismo.

Jürgen Habermas, ENSAYOS POLÍTICOS [1981]

Entre finales de los años sesenta y el comienzo de los años setenta, Habermas transita “un período que cabría denominar de *búsqueda*”, en el que intenta una síntesis creativa y críticamente orientada entre funcionalismo, hermenéutica, teoría de los sistemas y teoría de la acción (Joas y Knöbl, 2016, p.226).

En esa travesía adquiere –a nuestro juicio– un significado especialmente relevante su famoso debate con Niklas Luhmann³⁴⁷. Cronológicamente, el comienzo de la querrela suele ubicarse hacia 1968, con la conferencia que éste último imparte en Frankfurt en el XVI Congreso de Sociología Alemana, bajo el título “La teoría moderna del sistema como forma de análisis social complejo”; a la que le sigue una respuesta de Habermas con su trabajo “¿Teoría de la sociedad o tecnología social? Una discusión con Niklas Luhmann”, que a su vez es contestado por Luhmann con su artículo “Argumentaciones desde la teoría de sistemas. Una réplica a Jürgen Habermas”. En gran medida, podría aducirse que esta polémica –plasmada en un libro colectivo de 1971 pero que prosiguió a lo largo de las décadas siguientes– tuvo como efecto un cierto desplazamiento en el modo de conceptualizar los problemas de la sociedad contemporánea que

³⁴⁷ Para una presentación resumida de la obra luhmanniana nos remitimos a los capítulos 12 y 13 de la Segunda Parte de este libro. El debate Habermas-Luhmann ha inspirado (y sigue inspirando) infinidad de comentarios, discusiones y lecturas cruzadas entre ambos protagonistas. Pueden reconstruirse distintos planos de la discusión (filosóficos, empíricos y normativos) en los siguientes trabajos: (González, 1994; Farfán, 1999; Casanova Brito, 2014; Ciardiello, 2015 y Pignuoli-Ocampo, 2017).

Habermas había tenido hasta entonces, aunque no modificó el foco estratégico de sus preocupaciones centrales³⁴⁸.

Desde esa controversia en adelante, Habermas reconocerá los aportes del enfoque sistémico como una contribución apreciable al “diagnóstico de nuestro tiempo” pero sin perder de vista la necesidad de articular ese lenguaje con el que se deriva de la filosofía y de la tradición sociológica clásica, en términos de una teoría de la acción. En tal sentido, es muy instructiva la lectura que hará unos años después de la obra de Parsons, en quien reconoce un valioso antecedente en una ruta similar a la suya propia:

Para Parsons la conexión de la teoría de la acción con la estrategia conceptual inherente al modelo de los sistemas que mantienen sus límites se presenta como el problema más importante en la construcción de su teoría. Parsons ya había desarrollado un sistema categorial para la descripción del ámbito objetual que representa la acción social ordenada, antes de recurrir a fines de los años cuarenta al modelo cibernético para la reformulación del funcionalismo sociológico. A diferencia de muchos teóricos de sistemas de la nueva generación, Parsons no podía caer en la tentación de limitarse a una *aplicación* del modelo sistémico al ámbito objetual “acción” o “sociedad”, olvidándose de la *constitución* interna de ese ámbito objetual. Lo instructivo es precisamente la tensión que hasta el final subsiste entre esos dos paradigmas, una tensión que los discípulos ortodoxos se limitan a negar mientras que los menos ortodoxos tratan de dispararla en direcciones opuestas: en la de un funcionalismo sistémico autonomizado o en la de un retroceso hacia las posiciones del neokantismo (Habermas, 1987, p. 283)³⁴⁹.

En el marco de esa controversia, y ante la eventual “elección” entre las enseñanzas del maestro (Parsons) y la propuesta del más sistémico de sus discípulos (Luhmann), es claro que Habermas opta por el camino inconcluso que dejó abierto el autor norteamericano:

³⁴⁸ Desde el punto de vista de la “recepción” del debate podríamos decir que el mismo tuvo un resultado paradójico: en términos “teóricos” fue más importante para Habermas, quien revisó -pero también fortaleció- algunas de sus posiciones; desde el punto de vista “político” fue más importante para Luhmann, porque permitió que su obra captara la atención de un amplia cultura política e intelectual de izquierda que hasta entonces lo ignoraba olímpicamente (Zolo, 1986, p. 161). Valga como ilustración una anécdota personal: hacia 1988 quien esto escribe cursaba la Licenciatura en Sociología en la UNLP; la profesora de Teoría Política de entonces nos avisó que Niklas Luhmann impartiría un Seminario de una semana sobre “Estado y Política” en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de nuestra universidad, en el viejo edificio de 48 entre 6 y 7. A boca de jarro y desde la más indocumentada ignorancia yo pregunté: “¿Quién es?” A lo que ella contestó –entre otras precisiones- “el que discute con Habermas”, y esa sola mención fue acicate suficiente para que este ignaro estudiante hiciera completo el seminario, del cual debo confesar que no creo haber entendido nada. En octubre del año siguiente –para compensar- asistí junto a otros compañeros/as de promoción a una conferencia de Habermas en Buenos Aires.

³⁴⁹ Simplemente a fin de ponerle rápidos nombres a las posiciones que critica, Habermas se distancia del enfoque parsoniano “ortodoxo” de autores como Richard Münch, de las versiones sistémicas como las de Luhmann, o de los intentos de rescatar el lado más durkheimiano de Parsons que aparecería en Jeffrey Alexander.

Parsons se atuvo siempre a la idea de interpretar en términos empíricos, desde la perspectiva conceptual (obtenida autónomamente) de la teoría de la acción, el modelo de los sistemas abiertos, de los sistemas que mantienen sus límites, desarrollado en la teoría general de sistemas y expuesto en el lenguaje de la teoría de la información, de modo parecido a como ello había sucedido ya en Biología, disciplina en la que Parsons se había educado como científico. A diferencia de Luhmann, a Parsons nunca le pasó por la cabeza la idea de deducir a partir de las propias categorías de la teoría de sistemas (como son, por ejemplo, decisión, información, selección, complejidad, etc.) las categorías sociológicas que habían de servir a la interpretación empírica de los sistemas en el nivel evolutivo que representan las sociedades humanas” (Habermas, 1987 II, p. 284).

Podríamos decir que el primer intento sistemático de articulación entre el pensamiento crítico de Habermas y el enfoque sistémico aparecen en su breve, complejo pero inspirador libro de 1973: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Y creemos no equivocarnos por muchos si decimos que buena parte de las dificultades que nos presenta su lectura dependen de dos cuestiones principales. Por un lado, el hecho de que un conjunto de nuevas categorías habermasianas todavía no han alcanzado un grado de madurez e integración suficientes, como el propio autor lo reconoce al adelantar que ciertas oscuridades del trabajo puedan esclarecerse, “como espero mostrarlo pronto... en el marco de una teoría de la acción comunicativa” (Habermas, 1999, p. 18). Por otro lado, el texto se va hilvanando de manera polémica contra dos tipos de adversarios con los que Habermas contiene de manera más o menos explícita: de una parte, ciertas lecturas provenientes de marxismo “ortodoxo” (con el que terminará de saldar cuentas en una obra publicada en 1976: *La reconstrucción del materialismo histórico*); de otra, justamente, la obra del citado Luhmann, de quien toma valiosos elementos pero frente a la cual se planta a su vez con un fuerte tono crítico.

El punto de partida del volumen es, sin embargo, una premisa simple y clara, de la que se derivan múltiples consecuencias: “La aplicación de la teoría de las crisis de Marx a la realidad modificada del *capitalismo tardío* tropieza con dificultades” (Habermas, 1999, p. 17). En este contexto, el “capitalismo organizado”, de “regulación estatal” o “tardío” hace referencia a dos fenómenos combinados: por un lado, a un proceso de concentración empresarial oligopólica y de organización de los mercados que reducen los espacios de libre competencia; por otro, se refiere a la intervención estructural del Estado en la economía, regulando su ciclo y promoviendo la integración social: En otros términos, la prevalencia de concentración económica e intervención estatal valorizadora del capital.

Reducido a su mínima expresión, Habermas se formula dos preguntas fundamentales a lo largo de su trabajo. La primera cuestión es: “¿Ha cambiado el capitalismo? ¿La contradicción fundamental de la formación social capitalista sigue actuando inalterada tras las formas de manifestación del capitalismo de organización, o se ha modificado la lógica de la crisis?” (Habermas, 1999, p. 65). A esta pregunta el autor contestará afirmativamente: el capitalismo ha cambiado; en el capitalismo tardío se ha modificado la contradicción clásica entre trabajo asalariado y

capital, y con ello se ha modificado la lógica de la crisis, por lo tanto, también debe modificarse (o más bien, reconstruirse) la teoría que lo estudia críticamente.

La segunda pregunta es levemente distinta: “¿Ha traspasado el capitalismo a una lógica social post capitalista, que dejó atrás las crisis, como forma en que transcurre el crecimiento económico?” (Habermas, 1999, p. 65). Aquí la respuesta del autor es negativa, pero cree también que es necesario revisar las categorías fundamentales que dan cuenta del funcionamiento de dicha lógica³⁵⁰.

Por oposición a expresiones como “Estado de bienestar” (*Welfare State*) o “Estado Providencia”, el autor alemán señala que “quienes emplean la expresión “capitalismo tardío” parten de la hipótesis de que aun en el capitalismo regulado por el Estado los desarrollos sociales están sujetos a *contradicciones* y *crisis*” (Habermas, 1999, p. 19), por lo cual el primer paso de su desarrollo argumental consiste en elucidar el concepto de *crisis*. Esta multitudada –pero no siempre bien esclarecida- noción llega a las ciencias sociales por dos vías principales. Por un lado, el vocabulario médico suele ser el vehículo de una noción de *crisis*, entendida en su exterioridad, cuando nos referimos a la “fase de un proceso de enfermedad en que se decide si las fuerzas de recuperación del organismo conseguirán la salud”. En este caso, la conciencia del paciente no juega ningún papel: lo que el enfermo “sienta y el modo como viva su enfermedad son, en todo caso, síntomas de un proceso sobre el cual apenas puede influir” (Habermas, 1999, p. 19). Por otro lado, desde el campo de las humanidades se ha venido forjando otra noción que tiene su origen en la antigüedad grecolatina y llega hasta la filosofía moderna occidental pasando por la historia salvífica del Cristianismo: desde Aristóteles hasta Hegel, en la estética clásica *crisis* designa el punto de inflexión de un proceso fijado por el destino, que “pese a su objetividad no sobreviene simplemente desde fuera ni permanece exterior a la identidad de las personas aprisionadas en él. La contradicción que se expresa en el apogeo catastrófico de un conflicto dramático es inherente a la estructura del sistema de la acción y a los propios sistemas de personalidad de los héroes” (Habermas, 1999, p. 20). Es sobre todo esta segunda acepción –nos dice el autor- la que a través de la filosofía de la historia del siglo XVIII, así como de las visiones evolucionistas de la sociedad elaboradas durante el siglo XIX, pasa a la obra de Marx, quien utiliza “en las ciencias sociales, por vez primera, un concepto de *crisis sistémica*”, y es en referencia a este horizonte conceptual que hoy hablamos de crisis sociales y económicas (Habermas, 1999, p. 21. Cursivas nuestras).

En buena medida, la primera noción ha sido recuperada por la teoría de sistemas entre los años sesenta y setenta: las crisis surgirían –de manera objetiva- cuando “la estructura de un sistema de sociedad admite menos posibilidades de resolver problemas que las requeridas para su conservación. En este sentido, las crisis son perturbaciones que atacan la *integración*

³⁵⁰ Una revisión actualizada de los argumentos habermasianos puede encontrarse en (Oviedo Torró, 2017; Gonnet, 2020).

sistémica” (Habermas, 1999, p. 21). Pero Habermas considera insuficiente esta acepción de crisis. En su interpretación:

Solo cuando los miembros de la sociedad experimentan los cambios de estructura como críticos para el patrimonio sistémico y sienten amenazada su identidad social, podemos hablar de crisis. Las perturbaciones de la integración sistémica amenazan el patrimonio, sistémico solo en la medida en que esté en juego la *integración social*, en que la base de consenso de las estructuras normativas resulte tan dañada que la sociedad se vuelva anómica. Los estados de crisis se presentan como una desintegración de las instituciones sociales (Habermas, 1999, p. 23).

De este modo, para nuestro autor, “un concepto de crisis apto para las ciencias sociales tiene que captar la conexión entre *integración social* e *integración sistémica*” (Habermas, 1999, p. 24):

Esas dos expresiones derivan de diversas tradiciones teóricas. De integración social hablamos respecto de sistemas de instituciones en que se socializan sujetos hablantes y actuantes; los sistemas de sociedad aparecen aquí con el aspecto de un *mundo-de-vida* estructurado por medio de símbolos. De integración sistémica hablamos respecto de rendimientos de autogobierno específicos de un *sistema* autorregulado; los sistemas de sociedad aparecen aquí con el aspecto de la capacidad para conservar sus límites y su patrimonio dominando la complejidad de un ambiente inestable (Habermas, 1999, p.25).

Vamos a dejar por un momento entre paréntesis el problema de la integración, y de las tensiones, entre los paradigmas “mundo-de-vida” y “sistema”, que constituirán un eje clave de la indagación habermasiana en su *Teoría de la acción comunicativa*. Por ahora nos interesa rescatar nada más que este nuevo marco analítico le permite al autor rechazar viejas tesis legadas por el marxismo clásico, a la vez que le posibilita replantear el antagonismo inherente al principio de organización del capitalismo tardío sobre otros fundamentos. En tal sentido, Habermas reniega que sea posible seguir sosteniendo dos viejas tesis, que importantes vertientes del pensamiento político de izquierdas sostuvieron durante décadas: por un lado, la *tesis de la incompatibilidad entre capitalismo y democracia*; por otro lado, la tesis según la cual las contradicciones económicas destruirán el capitalismo desde adentro (también llamada la *tesis del derrumbe*). Por el contrario, para Habermas es necesario pensar las sociedades del capitalismo tardío desde una matriz diferente a la clásica “base-superestructura”, a fin de dar cuenta de dos hechos ineludibles: en los “tres lados” del mundo desarrollado (USA, Europa y Japón) conviven capitalismo y democracia, y lo que es más obvio aún, el capitalismo no sólo no se derrumbó, sino que más bien se ha venido expandiendo más allá de sus recurrentes crisis.

La matriz desde la cual analiza Habermas la problemática del capitalismo tardío está conformada por tres sistemas: *Sistema económico*, *Sistema político-administrativo* y *Sistema sociocultural*, que de manera imperfecta –pero ilustrativa– podríamos frasear en términos coloquiales

como “mercado”, “Estado” y “sociedad civil”. Las relaciones que se dan entre estos tres subsistemas pueden graficarse –de manera simplificada- a través del Cuadro Nro. 1.

Cuadro Nro. 1. Modelo de intercambio sistémico en el capitalismo tardío



En este esquema las tres esferas mantienen a la vez vínculos bidireccionales, que son a la vez conflictivos y complementarios, a través de *inputs* (insumos) y *outputs* (productos). Esto conlleva una importante consecuencia: problemas y soluciones pueden desplazarse a través de todo el circuito de intercambio. Esto implica que es posible transferir conflictos entre cada una de los subsistemas, a lo que se suma la posibilidad de que intervenciones de un subsistema impacten sobre los otros, ya sea de manera negativa (una situación crítica que se transfiere) o positiva (paliando o incluso reparando los conflictos que surgen en los otros). Los intercambios bidireccionales básicos que alimentan el funcionamiento del ciclo son los siguientes: el sistema económico aporta al sistema político-administrativo los excedentes económicos traducidos en términos de recaudación fiscal; el sistema político-administrativo aporta al sistema sociocultural rendimientos sociales, en términos de la provisión de bienes y servicios –que en el contexto europeo de postguerra- se plasman a través de políticas de integración universalistas (empleo, educación, salud, vivienda, seguridad social, etc.), mientras que hacia el sistema económico le provee de recursos de intervención que posibilitan el logro de objetivos macroeconómicos de estabilidad, crecimiento, seguridad jurídica para las inversiones, etc.; finalmente, el sistema sociocultural le aporta al sistema político-administrativo una lealtad difusa de masas, esto es, “una actitud de aquiescencia generalizada” (Habermas, 1999, p. 84), de modo tal que configura “un proceso de legitimación que posee motivos generalizados (una lealtad de masas difusa en su contenido)”, pero que “evita la participación” de la ciudadanía (Habermas, 1999, p. 73).

Ahora bien, a juicio de Habermas, un rasgo fundamental del capitalismo en esta etapa viene dado por su capacidad para desplazar el antagonismo de clases hacia distintos puntos del circuito sistémico, y con ello, el sistema total gana en capacidad de autogobernarse y reequilibrarse al enfrentar el potencial disruptivo de una tensión o de una situación crítica. De este modo, en su marcha sacudida por diferentes crisis, “el proceso de acumulación entrega... el secreto de la *contradicción* insita en este modo de producción”: el crecimiento económico se despliega a través de “crisis que sobrevienen periódicamente, porque la estructura de clases desplazada y traducida

al sistema de autogobierno económico ha transformado *la contradicción de los intereses de clase en una contradicción de imperativos sistémicos*” (Habermas, 1999, p. 58).

Pero al abandonar el modelo “base-superestructura”, ¿qué tipo de *contradicción* observa el autor alemán? Como lo resume uno de los más reconocidos comentaristas de la obra habermasiana:

Habermas sostiene que la contradicción básica del orden capitalista sigue siendo la apropiación privada de la riqueza pública –dicho en términos del modelo discursivo de la razón práctica: la represión de intereses generalizables mediante su tratamiento como intereses particulares-. A consecuencia de ello, las decisiones políticas en que se refleja el principio de organización social vigente dejan de ser *ipso facto* susceptibles de un consenso racional. No podrían ser justificadas en una discusión general e irrestricta acerca de aquello que, a la luz de las circunstancias presentes y de las circunstancias posibles, redundaría en interés de todos los afectados por ellas. De ahí que la estabilidad de la formación social capitalista depende de la persistente eficacia de legitimaciones que, sin embargo, no pueden resistir un examen discursivo. El problema, dicho en pocas palabras, es cómo distribuir de forma injusta y, sin embargo, legítima la riqueza socialmente producida (McCarthy, 1998, p. 414).

Este antagonismo estructural tiene por consecuencia el hecho de que –periódicamente- se ponga en cuestión la estabilidad sistémica. Es interesante destacar que Habermas –en congruencia con otras lecturas de época- observa esta problemática en dos niveles: a escala del sistema mundial y al nivel de las sociedades del capitalismo tardío. En el primer caso, destaca lo siguiente:

El rápido proceso de crecimiento de las sociedades del capitalismo tardío ha puesto a la sociedad mundial frente a problemas que no pueden considerarse fenómenos de crisis específicos del sistema, aunque las posibilidades de conjurar tales crisis sí están limitadas por la índole específica del sistema. Me refiero a la ruptura del equilibrio ecológico, a la quiebra de los requisitos de congruencia del sistema de la personalidad (alienación) y a la carga explosiva de las relaciones internacionales (Habermas, 1999, p. 80).

Más allá del interés intrínseco –y la notoria actualidad- que tiene este nivel de análisis sobre los “peligros globales” (Habermas, 1999, p. 86), a los que el autor les dedica algunas sugerentes páginas, el texto se concentra especialmente en discernir cuatro *posibles tendencias a la crisis* a nivel de las sociedades nacionales. Es importante remarcar que no afirma que se trata de crisis estructuralmente determinadas, y por tanto no deben ser entendidas en el sentido de un “destino fatal” (Habermas, 1999, p. 64). De acuerdo con su modelo analítico, nos dice el autor:

Nuestro panorama abstracto de las *posibles* tendencias a la crisis del capitalismo tardío sirve a fines analíticos; sostengo que las sociedades del capitalismo tardío, suponiendo que no hayan superado la proclividad a las crisis que es inherente al capitalismo, se encuentran amenazadas por una, al menos, de

las posibles tendencias a la crisis. La contradicción fundamental del sistema capitalista lleva a que, *ceteris paribus*, o bien 1) el sistema económico no produzca la cantidad requerida de valores consumibles, o bien 2) el sistema administrativo no aporte decisiones racionales en el grado requerido, o bien 3) el sistema de legitimación no procure motivaciones generalizadas en el grado requerido, o bien, por último, 4) el sistema sociocultural no genere, en el grado requerido, “sentido” motivante de la acción (Habermas, 1999, pp. 92-93. *Cur-sivas del autor*).

En el plano del sistema económico se producen *crisis económicas*, entendidas como crisis sistémicas, que se manifiestan a través de una insuficiencia de *outputs*: “valores consumibles, distribuidos a lo largo del tiempo entre las capas sociales en diversas formas y montos” (Habermas, 1999, p. 87).

Por su parte, en el sistema político administrativo se producen dos tipos de crisis. Una crisis sistémica, de *output*, en términos de *crisis de racionalidad*, que se produce cuando el Estado no le brinda al sistema económico los requerimientos de autogobierno que precisa para el proceso de valorización del capital o cuando es ineficaz/ineficiente para ofrecer al sistema sociocultural los rendimientos sociales exigidos. También aquí se produce otro tipo de crisis, la *crisis de legitimación*, que es una crisis de identidad, de *input*, que se origina cuando se pone en cuestión lo público despolitizado y la ciudadanía no le brinda al sistema político la lealtad difusa de masas que precisa para su funcionamiento. En tal sentido, la crisis de racionalidad es “una crisis sistémica desplazada”, que expresa “la contradicción inherente a una producción socializada que se realiza en favor de intereses no generalizables” (Habermas, 1999, p. 89). En el caso de la crisis de legitimación se produce porque con medios administrativos “no pueden producirse, o conservarse en la medida requerida, estructuras normativas pertinentes para la legitimación”; de acuerdo con el autor:

El sistema político, en el curso del desarrollo capitalista, ha desplazado sus límites hacia el interior del sistema sociocultural, y no solo del económico. A medida que se expande la racionalidad organizativa, las tradiciones culturales son socavadas y despotenciadas; el acervo de tradición, como tal, se sustrae de la intervención administrativa: no pueden regenerarse administrativamente las tradiciones pertinentes para la legitimación (Habermas, 1999, p. 89).

Finalmente, en el sistema sociocultural se produce una *crisis de motivación*, en términos de una crisis de identidad, cuando se pierden los anclajes motivacionales (confianza, esfuerzo, reciprocidad, etc.) sobre los que se asientan las prácticas políticas o económicas. Tal situación se genera cuando las estructuras normativas “se transforman, de acuerdo con su lógica inherente, de modo tal que resulta perturbada la complementariedad entre los requerimientos” del aparato del Estado y del sistema económico, por un lado, y las expectativas “legítimas de los miembros de la sociedad, por el otro” (Habermas, 1999, pp. 90-91).

Ahora bien, el foco de la preocupación habermasiana se encuentra en los problemas de legitimación. Y es aquí, sobre todo, donde se hacen patentes los puntos de discordancia con la

mirada luhmanniana de la política en general y de la democracia en particular. Ya señalamos que no nos vamos a detener en los meollos del debate, ni pretendemos reconstruirlo de una manera que haga justicia a las posiciones de ambos contendientes; más bien, seleccionamos algunos aspectos de la querrela a efectos de comprender mejor el desarrollo ulterior del programa teórico del autor de la *Teoría de la acción comunicativa*.³⁵¹

En principio, hay un nivel del debate que –podríamos decir– es casi “axiomático”, ambos autores parten de premisas virtualmente inconmensurables. Habermas se ocupa centralmente de la “fundamentación de normas y opiniones (es decir, la constitución de una *praxis* racional)”, mientras que el sociólogo de Bielefeld escoge como problema inicial el hecho de que “los sistemas complejos de acción se encuentran, en un mundo contingente (es decir, que podría ser de otro modo), bajo el imperio de la selectividad” (Habermas, 1999, p. 214).

En un nivel que es tanto analítico como ideológico, la contraposición entre ambos toma mayor volumen, pero sólo podemos dejar apuntados unos pocos trazos. De acuerdo con la versión habermasiana, “los problemas del poder y de la distribución, que se plantean desde el punto de vista de la estructura de clases de una sociedad”, se habrían vuelto para Luhmann “obsoletos”, anclados en una perspectiva “europea tradicional” que encubre problemas más profundos: los que se presentan para “el punto de vista de los campos de alternativa y las capacidades de decisión” (Habermas, 1999, p. 215). En tal sentido, como venimos señalando, Habermas hace hincapié en el siguiente planteo:

Todas las sociedades de clases, puesto que su reproducción se basa en la apropiación privilegiada de la riqueza producida por la sociedad, tienen que resolver el siguiente problema: distribuir el producto social de manera desigual y sin embargo legítima. Lo solucionan mediante la coacción estructural, o sea, por medio del hecho de que las oportunidades legítimas de satisfacción de las necesidades se encuentran fijadas en un sistema de normas respetado (Habermas, 1999, p. 162).

³⁵¹ Ya hemos dado algunas indicaciones bibliográficas sobre el debate Habermas-Luhmann; aquí baste anotar nada más que el penúltimo acápite de *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* se llama “complejidad y democracia”, que es justamente el título de un artículo de Luhmann publicado en 1969, contra el cual Habermas carga las tintas. Como ya señalamos, la polémica entre ambos autores –cuyas convergencias y divergencias constituyen un sugerente programa de investigación (Pignuoli-Ocampo, 2017)– se ha prologado en diversas publicaciones, más allá de que formalmente se citen uno y otro. Así, por caso, Habermas se refiere críticamente a Luhmann en diversos pasajes de su *Teoría de la acción comunicativa*, le dedica el último capítulo de *El discurso filosófico de la modernidad*, y son también varias las referencias que encontramos en *Facticidad y validez*. Por su parte, las referencias de Luhmann hacia Habermas en particular, y hacia la Teoría crítica en general, suelen ser más indirectas pero no menos obvias. Así, por caso, podríamos decir que el ensayo sobre “Ilustración sociológica” (Luhmann, 1973) es la contracara sistémica a la visión de la “esfera pública” habermasiana (Habermas, 1994), y que varios de los ensayos políticos del sociólogo de Bielefeld–“Sobre políticos, honestidad y alta amoralidad de la política”, “Capitalismo y utopía” o “El Estado de bienestar: un problema teórico y político” (Luhmann, 1998)– tienen al pensamiento frankfurtiano como adversarios dilectos. En esta misma línea, podría leerse el libro sobre la *Teoría Política en el Estado de Bienestar* (Luhmann, 1990) como la respuesta del autor sistémico a *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Para un análisis comparado de las visiones del “espacio público” (y de la política) en ambos autores véase (Rabotnikof, 2005).

Sin entrar en detalles, el foco de análisis en el capitalismo tardío sería para Luhmann (como para Parsons) inadecuado, en la medida en que los problemas detallados por Habermas según el modelo de “las *posibles* tendencias a la crisis” (Habermas, 1999, pp. 92-93) valdrían para cualquier sociedad compleja, ya sea capitalista, socialista o la que fuere³⁵².

En cualquier caso, el núcleo de la discordancia que nos interesa destacar en estas notas se da en un plano propiamente político (y socio-cultural), porque Habermas impugna punto por punto el bosquejo luhmanniano, que el autor frankfurtiano resume del siguiente modo:

Las sociedades complejas ya no se cohesionan ni integran a través de estructuras normativas; su unidad ya no se genera intersubjetivamente, a través de una comunicación en que participen los individuos socializados; más bien, la integración sistémica, tratada desde el punto de vista del autogobierno, se independiza de una integración social asequible al punto de vista del mundo-de-vida (Habermas. 1999, p. 216).

En tales condiciones carecería de sentido para Luhmann –pero obviamente no para Habermas– la pretensión de elevar la reflexividad de la administración “*reacoplándola* con la sociedad a través de la participación y la formación discursiva de la voluntad” (Habermas, 1999, 218. *Cursivas nuestras*). De acuerdo con las palabras del propio Luhmann:

Los procesos de decisión son procesos de selección, de eliminación de otras posibilidades. Ellos producen más *no* que *sí*, y cuanto más racionalmente procedan, cuanto más examinen rigurosamente las demás posibilidades, tanto mayor se volverá el nivel de sus negaciones. Exigir una participación intensa y comprometida de todos, significaría elevar la frustración a la condición de principio: quien entienda de ese modo la *democracia* debe arribar, de hecho, a la conclusión de que es incompatible con la *racionalidad*” (Luhmann, 1998, pp. 84-85; Habermas, 1999; p. 218. *Cursivas nuestras*)³⁵³.

En un juego de espejos, podría decirse que cada autor endilgaría al otro el hecho de escamotear el problema que considera más grave, partiendo de premisas que de un modo u otro lo invisibilizan. Ciertamente, el argumento de Luhmann es potente y encuentra sustento en múltiples investigaciones empíricas sistemáticas que la sociología política ha producido desde hace ya muchos años. Tanto en la veta de los modelos de elección racional, en la línea abierta por la “paradoja del votante” (Downs, 1973 y 2001), que tuvimos oportunidad de examinar en el capítulo 14 de la Segunda Parte, como en términos de los enfoques sistémicos y culturalistas, que han resaltado el papel funcional de la “apatía” ciudadana en relación al sistema político democrático,

³⁵² Véase en este sentido la comparación que hace Luhmann –en otro plano muy discutible– entre el sistema político democrático “occidental” y “oriental” en el texto cuestionado por Habermas (Luhmann, 1998, pp. 88-89).

³⁵³ En virtud de lo que consideramos una mayor claridad en el argumento, estas palabras de Luhmann surgen de haber integrado las dos traducciones españolas con las que hemos trabajado este punto (Luhmann, 1998) y (Habermas, 1999).

la discusión sobre el “bajo” nivel de participación está lejos de ser nueva (Anduiza y Bosch, 2007; Romano Redruello, 2015). Como observó alguna vez Lester W. Milbrath, en su clásico libro sobre *Political participation*, publicado originalmente en 1965:

Aproximadamente el 30% [de los ciudadanos de una democracia] son *apáticos*, es decir, no participan políticamente, ni se interesan por la política. Un 60% está constituido por *espectadores*, personas que contemplan la política ‘desde la barrera’ pero que participan esporádicamente. Finalmente una minoría inferior al 10% son los *gladiadores*, personas que participan políticamente de manera activa, frecuente y regular (Anduiza y Bosch, 2007, p. 31).

Aceptando por hipótesis el argumento de Luhmann y las observaciones de Milbrath, y aun reduciendo a su mínima expresión la preocupación habermasiana, nos quedaría el problema de los *gladiadores*, o de los sectores políticamente “activados” –en el clásico análisis de Guillermo O’Donnell (1972, p. 42)-, y de su capacidad para movilizar, al menos en ocasiones especiales, a un número significativo de *espectadores*, e incluso de *apáticos*, articulando diferentes tipos de demandas hacia el sistema político democrático.

Es en este punto, entonces, que cobra interés el contra-ataque de Habermas, puesto que a su juicio, tan pronto como pasa a primer plano el problema de la complejidad del mundo, se vacían de sentido “los problemas relativos al modo de alcanzar una organización racional de la sociedad y a la formación de motivos por medio de normas veritativas” (Habermas, 1999, p. 218). Y como sabemos, el autor frankfurtiano será terminante en la defensa de una premisa por demás plausible: *no existe una producción administrativa de sentido* (Habermas, 1999, p. 124).

En la interpretación habermasiana, dicho muy rápidamente, Luhmann haría una doble e indebida homologación estructural: entre *legalidad* y *legitimidad* (extremando una determinada lectura del legado weberiano), pero también entre *dinero* y *poder* (en la veta del modelo de los medios generalizados de intercambio del último Parsons), y con ello estaría desplazando a un cono de sombras problemas efectivos de legitimación en las democracias realmente existentes (Habermas, 1987, II, pp. 487 y ss)³⁵⁴.

De este modo, para Habermas, en la crisis de legitimación se conjugarían dos procesos: por un lado, la paulatina *reducción* de la política a un mero intercambio -regido por una racionalidad instrumental o calculatoria- de votos por bienes y servicios; por otro lado, el creciente *desacople* entre los procesos socioculturales de conformación de la voluntad y la legitimidad política (que se elaboran en el sistema sociocultural, o dicho en otros términos, en el espacio público de la “sociedad civil”) y la arquitectura institucional de las democracias liberales para la toma de decisiones (que se configuran en el sistema político-administrativo). Así, de acuerdo con su análisis, la política contemporánea ha ido abandonando las promesas de la Ilustración: constituirse en un espacio y una herramienta de construcción colectiva de proyectos para guiar a la sociedad de

³⁵⁴ Algunas controversias en torno a la interpretación habermasiana de Weber pueden seguirse en (Guariglia, 1993; Serrano Gómez, 1994; Gil Villegas, 2005).

manera racional, dialógica y comprometida con la superación de diversas formas de dominación (autoritarismo, explotación, exclusión, etc.).

Por el contrario, lejos de constituirse en un espacio de conformación de una voluntad libre, la política se ha venido convirtiendo en una técnica de manipulación la opinión pública, de desinformación de la ciudadanía, de reducción de las ofertas electorales a un mero producto del marketing, etc. Pero además, los procesos de toma de decisiones se encuentran –en términos generales- cerrados al examen crítico, la participación y el control ciudadano, de aquí que en muchas situaciones se produzca una fuerte brecha (*desacople*) entre una decisión política legal pero que amplios sectores de la sociedad consideran ilegítima.

Nótese entonces el potencial *emancipatorio* que tiene –para Habermas- cumplir y trascender las “promesas incumplidas de la democracias” (para utilizar la clásica fórmula de Norberto Bobbio), aunque *aggiornadas* a un contexto histórico diferente y enfrentadas a desafíos sistémicos de nuevo tipo. Esa ampliación y profundización democrática permitiría desencadenar el potencial transformador que la política –a juicio del autor frankfurtiano- ha ido perdiendo al convertirse en un requerimiento funcional del sistema.

Claro que la política que piensa Habermas no puede reproducir las mismas coordenadas de constitución que la han traído hasta aquí, sino que debería abrirse a un tipo lógica de configuración diferente. Ante este panorama se abren, al menos dos cuestiones puntuales: *¿Podríamos pensar en un tipo de racionalidad (y un tipo de acción) alternativa a la racionalidad instrumental que domina en el ámbito político y en el mercado? ¿Podríamos pensar en un tipo de arquitectura institucional diferente al que rige en las democracias liberales representativas?*

La doble respuesta de Habermas a ambas cuestiones será positiva: en el primer caso nos llevará a examinar esquemáticamente su *teoría de la acción comunicativa*; en el segundo, consideraremos brevemente el planteo que viene haciendo desde comienzos de los años noventa en torno a la *democracia deliberativa*.

Teoría de la acción comunicativa

La pregunta: “¿Cómo es posible la acción social?”, sólo es el reverso de otra pregunta: “¿Cómo es posible el orden social?”.

Jürgen Habermas, OBSERVACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE ACCIÓN COMUNICATIVA ([1982], 1996a, p. 479)

Cuando pasamos del análisis presentado en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* a las reflexiones desplegadas en la *Teoría de la acción comunicativa*, publicada originalmente en alemán en 1981, encontramos que Habermas ha pulido y articulado de manera más sistemática, y más ambiciosa, las categorías teóricas de su visión, a la vez que ha tomado nota de diversas críticas que recibió en su etapa previa. Pero también es preciso anotar que ha cambiado el contexto sociopolítico, y que en cierta medida el pensamiento habermasiano se ha venido

modificando al compás de las mutaciones producidas en las sociedades desarrolladas a partir de la llamada “crisis del Estado benefactor”. Por eso ahora sus adversarios político-intelectuales serán fundamentalmente de dos tipos:

Los *neoconservadores* quieren atenerse a cualquier precio al modelo de la modernización económica y social capitalista. Siguen concediendo prioridad al crecimiento económico, protegido por el compromiso del Estado social, aunque también más estrangulado cada día que pasa. Contra las consecuencias socialmente desintegradoras de este crecimiento, buscan refugio en las tradiciones ya sin savia, pero retóricamente evocadas, de una cultura chata y de sala de estar. No se ve por qué habría de esperarse un nuevo impulso desviando de nuevo hacia el mercado aquellos problemas que durante el siglo XIX, por muy buenas razones, se vieron desplazados del mercado al Estado, y re-acentando así el ir y venir de los problemas entre los medios dinero y poder (Habermas, 1987, I, p. 12. *Cursivas nuestras*).

Y desde otro ángulo:

A esta apologética neoconservadora se le enfrenta una crítica al crecimiento, extremada en términos *antimodernistas*, que elige como blanco de sus invectivas la supercomplejidad de los sistemas de acción económica y administrativa y la autonomía adquirida por la carrera de armamentos. Las experiencias derivadas de la colonización del mundo de la vida, que la otra parte pretende absorber y amortiguar en términos tradicionalistas, conducen en ésta a una oposición radical (Habermas, 1987, I, p. 12. *Cursivas nuestras*).

En este marco, después de los primeros años de la década del ochenta la preocupación mayor que va a tener Habermas será ver cómo es posible, por un lado, defender los espacios del mundo sociocultural y de la vida personal -que integran el *mundo de la vida*- de la lógica de los imperativos sistémicos (poder y dinero) que tienden a *colonizarlo*, y por otro, cómo es posible controlar, supervisar y/o guiar a esos subsistemas económico y político-administrativo al servicio de un proyecto político y de vida autónomos, construido dialógicamente.

La piedra de toque de esta nueva orientación está centrada en el desarrollo de una nueva conceptualización, preanunciada -como vimos- en trabajos anteriores del autor, pero que no había desarrollado de manera articulada. La *teoría de la acción comunicativa* -dice Habermas al comienzo de esta voluminosa obra- “no es una metateoría, sino el principio de una teoría de la sociedad que se esfuerza por dar razón de los cánones críticos de que hace uso” (1987, I, p. 9).

Desde el punto de vista formal, la obra se despliega en ocho grandes partes, de los cuales seis efectúan un desarrollo histórico-conceptual a partir de un conjunto de tradiciones, autores y problemas seleccionados, mientras que dos “interludios” reconstruyen de manera sistemática la estructura teórica del enfoque habermasiano. El primer tomo abarca cuatro

partes: la primera, introductoria, está dedicada a presentar la problemática de la racionalidad; la segunda, analiza la teoría de la racionalización de Max Weber; la tercera, aborda los problemas de la acción social, la actividad teleológica y la comunicación (interludio primero); y la cuarta, se ocupa de las cuestiones de la racionalización como cosificación, siguiendo la estela del pensamiento crítico que va de Lukács a Adorno. El segundo tomo se inicia con la quinta parte, que analiza el cambio de paradigma en Mead y Durkheim, de la actividad teleológica a la acción comunicativa; la sexta, se ocupa de las tensiones entre sistema y mundo de la vida (interludio segundo); la séptima, estudia los problemas de construcción de la teoría de la sociedad en Talcott Parsons; y por último la octava, aborda las consideraciones finales: de Parsons a Marx a través de Weber.

Este ordenamiento está lejos de ser casual. Ya tuvimos ocasión de analizar –en la Primera Parte de este libro- las diferentes estrategias intelectuales de los autores, y destacábamos que Habermas sigue un modelo enunciativo “parsoniano”, y en última instancia, “kantiano”: ofrecer una síntesis superadora a partir del abordaje crítico de un conjunto de interlocutores privilegiados. En este esquema, el ordenamiento mismo de la obra nos indica –a juicio de Habermas, por supuesto- que en la sociología “se perfila un cambio de paradigma”: de las debilidades de la acción racional teleológica (el positivismo-utilitarista, Max Weber o la misma Teoría crítica), abordados en el primer tomo, estaríamos pasando (con el último Durkheim, con G.H. Mead y otros), que abren el segundo volumen, a centrar la teoría de la acción en un tipo de interacción simbólicamente mediada, pero articulada, a su vez, con una cierta lectura del orden social desde una perspectiva sistémica (Joas y Knöbl, 2016, p. 227).

Pero es claro que la *acción comunicativa* no substituye a la acción racional con arreglo a fines, para decirlo en clave weberiana, sino más bien, que aquella se integra a una tipología más amplia y diversa de la acción. De acuerdo con el esquema habermasiano nos encontramos con cuatro tipos de acción.

En primer lugar está la denominada *acción teleológica*, orientada por el logro de fines; dentro de este tipo de acción encontramos una especificación a partir de la cual se le pueden dar dos sentidos diferentes: por un lado, la *acción instrumental*, que está dirigida al manejo del entorno físico o por la manipulación sobre la naturaleza; y por otro lado, encontramos la *acción estratégica* (especialmente formalizada en la teoría de juegos) que está orientada por la relación que se puede entablar con otros seres racionales con quienes interactuamos. Es el tipo de acción que domina el mundo económico y el mundo político. En palabras de Habermas:

El concepto de *acción teleológica* ocupa desde Aristóteles el centro de la teoría filosófica de la acción. El actor realiza un fin o hace que se produzca el estado de cosas deseado eligiendo en una situación dada los medios más congruentes y aplicándolos de manera adecuada. El concepto central es el de una decisión entre alternativas de acción, enderezada a la realización de un propósito, dirigida por máximas y apoyada en una interpretación de la situación (Habermas, 1987, I, p.122).

La acción teleológica (en griego “telos” significa “fin”) se hace más compleja y se transforma en acción *estratégica* cuando:

...en el cálculo que el agente hace de su éxito interviene la expectativa de decisiones de a lo menos otro agente que también actúa con vistas a la realización de sus propios propósitos. Este modelo de acción es interpretado a menudo en términos utilitaristas; entonces se supone que el actor elige y calcula medios y fines desde el punto de vista de la maximización de utilidad o de expectativas de utilidad. Este modelo de acción es el que subyace a los planteamientos que en términos de teoría de la decisión y teoría de los juegos se hacen en Economía, Sociología y Psicología Social (Habermas, 1987, I, p.123)³⁵⁵.

En segundo lugar está la *acción regida por normas o acción normativa* que es la acción que se guía por la realización o por el acomodamiento a reglas o normas que están inscriptas en el horizonte cultural y social determinado. Aquí la idea básica es que el actor realiza una acción para cumplir una regla y un marco de valores comunes, en la línea que va de Durkheim a Parsons. Como dice el autor alemán:

El concepto central de *observancia de una norma* significa el cumplimiento de una expectativa generalizada de comportamiento. La expectativa de comportamiento no tiene sentido cognitivo de expectativa de un suceso pronosticable, sino el sentido normativo de que los integrantes del grupo *tienen derecho* a esperar un determinado comportamiento. Este modelo normativo de acción es el que subyace a la teoría del rol social (Habermas, 1987, I, p.123).

En tercer lugar tenemos la *acción dramática o expresiva* que es una acción cuya finalidad es la de expresar un sentimiento o un estado de ánimo y cuyo objetivo se agota en la propia realización de la acción en la medida en que es capaz de revelar reguladamente una subjetividad (Goffman). De acuerdo con Habermas:

En la acción dramática, los implicados... gobiernan su interacción regulando el recíproco acceso a la propia subjetividad, la cual es siempre exclusiva de cada uno. El concepto aquí central, el de *auto-escenificación*, significa, por tanto, no un comportamiento expresivo espontáneo, sino una estilización de la expresión de las propias vivencias, hecha con vistas a los espectadores (Habermas, 1987, I, p. 124).

³⁵⁵ Nótese que, de acuerdo con el análisis de Raymond Boudon (véase el capítulo 14 de la Segunda Parte de este libro), las críticas de Habermas se dirigen -más bien- a la TER y no a la TRO (2010a, pp. 37-39). Queda para una discusión ulterior el análisis de los parecidos y las diferencias entre el modelo de racionalidad “ordinaria” del primero y el de racionalidad “comunicativa” del segundo.

Pero a estos tipos ideales de acción hay que agregar uno nuevo, que hasta el momento no tiene un lugar claramente reconocido en la tradición sociológica clásica o contemporánea. En parte reelaborado a partir de las contribuciones de Georg. H. Mead, de Harold Garfinkel o de Hannah Arendt; en parte desarrollado a partir de los supuestos de los autores de la tradición del racionalismo crítico, desde Marx o Weber a la Escuela de Frankfurt, pero que no terminaba de presentarse y fundamentarse con claridad. Este nuevo tipo de acción es la denominada *acción comunicativa* que es un tipo de acción racional orientada al entendimiento, dirigida a la configuración de un consenso intersubjetivo. Esta acción se constituye cuando dos o más actores, hablantes competentes de un lenguaje, entablan un diálogo -libre de coacciones- a efectos de resolver un problema común y en el que solamente están dispuestos/as a considerar la fuerza del mejor argumento. Como modelo analítico, esta configuración define los términos de una *situación ideal de habla* respecto de la cual las acciones en el mundo real se acercarán en mayor o menor medida. Como dice Habermas, al presentar una caracterización preliminar de esta noción:

... el concepto de acción *comunicativa* se refiere a la interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que (ya sea con medios verbales o con medios extra-verbales) entablan una relación interpersonal. Los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones (Habermas, 1987, I, p. 124).

Pensemos en algunos ejemplos elementales. Para comenzar podemos recordar la escena de la novela de Joseph Conrad que mencionamos en el capítulo 15 de la Segunda Parte de este libro. Dos marinos van en una barcaza atravesando un peligroso y desconocido río africano, uno maneja la caldera (un esclavo), el otro conoce la mecánica del barco y pilotea el timón. Imaginemos que ven un movimiento en el agua que pueden identificar con cocodrilos, junto a una agitación de ramas en la cercana orilla, donde tal vez aniden fieras salvajes. El bote tiene problemas para avanzar y hay que sacar las plantas acuáticas que se enredan en la hélice y otras dificultades por el estilo: ¿Cómo enfrentarlas? Apostar por una estrategia egoísta (el marinero manda al fogonero a tirarse al agua para sacar las algas), terminaría en un resultado desastroso: el marinero se queda sin la persona que acciona la caldera. Tampoco tendría sentido engañarse uno a otro, ocultando datos que pueden ser vitales para ambos; actuar de ese modo sería incurrir en una “auto-contradicción pragmática”. El camino que tienen por delante en esta situación límite es cooperar en la búsqueda de la mejor solución posible para salir del paso: optar por el mejor argumento, seguir la propuesta más sólidamente apoyada en los datos fiables a los que puedan acceder, etc.

Pensemos ahora en una pareja que debe elegir –de acuerdo con sus posibilidades, su conocimiento, la zona donde se encuentran, etc.- una escuela para sus hijos o hijas. Otra vez, aquí tampoco tendría sentido tratar de manipular la situación, o sesgar los datos, o descartar información relevante, en la medida en que los únicos perjudicados por una “mala” decisión serán los niños o niñas involucrados. Más bien, se trata de deponer –en principio- cualquier

actitud manipulatoria (que los mismos interlocutores podrían tener cuando tratan de vender un producto o ganar una elección...) para llegar al que consideran de manera conjunta la mejor opción disponible.

Sobre esta base, podemos pasar ahora de estas interacciones –circunscriptas a ámbitos interpersonales- a otras que pueden surgir en el ámbito público: ¿Cómo resolver problemas que se presentan en una agrupación política independiente, un movimiento social o un partido político? Ciertamente, se podrá aducir que muchas decisiones son tomadas con arreglo a una racionalidad calculatoria, con mayor o menor apego por las formas jurídicas pertinentes. Pero aquí se presenta el problema esbozado más arriba –en la discusión con Luhmann- en términos de la relación entre *legalidad* y *legitimidad*, o si se quiere, nos enfrentamos a la cuestión acerca de cuáles son las vías más adecuadas para la construcción, distribución y ejercicio de un poder político colectivo y democrático: ¿Manipulamos a nuestros compañeros/as del mismo modo que lo haríamos con nuestros adversarios? ¿Cuáles son las consecuencias de actuar *instrumentalmente* al interior de nuestra propia fuerza? ¿Y en relación con los adversarios?

Vamos a dejar abiertas estas cuestiones –que retomaremos más abajo- para resumir gráficamente los cuatro tipos de acción que hemos mencionado (Cuadro Nro. 2)

Cuadro Nro. 2. Cuatro tipos de acción

<p>ACCIÓN COMUNICATIVA: acción orientada al consenso/entendimiento.</p>	<p>ACCIÓN NORMATIVA</p>
<p>ACCIÓN TELEOLÓGICA * INSTRUMENTAL * ESTRATÉGICA</p>	<p>ACCIÓN DRAMATÚRGICA (EXPRESIVA)</p>

Este breve recorrido, sobre el trasfondo de las obras previas de Habermas que ya hemos revisado, nos permite precisar –al menos- dos puntos de gran importancia. Por un lado, el sentido mismo de la acción “comunicativa”; por otro, el significado específico que toma la expresión “teoría” de la acción comunicativa.

En el primer caso, es manifiesto que se ha producido un notorio desplazamiento del vocabulario habermasiano que encontramos, por ejemplo, en *Conocimiento e interés*, fincado todavía en algunos pilares de la filosofía de la consciencia (recordemos las dificultades de justificar el sentido “cuasi-trascendental” de los intereses del conocimiento), a una obra donde ya se ha producido un notorio “giro lingüístico”³⁵⁶. Como ha sido agudamente señalado, tal vez la razón principal que explica este desplazamiento es que le permite evitar al autor alemán las “trampas” de la perspectiva *monológica* de la filosofía del sujeto:

³⁵⁶ Para reconstruir los trazos gruesos del llamado “giro lingüístico” en el pensamiento contemporáneo, remitimos al capítulo 4 de la Primera Parte y a los tres primeros capítulos de esta Tercera Parte.

La acción comunicativa es intrínsecamente *dialógica*. El punto de partida de un análisis de la *pragmática del habla* es la situación de un hablante y un oyente que están orientados hacia una *mutua* comprensión recíproca; un hablante y un oyente que tienen la capacidad de adoptar una postura afirmativa o negativa cuando se pretende encontrar un requisito de validez (Bernstein, 1991, p. 39)³⁵⁷

Pero a su vez, esta explicitación del sentido “comunicativo” de la acción, nos reconduce al segundo aspecto: la reinterpretación de la “teoría” como *pragmática del habla*, en el marco del programa habermasiano de desarrollar una *pragmática universal*. Para entender este punto hay que efectuar un breve excurso.

En su influyente libro *Aspectos de la Teoría de la Sintaxis* (1965) el lingüista norteamericano Noam Chomsky reelabora en términos dinámicos la clásica distinción estructural de Ferdinand de Saussure entre *lengua* y *habla*, diferenciando la “competencia lingüística” (*competence*) de la “ejecución lingüística” (*performance*). Solamente la primera función es objeto de estudio de la gramática generativa, la cual trata de *reconstruir* los principios lingüísticos universales (fonéticos, sintácticos y semánticos) que debe ser capaz de utilizar cualquier hablante-oyente en el uso competente de un lenguaje.

Ahora bien, mientras Chomsky se ocupa solamente de la “competencia”, en tanto objeto de un conocimiento lingüístico universal, Habermas cree que también el “habla”, el uso efectivo del lenguaje en situaciones concretas (o la “ejecución” de Chomsky), puede ser objeto de una *reconstrucción* universalista. De este modo, la concepción habermasiana de una *pragmática universal* se basa en “la pretensión de que no sólo los rasgos fonéticos, sintácticos y semánticos de las *oraciones*, sino también ciertos rasgos pragmáticos de las *emisiones* –esto es, no sólo la lengua sino también el habla, no sólo la competencia lingüística sino también la ‘competencia comunicativa’- admiten una reconstrucción racional en términos universales” (McCarthy, 1998, p. 317).

Y aquí cabe hacer una aclaración dentro de otra: podríamos decir que Habermas usa a lo largo de su obra la expresión *reconstrucción* y *reconstructivo* en dos sentidos vinculados pero diferentes. Así, en el libro *La reconstrucción del materialismo histórico*, el concepto de *reconstrucción* “significa que se descompone una teoría y se la vuelve a recomponer en una forma

³⁵⁷ Tomado como *situación ideal de habla* el enfoque habermasiano tiene, en este punto, ciertas coincidencias con el clásico modelo del “velo de la ignorancia” presentado por John Rawls en su influyente *Teoría de la justicia*, publicada en 1971. Brutalmente simplificado, el argumento del filósofo norteamericano dice así: Imagine que Ud. tiene que diseñar una sociedad en la que va a tener que vivir, pero no sabe quién es, ni qué condición tendrá, ni en qué clase social le tocará en suerte crecer, etc. ¿Qué tipo de sociedad diseñaría? La respuesta de Rawls es que un individuo racional tendería a actuar imparcialmente, y por tanto a diseñar la sociedad más justa posible, de modo tal que el número de la lotería que le toque en suerte caiga siempre en un lugar socialmente aceptable. Se trata, por supuesto, de un experimento mental, pero nos permite pensar reglas, instituciones o políticas, desde un patrón crítico de evaluación de decisiones reales. La utilidad del esquema se comprueba porque ciertos acuerdos políticos suelen tomar la forma del “velo de la ignorancia” rawlsiano: así, por ejemplo, se vota un nuevo ordenamiento fiscal que entrará en vigencia dentro de “x” años, de modo tal que los participantes no voten condicionados por su interés de corto plazo, o por la perspectiva inmediata de estar en el gobierno o en la oposición, etc. Para el análisis de la convergencia entre el programa de ambos autores véase (Rouanet, 2012).

nueva, con la finalidad de conseguir mejor el fin que ella se había propuesto. Éste es el modo normal... de tratar una teoría que en muchos aspectos está necesitada de revisión pero cuyo potencial de incitación está lejos de estar agotado” (Habermas, 1992, p. 274). En el mismo sentido se expresa en su intento de “reconstruir” la teoría weberiana de la racionalización (Habermas, 1987, I, p. 349). Pero cuando nos habla de “ciencias reconstructivas” lo hace en una línea análoga a los planteos de Chomsky, en el sentido de elaborar un saber que trata de sistematizar explícitamente un conocimiento implícito o “preteórico” (McCarthy, 1998, p. 320), al modo como los estudios sobre la gramática profunda de nuestra lengua categorizan estructuras y elementos que utiliza –de manera implícita- cualquier hablante competente de un lenguaje (McCarthy, 1998, p. 320). Nótese entonces que el Habermas maduro va a utilizar la expresión “reconstrucción racional” como reemplazo del término (cuasi) “trascendental”, que utilizó en trabajos anteriores, en una línea más apegada a la tradición filosófica abierta por Kant. Y en tal sentido, la “teoría” de la acción comunicativa es la base de una ciencia “reconstructiva”, al igual que la mencionada obra de Chomsky, o la teoría de Jean Piaget sobre el desarrollo cognitivo, o el enfoque de Kohlberg sobre el desarrollo moral (Bernstein, 1991, p. 36).

En el desarrollo de esta concepción ha sido clave el aporte de la filosofía anglosajona del lenguaje ordinario en la línea que va de Wittgenstein a Searle pasando por Austin. Aquí se opera un notorio cambio de paradigma cuando la “la semántica formal pasa del análisis de las oraciones al análisis de las acciones lingüísticas”. De este modo, la “teoría del significado como uso permite un análisis conceptual también de los aspectos pragmáticos de la expresión lingüística; y la *teoría de los actos de habla* significa el primer paso en dirección a una pragmática formal, que también incluye las formas no cognitivas de empleo de oraciones” (Habermas, 1987, I, p. 356)³⁵⁸.

En este marco, Habermas sigue los aportes de John Searle y utiliza el *acto del habla* como unidad elemental de la comunicación lingüística. De acuerdo con Searle, un acto del habla “es la producción o emisión de una ‘instancia’ de una oración bajo ciertas condiciones” (McCarthy, 1998, p. 319). Esa “instancia” puede ser una oración completa (“Salga Ud. de aquí, inmediatamente”), pero también puede ser un símbolo o una palabra (una señal de “Stop” dibujada en un cartel sostenido por un oficial de tránsito en el cruce de dos calles).

Por su parte, el autor alemán toma de la conocida obra de John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras* (1962), la triple distinción entre *acto locucionario*, *ilocucionario* y *perlocucionario*.

Un *acto locucionario* se refiere al “contenido de las oraciones enunciativas (‘p’) o de las oraciones enunciativas nominalizadas (‘que p’)”. Mediante estos actos expresamos estados de cosas, por ejemplo, si decimos: *Está lloviendo*.

Los *actos ilocucionarios* se refieren a situaciones en las que “el agente realiza una acción diciendo algo. El rol *ilocucionario* fija el modo en que se emplea una oración (‘M p’): afirmación, promesa, mandato, confesión, etc. En condiciones estándar el modo se expresa mediante un

³⁵⁸ En la línea sugerida en el capítulo 18 de esta Tercera Parte, es interesante cotejar los diferentes usos y valoraciones que hacen distintos autores contemporáneos sobre la tradición de la filosofía analítica abierta por el “segundo” Wittgenstein; valgan como ejemplo notorio las posiciones de Bourdieu, Giddens y Habermas. Para una evaluación que guarda puntos de coincidencia y de disidencia con Habermas véase (Rorty, 1996).

verbo *realizativo* empleado en primera persona del presente de indicativo. Por ejemplo si un juez dice: *Los declaro marido y mujer*.

Los *actos perlocucionarios* se refieren al hecho de que “el hablante busca causar un efecto sobre su oyente. Mediante la ejecución de un acto de habla causa algo en el mundo” (Habermas, 1987, I, p. 370). Por ejemplo, tendemos a generar inquietud, tranquilidad, desasosiego u otros sentimientos a través de lo que decimos.

En este punto Habermas bosqueja su propuesta específica: “no contraponer el papel *ilocucionario* como una fuerza *irracional* al componente proposicional fundador de la validez, sino de concebirlo como el componente que especifica *qué* pretensión de validez plantea el hablante con su emisión, *cómo* la plantea y en defensa *de qué* lo hace”. De este modo, con la fuerza ilocucionaria de una emisión “puede un hablante motivar a un oyente a aceptar la oferta que entraña su acto de habla y con ello a *contraer un vínculo (Bindung) racionalmente motivado*” (Habermas, 1987, I, p. 357/8).

De acuerdo con la interpretación de Habermas, la ciencia reconstructiva de una *pragmática universal* nos capacitaría para comprender el fundamento de “una crítica emancipatoria”, pues dicha crítica no se apoyaría “en normas arbitrarias que nosotros *elegimos*”, más bien, se fundamentaría “en las mismas estructuras de las competencias comunicativas intersubjetivas” (Bernstein, 1991, p. 37). Así, Habermas argumenta que cualquiera que actúe comunicativamente *debe*, al realizar un acto de habla, “hacer surgir unos requisitos de validez universales y suponer que tales requisitos pueden justificarse o cumplirse” (Bernstein, 1991, pp. 39-40). Esos requisitos de validez son cuatro: comprensibilidad, verdad, veracidad (sinceridad del hablante), y exactitud normativa. En tal sentido, el autor alemán defiende una tesis “cognitiva” fuerte:

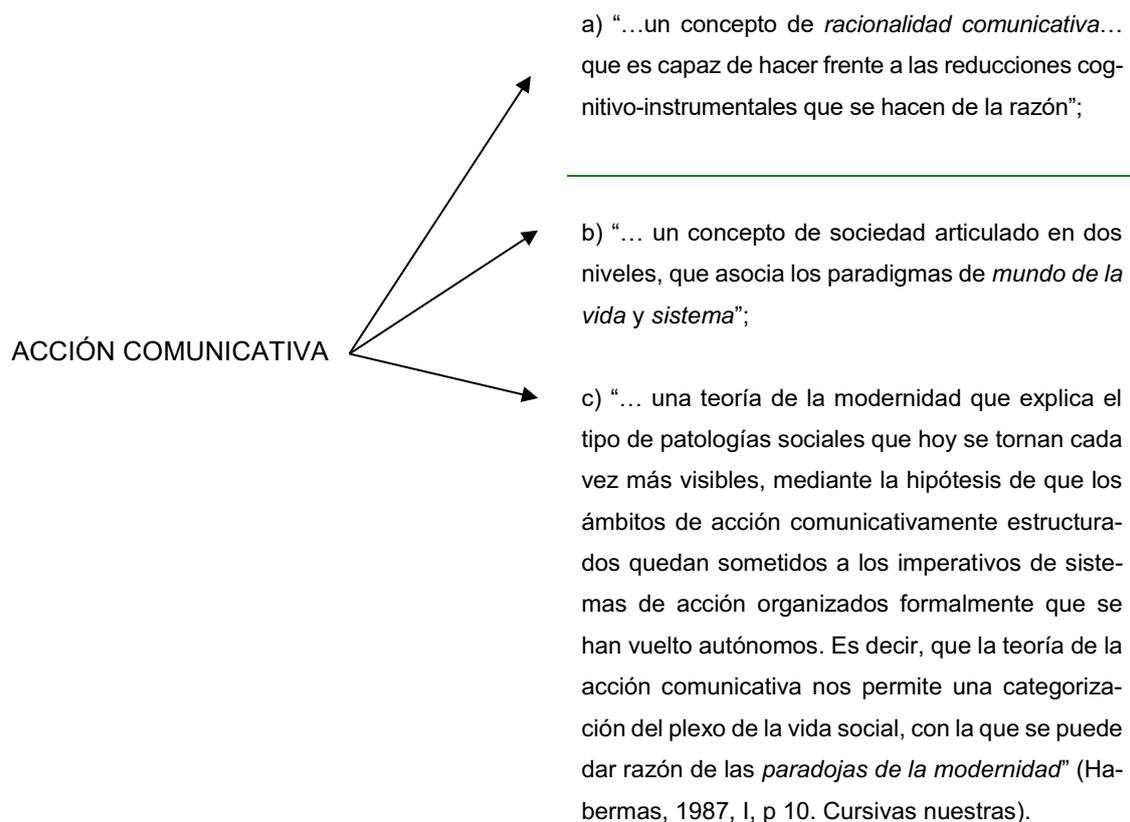
En la acción orientada a lograr una comprensión, los requisitos de validez surgen “ya siempre” de un modo implícito. Estas pretensiones universales (dirigidas hacia la comprensibilidad de la expresión simbólica, la verdad del contenido proposicional, la veracidad de la expresión intencional, y la exactitud del acto de habla respecto a las normas y valores existentes) se establecen en las estructuras generales de la comunicación posible (Habermas en Bernstein, 1991, p. 41).³⁵⁹

En otros términos, cuando nos embarcamos en una *acción comunicativa*, cuyo modelo ilustrativo podría ser un *debate* científico sobre una teoría, la validez de un método o la pertinencia de un resultado, nos comprometemos implícitamente a resolver nuestras diferencias a través de una argumentación no-manipulada y no-coercitiva, porque de lo contrario, estaríamos rompiendo el acuerdo pragmático que constituye la interacción social donde queda definido el contexto propio y la trama normativa que le da sentido a dicha comunicación.

³⁵⁹ Al bosquejo de esta propuesta, que a juicio del autor permitiría renovar la teoría sociológica de la acción tomando como base una teoría de la comunicación, está dedicado todo el Interludio Primero de la *Teoría de la acción comunicativa*.

Vamos a volver a examinar algunas consecuencias de estos puntos en las Reflexiones Finales. Pero ahora queremos destacar que el desarrollo de la categoría central de *acción comunicativa* le permite al autor acceder a tres complejos temáticos que se vinculan estrechamente entre sí, y que nos permitirán aclarar mejor los nudos básicos de la argumentación habermasiana, ellos son: la cuestión de la racionalidad, el análisis de las tensiones entre “sistema” y “mundo de la vida”, y el debate en torno a las paradojas de la modernización social. Vamos a seguir los pasos de este esquema de tres puntos para desplegar los argumentos habermasianos (Cuadro Nro. 3).

Cuadro Nro. 3. Tres complejos temáticos vinculados a la acción comunicativa



Un acercamiento al concepto de *racionalidad comunicativa*

A toda sociología que no abandone la pretensión de ser una teoría de la sociedad, nos dice Habermas, se le plantea en tres niveles diferentes la problemática de la racionalidad:

* La cuestión *metateórica* de un marco de teoría de la acción concebido con vistas a los aspectos de la acción que son susceptibles de racionalización;

* La cuestión *metodológica* de una teoría de la comprensión que esclarezca las relaciones internas entre significado y validez (entre la explicación del

significado de una expresión simbólica y la toma de postura frente a las pretensiones de validez que lleva implícitas);

* La cuestión *empírica* de si, y en qué sentido, la modernización de una sociedad puede ser descrita bajo el punto de vista de una racionalización cultural y social” (Habermas, 1987, I, p. 22).

Ahora bien, ¿qué entendemos por *racionalidad*? Para Habermas se trata de una expresión predicativa que se aplica a una persona o una acción que encarna un saber, es decir, que puede dar fundamento de sus actos, y por lo tanto, es susceptible de crítica. De manera algo más precisa, una persona o una acción (ya sea una manifestación discursiva o una actividad corporal no lingüística), “cumple los presupuestos de la racionalidad si y sólo si encarna un saber falible guardando así una relación con el mundo objetivo, esto es, con los hechos, y resultando accesible a un enjuiciamiento objetivo” (Habermas, 1987, I, p. 26).

Como es sabido, toda la tradición filosófica occidental y el vasto linaje de las ciencias sociales han reconocido (al menos hasta la reflexión crítica frankfurtiana) la existencia de un tipo de racionalidad de carácter *cognitivo-instrumental*, al punto de que incluso ésta ha llegado a ser considerada la única forma de racionalidad aceptable. Este concepto, nos dice el autor alemán, tiene “la connotación de una autoafirmación con éxito en el mundo objetivo posibilitada por la capacidad de manipular informadamente y de adaptarse inteligentemente a las condiciones de un entorno contingente” (Habermas, 1987, I, p. 27).

Pero a juicio de Habermas es posible reconstruir más adecuadamente las tensiones críticas del pensamiento filosófico y científico, desde los clásicos griegos a nuestros días, si tomamos en cuenta la existencia de un tipo distinto de racionalidad, que invalida cualquier reducción de la misma a un mero ajuste calculatorio entre fines y medios:

Si partimos, por el contrario, de la utilización comunicativa de saber proposicional en actos de habla, estamos tomando una pre-decisión en favor de un concepto de racionalidad más amplio que enlaza con la vieja idea de logos. Este concepto de *racionalidad comunicativa* posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas (Habermas, 1987, I, p. 27).

Pero en ¿qué tipo de acciones o de manifestaciones se encuentra socialmente encarnada este tipo de racionalidad?

En los contextos de comunicación no solamente llamamos racional a quien hace una afirmación y es capaz de defenderla frente a un crítico, aduciendo las

evidencias pertinentes, sino que también llamamos racional a aquel que sigue una norma vigente y es capaz de justificar su acción frente a un crítico interpretando una situación dada a la luz de expectativas legítimas de comportamiento. E incluso llamamos racional a aquel que expresa verazmente un deseo, un sentimiento, un estado de ánimo, que revela un secreto, que confiesa un hecho, etc., y que después convence a un crítico de la autenticidad de la vivencia así develada sacando las consecuencias prácticas y comportándose de forma consistente con lo dicho (Habermas, 1987, I, pp. 33/34).

Con base en estas consideraciones, y a partir de la información resumida en el Cuadro Nro. 2, podemos ahora elaborar un esquema didáctico simplificado, capaz de vincular la tipología de acciones sociales antes citada, los tipos de racionalidad y los ámbitos societales de integración. Es lo que presentamos en el Cuadro Nro 4.

Sin entrar en detalles, el eje conformado por una lógica sistémica, articulado en base a una racionalidad cognitivo-instrumental, y cristalizado en prácticas políticas o económicas guiadas por acciones teleológicas (o racionales con arreglo a fines en la antigua terminología weberiana), no requiere mayor elucidación. En todo caso, quedaría una objeción hasta cierto punto lateral: desde Durkheim hasta nuestros días, pasando por Parsons y por diversos autores neo-institucionalistas, la existencia de “elementos no contractuales” en los contratos económicos constituye un argumento difícil de sortear, y que Habermas sin dudas no ignora (véanse especialmente los capítulos 10 y 14 de la Segunda Parte de este libro). Dicho en otros términos, Habermas no podría decir que la actividad económica se nutre *solamente* de acciones teleológicas, pero sí puede defenderse adecuadamente señalando que su esquema es un *tipo-ideal* que le permite precisar analíticamente cuáles es el tipo de racionalidad y de acción *dominante* en una determinada esfera de actividad, y en este punto su argumentación no se vería menoscabada.

Pero prestemos atención al otro lado del esquema, tratando de precisar la relación más sutil entre la racionalidad comunicativa y los otros tipos de acción.

Cuadro Nro. 4. Tipos de acciones y de racionalidades

TIPOS DE ACCIONES	Acción teleológica (instrumental / estratégica)	Acción normativa	Acción expresiva	Acción comunicativa
TIPOS DE RACIONALIDAD	Racionalidad cognitivo-instrumental	Racionalidad comunicativa		
ÁMBITO SOCIETAL	Sistema (poder + dinero)	Mundo de la vida		
DESAFÍOS DE INTEGRACIÓN	Sistémica (o funcional)	Normativa		

En el plano introductorio en el que nos estamos moviendo podemos decir resumidamente que la *racionalidad comunicativa* anima de manera específica a la *acción comunicativa*, pero también *acompaña* (o puede acompañar) a otro tipo de acciones normativas o expresivas. Por ejemplo, pensemos en una situación en la que una determinada agrupación política debe cubrir tres cargos. En un caso extremo, se elige a tres hombres de cierta edad, pero quien ha tomado la decisión es un actor que cumple una norma pero no es capaz de justificar razonablemente su actuar en el marco de un diálogo argumentado (pensemos en una acción tradicional weberiana o en un individuo hiper-socializado parsoniano, en la interpretación de Garfinkel), y por tanto no estaría en condiciones de entablar una interacción dialógica. Supongamos que ante la decisión tomada y frente a una eventual interpelación de jóvenes o de mujeres de la agrupación dijera reiteradamente: “porque siempre lo hemos hecho así”, y no se moviera de esa tesitura. Si descartamos la posibilidad de que está “fingiendo demencia” (se está haciendo el tonto, para ocultar algún interés o no dar a conocer la auténtica razón que lo impulsa), deberíamos concluir que no es un individuo capaz del mínimo intercambio racional³⁶⁰.

Pero pensemos en la misma situación (e incluso en la misma decisión) con una diferencia: quien ha tomado la medida es un actor capaz de justificar, de discutir, de argumentar en un diálogo con otros hablantes competentes, ofreciendo las razones de sus actos. Este segundo caso se apoya para Habermas en una *racionalidad comunicativa*, y de ese actor diríamos que está actuando *racionalmente* (con independencia de si su decisión nos parece justa, pertinente, etc.). Citando una vez las palabras ya mencionada de nuestro autor, en la que ponemos énfasis en la “y” que coordina dos elementos: “llamamos racional a aquel que sigue una norma vigente y es capaz de justificar su acción frente a un crítico interpretando una situación dada a la luz de expectativas legítimas de comportamiento” (Habermas, 1987, I, pp. 33/34). En otros términos, podríamos decir que Habermas está pensando aquí que la condición *sine qua non* de la competencia comunicativa es una especie de “autonomía” en el sentido kantiano del término, y quien actúa de manera *heterónoma* se sale del marco de la discusión racional

Ahora bien, ¿se trata en este segundo caso de una *acción comunicativa*? La respuesta es no. Como vimos más arriba, son necesarios otros requisitos más exigentes para configurar un tipo de acción en la que dos o más actores, entablan un diálogo franco-libre de coacciones o de actitudes manipulatorias- a efectos de resolver un problema común y en el que solamente están dispuestos/as a considerar la fuerza del mejor argumento, la solidez de datos fiables, etc. Pensemos entonces en una tercera situación: hubo elecciones en la agrupación antedicha y la persona que ahora lidera el espacio tiene que volver a nombrar los tres cargos, pero en vez de tomar la decisión “como se venía haciendo”, o en virtud de cierta visión estratégica personal, decide convocar a una asamblea para que los distintos sectores –en un marco de

³⁶⁰ Como una contrafigura de esta situación, podemos recordar el célebre cuento “Bartleby, el escribiente”, del escritor estadounidense Herman Melville, publicado originalmente en 1853, que ya mencionamos en el capítulo 2 de la Primera Parte. Se trata de un oscuro burócrata que ante cualquier pedido que se le hace, contesta invariablemente: “preferiría no hacerlo”. Por cierto, la porfiada acción de Bartleby termina por poner en cuestión todo el andamiaje (*i*)*racional* de una burocracia.

cierta confianza- discutan las mejores opciones para la organización, quiénes serían los representantes más adecuados, con qué criterios se decidiría el caso, etc. En ese marco, por ejemplo, las mujeres ponen de manifiesto que siempre que se habla de “los” representantes, en los documentos del partido, se refiere a hombres; los más jóvenes cuestionan una cláusula –votada hace muchos años- según la cual pueden acceder a ciertos cargos personas con una edad muy alta; mientras otras voces argumentan que tener representantes con diferente perfil social aumentará las chances electorales del grupo, etc. Finalmente –para darle a esta breve historia un *happy end*- se acuerda que un representante sea un hombre con reconocida trayectoria, otra representante sea mujer, y una tercera representación será rotativa: la mitad del tiempo un joven, y la otra mitad una joven militante.

De este modo, en la primera situación nos encontramos con una “acción normativa” a secas; en la segunda, con una “acción normativa” justificada –*a posteriori*- en términos de una *racionalidad comunicativa*; pero en la tercera situación nos encontramos con una *acción comunicativa* intrínsecamente constituida como por tal por una *racionalidad comunicativa*. Pasando por encima los pormenores, sólo en el último caso se produce entonces un salto cualitativo que nos permite hablar de una *acción comunicativa*, guiada obviamente por una racionalidad del mismo tipo.

Un par de acotaciones pueden ser pertinentes en este punto. Por un lado, obsérvese que en todos estos casos ficticios hay siempre un abordaje *interpretativo* presupuesto: la primera situación –si se lee en términos de que el decisor “fingió demencia”- ya no sería un caso de acción normativa de un “idiota cultural”, sino un ejemplo algo más sutil de acción racional estratégica. Vale recordar que “hacerse el loco” (o la loca) es una jugada extrema –pero que puede resultar provechosa- en el famoso “juego del gallina” en teoría de juegos³⁶¹. Por otro lado, estas ilustraciones nos ponen sobre aviso respecto de las virtudes heurísticas de cualquier tipología, pero también de las limitaciones cognitivas de pensarlas como compartimentos estancos. En buena medida, la taxonomía habermasiana juega con dos polaridades, ubicadas en dos niveles de análisis diferentes, cuyos puntos extremos son modelos ideal-típicos, entre los que se extiende una larga saga de situaciones concretas que se traslapan entre sí: de una parte, la tensión que enfrenta la racionalidad cognitivo-instrumental con la racionalidad comunicativa; de la otra, la polaridad que opone las acciones orientadas al “éxito” respecto de aquellas orientadas al “entendimiento” (Joas y Knöbl, 2016, p. 233).

En resumen, para Habermas, es claro entonces el potencial de *racionalización* diferencial –una expresión que el autor utiliza en este contexto para hacer referencia al aumento de la razonabilidad de una práctica- con base en la racionalidad comunicativa. Mientras que hay ganancias de *racionalización* en el plano de la acción instrumental, cuando –por ejemplo- un proceso productivo se hace de manera más eficiente que otro, en los plexos sociales integrados normativamente la racionalidad comunicativa opera de una manera diferente: la

³⁶¹ Una aplicación de esta mirada a la estrategia de Menem para lograr la reforma constitucional en la Argentina en (Acuña, 1995); una versión adaptada de la misma idea la encontramos en el análisis de Marcos Novaro sobre la relación entre el kirchnerismo y el campo durante el conflicto del 2008, a la que hacemos mención en el octavo capítulo de la Primera Parte de este libro.

racionalización significa aquí “extirpar aquellas relaciones de fuerza que están discretamente establecidas en las mismas estructuras de la comunicación y que evitan el establecimiento consciente de los conflictos, y la regulación consensual de éstos por medio de la comunicación” (Habermas en Bernstein, 1991, p. 43).

Un concepto de sociedad articulado en dos niveles: *sistema y mundo de la vida*

De acuerdo con lo que hemos venido señalando, las acciones reguladas por normas o las auto-presentaciones expresivas configuran una práctica comunicativa que sobre “el *trasfondo de un mundo de la vida* tiende a la consecución, mantenimiento y renovación de un consenso que descansa sobre el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica” (Habermas, 1987, I, p. 36. *Cursivas nuestras*). La racionalidad intrínseca de estas prácticas -sostiene el autor alemán- se pone de manifiesto en que el acuerdo alcanzado se apoya en razones:

La racionalidad inmanente a la práctica comunicativa cotidiana remite, pues, a la práctica de la argumentación como instancia de apelación que permite proseguir la acción comunicativa con otros medios cuando se produce un desacuerdo que ya no puede ser absorbido por las rutinas cotidianas y que, sin embargo, tampoco puede ser decidido por el empleo directo, o por el uso estratégico, del poder (Habermas, 1987, I, p. 36).

Ahora bien, sería ingenuo pensar que las interacciones sociales se rigen únicamente por esta lógica; más bien encontramos todo lo contrario. Pero para abordar el estudio de los procesos de “racionalización en contradicción consigo mismos” se requiere de un enfoque teórico que sea lo “bastante sensible a la separación analítica entre *integración social e integración sistémica*” (Habermas, 1987, II, p. 427).

Este punto es clave porque la preocupación fundamental que Habermas articula en la *Teoría de la acción comunicativa* se refiere al problema de “la colonización del mundo de la vida”, es decir, al crecimiento de espacios y prácticas regidas por una racionalidad puramente instrumental con arreglo a fines (estructurada por los medios “poder” y “dinero”), que tienden a desbordar los propios límites sistémicos y a sojuzgar la autonomía de personas o grupos. Pero para introducirnos en este análisis es preciso anotar en qué sentido utiliza Habermas la noción de *mundo de la vida* y de qué manera lo integra a su elaboración teórica.

Como hemos tenido oportunidad de ver en diferentes capítulos de este libro, la llamada tradición *interpretativa o hermenéutica* en la teoría social se desarrolla especialmente entre la última parte del siglo XIX y las primeras décadas del XX. Es precisamente en el marco de la obra de Edmund Husserl (1859-1938) y de Martin Heidegger (1889-1976), luego retomada por Alfred Schütz (1899-1959), que se elabora la noción clave de *mundo de la vida* (*Lebenswelt*).

De acuerdo con Schütz, el descubrimiento -desde el punto de vista fenomenológico- de las presuposiciones, estructuras y significación del universo de la vida cotidiana es el vector

heurístico que guía a esta influyente y plural tradición interpretativa. En particular, su objetivo es desarrollar una fenomenología de la “actitud natural”, partiendo de la premisa que la característica principal del mundo de la vida es “ser presupuesto”. El “ser presupuesto” es la escena de nuestra acción, ya que nuestra primera actitud es actuar en el mundo, no comprenderlo o reflexionar sobre él. A partir de esta caracterización elemental, este abordaje integra algunas premisas básicas que vale la pena recordar brevemente.

En primer lugar, la configuración colectiva de la subjetividad y la conformación individual de lo social son procesos que se constituyen mutuamente; desde temprana edad conformamos nuestro ser social a partir de “tipificaciones” -al decir de Schütz- de la vida cotidiana, que echan hondas raíces en nuestra memoria, modelan nuestro aprendizaje y orientan nuestras relaciones. En segundo término, el lenguaje no es solamente un medio de expresión o de transmisión de mensajes, sino un espacio de conformación de nuestro ser social: hablamos una lengua, pero también *somos hablados* por el lenguaje; y en esa facultad de hablar –con sus modos aceptados o negados- se hallan coaguladas marcas históricas de poder, de distinción o de exclusión social. En tercer lugar, la “comprensión” (*Verstehen*) deja de ser considerada exclusivamente como un método de análisis (por oposición a la “explicación causal”), y pasa a ser entendida como una condición constitutiva de la experiencia social. En palabras de Schütz, la comprensión “no es primordialmente un método empleado por el científico social, sino la particular forma experiencial en que el pensamiento de sentido común toma conocimiento del mundo social cultural (...) es un resultado de procesos de aprendizaje” (Schütz, 1974, p.77). En otros términos, los *actores* son intérpretes de sí mismos y de sus relaciones con los otros, por lo cual los *observadores* elaboran una interminable interpretación sobre interpretaciones. Así, la *Verstehen* opera en diferentes niveles: desde la forma experiencial del sentido común (en la vida diaria, los individuos interpretan su mundo como dotado de sentido, basándose en su mundo de vida), hasta su constitución epistemológica (las ciencias sociales producen interpretaciones de “segundo grado”). Como ha destacado Schütz, “las construcciones usadas por el especialista en ciencias sociales son, pues, por así decir, construcciones de segundo grado, o sea, construcciones de las construcciones hechas por los actores de la sociedad misma, actores cuya conducta el investigador observa y procura explicar de acuerdo con reglas de procedimiento de su ciencia” (Schütz, 1974, pp. 37-38). Pero estos niveles se encuentran lejos de estar disociados, al contrario, se retroalimentan permanentemente. Como bien ha mostrado Anthony Giddens en *Las Nuevas Reglas del Método Sociológico*, los conceptos en las ciencias sociales obedecen a una *doble hermenéutica*: por un lado, el objeto que va a interpretarse ya está hermenéuticamente constituido por los propios actores, pero por otro, las interpretaciones de los científicos sociales penetran en el universo social, las cuales son apropiadas como categorías que se vuelven “nativas” a partir de nuevos usos y prácticas que retroalimentan el circuito interpretativo (Giddens, 1987, p, 135).

Ahora bien, podríamos decir que la tradición interpretativa utiliza el concepto de “mundo de la vida” en dos sentidos estrechamente vinculados. Por un lado, desde una perspectiva gnoseológica o epistemológica, el mundo de la vida es el conjunto de supuestos no problematizadas que constituyen nuestro horizonte de comprensión cognitiva, así como el

basamento de nuestras prácticas sociales, y como tal se compone compuesto de una trama de creencias, valores, símbolos y normas que damos por sentadas sin poner en cuestión, ya sea en los modos en que nos relacionamos con los otros o con el entorno natural. Por otro lado, desde una mirada más sociológica, el mundo de la vida nos remite a un espacio de sociabilidad cotidiana, donde se desarrollan relaciones sociales primarias, cara a cara, y en las que se van configurando las experiencias fundantes de nuestro ser social: relaciones interpersonales, familiares, amistades, etc. Ciertamente, ambas dimensiones se vinculan en un punto histórico concreto, en una perspectiva genética “el mundo de la vida acumula el trabajo de interpretación realizado por las generaciones pasadas” (Habermas, 1987, I, p. 104).

En la lectura que Habermas hace de Alfred Schütz y de Thomas Luckmann el mundo de la vida se caracteriza entonces, por configurar “la familiaridad ingenua con un trasfondo aporoblemáticamente dado”, por garantizar “la validez de un mundo intersubjetivamente compartido”, y por revestir un “carácter local y a la vez indefinido, poroso y, sin embargo, delimitante” de nuestras acciones y reflexiones, operando a la “manera de un contexto ya siempre entendido, pero no tematizado” (Habermas, 1987, II, pp. 185-188).

Pero Habermas plantea dos diferencias importantes con este abordaje: por un lado, intenta repensar la noción de mundo de la vida desde una perspectiva propiamente comunicativa (contraria a los supuestos de la filosofía de la consciencia), por otro, intenta trascender los límites cotidianos de su definición, a efectos de integrarlo a la constitución de macro estructuras sociales –culturales e institucionales- de modo de superar el encierro en un nivel de análisis puramente interaccional.

En el primer punto, y siempre de acuerdo con la lectura habermasiana, Schütz habría adoptado una posición ambivalente entre un análisis fenomenológico del mundo de la vida y un abordaje en términos de una teoría sociológica de la acción:

Por un lado, se da cuenta de que Husserl no solucionó el problema de la intersubjetividad; bajo la influencia del pragmatismo americano, y en especial de Mead, cosa sobre la que Luckmann insiste con toda razón, se inclina a dejar de lado la constitución del mundo de la vida y a partir de inmediato de un mundo de la vida constituido intersubjetivamente. Pero, por otro, Schütz no hace profesión de un planteamiento en términos de teoría de la comunicación, sino que se atiene al método intuitivo de Husserl e incluso adopta la arquitectónica de la fenomenología trascendental entendiendo en tal marco su propia empresa como una ontología regional de la sociedad. Esto explica que Schütz y Luckmann no aprehendan las estructuras del mundo de la vida recurriendo directamente a las estructuras de la intersubjetividad lingüísticamente generada, sino al reflejo de esas estructuras en las vivencias subjetivas de un actor solitario. En el marco de la filosofía de la conciencia, el “sujeto vivenciante” sigue siendo el punto de referencia último (Habermas, 1987, II, p. 185).

En el segundo punto, Habermas cuestiona las limitaciones de una “sociología comprensiva”, que en última instancia “disuelve” la sociedad en el mundo de la vida, y al acentuar unilateralmente la perspectiva de los actores, “deja de lado todo aquello que obra desde *fuera* sobre el mundo cultural de la vida”. Siguiendo la crítica de Albrecht Wellmer, este tipo de análisis caería en una especie de “idealismo hermenéutico”:

El reverso de este idealismo es un descriptivismo metodológico que renuncia a las justificadas pretensiones explicativas que la teorización en ciencias sociales no puede menos de plantear. Este es, sobre todo, el caso de las variantes fenomenológicas, lingüísticas y etno-metodológicas de sociología comprensiva, las cuales no pasan, por lo regular, de reformulaciones de un saber cotidiano más o menos trivial (Habermas, 1987, II, pp. 210-211).

Es claro entonces que en aquel “afuera” el autor frankfurtiano –en una línea análoga a la que sigue Giddens– ubica centralmente los fenómenos ligados a las estructuras socio-económicas de las sociedades capitalistas occidentales, así como los fenómenos de construcción, distribución y ejercicio del poder político. Por eso le interesa pensar las estructuras del mundo de la vida insertas en macro-estructuras simbólicas y materiales más amplias, a la vez que intenta analizar el campo de tensiones que vincula a estas estructuras con la dinámica de los sistemas económico y político. De este modo:

Las estructuras simbólicas del mundo de la vida se reproducen por vía de la continuación del saber válido, de la estabilización de la solidaridad de los grupos y de la formación de actores capaces de responder de sus acciones. El proceso de re-producción enlaza las nuevas situaciones con los estados del mundo ya existentes, y ello tanto en la dimensión *semántica* de los significados o contenidos (de la tradición cultural) como en la dimensión del *espacio social* (de grupos socialmente integrados) y en la del *tiempo histórico* (de la sucesión de generaciones). A estos procesos de *reproducción cultural*, *integración social* y *socialización* corresponden *los componentes estructurales* del mundo de la vida que son la cultura, la sociedad y la personalidad (Habermas, 1987, II, p. 196)³⁶².

De este modo, podríamos decir que Habermas “amplía” el mundo de la vida, que ya no queda confinado al espacio de las relaciones interpersonales, hasta abarcar la *esfera pública* en su conjunto, de modo tal de constituir un espacio en el que pueden ser compartidas experiencias

³⁶² Nótese la coincidencia en este punto entre la crítica habermasiana y la que elabora Giddens en torno a las dificultades básicas de la sociología interpretativa: “el fracaso en cuanto a abordar los problemas de la organización institucional, el poder y la lucha como rasgos integrales de la vida social” (Giddens, 1987, p. 93). En tal sentido, si ubicamos en un imaginario espectro de posiciones a Luhmann en un extremo y a autores como Garfinkel en el otro, entonces veremos que buena parte de la teoría social contemporánea trata de enfrentar el mismo problema de articular subjetividad(es) y estructura(s), mediante la integración de aparatos categoriales provenientes de diferentes programas teóricos.

comunes para desarrollar acciones de manera coordinada, voluntaria y solidaria (organizaciones de la sociedad civil, espacios de discusión libre, grupos voluntarios, etc.). En este marco, como ya adelantamos, una tesis clave de su obra es que en la actualidad experimentamos una tensión irreductible entre el “mundo de la vida” y los sistemas estructurados en términos de los medios “poder” y “dinero”, con serias amenazas de “colonización” de dichos sistemas sobre los espacios de libre comunicación del “mundo de la vida”.

Las relaciones que se dan entre esos ámbitos están resumidas en el Cuadro Nro. 5, el cual constituye –como es claro de ver- una reformulación de la matriz de análisis que ya encontramos en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. A juicio del autor,

Este modelo nos pone a cubierto de una interpretación economicista estrecha, dirige la atención a la interacción entre Estado y economía y ofrece una explicación de las notas que caracterizan a los sistemas políticos de las sociedades capitalistas desarrolladas. A la ortodoxia marxista le resulta difícil dar una explicación plausible del *Intervencionismo estatal, de la democracia de masas y del Estado benefactor*. Su planteamiento economicista se encasquilla ante la pacificación del conflicto de clases y los éxitos a largo plazo que el reformismo viene cosechando en los países europeos desde la Segunda Guerra Mundial bajo el signo de un programa social-demócrata en sentido lato (Habermas, 1987, II, p. 485).

Cuadro Nro. 5. Tensiones entre racionalidad sistémica y mundo de la vida.

Órdenes institucionales del mundo de la vida	Relaciones de intercambio	Sistemas regidos por medios
Esfera de la vida privada	<p style="text-align: center;"><i>Trabajador/a</i> Fuerza de trabajo → Salario ←</p> <p style="text-align: center;"><i>Consumidor/a</i> Demanda → Bienes y servicios ←</p>	Sistema económico (medio dinero)
Esfera de la opinión pública	<p style="text-align: center;"><i>Cliente –contribuyente – usuario/a</i> Impuestos → Rendimientos organizacionales ←</p> <p style="text-align: center;"><i>Ciudadano/a</i> Lealtad de la población → Decisiones políticas ←</p>	Sistema político-administrativo (medio poder)

Fuente: Adaptado de (Habermas, 1987, II, p. 454)

Como puede observarse, Habermas se sigue manejando con un esquema de intercambio con tensiones y complementariedades, sin embargo aquí aparecen elementos y relaciones diferentes. Sinteticemos esquemáticamente el tipo de relaciones que se dan entre los sistemas de acción *formalmente* organizados y los sistemas de acción *simbólicamente* estructurados, mencionando previamente que el tipo de relaciones que se dan son de ida y vuelta, es decir, de intercambio.

Así es que tenemos, entre la esfera de la vida privada y el sistema económico, la posición de trabajador/a y la posición de consumidor/a y entre la esfera de la opinión pública y el sistema político-administrativo tenemos la posición de cliente o usuario/a y la posición de ciudadano/a. Desde la posición de trabajador/a se intercambia fuerza de trabajo (del lado de la esfera privada) por un salario (del lado del sistema económico). Desde la posición de consumidor/a se intercambia cierta demanda (desde la esfera de la vida privada) por una provisión de bienes y servicios (desde el lado del subsistema económico). Desde la posición de cliente se intercambian impuestos (del lado de la esfera de la opinión pública) por rendimientos organizacionales (del lado del subsistema político-administrativo). Finalmente desde la posición de ciudadano/a se intercambia lealtad de la población (del lado de la esfera de la opinión pública) por decisiones políticas (que vienen del lado del subsistema político-administrativo).

Pero más allá de la formalidad de este esquema simplificado, es clara la ambición teórica de Habermas: la *Teoría de la acción comunicativa* intenta elaborar una síntesis conceptual entre un paradigma *accionalista* –centrado en la noción de mundo de la vida- y un paradigma *sistémico*. En otros términos, el autor:

Quiere hacer justicia a la integridad del mundo vital y a los sistemas sociales, y demostrar cómo cada uno presupone al otro. No podemos comprender el carácter del mundo vital a menos que comprendamos los sistemas sociales que lo configuran, y no podemos comprender los sistemas sociales a menos que veamos cómo surgen a partir de las actividades de los agentes sociales. La síntesis del sistema y de las orientaciones del mundo vital se integra con la delimitación que hace Habermas de las diferentes formas de racionalidad y racionalización: la racionalidad de los sistemas es un tipo de racionalidad deliberado-racional, la racionalidad del mundo vital es una racionalidad comunicativa (Bernstein, 1991, pp. 45-46).

En tal sentido, Habermas resalta la diferencia que existe en la dinámica de funcionamiento de los dos subsistemas respecto de las esferas del mundo de la vida, e insiste con la idea de que los subsistemas están regidos por un tipo de racionalidad instrumental, calculatoria, con arreglo a fines, que constantemente está avanzando a través de estas relaciones de intercambio, sobre la esfera de la vida privada y sobre la esfera de la creación de una voluntad política o de una voluntad ciudadana libre, ambas regidas por una racionalidad comunicativa, orientada al entendimiento mutuo. Como destaca el autor:

La hipótesis global que de todo ello se obtiene para el análisis de los procesos de modernización es que el mundo de la vida, progresivamente racionalizado, queda desacoplado de los ámbitos de acción formalmente organizados y cada vez más complejos que son la Economía y la administración estatal y cae bajo su dependencia. Esta dependencia, que proviene de una *mediatización* del mundo de la vida por los imperativos sistémicos, adopta la forma patológica de una *colonización interna*... (Habermas, 1987, II, p. 432)

Habermas ve en esta invasión o en este avance de la racionalidad instrumental sobre la comunicativa el problema más importante del desarrollo de las sociedades en la actualidad, problema que él diagnostica con el nombre de *colonización* del mundo de la vida por parte de los imperativos sistémicos, y que distingue cuidadosamente de los procesos de *mediatización* propiamente dichos. En otros términos, una sociedad de cierto grado de complejidad requiere –por caso- que el Estado actúe a través de una burocracia organizada y que su economía posibilite el crédito, el ahorro y la inversión, esto es, funciones a través de *medios generalizados de intercambio* (poder y dinero). Pero traspasamos un umbral peligroso, cuando esos mismos medios desembocan –por ejemplo- en la subordinación uniformadora de los estilos de vida a las exigencias de valorización económica, en una espiral consumista que se implanta desde la infancia, en una destrucción del medio ambiente que amenaza a todo el planeta, en la cosificación publicitaria de los cuerpos, en la manipulación de las esferas de la opinión pública por parte de los medios de comunicación o en la burocratización y/o monetización de las relaciones personales, entre muchas otras manifestaciones³⁶³.

Pero este prisma crítico cobra a juicio del autor alemán una especial relevancia cuando lo utilizamos para observar la política contemporánea. Más allá de diferentes matrices de análisis, es posible trazar –en este punto- una cierta línea de continuidad que va desde *Historia y Crítica de la opinión Pública* hasta la *Teoría de la acción comunicativa*, pasando por *Problemas de Legitimación en el Capitalismo tardío*. Así, Habermas manifiesta una preocupación clave cuando estos fenómenos de “colonización del mundo de la vida por imperativos sistémicos... expulsan del ámbito de la vida privada y de la esfera de la opinión pública-política a los elementos práctico-morales” (Habermas, 1987, II, pp. 460-461). Y la razón es clara: porque esa *colonización* debilita, e incluso puede llegar a anular, una de las principales herramientas de transformación que el “proyecto inacabado” de la modernidad le ha legado a la sociedad contemporánea: la política democrática (Habermas, 1997).

Ahora bien, ¿Cómo comenzó este proceso? ¿La ruta seguida por la modernización occidental era inevitable? Y si no lo era, ¿Es posible en la actualidad revertir esa trayectoria “patológica”? Para esbozar una respuesta a estas preguntas, Habermas se embarca –sobre todo en la última parte de la *Teoría de la acción comunicativa*- en una larga travesía que va de Parsons a Marx a través de Max Weber.

³⁶³ Es interesante observar los parecidos y las diferencias entre el concepto habermasiano de “colonización” y la noción marcuseriana de “surplus repression”. Para un *racconto* personal del propio Habermas en relación con Marcuse véase (Habermas, 1991); una lectura comparativa entre ambos en (Ortega E. 2017).

Las “patologías sociales” y las paradojas de la modernidad

Como es sabido, Weber caracteriza el tránsito de las sociedades tradicionales (comunidades) a las sociedades modernas como un proceso de “diferenciación de esferas de valor y de estructuras de conciencia que hacen posible una transformación crítica del saber tradicional, guiada por pretensiones de validez específicas para cada esfera”. Esta mutación, a su vez, es condición necesaria para la “institucionalización de sistemas de saber y de procesos de aprendizaje correspondientemente diferenciados” (Habermas, 1987, I, p. 434).

Pero en ese tránsito es posible observar una paradoja general que se expresa en dos diferentes líneas de crítica que convergen en un negativo –o pesimista- diagnóstico de nuestro tiempo.

Esta *paradoja de la racionalización occidental* puede expresarse resumidamente así: una razón universalista y emancipatoria termina fragmentándose en particularismos y en nuevos mecanismos de coacción (Cuadro Nro. 6). Para comprender este resultado es preciso prestar atención a dos tesis clave que Habermas recupera del legado weberiano –y que por cierto, fueron fundamentales en el desarrollo intelectual de la teoría crítica- bajo los rútilos respectivos de la *tesis de la pérdida de sentido* y la *tesis de la pérdida de libertad*. Ambas tesis son diferentes pero se complementan, sólo que se ubican en planos de materialización diferentes: mientras la primera es posible reconstruirla en términos de un proceso “racionalización *cultural*”, la segunda se manifiesta como un proceso de “racionalización *social*” (Habermas, 1987, I, p. 446)³⁶⁴.

Cuadro Nro. 6. Paradojas de la racionalización occidental según Habermas

PARADOJAS DE LA RACIONALIZACIÓN OCCIDENTAL	
<i>Una razón universalista y emancipatoria termina fragmentándose en particularismos y en nuevos mecanismos de coacción</i>	
RACIONALIZACIÓN CULTURAL	RACIONALIZACIÓN SOCIAL
Tesis I. <i>Pérdida de sentido</i> : “Politeísmo” (M. Weber, 1919).	Tesis II. <i>Pérdida de libertad</i> : “Jaula de hierro” (M. Weber, 1905).
↓	↓
Corolario I: ya no hay una “razón unificadora”...	Corolario II: la racionalidad cognitivo-instrumental se impone sobre las otras...

La primera tesis queda bien representada con la imagen del “nuevo politeísmo”, con la que Weber resume el destino de una época desacralizada, signada por un antagonismo irreconciliable

³⁶⁴ Habermas presenta inicialmente ambas tesis en la sección I del capítulo IV del Tomo I de la *Teoría de la acción comunicativa*; y retoma su análisis en el capítulo VIII del Tomo II.

entre esferas de acción y de valor diferentes. Como dirá Weber en su célebre conferencia sobre “La ciencia como profesión”, impartida en 1919:

La imposibilidad de hacer una defensa “científica” de las posturas prácticas es una consecuencia de fundamentos que se hallan profundamente asentados. Esa defensa es ya absurda en principio porque los distintos sistemas de valores existentes libran entre sí una batalla sin solución posible. El viejo Mill, cuya filosofía no quiero por eso alabar, dice en una ocasión, y en este punto sí tiene razón, que en cuanto se sale de la pura empírica se cae en el politeísmo. La afirmación parece superficial y paradójica, pero contiene una gran verdad. Si hay algo que hoy sepamos bien es la verdad vieja y vuelta a aprender que algo puede ser sagrado, no sólo aunque no sea bello, sino porque no lo es y en la medida en que no lo es. En el capítulo LIII del *Libro de Isaías* y en el *Salmo XXI* pueden encontrar ustedes referencias sobre ello. También sabemos que algo puede ser bello, no sólo aunque no sea bueno, sino justamente por aquello por lo que no lo es. Lo hemos vuelto a saber con Nietzsche y, además, lo hemos visto realizado en *Las Flores del Mal*, como Baudelaire tituló su libro de poemas. Por último, pertenece a la sabiduría cotidiana la verdad de que algo puede ser verdadero aunque no sea ni bello, ni sagrado, ni bueno. No obstante, éstos no son sino los casos más elementales de esa contienda que entre sí sostienen los dioses de los distintos sistemas y valores (Weber, 1986, p. 215).

El carácter paradójico de este desarrollo es que la razón occidental, subjetiva y moderna, que comenzó siendo un principio unificador del conocimiento y de la acción, de la ciencia o de la ética, frente a los poderes heredados de las tradiciones, las religiones o las monarquías, se ha fragmentado en una serie de esferas inconciliables entre sí. Y sobre estos nuevo “dioses y su eterna contienda decide el destino, pero no una ciencia. Lo único que puede comprenderse es qué cosa sea lo divino en uno u otro orden o para un orden u otro” (Weber, 1986, p. 215). En consecuencia:

La justicia, la igualdad, la felicidad, la tolerancia, todos los conceptos que... los siglos pasados consideraban inmanentes a la razón o sancionados por ella, han perdido sus raíces espirituales. Todavía continúan siendo fines y metas, pero no hay instancia racional alguna habilitada para atribuirles un valor y ponerlos en conexión con una realidad objetiva (Habermas, 1987, I, pp. 443-444).

La segunda tesis, que complementa a la anterior, invoca una imagen algo diferente: esa fragmentación de la razón está lejos de ser pareja; así, la llamada tesis de la “pérdida de libertad” nos indica que hay una tendencia dominante –regida por la racionalidad con arreglo a fines– que penetra todos los plexos de la vida social hasta encerrarnos en una “jaula de hierro” (de acuerdo con la clásica traducción parsoniana, o en un “férreo estuche”, según otros traductores). Para mostrarnos la conexión entre este clásico motivo del pensamiento weberiano –desarrollado en sus *Ensayos sobre sociología de la religión*– y su recepción por parte de la primera teoría crítica,

Habermas nos recuerda que la fórmula adorniana del “mundo administrado” es equivalente a la metáfora weberiana del “férreo estuche”; en ambos casos, los subsistemas de acción racional con arreglo a fines se “desligan de los fundamentos motivacionales que Weber había estudiado en la ética protestante” (Habermas, 1987, I, p. 447).

¿Pero qué significa en concreto esa “pérdida de libertad” que ambos invocan? Vale la pena citar *in extenso* la lectura que hace Habermas:

Weber concibe la pérdida de libertad en términos de teoría de la acción. En la forma metódica de conducirse en la vida se encarna una racionalidad práctica merced a la cual la racionalidad con arreglo a fines queda referida a la racionalidad con arreglo a valores: las acciones racionales con arreglo a fines quedan gobernadas por el juicio moral y la voluntad autónoma de un individuo que se rige por principios (y que en este sentido actúa de forma racional con arreglo a valores). Pero a medida que avanza la burocratización de la economía y de la administración la “racionalidad con arreglo a fines” de las acciones (o, cuando menos, la racionalidad sistémica de las consecuencias de las acciones) ha de ser asegurada con independencia de los juicios y decisiones “racionales con arreglo a valores” de los miembros de la organización. Son las propias organizaciones las que se hacen cargo de la regulación de acciones que, por su lado subjetivo, sólo necesitan quedar ancladas ya en motivos utilitaristas generalizados. Esta emancipación de la subjetividad respecto de las determinaciones de la racionalidad práctico-moral queda reflejada en la polarización entre los “especialistas sin espíritu” y los “gozadores sin corazón” (Habermas, 1987, pp. 447-448)³⁶⁵.

Ahora bien, esta larga excursión por el pensamiento weberiano no constituye un ejercicio lateral de la historia de las ideas, por el contrario, está enraizada en el plan original que Habermas trazó en el primer tomo de la *Teoría de la acción comunicativa*. Su propósito básico – recordemos – consiste en defender la pertinencia de los conceptos de *racionalidad comunicativa* y de *acción comunicativa* como herramientas conceptuales para pensar diferentes problemas de las sociedades contemporáneas, pero sin recurrir a las garantías de la gran tradición filosófica: digamos de Kant a Husserl, pasando por Hegel. De ahí que en el núcleo de su estrategia de construcción intelectual se encuentre, por un lado, apelar al aparato categorial provisto por diferentes estudios sobre el lenguaje y el desarrollo cognitivo; y por otro, reconstruir críticamente las premisas y los argumentos desarrollados por la tradición sociológica clásica (entiéndase bien: de Weber a Parsons, pasando por Durkheim, Mead, Marx y el linaje de la teoría crítica), con la “intención sistemática de desarrollar los problemas que pueden resolverse con

³⁶⁵ En las páginas finales de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, donde aparece la metáfora de la “jaula de hierro”, Weber apela a esta imagen correlativa de los “especialistas sin espíritu” y los “gozadores sin corazón”, inspirada en *Así habló Zaratustra*, de Friedrich Nietzsche (Weber, 2003, p. 350).

una teoría de la racionalización, planteada a base de los conceptos fundamentales de la acción comunicativa” (Habermas, 1987, I, p. 194).

En este marco, el autor alemán destaca que en el desarrollo histórico del plexo institucional del mercado capitalista y del Estado burocrático moderno aparecen institutos y organizaciones de nuevo tipo; estas entidades:

... se constituyen sobre la base de medios de comunicación que desenganchan la acción de los procesos de entendimiento y la coordinan a través de valores instrumentales generalizados como son el dinero y el poder. Estos medios de control sustituyen al lenguaje como mecanismo de coordinación de la acción. Liberan la acción social del tipo de integración que discurre a través del consenso sobre valores y la asientan sobre una racionalidad con arreglo a fines cuyos resultados gobiernan (Habermas, 1987, I, p. 436).

Habermas cree que en estas condiciones se produce una “competencia” (incluso habla de una nueva forma de “contradicción”) entre principios de integración social: se trata de una contradicción entre la “racionalización de la comunicación cotidiana, ligada a las estructuras intersubjetivas del mundo de la vida”, cuyo medio genuino e insustituible de entendimiento es el lenguaje, y la “creciente complejidad de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines en donde coordinan la acción medios de control como el dinero y el poder” (Habermas, 1987, I, p. 437). Así, la paradoja de la racionalización de la que habla Max Weber puede ser reformulada de la siguiente manera: “la racionalización del mundo de la vida hace posible un tipo de integración sistémica que entra en competencia con el principio de integración que es el entendimiento y que, bajo determinadas condiciones, puede incluso reobrar, con efectos desintegradores, sobre el mundo de la vida (Habermas, 1987, I, p. 437).

Ahora bien, ¿cuáles han sido las respuestas que la tradición sociológica y el debate político han dado a estas paradojas de la modernización? (Cuadro Nro. 7).

Cuadro Nro. 7. Diferentes respuestas a las paradojas de la modernización según Habermas

La razón “funcionalista” y evolucionista (Parsons, y sobre todo Luhmann)

Las posiciones políticas “neoliberales” y “neoconservadoras”

La respuesta “optimista” de la tradición marxiana/marxista

La respuesta “ambivalente” de Weber

La respuesta “negativa” de la segunda Teoría Crítica: Adorno y Horkheimer

Posiciones políticas “antimodernistas” que rechazan los objetivos del Welfare State

El abandono “postmoderno” de la racionalidad (Heidegger, Foucault y otros/as).

Estas respuestas –tanto políticas como intelectuales- describen un amplio espectro de opciones, que no podemos abordar en detalle aquí. Por un lado, encontramos una cierta visión lineal del problema, que a juicio de Habermas aparecería en autores como Luhmann (algo así como: los problemas de racionalidad sistémica se irán resolviendo con más racionalidad sistémica, a las que sobrevendrán problemas de mayor complejidad, y así sucesivamente), pero sobre todo, la observamos en las ideas que defienden los pensadores neoliberales y neoconservadores, quienes “quieren atenerse a cualquier precio al modelo de la modernización económica y social capitalista”. Por otro lado, en un juego especular, frente a esta primera opción afirmativa a ultranza, se yerguen diferentes vertientes que fluctúan entre el antimodernismo y el postmodernismo, las cuales serán objeto de un más pormenorizado análisis crítico en *El discurso filosófico de la modernidad*, libro que Habermas publicará en 1985 y donde nos dice:

No podemos excluir de antemano que el neoconservadurismo, o el anarquismo de inspiración estética, en nombre de una despedida de la modernidad no estén probando sino una nueva rebelión contra ella. Pudiera ser que bajo ese manto de post-ilustración no se ocultara sino la complicidad con una ya venerable tradición de contra-ilustración (Habermas, 1989a, p. 15).

Pero en el tramo final de la *Teoría de la acción comunicativa* el autor alemán está especialmente interesado en recorrer el camino de reflexión que une a Marx con Weber a través del prisma de la teoría crítica. En tal sentido, a efectos de ilustrar el modo en el que Habermas compone su visión del problema podemos brevemente considerar los puntos de convergencia y de divergencia entre los dos referentes clásicos. Como lo resume nuestro autor, “sistema y mundo de la vida aparecen en Marx bajo las metáforas de *reino de la necesidad* y *reino de la libertad*”; frente a ellas, la revolución socialista habrá de liberar el segundo respecto de la opresión del primero. Para lograrlo deberá des-hacer el trabajo subsumido bajo la forma mercancía, esto es, “liberar de su anquilosamiento la intersubjetividad de los trabajadores socializados en la gran industria, intersubjetividad paralizada ahora por el automovimiento del capital, para que la vanguardia movilice el trabajo vivo..., contra el trabajo muerto” (Habermas, 1987, II, p. 481). Pero así presentada, la consabida visión marxiana tropieza con un problema severo:

Frente a estas expectativas revolucionarias el pronóstico de Max Weber “de que el desmontaje del capitalismo privado no significaría en modo alguno la ruptura de la jaula de hierro del moderno trabajo fabril” ha demostrado estar en lo cierto. El error de Marx proviene en última instancia de esa trabazón dialéctica de análisis sistémico y análisis del mundo de la vida, que no permite una separación suficientemente neta entre el *nivel de diferenciación sistémica* que la modernidad implica y las *formas específicas de clase en que ese nivel se Institucionaliza*. Marx sucumbió a las tentaciones de la idea de totalidad de Hegel y construyó dialécticamente la unidad de sistema y mundo de la vida como un “todo falso”. De otro modo, no

hubiera podido engañarse sobre el hecho de que *toda* sociedad moderna, cualquiera sea su estructura de clases, tiene que ofrecer un alto grado de diferenciación estructural (Habermas, 1987, II, p. 481).

Y esto es así, por un fundamento tan elemental como práctico que vertebra la estructura y la dinámica de cualquier sociedad compleja: *mundo de la vida* y *sistema* se hallan en una tensión real, concreta, que involucra –a la vez- la *necesidad* y la *amenaza*. No podemos pensar la vida social en la actualidad sin la existencia de sistemas organizados que resuelvan una enorme variedad de problemas especializados que enfrentamos: salud, ciencia, educación, etc. Pero si esos sistemas no se someten a su vez a algún tipo de control público, racional y deliberado, se corre el riesgo de que terminen imponiendo su lógica a todos los ámbitos de nuestra vida, incluso a aquellos que queremos preservar libre de ingerencias burocráticas, económicas, políticas, jurídicas, etc. En definitiva, el avance de los sistemas sobre los mundos de la vida –más allá del cumplimiento de sus cometidos específicos- implica una tendencia instrumentalizadora (o dicho en el lenguaje clásico de la teoría crítica, “cosificadora”) que es preciso resistir.

Es interesante destacar en este punto, que Habermas observa –y critica- de raíz el mismo fenómeno, aunque con dos manifestaciones socio-políticas y culturales diferentes, según se trate de sociedades del capitalismo tardío o de países regidos por socialismo real. En el primer caso, las deformaciones del mundo de la vida adoptan “la forma de una *cosificación de las relaciones comunicativas*”, que penetran a través de “la puerta de entrada que representa la economía doméstica”. En el segundo caso, en cambio, esas deformaciones adoptan una forma distinta:

También aquí, en las sociedades del socialismo burocrático, ámbitos de acción que dependen de por sí de la integración social quedan asentados sobre mecanismos de integración sistémica. Sólo que la cosificación de las relaciones comunicativas es aquí sustituida por una *simulación de relaciones comunicativas* en ámbitos burocráticamente desertizados y coactivamente “humanizados”, ocupados por un comercio y trato pseudo-políticos. Esta pseudo-politización guarda en ciertos aspectos una relación de simetría con la privatización cosificadora (Habermas, 1987, II, p.546)³⁶⁶.

Pero si las encerronas a las que habría llevado la tradición político-intelectual marxiana/marxista no constituyen para el autor una respuesta satisfactoria, tampoco lo son ya las respuestas *ambivalentes* ofrecidas en su momento por Max Weber, quien habría alternado respuestas “negativas” o “positivas” a las paradojas de la modernización, en diferentes escritos en el tramo final de su vida. Las respuestas “negativas” son las que quedan conjugadas en la ya explicitada imagen de la “jaula de hierro”, en la que la existencia humana se ve creciente e inexorablemente

³⁶⁶ Recordemos que Habermas escribe estas reflexiones un lustro antes de que Mijaíl Gorbachov iniciara en la ex URSS sus políticas de *glásnost* (apertura o transparencia político institucional) y de *perestroika* (reestructuración económica), y casi una década antes de la caída del Muro de Berlín. Sobre la necesidad de revisión de la izquierda véase (Habermas, 1996a).

dominada por una racionalidad económica y burocrática sin freno; mientras que la respuesta “positiva” aparece en algunos atisbos en los cuales el autor de *Economía y sociedad* piensa que el único recurso para invertir esta tendencia sea alguna forma de “sometimiento de las maquinarias burocráticas a la voluntad de caudillos carismáticos” (Habermas, 1987, I, p. 448). De más está decir que luego de la experiencia hitleriana –que obviamente Weber no podía prever- ninguna expresión del pensamiento democrático y progresista germano puede ya confiar en las supuestas virtudes de ese tipo de liderazgo plebiscitario.

No es casual entonces que, canceladas desde *adentro* las ilusiones revolucionarias, y obturada la vía “positiva” weberiana, que insuflaría desde *afuera* la pujanza de nuevos valores extracotidianos a fuerza de impulsos carismáticos, la segunda hornada de la teoría crítica haya llegado a un punto de no retorno, radicalizando el lado “negativo” del diagnóstico weberiano a través de la recepción de Luckács:

Horkheimer y Adorno radicalizan la teoría lukácsiana de la cosificación en términos de psicología social con el propósito de explicar la estabilidad de las sociedades capitalistas desarrolladas, sin tener que abandonar el enfoque que representa la crítica al fetichismo de la mercancía. La teoría ha de explicar por qué el capitalismo incrementa las fuerzas productivas acallando simultáneamente las fuerzas de resistencia subjetiva (Habermas, 1987, I, p. 473).

Frente a este panorama, podemos reunir ahora varios hilos conceptuales que hemos venido presentando en un cuadro algo más articulado. En un esquemático resumen podríamos decir que Habermas integra tanto un *argumento histórico* como uno *sistemático*, el segundo de los cuales –a su vez- involucra tanto un fundamento filosófico renovado como una expresión sociológica innovadora. En ambas líneas se apoyará más tarde su *propuesta sociopolítica* de la democracia deliberativa.

El argumento histórico hemos ya tenido oportunidad de presentarlo, y podríamos decir que retoma el vector heurístico abierto tempranamente por la primera edición de *Historia y crítica de la opinión pública* (1962), que pasa por los desarrollos de la *Teoría de la acción comunicativa* (1981) y que se reafirman –con matices- en la nuevo prefacio escrito en 1990 para su libro sobre la transformación estructural de la vida pública. Resumido a su mínima expresión, el argumento señala que no hay ninguna necesidad intrínseca en el derrotero seguido por la modernidad occidental, sino que más bien se trata de una racionalización selectiva y contingente, y que del mismo modo que aconteció de una manera particular –pero pudo ser otra- también estamos en el presente ante parejas posibilidad de cambio. Como lo ha resumido Albrecht Wellmer:

Contra Weber y Horkheimer/Adorno... Habermas objeta que esta paradoja de la racionalización no expresa una lógica interna (o dialéctica) de los procesos modernos de racionalización; no es, estrictamente hablando, una paradoja de la racionalización, si utilizamos este término en el sentido amplio de una concepción post-tradicional de la racionalidad que, como demuestra Habermas, tenemos que substituir por la concepción restringida de la racionalidad. Desde

la perspectiva de una teoría de la acción en el sentido de Weber no habría, entonces, ni una paradoja de la racionalización ni una “dialéctica de la ilustración”; sería más adecuado hablar entonces de un proceso “selectivo” de racionalización, donde el carácter selectivo de este proceso puede explicarse por las peculiares restricciones impuestas a la racionalización comunicativa por las condiciones limitativas y la dinámica de un proceso capitalista de producción (Bernstein, 1991, p. 47).

El argumento sistemático, por su parte, se apoya en una premisa filosófica que también hemos mencionado, y que sólo dejaremos asentada en estas palabras programáticas del autor:

(...) la primera Teoría Crítica fracasó, no por este o aquel azar, sino por el agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia. Voy a tratar de mostrar que el abandono de ese paradigma, su sustitución por una teoría de la comunicación, permite retornar a una empresa que en su momento *quedó interrumpida* con la “Crítica de la Razón Instrumental”; este cambio de paradigma permite un replanteamiento de las tareas que *tiene pendientes* la Teoría Crítica de la sociedad (Habermas, 1987, I, p.493).

Y es justamente sobre este renovado basamento lingüístico y comunicacional que Habermas introduce la categoría de *acción comunicativa*. Desde un punto de vista polémico, esta noción emerge claramente como la contrafigura del tipo de acción racional con arreglo a fines que –con excepciones como el último Durkheim o G.H. Mead- habría sido dominante a lo largo y a lo ancho de la tradición sociológica clásica, así como en la recepción efectuada por los primeros autores frankfurtianos.

En los fundamentos de teoría de la acción que sirven de sustentación a la teoría del valor se observa una deficiencia parecida, que ya hemos podido constatar, lo mismo en Weber que en las dos líneas de recepción de Weber, o sea, en el marxismo occidental y en Parsons: el *modelo de la actividad teleológica* también se considera fundamental para la acción social (Habermas, 1987, II, p, 484)³⁶⁷.

Pero desde un punto de vista genético, si vale la expresión, es interesante observar que Habermas lee a contrapelo la tradición weberiano-marxiana, lo cual le permite elaborar un supuesto de partida diferente: “la” racionalidad no se identifica ni se agota en la racionalidad cognitivo-instrumental. En buena medida –razona el autor alemán- cuando Marx, Weber o los pensadores

³⁶⁷ En este punto, la lectura de Habermas sobre Marx coincide con la mirada que por la misma época ensayan los autores del llamado “marxismo analítico”, de ahí la idea –defendida entre otros por Jon Elster o Allen W. Wood- en el sentido de la necesidad de reconstruir un marxismo de la “elección racional”. La diferencia, obviamente, estriba en un punto crucial: los segundos vindican como un programa teórico promisorio, aquello que Habermas rechaza por sus limitaciones críticas. Véase el capítulo 6 de la Primera Parte y el capítulo 14 de la Segunda Parte de este libro.

frankfurtianos criticaban la racionalidad encarnada en las prácticas económicas o políticas del capitalismo lo hacían desde un horizonte de racionalidad más amplio que nunca tematizaron sistemáticamente. Ese horizonte, según Habermas, venía dado por una visión aún no elaborada de la racionalidad y de la acción comunicativa que él, justamente, ha intentado desplegar como soporte de una renovada teoría crítica de la sociedad.

El nuevo pivote de dicha teoría es, sin duda, la categoría de *acción comunicativa*, la cual permitiría –como ya hemos señalado- ensamblar tres complejos temáticos: un concepto de *racionalidad comunicativa* capaz de hacer frente a las reducciones cognitivo-instrumentales de la razón; un concepto de sociedad articulado en dos niveles, que integra el *paradigma del mundo de la vida* con el *paradigma sistémico*; y finalmente, una *teoría de la modernidad* que explica el tipo de *patologías sociales* que hoy se tornan cada vez más visibles, “mediante la hipótesis de que los ámbitos de acción comunicativamente estructurados quedan sometidos a los imperativos de sistemas de acción organizados formalmente que se han vuelto autónomos” (Habermas, 1987, I, p.10).

Pero en este punto emerge una pregunta algo más concreta: si aceptamos por hipótesis la validez y la pertinencia del programa habermasiano, ¿es posible trasladar ese tipo de diálogo racional y argumentado –como nos propone el modelo de acción comunicativa- desde las esferas del mundo de la vida al conflictivo universo de la política, en general, y de las políticas públicas, en particular? Aquí es donde aparece la apuesta que hace Habermas –a partir de los años noventa- en torno a la *democracia deliberativa*³⁶⁸.

Reflexiones finales: ¿hacia una democracia deliberativa?

*Nunca te compares con un genio, pero trata
siempre de criticar la obra de un genio*

Jürgen Habermas (DISCURSO EN LA ENTREGA
DEL PREMIO KIOTO, 2004)

En una época de profunda especialización académica, parte de la excepcionalidad de Jürgen Habermas –nos dicen dos autores en un libro reciente- reside en su capacidad para “edificar un gran sistema con respecto a cuestiones tan diversas como el lenguaje, la acción social, la historia, la racionalidad, la ética, el derecho, la religión, o la democracia”. Así, la “omnívora *reading*

³⁶⁸ Sin ánimo de ser exhaustivos, cabe destacar que la profusión de críticas a Habermas recorre tantos registros como los que el propio autor atraviesa en su elaboración conceptual. Solamente de manera indicativa mencionamos algunos cuestionamientos ya clásicos -provenientes del campo feminista- en torno al modo como el autor construye sus nociones básicas en torno al espacio público (Fraser, 1993 y 1997; Pateman, 1996; Benhabib, 2006; Medina-Vicent, 2013; González, 2020). Lecturas que nos ofrecen un balance crítico de conjunto pueden encontrarse, entre otros trabajos, en (Bernstein, 1991; McCarthy, 1992 y 1998; Haber, 1999; Sitton, 2006; Anderson, 2008; Velasco Arroyo, 2013; Guerra Palmero, 2016; Ungureanu y Gamper, 2019). El itinerario biográfico e intelectual de Habermas puede seguirse en (Specter, 2013; Müller-Doohm, 2020).

machine” del autor alemán, analiza y transforma concepciones de diferentes registros –filosóficos, sociológicos, politológicos- para integrarlos en una elaboración única e integral (Ungureanu y Gamper, 2019, p. 7).

De esa impresionante máquina de lectura se han señalado acertadamente cuatro características principales. En primer lugar, se trata de una lectura *sistemática*: más que realizar una exégesis pormenorizada de otros autores, Habermas lee a amigos y a adversarios, a pelo y a contrapelo, siguiendo una veta kantiana-parsoniana que ya hemos destacado, es decir, lee para *reconstruir* enfoques teóricos ajenos y para *integrarlos* a un sistema propio. O como también subraya gráficamente un especialista y traductor español de su obra: Habermas “succiona las teorías de múltiples autores, las filtra y retiene todo aquello que es útil” para el desarrollo de su propia producción (Velasco Arroyo, 2013, p. 21). En segundo término, su elaboración intelectual es claramente *interdisciplinaria*: siguiendo la mejor tradición de la Escuela de Frankfurt, el enfoque habermasiano fincado en la teoría de la acción comunicativa es, a la vez, una construcción filosófica y una ambiciosa teoría social que se nutre de “una variedad de disciplinas como la sociología, la lingüística, las ciencias políticas, la economía política, la historia y la antropología” (Ungureanu y Gamper, 2019, p. 8). En tercer lugar, estrechamente vinculado al punto anterior, el arte habermasiano de la lectura es *dialógico* y *pluralista*:

El pensador alemán edifica su sistema conversando, intercambiando argumentos y construyendo puentes entre distintas tradiciones filosóficas, como la analítica y la continental. Estas dos tradiciones filosóficas se han formado y existen en una relación de ignorancia mutua y rechazo. En cambio, el sistema filosófico de Habermas ha crecido mediante un diálogo abierto más allá de los “muros de separación” entre escuelas y tradiciones. Pocos pensadores contemporáneos han logrado involucrarse de manera tan sustantiva con pensadores de “campos enemigos” (Ungureanu y Gamper, 2019, p. 10).

Finalmente, la lectura habermasiana es *crítica* y *política*, al menos en dos sentidos fundamentales: por un lado, lo es en su afán de “criticar las relaciones de dominación y los discursos que las legitiman”; por otro, en un plano más constructivo, se expresa en su voluntad de “develar el potencial racional de la emancipación y el progreso en las prácticas históricas y las concepciones existentes”, tratando de restablecer “la confianza y las bases intelectuales de la modernidad política, de la democracia deliberativa y de la razón universal” (Ungureanu y Gamper, 2019, pp. 8-9).

Y es justamente esta última línea –con sus luces y sus sombras- la que hemos tratado de espigar en el vasto y complejo universo discursivo habermasiano, entendido –sobre todo- como una elaboración en marcha, más que como un enfoque cerrado y definitivamente concluido. Como el propio autor nos advierte en un texto de respuesta a sus críticos, fechado en 1991, una década después de publicada su *Teoría de la acción comunicativa*:

Estoy consciente de que no he propuesto una teoría madura... Mi interés al escribir la *Teoría de la acción comunicativa* fue proporcionar el fundamento para un

proyecto que sea lo suficientemente fértil como para continuarse, digamos radialmente, en múltiples direcciones (Habermas en Sitton, 2006, p. 1999).

Un año más tarde, el autor publica otro grueso volumen que en parte es una continuación, pero en parte también constituye un cierto desplazamiento de intereses respecto de la producción habermasiana previa. De hecho, como ya hemos mencionado, algunos críticos consideran que a partir de la publicación en 1992 de *Facticidad y validez*, se produce un auténtico “giro jurídico” en el pensamiento del autor alemán (Anderson, 2008, p. 133; Velasco Arroyo, 2013, p. 94; Guerra Palmero, 2016, p. 110). En todo caso, en estas líneas nos interesa destacar nada más una vertiente de continuidad (una de las posibles “direcciones” que menciona Habermas) entre la matriz conceptual fundada en la *Teoría de la acción comunicativa*, y algunas elaboraciones posteriores referidas a la política *deliberativa* en el marco de un concepto procedimental de *democracia*. Estas elaboraciones son especialmente desarrolladas en el capítulo VII de *Facticidad y validez*, y en un artículo de 1992, “Tres modelos normativos de democracia”, que luego sería incorporado al libro *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, aparecido originalmente en alemán en 1996.

A efectos nada más de dejar planteada a la cuestión recordemos brevemente que cuando nos embarcamos en una *acción comunicativa*, nos comprometemos implícitamente a resolver nuestras diferencias a través de una discusión no-manipulada y no-coercitiva, que solamente se somete a la fuerza del mejor argumento; en otros términos, reaparece aquí el venerable tópico de la ética kantiana, en el sentido de no tomar al otro/a instrumentalmente como *medio* sino como *fin*, pero desde una perspectiva pragmática.

Tuvimos oportunidad de ilustrar la *situación ideal de habla* que constituye ese modelo con varios ejemplos tomados de la vida cotidiana, e incluso de la actividad política, pero en todo ellos dábamos por supuesto que los interlocutores tenían –al menos en algún punto- un interés convergente, además de un cierto trasfondo cognitivo, normativo y valorativo común, sostenido por *un mundo de la vida* que hacía las veces de horizonte hermenéutico compartido de los problemas a tratar³⁶⁹.

Pero ¿qué sucede cuando esas condiciones no se cumplen? ¿Cómo pasamos de estas situaciones en un plano *micro* social (o micro político) a un nivel de agregación *macro*? ¿Cómo actuamos cuando de lo que se trata es de dirimir conflictos que atañen a diferencias de intereses, de valores o de creencias en una sociedad? Por supuesto, una respuesta rápida nos dice que a través de la plena vigencia de un *régimen democrático*. Pues bien, entonces la cuestión toma la forma de esclarecer de *cuál democracia* estamos hablando. A efectos de poner el problema en términos de Habermas podríamos partir de la siguiente premisa, válida para los países centrales pero también –*mutatis mutandis*- para las sociedades periféricas, de la que parte el análisis de *Facticidad y validez*:

³⁶⁹ En todo caso, puede figurar como *caso límite* el de los dos navegantes de la novela de Conrad, cuyos mundos de la vida son originalmente muy discordantes, pero la situación en la que se encuentran los ha forzado a interactuar simbólicamente, y a llegar a ciertos puntos elementales de entendimiento mutuo.

(...) en las democracias establecidas las instituciones de la libertad existentes no permanecen inatacadas, si bien las poblaciones parecen exigir aquí más bien más democracia que menos. Sospecho, que el malestar y la inquietud actual tienen una raíz más profunda, a saber, el presentimiento y sospecha de que, bajo el signo de una política completamente secularizada, el Estado de derecho no puede tenerse ni mantenerse sin *democracia radical*. Convertir este presentimiento en una idea es la meta de la presente investigación (Habermas, 1998, p. 61. *Cursivas nuestras*).

Es interesante destacar que este desplazamiento hacia la consideración de temas jurídicos en el último tramo de la obra habermasiana supone –entre otros aportes– “un tardío remedio a uno de los déficit temáticos más evidentes de la teoría crítica de la sociedad”. Con la excepción de los trabajos de Friedrich Neumann y de Otto Kirchheimer, las indagaciones de los autores frankfurtianos tendieron a subvalorar las tradiciones del Estado democrático de derecho, en línea con el cauce principal del pensamiento marxista, que tendía en general a una descalificación en bloque del derecho –tanto en su carácter de discurso normativo positivo como en su materialización como aparato jurídico– en términos de “mera instancia de control social y, en definitiva, como simple instrumento al servicio de la clase dominante”. Sin dudas, el derecho ha de ser entendido como “un instrumento normativo, funcionalmente especificado, guiado por la *razón instrumental*”, pero también puede ser concebido como un plexo de sentido en el que se produce (y se reproduce) la “concepción de justicia de una sociedad bajo el impulso de la *razón comunicativa*” (Velasco, 1999, pp.22-23)³⁷⁰.

De este modo, a juicio de Habermas, corresponde analizar el derecho como una “bisagra entre sistema y mundo de la vida”, idea que de paso le permite rechazar de manera explícita la idea luhmanniana de un “enquistamiento y encapsulamiento autopoieticos del sistema jurídico” (Habermas, 1998, p. 120). Pero esta caracterización, a su vez, le permite cargar a su investigación de un tono polémico más abarcador: “He escrito mi filosofía del derecho para aclarar a los conservadores”, pero también en general a los juristas (alemanes), “tan defensores siempre del Estado, que no se puede tener Estado de derecho, ni tampoco mantenerlo, sin una democracia radical” (Habermas, 1995, p. 115).

En el marco de estas discusiones el pensador germano elabora una noción de *democracia deliberativa* que intenta sintetizar, y a su juicio superar, los rasgos básicos de los dos modelos democráticos dominantes en nuestra época: el modelo de *democracia liberal* y el modelo de *democracia republicana*. Respecto del primero dice Habermas:

Según la concepción “liberal”... [el proceso democrático] desempeña la tarea de programar al Estado en interés de la sociedad; el Estado, a su vez, se

³⁷⁰ Una minuciosa reconstrucción del pensamiento crítico de Neumann y de Kirchheimer en (Colom G., 1992). Para una temprana recepción de esta línea jurídico-político frankfurtiana en América Latina, véanse los trabajos de (Lechner, 2012); una revisión más general del pensamiento de Lechner como “puente” entre la cultura alemana y la política latinoamericana en (Camou y Di Pego, 2016).

concede como el aparato de la administración pública y la sociedad como sistema de interrelación entre las personas privadas y su trabajo social, estructurado en términos de economía de mercado. La política (en el sentido de la formación de la voluntad política de los ciudadanos) tendría la función de amarrar e impulsar los intereses sociales privados frente a un aparato estatal especializado en el empleo administrativo del poder político para conseguir fines colectivos (Habermas, 1999a, p. 231).

Por su parte, de acuerdo con la concepción *republicana* de la democracia:

(...) la política no se agotaría en dicha función de mediación [liberal], sino que representaría más bien un factor constitutivo del proceso de socialización en su conjunto. La política se concibe como una forma de reflexión de un entramado de vida ético. Constituye el medio con el que los miembros de comunidades en cierto sentido asumen su recíproca dependencia, y con el que en su calidad de ciudadanos prosigue y configuran con voluntad y conciencia, las relaciones de reconocimiento recíproco con las que se encuentran convirtiéndolas en una asociación de miembros libres e iguales (Habermas, 1999a, pp. 231-232).

Frente a ellos, el tercer modelo que propone el autor se apoya precisamente en “las condiciones comunicativas bajo las cuales el proceso político tiene para sí la presunción de producir resultados racionales porque se lleva a cabo en toda su extensión de un modo deliberativo” (Habermas, 1999a, p. 239). Dicho modelo, a su vez, encuentra su fundamentación en lo que Habermas llama *principio de discurso*, y que expresa el sentido de una exigencia de fundamentación post-convencional de las normas, esto es, un tipo de fundamentación que ya no puede apoyarse en ninguna “eticidad substancial” particular. De acuerdo entonces con este principio: “válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales” (Habermas, 1998, p. 172)³⁷¹.

De este modo, para el autor de la *Teoría de la acción comunicativa*, quedan asociadas al proceso democrático “connotaciones normativas más fuertes” que las disponibles en el modelo liberal, pero “más débiles” que las exigidas por el modelo republicano. Y esto es así porque la *teoría del discurso* hace depender el desarrollo y la consolidación de una *política deliberativa*, “no de una ciudadanía colectivamente capaz de acción”, sino de lo que Habermas llama una *procedimentalización de la soberanía popular*, esto es, “la institucionalización de los correspondientes procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de la interacción de

³⁷¹ Cabe aclarar que Habermas llama *discurso* a un debate, discusión o argumentación de “segundo grado” (o de segundo “nivel”), en la que los hablantes ponen en cuestión la validez de “las afirmaciones, exigencias, declaraciones u otros actos de habla de alguno de los participantes” (López de Lizaga, 2015, p. 148).

deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente” (Habermas, 1998, p. 374).

Llegados a este punto cabe hacer, al menos, dos lecturas de la propuesta habermasiana, que ciertamente no es exclusiva del autor alemán, sino que más bien, de un tiempo a esta parte, viene configurándose como una zona de convergencia –aunque con importantes matices diferenciales- en la que coinciden un amplio grupo de filósofos, politólogos e intelectuales (Jon Elster, Joshua Cohen, John Rawls, Amy Gutmann, Seyla Benhabib, entre otros/as). Estas lecturas – vale enfatizarlo- no son necesariamente excluyentes, sino que más bien dibujan los polos de una tensión con diferentes estaciones intermedias, a través de cuyos puntos podemos desplazarnos hacia uno u otro extremo analítico³⁷².

Podríamos decir que la primera lectura –en los términos que propone Habermas a partir de su *principio de discurso*- constituye una versión “fuerte”, o ético-política de la democracia deliberativa, que incluye una cierta coincidencia de fondo con los fundamentos filosóficos y teóricos articulados en el programa intelectual del pensador alemán. Pero una segunda lectura, claramente más “débil”, puede expresarse en términos político-institucionales; de acuerdo con esta otra mirada, la democracia deliberativa encarnaría una concepción según la cual “una práctica discursiva basada en razones públicas *puede ayudar* (y es el mecanismo más confiable para hacerlo) a alcanzar soluciones *justas*” (Negri, 2015, p. 389. Cursivas nuestras).

Si aceptamos por un momento que –en esa segunda caracterización- “justas” puede aquí ser también sinónimo de “legítimas”, y aún de decisiones política y/o socialmente “aceptables”, nos desplazamos a una zona de discusión donde es posible, por un lado, retomar los hilos del viejo debate entre Habermas y Luhmann, pero ante una nueva luz de actualidad, y por otro, relacionar venerables problemas teóricos con problemáticas –tan interesantes y concretas- como las que vinculan las cuestiones de elaboración de políticas públicas, las disputas sobre el “gobierno abierto” o los desafíos de la gobernanza (Aguilar V., 2006; Oszlak, 2009 y 2013; Camou, 2019).

En tal sentido, siguiendo la estela de aquel lejano debate podríamos decir que en la actualidad, la política en general, y la política democrática en particular, tanto en los países centrales como en los periféricos (con todas las diferencias socio-económicas y geo-políticas de cada caso), padecen déficits y *bloques decisoriales* –en la línea sostenida por el sociólogo de Bielefeld-, pero también experimentan variadas *penurias de legitimación*, por el creciente desacople entre el sistema sociocultural, anclado en una trama de relaciones comunicativas, y la arquitectura institucional del sistema político. De ahí la importancia de construir zonas de equilibrio dinámico que involucren la necesaria pero difícil convivencia entre la deliberación pública y el ejercicio democrático de la autoridad gubernamental. Como bien señala el especialista catalán Quim Brugué, “a la luz de la experiencia empírica con políticas públicas complejas, nos situamos claramente entre aquellos que consideran que los conflictos no desaparecen”, ni por obra de la

³⁷² Un punto no menor es que quienes defienden alguna forma de política democrática “deliberativa” no necesariamente coinciden en una concepción común de la *deliberación*, ni en el tipo de *vínculo institucional* que ésta ha de tener con los procesos de toma de decisiones por parte de las autoridades gubernamentales. Pueden reconstruirse estas diferencias en (Remer, 2000; Blondiaux & Sintomer, 2004; Urfalino, 2013; Brugué, 2014).

deliberación, ni por imposición de decisiones jerárquicas unilaterales; más bien, un desafío clave de la hora presente consiste en aceptar que “en el diseño de políticas públicas deberemos incorporar tanto espacios deliberativos como momentos para ejercer la (legítima) autoridad pública” (Brugué, 2014, p.51). Y en una veta similar, tal cual lo ha reseñado en nuestro medio un experto argentino: “las políticas públicas que incluyen a lo largo de su ciclo al mayor número posible de participantes –organizaciones y ciudadanos– son las que gozan de una mayor legitimidad, las que mejor son recibidas por la sociedad” (Oszlak, 2009, p. 57).

Claro que muchos de estos conflictos que pueblan la agenda pública dependen de arreglos puntuales, de intercambios negociados, de equilibrios entre intereses y posiciones, de compromisos entre costos y beneficios que se reparten, y que hasta cierto punto se compensan. Pero entramos en una zona conflictiva muy diferente cuando lo que está en juego son valores últimos, identidades colectivas, luchas por el reconocimiento y la inclusión. En estos casos parece difícil eludir –ni parece haber a la vista equivalente funcional para reemplazar- el diálogo racional de carácter práctico-moral, al que nos induce un modelo más exigente de democracia deliberativa. Como dice Habermas en las palabras iniciales de su libro *La inclusión del otro*, que nosotros elegimos citar *in extenso* para cerrar este capítulo:

El igual respeto de *cada cual* no comprende al similar, sino que abarca a la persona del otro o de los otros en su alteridad. Y ese solidario hacerse responsable del otro *como uno de nosotros* se refiere al flexible “nosotros” de una comunidad que se opone a todo lo sustancial que amplía cada vez más sus porosos límites. Esta comunidad moral se constituye tan sólo sobre la base de la idea negativa de la eliminación de la discriminación y del sufrimiento, así como de la incorporación de lo marginado y del marginado en una consideración recíproca. Esta comunidad, concebida de modo constructivista, no es un colectivo que obligue a uniformizados miembros a afirmar su propio modo de ser. Inclusión no significa aquí incorporación en lo propio y exclusión de lo ajeno. La “inclusión del otro” indica, más bien, que los límites de la comunidad están abiertos para todos, y precisamente también para aquellos que son extraños para los otros y quieren continuar siendo extraños (Habermas, 1996a, pp. 23-24).

Referencias

- Acuña, C.H. (1995). *La nueva matriz política argentina*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Adorno, T & al. (1972). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Aguilar Villanueva, L. F. (2006). *Gobernanza y gestión pública*. México: FCE.
- Anderson, P. (2008). *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*. Madrid: Akal.
- Anduiza, E. y A. Bosch (2007). *Comportamiento político y electoral*. Barcelona: Ariel

- Benhabib, S. (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa.
- Bernstein, R. J. (1991). Introducción. En A. Giddens et al., *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.
- Bialakowsky, A. (2018). Vida cotidiana y reclasificaciones sociológicas según Giddens, Bourdieu, Habermas y Luhmann, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, Nro. 77, pp. p. 125-147.
- Blondiaux, L. e I. Sintomer (2004). El imperativo deliberativo, *Estudios Políticos*, Nro. 24, pp. 95-114.
- Blumenberg, H. (2013) *Teoría del mundo de la vida*. México: FCE.
- Brugué-Torruella, Q. (2014). Políticas públicas: Entre la deliberación y el ejercicio de autoridad, *Cuadernos de Gobierno y Administración Pública*, (1), Nro. 1, pp. 37-55.
- Camou, A. y A. Di Pego (2016). La construcción democrática del orden deseado. Notas sobre la lectura latinoamericana de Hannah Arendt en los escritos de Norbert Lechner (1970-1984). En J. Piovani, C. Ruvituso y N. Werz, *Transiciones, memorias e identidades en Europa y América Latina*. Frankfurt-Madrid: Bibliotheca Ibero-Americana. Disponible en: https://publications.iai.spk-berlin.de/receive/riai_mods_00002754
- Camou, A. (2019). *Gobernabilidad y democracia*. México: INE. Disponible en: https://www.ine.mx/wp-content/uploads/2020/02/cuaderno_06.pdf
- Carmona, R. (2012). Políticas públicas y participación ciudadana en la esfera local. Análisis y reflexiones a la luz de la experiencia argentina reciente, *Estado, Gobierno, Gestión Pública. Revista Chilena de Administración Pública*, Nro.19, pp.169-185.
- Casanova Brito, M. (2014). Razón y normatividad el debate entre Jürgen Habermas y Niklas Luhmann, Tesis para optar al grado de magíster en filosofía, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Santiago de Chile.
- Ciardello, M. (2015). La realidad social bajo el prisma comunicativo. Una breve reconstrucción del debate entre Niklas luhmann y Jürgen Habermas, *Questión*, (1), Nro. 46, pp. 82-96.
- Cohen, J. L. y A. Arato (2000). *Sociedad civil y teoría política*. México: FCE.
- Colom González, F. (1992). *Las caras del Leviathán. Una lectura política de la teoría crítica*, Barcelona: Anthropos.
- Di Pego, A. (2002). Un análisis de la distinción entre lo social y lo político en la obra de Hannah Arendt, *IV Jornadas de Investigación en Filosofía*, 7 al 9 de noviembre de 2002. La Plata: FAHCE-UNLP.
- Downs, A. (1973). *Teoría económica de la democracia*. Madrid: Aguilar.
- Downs, A. (2001). Teoría económica de la acción política en una democracia. En A. Batlle (comp.), *Diez textos básicos de ciencia política*. Madrid: Alianza.
- Dubiel, H. (2009). *La teoría crítica: ayer y hoy*. México: Plaza & Valdés.
- Farfán H., R. (1992). La teoría crítica: ayer y hoy, *Sociológica*, (7), Nro. 20, pp. 1-16.
- Farfán H., R. (1999). Ni acción ni sistema: el tercer modelo de acción de Hans Joas, *Sociológica*, (14), Nro. 40, pp. 35-63.
- Fraser, N. (1993). Repensando la esfera pública. Una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente, *Debate feminista*, (7), pp. 23-58.

- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta : Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, Santa Fé de Bogotá : Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes.
- García García, L. I. (2014). *Modernidad, cultura y crítica. La Escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)*, Córdoba: UNC.
- Guerra Palmero, M.J. (2016). *Habermas. La apuesta por la democracia*. Buenos Aires: EMSE.
- Giddens, A. (1987). *Las Nuevas Reglas del Métodos Sociológico* [1976]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giddens, A. (1997). Trabajo e interacción en Habermas. En A. Giddens, *Política, Sociología y Teoría Social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- Gil Villegas, F. (2005). Una propuesta teórica alternativa a la interpretación de Max Weber por parte de Jürgen Hbermas, *Estudios sociológicos*, (XXIII), 67, pp. 3-41.
- Gonnet, J.P. (2020). La legitimación política como problema estructural en el capitalismo actual. Hacia una revisión de las hipótesis habermasianas, *Revista Encuentros*, Universidad Autónoma del Caribe. (18), Nro. 3, pp. 24-35.
- González, L. A. (1994). *Teoría crítica versus teoría de sistemas: la confrontación Habermas-Luhmann*, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- González, M.L. del R. (2020). El universalismo interactivo de Seyla Benhabib. Bases para una teoría normativa de los medios de comunicación, Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de Educación a Distancia de España (UNED).
- Guariglia, O. (1993). *Ideología, verdad y legitimación*. Buenos Aires: FCE.
- Haber, S. (1999). *Habermas y la sociología* (1998). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Habermas, J. (1984). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1986). Entrevista: perfil político y filosófico [1985], *Punto de vista*, (IX), Nro. 27, pp. I-XXXI.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social* [1981], Tomo I. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista* [1981], Tomo II. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989). *Conocimiento e interés* [1968]. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989a). *El discurso filosófico de la modernidad* [1985]. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1990). *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1991). La psique "al termidor" y el renacimiento de la subjetividad rebelde. En Giddens, Anthony et al., *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1992). *La reconstrucción del materialismo histórico* [1976]. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1994). *Historia y Crítica de la opinión Pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: G. Gili.
- Habermas, J. (1995). *Más allá del Estado nacional*. México: FCE.
- Habermas, J. (1996). Heidegger: obra y cosmovisión. En J. Habermas, *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel.
- Habermas, J. (1996a). *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos.

- Habermas, J. (1997). La modernidad: un proyecto inacabado [1980]. En *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1997). La crisis del Estado de Bienestar y el agotamiento de las energías utópicas [1984]. En *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1998). Facticidad y Validez. Una conversación sobre cuestiones de teoría política. En *Más allá del Estado Nacional* [1995]. México: FCE.
- Habermas, J. (1999). *Problemas de Legitimación en el Capitalismo tardío* [1973]. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1999a). Tres modelos normativos de democracia. En *La inclusión del Otro. Estudios de teoría política* [1996]. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2000). *Perfiles filosóficos-políticos*. Madrid: Taurus.
- Hervás Muñoz, M. (2017). Las manos sucias de la Teoría Crítica: Adorno y Habermas ante el eje teoría-praxis, *Idéias* (8), Nro. 1, p. 133-152.
- Honneth, A. (1990). Teoría crítica. En A. Giddens y J. Turner, *La teoría social, hoy*. México: Alianza.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: A. Machado Libros.
- Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Buenos Aires: Katz.
- Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.
- Jeffries, S. (2016). *Grand Hotel Abyss: The Lives of the Frankfurt School*. London: Verso.
- Karczmarczyk, P. (2010). Las condiciones y la naturaleza del discurso crítico: el debate entre hermenéutica y teoría crítica, *Discusiones filosóficas*, (11), Nro. 16, pp. 99-147.
- Lechner, N. (2012). *Estado y derecho (Obras, Vol. I)*. México: FCE y FLACSO.
- López de Lizaga, J.L. (2015). *Habermas*. Madrid: RBA.
- Luhmann, N. (1986). La teoría moderna del sistema como forma de análisis social complejo [1971], *Sociológica*, Nro. 1, pp. 1-11.
- Luhmann, N. (1990). *Teoría Política en el Estado de Bienestar*. Madrid: Alianza.
- Luhmann, N. (1998). Complejidad y democracia. En N. Luhmann (1998), *Teoría de los sistemas sociales*, Vol. I, México: Universidad Iberoamericana.
- McCarthy, T. (1992). *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- McCarthy, T. (1998). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- Martín-Barbero, J. (2000). Transformaciones comunicativas y tecnológicas de lo público. En: *Memorias del V Encuentro iberoamericano del tercer sector*. Bogotá.
- Medina-Vicent, M. (2013). Habermas y el Feminismo. Encuentros y desencuentros entre la teoría crítica habermasiana y la teoría política, *Fòrum de recerca*, Nro. 18, pp. 3-26.
- Müller-Doohm, S. (2020). *Jürgen Habermas: una biografía*. Madrid: Trotta.
- Negri, J. (2015). Democracia deliberativa: una crítica, *POSTData: Revista de Reflexión y Análisis Político*, (20), Nro. 2, pp. 387-416.
- O'Donnell, G. (1972). *Modernización y autoritarismo*. Buenos Aires: Paidós.

- Ortega Esquembre, C. (2017). Habermas y Marcuse contra la ideología tecnocrática. Divergencias en la Teoría Crítica. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (71), pp. 47-62.
- Oszlak, O. (2009). Implementación participativa de políticas públicas: aportes a la construcción de un marco analítico. En VV.AA., *Construyendo confianza: hacia un nuevo vínculo entre Estado y sociedad civil*. Buenos Aires: Fundación CIPPEC y Presidencia de la Nación.
- Oszlak, O. (2013). Gobierno abierto: hacia un nuevo paradigma de gestión pública, *Documentos de trabajo sobre e-Gobierno*, Nro. 5. Washington: BID-OEA-IDRC-GEALC.
- Oviedo Torró L. (2017). Regreso a los problemas de legitimación en el capitalismo tardío: un balance actual, *Fides et Ratio*, (2), pp.113-132.
- Pateman, C. (1996). *Críticas feministas a la dicotomía público/privado*. Barcelona: Paidós.
- Peruzzotti, E. (2002). Emergencia, desarrollo, crisis y reconstrucción de la sociedad civil argentina. En A. Panfichi (Coord.), *Sociedad civil, espacio público y democratización en América Latina: Andes y Cono Sur*. México: FCE.
- Pignuoli-Ocampo, S. (2017). La comunicación como unidad de análisis en Luhmann y Habermas, *Convergencia*, (24), Nro. 73, pp. 61-86.
- Rabotnikof, N. (2005). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México: IIF-UNAM.
- Remer, G. (2000). Two Models of Deliberation: Oratory and Conversation in Ratifying the Constitution, *Journal of Political Philosophy*, (8), Nro. 1, pp. 68-90.
- Rodríguez Marcos, J. (2020). Así discute Habermas, *El País*, 22/04/2020.
- Romano Redruello, A. M. (2015). La apatía política en democracia. Tesis de Maestría. Ecuador: FLACSO-Andes.
- Rorty, R. (1996). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.
- Rouanet, L.P. (2012). El paradigma Rawls-Habermas: una defensa, *Politeia*, (35), Nro. 49, pp. 159-174.
- Rufinetti, E. (2018). *La racionalidad práctica en el debate Habermas-Gadamer*. Villa María: EDUVIM.
- Schütz, A. (1974). *El problema de la realidad social* [1962]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Serrano Gómez, E. (1994). *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*. Barcelona: Anthropos-UAM.
- Serrano Gómez, E. (1999). Los presupuestos de una teoría crítica. En A. Andrade Carreño (Coord.), *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*. México: UNAM.
- Specter, M. (2013). *Habermas, una biografía intelectual*. Madrid: Avarigani.
- Ungureanu, C. y D. Gamper (2019). *Jürgen Habermas*. Madrid: Katz-Eudeba.
- Urfalino, P. (2013). *Cerrar la deliberación. Teoría de la decisión colectiva*. Buenos Aires: Prometeo.
- Velasco Arroyo, J.C. (1999). De la fascinación jurídica a la obsesión democrática, *Revista de Libros*, Nro. 25, enero.
- Velasco Arroyo, J.C. (2013). *Habermas. El uso público de la razón*. Madrid: Alianza.
- Weber, M. (1986). La política como profesión. En M. Weber, *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (edición crítica a cargo de F. Gil Villegas). México: FCE.

Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: FCE.

Zolo, D. (1986). Complejidad, poder, democracia. En M. Cupolo (Comp.), *Sistemas políticos: términos conceptuales. Temas del debate italiano*. México: UAM-A.

Bibliografía básica

Habermas, J. (1984). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos.

Habermas, J. (1986). Entrevista: perfil político y filosófico [1985], *Punto de vista*, (IX), Nro. 27, pp. I-XXXI.

Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social* [1981], Tomo I. Madrid: Taurus.

Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista* [1981], Tomo II. Madrid: Taurus.

Habermas, J. (1989). *Conocimiento e interés* [1968]. Madrid: Taurus.

Habermas, J. (1989a). *El discurso filosófico de la modernidad* [1985]. Madrid: Taurus.

Habermas, J. (1990). *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos.

Habermas, J. (1991). La psique "al termidor" y el renacimiento de la subjetividad rebelde. En Giddens, Anthony et al., *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.

Habermas, J. (1992). *La reconstrucción del materialismo histórico* [1976]. Madrid: Taurus.

Habermas, J. (1994). *Historia y Crítica de la opinión Pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: G. Gili.

Habermas, J. (1995). *Más allá del Estado nacional*. México: FCE.

Habermas, J. (1996). Heidegger: obra y cosmovisión. En J. Habermas, *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel.

Habermas, J. (1996a). *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos.

Habermas, J. (1997). La modernidad: un proyecto inacabado [1980]. En *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.

Habermas, J. (1997). La crisis del Estado de Bienestar y el agotamiento de las energías utópicas [1984]. En *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.

Habermas, J. (1998). Facticidad y Validez. Una conversación sobre cuestiones de teoría política. En *Más allá del Estado Nacional* [1995]. México: FCE.

Habermas, J. (1999). *Problemas de Legitimación en el Capitalismo tardío* [1973]. Madrid: Cátedra.

Habermas, J. (1999a). Tres modelos normativos de democracia. En *La inclusión del Otro. Estudios de teoría política* [1996]. Barcelona: Paidós.

Habermas, J. (2000). *Perfiles filosóficos-políticos*. Madrid: Taurus.

Bibliografía complementaria

- Anderson, P. (2008). *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*. Madrid: Akal.
- Bernstein, R. J. (1991). Introducción. En A. Giddens et al., *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.
- Bialakowsky, A. (2018). Vida cotidiana y reclasificaciones sociológicas según Giddens, Bourdieu, Habermas y Luhmann, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, Nro. 77, pp. 125-147.
- Cohen, J. L. y A. Arato (2000). *Sociedad civil y teoría política*. México: FCE.
- Colom González, F. (1992). *Las caras del Leviathán. Una lectura política de la teoría crítica*, Barcelona: Anthropos.
- Dubiel, H. (2009). *La teoría crítica: ayer y hoy*. México: Plaza & Valdés.
- Farfán H., R. (1992). La teoría crítica: ayer y hoy, *Sociológica*, (7), Nro. 20, pp. 1-16.
- Giddens, A. (1997). Trabajo e interacción en Habermas. En A. Giddens, *Política, Sociología y Teoría Social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- Haber, S. (1999). *Habermas y la sociología* (1998). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Honneth, A. (1990). Teoría crítica. En A. Giddens y J. Turner, *La teoría social, hoy*. México: Alianza.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: A. Machado Libros.
- McCarthy, T. (1992). *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- McCarthy, T. (1998). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- Müller-Doohm, S. (2020). *Jürgen Habermas: una biografía*. Madrid: Trotta.
- Pignuoli-Ocampo, S. (2017). La comunicación como unidad de análisis en Luhmann y Habermas, *Convergencia*, (24), Nro. 73, pp. 61-86.
- Rabotnikof, N. (2005). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México: IIF-UNAM.
- Serrano Gómez, E. (1999). Los presupuestos de una teoría crítica. En A. Andrade Carreño (Coord.), *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*. México: UNAM.
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: FCE.
- Zolo, D. (1986). Complejidad, poder, democracia. En M. Cupolo (Comp.), *Sistemas políticos: términos conceptuales. Temas del debate italiano*. México: UAM-A.

Investigaciones aplicadas

- Berdaguer Rauschenberg, N. (2018). Derechos humanos y democracia: Habermas, Rorty, Rawls y Forst. *Question*, 1(60), e093.
- Blondiaux, L. e I. Sintomer (2004). El imperativo deliberativo, *Estudios Políticos*, Nro. 24, pp. 95-114.

- Brugué-Torruella, Q. (2014). Políticas públicas: Entre la deliberación y el ejercicio de autoridad, *Cuadernos de Gobierno y Administración Pública*, (1), Nro. 1, pp. 37-55.
- Carmona, R. (2012). Políticas públicas y participación ciudadana en la esfera local. Análisis y reflexiones a la luz de la experiencia argentina reciente, *Estado, Gobierno, Gestión Pública. Revista Chilena de Administración Pública*, Nro.19, pp.169-185.
- Fung, A. et al. (2003). *Democracia en profundidad: nuevas formas institucionales de gobierno participativo con poder de decisión*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- García García, L. I. (2014). *Modernidad, cultura y crítica. La Escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)*, Córdoba: UNC.
- Gonnet, J.P. (2020). La legitimación política como problema estructural en el capitalismo actual. Hacia una revisión de las hipótesis habermasianas, *Revista Encuentros*, Universidad Autónoma del Caribe. (18), Nro. 3, pp. 24-35.
- Martín-Barbero, J. (2000). Transformaciones comunicativas y tecnológicas de lo público. En: *Memorias del V Encuentro iberoamericano del tercer sector*. Bogotá.
- Medina-Vicent, M. (2013). Habermas y el Feminismo. Encuentros y desencuentros entre la teoría crítica habermasiana y la teoría política, *Fòrum de recerca*, Nro. 18, pp. 3-26.
- Peruzzotti, E. (2002). Emergencia, desarrollo, crisis y reconstrucción de la sociedad civil argentina. En A. Panfichi (Coord.), *Sociedad civil, espacio público y democratización en América Latina: Andes y Cono Sur*. México: FCE.
- Romano Redruello, A. M. (2015). La apatía política en democracia. Tesis de Maestría. Ecuador: FLACSO-Andes.

Sitios web con material complementario

- Discurso de Jürgen Habermas, al recibir el Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales 2003, durante la ceremonia de entrega en el Teatro Campoamor de Oviedo (con traducción al español): <https://www.fpa.es/multimedia-es/videos/jurgen-habermas-premio-principe-de-asturias-de-ciencias-sociales-200326.html>
- Breves reflexiones de Habermas (traducido al portugués): <https://www.etce-tera.com.mx/video/un-dia-como-hoy-en-2003-jurgen-habermas-es-recibe-el-premio-principe-de-asturias-de-ciencias-sociales/>
- Entrevista a Habermas (2018): https://elpais.com/elpais/2018/04/25/eps/1524679056_056165.html
- Un resumen del pensamiento habermasiano (pero en inglés): <https://www.youtube.com/watch?v=5DodKwZQch0>
- Una conferencia sobre mito y ritual (en inglés): <http://pos.eicos.psicologia.ufrj.br/pt/jurgen-habermas-myth-and-ritual/>
- Un panel sobre “Crises and dilemmas of democracy” (en inglés): <https://www.youtube.com/watch?v=kE1RnzF flg>

Actividades

Bibliografía

Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo II. Madrid: Taurus. Capítulo VIII.

- 1) A partir de resumir el diagnóstico weberiano, ¿Cómo caracteriza Habermas el proceso de “colonización del mundo de la vida”?
- 2) ¿Qué tipo de relaciones de intercambio se producen entre sistema y mundo de la vida?
- 3) ¿De qué manera diferencial caracteriza Habermas los procesos de *colonización* según se produzcan en sociedades del capitalismo tardío o del socialismo burocrático?
- 4) ¿Qué crítica común dirige Habermas contra Marx y contra Weber en lo que se refiere a la teoría de la acción?
- 5) Hacia el final del libro, Habermas ofrece un par de razones por las cuales la teoría de la acción comunicativa no puede caer en pretensiones fundamentalistas: ¿Cuáles son? Explique.
- 6) En el capítulo 16 de la Segunda Parte de este libro incluimos el siguiente epígrafe de la novela *Adiós Muñeca*, de Raymond Chandler:

-¿Sabe cuál es el problema de este país, hermano?

-Demasiado capital inactivo, he oído decir.

-Que un tipo no puede ser honesto aunque quiera... Ése es el problema de este país. Si lo hace, le arrancan los pantalones. Hay que jugar el juego sucio, o no comer.

En su momento nos sirvió para hacer una rápida referencia al clima social norteamericano del período de entreguerras: ¿Puede ahora interpretarlo desde las tensiones entre sistema y mundo de la vida?

CAPÍTULO 26

La teoría del reconocimiento de Axel Honneth

Gustavo Robles

Si bien las demandas de reconocimiento siempre han sido parte de la mayoría de los conflictos sociales y han estado en el centro de los debates públicos, recién comenzaron a ser objeto de proyectos teóricos a partir de la aparición de “Las políticas de reconocimiento” de Charles Taylor (2009) y de *Lucha por el reconocimiento* de Axel Honneth (1997), ambos publicados en 1992. Desde entonces el concepto de reconocimiento no ha dejado de ser discutido en diferentes ámbitos de la filosofía, de la pedagogía, de las políticas públicas y del conjunto de las ciencias sociales, hasta convertirse en una clave ineludible de interpretación del presente. En este texto no pretendemos abarcar todos estos debates, sino que nos limitaremos a ofrecer una presentación de los rasgos generales de la particular teoría del reconocimiento formulada por Axel Honneth, sin dudas, el representante más conocido de la denominada “tercera generación” de la Escuela de Frankfurt.

Entre el año 2001 y 2018 Honneth se desempeñó como director del célebre Instituto de Investigaciones Sociales ligado a la Universidad de Frankfurt, fue discípulo directo de Habermas y su sucesor en la cátedra de Filosofía Social de esa misma universidad. La casi totalidad de su obra está dedicada a desarrollar una teoría del reconocimiento que facilite una comprensión de los conflictos morales y políticos de las sociedades contemporáneas y que, al mismo tiempo, contribuya a revitalizar el impulso emancipatorio contenido en la Teoría Crítica. Aunque su entera y extensa obra gira alrededor de esta preocupación central, esto no significa que no esté atravesada de correcciones, énfasis diferentes, desplazamientos y temas heterogéneos. En este texto nos vamos a detener precisamente en las variaciones que la idea de reconocimiento tiene en la obra de Honneth para presentar, de ese modo, los lineamientos generales de su teoría. Esperamos así ser capaces ofrecer una provechosa introducción a uno de los proyectos teóricos centrales de la teoría social contemporánea³⁷³.

³⁷³ El presente trabajo constituye una ampliación del artículo “Axel Honneth y las diferentes interpretaciones de la idea de reconocimiento” publicado en la revista *Nuevo Pensamiento* (Robles, 2020).

La invención de la teoría crítica

Para comprender la empresa teórica honnethiana es necesario detenerse previamente en la idea de Teoría Crítica, asociada a lo que hoy se conoce como Escuela de Frankfurt, ya que la teoría del reconocimiento que aquí deseamos presentar se entiende a sí misma como una reelaboración y un intento de actualización del proyecto frankfurtiano. La etiqueta “Escuela de Frankfurt” surge recién en los años 60 como una designación externa que solo más tarde comienza a ser apropiada por el variado grupo de investigadores ligados al Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Frankfurt, y cuya producción se suele denominar como Teoría Crítica. Los problemas surgen cuando intentamos determinar las características de esta Teoría Crítica frankfurtiana, ya que rápidamente queda claro que no estamos ante un conjunto de tesis que articularían una forma de ver el mundo, ni ante un programa de investigación en torno al cual trabajarían distintos investigadores profundizando en sus diferentes regiones. Con estas advertencias podemos aventurar que lo que caracterizaría a la Teoría Crítica es el sostenimiento de una “permanente tensión entre pensamiento utópico y proyecto político”, que ha logrado convertirse con el tiempo en una tradición específica dentro del universo de la teoría social y del pensamiento político (Sazbón, 2009 p. 206).

Se suele considerar al discurso pronunciado por Max Horkheimer en 1931 en la toma de cargo de la dirección del Instituto de Investigaciones Sociales como momento fundacional de la Teoría Crítica. En ese discurso llamado “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigaciones Sociales” Horkheimer (2015) estableció líneas de investigación según la idea de una “filosofía social” que debía analizar las transformaciones producidas en la sociedad capitalista tras la crisis económica, social y cultural del orden liberal, con el fin de localizar posibilidades de su transformación en un sentido emancipatorio. En términos de la configuración misma de la teoría, esto implicaba la necesidad de superar el régimen de división del trabajo científico mediante un programa multidisciplinario basado, a grandes rasgos, en tres áreas: la crítica de la economía política, la crítica cultural y la psicología. La crítica de la economía política debía desfetichizar las categorías económicas burguesas y pensar las crisis como immanentes al orden capitalista. La crítica cultural tenía la función de leer las producciones culturales y artísticas como claves históricas capaces de dar cuenta de transformaciones en el *sensorium* social. Y, por último, el psicoanálisis debía ser la llave para comprender esa esfera esencial para la reproducción social, descuidada por el marxismo y enaltecida ideológicamente por el liberalismo: la individualidad.

Pero esta vocación interdisciplinaria y el análisis de la crisis del liberalismo necesitaban asentarse en una nueva comprensión de la práctica científica. Esta comprensión es lo que Horkheimer (1990) formuló en el célebre ensayo de 1937, “Teoría tradicional y teoría crítica”. Allí Horkheimer redefinía la idea de filosofía social en términos de lo que desde entonces comenzó a denominar “Teoría Crítica”; ésta se refería a una comprensión de la práctica científica como opuesta a una visión tradicional de la teoría, escindida y neutral con respecto a su objeto de estudio, a la sociedad y a la historia. Por el contrario, la Teoría Crítica debía estar motivada por la toma de

conciencia de que toda teoría siempre está ubicada en la trama de las relaciones sociales que investiga, ya que ella es un momento de los esfuerzos de reproducción histórico-social. La Teoría Crítica debía ser consciente de que la forma en la que percibe sus objetos, la racionalidad con la que los analiza y la posibilidad epistemológica de esos mismos objetos, son el producto de una historia que también la atraviesa. En relación con esto, e igual de importante para Horkheimer, era la pretensión de que la Teoría Crítica sea capaz de entablar un diálogo con los intereses históricos progresistas de su tiempo y pueda dar cuenta de diferentes experiencias sociales de sufrimiento e injusticia. De ese modo, la Teoría Crítica debía extraer sus normas de las ideas y los imaginarios forjados a lo largo del tiempo en las diferentes luchas sociales, y descifrar allí la posibilidad de una organización justa y racional de la sociedad.

Ahora bien, en la medida en que la Teoría Crítica se definía por su conexión con intereses y experiencias históricas, resultaba bastante claro que una transformación en esos intereses y en esas experiencias tendría decisivas consecuencias teóricas. Es decir, la suerte del proyecto de la Teoría Crítica dependía de que la praxis social aún contuviera ciertos intereses emancipatorios, de que las experiencias de injusticia y malestar no estuvieran integradas en actitudes conformistas, de que la dimensión de la protesta aún fuera articulable como crítica. ¿Pero qué forma tomaría la Teoría Crítica si estas condiciones comenzaban a volverse teóricamente casi imperceptibles? Es justamente esto lo que Horkheimer junto con Theodor Adorno comenzaron a preguntarse a mediados de los años 40 a la luz del triunfo de los fascismos en Europa, de la burocratización de la Revolución Rusa y de la estabilización conformista del capitalismo en Estados Unidos. En esos años su diagnóstico se volvió pesimista con respecto a las posibilidades de visualizar formas de praxis colectivas en términos emancipatorios, y esto tuvo consecuencias para la propia formulación de la Teoría Crítica (Jay, 1986, p. 409-434). Con la neutralización de las fuerzas sociales y de las experiencias históricas que podrían darle un contenido emancipatorio, la Teoría Crítica dejará parcialmente de lado el proyecto de una teoría articulada con las luchas sociales, para formularse a partir de ese momento como una filosofía de la historia y una reflexión epocal sobre la cultura.

Se suele ver en la redacción en 1944 de *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno & Horkheimer, 2006) la materialización de este giro filosófico, que implicó que los elementos críticos comienzen a ser buscados cada vez más en la estética, en lecturas creativas de la tradición filosófica y literaria, en las dimensiones pulsionales de la propia subjetividad, y ya no en formas históricas de organización política o social. La modernidad era vista como un proceso de racionalización instrumental que invadía todos los ámbitos de la existencia y que paulatinamente neutralizaba aquellos potenciales críticos que esa misma modernidad alguna vez había posibilitado. Hoy sabemos que este giro filosófico de la Teoría Crítica puede ser matizado o reducido a la producción específica de autores con mayor visibilidad dentro del Instituto de Investigaciones Sociales, como Horkheimer, Adorno o Marcuse. Dentro del espacio de la Escuela de Frankfurt siempre existió lo que Honneth llamó un “circulo exterior” en el que se seguía produciendo teoría en términos de investigación social interdisciplinaria (Honneth, 1995), y esto habilitaría a hablar de al menos dos modos de comprender la Teoría

Crítica: como una filosofía de la historia según el modelo de Adorno, Marcuse y Horkheimer a partir de los años 40s, o bien como una teoría social con vocación práctica, representada en figuras como Erich Fromm, Otto Kirchheimer, Franz Neumann, entre otros.

Es este segundo sendero el que intentará retomar Jürgen Habermas a partir de fines de la década del 60, para dar lugar así a lo que se conoció como “segunda generación” de la Escuela de Frankfurt, con un programa de investigación más próximo a las intenciones de la Teoría Crítica de los años 30 que al giro filosófico posterior. El intento de Habermas será recuperar algunos elementos de la primera Teoría Crítica formulada por Horkheimer para hacerla capaz de localizar formas de praxis social que puedan servir de base normativa del ejercicio crítico. Según el diagnóstico de Habermas (2008), la Teoría Crítica había caído en un atolladero teórico debido a que sostenía un concepto unilateral y reducido de racionalidad en términos de pura instrumentalidad y dominación. Ese problema se remitía, en la lectura de Habermas, a haber asumido como modelo de reflexión una filosofía del trabajo que priorizaba la relación entre la especie y la naturaleza para pensar lo social. De ese modo, toda forma de praxis no podía ser sino tematizada en términos de la autoconservación de la especie, es decir, como puro medio no reflexivo de supervivencia. Para Habermas, entonces, la salida estaría en la superación de este paradigma especie-naturaleza mediante un modelo de teoría social asentado en un concepto comunicativo de racionalidad, que haga posible tematizar el mundo social como lazos de entendimiento y no como una cadena de acciones estratégicas.

Este fue el diagnóstico que llevó a la formulación de la “teoría de la acción comunicativa” (2010) en los años 80s, con la que Habermas consideró que había conseguido suplantar en la teoría social el paradigma del trabajo por el del lenguaje. Este pasaje, de la producción a la comunicación, tendría el mérito de hacer visible las instancias concretas desde donde articular la crítica y de permitir un diagnóstico no pesimista de las patologías sociales. Habermas desarrolló así una monumental construcción teórica para localizar y fundamentar los presupuestos normativos de la racionalidad de toda acción comunicativa. Con este nuevo modelo las patologías sociales debían ser pensadas como limitaciones, controles y obstáculos en el desarrollo de la racionalidad comunicativa y no una dominación totalizadora. Esta idea es la que expresa su tesis de la “colonización del mundo de la vida”, según la cual la patología que define nuestro presente corresponde a un proceso de expansión de sistemas sociales autocentrados, como el dinero y el poder burocrático, por sobre el mundo de la vida social en el que se producen las interacciones comunicativas. Era precisamente en este mundo de la vida donde Habermas consideraba que podían ser localizadas formas de praxis pre-teóricas capaces de reencauzar el proyecto de una Teoría Crítica con perspectiva emancipatoria.

Hacia un nuevo paradigma de teoría crítica

Esta necesidad de retomar la vocación teórica originaria de la Teoría Crítica será también la tarea de Axel Honneth, discípulo y continuador de Habermas como figura referente de la Escuela

de Frankfurt. Honneth va a emprender esta tarea intentando reconectar la dimensión teórica-crítica con dimensiones pre-teóricas que el pensaba se encontraban oscurecidas en la propuesta de Habermas. Si bien en sus primeros trabajos de la década del 80, Honneth permanece en el marco del proyecto habermasiano, paulatinamente su obsesión por la conexión entre la crítica y las experiencias sociales pre-teóricas lo llevará a alejarse del interés en la comunicación lingüística y a prestarle mayor atención a formas antropológicas de intersubjetividad. El interés epistemológico de Honneth es similar al de Habermas: dotar a la Teoría Crítica de un contenido sociológico y de una base normativa para suplir su déficit práctico (Semblar, 2018). Pero la forma de llevar a cabo esta tarea lo conducirá por el camino de formular una propuesta teórica autónoma denominada “teoría del reconocimiento” y que dará a luz lo que actualmente se puede considerar como la “tercera generación” de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt.

Sin embargo, antes de abordar esto, es necesario considerar las críticas de Honneth a diferentes proyectos teóricos que prepararon el terreno para su propia propuesta. Esto es precisamente lo que constituye el centro de su libro de 1989 *Crítica del poder* (2009), obra que recoge los resultados de su tesis doctoral dedicada a analizar los límites de las teorías de Horkheimer, Adorno y Michael Foucault, y a la que agrega para su publicación un extenso estudio crítico sobre Habermas. Según Honneth desde sus orígenes el proyecto de Teoría Crítica contenía dos concepciones distintas de praxis: por un lado, un concepto antropológico de praxis inspirado en la relación laboral de la especie enfrentada con la naturaleza preocupada en tematizar la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción; y, por otro lado, un concepto sociológico de praxis ligado a una autocomprensión crítica de la actividad humana, en el que la Teoría Crítica era entendida como una expresión teórica de una actitud pre-científica y práctica de inconformismo social. El problema para Honneth radicaba en que en determinado momento la Teoría Crítica había priorizado el primer concepto de praxis por sobre el segundo, con lo que se volvió incapaz de pensar fenómenos tales como los modos de interacción y de consenso social o manifestaciones de resistencia y luchas en el espacio público. Para Honneth este diagnóstico también valía para la teoría del poder de Foucault, cuyas productivas intuiciones habían quedado atrapadas en el marco de una teoría estructuralista o sistémica que le impidió conectar las relaciones de saber/poder con las experiencias de los sujetos.

Pero es, sin dudas, la teoría de la acción comunicativa de habermasiana la que despierta el mayor interés epistemológico para Honneth, debido que ambas intentan ofrecer un aseguramiento normativo y retomar la vocación empírica de la crítica. El problema fundamental que Honneth diagnostica en Habermas es que allí el desarrollo social de la modernidad está pensado según dos conceptos contrapuestos y autonomizados de racionalidad: una racionalidad instrumental con arreglo a fines y una racionalidad comunicativa. Dos conceptos que definen a su vez dos formas sociológicas distintas de acción: la acción de los sistemas económico-administrativos desprovistos de valores, en el primer caso, y la acción del mundo de la vida como espacio del entendimiento intersubjetivo, en el segundo. Esta radical separación de dos formas de racionalidad y de dos esferas de acción conduce a diagnosticar patologías sociales solamente según el modelo de una “colonización del mundo de la vida por parte de los

sistemas”. El problema central con esto es que se genera la ficción de un tipo de acción sin sustancia normativa en los sistemas, por un lado, y de una esfera de comunicación vaciada de poder en el mundo de la vida, por el otro.

En la lectura de Honneth, es debido a esta radical separación de esferas de acción que la teoría de Habermas es incapaz de conectar normativamente la teoría con una dimensión social pre-teórica. Si, como pretende Habermas, el conflicto social es pensado solo en términos de una colonización del mundo de la vida por parte de los sistemas, entonces quedan ocultos fenómenos como las dinámicas de exclusión social, los conflictos entre grupos con distintos privilegios y las luchas por los recursos sociales. Pero como dijimos, para Honneth la Teoría Crítica solo podrá recuperar su vocación crítica y emancipatoria si logra conectar con las experiencias de injusticia social y sufrimiento que padecen los individuos. Es en el intento de fundamentar esta intención donde se produce su principal ruptura teórica con respecto a Habermas: para Honneth los individuos experimentan sus insatisfacciones sociales no como una restricción a las reglas lingüísticas, sino como una violación a sus pretensiones de reconocimiento adquiridas en los procesos de socialización. Pretensiones de reconocimiento que no siempre se expresan en el espacio público ni se articulan lingüísticamente, por lo que no pueden ser capturadas por una teoría de las interacciones comunicativas como pretendía Habermas. Para tal cosa Honneth considera necesario elaborar una teoría de la intersubjetividad que sí sea capaz de conectarse con esas pretensiones de reconocimiento.

El interés de Honneth por el reconocimiento no arranca desde el trabajo de campo, pero tampoco desde el diagnóstico de las deficiencias de modelos de teoría social como se suele comprender, sino que el interés por el concepto de reconocimiento es despertado en él a partir de su contacto con la sociología histórica y la historia del movimiento obrero. En una entrevista del año 2010 afirma que no era Hegel, sino la lectura del libro de Edward Thompson, *La formación de la clase obrera*, “lo que me había impresionado, ya que allí se mostraba que en el movimiento obrero no se trataba solo de la lucha por intereses materiales, sino por el reconocimiento de la autoestima colectiva” (en Wiggershaus, 2010, p. 138). Este tipo de estudios lo incitarán a elaborar una teoría capaz de explicar por qué los grupos entablan luchas sociales, cuál es su objetivo y qué tipos de motivaciones los conducen. Para Honneth este tipo de cuestiones no eran resueltas satisfactoriamente ni por Habermas ni por Foucault, las dos grandes teorías críticas de la segunda mitad del siglo XX, la teoría del reconocimiento es entonces el intento de solucionar esa deficiencia.

Una vez expuesto el contexto de surgimiento de la teoría del reconocimiento abordemos entonces sus líneas principales. Para este fin hemos tomado la decisión expositiva de seguir las diferentes modulaciones y estrategias de fundamentación del concepto de reconocimiento en la obra de Honneth. Comenzaremos así con las principales tesis de la teoría del reconocimiento, tal y como fue formulada en la emblemática obra, *La lucha por el reconocimiento*. A partir de esto analizaremos la fundamentación antropológica con la que Honneth piensa el concepto de reconocimiento basándose en las condiciones generales de toda autonomía individual. Luego nos detendremos en el desplazamiento hacia un modo histórico-institucional de pensar el

reconocimiento y que constituye hasta la actualidad la principal versión de este concepto en la obra de Honneth. Esto no implicará descuidar un tercer sentido del concepto en cuestión en términos existenciales y ontológicos que Honneth formula en conexión con el concepto de reificación. En este recorrido concederemos una especial atención a lo que se puede considerar hasta el momento como su obra más ambiciosa en términos sistemáticos, *El derecho de la libertad*, en la que se puede ver las potencialidades teóricas del modo histórico-institucional de pensar la cuestión. Finalmente, ofreceremos una evaluación general de la obra honnethiana, así como comentarios sobre las críticas más frecuentes que se le formularon y sus potencialidades como proyecto de investigación teórico.

Una teoría del reconocimiento

En *La lucha por el reconocimiento*, publicada en el año 1992, Honneth (1997) presentará su propuesta de reformulación de la Teoría Crítica con el objetivo de salvar las deficiencias normativas y sociológicas comentadas anteriormente. A lo largo de diferentes publicaciones la teoría del reconocimiento de Honneth logró constituirse en un auténtico programa de investigación de largo aliento que inspiró lo que se suele llamar “la tercera generación de la Escuela de Frankfurt”, y que también se conoce como el “giro intersubjetivo de la Teoría Crítica”. En definitiva, lo que Honneth busca en su *Lucha por el reconocimiento* es “una teoría crítica de la sociedad en la que los procesos del cambio social deben explicarse en referencia a pretensiones normativas, estructuralmente depositadas en la relación del reconocimiento recíproco” (*Ibíd.*, p. 8). El principal objetivo de esta nueva teoría es dar cuenta de la “gramática moral de los conflictos sociales” -tal y como reza el subtítulo del libro- mediante un concepto de acción social con contenido normativo; es decir, mediante un concepto de acción social que tenga como condición de realización el reconocimiento recíproco de los sujetos involucrados. Para esto Honneth considera necesario que la teoría se remita a las expectativas y experiencias contenidas en las interacciones entre grupos sociales, puesto que solamente allí es donde se hace visible la conexión entre pretensiones de reconocimiento y demandas sociales.

Para lograr esto, Honneth recurre a la obra temprana de Hegel, particularmente a los escritos de juventud previos a la *Fenomenología del Espíritu*; me refiero al *Sistema de la ética* de 1802/1803 y a la *Filosofía real* de 1805/1806. La intuición básica de Hegel en esos textos consistía en que la lucha por el reconocimiento es el medio de la formación moral del espíritu y el principal patrón de socialización humano desplegado históricamente mediante diversas luchas sociales. Con esta idea Hegel quería responder a las filosofías políticas que pensaban el orden social en términos de conflictos motivados puramente por el interés egoísta o por la autoconservación como las filosofías de Hobbes o de Maquiavelo. Por el contrario, Hegel sostenía que estos conflictos sociales están siempre articulados en el marco de formas de socialización y, por ende, contienen la pretensión por parte de los individuos de ser reconocidos en su identidad. Según

esta perspectiva, es la búsqueda moral de reconocimiento, y no la autoconservación o el egoísmo, el motor de las luchas sociales y el punto de partida de toda teoría social.

Sin embargo, Honneth comprende que para actualizar la propuesta hegeliana en la sociedad contemporánea es necesario, por un lado, dotar a la idea de reconocimiento de contenido sociológico y, por otro, conectarla con el plano subjetivo, es decir, mostrar que el desarrollo moral de los conflictos sociales está conectado con la realización de la individualidad (Honneth, 2009, pp. 197-225). Para cumplir el primer cometido, es decir, para darle contenido sociológico a la idea de reconocimiento, Honneth propondrá tres formas sociales de reconocimiento capaces de dar cuenta de todas las motivaciones morales presentes en múltiples luchas sociales: estas son el amor, el derecho y la solidaridad. Honneth considera así que estas formas generales de reconocimiento pueden cubrir las condiciones estructurales de toda forma de vida social y ofrecer también la base normativa para una teoría social de la vida contemporánea.

Comencemos, entonces, ofreciendo una breve descripción de las principales características de cada una de estas esferas. En primer lugar, se encuentra la esfera del amor, la más básica de las tres, que Honneth tematiza con la ayuda de la obra del psicólogo Donald Winnicott. La teoría de la maduración infantil de Winnicott permite mostrar cómo, a partir de la relación entre madre e hijo, se configuran patrones de afecto y amor en la personalidad que estarán en la base tanto de la formación de la autonomía individual como de la autoconfianza personal, y que servirán también como modelo sobre el cual se irán constituyendo futuras y más complejas relaciones de reconocimiento. La esfera del amor también explica las relaciones que se dan en las parejas o entre amigos y muestra que en toda interacción los sujetos necesitan reconocerse como naturalezas necesitadas de atención y de cuidado. Sin embargo, para Honneth, la pretensión de reconocimiento propia de la esfera del amor queda limitada al círculo íntimo más cercano del individuo, por lo que, si bien funciona como condición general de autonomía, no tiene un papel central en luchas sociales más amplias.

La siguiente esfera es la esfera del derecho que nos lleva ya a una dimensión universal del reconocimiento, en la medida que no se limita al círculo afectivo más cercano. Básicamente, en el derecho los seres humanos se reconocen mutuamente como portadores de derechos jurídicos y capaces de responsabilizarse de sus acciones. El reconocimiento jurídico surge como consecuencia de la desintegración de la idea de estima social, propia de órdenes premodernos en el que los individuos eran valorados en el marco de un sistema de prestigio preestablecido. Esta unión de respeto jurídico y estima social -es decir, la posesión de derechos de acuerdo con la pertenencia a ciertos grupos sociales o de acuerdo con la edad-, que estaba en la base de las sociedades premodernas, se resquebraja con la extensión de las relaciones mercantiles y con la aparición de nuevas formas de pensar no ligadas a la tradición. Es, entonces, en la esfera del reconocimiento jurídico donde la lucha por el reconocimiento comienza a mostrarse como motor del entero orden social, ya que los conflictos que en ella surgen aluden a obligaciones morales válidas para todos los miembros de la sociedad.

Sin embargo, la esfera del derecho no puede cubrir todas las formas de valoración social en una sociedad moderna en la que sus miembros se distinguen unos de otros en función de sus

respectivos logros y capacidades. Es por eso por lo que Honneth habla de una tercera relación de reconocimiento llamada solidaridad, en la que el individuo es reconocido, ya no en su universalidad como persona jurídica, sino en su particularidad como sujeto valioso para los objetivos de la vida en sociedad. En las sociedades modernas e industriales el prestigio social se basa, ya no en la edad o en la pertenencia, sino en las capacidades y talentos para contribuir a la cooperación social. Esta esfera de reconocimiento varía con los marcos interpretativos de cada cultura y con los modos de vida que prevalecen en cada caso, pero como regla general en la modernidad el individuo exige ser reconocido y valorado por sus aportes y talentos para contribuir a la vida en común. Remitiéndose a la teoría social de Durkheim, Honneth denomina a esta esfera “solidaridad”, ya que se refiere a lazos intersubjetivos cooperativos y recíprocos que están en la base de toda praxis social.

En consecuencia, las expectativas de reconocimiento de cada una de las esferas analizadas constituyen las condiciones de formación de la identidad personal en el marco de relaciones donde los sujetos se saben respetados en su singularidad. De modo que si esas expectativas son defraudadas, se genera un tipo de experiencias negativas que se pueden llamar “menosprecio” o “agravio moral” y que constituyen la fuente motivacional de todos los conflictos sociales. Las luchas sociales se interpretan, entonces, “según una gramática cambiante de reconocimiento y de menosprecio” (Honneth 1997, p.199), es decir, surgen cuando las personas se sienten privadas de un reconocimiento social que consideran les corresponde y perciben que su identidad y autonomía es puesta en peligro. Vemos así que la teoría del reconocimiento de Honneth intenta cubrir diferentes niveles de análisis: el nivel de la estructura social dado por la tesis de las esferas de reconocimiento, un nivel político dado por la idea de una lucha por el reconocimiento y un nivel subjetivo con el análisis de la relación entre reconocimiento y formación de la identidad. Justamente este último nivel será esencial para la fundamentación antropológica de la teoría del reconocimiento.

La interpretación antropológica del reconocimiento

Ahora bien, con cada una de estas relaciones de reconocimiento se dio un proceso de aprendizaje en el que los individuos se hicieron capaces de referirse a sí mismos y establecer exigencias de reconocimiento según tres patrones distintos: como individuos de necesidades en las prácticas de afecto cuya satisfacción genera autoconfianza, como individuos con derechos y mutuamente obligados en las prácticas jurídicas cuya satisfacción genera autorrespeto, y como individuos con habilidades y talentos capaces de contribuir socialmente cuya satisfacción genera autoestima. Es por esto por lo que para Honneth las relaciones de reconocimiento son la condición de una identidad lograda y, por ende, de la realización de la libertad individual. Este es un aspecto importante de la argumentación, ya que las esferas del reconocimiento son derivadas precisamente de las condiciones universales de subjetivación y no del desarrollo empírico de la modernidad. La teoría de estas condiciones universales de identidad constituye lo que Honneth

denomina una “antropología poco pronunciada y formal” (2009, p. 116) y que funciona como fundamentación de las esferas de reconocimiento. Esto significa que estas esferas no surgen exclusivamente del desarrollo histórico para luego moldear las formas de subjetivación, sino que surgen de las condiciones de subjetivación y, desde allí, se estructuran históricamente en esferas sociales. Esto es precisamente lo que podemos considerar una fundamentación antropológica de la teoría del reconocimiento.

Como ya señalé, Honneth supone que la confianza en sí mismo, el autorrespeto y la autoestima son condiciones generales de toda identidad consumada. Las formas de reconocimiento que atraviesan las relaciones intersubjetivas responden, entonces, a estas condiciones de toda autonomía individual. Siguiendo a H. G. Mead, Honneth concibe que la formación de la identidad es un proceso que sucede en el ámbito de las interacciones humanas en la medida en que aprendemos a referirnos a nosotros mismos tomando la perspectiva de los otros, quienes nos aprueban, nos sancionan o nos atribuyen ciertas capacidades y cualidades. De esa forma, la constitución de la identidad individual necesita del reconocimiento, ya que solamente, si los individuos se ven confirmados recíprocamente en sus actividades y capacidades, pueden llegar a una autocomprensión de sí mismos como individuos autónomos. De esta íntima conexión entre individualización y reconocimiento resulta esa vulnerabilidad del ser humano a la que Honneth se refiere mediante el concepto de “desprecio”. Es decir, el fenómeno de desprecio surge cuando el reconocimiento es negado y se produce una herida que puede llevar al desmoronamiento de la completa identidad de la persona (Honneth, 1992).

Para Honneth, entonces, las esferas del reconocimiento se basan en las “condiciones intersubjetivas de integridad personal” (1997, p. 107) sobre el que se estructura el proceso de socialización mediante el cual nos formamos como individuos. Esta formación sigue un proceso que consiste, en primer lugar, en que un sujeto debe adquirir una confianza básica en sí mismo mediante las relaciones afectuosas en las que pueda expresar sus propias necesidades y saber que estas son consideradas por sus personas más cercanas. En segundo lugar, esta confianza básica en sí mismo es condición para que el sujeto obtenga un sentimiento positivo de sí como alguien digno de respeto, ya que se le considera un ser moralmente responsable y autónomo en el contexto de las relaciones jurídicas. Y finalmente, este reconocimiento del derecho posibilita la dimensión necesaria para que los individuos puedan experimentarse como valorados debido a su contribución a la sociedad y derivar de allí un sentido de autoestima al saberse parte de una comunidad.

Entonces, si cada una de estas relaciones de reconocimiento está ligada a una forma particular de valorarse a uno mismo, se puede deducir que el no cumplimiento de las expectativas de reconocimiento ocasionará modos de “desprecio” o de “agravio moral” que lesionen la identidad personal. Como vimos, son precisamente estas experiencias de menosprecio o injusticia sociales las que motivan resistencias y ocasionan los conflictos que Honneth desea pensar con la idea de “lucha por el reconocimiento”. Así, podemos decir que cuando la integridad física es amenazada se produce una lesión en la autoconfianza, cuando se sufre una exclusión o el despojo de un derecho se está ante un agravio al autorrespeto y cuando se es humillado y ofendido como

miembro de la comunidad se padece una lesión en la autoestima. Por supuesto que para que estas experiencias se transformen en luchas sociales son necesarias condiciones culturales y organizativas, discursos y articulaciones políticas, pero, en todos los casos, estos conflictos siempre tendrán lugar sobre pretensiones de reconocimiento previas, conectadas a su vez con las condiciones antropológicas de formación de nuestra identidad (*Ibid.*, p. 205).

En opinión de Honneth las tres pautas de reconocimiento constituyen normas para modos "sanos" de relaciones sociales y, por lo tanto, sirven para diagnosticar críticamente diferentes agravios y malestares sociales. Sin estos modos de aprobación social propios de las esferas del reconocimiento afectivo, del reconocimiento jurídico y del reconocimiento social, se produciría un vacío psíquico expresado en reacciones afectivas negativas como la vergüenza, el resentimiento o la ira. Esto porque los seres humanos no pueden reaccionar de forma neutra a ultrajes sociales, tales y como el maltrato físico, la privación de derecho o la humillación pública. En definitiva, la Teoría Crítica de Honneth se conecta con experiencias pre-teóricas de menosprecio y desde allí intenta ofrecer un horizonte emancipatorio, debido a que "los motivos de rebelión y de resistencia social se constituyen en un espacio de experiencias morales que brotan de la lesión de expectativas profundas de reconocimiento" (*Ibid.* p. 197). La conexión de la Teoría Crítica con las experiencias sociales y la posibilidad de la crítica social están referidas en la teoría del reconocimiento a las condiciones antropológicas de una identidad lograda.

Vale agregar que esta fundamentación antropológica es lo que permite a Honneth evaluar normativamente los conflictos sociales según la noción de progreso. Es decir, para distinguir luchas sociales progresistas de luchas sociales regresivas se debe considerar cada lucha en particular "como etapas de un proceso de formación conflictivo, que lleva a una ampliación paulatina de las relaciones de reconocimiento" (*ibid.*, p. 205.). Este concepto normativo de progreso que ofrece Honneth, ciertamente polémico, está basado también en una interpretación antropológica del reconocimiento, ya que sólo se puede hablar de progreso moral si las luchas satisfacen paulatinamente las condiciones de la formación de la autonomía y remiten a estadios más amplios y exigentes de reconocimiento. Honneth considera, entonces, que con esta interpretación antropológica del reconocimiento es posible no solo fundamentar normativamente las esferas de reconocimiento, sino también acceder a los planos de la experiencia subjetiva y de las motivaciones para la acción que habían sido desatendidos por las primeras generaciones de la Teoría Crítica.

La interpretación institucional del reconocimiento

Durante más de una década Honneth se dedicará a desarrollar estas ideas en diferentes ámbitos que van desde la filosofía social y política, la psicología social, la teoría de la democracia o la teoría social. Estos itinerarios se pueden apreciar en tomos como *Das Andere der Gerechtigkeit [Lo otro de la justicia]* (2000) en el que se compila buena parte de su producción durante la década del 90' -los artículos de este tomo están parcialmente traducidos al español en *Crítica*

del agravio moral (2009a) y en *La sociedad del desprecio* (2011)-. Sin embargo, hacia fines de la década del 90, Honneth comenzará a pensar el concepto de reconocimiento según un modelo de fundamentación un tanto distinto. Esta nueva faceta de la idea de reconocimiento se puede ver con más claridad en un estudio sobre la *Filosofía del derecho* de Hegel publicado en el año 2001 y titulado *Leiden an Unbestimmtheit [Sufrimiento por indeterminación]* (2001) -disponible en español como *Patologías de la libertad* (Honneth, 2016)-. Honneth en esta obra vuelve a Hegel, pero ya no al Hegel romántico de los escritos de juventud, sino al Hegel tardío de la *Filosofía del derecho* de 1821, ya que allí encuentra una nueva definición del estatuto del reconocimiento que será central en su producción desde entonces. Dicho resumidamente: el concepto de reconocimiento comienza ahora a estar basado no en condiciones antropológicas, sino en la institucionalización histórica de ciertas prácticas sociales.

Para Honneth la *Filosofía del derecho* de Hegel representa “una teoría normativa de la justicia social que [...] intenta fundamentar qué esferas sociales tiene que contener o tener a disposición una sociedad moderna para conceder a todos sus miembros la oportunidad de una realización de su autodeterminación” (2016, p. 76). Siguiendo esta línea Honneth busca actualizar dos ideas centrales de este proyecto hegeliano: la idea de que toda realidad social posee una estructura racional que los individuos deben conocer para poder actuar y la idea de que en la modernidad las inclinaciones, normas morales, intereses y valores están sedimentados “en la forma de interacciones institucionalizadas” (*ibid.*, p. 58). Estas instituciones corresponden a patrones de prácticas intersubjetivas esenciales para la integración social y mediante las cuales los sujetos pueden realizar su identidad si se reconocen, de modo recíproco, determinados aspectos de su personalidad. Desde ahora las instituciones ya no deben ser remitidas a condiciones antropológicas (como en *Lucha por el reconocimiento*), pero tampoco deben ser pensadas como instancias sancionadas jurídicamente (como, según Honneth, sucede en Hegel o como estamos acostumbrados a comprender el concepto de institución).

Para Honneth las instituciones son algo abstracto pero consistente: corresponden a hábitos de acción que se han sedimentado históricamente y que poseen una racionalidad propia, son rutinas y costumbres con cierta firmeza que no están sujetas al carácter caprichoso de los individuos, pero tampoco sancionadas estatalmente (*ibid.*, pp. 144-47). Esta forma de pensar el reconocimiento le permite a Honneth representarse la sociedad moderna según el modelo de la “eticidad” hegeliana, es decir como un complejo de esferas institucionales de reconocimiento que tienen un papel constitutivo en la realización de la libertad individual. De este modo, los criterios de reconocimiento ya no estarán asentados en las condiciones antropológicas del desarrollo de la identidad personal, sino que ahora se remitirán a patrones de conductas institucionalizados en el desarrollo histórico. Con esto cambia también el enfoque de la teoría, ya que ahora se dirige a la génesis histórica de estas esferas: la distinción entre diferentes formas de reconocimiento ya no se establece sobre los requisitos de la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima, sino que son el resultado de un proceso histórico de diferenciación institucional.

El problema con esta nueva fundamentación de la idea de reconocimiento es que el motivo de la lucha social pierde importancia, en parte debido a que Honneth piensa estos principios

institucionales de reconocimiento como horizontes de valores sobre los que no tenemos poder y sobre cuya condición no podemos deliberar porque son, precisamente, las condiciones de toda deliberación (Honneth, 2010). Con este desplazamiento conceptual también las experiencias de menosprecio y agravio moral quedan relegadas a un segundo lugar, ya que ahora se presta más atención a la reconstrucción normativa de las esferas institucionales que al análisis de “la gramática de los conflictos sociales” sobre las experiencias de los sujetos. En definitiva, el pasaje de una interpretación antropológica a una interpretación institucional del reconocimiento provoca que la reflexión sobre la experiencia negativa de injusticia quede en un segundo plano y que sean las continuidades de la reproducción social, antes que las rupturas conflictivas, las que estén en el centro de atención.

Esto es lo que podemos leer en las intervenciones de Honneth en su debate con Nancy Fraser (Fraser & Honneth, 2006). No nos detendremos en los términos del debate, sino en algunas observaciones sobre cómo Honneth opera allí con una nueva definición de los patrones de reconocimiento, referidos ahora a su génesis histórica y no a la formación de la autonomía individual. Consideramos que el cambio más importante se produce en la consideración de la esfera del amor. Si en la *Lucha por el reconocimiento* esta esfera aparecía fundamentada en la relación universal entre el infante y la madre y considerada como carente de potencial normativo para motivar luchas sociales, esta situación cambia en el debate con Fraser. El amor aparece ahora como una esfera histórica que surge cuando la infancia (como etapa necesitada de cuidado y atención) y el matrimonio burgués (como forma de relación que supone que sus miembros se aman) se independizan como prácticas estables y autónomas de relación intersubjetiva, es decir cuando esas relaciones se estabilizan como instituciones. Estos dos procesos sociohistóricos, y ya no antropológicos, son entendidos como condiciones para el surgimiento de un patrón de interacción social basado en pretensiones de afecto y en el reconocimiento del bienestar y de las necesidades del otro. De esta forma, el amor adquiere ahora un potencial normativo más amplio, en la medida en que ahora sí es capaz de comprender demandas políticas de reconocimiento como las vinculadas con el trabajo doméstico o con las tareas del cuidado (*ibid.*, pp. 109-111).

Como dijimos, ahora el motivo del reconocimiento adquiere prioridad sobre el motivo de la lucha. Sin embargo, Honneth se esfuerza por pensar la posibilidad de recuperar cierta dimensión crítica de estos órdenes institucionales de reconocimiento a partir de la idea de un “exceso de validez” contenido en cada uno de ellos (Honneth, 2006, p. 145). Esta idea alude a que cada esfera contiene una dinámica de conflicto interna que permite que esté siempre abierta a una permanente impugnación sobre cómo se aplican, institucionalizan o interpretan sus contenidos normativos en el marco de un debate público. Lamentablemente Honneth no se detiene demasiado en desarrollar el concepto de “exceso de validez” y las dinámicas conflictivas que generaría, algo que podría haber permitido recuperar la dimensión agonística que su teoría parece perder. En definitiva, con esta nueva interpretación institucionalista del reconocimiento, el motivo de la lucha social pierde relevancia en beneficio de una definición referida a los mecanismos de reproducción de la sociedad.

La interpretación existencialista del reconocimiento

Tras este giro institucionalista Honneth intentará seguir pensando una dimensión universal del reconocimiento que evite la historización relativista de las esferas intersubjetivas y que, a la vez, haga fructífera la idea de reconocimiento no solo en el plano político, sino también en el plano ético. Esto es lo que desarrolla en unas conferencias del año 2005 sobre el concepto de reificación (*Verdinglichung*) y publicadas en español como *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento* (Honneth, 2007). En ese estudio ofrecerá una nueva perspectiva para pensar interacciones sociales no institucionalizadas y patologías sociales que no son necesariamente visibles en el espacio público. Para esto recurrirá a un concepto de reconocimiento definido en términos ontológico-existenciales, es decir en un plano existencial y afectivo de contacto pre-discursivo y pre-cognitivo con el mundo. No deja de ser interesante que esta reformulación existencial del concepto de reconocimiento sea llevada a cabo en discusión con uno de los conceptos centrales del marxismo occidental, tal y como es el concepto de reificación, aunque redefinido en términos bastante ajenos a esa tradición.

El concepto de reificación había sido tematizado célebremente por György Lukács en su *Historia y conciencia de clase* (2009), quien lo entendía como una deformación de la praxis humana ocasionada por la extensión del intercambio mercantil. Para Lukács el avance de las relaciones capitalistas provocaba que el mundo entero sea experimentado de modo abstracto, homogeneizante y cosificado, por lo que la capacidad agencial de los sujetos quedaba reducida a una pasividad contemplativa característica de la cultura burguesa. Contrariamente a Lukács, Honneth piensa la categoría de reconocimiento como una forma afectiva de estar en el mundo, previa a todos los modos conscientes o discursivos de relación humana, y no como el producto de la extensión de la ley de intercambio. En este sentido, la reificación puede entenderse como la pérdida temporal, el ocultamiento o el olvido de que “el estrato de implicación existencial subyace a toda nuestra relación objetivadora con el mundo” (*Ibid.*, p. 61). Para tematizar esto Honneth reconstruye una argumentación sobre fuentes bastante eclécticas que van desde el mismo Lukács o Martin Heidegger, pasando por Stanley Cavell y John Dewey, hasta Jean Paul Sartre o Theodor Adorno, o que incluso abarcan investigaciones empíricas sobre el autismo y la lactancia materna.

La interpretación existencial del reconocimiento indica que en nuestras interacciones con el mundo no adoptamos en primer lugar una postura contemplativa, desapegada o cognitiva, sino que asumimos un compromiso práctico afirmativo, un tipo de actitud existencial basado en un comportamiento afectivo. Reconocer significa mucho más que simplemente percibir, identificar o conocer al otro en términos de la simple constatación de su identidad. Reconocer es una postura afectiva y activa hacia el mundo que precede a todas las formas de interacción social, “el reconocimiento debe preceder al conocimiento” (*Ibid.*, p. 71), tanto a nivel ontogenético como conceptual. Esta postura pre-cognitiva del reconocimiento va dirigida no solo hacia los demás, sino también hacia uno mismo y hacia el mundo circundante. En esta nueva interpretación el reconocimiento es presentado como la condición del pensamiento racional y de todas las orientaciones

morales o políticas, y por eso es anterior incluso a las esferas del amor, del derecho y de la estima social. Se trataría así de dos niveles de reconocimiento que deben ser pensados en conjunto: un nivel ontológico en términos de una relación originaria con el mundo y un nivel normativo en términos de una noción de vida ética basada en esferas de reconocimiento social.

En estas reflexiones Honneth recupera la famosa expresión de Adorno según la cual “toda reificación es un olvido” para afirmar que toda reificación es, en realidad, “un olvido del reconocimiento” existencial de nuestra relación ontológica con el mundo y con nosotros mismos (*ibid.*, p. 83). Para Honneth la causa de la reificación no debe ser buscada en la expansión de la racionalidad capitalista, como era el caso de Lukács, sino en prácticas y convicciones diseminadas por toda la sociedad. Las personas pueden adoptar una postura reificante cuando han perdido de vista el reconocimiento previo básicamente por dos causas: porque participan en una praxis social que obliga o incita a abstraer ciertas cualidades puntuales de la personalidad propia (las entrevistas de trabajo o los servicios de citas pactadas funcionan aquí de ejemplos) o porque adscriben a un sistema de convicciones que concibe al otro suprimiendo intencionalmente toda ligazón con la dimensión existencia del reconocimiento (como en el caso del racismo o de la pornografía según Honneth). En síntesis, las causas de la reificación habría que buscarlas en una “conjunción correlativa de praxis unilateral y sistema ideológico de convicciones” que no tienen que ver únicamente con la expansión de una racionalidad capitalista (*ibid.*, p. 141).

Esta noción existencial de reconocimiento no es idéntica a las nociones de reconocimiento recíproco que vimos en los apartados anteriores: si a aquellas nociones le correspondía como su contraparte las experiencias de desprecio o agravio moral, al reconocimiento existencial le corresponderá la reificación. En esta obra Honneth pretende ofrecer herramientas para abordar patologías sociales que no se reducen al incumplimiento de criterios generales de justicia, como era el caso de Jürgen Habermas, sino patologías que están arraigadas en la infraestructura intersubjetiva de la sociedad. Para esto Honneth recupera una crítica a la racionalidad que había estado ausente en sus obras anteriores y que lo conecta con la primera generación de la Teoría Crítica. Si en la visión antropológica del reconocimiento la crítica se detenía en las expectativas frustradas y en las lesiones a la propia identidad, en la interpretación existencialista la patología social es pensada como un desequilibrio en las formas sociales de racionalidad, es decir, como un problema que atañe al modo general en el que nos enfrentamos con el mundo objetivo, subjetivo y con nosotros mismos.

Esta interpretación del concepto de reconocimiento parece perfectamente compatible con la visión institucional, ya que se refiere a una dimensión existencialmente previa a las esferas institucionales de reconocimiento. Pero más importante es que Honneth tematiza la cosificación reificante como una forma de patología social y retoma, de este modo, un concepto central en su proyecto teórico como es el de patología social, pero que había quedado hasta ahora sin ser definido. La reificación constituye un fenómeno patológico en la medida en que implica una discontinuidad entre las experiencias de los individuos y la comprensión reflexiva de esas experiencias. De ese modo, la patología se trata de un desconocimiento socialmente causado de las estructuras de interacción social basadas en el reconocimiento. Particularmente, en el caso de

la reificación vemos que los individuos olvidan la prioridad del reconocimiento por sobre la cognición, y en ese sentido se produce una desconexión entre la experiencia vivida y la comprensión de la lógica y de las exigencias normativas de los ámbitos en los que tiene lugar esa experiencia. Es por eso por lo que Christopher Zurn (2011) ha definido a las patologías sociales como “trastornos de segundo orden” (*second-order disorders*), ya que se trata de “desconexiones constitutivas entre los contenidos de primer orden y la comprensión reflexiva de segundo orden de esos contenidos” (*ibid.*, pp. 345-346).

Vale decir que esas desconexiones son patológicas solo cuando son causadas por instituciones, prácticas o estructuras sociales que no pueden ser tematizadas por los implicados y que, al mismo tiempo, ponen en peligro la continuidad de la interacción. Si bien Honneth ha aceptado explícitamente la definición de Zurn, el problema es que esa definición suena un tanto estrecha para fenómenos tan diferentes como el de la cosificación alienante, la invisibilización de grupos sociales, las formas de reconocimiento ideológico, la injusticia distributiva, la judicialización de las relaciones personales, la explotación económica, los malestares ligados al individualismo institucionalizado, etc. (Laitinen, Särkelä & Ikäheimo, 2015). Pero más allá de estos debates de definición en los que no entraremos, sí quisiéramos resaltar dos peculiaridades de la teoría de Honneth a partir de este nuevo concepto de patología social. En primer lugar, su teoría ya no buscará ser una crítica de las injusticias sociales, sino una crítica de las patologías sociales, que intentará sacar a luz las infracciones y las desconexiones que tienen lugar en diferentes instituciones, interacciones y patrones de conductas estructurados normativamente mediante el reconocimiento, y no evaluar a la sociedad según patrones de justicia. En segundo lugar, la teoría dejará de focalizarse en las experiencias subjetivas de sufrimiento y menosprecio, para concentrarse ahora en el análisis crítico de la estructura institucional de las interacciones, algo que es, por lo demás, perfectamente compatible con el nuevo énfasis en las características institucionales del reconocimiento por sobre sus dimensiones antropológicas.

La interpretación institucionalista y la eticidad democrática

Anteriormente mostramos cómo se produce un pasaje desde un concepto antropológico a un concepto institucional de reconocimiento que extrae su fuerza normativa, ya no de las condiciones de la autonomía individual, sino de principios de acción institucionalizados históricamente. De ese modo, las tres esferas de valor quedaban ligadas al desarrollo histórico de la sociedad capitalista-burguesa y no a las condiciones universales de una individualidad autónoma. Este modelo de reconocimiento será desarrollado por Honneth en su obra más ambiciosa hasta la actualidad, *El derecho de la libertad. Esbozos de una eticidad democrática* (2014) publicada en alemán en el año 2011. En este apartado nos detendremos en esta obra, no tanto porque ofrezca una nueva interpretación del reconocimiento, sino porque constituye el mejor ejemplo de las potencialidades de este concepto.

En el *Derecho de la libertad* Honneth parte del diagnóstico según el cual el concepto ético y político central de la modernidad es la idea de libertad entendida como autonomía del individuo, para él en los últimos doscientos años todas las ideas políticas y morales constituyen variaciones del intento de ofrecer nuevos sentidos, matices o ampliaciones de esta idea de libertad individual. Esta concepción de la autonomía sirvió también como enlace entre el plano individual y el social, en la medida en que todo orden legítimo debía ser pensado desde entonces sobre la base de aquello que se consideraba bueno para el individuo. Esta relación entre autonomía individual y justicia social constituye no solo el horizonte teórico-político de la modernidad, sino también el horizonte práctico de las luchas sociales, ya que todo reclamo de justicia debe legitimarse públicamente en referencia a las pretensiones de individuos autónomos (*ibid.*, p. 33). Sobre esta correspondencia entre autonomía y justicia, Honneth ofrece una reconstrucción de lo que entiende son los tres conceptos de libertad producidos en la modernidad: libertad negativa, libertad reflexiva y libertad social.

El concepto más básico de libertad es el de libertad negativa, entendido como ausencia de obstáculos y resistencias externas que impidan al individuo realizar sus propósitos. Este concepto de libertad se desentiende de la justificación de las motivaciones, de los deseos o de los contenidos de la voluntad de los individuos y solo se concentra en las limitaciones de la esfera privada. El segundo concepto corresponde al de libertad reflexiva, en el que la distinción entre acciones autónomas y heterónomas es central, en la medida en que aquí importa la capacidad de los sujetos de darse su propia ley, de seguir sus propias intenciones y de forjar una autocomprensión racional de sí mismos. Este modelo puede darse como ideal de autenticidad (Rousseau) o como autodeterminación moral (Kant), pero en ambos casos su determinación subjetiva impide un abordaje de las condiciones sociales e institucionales que harían posible el ejercicio y la determinación de las intenciones de la voluntad. El aporte de Honneth a esta caracterización ya conocida consiste en que afirma que en la modernidad existe un tercer concepto de libertad, el de libertad social, en el que, a diferencia de los otros dos, sí están pensadas las condiciones materiales de realización de la autodeterminación por lo que tendrá un papel fundamental en la determinación del reconocimiento.

El concepto de libertad social exige que el mundo social y el orden institucional deban ser comprendidos en la misma definición de libertad. Para dar cuenta de esto Honneth ofrece una vasta y muy detallada reflexión sobre los marcos institucionales en los que podría desarrollarse ese concepto de libertad social. Es aquí donde aparece nuevamente el concepto de reconocimiento recíproco, en la medida en que los individuos no pueden experimentarse enteramente libres si no encuentran en otra subjetividad las condiciones para la realización de su autodeterminación. Y son precisamente las esferas institucionales de la eticidad democrática las que ofrecen los marcos para realizar esa reciprocidad intersubjetiva. Estas instituciones sociales corresponden a “patrones estandarizados del actuar social que contienen determinadas categorías de obligación mutua” (*ibid.*, p. 88) y que exigen, como condición de su funcionamiento, que los sujetos tengan en cuenta los deseos de los demás para la realización de sus propios deseos, ya que en estas instituciones los fines individuales solo pueden ser cumplidos en reciprocidad.

Según esta idea, Honneth analiza tres esferas institucionales como condición de este modelo social de libertad: las relaciones personales, la economía de mercado y la vida público-política. Para el análisis de estas esferas utiliza el método de la “reconstrucción normativa” que consiste en “develar las comprensiones de prácticas sociales que mejor se adecúen a valer como normas de realización de la libertad intersubjetiva” (*ibid.*, p. 171). Es decir, no se trata de describir lo que los sujetos hacen, ni tampoco de establecer criterios de acción por fuera de las interpretaciones de los actores, sino de reconstruir las expectativas y las comprensiones que los actores *deben* tener presente para que determinada institución funcione. Estas esferas institucionales son autónomas en la medida en que tienen su propia lógica y sus objetivos particulares; pero, al mismo tiempo, dependen para su correcto funcionamiento de prácticas sociales cargadas moralmente con demandas de reciprocidad. Estas esferas están siempre ancladas en un mundo de la vida desde el cual extraen expectativas de reconocimiento y sin las cuales no pueden reproducirse ni los actores pueden cumplir sus objetivos.

La mayor parte del libro está dedicada a esta “reconstrucción normativa” de las diferentes esferas institucionales de reconocimiento en la que el “nosotros” social es tematizado en su intersubjetividad constitutiva. La primera esfera, la de las relaciones personales, es analizada a partir de ciertos cambios sociales en los que el reconocimiento recíproco tiene cada vez mayor preponderancia, como por ejemplo en el pasaje de un estilo de enseñanza autoritario hacia uno más cooperativo, o en el ingreso de la mujer en el mercado laboral y la disolución de los roles clásicos de género. También la segunda esfera, la del mercado, es analizada por Honneth como sostenida por relaciones de reconocimiento, ya que sus interacciones exigen que los actores económicos se hayan reconocido como miembros de una comunidad cooperativa antes de entablar acciones estratégicas. Esto le permite a Honneth llevar un original análisis del conjunto de reformas neoliberales como un desmontaje sistemático de los mecanismos institucionales que hacen posible el ejercicio de la libertad social (Sembler, 2019). Por último, la esfera de la formación de la voluntad democrática es analizada a partir del desarrollo de la esfera pública y del estado de derecho, para mostrar que estos no están basados exclusivamente en garantías jurídicas, sino en condiciones materiales de inclusión y en costumbres, usos y modos de comportamiento articulados por exigencias de reconocimiento.

Ahora bien, al conjunto articulado de estas tres esferas Honneth lo denomina “eticidad democrática”, para presentar una teoría de la democracia que no se basa únicamente en un concepto de justicia o que está ligada exclusivamente a la esfera del derecho, sino que remite a la entera vida colectiva y cooperativa de la sociedad articulada en esferas institucionales de reconocimiento. Es decir, podemos hablar de democracia solo cuando los principios de libertad institucionalizados en las distintas esferas de acción están presupuestos y realizados en las diferentes prácticas y hábitos del orden social. Esta forma “orgánica” de pensar la democracia le servirá a Honneth en su libro *La idea de socialismo* (2017) para entablar una discusión que rescata ciertas instituciones de la tradición del socialismo. Pero más allá de esto, se puede considerar que Honneth consigue con su interpretación institucional del reconocimiento elaborar una teoría que, como afirma finalizando en *El derecho de la libertad*, “considera realizada

la democracia solo donde verdaderamente se han puesto en práctica los principios de libertad institucionalizados en las distintas esferas de acción y donde estos están reflejados en prácticas y costumbres” (2014, p. 440).

Críticas y perspectivas de la teoría del reconocimiento

En este texto intentamos una presentación panorámica de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth tomando como guía las diferentes interpretaciones de este concepto. Comenzamos analizando el intento de superación por parte de Honneth del *impasse* teórico en el que consideraba había caído la Teoría Crítica. Esto lo llevó, en un primer momento, a elaborar una teoría del reconocimiento capaz de rearticular la crítica con las experiencias sociales mediante un concepto de reconocimiento basado en las condiciones generales de una identidad autónoma. Pero esta interpretación fue desplazada en obras posteriores por una comprensión de las demandas de reconocimiento asentadas en patrones de comportamiento intersubjetivo institucionalizados históricamente. Intentamos mostrar también cómo en este pasaje el concepto de reconocimiento, si bien gana en diferenciación empírica y en la contextualización de los criterios normativos, deja en segundo plano el motivo de la lucha social y las experiencias de agravio y de menosprecio moral, para centrarse en el análisis de las patologías sociales y de las integraciones sociales deficientes. Junto con esto también discutimos lo que podemos considerar una interpretación ontológica del reconocimiento, que es compatible con la definición histórica-institucional y que reconduce la crítica social hacia dimensiones afectivas y existenciales.

En definitiva, la teoría social de Honneth apunta a comprender zonas de conflicto en torno a patrones de reconocimiento que regulan normativamente la interacción en las diferentes esferas, que sirvan para analizar patologías sociales y casos de falta de reconocimiento, así como para comprender las motivaciones detrás de las protestas y de los malestares. Según Honneth, para esto es necesario que la teoría social sea capaz de reconstruir una narrativa histórica de la modernidad que trascienda el conocimiento implícito de los actores pero que, al mismo tiempo, se refleje parcialmente en sus perspectivas. De este modo, el esfuerzo de toda teoría social debe dirigirse a indagar en la relación entre las expectativas de reconocimiento de los grupos e individuos y los órdenes de reconocimiento en los que participan. Esto provoca también una transformación en la crítica social, que ahora pasa a ser concebida en términos reconstructivos y normativos: la tarea de la crítica debe ser la de ofrecer una construcción teórica de las condiciones y requisitos presupuestos en las interacciones sociales articuladas según demandas y formas de reconocimiento recíproco. Para Honneth, únicamente si la crítica social se entiende como “reconstrucción normativa” es posible confrontar las expectativas de los individuos con la lógica de los órdenes sociales y mostrar que los principios de reconocimiento están constantemente abiertos a nuevas y más radicales interpretaciones.

Sobre estas premisas la teoría del reconocimiento de Honneth ha sido capaz de despertar el interés de las ciencias sociales como una herramienta para llevar adelante programas de

investigación empírica. Algunos de estos desarrollos lo podemos ver en los artículos compilados en el tomo *Recognition theory as social research* (O'Neill & Smith, 2012), donde se puede apreciar, por ejemplo, las implicaciones de la teoría del reconocimiento para cuestiones como el análisis de minorías sexuales que luchan contra su falta de reconocimiento en los códigos matrimoniales convencionales (Christopher Zurn), los conflictos étnico-nacionales en Irlanda del Norte (Shane O'Neill), las disputas generadas por los fenómenos migratorios y la puesta en cuestión de los conceptos tradicionales de estado y sociedad (David Owen), o bien las demandas de reconocimiento de tareas no reconocidas laboralmente y las paradojas que eso ocasiona en un contexto de flexibilización del empleo (Nicholas Smith). La teoría del reconocimiento también ha contribuido a investigaciones empíricas en el ámbito de la educación política y en el combate contra la xenofobia en Alemania (Helsper & Krüger, 2006; Robles, 2019). O incluso en nuestra región ha despertado en los últimos años una atenta recepción desde el ámbito de la teoría intercultural y de las luchas por reconocimiento de los sectores subalternos y de las comunidades originarias (Sauerwald & Salas Astrain, 2017; Faundes Peñafel, 2017).

Sin embargo, la obra de Honneth no ha estado exenta de numerosas críticas y objeciones. Entre las más conocidas podemos señalar a la crítica formulada por Nancy Fraser (2006) quien, en su ya mencionado debate, cuestiona el perfil culturalista de la teoría de Honneth que prioriza cuestiones de reconocimiento de identidad y deja en segundo plano las disputas por la redistribución de los recursos. Por su parte, la filósofa Amy Allen (2016), inspirada en el pensamiento poscolonial, ha cuestionado los presupuestos eurocéntricos presentes en la teoría del reconocimiento y sus conceptos de progreso moral y aprendizaje sociocultural anclados en una visión paradigmática de la modernidad europea. También desde ámbitos como el psicoanálisis se ha cuestionado el concepto de identidad subjetiva sostenido por Honneth, tal y como se puede apreciar en el debate con Joel Whitebook (2009), quien critica una visión excesivamente intersubjetivista del Yo en Honneth que borra los momentos de conflictividad, negatividad y creatividad, presentes en toda construcción de identidad. Desde una perspectiva lacaniana el filósofo brasileño Vladimir Sefatle cuestiona el concepto de individualidad autónoma sobre el que se basa la teoría del reconocimiento de Honneth, ya que lo considera limitante para pensar modos de reconocimientos políticos por fuera de la producción de identidades individuales autocentradas (Sefatle, 2015). Asimismo, en los últimos años desde la llamada “sociología de la crítica” se ha puesto en cuestión la necesidad de una fundamentación normativa del dispositivo crítico (Boltanski, Honneth & Celikates, 2014).

A modo de cierre, puede resultar iluminador realizar un breve comentario del último estudio publicado hasta el momento por Axel Honneth, ya que da buena cuenta del espíritu que anima toda su obra. Nos referimos a *Reconocimiento. Una historia de las ideas europea* (2019), en la que discute el concepto central de su teoría en el plano de la historia de las ideas. Honneth intenta allí contar cómo ha surgido y se ha narrado en Europa -más precisamente en Alemania, Inglaterra y Francia- la idea de la necesidad de la dependencia del Otro, es decir, la idea según la cual las relaciones intersubjetivas están condicionadas por una dependencia recíproca de reconocimiento. Lo interesante de este modo de abordaje histórico-conceptual es que consigue

mostrar al concepto de reconocimiento como un concepto exclusivamente moderno, es decir, como un concepto que aparece recién cuando el orden de sentido del mundo antiguo y medieval se ha desintegrado y deja de ser claro cuál es el lugar del individuo en la sociedad. Esta comprensión del concepto de reconocimiento remite a dos intuiciones que pertenecieron siempre al corazón de la Teoría Crítica y que Honneth continua de modo fiel: por un lado, la necesidad de leer los conceptos como una cristalización de sus horizontes históricos de experiencia y, por otro lado, la autocomprensión de la Teoría Crítica como un esfuerzo teórico por iluminar las posibilidades abiertas y aún pendientes de realización de la modernidad.

Referencias

- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2006). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Allen, A. (2016). *The end of progress: decolonizing the normative foundations of Critical Theory*. Columbia University Press.
- Boltanski, L., Honneth, A. & Celikates, R. (2014). Sociology of critique or Critical Theory? Luc Boltanski and Axel Honneth in conversation with Robin Celikates. En S. Susen & B. S. Turner (Eds.), *The spirit of Luc Boltanski. Essays on the 'pragmatic sociology of critique'*. (pp. 561-589). Londres: Anthem Press.
- Faundes Peñafel, J. J. (2017). Honneth y la demanda por el reconocimiento intercultural de los pueblos indígenas. *Perfiles Latinoamericanos*, 25 (49), 303–323.
- Fraser, N., & Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o conocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Ediciones Morata.
- Habermas, J. (2008). *El Discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz.
- Habermas, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
- Helsper, W., & Krüger, H. (Eds.). (2006). *Unpolitische Jugend? Eine Studie zum Verhältnis von Schule, Anerkennung und Politik*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Honneth, A. (1992). Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (15), 78–92.
- Honneth, A. (1995). Teoría Crítica. In A. Giddens & J. Turner (Eds.), *La teoría social, hoy* (pp. 445-488). Madrid: Alianza.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Madrid: Crítica.
- Honneth, A. (2000). *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2001). *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der hegelschen Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de la Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid: Antonio Machado Libros.

- Honneth, A. (2009a). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (2009c). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2010). Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth de Gustavo Pereyra. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 7(13), 323–324.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2016). *Patologías de la libertad*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Honneth, A. (2017). *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2019). *Reconocimiento. Una historia de las ideas europea*. Madrid: Akal.
- Horkheimer, M. (1990). Teoría Tradicional y Teoría Crítica. En *Teoría Crítica* (pp. 223-271). Buenos Aires: Ariel.
- Horkheimer, M. (2015). La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 36(113), 211–224.
- Jay, M. (1986). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social, 1923-1950*. Madrid: Taurus.
- Laitinen, A., Särkelä, A., & Ikäheimo, H. (2015). Pathologies of recognition. An introduction. *Studies in social and political thought*, 25(1–2), 3–24.
- Lukács, G. (2009). *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Buenos Aires: Ediciones r y r.
- O'Neill, S., & Smith, N. (Eds.). (2012). *Recognition theory as social research. Investigating the dynamics of social conflict*. New York: Palgrave Macmillan.
- Robles, G. (2019). La extrema derecha como desafío para la educación política en Alemania. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 81, 8–21.
- Robles, G. (2020). Axel Honneth y las diferentes interpretaciones de la idea de reconocimiento. *Nuevo Pensamiento*, X(10), 115–141.
- Safatle, V. (2015). *O circuito dos afetos. Corpos políticos, desamparo e a fin dos indivíduos*. São Paulo: Cosac Naify.
- Sauerwald, G., & Salas Astrain, R. (2017). *La cuestión del reconocimiento en América Latina: Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*. Münster: Lit Verlag.
- Sazbón, J. (2009). El legado teórico de la Escuela de Frankfurt. En *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual* (pp. 167–206). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Sembler, C. (2018). Injusticias y emancipación. La renovación de las bases epistemológicas de la crítica social. *Cinta de Moebio*, 63, 377–390.
- Sembler, C. (2019). Mercado, moral y democracia en Axel Honneth. *Economía y Política*, 6, 31–61.
- Taylor, Ch. (2009). La política del reconocimiento. En *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”* (pp. 53-116). México DF: Fondo de Cultura Económica.

- Whitebook, J. (2009). Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen. En *Der gefesselte Odysseus. Studien zur Kritischen Theorie und Psychoanalyse* (pp. 169–202). Frankfurt am Main: Campus.
- Wiggershaus, R. (2010). *Die Frankfurter Schule (Monographie)*. Hamburgo: Rowohlt Verlag.
- Zurn, C. F. (2011). Social Pathologies as second-order disorders. En D. Petherbridge (Ed.), *Axel Honneth: Critical essays. With a reply by Axel Honneth* (pp. 345–370). Leiden: Brill.

Bibliografía básica recomendada

- Honneth, A. (2009). Desarrollo moral y lucha social. Enseñanzas de filosofía social de la obra temprana de Hegel. En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (2009). “La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una Teoría Crítica de la sociedad”. *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (2014). La teoría de la justicia como análisis de la sociedad. *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2007). Fuentes sociales de la reificación. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2009c). Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica. Sobre la idea de la crítica en la Escuela de Frankfurt. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2006). Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser. En Honneth, A. & Fraser, N. *¿Redistribución o conocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Ediciones Morata.
- Honneth, A. (1995). Teoría Crítica. En A. Giddens & J. Turner (Eds.), *La teoría social, hoy* (pp. 445-488). Madrid: Alianza.
- Honneth, A. (1992). Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (15), 78–92
- Horkheimer, M. (1990). Teoría Tradicional y Teoría Crítica. En *Teoría Crítica* (pp. 223-271). Buenos Aires: Ariel.
- Horkheimer, M. (2015). La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 36(113), 211–224.

Bibliografía complementaria

- Semler, C. (2018). Injusticias y emancipación. La renovación de las bases epistemológicas de la crítica social. *Cinta de Moebio*, 63, 377–390.

- Semler, C. (2018) Paradojas de la libertad moderna. Patologías sociales en Habermas y Honneth. En Casuso, G. & Serrano, J. *Las armas de la crítica*. Lima: Anthropos.
- Sazbón, J. (2009). El legado teórico de la Escuela de Frankfurt. En *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual* (pp. 167–206). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Zurn, C. F. (2011). Social Pathologies as second-order disorders. En D. Petherbridge (Ed.), *Axel Honneth: Critical essays. With a reply by Axel Honneth* (pp. 345–370). Leiden: Brill.
- Laitinen, A., Särkelä, A., & Ikäheimo, H. (2015). Pathologies of recognition. An introduction. *Studies in social and political thought*, 25(1–2), 3–24.
- Wellmer, A. (1996). El significado de la Escuela de Frankfurt. Cinco tesis. En Wellmer, A.. *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Valencia: Pre-textos.
- Wiggershaus, R. (2010). *Die Frankfurter Schule (Monographie)*. Hamburgo: Rowohlt Verlag.
- Jay, M. (1986). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social, 1923-1950*. Madrid: Taurus.
- Sampaio Madureira, M. (2009) La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, de la primera a la tercera generación. Un recorrido histórico-sistemático. *Revista Internacional de Filosofía Política*. N° 34. 193-211.
- Särkelä, A. & Laitinen, A. (2019). Between Normativism and Naturalism: Honneth on Social Pathology. *Constellations*. 26(2). 286-300.

(Otras) Investigaciones aplicadas

- Sauerwald, G., & Salas Astrain, R. (2017). *La cuestión del reconocimiento en América Latina: Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*. Münster: Lit Verlag.
- Renault, E. (2007). What is the use of notion of the struggle of recognition? *Revista de Ciencias Políticas*. 27(2). 195-205.
- O'Neill, S., & Smith, N. (Eds.). (2012). *Recognition theory as social research. Investigating the dynamics of social conflict*. New York: Palgrave Macmillan.

Sitios web con material suplementario

- Honneth, A. (2010). Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth de Gustavo Pereyra. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 7(13), 323–324.
- Boltanski, L., Honneth, A. & Celikates, R. (2014). Sociology of critique or Critical Theory? Luc Boltanski and Axel Honneth in conversation with Robin Celikates. En S. Susen & B. S. Turner (Eds.), *The spirit of Luc Boltanski. Essays on the 'pragmatic sociology of critique'*. (pp. 561-589). Londres: Anthem Press.

Video: Reconocimiento y Justicia. Entrevista de Francisco Cortés a Axel Honneth: https://www.youtube.com/watch?v=Cz5nTMp-7zo&ab_channel=Francisco-Cort%C3%A9sRodas.

Video: Social Freedom, Morality and Markets. Axel Honneth (2016): https://www.youtube.com/watch?v=4aLjJ2AsEk8&ab_channel=UCD-.

Video: Provost Lecture - Axel Honneth: The Normativity of Ethical Life: https://www.youtube.com/watch?v=UuSSLA8_0cE&ab_channel=StonyBrookUniversity

Guía de lectura

Texto seleccionado de A. Honneth: “La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una Teoría Crítica de la sociedad” (1992). En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

- 1) ¿En qué sentido se plantea Honneth continuar el programa de investigación de la Teoría Crítica?
- 2) ¿A qué se refiere Honneth con praxis pre-científica y cuál debería ser su relación con la teoría?
- 3) ¿Cuáles son los problemas que Honneth ve en la primera (Adorno y Horkheimer) y en la segunda generación (Habermas) de la Teoría Crítica?
- 4) ¿Qué tipo de experiencias morales son del interés de Honneth y cómo considera él que deben ser tematizadas?
- 5) ¿Qué características poseen patologías de las relaciones de reconocimiento?
- 6) ¿Qué papel ocupa ahora el proceso del trabajo para Honneth y en qué se diferencia en esto de otros modelos de Teoría Crítica?

CAPÍTULO 27

La (noción de) sociedad en cuestión: lecturas críticas de Michael Mann y Alain Touraine³⁷⁴

Antonio Camou

Lo más útil que un sociólogo puede hacer es romper los esquemas prefabricados, los vidrios de las ideologías, de las doctrinas y de las retóricas donde está encerrada la sociedad.

Alain Touraine, CARTAS A UNA ESTUDIANTE (1977, p. 251)

En 1972, el entonces joven sociólogo británico Michael Mann escribió una monografía en la que se proponía -según sus propias palabras- "refutar a Marx y reorganizar a Weber" (Mann, 1991, p.9). Aquel lejano trabajo, que se transformó luego en el proyecto de un libro breve, culminó después en un vasto programa de investigación plasmado en cuatro gruesos volúmenes (Vol. I, 1986; Vol. II, 1993; Vol. III, 2012 y Vol. IV, 2013). Para obviar detalles, el autor se propone una imponente sociología del poder desde el período neolítico hasta la actualidad, coronando su trabajo con una nueva teoría del poder y del cambio social. En el camino, Mann discute y rechaza con énfasis cualquier categorización "unitaria" de la *sociedad*, e incluso argumenta en favor de abolir totalmente el concepto.

Aunque parte de supuestos distintos y de preocupaciones diferentes, los últimos trabajos de Alain Touraine –en particular los elaborados a partir de los años dos mil- tienen un llamativo punto de coincidencia. En efecto, para el sociólogo francés “cambiamos de paradigma en nuestra representación de la vida colectiva y personal. Salimos de la época en que todo se expresaba y se explicaba en términos sociales”, y pasamos a habitar un mundo en el que “los problemas *culturales* han adquirido tal importancia que el pensamiento social debe organizarse en torno a ellos” (Touraine, 2006, p.13 y sigs.).

¿Se ha vuelto la noción de *sociedad* una categoría perimida? ¿Es necesario abandonar una auto-comprensión *social* de la sociedad en pos de una mirada *cultural*? ¿Es posible disolver ese objeto llamado *sociedad* en una multiplicidad de objetos llamados *redes*? ¿Qué se gana y qué se pierde con ese ejercicio de disolución? ¿La argumentación que busca demoler las bases de aquella categoría tiene fundamentos sólidos?

³⁷⁴ Este trabajo revisa e integra argumentos y discusiones adelantadas en (Camou, 1998) y (Camou, 2007).

Ciertamente, ofrecer respuestas cabales a estos interrogantes excede largamente los límites de estos apuntes, por eso en estas notas intentaremos una vía más indirecta y acotada. Sin perjuicio de los innegables aportes que ambos autores han hecho, y continúan haciendo, al desarrollo de nuestra disciplina, nos proponemos acercar algunas consideraciones críticas al modo como Mann y Touraine argumentan sus posiciones; en particular, tratamos de mostrar lo que creemos son algunas debilidades de ambos planteos, entre las que destacamos la ambigüedad categorial que suele acompañar ciertas aseveraciones en torno a “la” sociedad.

El capítulo está organizado en tres partes. En la primera parte, después de presentar en pocas líneas la posición de Mann, comenzamos aceptando -parcialmente- sus objeciones a un planteo rígidamente "evolucionista", al estilo de Parsons; seguidamente, en deuda con una crítica de Chris Wickham, sostendremos que el argumento de Mann sobre el tema de los "límites" es trivialmente verdadero, y por tanto sería aceptable por marxistas, weberianos y sistémicos de toda laya; esta parte concluye con una breve discusión sobre el tema de la "primacía en última instancia". La segunda parte está dedicada a la discusión de algunos aspectos de la obra de Alain Touraine, en particular a la consideración de uno de sus últimos libros. En la sección inicial tratamos de ubicar su última producción en una visión de más largo plazo sobre la trayectoria intelectual del sociólogo francés, mientras que en la sección siguiente consideramos en particular su propuesta de abandonar las categorías definidas en el plano “social”. El trabajo se cierra con unas breves reflexiones finales.

Michael Mann: ¿Sociedad, *vade retro*?

"Es posible que parezca una actitud extraña para un sociólogo, dice Mann, pero si yo pudiera, aboliría totalmente el concepto de sociedad" (Mann, 1991, p.15). Esta enigmática y a primera vista desconcertante profesión de fe anti-sociológica encierra buena parte del enfoque analítico de Mann, y por tanto conviene desglosarla con más detalle. ¿Qué tiene Mann en contra de la 'sociedad'? Hasta donde podemos ver, hay cuatro elementos que disgustan a Mann³⁷⁵, y que él identifica con este "concepto maestro de la Sociología" (Mann, 1993, p.9); para darles un nombre podríamos llamarlos el problema de la "unicidad", el de los "límites", la cuestión de la "evolución" y el tema de la "primacía última" (*ultimate primacy*).

En su lugar, Mann parte de dos premisas diferentes. La primera premisa enfatiza que las “sociedades están constituidas por múltiples redes socio-espaciales de poder que se superponen y se intersectan” (Mann, 1991, p. 14). La segunda premisa sostiene que “la mejor forma de hacer una relación general de las sociedades, su estructura y su historia es en términos de las interrelaciones de lo que denominaré las *cuatro fuentes del poder social*: las relaciones ideológicas, económicas, militares y políticas” (Mann, 1991, p. 15. *Cursivas nuestras*). A este esquema lo llama habitualmente el modelo IEMP, por cada una de las fuentes de poder social: ideológica,

³⁷⁵ En rigor, se trata de tres rasgos asociados al concepto "unitario" de sociedad.

económica, militar y política. El autor nos clara, por un lado, que se trata de “redes superpuestas de interacción social, no dimensiones, niveles ni factores de una sola totalidad social”; asimismo, según su análisis, se trata a la vez de “organizaciones, medios institucionales de alcanzar objetivos humanos”. Y aquí el autor introduce una aclaración relevante: “su primacía no procede de la intensidad de los deseos humanos de satisfacción ideológica, económica, militar o política, sino de los *medios de organización* concretos que posea cada una para alcanzar los objetivos humanos, cualesquiera que sean éstos” (Mann, 1991, p.15).

En su afán por ganar amigos dentro de la profesión, Mann señala desde las primeras páginas de su primer libro que

(...) casi todas las ortodoxias sociológicas -como la teoría de los sistemas, el marxismo, el estructuralismo, el funcionalismo estructural, el funcionalismo normativo, la teoría multidimensional, el evolucionismo, el difusionismo y la teoría de la acción- enturbian sus percepciones al concebir la 'sociedad' como una totalidad unitaria y aproblemática (Mann, 1991, p.14).

Dejando de lado el hecho bastante obvio de que todos esos enfoques -a diferencia de lo que ligeramente señala Mann- consideran a la sociedad como un *problema* a entender y explicar, el punto a destacar es el tema de la "unicidad", y el de las cuestiones que Mann asocia a ella. Veamos un párrafo especialmente revelador.

Las sociedades no son unitarias. No son sistemas sociales (cerrados o abiertos); no son totalidades. Nunca se puede hallar una sola sociedad delimitada en el espacio geográfico o social. Como no existe un sistema, una totalidad, no pueden existir 'subsistemas', 'dimensiones' ni 'niveles' de esa totalidad. Como no existe un todo, las relaciones sociales no pueden reducirse 'a fin de cuentas', 'en última instancia', a alguna propiedad sistémica en ese todo... Como no existe sistema social, no existe proceso 'de evolución' en su interior... Como no existe una totalidad, los individuos no se ven constreñidos en su conducta por la 'estructura social como un todo', así que no sirve de nada distinguir entre 'acción social' y 'estructura social' (...) (Mann, 1991, p.14).

Si bien el propio autor reconoce haber "exagerado" su propia posición a fin de enfatizarla, su énfasis merece una atención cuidadosa. Lo primero que salta a la vista es que Mann deriva de un concepto "unitario" de sociedad el resto de los rasgos que desdeña de otros modelos teóricos. Sin mucha cautela por los detalles Mann sostiene que la idea de "unicidad" nos llevaría a aceptar, *ipso facto*, la noción de determinación en "última instancia", la de "límites" nacionales y la de "evolución". Pero esto, como argumentaremos a continuación, no parece ser tan cierto³⁷⁶.

³⁷⁶ En línea con lo anticipado más arriba, cabe aclarar que estas notas críticas centradas *sólo en un punto* de la argumentación de Mann, en nada desmerecen el valor de una obra que por su magnitud y calidad es una referencia obligada en el marco de la sociología histórica. En tal sentido, son especialmente lúcidos los análisis que el autor realiza sobre los

Unicidad y evolución

A partir de criticar la idea de la unicidad de la sociedad, Mann cuestiona, razonablemente, una noción de evolución aplicable al todo social; y en el mismo sentido rechaza la idea de un cambio "revolucionario" totalizador implícito en las dicotomías clásicas (sociedad tradicional-sociedad moderna; sociedad preindustrial-sociedad industrial, etc.), y en la posible tricotomía resultante de agregar un estadio postindustrial o postmoderno (Mann, 1993, pp.11-12).

Tal vez una manera de contrastar este énfasis de Mann por el carácter "discontinuo del desarrollo del poder" (Mann, 1991, p. 16), es ofreciendo un esquema rígidamente "evolutivo". En tal sentido, Talcott Parsons -siguiendo en esto tanto a Weber pero coincidiendo de pasada con Marx- ha insistido que "el tipo moderno de sociedad ha surgido en un sólo campo evolutivo, el Occidente, constituido esencialmente por la parte de Europa que heredó la mitad occidental del Imperio Romano, al norte del Mediterráneo"; pero agrega después, con un marcado tono organicista, que "los desarrollos de la teoría biológica y las ciencias sociales han creado bases firmes para aceptar la continuidad fundamental de la sociedad y la cultura como parte de una teoría más general de la evolución de los sistemas vivos" (Parsons, 1987, pp. 9-10).

Frente a premisas de esta naturaleza, es difícil negar el alegato "discontinuidista" de Mann, pero tampoco es fácil pasar por alto que buena parte de la tradición sociológica ha hecho de la tensión entre evolución y cambio discontinuo (y diferencial) un nudo problemático caro a sus más sugerentes reflexiones³⁷⁷. En este sentido, deberá reconocerse que en el "uso histórico" de conceptos evolucionarios como los de modernidad y modernización siempre estuvo presente un elemento clave de tensión (tanto práctica como analítica) que Mann parece desconsiderar, quizá por focalizar en demasía su argumentación en aquellos autores que no han sido tan sensibles a la hora de analizar las tensiones y conflictos que todo proceso de "modernización" conlleva. Como lo ha sugerido Marshall Berman:

Si prestamos atención a los pensadores de la modernidad del siglo XX y los comparamos con los de hace un siglo, encontramos que la perspectiva se ha achatado radicalmente y que el campo imaginativo se ha reducido. Los pensadores del siglo XIX eran, al mismo tiempo, enemigos y entusiastas de la vida moderna, en incansable lucha cuerpo a cuerpo con sus ambigüedades y contradicciones; la fuente primordial de su capacidad creativa radicaba en sus tensiones internas y en su ironía hacia sí mismos. Sus sucesores del siglo XX se han orientado mucho hacia las polarizaciones rígidas y las totalizaciones

tipos de poder, y en particular, el modo como estudia en una dilatada perspectiva temporal la constitución del *poder autónomo del Estado* en el mundo occidental.

³⁷⁷ Asimismo, si pensamos en un enfoque flexible de la sociedad como un conjunto interrelacionado de variables -como lo hace el esquema sistémico-, no podemos obviar el hecho de que la influencia de un cambio en un sector de la "sociedad" impacta -de manera siempre diferencial- en otros; y por lo mismo, no parece correcto "deducir" -como lo hace Mann- del postulado de la unicidad conclusiones "evolutivas".

burdas. La modernidad es aceptada con un entusiasmo ciego y acrítico, o condenada con un distanciamiento y un desprecio neolímpico (...) Las visiones abiertas de la vida moderna han sido suplantadas por visiones cerradas; el esto y aquéllo por el esto o aquéllo (Berman, 1994, p.11).

En efecto, si en toda sociedad concreta han convivido siempre elementos "modernos" y elementos "tradicionales", también ha sido desde siempre evidente la convivencia tensionada entre (y la reflexión tensionada sobre) los particularismos propios de las pertenencias comunitarias frente al universalismo instrumental de la sociedad moderna. De este modo, no está de más recordar que esta visión crítica del desarrollo histórico tiene una añeja carta de ciudadanía en el debate que alimentaron los penetrantes escritos de los padres fundadores de la Sociología, desde Marx a Weber o desde Durkheim a Töenies. Y sólo es el olvido de esta venerable tradición sociológica lo que puede hacer pasar por nuevo el alegato del sociólogo británico.

Por lo demás, el propio Mann efectúa fuertes afirmaciones evolucionistas en reconocible tensión con variaciones discontinuas, cosa que sería del agrado de muchas de las corrientes teóricas de las que Mann dice diferenciarse radicalmente. Así, al evaluar la "evolución" de los tipos de poder político Mann señala:

(...) dos grandes tendencias que son suficientemente claras aunque merecen una explicación. Primera, ha tenido lugar un crecimiento histórico a largo plazo en el poder infraestructural del Estado, aparentemente con un impulso tremendo por parte de las sociedades industriales, pero también perceptible dentro de las sociedades preindustriales e industriales tomadas por separado. Segunda, dentro de cada época histórica han tendido lugar, sin embargo, enormes variaciones en los poderes despóticos (Mann, 1991a, pp. 23-24).

En este sentido, haciendo a un lado las más rígidas elaboraciones parsonianas sobre el tema evolutivo, y pese al esfuerzo de Mann por diferenciarse de sus adversarios teóricos, encontramos aquí un punto de coincidencia más que de oposición.

Unicidad y límites

En la práctica, dice Mann, "la mayor parte de las relaciones influidas por esas teorías (se refiere a las citadas en el párrafo *ut supra*, AC) toman a las comunidades políticas, o Estados, como sus 'sociedades', sus unidades totales para el análisis" (Mann, 1991, p.14). Como en muchas otras afirmaciones generales de Mann, nos quedamos flotando entre la perplejidad o la obvia verdad, puesto que "esas teorías" a las que cuestiona suscribirían sin reparos la advertencia de Mann. Como ha sido señalado acertadamente :

Mann defiende esta perspectiva (de los límites, AC) tanto contra la teoría marxista como contra la weberiana: de forma un poco innecesaria, quizá, porque la concepción marxista de la formación social, incluso si considera a la economía en conjunto como primaria, de ninguna manera supone una 'sociedad unitaria'; ciertamente, en muchas formulaciones la excluye explícitamente, y he encontrado tanto a marxistas como a weberianos que no tienen problemas con el concepto de interacción social sin fronteras (Wickham, 1991, p.220).

Por lo demás, el propio Mann utiliza, en su segundo volumen, una división por estados nacionales, cosa que no escandaliza a nadie. Lo que más bien parece una crítica algo destemplada es exagerar el tema de la "unicidad" de la sociedad como obstáculo analítico para incorporar las dimensiones transnacionales e internacionales de la producción y circulación del poder. Aún en las más tempranas formulaciones sistémicas la presencia de "flujos de efectos" entre los sistemas nacionales e internacionales constituían un dato obvio de la investigación (Easton, 1989, p.119); para no hablar de los monumentales estudios weberianos sobre las religiones, el surgimiento del capitalismo europeo o los procesos de racionalización del mundo occidental, que atravesaban los límites de cualquier sociedad "unitaria".

A nuestro juicio, en esta actitud crítica de Mann se superponen -como en otros casos- el plano de las distinciones teóricas con el plano de las estrategias metodológicas. Como tratamos de mostrar en el capítulo 11 de la Segunda Parte, los autores que Mann critica han hecho esfuerzos –más o menos explícitos- por distinguir niveles analíticos en la construcción de ese objeto llamado *sociedad*. En el plano de mayor abstracción la sociedad se nos aparece como una *categoría típico-ideal*, como un ideal regulativo si queremos decirlo en los clásicos términos kantianos; en un siguiente nivel la sociedad se nos presenta como *tipo histórico/conceptual* (tradicional o moderna, capitalista o socialista, central o periférica, etc.); y en un nivel más bajo, pero aún agregado, la sociedad aparece como *caso concreto* (argentina, americana, boliviana, etc.). En tal sentido, una cosa es concebir de manera típico-ideal a las "sociedades" como sistemas, como conjuntos interdependientes de variables, o incluso como "totalidades" unitarias, y otra muy distinta es "recortar" -en virtud de decisiones metodológicas- un estado nacional para su estudio, o una instancia, "campo" o subsistema o institución para su estudio. El hecho no significa ignorar que casi todas las fuentes de poder -y los sistémicos o los partidarios de la tradición marxiana nunca lo ignoraron- no pueden limitarse a lo que pasa fronteras adentro; pero esto no implica que estemos avalando un enfoque teórico "cerrado" a considerar las influencias y múltiples interdependencias que operan sobre una "sociedad nacional". Se nos ocurre que por enfatizar sus diferencias con otras corrientes teóricas, Mann exagera las limitaciones de los enfoques con lo que está discutiendo, ofreciéndonos una versión sumamente precaria de los mismos, en la cual sus auténticos defensores no se reconocerían.

Unicidad y primacía

A despecho de lo que señala Mann, el más distraído de los sistémicos haría notar que -cualquiera sea el concepto de sistema que se elija- en ningún caso esto implica la asunción de una "primacía" explicativa por parte de algún elemento del sistema. Es más, contra las más rígidas lecturas "deterministas" del materialismo histórico, el enfoque sistémico ha sostenido -desde siempre- la necesidad de examinar de manera interrelacionada los distintos elementos del sistema social, sin dar prioridad -en última instancia- a ninguno de ellos.

Según se sabe, y retomamos brevemente aquí algunos conceptos ya explicados con más detalle en la Segunda Parte de esta obra, una manera elemental de caracterizar un sistema es señalando que se trata de "un conjunto de elementos relacionados entre sí y con el medio ambiente" (Bertalanffy, 1984, p.41). De esta definición elemental los sistémicos han destacado dos aspectos -teóricos y metodológicos- dignos de atención: la cuestión de la "interdependencia" entre las distintas variables del sistema, y el hecho de que un "sistema" es una construcción analítica que no debe ser confundida con las características "reales" de una institución, un grupo o una formación social.

En efecto, como ha señalado Talcott Parsons, "el concepto de sistema se refiere tanto a un conjunto de interdependencias entre partes, componentes y procesos que implica regularidades de relación discernibles, como a un tipo similar de interdependencia entre dicho conjunto y el ambiente que lo rodea". De este modo, continúa diciendo el autor norteamericano, "cualquier regularidad de relación se explica mejor si se tiene en cuenta todo el conjunto de interdependencias múltiples del que forman parte" (Parsons, 1979, p.710).

Ahora bien, desde un punto de vista metodológico -señala Parsons- hay que distinguir

(...) entre un *sistema teórico*, que es un conjunto de supuestos, conceptos y proposiciones que poseen tanto integración lógica como referencia empírica, y un *sistema empírico* constituido por un conjunto de fenómenos pertenecientes al mundo observable, *que pueden ser descritos y analizados* mediante un sistema teórico. Un sistema empírico no es nunca una entidad totalmente concreta, sino más bien una organización selectiva de aquellas cualidades de la entidad concreta definidas como relevantes para el sistema teórico en cuestión (Parsons, 1979, p.710. *Cursivas nuestras*).

Creemos que estas citas de Parsons son lo suficientemente explícitas como para disolver de entrada algunas de las injustificadas prevenciones de Mann. En tal sentido, hablar el lenguaje de los sistemas no implica -como sugiere el autor británico- otorgarle una "realidad" totalizadora a la sociedad, ni mucho menos; más bien, significa ordenar analíticamente una serie de fenómenos en una red conceptual discernible y empíricamente digna de interés. Por otra parte, nada hay en la concepción sistémica que obligue a la aceptación de una primacía última de algún elemento del sistema, cosa que Mann enfatiza de su propia conceptualización.

En este punto Mann podría replicar que, de hecho, Parsons y los suyos -al examinar la sociedad norteamericana de posguerra- incurrieron en explicaciones "últimas" con base en la integración de normas y valores. Pero los sistémicos podrían contra argumentar, a su vez, dos cosas. En primer lugar, que Parsons estaba teórica y metodológicamente justificado a seleccionar factores explicativos, para una situación específica, que considerara especialmente relevantes (es asunto de otro costal si lo hizo adecuadamente o no). Pero además, y no vemos cómo podría ser de otra manera, el mismo Mann reconoce una especie de moderada "última instancia" -que un sistémico estaría dispuesto a aceptar- cuando señala, por ejemplo, que "durante el siglo XVIII, dos fuentes de poder social, el económico y el militar, preponderaron en determinar la estructura social Occidental" (Mann, 1993, p.1); idéntica actitud toma al hablar del siglo XIX, donde "las fuentes de poder económico y político comenzaron a dominar" (Mann, 1993, p.1); y más claramente aun cuando reconoce que "la Europa Medieval ha sido decisivamente estructurada por la Cristiandad" (Mann, 1993, p.2). Creemos que estas pocas menciones son elocuentes, y nos permiten dibujar una franja de amplio acuerdo -más intenso del que Mann estaría dispuesto a aceptar- con sus adversarios sistémicos³⁷⁸.

Pero el tema de la unicidad no sólo involucra el carácter supuestamente "totalizador" del concepto de sociedad, y su discutida vinculación con la cuestión de la "última instancia", también entraña la idea de la estructuración de la sociedad en subsistemas o dimensiones. Como señala Mann, "las sociedades no contienen niveles o subsistemas autónomos, desarrollándose cada uno separadamente de acuerdo con su lógica propia" (Mann, 1993, p.9); por contrario, destaca, "mi modelo IEMP no es un sistema social dividido en cuatro subsistemas, niveles o dimensiones, o cualesquiera otros términos geométricos favorecidos por los teóricos sociales. Más bien, esto forma un punto analítico de entrada para tratar con el desorden" (Mann, 1993, p.10).

La clave de estas afirmaciones está -a nuestro juicio- en lo que entendamos por "autonomía". Como es sabido, entre los autores clásicos fue Max Weber quien de manera más clara tematizó el surgimiento de esferas sociales separadas (arte, ciencia, política, moral, etc.) en virtud de una "lógica propia", como la llamaría Mann. Como nos recuerda el autor de *Economía y sociedad*:

La imposibilidad de hacer una defensa 'científica' de las posturas prácticas - dice Weber en una de sus célebres conferencias de 1919- es una consecuencia de fundamentos que se hallan profundamente asentados. Esa defensa es ya absurda en principio porque los distintos sistemas de valores existentes libran entre sí una batalla sin solución posible. El viejo Mill, cuya filosofía no quiero por eso alabar, dice en una ocasión, y en este punto sí tiene razón, que en cuanto se sale de la pura empiria se cae en el politeísmo (Weber, 1986, p.215).

³⁷⁸ La franja de acuerdo es, en este punto, menos significativa por el lado del marxismo clásico. Véanse las críticas de Chris Wickham al uso que hace Mann del "poder ideológico como factor causal" en la Europa medieval (Wickham, 1991, p.226-233).

Ahora bien, que esas esferas de acción -metafóricamente referidas por Weber- posean una lógica de constitución propia no significa, como podría derivarse de un uso demasiado estrecho de la noción de autonomía, que se trata de esferas que no guardan vinculación entre sí. Incluso es un motivo básico del pensamiento weberiano la idea de que entre las esferas existen relaciones de tensión y mutua influencia. En este sentido, las elaboraciones de Parsons en su última etapa -al que Mann hace implícita referencia- están penetradas por la idea del necesario intercambio entre los diversos subsistemas. Como ya hemos señalado en la Segunda Parte de esta obra, el modelo AGIL divide el sistema social en cuatro dimensiones, "ninguna de las cuales se corresponde del todo con ninguna institución dada y cada una de las cuales se relaciona tanto con la estabilidad como con el cambio. Las cuatro dimensiones representan diversos grados de proximidad a problemas ideales y materiales, y la intención del modelo consiste en sintetizar las tradiciones idealistas y materialistas" (Alexander, 1989, p.81).

De este modo, la importancia del tema de la "autonomía" de los subsistemas de acción radica en que, de su definición, se siguen importantes conclusiones para el tema de la "primacía", pues sólo en un universo social donde existan esferas "autónomas" -en algún sentido fuerte de la palabra- es posible pensar en determinaciones últimas. Esto es obvio porque, si no hay esferas autónomas, entonces no puede existir ningún "nivel" o "dimensión" de la sociedad capaz de determinar a otro, cosa que -como venimos argumentando- ha sostenido reiteradamente el enfoque sistémico. Como señala Luhmann, para rematar el asunto,

(...) muchos analistas han partido de la premisa según la cual la economía, diferenciada en su estructura por dinero y organización del trabajo, practica una influencia definitiva sobre el conjunto del desarrollo social. La sociedad misma será entonces caracterizada a través de la forma de su economía... Por otra parte, hay quienes han supuesto que sobre la política recae una responsabilidad global. Sea ésta una forma de responsabilidad total sobre el bienestar de los hombres, o bien, porque se le atribuye una competencia subsidiaria sobre los problemas que no se han resuelto en algún otro espacio. La sociedad, según esto, tiene su centro o su vanguardia en la política (Luhmann, 1986, p.49).

Frente a estas posiciones la actitud de Luhmann será terminante: "*yo considero falsa la idea de caracterizar la sociedad moderna a través de la primacía de uno de sus centros de función, sea éste el político o el económico*"³⁷⁹. De más está decir, de cara a los argumentos anti-sistémicos de Mann, que las cursivas son nuestras.

³⁷⁹ Para no extendernos más de la cuenta eludimos presentar el contrargumento de los sistémicos que podría resumirse del siguiente modo: pese a sus críticas al tema de las "lógicas propias" que animan a los subsistemas, cuando Mann tiene que diferenciar sus fuentes de poder apela a lógicas de constitución distintas (Mann, 1993, pp.7-9), y lo mismo hace cuando analiza el funcionamiento logísticos de cada uno de esos cuatro poderes (Mann, 1991, pp. 727-736); y no podría hacerlo de otro modo, agregamos.

Alain Touraine: ¿El sujeto contraataca?

La última parte de la obra del sociólogo francés Alain Touraine gira en torno de una idea clave, que tiene puntos de contacto con el planteo de Mann: “cambiamos de paradigma en nuestra representación de la vida colectiva y personal. Salimos de la época en que todo se expresaba y se explicaba en términos sociales” (Touraine, 2006, p.16), y pasamos a habitar un mundo en el que “los problemas *culturales* han adquirido tal importancia que el pensamiento social debe organizarse en torno a ellos” (Touraine, 2006, p.13).

Como se trata de una afirmación temeraria, hay que dar un largo rodeo histórico para calibrar la magnitud de la tesis. Si las sociedades tradicionales elaboraron una visión *religiosa* de sí mismas, las sociedades modernas habrían alumbrado hasta ahora dos grandes paradigmas de comprensión histórica. Durante la primera modernidad, que tiene su punto culminante en la Revolución Francesa, dominó un paradigma político. Con arreglo a dicho marco, nos recuerda el destacado estudioso de los movimientos sociales, hemos descrito y analizado la realidad social en términos del “orden y el desorden, la paz y la guerra, el poder y el estado, el rey y la nación, la república, el pueblo y la revolución”. Posteriormente, “la Revolución industrial y el capitalismo se liberaron del poder político y aparecieron como la *base* de la organización social. Reemplazamos entonces el *paradigma político* por un *paradigma económico y social*: clases sociales y riqueza, burguesía y proletariado, sindicatos y huelgas, estratificación y movilidad social, desigualdad y redistribución se convirtieron en nuestras categorías de análisis más habituales”. En la actualidad, en cambio, estaríamos atravesando una ruptura de dimensiones semejantes pero de signo diferente. Para Touraine, el análisis del mundo actual debe adoptar como premisa “la destrucción de todas las categorías *sociales*, desde las clases sociales y los movimientos sociales hasta las instituciones o *agentes de socialización*, nombre que se ha dado a la escuela y a la familia al definir la educación como socialización” (Touraine, 2006, pp. 13-14).

Reacio a calificar la época en que vivimos con la etiqueta de “postmoderna”, el autor que en 1969 escribió *La Sociedad Postindustrial* prefiere hablar ahora de un tipo diferente de modernidad, distinta a los dos estadios que hasta ahora conocimos de las sociedades industriales, y más cercana a las nociones de “sociedad de la información o de la comunicación”. A veces hablará de un tipo de sociedad “hipermoderna” o “neomoderna”, y en otros casos graficará la misma idea apelando a la paradójica expresión de una sociedad “postsocial” (Touraine, 2006, p.232). Como lo adelantará en una larga entrevista autobiográfica concedida hace unos años, “en el universo en que vivimos, todos los temas que marcan nuestra cultura son temas no sociales. Nos hallamos ya en una nueva cultura, en un nuevo sistema de acción histórica”. Y puesto a buscarle una calificación a ese mundo emergente, nos dirá: “No creo que hayamos pasado a una sociedad postmoderna; hemos pasado a otro tipo de modernidad: me divierte hablar de *Baja Modernidad*, al igual que se habló de *Bajo Imperio*” (Touraine y Khosrokhavar, 2002, p.32)

¿Cuándo pasó todo esto? En esa misma entrevista volverá la vista atrás para recordarnos: “Cuando hace treinta años Daniel Bell o yo mismo hablábamos de sociedad postindustrial, queríamos decir: estamos asistiendo a una mutación. Treinta años después, este término no tiene

pertinencia alguna; ¡la mutación ya ha tenido lugar!” (Touraine y Khosrokhavar, 2002, p.32). A partir especialmente de su libro *Un Nuevo Paradigma para comprender el mundo de hoy*, originalmente publicado en Francia en 2005, será más explícito todavía: el período de cristalización de ese nuevo tipo de sociedad, y por tanto, de la necesidad de reconstruir un paradigma intelectual diferente para pensarla, se extendería simbólicamente entre la caída del Muro de Berlín (1989) y la destrucción de las torres del World Trade Center (2001). Desde entonces, la idea que se impone a nosotros es la del

(...) estallido de las sociedades: guerras, revoluciones, transformaciones técnicas aceleradas, conquistas, migraciones, pero también enriquecimiento y empobrecimiento rápidos, globalización de los intercambios, pero también de la pobreza y de la miseria. La sociedad que nos describía la sociología clásica se parecía a un castillo de piedra; la nuestra se parece a unos paisajes en movimiento. (Touraine, 2006, p. 121).

Pero Touraine no es un autor que se deja llevar por el vértigo del pesimismo o que se instala en la cómoda negatividad de todo lo que hay; tampoco se solaza con permanecer estancado en el momento crítico de todo pensamiento creador. Junto con autores como Anthony Giddens o Jürgen Habermas apuesta por la reconstrucción sistemática del saber social, y por su aplicación en términos de política positiva. Su sensibilidad histórica y su talante ilustrado lo impulsan a buscar el hilo para salir del laberinto

Cada vez que cambia nuestra mirada sobre nosotros mismos, nuestro entorno y nuestra historia, tenemos la impresión de que el mundo antiguo ha caído arruinado y que no hay nada que pueda reemplazarlo. Eso es lo que hoy sentimos, pero, como hicimos en el pasado, intentaremos construir una nueva representación de la vida social y escapar así a la impresión angustiada de la pérdida de sentido (Touraine, 2006, p.15-16).

En un intento por efectuar un primer balance entre lo viejo que se destruye y lo nuevo que no termina de asomar, Touraine dedica toda la primera parte *Un Nuevo Paradigma* (“Cuando hablamos de nosotros en términos sociales”) a analizar la disolución de las categorías sociológicas más usuales, y destina la segunda parte del volumen, más propositiva pero también mucho más tentativa y conjetural, a sentar las bases del nuevo *paradigma cultural* (“Ahora que hablamos de nosotros en términos culturales”).

Paradigma y no *discurso*, se esmera en aclarar Touraine en una ostensible polémica con su finado amigo Michel Foucault, y ofrece sus razones: “si no he utilizado *discurso* en el título de este libro... es para indicar de entrada que mi objetivo es iluminar conjuntos históricos que no pueden nunca ser reducidos a formas de dominación, donde las protestas, los conflictos, las reformas ocupan un lugar tan grande como (e incluso mayor que) las coacciones de la gobernabilidad y la enumeración”. Desde esta perspectiva, un “paradigma no es sólo un instrumento en las manos del orden dominante, sino igualmente la construcción de defensas, críticas y

movimientos de liberación” (Touraine, 2006, p.17). Y agrega con énfasis: “no estamos encerrados; nunca estamos reducidos a decir que no podemos hacer nada. La idea de *paradigma* deja lugar a la luz tanto como a la sombra. Si se puede consagrar todo un discurso a vigilar y castigar, el paradigma valora tanto la libertad como la alienación, tanto los derechos humanos como la obsesión por el dinero, el poder y la identidad” (Touraine, 2006, p.18).

Uno, dos, tres Touraine

Quienes han seguido de cerca la trayectoria intelectual de Alain Touraine reconocen, y a ratos lamentan, que en los últimos tiempos se han forjado dos imágenes de este sociólogo que ya ha cumplido sus lozanos ochenta años. De un lado, encontramos al intelectual global, cuya figura se replica a través de sus habituales columnas de opinión en diarios de varios continentes, sus apariciones en radio o TV, sus innumerables reportajes y conferencias, y su vitalidad itinerante que lo lleva a participar en lejanos foros y encuentros internacionales, como el que lo trajo a Buenos Aires hace algún tiempo, exactamente cincuenta años después de haber pisado por primera vez América Latina. Este es el personaje mediático de la opinión rápida, de la apuesta momentánea, del juicio categórico que ciertas redacciones se empeñan en descontextualizar, buscando –tras el gesto atildado y elegante- la frase de efecto o el calificativo mordaz. Pero hay otro Touraine, quizá menos reconocido en la actualidad, cincelado por una obra de seis décadas, comprometido con la más estricta investigación de campo, y multiplicado por una vocación docente que ha repartido discípulos a lo largo y ancho del mundo, particularmente en América Latina. De ahí que una buena parte de los científicos sociales latinoamericanos más destacados, que hoy superan los cincuenta años, han sido influidos significativamente por las enseñanzas del autor de *La voix et le regard*.

Por comodidad cronológica, esa vasta obra podría ser ordenada en tres grandes períodos. En una primera etapa, nos encontramos al joven investigador que se aventura en un estudio sobre la reforma agraria en Hungría, en los primeros años de la segunda postguerra, que se interna luego en las minas de carbón de Raismes, en el norte de Francia, o que se especializa en trabajos sobre la conciencia obrera de los operarios de la fábrica Renault. Hacia 1959, y con el fuerte padrinazgo de Fernand Braudel, se lo designa como Director de Estudios de la recientemente creada Sexta Sección de la *École Pratique des Hautes Études*, y desde allí dará a conocer su primera obra de envergadura teórica: *Sociología de la acción* (1965). En ese trabajo ya se perfilaban con claridad algunas de los motivos centrales del pensamiento tourainiano: Por un lado, el intento por superar los sesgos deterministas presentes tanto en el marxismo como en el estructural-funcionalismo parsoniano; por otro, su preocupación por rescatar el papel activo y creativo de los actores sociales, destacando la productividad del conflicto como constitutivo de posiciones e identidades.

Una segunda etapa se abre con el Movimiento del Mayo francés de 1968, que significará un viraje decisivo en la obra de Touraine. Junto a otros episodios de características similares en

otras partes del mundo, aquellas revulsivas jornadas marcaron límites claros a los formatos clásicos de participación sociopolítica (partidos y sindicatos) y comenzaron a definir una nueva agenda de preocupaciones sociales. A partir de entonces, la problemática de los (nuevos) movimientos sociales pasará a ocupar un lugar central en sus trabajos de investigación, como lo testimonia el libro que escribió al calor del conflicto: *El movimiento de Mayo o el comunismo utópico* (1969). En ese momento –dirá muchos años después al recordar aquella experiencia– “nuestro pensamiento sufrió una transformación radical: lo que entonces comenzó a preocuparnos no fueron ya los problemas históricos, sino la defensa de los derechos del hombre, la afirmación de la personalidad, los problemas ligados a la sexualidad, en una visión de las cosas que se distanciaba de la ideología del progreso. Fue entonces cuando casi todos nosotros comenzamos a interesarnos más directamente por la idea de sujeto” (Touraine y Khosrokhavar, 2002, p. 26). Durante las dos décadas siguientes el grueso de su labor de investigación girará en torno al estudio de los movimientos sociales, y al desarrollo de una metodología de análisis específico (la “intervención sociológica”) para abordarlos. A ellos le dedicará una serie de investigaciones realizadas con Francois Dubet, Michel Wieviorka y Zsuzsa Hegedus: *Lutte étudiante* (1978), *La prophétie anti-nucléaire* (1980), y *Le pays contre l'État* (1981); y posteriormente con F. Dubet, M. Wieviorka y J. Strzelecki, *Solidarité* de 1982, basado en sus estudios de campo en Polonia.

Pero ese haz de preocupaciones teóricas y de investigación fue precedido por un acontecimiento personal que repercutirá en todo su trabajo. En 1956, a petición de su Director de investigaciones, Georges Friedmann, y del rector de la Universidad de Chile, le fue encomendada la misión de trasladarse al país trasandino para fundar allí un centro de investigaciones sociales. Sin hablar español, y sin poder dar clases, sus tareas iniciales se concentraron en observaciones de campo sobre la vida de los trabajadores en las minas y en las fábricas siderúrgicas. Seis semanas después de desembarcar en Santiago conocerá a la que será su mujer por más de tres décadas, y este lazo personal se transformará en un interés político e intelectual permanente por América Latina, que lo llevará, primero, a permanecer largas temporadas recorriendo el subcontinente y estudiando sus problemas, y más tarde, a dedicarle una significativa parte de su obra que será condensada en un grueso volumen de 1988, *La parole et le sang*, que una traducción algo infiel volcó con el más anodino título de *América Latina: Política y sociedad*.

Durante este período escribirá la que tal vez sea su obra teórica más influyente, *La producción de la sociedad*, publicada inicialmente en 1973, y luego corregida y reeditada dos décadas después. Allí se encontrará una presentación sistemática de sus categorías centrales de análisis: la *historicidad* como la acción de la sociedad sobre sí misma, la capacidad de producir sus propias prácticas y orientaciones culturales; el *sistema de acción histórica* como la articulación de un *modo de conocimiento* (conjunto de saberes que definen una cierta imagen de la sociedad, de sus actores, del entorno natural, de sus relaciones, etc.), un *modo de acumulación* (conjunto de dispositivos económicos, políticos e institucionales por los cuales una parte del producto social se retira del consumo para ser acumulado en términos de ahorro o inversión), y un *modelo ético-cultural* (imágenes-objetivo sobre los modelos de “deber ser” para la sociedad); y finalmente la categoría clave de *movimientos sociales*, entendidos como acciones colectivas conflictivas

orientadas hacia el control social de los modelos y los recursos de una sociedad, estructurados en torno a los principios de identidad, oposición y totalidad (Touraine, 1992)³⁸⁰.

Un punto clave a destacar es que en las sociedades modernas se han abandonado las “garantías meta-sociales” (Dios, tradición, raza, etc.), lo cual deja a los actores y sus conflictos en el papel de producir a sí mismos las orientaciones de la sociedad. Como señala Ricardo Pozas Horcasitas, la historicidad de una sociedad “no es un conjunto de representaciones, un *ideal*, sino un trabajo de la sociedad sobre sí misma, la historicidad ejerce un dominio sobre las prácticas sociales... parte de una actividad social y retorna a ella confiriéndole un sentido. Se arranca de ella y le impone su dominio, pero no lo crea. Es decir, la historicidad es una acción” (Pozas H., 1989, p. 3).

Miradas a la distancia, estas nociones contribuyeron a abrir un rumbo en las armaduras teóricas de los dos paradigmas dominantes en la sociología latinoamericana de aquellos años, el estructural-funcionalismo norteamericano y el marxismo dependientista. Contra el primero, Touraine vindicará la productividad del conflicto por contraste con una visión que tendía a reducirlo a desviación o mera disfuncionalidad; contra el segundo, refutará toda preconstitución económica de los actores sociales y batallará contra cualquier reducción de la conflictividad social a una lógica unidimensional (capital vs. trabajo). De este modo, las luchas sociales y políticas no podían ser reducidas a un apéndice de dinámicas estructurales con lógicas históricas predefinidas; más bien, eran una arena móvil donde se *constituían* identidades y proyectos, prácticas y orientaciones, actores y relaciones; de ahí que la guerra no era el único destino de los enfrentamientos sociales, como enarbolaban ciertas derechas e izquierdas en el fragor de los setenta; de ahí también que la política en general, y la política democrática en particular, portaban una promesa de transformación, aún en sociedades capitalistas y dependientes como en América Latina. Como dirá años después:

(...) durante gran parte de mi vida, la palabra *democracia* ha sido considerada en la extrema izquierda como una palabra reaccionaria y cobarde; la única palabra noble era *revolución*. En 1968, pero también antes, en 1956, cuando se producían los levantamientos húngaros y polacos con los que me solidaricé, critiqué la posición revolucionaria y defendí la democracia... Para mí, las palabras *sujeto*, *movimiento social* y *democracia* son inseparables” (Touraine y Khosrokhavar, 2002, p. 49).

³⁸⁰ Nótese en estos casos, la obvia voluntad tourainiana de construir (o usar) conceptos analíticos de nivel *meso*, en tensión con la dicotomía clásica individuo/sociedad. Así, por ejemplo, retoma los conceptos económicos del enfoque *regulacionista* francés que –más allá de sus variantes- desarrollan un concepto central como el de *modelo de acumulación*, de “un menor nivel de abstracción que el de *modo de producción*, pero mayor que el de *modelo económico*” (Schorr y Wainer, 2017, p.7).

El sujeto y los derechos culturales

Un Nuevo Paradigma se inserta claramente en el tercer período de la obra tourainiana, que comenzó a despuntar hacia mediados de los ochenta con la publicación de *El Retorno del Actor* (1984), y que se continuó con un conjunto de ensayos de interpretación sobre las transformaciones del mundo actual: *Crítica de la modernidad* (1992), *¿Qué es la democracia?* (1993), *¿Podemos vivir juntos?* (1997) o *¿Cómo salir del liberalismo?* (1999).

Para algunos se trata de un “giro existencial” que hace de la construcción de la subjetividad personal un eje de su trabajo, para otros se trataría de una acentuación de lo que se hallaba en germen en las líneas fundamentales de toda su obra. El propio Touraine se encarga de reforzar la idea de un nuevo sesgo en el marco de un derrotero de continuidad. En su biografía intelectual, escrita a modo de diálogo con el también sociólogo y ex alumno Farhad Khosrokhavar, nos recuerda que:

Desde finales de los años ochenta, cuando yo preparaba la *Crítica de la Modernidad...*, comprendí que mi proyecto principal había sido siempre sustituir una sociología del sistema social por una sociología del actor. En vez de explicar las conductas en función del lugar y de los intereses de los actores en el sistema, mi propósito era determinarlas como actos de creación o de destrucción de la capacidad de acción autónoma de los actores. Hace más de un cuarto de siglo que escribí el libro *Producción de la Sociedad*, en el que definía la acción no como determinada por normas y formas de autoridad, sino en su relación con el sujeto, es decir, con la producción del actor por sí mismo. Cada vez hice más explícito este punto de vista, primero estudiando un conjunto de movimientos sociales contemporáneos centrados en los problemas de la cultura y de la personalidad antes que en intereses económicos, después examinando críticamente nociones como modernidad, democracia y comunicación entre culturas e individuos (Touraine y Khosrokhavar, 2002, p. 9).

Según el diagnóstico tourainiano, la descomposición del viejo paradigma que estructuraba la vida social habría creado, de un lado, “un caos en el que han penetrado la violencia, la guerra y la dominación de los mercados que escapan a toda regulación social”, y del otro, como una contrafigura que pretende escapar a las incertidumbres desorganizadoras de la globalización, nos encontramos con la “obsesión de los comunitarismos por su identidad” (Touraine, 2006, p. 29). Se trataría entonces de dos fuerzas de signo contrario, pero con análogas consecuencias sobre la construcción autónoma de los actores sociales: en un caso se perdería el actor por efectos de lógicas instrumentales que operan a nivel planetario, en el otro, se pierde por la absorción en comunidades (éticas, nacionales, religiosas) cerradas y autoritarias. En un extremo tendríamos al modelo del *homo economicus*, pero transformado en realidad histórica del individuo del nuevo siglo, como calculador racional en un mundo económicamente globalizado; en el otro extremo nos encontraríamos con seres sociales hiperadaptados, subsumidos en

comunidades donde el otorgamiento de sentidos existenciales se logra al precio de la pérdida de grados de libertad.

Pero Touraine argumentará que un tercer camino es posible: “cuando la globalización, de un lado, y el neocomunitarismo, del otro, tratan de apoderarse de nuestras actitudes y nuestros papeles” es cuando “nos sentimos empujados a buscar en el interior de nosotros mismos nuestra unidad como sujetos, es decir, como seres capaces de adquirir y manifestar una conciencia autofundamentada” (Touraine, 2006, p. 123). En tal sentido, el *sujeto* será definido como esa “voluntad del individuo de ser actor de su propia existencia”, pero en el marco de una construcción colectiva de derechos (y habría que agregar, de obligaciones), y no meramente como un “persona que se realiza”. Por tal razón, el autor francés insistirá en que

(...) la noción de sujeto está estrechamente ligada a la de *derechos*. El sujeto, tal como lo concebimos y defendemos hoy, no es una figura secularizada del alma, la presencia de una realidad sobrehumana, divina o comunitaria en cada individuo. La historia del sujeto es, al contrario, la de las reivindicaciones de unos derechos cada vez más concretos que protegen particularidades culturales (Touraine, 2006, p. 138).

Claro que esa defensa, y aquí encontramos el siempre difícil punto de equilibrio que trata de fundamentar Touraine, ha de estar enmarcada en códigos universalistas de mutuo reconocimiento: “El sujeto no existe como principio de análisis más que a condición de que su naturaleza sea universal. Como la *modernidad*, que es su expresión histórica, reposa sobre dos principios fundamentales: la adhesión al *pensamiento racional* y el respeto a los *derechos individuales* universales” (Touraine, 2006, p. 258).

Reflexiones finales

Hemos tratado de presentar en estas breves notas dos miradas sociológicas diferentes pero que convergen en un punto: ambas elaboran críticas a la categoría clásica de *sociedad*.

En primer lugar consideramos los cuestionamientos de Michael Mann, y marcamos lo que creemos son algunos puntos débiles de su posición, centrados en un estilo de argumentación caracterizado por simplificar al extremo la postura de sus principales adversarios teóricos, tanto la corriente sistémica como ciertos enfoques tributarios del materialismo histórico. Ciertamente, frente a rígidas visiones “evolucionistas” o a los planteos “deterministas” de variado tipo, Mann tiene mucho que decirnos. Pero entre el sociólogo británico y defensores más sofisticados de las posiciones mencionadas, las diferencias tal vez sean menores de lo que aparentan. Sea como fuere, la vasta y sugerente empresa de sociología histórica de Mann, tanto en sus dimensiones teóricas como empíricas, se enriquecería mucho con una consideración más fina de la postura de sus adversarios.

En lo que se refiere a Alain Touraine, a contrapelo de sus elaboraciones anteriores, más apegadas a investigaciones empíricas concretas y acotadas, las ambiciones teóricas expresadas en las obras de su última etapa podríamos decir que no son menos vastas. Así, de una obra que se propone dar cuenta del ocaso de un mundo y su representación, y del alborar de otro, es esperable encontrar altibajos y claroscuros. La misma empresa se asemeja a una cartografía del siglo XV, en la que se dibuja la tierra incógnita del porvenir con bordes vacilantes, con figuras indefinidas, con trazos interrumpidos por la conjetura y la incertidumbre. A veces, el análisis de Touraine se muestra especialmente lúcido y minucioso, como cuando estudia los problemas de la construcción de la unión europea, y los déficits de legitimidad que han aflorado en los recientes plebiscitos de resultado negativo; en otros casos, su diagnóstico se difumina en un ademán más general, sin precisar fechas, lugares o sectores sociales, lo que hace difícil contrastar sus aseveraciones.

Como sucede con el autor británico, en algunas ocasiones el tratamiento crítico que el sociólogo francés hace de otros autores contemporáneos es por demás escueto. Valga como ejemplo el caso de Foucault, a quien Touraine le había dedicado una breve reflexión en el capítulo séptimo de su *Crítica de la Modernidad*, y que esperábamos siguiera desarrollando en su última publicación. En esta oportunidad, Touraine cita en la bibliografía el curso que Michel Foucault impartiera en el *Collège de France* en 1981-1982, y que fuera luego publicado como *La Hermenéutica del Sujeto* (2001). Sin embargo, cada vez que en el texto habla de Foucault, sus referencias –las más de las veces críticas– nos remiten inequívocamente a *Vigilar y Castigar* u otros trabajos de la segunda parte de la obra foucaultiana. La curiosidad es que el “último” Foucault, el que comienza a desplegarse en aquellos cursos o el que se manifiesta desde el segundo tomo de la *Historia de la Sexualidad* (1984) ya ha emprendido un camino que tiene significativos puntos de contacto –y de anticipación– con el Touraine de los últimos años; y si bien no conviene exagerar coincidencias, al menos se percibe una cierta convergencia de preocupaciones y sensibilidades que valdría la pena explorar de manera más sistemática.

En una línea análoga, quizá también sería interesante ensayar un diálogo entre Mann y Luhmann, aunque más no fuera por el hecho de que las elaboraciones de ambos podrían encontrar ciertos puntos de complementación. En tal sentido, Mann densifica su modelo teórico –construido con unas pocas categorías analíticas– con una impresionante reconstrucción histórica; mientras que Luhmann densifica su presentación teórica con una impresionante batería conceptual pero en el mejor de los casos descienden a unas pocas y pálidas ejemplificaciones históricas.

Pero más allá de estas posibles líneas de indagación persiste a nuestro juicio una debilidad en las críticas que tanto Mann como Touraine dirigen contra la noción de *sociedad*. Retomando distinciones presentadas en el capítulo 11 de la Segunda Parte de esta obra, creemos que ambos autores no prestan demasiada atención a los distintos niveles analíticos implicados en la construcción de ese objeto llamado *sociedad*. En el plano de mayor abstracción –en un plano presuposicional (Alexander, 1989)– la sociedad se nos presenta como un *ideal regulativo* –en el clásico sentido kantiano– que define un horizonte de comprensión. Dicho horizonte es, por definición, inalcanzable, pero sirve para articular tanto desde el punto de vista epistémico como teórico-

metodológico, las elaboraciones empíricas en diferentes niveles de concreción (Chernilo, 2004). Como nos recuerda Immanuel Kant en la *Crítica de la razón pura*:

La razón humana no sólo contiene ideas, sino también ideales que, a diferencia de los platónicos, no poseen fuerza creadora, pero sí fuerza práctica (como principios reguladores), y la perfección de determinadas acciones encuentra en ellos su base de posibilidad... Así como la idea ofrece la *regla*, así sirve el ideal, en este caso, como *arquetipo* de la completa determinación de la copia... Aunque no se conceda realidad objetiva (existencia) a esos ideales, no por ello hay que tomarlos como quimeras. Al contrario, suministran un modelo indispensable a la razón, la cual necesita el concepto de aquello que es enteramente completo en su especie con el fin de apreciar y medir el grado de insuficiencia de lo que es incompleto (Kant [A569-B597], 2010, p. 452).

Sin duda, caeríamos en la clásica "falacia de la concreción equivocada" si confundiéramos los principios teóricos que animan una mirada sociológica con la realidad empírica de una formación social. Ciertamente, no negamos de antemano que los autores criticados por Mann o Touraine puedan haber cometido esos deslices, pero tales errores no deberían llevarnos a superponer el sentido epistémico de un principio regulativo, en el que ubicamos una definición general de sociedad como objeto disciplinar, del análisis de *tipos históricos/conceptuales* o del estudio de sociedades como *casos concretos*. Si así lo hiciéramos, valga la paradoja, estaríamos desoyendo un sabio consejo que el propio sociólogo francés nos diera hace ya muchos años, cuando nos advertía que la *sociedad* no puede ser entendida como "el seudónimo de la patria" (Touraine, 1987, 24).

En resumen, tanto la monumental obra de Michael Mann como las más recientes elaboraciones de Alain Touraine son un polémico y desafiante convite a poner en cuestión algunas de nuestras más añejas certezas sociológicas, a la vez que nos invitan a la búsqueda de nuevos marcos de referencia para el pensamiento social. En todo caso, queda en nosotros no perder de vista en esas travesías intelectuales aquella vieja lección que Louis Althusser decía haber aprendido de Spinoza: "el concepto perro no ladra".

Referencias

- Alexander, J. C. (1989) *Las Teorías Sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial* (1987), Barcelona: Gedisa.
- Camou, A. (1998). El concepto de sociedad en la obra de Michael Mann: notas para una discusión, *Revista Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, Nro. 31, pp. 75-88.
- Camou, A. (2007), *Un Nuevo Paradigma para comprender el mundo de hoy* (2005), de Alain Touraine, (reseña) publicada en *Revista Litorales: teoría, método y técnica en geografía y*

- otras ciencias sociales*, Revista Electrónica. Instituto de Geografía. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- Chernilo, D. (2004). El rol de la "sociedad" como ideal regulativo: hacia una reconstrucción del concepto de sociedad moderna, *Cinta moebio* (21), pp.175-188.
- Easton, D. (1989) *Esquema para el Análisis Político* (1965), Buenos Aires: Amorrortu
- Kant, I. (2010). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Gredos.
- Luhmann, N. (Julio-Diciembre de 1986) El Estado de Bienestar: un problema teórico y práctico, *Estudios Políticos*, 5(3/4).
- Mann, M. (1991) *Las Fuentes del Poder Social. Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760* (Cambridge University Press, 1986), Madrid: Alianza.
- Mann, M. (1991a) El Poder Autónomo del Estado: sus Orígenes, Mecanismos y Resultados (1984), *Zona Abierta*, (57/58)
- Mann, M. (1993) *The Sources of Social Power. The rise of classes and nation-states, 1760-1914*, Cambridge University Press.
- Marshall, B. (1994) *Todo lo Sólido se Desvanece en el Aire. La experiencia de la modernidad* (1982), México: Siglo XX.
- Parsons, T. (1979) Sistemas Sociales, En VV.AA. *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales* (ed. original de 1968) (p. 710) Bilbao: ed. Aguilar.
- Parsons, T. (1987) *El Sistema de las Sociedades Modernas* (1971), México: Trillas.
- Pozas Horcasitas, R. (1989). Alain Touraine y la vocación sociológica, *Sociológica*, (4), Nro. 9.
- Schorr, M. y A. Wainer (2017). Preludio: Modelo de acumulación. Una aproximación conceptual, *Unidad Sociológica*, (3), Nro. 10, pp. 6-10.
- Touraine, A. (1977). *Cartas a una estudiante* [1974]. Barcelona: Kairós.
- Touraine, A. (1987). *El regreso del actor*. Buenos Aires: Eudeba.
- Touraine, A. y Khosrokhavar, F. (2002) *A la Búsqueda de sí Mismo. Diálogo sobre el Sujeto*. Buenos Aires: Paidós.
- Touraine, A. (2006) *Un Nuevo Paradigma para comprender el mundo de hoy* [2005]. Buenos Aires Paidós.
- Von Bertalanffy, L.; Ross Ashby, W.; Weinberg G.M. y otros. (1984) *Tendencias en Teoría General de Sistemas*, selección y prólogo de George J. Klir (1972), Madrid: Alianza Universidad.
- Weber, M. (1986) *El Político y el Científico*, Madrid: Alianza.
- Wickhman, C. (1991) Materialismo histórico, sociología histórica (1988), *Zona Abierta*, (57/58).

Bibliografía básica

- Mann, M. (2012) *The Sources of Social Power. Volume III Global Empires and Revolution, 1890-1945*, Cambridge University Press.
- Mann, M. (2013) *The Sources of Social Power. Globalizations, 1945 -2012* Cambridge University Press.

- Touraine, A. (1978) *Introducción a la sociología* (1974), Barcelona: Editorial Ariel.
- Touraine, A. (1995) *La Producción de la Sociedad* (1973), México: IISUNAM. Introducción (1972) y Prefacio a la segunda edición revisada (1992).
- Touraine, A. (1997) Presentation at the Silver Panel, *LASA FORUM*, XXVIII(2).
- Touraine, A. (1997) De la mañana de los regímenes nacional-populares a la víspera de los movimientos sociales, *LASA FORUM*, XXVIII(3).
- Touraine, A. (Mayo- Agosto, 1986) Introducción al método de la intervención sociológica (1986), *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*,(11).
- Touraine, A. (1997) *¿Podremos vivir juntos?* (1997), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bibliografía complementaria

- Alexander, J. C. (1989) *Las Teorías Sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial* (1987), Barcelona: Gedisa.
- Dubet, F. (2011) *La experiencia sociológica*, Barcelona: Gedisa.
- Fillieule, O. y Tartakowsky, D. (2015) *La manifestación: cuando la acción colectiva toma las calles*, BsAs: Siglo XXI.
- Martins, P. H. (2009) Redes sociales: un nuevo paradigma en el horizonte sociológico, *Cinta de Moebio*, (35). Disponible en: <http://www.scielo.cl/pdf/cmoebio/n35/art02.pdf>
- Tarrow, S. (1997) *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política* (1994), Madrid: Alianza Universidad.
- Tilly, C. & Lesley J. W. (2010) *Los movimientos sociales, 1768-2008: Desde sus orígenes a facebook* (2009), Barcelona: Crítica.
- Wickhman, C. (1991) Materialismo histórico, sociología histórica (1988), *Zona Abierta*, (57/58)

Investigaciones aplicadas

- Almeida, P. et al. (2017). *Movimientos sociales en America Latina : perspectivas, tendencias y casos*. Buenos Aires: CLACSO.
- Jelin, E. (1986). *Otros silencios, otras voces: el tiempo de la democratización en la Argentina*. En F. Calderón G., *Los movimientos sociales ante la crisis*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lobato, M. y Suriano, J. (2003) *La protesta social en la Argentina*, Buenos Aires: FCE.
- Martuccelli, D. (2015) *Esfera pública, movimientos sociales y juventud*, en Bernardo Sorj y Sergio Fausto (Eds.), *Internet y movilizaciones sociales: transformaciones del espacio público y de la sociedad civil. El estado de la democracia en América Latina*, San Pablo: Plataforma Democrática & Fundación Adenauer. Disponible en http://www.plataformademocratica.org/Archivos/Internet_y_Movilizaciones_Sociales_Transformaciones_del_Espacio_Publico_y_de_la_Sociedad_Civil.pdf

- Naishtat, F., Schuster, F., Nardacchione, G. et al. (comps.) (2005), *Tomar la palabra. Estudios sobre protesta social y acción colectiva en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Prometeo.
- Pleyers, G. (2018). *Movimientos sociales en el siglo XXI: perspectivas y herramientas analíticas*, Buenos Aires: CLACSO.
- Svampa, M. y Pereyra, S. (2003) *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*, BsAs: Biblos.
- Svampa, M. (Septiembre-Octubre de 2011) Argentina, una década después: Del «que se vayan todos» a la exacerbación de lo nacional-popular”, *Nueva Sociedad*, (235), Disponible en: http://nuso.org/media/articles/downloads/3794_1.pdf
- VV.AA. (2020). La globalización de la protesta, *Nueva Sociedad*, N° 286.

Sitios web con material suplementario

- <http://www.sociology.ucla.edu/faculty/michael-mann>
- <https://www.sociology.cam.ac.uk/people/academic-staff/mmann>
- <https://www.youtube.com/watch?v=gWnXX6cTVWg> (M. Mann)
- <https://www.youtube.com/watch?v=HcKCttbUHIY> (A. Touraine)
- <https://www.youtube.com/watch?v=Gc53hQCuTNE> (sobre A. Touraine)
- <https://www.youtube.com/watch?v=KOMLJmDnCNM> (A. Touraine, Premio Príncipe de Asturias)

Actividades

- 1) ¿A qué se refiere Alain Touraine con la noción de “historicidad”?
- 2) Para Touraine, la sociedad –a la vez que se reproduce- se produce a sí misma. ¿En qué consisten las dos ideas que defiende el autor en relación con esto? ¿Cómo intenta resolver el problema central de la sociología para comprender el funcionamiento de las sociedades?
- 3) En su “Introducción al método de la intervención sociológica”, Touraine expone cuatro métodos de estudio distintos. ¿Cómo los caracteriza? ¿A partir de qué define la utilidad de cada uno de ellos? ¿Cómo sitúa, en relación con ellos, al método de la intervención sociológica? ¿Qué diferencias plantea el autor entre el análisis sociológico y el análisis histórico de la acción colectiva?
- 4) ¿Cuáles son los dos rasgos característicos del método de la intervención sociológica? ¿Cuáles son los dos aspectos o momentos principales de este método? ¿En qué consiste su fase final?
- 5) ¿A qué dificultades se enfrenta el investigador al utilizar este método? ¿En qué consiste la única solución?

- 6) En su “Presentación” a *¿Podremos vivir juntos?* Touraine señala que hoy vivimos una evolución que es casi la inversa de la acontecida a fines del siglo pasado. ¿A qué se refiere con ello? ¿Qué mundos se separan? Relacione esto con el dilema en el que estamos atrapados en esta sociedad.
- 7) ¿Qué constataciones gobiernan la reflexión sobre las sociedades contemporáneas? Desarrolle el punto. ¿Cuáles son las ideas que guían la búsqueda de Touraine de una fuerza que reintegre economía y cultura? ¿Qué papel juega el Sujeto allí?
- 8) ¿Que procura demostrar la idea de movimiento social? ¿De qué índole es el conflicto central de nuestra sociedad? ¿Por qué Touraine comienza a hablar de “movimientos societales”?
- 9) Intente establecer la relación entre movimientos societales y Sujeto que Touraine plantea. ¿A qué se debe la “debilidad” de los nuevos movimientos sociales?
- 10) Touraine distingue a los movimientos societales de otros dos tipos de movimientos, desarrolle tal distinción. ¿A partir de qué se definen las categorías que se movilizan en acciones colectivas en la actualidad?
- 11) ¿A qué obedece la importancia de los movimientos sociales? ¿Cuál es la importancia de plantear la “hipótesis de la existencia” del movimiento social? ¿Por qué la idea de movimiento societal debe ser defendida?

CUARTA PARTE

Cuestiones en contexto

-¡Entonces tenemos la respuesta!- exclamé entusiasmado.

-¡Ay, Adso, qué confianza tienes en los silogismos! Lo único que tenemos es, otra vez, la pregunta...

Me quedé confundido. Siempre había creído que la lógica era un arma universal, pero entonces descubrí que su validez dependía del modo en que se utilizaba. Por otra parte, al lado de mi maestro había podido descubrir, y con el correr de los días habría de verlo más claro, que la lógica puede ser muy útil si se sabe entrar en ella para después salir.

Diálogo entre Adso de Melk y Fray Guillermo de Baskerville, EL NOMBRE DE LA ROSA, de Umberto Eco, Cuarto Día, Laudes.

Presentación

De acuerdo a lo señalado al comienzo del libro, esta *Cuarta Parte* reconduce varias de las contribuciones de los capítulos anteriores hacia un plano más aplicado y localizado. Para ello toma algunas categorías clave de autores seleccionados y las lleva a un campo concreto de investigación en la Argentina contemporánea. En ese marco, destacamos particularmente un bloque dedicado a las teorías feministas y a las cuestiones de género.

El capítulo 28, a cargo de Esteban Vila, nos propone una mirada que reconstruye algunas preguntas que interpelan institucionalmente a la sociología en nuestro país: ¿Desde cuándo y cómo se enseña sociología en la Argentina? ¿Quiénes fueron sus profesores? ¿Qué vínculos se establecieron con los desarrollos teóricos de las sociologías de los centros de producción de bienes culturales primero en Europa y más tarde en Estados Unidos? En el marco de estas inquietudes el texto aborda de forma sintética aproximadamente unos noventa años de historia institucional de la sociología en la Argentina, desde la fundación de las primeras cátedras en las Universidades de Buenos Aires, La Plata y Córdoba entre fines del siglo XIX y comienzos del XX hasta la recuperación de la democracia en la década de 1980, momento de la (tal vez) última gran utopía sociológica en el ámbito local.

El capítulo 29, escrito por Marcelo Starcenbaum, parte de una premisa fundamental: el origen europeo de la doctrina teórica y política elaborada por Karl Marx ha constituido la base de una serie de discusiones relativas a la aplicabilidad de los conceptos derivados de dicha formulación a la experiencia histórica de sociedades no europeas. Es decir, si conceptos tales como modo de producción, fuerzas productivas, relaciones sociales de producción y clases sociales habían sido forjados al calor de las particularidades de la sociedad y la historia europeas, ¿era posible y legítimo utilizarlos para la comprensión -y virtual transformación- de experiencias sociales no europeas? Este capítulo se concentra precisamente en el repertorio de respuestas a dicha pregunta. Apoyado en la bibliografía sobre los itinerarios del marxismo en América Latina, destaca que la respuesta en torno a la aplicabilidad osciló entre dos posiciones simplistas. Sin embargo, es posible también recortar una serie de hitos en los que los conceptos marxistas fueron utilizados de manera original y creativa para dar cuenta de la singularidad de la sociedad y la historia latinoamericanas.

El capítulo 30 –a cargo de Juan Jorge Barbero– aborda cierto *punto de convergencia*, referido a lo que podríamos llamar "la cuestión municipal", entre determinados textos de Silvio Frondizi y José Aricó. Una de las más importantes fuentes de inspiración para la realización de este trabajo ha sido el libro de Aricó *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina* (1988),

principalmente las páginas en las cuales es tocada la temática del federalismo a través de la recuperación del intelectual argentino Amaro Villanueva, ensayista «excepcionalmente perceptivo de los fenómenos del mundo popular subalterno». Ante la «lógica centralizadora» de «la evolución del capitalismo argentino», que «anula los rasgos del federalismo», la recuperación de la figura de Villanueva obedece en Aricó a la necesidad de afrontar «la inaceptable pérdida de sensibilidad del espíritu público» respecto a «los problemas fundamentales» del país: en la década de 1980, en plena reestructuración democrática, nadie parece admitir genuinamente que «el problema del federalismo no es un problema en sí, [...] despegado de todas las cuestiones argentinas generales», sino la cuestión quemante que palpita «en el fondo de todos los demás problemas». En Aricó «no es un puro resultado del azar» que la cultura argentina haya arrojado «al desván de los trastos viejos» todo un «filón de pensamiento» que hacía del «federalismo efectivo» la clave de acceso a una «República verdaderamente democrática»: al calor de un proceso de federalismo profundo podrían comenzar a transformarse, desde Argentina, los efectos de esa «formación de los Estados latinoamericanos» que alcanzó su objetivo operando sobre un «virtual vacío social» y que, «en el caso de los países andinos y de población indígena», lo logró «a costa de reproducir respecto de ésta la relación colonizador-colonizado impuesta por los grandes imperios». En este sentido, si para Aricó, que sigue al Alain Touraine de *Las sociedades dependientes. Ensayos sobre América Latina*, «los personajes principales» de la historia latinoamericana han sido «el capital extranjero y el Estado», evidenciando esta particularidad la «incapacidad» de la sociedad para autoconstituirse, ahora el proceso de reestructuración de la cultura democrática deberá colocar a la sociedad en planos determinantes de construcción histórica, produciendo una estimulación sistemática de aquellas capacidades que en las entrañas de la sociedad han permanecido desestimadas, neutralizadas o directamente inexploradas. Las realizaciones de la teoría social en la Argentina contemporánea que aquí se presentan, más allá de considerar decisivo al protagonismo estatal en cualquier proceso de progreso histórico, privilegian el hecho de dotar a la sociedad, fundamentalmente al mundo obrero/popular subalterno, de perspectivas, mecanismos e instancias territoriales que pudieran favorecer el despliegue de sus potencialidades de autoconstitución, y para las cuales se tornaba imprescindible desarrollar en profundidad la dimensión política (conjugando acción colectiva y ética pública) en la vida cotidiana de las personas.

En el capítulo 31, María Agustina Coloma reconstruye algunas de las discusiones que dan lugar a la problemática de la desigualdad social para retomar los abordajes respecto a la estructura social en Argentina. En las últimas dos décadas los estudios de la desigualdad social, y particularmente en el período reciente, los estudios sobre desigualdades en el contexto latinoamericano parecen haber cobrado nueva vitalidad. Se han amplificado las investigaciones empíricas y los diálogos teóricos, de esta manera se da cuenta de la promoción de estudios sobre las condiciones de vida y la estructura social enmarcadas en este enfoque. En primer lugar, el texto introduce las coordenadas de la justicia social y de la estructura social para comprender los puntos de partida teóricos del campo, que realizan los actuales intelectuales sobre este tema. Luego retoma las reflexiones sobre los mecanismos de la desigualdad abordados por Reygadas,

Lamont y Tilly. Particularmente las perspectivas que se han sostenido dentro de la sociología, teniendo en cuenta que, el marco de la desigualdad social, retoman el carácter procesual, dinámico y multi dimensional. Para llegar al concepto de desigualdad desde una perspectiva local, el trabajo repasa las miradas que se dieron en torno a las condiciones de vida desde la sociología, toma para ello los antecedentes de Gino Germani, y los conceptos de marginalidad, vulnerabilidad, exclusión y pobreza, en el contexto argentino, en las recientes décadas. Por último, analiza algunos estudios recientes realizados a partir de la perspectiva de las trayectorias y estudios que retoman la desigualdad social a partir del ingreso.

El capítulo 32, a cargo de Esteban Moreno Flores toma por base la teoría goffmaniana del *frame* para construir una mirada en torno a la política pública de desarrollo infantil temprano. Si bien toma por base el caso ecuatoriano el texto pretende, sobre todo, sintetizar una aproximación teórica que permita entender cómo se dio el proceso de encuadre o *framing* de las políticas de desarrollo infantil. Para lo cual se inicia por un análisis teórico sobre la teoría de *frame*; posteriormente se analiza el significado moderno de la infancia como categoría social moderna; luego continua con una delimitación de la primera infancia como una problemática social en sociedades desiguales; y finalmente se determinan a manera de conclusión la implementación de las políticas de desarrollo infantil.

El capítulo 33, escrito por María Pilar García Bossio, propone un recorrido por las principales formas de definir y tematizar qué se entiende por religión, creencia y espiritualidad desde los estudios sociales de la religión, tanto desde una perspectiva sociológica como de antropología cultural. Parte de la premisa según la cual la definición de estas categorías permite un abordaje científico del fenómeno de lo religioso, sus alcances y limitaciones. Para ello el texto realiza un recorrido por las lecturas sociológicas clásicas sobre lo religioso, para luego introducirse en algunos aportes antropológicos y desde allí proseguir con las lecturas desde la teoría social contemporánea. El criterio de selección de los autores descansa, por un lado, en aquellos que han tenido impacto en la academia local, y por otro, en trazar algunos puntos de continuidad con las lecturas obligatorias de la materia. Desde allí se problematizan las posibilidades y dificultades que presenta del uso de estas categorías a la hora de realizar trabajos empíricos en dos áreas específicas: la relación entre religión y Estado, y las definiciones de espiritualidad desde el trabajo de campo.

El capítulo 34, a cargo de Clara María Marensi, presenta la problemática de la *producción de cuerpos ansiosos* como una característica válida para reflexionar sobre el tipo de corporalidad que se construye *a través de y en* las sociedades contemporáneas. El texto indaga sobre el modo de construir una cierta experiencia de la temporalidad en las sociedades actuales y cómo ésta genera un tipo de cuerpo ansioso. Por un lado, el trabajo retoma algunas de las concepciones correspondientes a la teoría crítica frankfurtiana como punto de partida, que le sirven de pilar para desarrollar un análisis que problematiza ciertas construcciones naturalizadas en torno a la noción de cuerpo. Por otro, siguiendo los aportes de Pierre Bourdieu, se indaga el particular proceso de subjetivación que el individuo sufre en la cultura actual, que lo lleva justamente a enfrentarse con un cuerpo-cosa, un cuerpo-objeto. Finalmente, a partir de los aportes de Alfred

Schütz, el texto recupera la idea de la ansiedad como aquel correlato de nuestra existencia sobre el cual depositamos nuestras esperanzas, en tanto que posibles anticipaciones del porvenir que incitan a las personas a actuar, esto es, a proyectarse.

En el capítulo 35, Anabella Di Pego discute las derivas de lo social y lo político en el pensamiento de Hannah Arendt. El texto comienza por reconstruir el análisis arendtiano desarrollado en *La condición humana* de lo político atendiendo a su especificidad e inscripción en el espacio público con lógicas diferenciadas respecto del ámbito privado. En el segundo apartado, se detiene en su tesis del ascenso de lo social y su impacto en el derrotero moderno de la política en ese mismo libro. En un tercer momento, el trabajo nos remite a su estudio sobre las revoluciones modernas para examinar el papel que allí desempeñó la “cuestión social”, por un lado, y la sociedad como ámbito de asociación y diferenciación, por otro lado. En un cuarto apartado se muestra que los análisis políticos de situaciones históricas concretas, elaborados por Arendt, posibilitan una reconsideración y complejización de la distinción entre lo social y lo político que resulta iluminadora respecto del problema, a la vez que habilita nuevas miradas y potencialidades de la época moderna desde el enfoque arendtiano. A partir de esta visión ampliada de lo social y lo político, en la última sección el texto revisa el diálogo crítico entre los feminismos y la pensadora alemana con el objeto de reabrir posibles cruces y aportes de Arendt a la teoría política feminista contemporánea.

El capítulo 36, a cargo de Juliana Esquivel, tiene por principal objetivo efectuar un recorrido por algunos de los aportes realizados desde los feminismos al concepto de *experiencia*. La clave de lectura propuesta se basa en señalar el lugar que algunas autoras le otorgan a la dimensión significativa en sus definiciones. En particular, el texto se concentra en revisar dos grandes líneas de análisis: por un lado, quienes consideran a la experiencia un *evento significativo* y, por otro lado, quienes afirman el *exceso* de la experiencia con respecto al significado y, en consecuencia, la importancia de atender otros niveles de análisis. En este trabajo se repasan los principales aportes y limitaciones de estos enfoques y se expone una posible forma de trabajar con la categoría en un estudio de caso.

El capítulo 37, elaborado por Hernán Caneva, se propone reflexionar críticamente sobre las particularidades teórico-epistemológicas que plantea el problema público de la despenalización y legalización del aborto voluntario en Argentina. Esta problemática histórica –en nuestro país, en la región y en el mundo- ocupa actualmente un protagonismo central en la agenda pública, a partir del debate y la consagración de un proyecto de ley. A su vez, la cuestión del aborto reviste una particular relevancia dado que pone en cuestión un conjunto de valores, rituales, mandatos y estructuras sociales propias del orden o sistema denominado “patriarcado”. Su construcción como problema público supone la visibilización del carácter desigual de las relaciones entre los sexos, así como el cuestionamiento de una significación hegemoníamente atribuida a la subjetividad y al cuerpo de las mujeres, la cual se basa en el mito de la maternidad como mandato natural y en la familia nuclear moderna como principio ordenador de la estructura social. En este marco, el texto plantea un conjunto de aproximaciones teóricas orientadas a desnaturalizar

algunos lugares comunes entre-tejidos históricamente alrededor del aborto, poniendo atención en dos dimensiones centrales: la dimensión discursiva y la dimensión subjetiva.

Finalmente, el capítulo 38 – a cargo de Claudia Laudano- describe y analiza una genealogía de acciones colectivas impulsadas desde grupos feministas y organizaciones de mujeres en Argentina respecto de instituir la violencia contra las mujeres, jóvenes y niñas como un problema de orden público. El recorrido de estas cuatro décadas comienza con el contexto internacional que habilitó la discusión de la problemática a partir de los años '60, con la emergencia de la segunda ola feminista en países del norte, y continúa con las principales acciones desarrolladas en el país a partir de los años '80, en vínculo con acciones en el continente y en el mundo. Contempla tanto repertorios de acción en la esfera pública tradicional como los implementados mediante acciones digitales en redes sociales. Asimismo, plantea las interacciones con el campo periodístico y el jurídico, y esboza un balance de la situación en la actualidad.

CAPÍTULO 28

La sociología en la Argentina: historia, actores e instituciones

Esteban Vila

Quienes se han iniciado hace ya algún tiempo en el estudio de la sociología, pueden tender a naturalizar el estudio de las diversas corrientes de pensamiento que configuraron el corpus teórico actual de la disciplina. Así, a vuelo de pájaro, pueden repasarse autores desde los *philosophes* del Iluminismo de los cuales nos hablan Duncan Mitchell e Irving Zeitlin, siguiendo por los padres fundadores, Henri de Saint-Simon y Auguste Comte, la trilogía clásica de Karl Marx, Émile Durkheim y Max Weber, hasta los contemporáneos que comenzarían con la canonización de Talcott Parsons y llegarían hasta nuestros días con Anthony Giddens, Jürgen Habermas y Pierre Bourdieu, entre otros.

Sin embargo, y aunque haya algunos esfuerzos por vincular la reflexión de estos autores con las condiciones de producción de sus teorías y por lo tanto lo que significó, por ejemplo, el proceso revolucionario francés para Saint-Simon y Comte, la inestabilidad política de la Tercera República para Durkheim o la impronta de la burocracia militar en el proceso de conformación del Estado alemán que le tocó vivir a Weber, en general tiende a soslayarse la importancia de la ligazón de estos fenómenos con las teorías estudiadas. Así, la alienación, la anomia, los tipos de dominación o el hábitus suelen ocupar un lugar central en la enseñanza de la disciplina, cediendo el espacio de suma relevancia que presentan las cuestiones fácticas que acompañan esas reflexiones.

Por otro lado, este conjunto de saberes que tendió a ser agrupado de cierta forma y a impartirse como “conocimiento sociológico” no responde a un fenómeno de la naturaleza y no siempre tuvo el contenido con el que lo conocemos los sociólogos del siglo XXI. Es cierto, hoy en día ya es un lugar común recurrir al clásico texto de 1937, *La estructura de la acción social*, para señalar el momento de constitución del cánón de autores, vale decir, del conjunto de lecturas legítimas que dota de sustento teórico-epistemológico a la sociología en tanto disciplina científica. No obstante, esta forma de diseminación del pensamiento sociológico no siempre tuvo esta arquitectura. Hasta el establecimiento del llamado “consenso ortodoxo”, la sociología poseía una forma de enseñanza enciclopédica, es decir, que tenía una serie de legitimidades muy diversas, sin que necesariamente una doctrina se impusiera por sobre las otras. A su vez, la crisis de dicho consenso en la década de 1960 tensionó al funcionalismo parsoniano dando lugar a la incorporación

de Marx como autor de referencia, en tanto su teoría ponía énfasis en el conflicto como constitutivo de las sociedades modernas.

Entonces, una pregunta legítima para abordar a la sociología como objeto de estudio puede ser el preguntarse por la historia de su enseñanza. En principio, ¿se enseñaba sociología antes de la segunda posguerra?; ¿cómo se la enseñaba? Pero, al mismo tiempo, cabría una pregunta en términos *ecológicos*, ¿se enseñaba sociología en la Argentina?; ¿qué problemas acuciaron a los sociólogos locales?; ¿cuáles eran sus interrogantes y sus respuestas?; ¿qué utopías sociológicas existieron en nuestro país? Por cierto, existen diversas lecturas sobre el “pensamiento social” argentino y latinoamericano que comienzan con el proceso independentista a principios del siglo XIX y que han sido trabajadas en muchos libros de historia de las ideas. Sin embargo, lo que aquí nos proponemos es una reconstrucción de la sociología desde un punto de vista institucional. ¿Desde cuándo y cómo se enseñó sociología en la Argentina?; ¿quiénes fueron sus profesores?; ¿qué vínculos se establecieron con los desarrollos teóricos de las sociologías de los centros de producción de bienes culturales primero en Europa y más tarde en Estados Unidos? En definitiva, ¿cómo se institucionalizó la disciplina en nuestro país?

En tanto que sociólogos, la validez de nuestra propuesta y las preguntas que planteamos se apoya en un proceso de división intelectual del trabajo que, como señala Alejandro Blanco (2006 pp. 25-50), consiste en que mientras aquellos que investigan y escriben las diversas historias de las llamadas “ciencias duras” (matemática, biología, química, física) son egresados de carreras de historia o filosofía, dedicándose los propios egresados de esas disciplinas a trabajar dentro de lo que, con Thomas Kuhn, llamamos “ciencia normal”, las historias de las ciencias sociales (psicología, antropología, ciencia política, sociología, etc.) son estudiadas por los propios psicólogos, antropólogos, politólogos, sociólogos, etc.

De esta manera, nos proponemos abordar en el presente capítulo, de forma sintética, aproximadamente unos noventa años de historia institucional de la sociología en la Argentina, desde la fundación de las primeras cátedras en las Universidades de Buenos Aires, La Plata y Córdoba entre fines del siglo XIX y comienzos del XX hasta la recuperación de la democracia en la década de 1980, momento de la (tal vez) última gran utopía sociológica en el ámbito local. En definitiva, y como dijera Juan Marsal en su libro *La sociología en la Argentina*, recordando una conferencia que el destacado sociólogo tucumano Alfredo Poviña dictara en 1952:

Una cosa es la sociología que se ha recibido o creado en una nación o comunidad de naciones y otra cosa es hacer sociología de esa misma nación o naciones (...) en nuestro estudio la sociología es lo estudiado mientras que en una sociología argentina, la sociología sería el instrumento para estudiar la realidad social argentina (1963, pp. 12-16).

A continuación presentaremos para el estudiante interesado en la historia del desarrollo de la disciplina en nuestro país las diversas etapas de institucionalización que vivió la misma. Como todo recorte espacio-temporal, el objeto aquí propuesto posee cierta arbitrariedad. En el mismo hemos pretendido, tal vez sin mucho éxito, alcanzar dos objetivos interconectados. En primer

lugar, comenzamos la historia institucional de la sociología argentina como creemos que debe hacerse, es decir, a partir de la fundación de la primera cátedra en 1898. Se aclara esto porque, en general, los trabajos sobre esta temática comienzan en 1957 con la fundación de la carrera de sociología en la Universidad de Buenos Aires por parte de Gino Germani.

En segundo lugar, hemos realizado un esfuerzo de “desmetropolitanización” de las referencias que, en un alto grado, también se encuentran concentradas en la enseñanza e investigación de la sociología desarrolladas en la universidad porteña. Sin embargo, al respecto de esta cuestión, contamos con la buena noticia de que este campo de estudios se encuentra en proceso de expansión y consolidación. Por ese motivo, para aquellos interesados en ahondar sobre otras experiencias del interior del país, recomendamos revisar las fuentes utilizadas como recursos para futuras indagaciones.

De la (mal llamada) sociología de cátedra a los institutos de investigación (1898-1940)

La implantación de la enseñanza a nivel superior de la sociología, a partir de la aparición de las cátedras universitarias entre finales del siglo XIX y comienzos del XX, lo cual por cierto tuvo lugar desde tiempos muy tempranos en América Latina³⁸¹, tiene explicaciones muy diversas. En este sentido, como señala Ada Caracciolo (2010) cuando piensa el caso cordobés, existe una variedad importante de modalidades de institucionalización de disciplinas, sin que deba aplicarse un “modelo” de forma universal. Tal es así que la fundación de las cátedras de sociología en la Argentina derivaron de situaciones distintas según sea el caso que se tome, aunque quienes impulsaron sus creaciones podrían contener algunas dimensiones donde existía cierta “comunidad” en tanto todos ellos pertenecían al mismo universo social y pensaban en los mismos problemas que traían aparejados los procesos de modernización.

En el caso de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (en adelante FFyL-UBA), cuya creación respondió a la necesidad de llenar un vacío de instituciones estatales consagradas a las actividades intelectuales vinculadas a la cultura, junto a la creciente diferenciación de las actividades humanísticas en relación a las llamadas profesiones liberales, y la posibilidad de “espiritualizar” a un país cuyo “materialismo” había llevado a la crisis de 1890, terminó fundando la primera cátedra de sociología del país en 1898 (Buchbinder, 1997). La misma tuvo lugar a partir de presiones ejercidas durante el Congreso Científico Latinoamericano celebrado ese mismo año en el mes de Abril, en el cual, por iniciativa de Carlos Octavio Bunge,

³⁸¹ Ya en 1882, diez años antes que la creación de la mítica Escuela de Chicago y veinte antes del ingreso de Émile Durkheim a La Sorbona, se fundaba en Bogotá la primera cátedra de sociología del mundo a cargo de Salvador Camacho Roldán. Posteriormente, “(...) la enseñanza no hizo más que propagarse: en 1898 en Buenos Aires; 1900 en Asunción; 1906 en Caracas, La Plata y Quito; 1907 en Córdoba, Guadalajara y México. Hacia la década de 1920 la enseñanza de la sociología ya se hallaba establecida en casi todos los países de América Latina y en varias universidades” (Blanco, 2006 p.11)

se instaba a “incluir en los programas de instrucción universitaria y secundaria el estudio de la sociología” (citado en Pereyra, 2000 p. 38)

Por el contrario, en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales (FDCS-UBA) de la universidad porteña, la creación de la cátedra responde a un cambio del plan de estudios para el año 1906, el cual contemplaba, para la carrera de Abogacía, seis años de licenciatura y uno más para el doctorado, en el cual se incluía una materia de economía política, pero no así de sociología. Ocurrió que, para el mismo año, la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de La Plata (FCJS-UNLP) estableció su primer plan de estudios que sí contenía una materia dedicada a la enseñanza de la ciencia social (término que en la época era sinónimo de sociología), de la cual estaría a cargo Juan Agustín García y, dado que la discusión aún no había sido saldada en Buenos Aires, el decano Wenceslao Escalante presentó un nuevo proyecto de reformas del plan de estudios en 1907, el cual incluía la materia “Elementos de Sociología” en el primer año. Finalmente, aunque con modificaciones, el plan fue aprobado y García pasó a ser el primer profesor de la asignatura también en esta casa de estudios desde 1908. La cátedra contaría, desde 1909 y hasta 1915 con Leopoldo Maupas como uno de sus profesores suplentes (Pereyra, 2000 pp. 60-61).

En La Plata, además del mencionado caso de la FCJS-UNLP, la enseñanza de la sociología comenzó también con los orígenes de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, emplazada hoy en la localidad de Ensenada. La Universidad, a poco de ser nacionalizada por Joaquín V. González en 1905, creó una institución que se conoció como “Sección Pedagógica” en 1906. Más tarde, dicha institución pasaría a llamarse “Facultad de Ciencias de la Educación” en 1914 y, finalmente, “Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación” desde 1920. La sociología comenzó a enseñarse aquí como asignatura de los Doctorados de Filosofía e Historia en 1909 y pasó a ser, en 1914 con la Facultad de Ciencias de la Educación, una asignatura del Profesorado en Enseñanza Secundaria, Normal y Especial en Historia y Geografía. Lo mismo ocurriría hacia 1920 con los doctorados en Ciencias de la Educación y Geografía (Finocchio, 2001).

Si tomamos el caso de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba (FDCS-UNC), veremos que creó en el año 1907 su cátedra de sociología, a cargo de Isidoro Ruíz Moreno (luego profesor en FCJS-UNLP). La misma tuvo lugar a raíz del creciente interés que, desde el 1900, puede observarse por parte de las élites cordobesas sobre diversos temas sociales dentro de un contexto de disputas entre sectores católicos y liberales de la dirigencia local (Grisendi, 2010; Díaz, A. 2012). Rápidamente, Ruíz Moreno pediría licencia por motivo de haber sido electo diputado nacional y asumiría como titular Enrique Martínez Paz entre 1909 y 1918, alejándose en ese año tanto de la cátedra como de la sociología en general³⁸². Al mismo tiempo, debemos tener en cuenta que desde 1915 como suplente, y a partir de 1918 como

³⁸² El motivo de su alejamiento fue su postulación al cargo de Vicerrector de la Universidad Nacional de Córdoba por el espacio político ligado al Movimiento Reformista de 1918, el cual tuvo precisamente su epicentro en la capital cordobesa.

titular, se hará cargo de las clases de sociología de la universidad cordobesa Raúl Andrés Orgaz (Vila, 2017a; 2017b)

Finalmente, podemos mencionar un caso poco estudiado del período como es el de la cátedra de sociología de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional del Litoral (FCJS-UNL). La misma formaba parte del programa de estudios correspondiente al Doctorado en Derecho que ofrecía la facultad y tuvo desde 1914, cuando la universidad aún era provincial, a Gustavo Martínez Suviría como primer profesor, reemplazado por breve tiempo por Luciano Molinas y, finalmente, en 1920 por José Oliva. Este último estaría acompañado desde el año 1933 por el historiador revisionista José María Rosa (h) en carácter de adjunto (Poviña, 1959).

Ahora bien, tan sólo realizando un somero repaso de apellidos se evidencia que quienes ocuparon los cargos de profesores de la materia en las universidades eran miembros de las *élites* nacionales y provinciales de aquella época. Todos provenientes del derecho, se inclinaron por el estudio de la sociología porque creyeron ver en ella la posibilidad de una “regulación científica” de los conflictos sociales desatados a raíz de la masiva inmigración que, por aquellos años, conformó lo que se suele denominar como la “cuestión social”. La misma abarca el conjunto de problemas aparejados con el surgimiento de las grandes urbes: hacinamiento, problemas de higiene, laborales, alcoholismo, prostitución, etc. De hecho, fue tal la atracción que generaron los enormes cambios productos de la modernización acelerada de la Argentina, que entre 1898 y 1916 se presentaron 80 tesis doctorales en la FDCS-UBA relativas a estos problemas (excluyendo aquellas referidas exclusivamente a la inmigración) (Zimmermann, 1995).

En definitiva, cuando pensamos en las características de los primeros profesores de sociología en Argentina, debe tenerse en cuenta que ya no se está frente a “los hombres del 80” sino más bien de la siguiente generación de intelectuales que, con Eduardo Zimmermann, pueden denominarse “liberales reformistas”. En palabras del autor:

Por reformismo debe entenderse aquí una actitud de predisposición a introducir cambios en las instituciones vigentes, que en materia de política social se traducía en una decisión de abandonar los principios de *laissez faire* que supuestamente habían caracterizado al liberalismo decimonónico, pero manteniendo una rígida oposición al cambio revolucionario-radical que pretendía alterar por completo los fundamentos del sistema, cayendo en el llamado “socialismo de Estado” o en los peligros de la anarquía (op.cit. p.15)

Vale decir, se trataba de miembros de la *élite* que comprendían los enormes cambios sociales que traía el nuevo siglo y, a partir de ello, impulsaban la posibilidad de una reforma en el plano político-electoral (lo cual se concretaría con la Ley Sáenz Peña en 1912), al mismo tiempo que en el ámbito económico. En este último caso, rechazaban los cambios violentos propugnados por el marxismo, y entendían que las modificaciones en esta materia debían tener como horizonte una “evolución social” (no así una re-volución). Y es precisamente aquí donde la sociología

jugaría un papel central, en tanto se intentará constituir en una “guía científica” para el progreso social de la nación.

Podemos entonces fechar el origen institucional de la sociología en la Argentina 1898. El día primero de Julio de ese año el profesor Antonio Dellepiane³⁸³ dictó la primera clase de sociología en el país³⁸⁴. Dellepiane dió clases solamente durante un año, abandonando la cátedra en 1899 para pasar a la de psicología. La cátedra quedó acéfala hasta 1904, cuando Ernesto Quesada se convertiría en el primer profesor titular de sociología de la Argentina³⁸⁵. Con motivo de esta designación se produjo un muy famoso y ríspido intercambio de ideas entre éste pensador y el decano saliente, Miguel Cané, debido a que éste último calificó, en su último discurso al frente de FFyL-UBA, a la nova disciplina social como un “hueco palabrerío”, al compararla con las ciencias duras. Decía Cané en referencia a las propuesta de la sociología: “no creamos que, si se nos llena la boca con palabras, conseguimos llenar el cerebro con ideas” (Cané, 1905 p.191)

Quesada recogería el guante y dedicaría su primera clase a defender el carácter científico de la sociología. En ella argumentará que Cané desconocía el modelo de las ciencias naturales, ya que estas últimas progresan “en constante desdoblamiento, en transformación no interrumpida, avanzando con verdades relativas que cambian sucesivamente, y con leyes cuya comprobación es momentánea, y que más adelante se modifican” (Quesada, 1905:221). En consecuencia, ni siquiera en las ciencias exactas había verdades inmutables. Estas diferencias de criterio eran también una disputa al respecto de los profundos cambios sociales de la época que se vivía. De esta manera, mientras que para Cané la búsqueda del orden se encuentra en el pasado y en una élite que imponga su cultura y su cosmovisión a masas de “incivilizados”, lo cual lo coloca dentro de la tradición conservadora, para Quesada de lo que se trata es de buscar en los desarrollos de la ciencia cuáles son los elementos que posibilitan anticiparse a los males (como por ejemplo la lucha de clases) que las sociedades modernas traen consigo. De allí la importancia del conocimiento de cómo funcionan las mismas, no sólo por parte de una élite ilustrada sino del conjunto de la población.

En este sentido, Quesada decía en la misma conferencia que

(...) en un país democrático, como la República Argentina, ningún ciudadano puede ser indiferente a estos problemas (la cuestión social), porque debe opinar sobre ellos sin vacilar y elegir los candidatos que realicen las soluciones que acepte, (...) nuestro sistema de gobierno exige que todo ciudadano tenga conocimiento propio acerca de todas las cuestiones que afectan la organización social, lo que implica familiarizarlo con todo el grupo de ciencias de ese

³⁸³ Antonio Dellepiane, a diferencia de otros profesores argentinos como Ruiz Moreno, Martínez Paz o Maupas que se alejaron de este tipo de reflexiones, tuvo un vínculo con la sociología que se prolongó más allá de su breve estadía en la cátedra. De allí, por ejemplo, sus conferencias dictadas en la Universidad de París en los años 1912 y 1913 y su libro de orientación más sociológica, *Estudios de filosofía jurídica y social* (1907)

³⁸⁴ De allí que esa fecha se celebre el día del sociólogo en la Argentina.

³⁸⁵ Acompañado por Alfredo Colmo, Carlos Saavedra Lamas, Eugenio Tedín Uriburu y, finalmente, desde 1911 por Ricardo Levene como suplentes.

carácter. Cuanto mejor las conozca, mejor opinará: y así elegirá mejor, o si es elegido, actuará mejor. Quéralo o no está forzosamente obligado a empaparse en este estudio semejante, so pena de no ser el "buen ciudadano" que la organización democrática presupone; y por eso la universidad -que, en su verdadero significado, es una institución con un doble propósito: el de proveer investigaciones originales ensanchando los límites de los conocimientos humanos; y el de procurar una formación profesional, basada en utilizar los resultados más elevados de la ciencia- evidentemente debe prestar preferente atención al cultivo de las disciplinas sociales, la más importante de las cuales es la sociología. (Quesada, 1905 p. 245)

Este debate fue, sin lugar a dudas, uno de los acontecimientos fundacionales de la sociología en el medio local. Quesada, por su parte, continuó su labor como docente de sociología en FFyL-UBA hasta 1921. Su evolución temática es bien interesante y puede recuperarse en Pereyra (2000 pp. 101-109). De forma sintética, podemos decir que cada año dedicó sus clases a temas diferentes (con excepción de sus clases sobre marxismo, que se dictaron en dos oportunidades). Así, comenzó en 1905 por enseñar diversas doctrinas sociológicas (Comte, Stuart Mill, Buckle, Spencer), y continuó los años siguientes por otros temas como la discusión de la teoría de la raza, el marxismo, la sociedad australiana, la familia, la propia sociedad argentina, las sociedades precolombinas (con especial referencia a las comunidades andinas de los actuales territorios de Perú y Bolivia), etc. Finalmente, a partir de 1917 comenzó a interesarse profundamente en la obra de Oswald Spengler (1880-1936), autor del libro *La decadencia de Occidente*. Precisamente, dedicaría el último curso, de 1921, a este pensador alemán, siendo luego invitado a las Universidades de Córdoba y La Plata (1923), la FDCS-UBA (1924) y la Universidad Mayor San Andrés en La Paz (1926) a dictar conferencias sobre el mismo tema³⁸⁶.

Mientras tanto, en FDCS-UBA tuvo vigencia la cátedra de sociología encabezada por Juan Agustín García entre los años 1908-1918. Tanto él como su suplente, Leopoldo Maupas, estuvieron fuertemente influidos por la obra de Émile Durkheim de quien enseñaban, centralmente, *Las reglas del método sociológico*, cuya segunda edición de 1904 era leída y discutida en sus clases. En este sentido, pueden consultarse los *Apuntes de Sociología* (García, 1908) que corresponden a las notas de clase de García, quien instaba a sus alumnos a "liberarse de los prejuicios" (los preconceptos de Durkheim) y a "considerar los hechos sociales como cosas". A su vez, el autor de *La Ciudad Indiana* (1900) utilizó como material para la cátedra sus dos principales trabajos: el recién mencionado y su *Introducción al estudio de las ciencias sociales argentinas* (1899), donde la sociología fue definida como una ciencia positiva, estadística, empírica e histórica. Además, consideraba que la ciencia era un producto regional ya que las

³⁸⁶ Al respecto de Quesada puede consultarse el Dossier que le fuera dedicado en la Revista Políticas de la Memoria del CeDInCI N°8/9 (2009). Para rastrear sus vínculos con la obra de Spengler, véase especialmente el texto de Sandra Carreras "¿Cómo circulan los saberes? La relación intelectual entre Leonore Deiters, Ernesto Quesada y Oswald Spengler", pp. 221-230 en la citada revista.

condiciones de las distintas sociedades no son iguales y, en tal sentido, las ciencias sociales debían ser, ante todo, nacionales.

Maupas, por su parte, puede ser considerado el principal receptor de Durkheim durante éste período. Este autor estudió en las universidades de Berlín y París, se estima que con el propio Durkheim y publicó un libro (escrito en castellano) que fue editado en París por la editorial Paul Ollendorff³⁸⁷: *Caracteres y Crítica de la Sociología* (1911). El mismo se corresponde las clases del curso que planeaba dictar en 1910 y que por motivos de los festejos del Centenario no llegó a impartir en totalidad. Este libro fue leído por el padre de la sociología francesa y ameritó una contestación por vía epistolar, marcando sus diferencias respecto de la caracterización del hecho social³⁸⁸.

Además de Durkheim, otro autor de relevancia en estas primeras clases fue Karl Marx. Como ya dijimos, Ernesto Quesada enseñó esta teoría a sus estudiantes tanto en la Universidad de Buenos Aires como en la Universidad Nacional de La Plata (donde dictó cursos de Economía Política en 1906 y 1907). Su interés fue el de “confrontar la obra de Marx con la realidad social argentina y estudiar científicamente la posibilidad latente de que se conmuevan las bases mismas del orden existente” (Pereyra, 1999 p. 48). En su análisis se hacía presente una clara división entre un Marx científico, que buscaba describir la evolución del capitalismo y un Marx político, que apelaba al voluntarismo revolucionario. A partir de estas concepciones, se entabló una discusión con el Partido Socialista y, en particular, con su presidente Juan B. Justo. Quesada sostenía que a pesar de la desocupación y el empobrecimiento los obreros no tomarían la vía violenta. No sería la revolución sino la evolución lo que marcaría el devenir de la organización social³⁸⁹. García (1908), por su parte, influído por el economicismo de Aquiles Loria y Antonio Labriola, planteaba como una posibilidad que la interpretación económica de la historia en el contexto de la modernidad, lo cual venía dado por la capacidad del hombre de dominar a la naturaleza y por la revolución técnica.

Mientras tanto en Córdoba, como comentamos, Enrique Martínez Paz sucedería en 1909 a Ruiz Moreno como titular en la cátedra de sociología de la FDCS-UNC, de la cual era suplente desde su creación en 1907. Este autor publicó bajo el título *Elementos de Sociología* (1911) las conferencias que constituyeron las clases que dictó hasta ese año. Podemos decir que este

³⁸⁷ El caso de esta editorial, junto con otras como Garnier Hermanos, Editorial Viuda de Bouret, E. Flammarion y Michaud, es más que interesante. En aquella época, París se había convertido en el paso necesario por parte de las *élites* latinoamericanas, tanto intelectuales como políticas. De este modo, la progresiva radicación de hispanoparlantes en esta ciudad logró constituir un mercado editorial en el cual, dado el interés cultural de Francia hacia los países latinos, muchos escritores vernáculos se incorporaron al trabajo editorial, ya sea como productores o traductores (véase Colombi, 2008)

³⁸⁸ Este intercambio ha merecido varios análisis, aunque centrados sólo en el intercambio Durkheim - Maupas (Barbé 1992; Pereyra 2008; Vila 2014). Una visión ampliada sobre esa discusión de la sociología del centenario, de la cual participaron también los profesores de la FDCS-UNC Enrique Martínez y Raúl Orgaz, el director de la Revista de la Universidad de Buenos Aires, Coriolano Alberini y, finalmente, el francés E. Chauffard, se encuentra en Vila (2017c)

³⁸⁹ Puede seguirse el análisis del debate con el Partido Socialista en Pereyra (1999) y ampliar la mirada sobre la recepción de Marx en la Argentina en Tarcus (2007)

manual planteaba una perspectiva evolutiva al respecto del pensamiento social³⁹⁰, que partía desde los griegos y llegaba hasta las últimas escuelas de pensamiento sociológico europeo, correspondiendo el último eslabón de la cadena a la llamada por entonces *escuela objetiva* (luego *neo-comtismo* o *neo-positivismo sociológico*) es decir, la sociología de Durkheim. Debe resaltarse que, a diferencia de Dellepiane o Maupas (y de allí la raíz del debate con el francés) que adoptaban posturas cercanas al *nominalismo* en la definición del hecho social, Martínez Paz defendía la idea del carácter *sui generis* de la sociedad, lo cual puede ya encontrarse en sus conferencias *Coste del Progreso y Concepto de Sociología* (1907).

En resumen, podemos decir que las lecturas de Émile Durkheim y Karl Marx fueron por demás importantes entre los sociólogos del Centenario, lo cual otorga una pista sobre el tipo de preguntas que estos intelectuales se hacían respecto de las transformaciones experimentadas por la sociedad argentina de la vuelta de siglo. Sin embargo, esto no quiere decir que solamente hayan estado interesados en estas teorías, o que estos autores clásicos (para nosotros) hayan sido los únicos importantes. Por el contrario, los sociólogos del Centenario estaban enormemente actualizados en relación a las sociologías de su época y prestaron atención a otros autores que no son reconocidos en la actualidad. Para citar algunos casos, podemos mencionar a Gabriel Tarde, Frédéric Le Play, René Worms, Ludwing Gumplowicz, Charles Ellwood, Franklin Giddings, Lester Ward, entre otros.

Estos pioneros del pensamiento sociológico argentino tuvieron su momento de mayor relevancia hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial. Este fenómeno dió por tierra con los ideales civilizatorios europeos: la razón perdía su omnipotencia explicativa y el progreso dejaba de ser indefinido para adoptar límites bien precisos. La crisis de las democracias liberales volvía ostensible un panorama que poco tenía que ver con el optimismo de los años previos al conflicto bélico. Bajo estas condiciones, la sociología (y el pensamiento positivista al cual estaba asociada) tenían poco que ofrecer a quienes veían como las “sociedades avanzadas” se desangraban en el frente de batalla. En la Argentina, en particular, 1916 decretaba el fin del orden oligárquico-conservador con la victoria de Yrigoyen por vía del voto universal (masculino), a lo cual se sumaban, en el plano de las ideas, las conferencias de José Ortega y Gasset, representante del antipositivismo a nivel mundial (Altamirano, 2004).

En este contexto, los miembros de las cátedras de sociología de Buenos Aires y La Plata quedarían demasiado vinculados al viejo orden oligárquico-conservador, adquiriendo centralidad institucional algunos de sus discípulos como Coriolano Alberini o Emilio Ravignani. Como dijimos, en el año 1921 Quesada se retiraría, marchándose posteriormente hacia Europa. Lo mismo ocurre con Maupas, quien luego vive un exilio al interior de la propia Argentina, alejado de la Universidad. Por último, García fallece en 1923. Mientras tanto, en Córdoba Martínez Paz dejaría la cátedra luego de la Reforma de 1918, pasando Raúl Orgaz a hacerse cargo de la misma hasta su desplazamiento en 1946. Finalmente, José Oliva en el Litoral se haría cargo tanto de la

³⁹⁰ En este sentido, no difería de otros manuales de la época, como el ya citado de Maupas o bien con textos que estudiaban la historia del pensamiento sociológico, como *La formación de la sociología* (1921) de Raúl Orgaz

cátedra de psicología como de la de sociología. En el caso de ésta última hasta la llegada del exiliado español Francisco Ayala en 1940.

Lamentablemente, poco se ha escrito sobre el devenir de la sociología argentina durante las décadas de 1920 y 1930. Sabemos que en 1923 asume como titular en FFyL-UBA Ricardo Levene, quedando Alberto J. Rodríguez, también profesor de Filosofía del Derecho, como suplente. Por otra parte, desconocemos el momento de reapertura de la cátedra de la FDCS-UBA cerrada en 1918 y, del mismo modo, existen en la FaHCE-UNLP programas de la cátedra recién desde 1924 (con faltantes en algunos años), todos ellos a cargo de Levene. Podemos mencionar, sin embargo, algunas nuevas fundaciones que no han sido exploradas en profundidad. Se crea, en 1929, una cátedra de sociología en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional del Litoral (hoy Universidad Nacional de Rosario). La misma estuvo durante su primer año de funcionamiento a cargo de Jorge Nicolai. Posteriormente dicha cátedra quedaría vacante algún tiempo, pasando luego a estar a cargo de dos exponentes del antipositivismo: Alberto Baldrich y Jordán Bruno Genta. De la misma manera, en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires (FCE-UBA) se creó otra cátedra en 1936 a cargo del exiliado paraguayo Justo P. Prieto (Poviña, 1959).

Algo que sí pareciera tener fundamento para ser afirmado es que, en línea con este gran vacío de investigaciones sobre el período, el centro de la sociología argentina dejó de ser Buenos Aires. Durante este período ocurre que, por un lado, nuestra sociología tiene una mutación interesante desde el segundo lustro de la década de 1920, cuando comienzan a recepcionarse autores de la sociología alemana y, por otro lado, las sociologías positivistas comienzan a ser leídas con cierto escepticismo y desde un prisma más bien de corte idealista. De esta manera, es importante recuperar sobre todo la figura de Raúl Orgaz en Córdoba, en cuyos trabajos se hacen notables estos virajes, los cuales serán expresados en una serie de artículos que se publicarán como libro en 1932, bajo el título de *La ciencia social contemporánea*.

En este libro compila una serie de escritos del segundo lustro de los años veinte en los cuales analiza diversos autores de la sociología alemana, entre los que cabe destacar a Georg Simmel, Alfred Vierkandt y Leopold Von Wiese, quienes constituirán la *escuela relacionista*³⁹¹, a decir de Alfredo Poviña. Debemos mencionar que por estos años empiezan a aparecer las primeras lecturas de Max Weber (aunque en aquel momento haya sido un autor sin mayor relevancia que los otros mencionados)³⁹². En particular, Orgaz hará mención en 1927 en “La sociología actual”, artículo publicado en la *Revista Humanidades* de la FaHCE-UNLP, a *Economía y Sociedad*, al

³⁹¹ En clara contraposición con la sociología francesa, la cual se ocupaba de la sociedad como concepto abstracto, aquí el interés estaba centrado en las relaciones sociales. De allí el nombre de escuela relacionista.

³⁹² La primera lectura de Weber entre los sociólogos argentinos probablemente tenga que haber sido de Alejandro Bunge. Este ingeniero y economista, que estaría a cargo de la División de Estadística del Departamento Nacional del Trabajo (antecedente del actual INDEC) y llevaría adelante la primera encuesta sobre consumo de familias obreras en el país en 1913, será el pionero local en relación a la investigación empírica en materia social. Suponemos que el vínculo de Bunge con Weber pasó por una atenta lectura de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ferviente militante de los círculos obreros católicos, Bunge estaba interesado en demostrar que los miembros de esta religión también estaban en condiciones de desarrollar el capitalismo.

mismo tiempo que a *Estudios sobre sociología de la religión*. En este texto señala que la obra del sociólogo nacido en Erfurt ha “ejercido un extenso influjo en la cultura económica y sociológica de Alemania” (Orgaz, 1927 p.112). No obstante, aclara el cordobés, la sociología alemana es sólo una “dirección” (i.e. tendencia) más (la filosófica), junto con la francesa (metodológica) y la norteamericana (pragmático-psicológica) en la Sociología de aquel entonces.

Debemos también añadir, sobre todo a partir de los sólidos trabajos de Blanco (2007; 2009), que la recepción de estos autores de la sociología alemana se realizaron a través de las ediciones lanzadas al mercado por la española *Revista de Occidente* (dirigida por Ortega y Gasset y que tendría fuertes repercusiones en todos los países de habla hispana) desde los años veinte. Así, en las universidades argentinas “hacia la década de 1930 los programas de enseñanza incorporan lecturas de G. Simmel, L. Von Wiese, A. Vierkandt, R. Stammler, M. Scheler, O. Spann, F. Tönnies, H. Freyer, K. Mannheim y M. Weber.” (Blanco, 2007 p. 105)

Sin embargo, esto no quiere decir necesariamente que abonemos la tesis germaniana de la sola existencia de una sociología idealista, antipositivista y antiempírica hasta 1957. Por el contrario, si bien es cierto, como veremos en el próximo apartado, que muchos de los cargos de las cátedras de sociología fueron ocupados por intelectuales de estas tendencias durante los años del peronismo, debe resaltarse que esta tendencia hacia una filosofía de lo social se consolidó en un espacio disciplinario plural, lleno de matices y que, en algunos casos, como el del propio Orgaz o el de su joven discípulo, Alfredo Poviña, marcarían algunas líneas de continuidad entre los desarrollos teóricos de la sociología en los años treinta y lo que posteriormente serán las disputas institucionales de los años cincuenta (Vila 2017b).

En este sentido es que podemos abordar, como han hecho González Bollo y Rodríguez (1996), la estructura morfológica de los programas de Levene en FFyL-UBA y FaHCE-UNLP. A la conclusión que llegan los autores es que

En su concepción de sociología se advierte una notoria influencia de la escuela sociológica de Durkheim, en particular de su metodología cuyo mérito más destacado fue elevar a esta disciplina al rango de ciencia, dándole la objetividad necesaria para el estudio de los fenómenos sociales. Asimismo, permitía el establecimiento de regularidades entre estos y la formulación de leyes (González Bollo y Rodríguez, 1996 p. 6)-

De esta manera, podemos contrastar, al mismo tiempo que la recepción de nuevas sociologías provenientes de Alemania, una ampliación notable de lecturas de la sociología francesa desde mediados de los años veinte. Además de las lecturas de Durkheim que en un comienzo estuvieron limitadas a *Las reglas del método sociológico* y *La división del trabajo social*, se incorporarán las lecturas en clave idealista de *Las formas elementales de la vida religiosa* o *Sociología y Pedagogía*, al mismo tiempo que las producciones de sus discípulos: Geoges Davy, Paul Fauconnet, Marcel Mauss y Maurice Halbwachs, entre otros. Todos ellos fueron leídos y discutidos en las clases de sociología de Levene en Buenos Aires, Orgaz en Córdoba y Oliva en Santa Fé (Oliva, 1924; González Bollo y Rodríguez, 1996; Vila 2017b).

En síntesis, el período sociológico que se cierra con la Primera Guerra Mundial y la crisis de la utopía del progreso social indefinido pareciera no ser continuado con alguna otra guía de reflexión demasiado clara. Los años oscuros que conducen a la Segunda Guerra Mundial muestran un pensamiento sociológico en retroceso y con vaivenes entre el positivismo francés y el idealismo alemán, con el empirismo norteamericano en expansión. Como veremos, será recién luego de la constitución del parsonismo y su recepción en el medio local que podremos hablar de una nueva utopía sociológica.

La consolidación de la investigación empírica en la sociología argentina (1940-1957)

Es en 1940 cuando se funda el Instituto de Sociología de la FFyL-UBA (hoy Instituto de Investigaciones Gino Germani), dando así origen a una segunda etapa institucional, ligada a la investigación empírica no ya solamente desde agencias estatales como el Departamento Nacional del Trabajo, sino también desde el ámbito académico. Debemos resaltar que ya desde la década del veinte se fueron creando diversos institutos de investigación (de Investigaciones Históricas, Literatura Argentina, Filología, Historia de la Civilización y del Arte, etc.) emplazados en esta facultad (Buchbinder, 1997). Así, la ordenanza para la creación del Instituto de Sociología fue aprobada en 1927 bajo el decanato de Coriliano Alberini. Sin embargo, será tan sólo trece años después, cuando los miembros de la llamada Nueva Escuela Histórica Emilio Ravignani y Ricardo Levene, inaugurarían esta nueva fase, siendo el último nombrado como director (González Bollo, 1999a).

Por otro lado, será al año siguiente de la fundación cuando Gino Germani sea nombrado por Levene como investigador *ad-honorem* del Instituto. El por entonces estudiante del Profesorado de Filosofía de la FFyL-UBA había llegado a la Argentina en 1934 escapando de las persecuciones del fascismo italiano. El entonces ex militante del Partido Socialista Italiano, antes de dedicarse a la sociología, publicó el año de su arribo y mediados de los cuarenta artículos de opinión en varios periódicos antifascistas de Buenos Aires: *Italia del Popolo*, *La nueva Patria*, *La Nuova Italia* e *Italia Libre*³⁹³. Si bien es cierto que Germani ya tenía estudios superiores en economía realizados en Roma y que luego sería apadrinado por Levene, existen discusiones acerca del carácter autodidacta o no de su formación.

En este sentido es que Rajmanovich (2012), intentado desmitificar la figura del sociólogo italiano, sostiene que fue el producto de la socialización intelectual y la transmisión de tradiciones por parte de Levene con su joven discípulo que éste último adoptó un enfoque teórico-epistemológico ligado a perspectivas de la escuela francesa, en particular el estudio sociográfico de las

³⁹³ Una reconstrucción de las publicaciones de Gino Germani desde sus trabajos más juveniles, muchas veces publicados bajo seudónimos en estos diarios, hasta sus últimos escritos publicados en el exterior se encuentran en la biografía intelectual que escribiera su hija Ana Germani (2004)

clases medias a partir de los desarrollos de Maurice Halbwachs. El “neodurkheimismo” que, como dijimos, estuvo presente en la sociología argentina pre-germaniana, construía a la clase media no tanto desde una perspectiva materialista relacionada al consumo sino, más bien, desde una óptica culturalista. Así, sostiene la autora, puede observarse dicha apropiación en el primer trabajo publicado por Germani en el órgano difusor del Instituto: el *Boletín del Instituto de Sociología* (BIS). De este modo, el texto aparecido en 1942 bajo el título “La clase media en la Ciudad de Buenos Aires. Estudio preliminar” da cuenta de la incorporación por parte del autor de un determinado lenguaje y terminología, propio de la comunidad intelectual argentina del momento.

Debemos señalar que el BIS fue extremadamente importante ya que se constituyó en la primera publicación estrictamente sociológica de la Argentina. Hasta 1940 los artículos de sociología fueron publicados en revistas literarias o filosóficas y en los anales universitarios (como la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, la *Revista de la Universidad de Córdoba*, la *Revista de Filosofía*, dirigida por José Ingenieros, la *Revista Jurídica y de Ciencias Sociales* o la *Revista de Derecho, Historia y Letras*, dirigida por Estanislao Zeballos, entre otras). No obstante, existen también algunos antecedentes importantes de revistas especializadas en materia social, como la *Revista Argentina de Ciencia Política*, fundada por la familia Rivarola en 1910 y *Nosotros*, fundada por Alfredo Bianchi y Roberto Giusti en 1907. Sin embargo, debe resaltarse que el BIS

(...) cumplió una tarea muy importante de orientación y actualización de los sociólogos argentinos durante el período, pero su publicación se detuvo en 1947 por la combinación de cambios políticos y la falta de fondos. Sin embargo, entre 1952 y 1953, el BIS publicó en tres volúmenes las actas y las ponencias del Primer Congreso Latinoamericano, realizado en Buenos Aires en 1951. Finalmente, en 1954 se publicó un noveno volumen con las conferencias de Hans Freyer. En 1957, Germani dirigió un décimo volumen de esta serie, que continuó con 26 artículos y trabajos publicados en los Cuadernos del Boletín, entre 1957 y 1962 (Pereyra, 2005b p. 287).

Los cambios políticos que se mencionan en la última cita tienen que ver con los avances en la vida política y cultural del país de los sectores nacionalistas y católicos, los cuales hallarían expresión institucional a partir de 1946, cuando el gobierno peronista intervenga las universidades de Buenos Aires, Córdoba, La Plata, Cuyo, Litoral y Tucumán. A partir de la intervención, centenares de los profesores fueron obligados a renunciar o simplemente cesanteados, no siendo las cátedras de sociología una excepción. Los casos más importantes en este ámbito fueron los de Raúl Orgaz y Ricardo Levene: el primero fue separado de su cargo en 1946, quedando a cargo de la materia Francisco W. Torres (suplente desde la década de 1930) y Alberto Díaz Bialek, y el segundo se vio obligado a renunciar en 1947, siendo reemplazado precisamente por el discípulo de Orgaz, Alfredo Poviña, quien ocupó la cátedra y la dirección del Instituto en FFyL-UBA en el período 1948-1952. A su vez, Francisco Ayala, quien había reemplazado a José Oliva en FCJS-UNL, y Gino Germani tuvieron que refugiarse en el Colegio Libre de Estudios Superiores (CLES), habiendo sido éste último separado de su cargo de investigador del Instituto

de Sociología en 1946. En ese mismo año Renato Treves, quien se había exiliado en la Argentina del fascismo en 1939 para dictar clases en la Universidad Nacional de Tucumán (UNT), volvió a su Italia natal.

En resumidas cuentas, podemos afirmar que se desarrolló un proceso que llevó a que la mayoría de los intelectuales de prestigio pasaran a las filas del antiperonismo perdiendo, tanto el socialismo y como el liberalismo, expresión dentro del campo sociológico, el cual pasó a estar dominado por nacionalistas católicos. Entre los exponentes más importantes de esta corriente de la sociología católica podemos mencionar a: Octavio Derisi (profesor de la FaHCE-UNLP y luego fundador de la Universidad Católica Argentina), Juan Ramón Sepich (presbítero católico), Alberto Baldrich (profesor en la FCE-UBA), Rodolfo Tecera del Franco (profesor en la FDCE-UBA y FFyL-UBA), Juan Pichón Rivère (profesor en la FCE-UBA), José Miguens (profesor en FDCE-UBA y FCE-UBA), Francisco Vallsecchi (profesor en FCE-UBA) y César Pico (profesor, junto con Ítalo Lúder, en la FaHCE-UNLP).

Tal vez el caso más peculiar del período, aún no lo suficientemente estudiado, fue el de Poviña. Nacido en una familia tradicional de Tucumán, se mudó a Córdoba para estudiar derecho logrando una dilatada trayectoria en el ámbito judicial aunque, como sabemos, su verdadera vocación fue sociológica. Luego de doctorarse en 1929 con una tesis titulada *Sociología de la Revolución*, ingresó primero como suplente y luego, a partir de 1933, como jefe de trabajos prácticos de la cátedra de Raúl Orgaz en la FDCE-UNC. Lo curioso de su caso, con la llegada del peronismo al poder, es que se hallaba más vinculado a los sectores liberales precisamente por haber sido discípulo de Orgaz, aunque también por haber dictado diversos cursos en el CLES en la década de 1930. No obstante, como dijimos, en 1948 ganaría por concurso la cátedra que dejaba vacante Levene en Filosofía y Letras y dos años más tarde asumiría la dirección del Instituto³⁹⁴.

En este marco, otra “excepción” fue la de Miguel Figueroa Román (considerado “más liberal que Poviña”) quien durante el peronismo siguió enseñando en la UNT y desarrolló una importante labor en el Instituto de Sociografía y Planeación (ISyP) de dicha Universidad. A partir de investigaciones recientes (Pereyra, 2012a), se ha demostrado que dicha institución del noroeste argentino presentó ciertos grados de autonomía respecto del control que el gobierno peronista ejerció sobre el mundo académico. A su vez, se pondría en cuestión un dominio absoluto de una sociología católica antipositivista, siendo que con el nacimiento del ISyP, también en 1940, se habría expandido la actividad sociológica práctica y la enseñanza de metodologías modernas para la realización de investigaciones empíricas.

³⁹⁴ Puede seguirse en detalle el derrotero del primer peronismo en relación a la Sociología en Blanco (2006 pp. 51-80). A su vez, la trayectoria profesional de Poviña y la enorme cantidad de cargos que ocupara durante su vida están muy bien documentados en Díaz (2012). Las relaciones entre el peronismo y los intelectuales (incluyendo a la sociología) ha sido tratada en Neiburg, Federico (1998) *Los intelectuales y la invención del peronismo*, Madrid: Alianza. Para una visión desfavorable a la política educativa del peronismo Plotkin, Mariano (1993), *Mañana es San Perón. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946-1955)*, Ariel, Bs. As. Para una visión favorable de la misma véase el capítulo de Inés Dussel y Pablo Pineau “De cuando la clase obrera entró al paraíso: la educación técnica oficial durante el primer peronismo”, en: Puiggrós, Adriana (dir.) y Carli, Sandra (cord.) (1995) *Discursos pedagógicos e imaginario social en el primer peronismo. Historia de la Educación Argentina*. Tomo VI, Ed. Galerna, Buenos Aires.

En términos institucionales, es importante que resaltemos otros hechos significativos como la propia fundación de la cátedra de sociología de la UNT, siendo Renato Treves su primer profesor y Miguel Figueroa Román su discípulo y continuador. Al mismo tiempo, en Mendoza, la Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo), creada en 1939, tuvo diversas cátedras de sociología en la Facultad de Filosofía y Letras, correspondientes a los Departamentos de Filosofía e Historia y Geografía, así como en la Escuela de Ciencias Económicas. Sus profesores fueron Julio Soler Millares, Plácido Horas, Angélica Mendoza, Juan Ramón Guevara y Eduardo Brizuela Aybar.

Finalmente, en la misma dimensión, consideramos relevante subrayar que en el año 1950 tuvo lugar, por iniciativa de Poviña, la Primera Reunión Nacional de Sociología, a la cual asistió la plana mayor de los entonces profesores de las cátedras a nivel nacional. Asimismo, en éste año se fundó la primera asociación profesional de carácter regional del mundo: la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS). La misma emergió a partir de dos elementos que deberíamos considerar. Por un lado, el fracaso institucional de Levene en la década del cuarenta al intentar crear el Instituto Panamericano de Sociología. Las redes que este intelectual tejió a nivel latinoamericano serían retomadas por Poviña luego de su acceso a la cátedra y el Instituto de FFyL-UBA. Por otro lado, debemos tener en cuenta las disputas generadas al calor de lo que significó, a nivel de la sociología mundial, la ruptura entre el International Institute of Sociology (IIS) y la International Sociological Association (ISA)³⁹⁵.

En tanto en el ámbito local se desarrollaron, no obstante, una serie de condiciones tanto en el campo académico como en el político-institucional para que un sociólogo con una trayectoria de más de veinticinco años y prestigio a nivel nacional e internacional como Poviña terminara siendo olvidado por la historia sociológica argentina, luego de la caída del peronismo y la fundación del departamento y la carrera de sociología en la UBA por parte de Gino Germani. Mucho se ha escrito, por cierto, sobre el ascenso profesional de Germani y el ocaso de Poviña. Aquí intentaremos resumir los factores que, de ninguna manera, deben considerarse exhaustivos y el estudiante interesado deberá abordar en pos de comprender de forma más abarcativa un proceso por demás complejo. Así, proponemos explicar, siguiendo a Pereyra (2005a pp. 72-81), el ascenso de Germani a partir de que:

- No estaba “contaminado” por tener relaciones con el peronismo derrocado, pudiéndose presentar como un liberal democrático y progresista frente a sus “tradicionales” rivales institucionales;
- Aparecía como portador de ideas modernas en materia de teoría sociológica ligadas al auge del estructural-funcionalismo norteamericano, frente al viejo programa de enseñanza de la sociología del siglo XIX que Poviña había heredado de Orgaz y seguía sosteniendo a mediados del siglo XX;
- Contó con el *timing* apropiado a los tiempos políticos de la Argentina posperonista, dando una respuesta científica a la pregunta por dicho movimiento;

395Un análisis de la primera presidencia de ALAS, entre 1951 y 1964, por parte de Alfredo Poviña, se encuentra en Pereyra (2007b). A su vez, puede consultarse el texto de Blanco (2005) sobre los primeros congresos de ésta institución.

- Contó con un apoyo clave de los sectores estudiantiles de clase media para la apertura de la carrera de sociología (Murmis, 2005);
- Los posibles contendientes de Germani (nos referimos a Torcuato Di Tella, José Saravia, Federico Nevia y Enrique Miguens) no estuvieron, por diferentes circunstancias, en condiciones de disputar su liderazgo

La fundación de las primeras carreras y la accidentada trayectoria de la sociología argentina: desarrollo y dependencia (1957-1976/83)

Luego de la creación de la carrera y el departamento de sociología en la FFyL-UBA en 1957 se abrirían otras dos carreras de grado, esta vez en universidades privadas: la Universidad Católica Argentina (UCA) en 1959 y la Universidad del Salvador (USAL) en 1963. A su vez, los años siguientes seguirían expandiéndose la oferta con la apertura de más carreras en universidades públicas (como por ejemplo en la Universidad Nacional del Sur, en Bahía Blanca, o en la Universidad Nacional de Mar del Plata) aunque, como veremos, las mismas serían cerradas hacia mediados de los setenta debido a que los militares que dieron el golpe de Estado en 1976 consideraban a la sociología como una “disciplina subversiva”, lo mismo que otras como la psicología o la antropología.

Durante el primer período de existencia de la carrera de sociología en la UBA fue hegemónica la tradición fundada por Germani, es decir, la sociología científica. La misma, contó con una suerte de manifiesto de nombre homónimo publicado en 1956, en el cual se planteaba una férrea oposición a la vieja “sociología de cátedra” (nombre utilizado más por comodidad que, como intentamos mostrar, por la realidad efectiva de un pasado “no científico” de la disciplina), la cual era pensada como una especie de “filosofía social”, que había desprestigiado a la reflexión sociológica a partir de una “especulación desenfrenada”. Germani identificaba como contrincantes, por un lado, a los sociólogos católicos antes mencionados y, por otro, al representante por excelencia de la sociología de cátedra: Alfredo Poviña. Esta última forma de concebir a la disciplina, la “sociología de frac” a decir de Francisco Delich (1977), seguiría vigente en su cátedra de Córdoba.

Debemos resaltar que en la FDCE-UNC tuvo lugar la fundación del “Instituto Raúl A. Orgaz” en 1956, cuya dirección estará a cargo de Poviña una vez vuelto de su experiencia porteña. La jerarquización del Instituto a Departamento será realizada en 1967, lo cual daba lugar a pensar en una pronta fundación de una carrera de grado. Sin embargo, el devenir de la sociología cordobesa, asentada en la conservadora FDCE, no logrará cumplir con lo que se avisoraba. Hacia 1973 se cerrarán los espacios institucionales y la materia brillará por su ausencia en la amplia oferta curricular de la UNC. Al mismo tiempo, y a pesar de haber contado con destacadísimos intelectuales como el mencionado Francisco Delich o Juan

Carlos Agulla, el alojamiento de la disciplina social de la modernidad como carrera de grado se logrará tan tardíamente como en 2017.

En Buenos Aires, por otro lado, las cosas tampoco serían color de rosas para el fundador de la carrera de sociología. Poco después de iniciada la década del sesenta adquirirían preeminencia, en detrimento de la tradición iniciada por Germani, otras dos tradiciones: la sociología nacional y la sociología marxista. Las tres en su conjunto perduran aún al día de hoy y constituyen diversas formas epistemológicas y metodológicas de abordar la realidad social argentina. En este sentido, debemos remarcar que la sociología científica resultó rápidamente criticada por sus propios discípulos. En particular, fueron Miguel Murrin y Eliseo Verón, quienes volvían de sus experiencias de posgrado en Estados Unidos y Francia, respectivamente, quienes tomarían cargos en la materia Sociología Sistemática, de la cual era titular Germani. Los recientes (r) egresados, influidos por el estructuralismo marxista de entonces (Louis Althusser, Nicos Poulantzas, Galvano Della Volpe), introducirían una serie de cambios que sentarían las bases de la crítica a la visión germaniana de la sociología³⁹⁶. El viejo maestro terminó dejando su cargo en 1964, exiliándose en Harvard, previo paso por el Instituto Di Tella.

De igual manera, es insoslayable mencionar como factor de cambio en la sociología la extrema politización que vivió la sociedad argentina durante aquellos años. Si luego de la autodenominada Revolución Libertadora existía un amplio optimismo entre los promotores de la sociología científica al respecto de las clases medias como factor del cambio social y el desarrollismo del gobierno de Arturo Frondizi como una salida al atraso del país, siendo la sociología el camino hacia la democracia y la planificación social, los años posteriores marcarían un claro viraje en lo que a esta utopía sociológica se refiere. Como sostiene Ricardo Sidicaro:

Al despuntar los años 60, el clima intelectual de la Argentina ya era distinto al del momento de creación de la carrera de sociología. El optimismo había cedido el paso a nuevos interrogantes sobre el futuro próximo. Las clases medias, hipotético actor de la esperada modernización, fracasaban en el intento de consolidar el régimen democrático, y otro golpe de Estado militar, en 1962, desalojaba al presidente Frondizi del gobierno. Para entonces, quienes habían cifrado sus esperanzas en proyectos reformistas dudaban de su viabilidad. (Sidicaro, 1993 pp. 67-68)

Si a este panorama sumamos los elementos más relevantes de la década del sesenta: el Concilio Vaticano II y los curas tercermundistas, las luchas independentistas en el África, la exitosa Revolución Cubana y la teoría del foco como la “receta” revolucionaria a ser implantada en América Latina, no es de extrañar que las discusiones sobre el imperialismo, la lucha de clases

³⁹⁶ Esto se corresponde a nivel de la sociología internacional con la crisis de lo que Anthony Giddens llamó el “consenso ortodoxo”. Tal crisis consistió en las críticas que se realizaron al estructural-funcionalismo, tanto desde las perspectivas individualistas (fenomenología social, etnometodología, etc.) como por aquellos sociólogos como Wright Mills o John Rex que, sin ser marxistas, veían la poca o nula importancia otorgada por Parsons, Merton, Lazarsfeld, etc., al conflicto social. Véase Sidicaro, Ricardo (1992) “Las sociologías después de Parsons”, en *Sociedad*, I, 1: 7- 25.

(o bien la oligarquía vs. el pueblo), el nacionalismo y el internacionalismo, “la” verdadera interpretación de Marx, etc., fueran las discusiones que inundaran el ámbito de las ciencias sociales en general y de la sociología en particular. El desarrollo económico del país (ahora pensado como parte de un “Tercer Mundo” en el cual estaban incluidos el resto de los países de la región, África y Asia) era criticado por izquierda, avanzando de esta manera, y a nivel latinoamericano, diversas perspectivas en ciencias sociales ligadas a lo que luego se llamó la “Teoría de la dependencia”.

De allí la importancia que adquiriría en nuestro país un sociólogo que había recepcionado a Antonio Gramsci desde finales de los años cincuenta. No nos referimos a otro que Juan Carlos Portantiero³⁹⁷. El marxismo *aggiornado* que presentaba este autor sería central en las discusiones que, desde las cátedras marxistas que se conformaron por aquellos años, se mantendrían con la otra línea en ascenso de la época: la sociología nacional, orientación de la cual sería el pensador más representativo Roberto Carri³⁹⁸. Estas cátedras emergieron en la FFyL-UBA a partir de la autodenominada Revolución Argentina en 1966. Debido a que desde el gobierno de facto de Juan Carlos Onganía se consideraba a la sociología como una carrera universitaria plagada de comunistas, se buscó su disciplinamiento a partir de la imposición como directores de la carrera y el instituto de hombres provenientes del catolicismo: Gonzálo Cárdenas y Justino O’Farrrell. Sin embargo, el problema que se les presentó a los militares del onganato fue que el catolicismo también conoció tendencias radicalizadas. En consecuencia, se lograron establecer lazos entre el catolicismo y algunos de los sectores peronistas más exacerbados políticamente. Según Lucas Rubinich

(...) la relación con el peronismo, no suponía solamente una relación cultural y política. En el extremo propuesto por estos grupos, no es sólo la reivindicación de un ensayismo nacionalista como un estilo reivindicable de hacer sociología (lo que ya supone una ruptura con el mundo académico), sino que además la construcción de una sociología nacional precisaba del peronismo concreto como un espacio necesario de producción de conocimiento (Rubinich, 1999 p. 11)

Quizás la definición más exacta respecto de lo que ese “extremo” significaba puede resumirse en la siguiente cita de Cárdenas:

³⁹⁷ Que, cabe recordar, escribiría con Miguel Murmis tal vez el libro más emblemático de la sociología marxista argentina: *Estudios sobre los orígenes del peronismo* (1971)

³⁹⁸ Sobre este sociólogo desaparecido durante la última dictadura puede consultarse el citado trabajo de Horacio González (2000 pp. 78-86). Podemos decir que, a diferencia de las otras tradiciones, la sociología científica y la sociología marxista, la sociología nacional no cuenta con un libro de referencia que haya sido trascendente. Sin embargo, podemos decir que muchos de los textos de mayor calidad producidos por los sociólogos enmarcados en esta tendencia fueron publicados en la revista *Antropología del Tercer Mundo*.

La construcción de una sociología nacional es posible, como así también la elaboración de las herramientas conceptuales necesarias para las tareas de investigación y procesamiento teórico, pero siempre y cuando que el sociólogo realice sus tareas al servicio del Movimiento Nacional de Masas... el Peronismo leal a Perón... (Cárdenas, Gonzalo Horacio, *De una sociología colonial a una sociología nacional*, Buenos Aires, 1969, citado en Rubinich *op. cit.*)

Puede resultar llamativo que los cultores más exagerados de esta corriente populista llegaran a querer explicar a la sociología desde el peronismo, y no a la inversa. No obstante, esto no es de extrañar dada la disminución de las fronteras entre sociología y política, al punto de confundirlas. De allí también que muchos sociólogos locales pasaran a buscar inspiración en autores que nunca conformaron el canon sociológico como Lenin, Mao Tse-Tung, Franz Fanon o el propio Perón. Aparece entonces, de forma nítida, el camino de la revolución de la sociedad y el cambio de sus fundamentos, durante estos años, como la utopía sociológica por excelencia. Ya sea en su versión marxista o peronista, la sociología argentina abandonó las tendencias que las vinculaban al progreso social y el desarrollo capitalista de los años anteriores para ponerse al servicio del cambio social revolucionario.

La sociología nacional llegó a su punto culmine durante la experiencia de las llamadas “cátedras nacionales” en 1974. Sin embargo, la misma duró tan sólo un año y medio (o mejor, tres cuatrimestres) ya que hacia mediados del año 1975 el gobierno de Isabel Martínez de Perón cerró la carrera de sociología de la UBA. La misma fue reabierta, paradójicamente, en 1977 (Blois, 2008) por los militares, con un programa totalmente modificado donde todo rastro de aquello que pudiera haber sido calificado como subversivo fue barrido. La carrera pasó a depender del Rectorado de la Universidad y a dictarse en el subsuelo de la FDCS-UBA por parte de profesores que habían tenido relación con la sociología antes de 1955. Poco se sabe al respecto de la orientación que adoptó la sociología en estos años, pero se intuye que derivó hacia concepciones relacionadas con la geopolítica y la defensa nacional³⁹⁹.

Los sociólogos marxistas y nacionales que pudieron escapar del terrorismo de Estado tuvieron que exiliarse en el extranjero. Algunos marcharon a Europa, donde España, Italia y Francia fueron las plazas más comunes, pero muchos otros emigraron a países latinoamericanos como Brasil o Venezuela siendo, no obstante, México el destino más importante⁴⁰⁰. Mientras tanto, en Argentina las carreras que se dictaban en las universidades privadas, es decir en la UCA y la USAL, siguieron enseñando con los contenidos “subversivos” de sus viejos

³⁹⁹ En general, en los trabajos de investigación empírica sobre la historia de la sociología argentina, los sociólogos entrevistados suelen pasar por alto en su trayectoria profesional los años 1976-1983. Las obvias razones de este hueco en la historia de la sociología local tienen que ver con lo traumático de la experiencia vivida, tanto en términos personales como sociales.

⁴⁰⁰ Se calcula que, para el año 1980, México había recibido entre 5000 y 7500 exiliados argentinos. Véase Margulis, Mario (1986): “Los argentinos en México”, en Alfredo Lattes y Enrique Otieza (coords.), *Dinámica migratoria argentina (1955-1984): Democratización y retorno de expatriados*, Buenos Aires, CEAL, vol. 1, 1987

programas (si bien es cierto que la UCA había realizado cambios en 1968 y 1973) aunque, por obvias razones, sin el grado de radicalización política previa. En el caso de los sociólogos científicos, tendieron a refugiarse tanto en estas universidades como en los centros privados de investigación que habían comenzado a fundarse desde los años 60⁴⁰¹. En resumidas cuentas, podemos afirmar que la sociología no dejó de existir durante la dictadura, sino que resultó “encapsulada” en ámbitos poco visibles o, como comúnmente se dice respecto de éste período, en las “catacumbas”.

Debe resaltarse que estas tradiciones que se conformaron por aquellos años, si bien han sido estudiadas *in extenso* para el caso de la UBA, tuvieron también sus repercusiones a nivel nacional, ya que tanto en la Universidad Nacional de La Plata como en la Universidad Nacional de Mar del Plata, por tomar dos casos sobre los que se han realizado investigaciones, las mismas tuvieron su correlato. Así, en la FaHCE-UNLP la vieja cátedra que había dejado vacante Levene en 1948 fue ocupada por César Pico e Ítalo Lúder, con lo cual se intuye que la misma tuvo una orientación católica y antipositivista hasta 1955. El año siguiente dictaría clases Norberto Rodríguez Bustamante, exponente de la sociología científica, y entre 1957 y 1960 el propio Gino Germani, abandonando luego la materia debido a sus compromisos en Buenos Aires. Volvería Rodríguez Bustamante al año siguiente y en 1962 el curso estaría a cargo del joven profesor Juan Carlos Marín. Entre 1963 y 1969 será Horacio Pereyra el primer profesor “con perfil local” que dictaría la materia. Finalmente, entre 1970 y 1975 estarían a cargo los recientes egresados de la carrera de Filosofía, Alfredo Pucciarelli y José Sazbón⁴⁰², siendo el clima de politización tan marcado como en Buenos Aires. Mientras la UNLP estaba organizando su doctorado en Ciencias Sociales⁴⁰³ la universidad fue intervenida en 1976 y los profesores a cargo de la materia deberían marcharse.

En el caso marplatense, se había creado en 1966 la Escuela de Psicología cuando todavía la universidad era provincial. Allí es abierta la cátedra de sociología como parte del plan de estudios de psicología con Julio Aurelio como profesor titular a cargo y, como adjunto, Ernesto Hipólito. Ambos sociólogos eran graduados de la UCA y discípulos de Enrique Miguenz, con lo cual pertenecían a la tradición de la sociología empírica. Seguidamente, y sobre la base de la Escuela

⁴⁰¹ “La siguiente es una lista de Centros de Investigación relevados en el año 1969: (CICSO) Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales, funciona a partir de 1967; CICSO, sección Córdoba; CIMS (Centro de Investigaciones Motivacionales y Sociales, trabajaba para la federación agraria y arquitectos); CIS (Centro de investigaciones sociales del Instituto Torcuato Di Tella, funcionaba desde 1963); Departamento de sociología de la Fundación Bariloche, funcionó desde 1968; (CEUR) Centro de Estudios Urbanos y Regionales funciona desde 1961 y el equipo se pasó al Di Tella en el '66; CICE (Centro de Investigaciones en Ciencias de la Educación asociado al ITDT, funciona desde 1966); IDES (Instituto de Desarrollo Económico y Social, funciona desde 1960); Centro Argentino del ILARI (Instituto Latinoamericano de Relaciones Internacionales); Centro de Estudios Sociales de la DAIA; CIAS (Centro de Investigaciones y Acción Social, fundado por la Compañía de Jesús. Contaba en ese momento con cuatro departamentos: Educación social, Estudios, Investigación y modelos operacionales y Publicaciones)” (Rubinich op.cit. pp. 19-20). Para ampliar sobre el desarrollo de los centros de investigación en ciencias sociales argentinos véase Vessuri (1992)

⁴⁰² Un minucioso desarrollo sobre los acontecimientos del período 1957-1974 en relación a la cátedra de Sociología General de la FaHCE-UNLP se encuentra en la tesis de licenciatura de Magalí Turkenich (2002). Lo que la autora intenta demostrar en su trabajo es que la misma división de tradiciones que tuvo lugar en Buenos Aires entre sociología científica, sociología nacional y sociología marxista se replicó en La Plata.

⁴⁰³ Título que obtuvo Pucciarelli, a partir de la presentación de su tesis antes de tener que exiliarse

de Psicología, se crea en el año 1968 la Facultad de Humanidades, dictando su primer decano, Antonio Güemes (antropólogo), un curso de sociología que tuvo tal éxito que llevó a la apertura de la carrera en Abril de ese año. Hete aquí que, por un lado, la necesidad de incorporar profesores para la cobertura de cargos en la UNMDP y, por otro, la intervención en 1971 de la FFyL-UBA de Alfredo Castelán hace que muchos de los profesores ligados a las cátedras nacionales quedaran sin trabajo, con lo cual Aurelio convocará a Roberto Carri, a quien conocía de la Universidad del Salvador, quien llegaría junto con Néstor Momeño, Enrique Pecoraro, Fernando Álvarez, Horacio González, José Paradiso, Juan Franco, Jorge Carpio Bernedo, Norberto Wilner y Justino O'Farrell a la carrera de sociología marplatense. Aquí convivirían, con un reparto de cargos más o menos equitativo, dos proyectos de sociología y, por ende, de sociedad contradictorios (Díaz, 2017). Esta primera experiencia sociológica en Mar del Plata culminaría al año siguiente del golpe de Estado, en 1977.

El retorno democrático y la ¿última? utopía sociológica

Con la vuelta de la democracia en 1983, el gobierno radical pretendió llevar adelante un proyecto “refundacional” en relación a las universidades argentinas. En tal sentido, la carrera de sociología de la UBA necesitó de quien se hiciera cargo de dicha de la normalización, lo cual implicaba, entre otras cuestiones, separar de sus cargos a los profesores “cómplices” de la dictadura. Como señala Pedro Blois,

(...) la encargada de llevar a cabo la renovación de la carrera de Sociología fue Susana Torrado a quien se designó como delegada del Rector [“normalizador” Francisco Delich]. La elección de una figura de gran trayectoria, discípula de Germani y continuadora de su obra, que había estudiado y enseñado en prestigiosas instituciones del extranjero, parecía expresar una apuesta por llevar a cabo una refundación de la carrera que la sacara de su aislamiento y marginalidad (Blois, 2008, p. 3)

Durante un breve período de tiempo Cristian Gravenhorst, un joven sociólogo que Delich había conocido en Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y era de su confianza, reemplazó a Torrado. En 1986 tomaría la posta Mario Margulis, con quien se llegaría a sancionar el plan de estudios vigente hasta el día de la fecha, en 1988⁴⁰⁴. Ese mismo año se crearía la Facultad de Ciencias Sociales (FSOC-UBA) sobre Marcelo T. de Alvear, sede donde se dictó la carrera hasta finales de 2014, pasando luego al nuevo edificio en la calle Santiago del Estero del barrio porteño de Constitución.

⁴⁰⁴ Un análisis pormenorizado de este proceso, los cargos docentes y las discusiones sobre los planes de estudio puede seguirse en Blois (2008)

La salida de la dictadura significó también el retorno al país de muchos de los exiliados. Entre ellos, quizás el más importante en torno a las discusiones sociológicas de la época será Juan Carlos Portantiero. Durante su exilio mexicano, junto con muchos pensadores de izquierda (siendo José Aricó, quizás, el más relevante) comenzarían a procesar la derrota de los años setenta tanto en materia teórica como en relación a la lucha armada. Así, las discusiones sobre la democracia y el socialismo ocuparían el centro de la escena para la izquierda, siendo la primera revalorizada a tal punto de considerarla un prerrequisito para el segundo. Vale aclarar, la “democracia real” (*i.e.* la igualdad económica y social) será una bandera que no bajarán estos pensadores, a partir de lo cual seguirán considerándose a sí mismos como marxistas, aunque en sus escritos se evidencien notables diferencias con sus posturas de los años sesenta y setenta. En el plano institucional, muchos de estos intelectuales (los mencionados Portantiero y Aricó más Emilio De Ípola, tal vez como los más conocidos) conformarán el Grupo Esmeralda, una suerte de asesores informales del entonces presidente Raúl Alfonsín que, entre otras producciones de relevancia, redactarán el conocido y recordado discurso que se pronunciara en Parque Norte. Aparece entonces una última utopía sociológica en la Argentina, la cual seguirá más o menos la misma suerte que el gobierno del caudillo radical.

En el caso de la Universidad Nacional de La Plata, Alfredo Pucciarelli⁴⁰⁵ llevaría adelante luego de su regreso del exilio en México, y junto con los directores de los Departamentos de Historia y Filosofía (Ural Pérez y Osvaldo Guariglia), el primer intento de creación de una carrera de sociología en la FaHCE-UNLP. La misma consistía en un ciclo de formación complementaria orientado hacia egresados de los Profesorados de Ciencias de la Educación, Antropología, Geografía, Historia, Filosofía e, inclusive, Abogacía y Economía. Éste ciclo complementario (el cual no era estrictamente un postgrado) suponía que los alumnos rindieran cierta cantidad de materias y realizaran un trabajo final (equivalente a la actual tesina de licenciatura) bajo la guía de un tutor que sería designado por los Departamentos de Historia y Filosofía. Esta experiencia, sin embargo, concluyó en 1990, planteándose dos posibles salidas: o bien se fundaba un instituto de investigación en sociología que sentará las bases para la futura apertura de una carrera o bien se reabría directamente la carrera de grado con un programa de cinco años como existía en las demás universidades. Triunfó finalmente esta última medida y fue así que, en 1993 y con la coordinación de María Cristina Tortti, se abrió la Licenciatura en Sociología de la UNLP, la cual dependería del Decanato hasta la creación del departamento en 1996 (Finocchio, 2001, pp.139-141).

Debemos destacar que el retorno democrático posibilitó además, con el correr de los años, la (re)apertura de las carreras de sociología a lo largo y ancho del país (Villa María, Mar del Plata, San Juan, Mendoza, Córdoba, San Martín, Comahue, Litoral, Santiago del Estero, etc.), tanto a nivel de grado como de posgrado, constituyéndose en la actualidad alrededor de veinte instituciones que brindan esta disciplina como posibilidad de estudio. También en este camino se abrieron carreras en varias universidades privadas (por ejemplo en la Universidad Siglo 21) que

⁴⁰⁵ Pueden seguirse las consideraciones al respecto de esta fundación en la entrevista que María Cristina Tortti y Mauricio Chama (2003) le realizaron al propio Pucciarelli.

actualmente casi no cuentan con graduados y que debieron cerrar por falta de estudiantes (como fue el caso de la Universidad de Palermo). En este sentido, un caso paradójico de clausura fue el de la UCA, la cual dio por finalizada la carrera de grado con la vuelta a la democracia, reorientándola hacia el posgrado en 1987. Una hipótesis sobre este caso sostiene que, frente a la reapertura de la carrera en FFyL-UBA, perderían gran parte de su matrícula y de allí que resultara más rentable cerrar la Licenciatura y abrir la Maestría en Sociología para los futuros egresados de la UBA, como efectivamente se terminó haciendo. Hacia 1990 la Maestría se complementó con un Programa de Doctorado en Sociología (Pereyra, 2012b).

Lo cierto es que hacia la década de 1990 el campo académico tendió a expandirse y fragmentarse y, en este sentido, las demandas de sociólogos tanto por parte del Estado como de diversas instituciones de la sociedad civil tendieron a multiplicarse, lo cual se ve reflejado en recientes trabajos que estudian la inserción profesional de los sociólogos argentinos. Tal vez el más importante que existe al respecto (Rubinich y Beltrán, 2010) reúne una serie de trabajos que estudian la inserción laboral de los egresados de la carrera de sociología de la FSOC-UBA durante la década de 1990. Si bien el recorte puede parecer acotado, es bastante representativo ya que sus estimaciones calculan que alrededor de un 60% de los sociólogos argentinos son egresados de dicha institución. El elemento central que presentan los escritos compilados es que en todos los ámbitos en los cuales se insertan profesionalmente los sociólogos (universidades, ONG's, agencias estatales, organismos financieros internacionales, consultoras, empresas privadas, etc.) requieren, para su ingreso, de la posesión de capital social. Vale decir, es más común conseguir empleo por medio de contactos que por concursos que tengan en cuenta los méritos profesionales. Lo que estos datos estarían revelando, en definitiva, serían serias debilidades institucionales en el campo sociológico local.

Podemos concluir diciendo que esa fragmentación del campo tiene también por consecuencia que los temas de los cuales hablamos los sociólogos no sean tan claros en la actualidad como lo eran en el pasado. Es decir, hasta la década de 1980 era algo conocido que los sociólogos argentinos hablaban de peronismo, del sistema político y de la inmigración y que, por cierto, hicieron grandes aportes para la comprensión de estos fenómenos. Sin embargo, en los últimos treinta años ha aparecido una pluralidad de temáticas que no necesariamente se vinculan con los problemas tradicionales de la sociología local. Lo que sí es interesante mencionar en tanto nueva aparición es, precisamente, un retorno al pasado de la disciplina con el objetivo de recrear y comprender las condiciones en las cuales los sociólogos que nos precedieron investigaron, discutieron y desarrollaron diversas utopías sociológicas, hoy desvalanceadas en favor de lo instrumental. Creemos que repensar estas prácticas es un aporte para desentrañar el perfil de nuestra sociología.

Conclusiones

La historia de la sociología suele presentarse en diversas investigaciones que se enfocan en los procesos de institucionalización de la misma en un determinado espacio nacional, a través de las diversas etapas que atraviesa. En primer lugar, se considera el pasaje de la consolidación

disciplinaria, lo cual corresponde a la constitución de un determinado cuerpo de saberes, a de institucionalización propiamente dicha a partir de su ingreso a la universidad y la fundación de la cátedra correspondiente. Luego, lo que en un principio tenía forma de divulgación y de formación complementaria para otras disciplinas (en nuestro caso ha sido claramente el derecho), tiende a constituirse un grupo de personas interesadas en llevar adelante investigaciones empíricas especializadas en la materia, surgiendo los institutos de investigación. Finalmente, la creación de las carreras dan lugar a la culminación del proceso de institucionalización y el comienzo del proceso de profesionalización, vale decir, de la aparición de diversos tipos de demandas que desde el mercado, el Estado o las distintas organizaciones de la sociedad civil se realizan a la comunidad universitaria.

En este sentido, podemos afirmar que la sociología en la Argentina muestra un caso de institucionalización temprana y exitosa, pero de profesionalización tardía y dificultosa. Las raíces de esta situación se hunden en los quiebres institucionales que durante más de medio siglo azoraron al país (1930-1983). El devenir del campo sociológico vernáculo y la inserción profesional de los sociólogos presenta, en consecuencia, dificultades que remiten a la debilidad de las instituciones de la nación. De esta manera, podemos argumentar que, para que la sociología florezca, se necesitan de una serie de condiciones, siendo la fortaleza institucional una necesaria pero no suficiente. Es imprescindible también la existencia de ciertos grados de libertad en la sociedad civil. Así, podemos recuperar la argumentación del artículo de Sidicaro que hemos citado anteriormente, en el cual el autor se pregunta por las posibilidades de hacer sociología bajo condiciones de hostigamiento y autoritarismo de parte del Estado hacia la sociedad como los que vivió nuestro país durante los años 1976-1983:

¿Cómo estudiar las clases sociales en la Unión Soviética, cuando la doctrina oficial decía que no existían? ¿O cómo analizar los prejuicios en la Alemania nacional-socialista en tanto estos eran el nervio motor de su ideología? (Sidicaro, 1993, p.73)

La democracia que se inicia en 1983 y que se prolonga hasta nuestros días abrió el camino para la normalización y el desarrollo de la sociología. Podemos pensar que fue un primer paso necesario pero, a su vez, la creación de carreras de grado y posgrado, la especialización, la investigación y la apertura de posibilidades de becas, estadías en el exterior, etc., para las nuevas generaciones son aspectos que deberán tenerse en cuenta para materializar los sueños de tantos que lucharon por el crecimiento de ésta ciencia. Quienes escribimos la historia de nuestra disciplina que, como dijimos, es una característica propia de las ciencias sociales, debemos atender a la revisión continua del desenvolvimiento de la sociología. Creemos que sólo así será posible encontrar un camino a seguir en la marcha hacia la constitución de nuestra profesión.

Referencias

- Altamirano, C. (2004): "Entre el naturalismo y la psicología. El comienzo de la ciencia social en Argentina", Neiburg, Federico, Mariano Plotkin (eds.) *Intelectuales y Expertos*, Buenos Aires: Paidós.
- Barbé, Carlos (1993) "El problema de Durkheim en la formación de la sociología argentina", en *Sociedad*, UBA, N°3.
- Blanco, A. (2005): "La Asociación Latinoamericana de Sociología: Una historia de sus primeros congresos", *Sociologías*: Porto Alegre, VII, 14:22-49
- Blanco, A. (2006): Razón y modernidad: Gino Germani y la sociología en la Argentina, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Blanco, A. (2007): "La temprana recepción de Max Weber en la sociología argentina (1930-1950)" en *Perfiles Latinoamericanos*, número 30, México: FLACSO.
- Blanco, A. (2009): "Karl Mannheim en la formación de la sociología moderna en América Latina", en *Estudios Sociológicos* XXVII: 80, México.
- Blois, P. (2008) La reorganización de la Carrera de Sociología en la Universidad de Buenos Aires tras la vuelta a la democracia (1984- 1990), I Jornadas de Historia de la Universidad en la Argentina. UNL, 2008.
- Buchbinder, P. (1997): *Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires*, Buenos Aires: EUDEBA.
- Cané, M. (1904) "Discurso de transmisión del decanato", en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, Año I, Tomo I, 1904, pp.183-198.
- Caracciolo, A. (dir.) (2010): *¿Sociología? Entre letrados y otras yerbas: itinerarios de la sociología en Córdoba [1930-1980]*, UNVM: Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales.
- Colombi, B. (2008) "Camino a la meca. Escritores hispanoamericanos en París (1900-1920)" en Altamirano, Carlos y Myers, Jorge (coord.) *Historia de los intelectuales en América Latina I: La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*, Buenos Aires: Katz Editores.
- Delich, Francisco (1977). *Crítica y autocrítica de la razón extraviada. Veinticinco años de Sociología*. Caracas: El cid Editor.
- Díaz, A. (2012): "Aporte a la historia de la institucionalización de la sociología en la UNC: creación de la cátedra de Sociología (1907)". VII Jornadas de Sociología de la UNLP. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata
- Díaz, D. (2012): "La trayectoria intelectual del sociólogo Alfredo Poviña (1904-1986). La sociología liberal- conservadora frente a la modernización cultural y la radicalización política en la argentina pos- peronista." Ponencia presentada en las VII Jornadas de Sociología de la UNLP, La Plata, 5, 6 y 7 de diciembre de 2012
- Díaz, D. (2017) "La primera etapa de la Sociología en la Universidad de Mar del Plata (1966-1977): de la "Sociología Empírica" a las "Cátedras Nacionales"". XII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires.

- Finocchio, S. (coord. 2001). *Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Documentos y notas para su historia*. La Plata, Al Margen-Edulp.
- García, Juan Agustín (1908), *Apuntes de Sociología*, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Germani, A., (2004), *Gino Germani: del antifascismo a la sociología*, Taurus, Buenos Aires.
- González, H. (comp.) (2000): *Historia crítica de la sociología argentina*, Buenos Aires: Colihue.
- González Bollo, H. y Rodríguez, M. (1996) "Conceptos y objetivos de la obra sociológica de Ricardo Levene, 1906-30". *Noveno Congreso Nacional y Regional de Historia Argentina*, Buenos Aires: Academia Nacional de Historia.
- González Bollo, H. (1999a): *El nacimiento de la sociología empírica en la Argentina: El Instituto de sociología, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 1940-54*, Buenos Aires: Dunken.
- González Bollo, H. (1999b) "Ciencias Sociales y sociografía estatal tras el estudio de la familia obrera porteña, 1899-1932", *Estudios Sociales*, Santa Fe, IX, 16, 1999: 19-39.
- Grisendi, E. (2009) "Entre la formación académica y la proyección nacional: Raúl Orgaz y los avatares de la sociología en Córdoba (1910-1930)". Ponencia presentada en las Primeras Jornadas Nacional de Historia de Córdoba, 7 y 8 de mayo de 2009.
- Grisendi, E. (2010): "Enrique Martínez Paz. La sociología entre la institución universitaria y las tradiciones intelectuales (1908-1918)" en García, Diego y Agüero, Ana Clarisa (eds), *Culturas interiores: Córdoba en la geografía nacional e internacional*, La Plata: Al Margen, pp.75-93.
- Marsal, J. (1963): *La sociología en la Argentina*, Buenos Aires: Los libros del Mirasol.
- Murmis, Miguel (2005): "Sociología, Ciencia Política, Antropología. Institucionalización, profesionalización e internacionalización en Argentina", en Helgio Trindade (coord.), *Las ciencias sociales en América Latina en perspectiva comprada*, México: Siglo XXI.
- Oliva, J. (1924) *Sociología General, Vol. 1*, Sante Fé.
- Orgaz, R. (1927) "La sociología actual", en *Revista Humanidades*, La Plata, 1927, 16, pp. 105-118.
- Pereyra, D. (1999) "Fantasmas, fanáticos e iluminados en la Universidad de Buenos Aires. Reformismo, socialismo y política en el debate sobre el marxismo en las clases de sociología durante la primera década del siglo", *Estudios Sociales*, UNL, Santa Fe, IX, 16: 41-56.
- Pereyra, D. (2000): *La enseñanza de la sociología en la UBA (1898-1921)*, Tesis de Maestría, UBA, Inédita.
- Pereyra, D. (2005a), *International Networks and the Institutionalisation of Sociology in Argentina (1940-1963)*, Tesis de Doctorado, Sociology Department, School of Social Sciences and Cultural Studies, University of Sussex at Brighton, Mimeo
- Pereyra, D. (2005b) "Las revistas académicas de sociología en la Argentina. Racconto de una historia desventurada" en *Revista Argentina de Sociología*, vol. 3, Buenos Aires: Consejo de Profesionales en Sociología.
- Pereyra, D. (2008): "Distinguido Sr. Durkheim: Ud. Está equivocado (pero pensamos lo mismo). El hecho social y la sociología en la Argentina del Centenario", *Estudios Sociales*, XVIII, 34.

- Pereyra, D. (2012a) "Sociología y planificación en el primer peronismo. El caso del El Instituto de Sociografía y Planeación de Tucumán (1940- 1957)", *Apuntes de Investigación*, CECyP, Buenos Aires, 21, 2012.
- Pereyra, D. (2012b): "Razón y Fe. Recorridos y tradiciones de la sociología en la Universidad Católica Argentina (1959- 1984)" Ponencia presentada en las VII Jornadas de Sociología de la UNLP, La Plata, 5, 6 y 7 de diciembre de 2012.
- Poviña, A. (1959): Nueva historia de la sociología latinoamericana, Córdoba: Imprenta de la Universidad.
- Quesada, E. (1905) "La sociología. Carácter científico de su enseñanza", en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, Año II, Tomo 3, 1905, pp.213-261.
- Rajmanovich, J. (2012) En busca del eslabón "perdido": Gino Germani-Ricardo Levene y el concepto de "clases sociales" de Maurice Halbwachs. VII Jornadas de Sociología de la UNLP.
- Rubinich, L., (1999) "Los sociólogos intelectuales: cuatro notas sobre la sociología en los 60", *Apuntes de investigación*, CECyP, 4: 31-55.
- Rubinich, L. y Beltrán, G. (eds. 2010), *¿Qué hacen los sociólogos?*, Buenos Aires: Aurelia Rivera.
- Tarcus, H. (2007): *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Sidicaro, R. (1993): "Reflexiones sobre la accidentada trayectoria de la sociología en la Argentina", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 517-9
- Tortti, M. C. y Chama, M. (2003) "Constitución y desarrollo de la Carrera de Sociología en la UNLP: Entrevista a Alfredo Pucciarelli" en *Cuestiones de Sociología* (1), 135-173. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.3396/pr.3396.pdf
- Turkenich, María Magali (2002): La cátedra de Sociología general en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. UNLP (1957-1974). Trabajo final de grado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.669/te.669.pdf>
- Vessuri, H. (1992), "Las ciencias sociales en la Argentina: diagnóstico y perspectivas" en Enrique Oteiza (Ed), *La política de investigación científica y tecnológica argentina. Historia y perspectivas*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Vila, E. (2014) Durkheim en la Argentina: Sus primeros lectores y el debate con Leopoldo Maupas (Tesis de grado). -- Presentada en Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación para optar al grado de Licenciado en Sociología. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1023/te.1023.pdf>
- Vila, E. (2017a): Itinerarios de la sociología durkheimiana en la Universidad Nacional de Córdoba. La recepción de Enrique Martínez Paz y Raúl Orgaz: de *Las reglas del método sociológico a Las formas elementales de la vida religiosa* (1907 – 1925). Terceras Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Vila, E. (2017b) Más allá de las reglas (del método sociológico) establecidas. Una aproximación a la recepción de la sociología durkheimiana en la obra de Raúl Orgaz (1926 – 1946). XII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires.

Vila, E. (2017c) “Durkheim en la sociología del centenario. El debate en torno al concepto de hecho social revisitado”. Ponencia presentada en las *Jornadas Émile Durkheim. Actualidad de su obra, 100 años después*. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Zimmermann, E. (1995): *Los liberales reformistas. La cuestión social en la Argentina 1890-1916*. Buenos Aires: Sudamericana.

Bibliografía básica

Blanco, A. (2006): *Razón y modernidad: Gino Germani y la sociología en la Argentina*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Burgos, R. (2004) *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Caracciolo, A. (dir.) (2010): *¿Sociología? Entre letrados y otras yerbas : itinerarios de la sociología en Córdoba [1930-1980]*, UNVM, Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales Germani, Gino, (1968) “La sociología en Argentina”, *Revista Latinoamericana de Sociología*, [Buenos Aires](#), 3: 385-419.

González, H. (comp.) (2000): *Historia crítica de la sociología argentina*, Buenos Aires: Colihue.

González Bollo, H. (1999): *El nacimiento de la sociología empírica en la Argentina: El Instituto de sociología, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 1940-54*, Buenos Aires: Dunken.

Neiburg, F. (1998) *Los intelectuales y la invención del peronismo. Estudio de Antropología social y cultural*, Alianza, Buenos Aires: 137-182.

Noé, A. (2002) *Utopía y desencanto. Creación e institucionalización de la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires: 1955-1966*, Buenos Aires: Miño y Dávila.

Pereyra, D. (2000): *La enseñanza de la sociología en la UBA (1898-1921)*, Tesis de Maestría, UBA, Inédita

Rubinich, L. y Beltrán, G. (eds. 2010), *¿Qué hacen los sociólogos?*, Buenos Aires: Aurelia Rivera.

Bibliografía complementaria

Altamirano, C. (2004): “Entre el naturalismo y la psicología. El comienzo de la ciencia social en Argentina”, Neiburg, F. y Plotkin, M. (eds.) *Intelectuales y Expertos*, Buenos Aires: Paidós, 2004

Baldoni, M. (2008) “*Intelectuales, sociología y democracia. La perspectiva democrática de Juan Carlos Portantiero y Emilio de Ipola durante los años ochenta*”, Ponencias presentada en las V Jornadas de Sociología, UNLP, 2008.

González Bollo, H. (1999) “Ciencias Sociales y sociografía estatal tras el estudio de la familia obrera porteña, 1899-1932”, *Estudios Sociales*, Santa Fe, IX, 16, 1999: 19-39.

- Murmis, M. (2005): "Sociología, Ciencia Política, Antropología. Institucionalización, profesionalización e internacionalización en Argentina", en Helgio Trindade (coord.), *Las ciencias sociales en América Latina en perspectiva comprada*, México: Siglo XXI, 2007
- Pereyra, D. (2005), *International Networks and the Institutionalisation of Sociology in Argentina (1940-1963)*, Tesis de Doctorado, Sociology Department, School of Social Sciences and Cultural Studies, University of Sussex at Brighton, Mimeo
- Pereyra, D. (2010) *El desarrollo de las ciencias sociales : tradiciones, actores e instituciones en Argentina, Chile, México y Centroamérica*, Cuadernos de ciencias sociales (San José, Costa Rica), 153.
- Poviña, A. (1959): *Nueva historia de la sociología latinoamericana*, Córdoba: Imprenta de la Universidad
- Sarlo, B. (2002) *La batalla de las ideas (1943-1973)*, Buenos Aires: Ariel.
- Turkenich, María Magali (2002): *La cátedra de Sociología general en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. UNLP (1957-1974)*. Trabajo final de grado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.669/te.669.pdf>
- Verón, E. (1974) *Imperialismo, lucha de clases y conocimiento: 25 años de sociología en la Argentina*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo

Investigaciones aplicadas

- 120 años de sociología en la UBA. Una reconstrucción de su enseñanza en el largo plazo (1898-2018), Programa de "Historia y Memoria: 200 años de la UBA", UBACyT HyM (Cód. PH04), con sede en el IIGG, 2016- 2017, (Res. CS 4756/16).
- Atención, sociólogos trabajando. Desafíos de la profesionalización de la sociología en Argentina entre 1961 y 1990, UBACyT, Mod. 1, (Cód. 20020150100039BA), con sede en el IIGG, 2016-2018 (Res. CS 4756/16).

Sitios web con material suplementario

Archivo Historia de la Sociología en Argentina. Grupo de Estudios sobre Historia y Enseñanza de la Sociología. Historia Sociológica de la Sociología en Argentina (GEHES- HSSA) (en construcción)

<http://iigg.sociales.uba.ar/archivo-historia-de-la-sociologia-en-argentina/>

Centro de Historia Intelectual (CHI) de la Universidad Nacional de Quilmes

<http://www.unq.edu.ar/secciones/243-centro-de-historia-intelectual-chi/>

Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA) de la Universidad Nacional de Cuyo. Grupo de Estudios Sociales

<http://www.mendoza-conicet.gob.ar/portal/incihusa/paginas/index/estudios-sociales>

Actividades

- 1) ¿Por qué pueden plantearse estudios sobre la sociología “en” un determinado lugar como diferente de la sociología “de” ese mismo lugar?
- 2) ¿Cuál es el fundamento que explica que un profesional de la sociología encare un estudio sobre la historia de su disciplina?
- 3) ¿Qué etapas pueden distinguirse en el proceso de institucionalización de la sociología en la Argentina y cuáles son sus características principales?
- 4) ¿Cuándo se constituyeron las diversas tradiciones sociológicas argentinas? ¿Quiénes fueron los fundadores de cada una de ellas y cuáles fueron las utopías sociológicas planteadas por cada una de ellas?
- 5) ¿Qué condiciones son necesarias para el desarrollo de la sociología como disciplina científica?

CAPÍTULO 29

Proyecciones latinoamericanas de la teoría social marxista

Marcelo Starcenbaum

A grandes rasgos puede calificarse a los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno de épocas progresivas de la formación económica de la sociedad

Karl Marx, PRÓLOGO A LA CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

La teoría general del materialismo histórico exige solo que haya una sucesión de modos de producción, no necesariamente de cualquier modo en particular y quizás no en un orden predeterminado en especial. Marx pensó poder distinguir cierto número de formaciones económico-sociales y en una cierta sucesión. Pero si se hubiera equivocado en sus observaciones, o si estas estuvieran basadas en una información parcial y, por lo tanto, equívoca, la teoría general del materialismo histórico permanecería incólume

Eric Hobsbawm, INTRODUCCIÓN A FORMACIONES ECONÓMICAS PRECAPITALISTAS

El origen europeo de la doctrina teórica y política elaborada por Karl Marx ha constituido la base de una serie de discusiones relativas a la aplicabilidad de los conceptos derivados de dicha formulación a la experiencia histórica de sociedades no europeas. Es decir, si conceptos tales como modo de producción, fuerzas productivas, relaciones sociales de producción y clases sociales habían sido forjados al calor de las particularidades de la sociedad y la historia europeas, ¿era posible y legítimo utilizarlos para la comprensión -y virtual transformación- de experiencias sociales no europeas? En este capítulo nos concentramos precisamente en el repertorio de respuestas a dicha pregunta. Apoyándonos en la bibliografía sobre los itinerarios del marxismo en América Latina, destacamos que la respuesta en torno a la aplicabilidad osciló entre dos posiciones simplistas. Sin embargo, es posible también recortar una serie de hitos en los que los conceptos marxistas fueron utilizados de manera original y creativa para dar cuenta de la singularidad de la sociedad y la historia latinoamericanas.

Marxismo latinoamericano

La historización de los modos en los que la teoría marxista fue aplicada a la comprensión de la realidad latinoamericana es portadora de una serie de consensos y divergencias. Comencemos por los primeros. En el trabajo pionero que contribuyó de manera significativa a delimitar la existencia de una tradición marxista latinoamericana, Michael Löwy (1982) ha destacado que las trayectorias del marxismo en América Latina estuvieron sometidas a dos tentaciones opuestas. Por un lado, el excepcionalismo indoamericano, que tiende a absolutizar la particularidad social y cultural de América Latina y a cuestionar -en consecuencia- al marxismo como una corriente teórica exclusivamente europea. Para Löwy, no hay mejor ejemplo de esta tentación que la experiencia del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) peruano, que bajo la conducción de Víctor Raúl Haya de la Torre propuso una superación del marxismo en pos de un populismo *sui generis*. Subyacía a dicha propuesta la idea de que América Latina era poseedora de unos rasgos espaciales y temporales singulares, que no podían ser captados por una teoría surgida para dar cuenta de las particularidades de la sociedad y la historia europeas. La otra tentación advertida por Löwy es la del eurocentrismo. Con este nombre se identifica a la tendencia a trasladar de manera mecánica a la realidad latinoamericana las etapas de desarrollo histórico atravesadas por Europa en la época moderna. El problema de esta tentación, que excede al marxismo pero que se ha expresado en él con una fuerza inusitada, radica en la búsqueda de equivalentes en la historia latinoamericana de cada uno de los procesos de la realidad europea atendidos por Marx y los autores y tradiciones que prolongaron su trabajo. Detrás de la tentación eurocéntrica se encuentran la caracterización de la economía latinoamericana como feudal, la confianza en el carácter progresista de la burguesía del subcontinente y el supuesto del carácter conservador del campesinado de la región. Como puede verse, el efecto a largo plazo del eurocentrismo ha sido la negación de las particularidades de la historia latinoamericana.

Esta misma polarización ha sido señalada en las más recientes reflexiones acerca de los problemas metodológicos relativos a la reconstrucción de los itinerarios de los conceptos marxistas en la región latinoamericana. Por ejemplo, Horacio Tarcus (2016) ubica los impulsos simétricos advertidos por Löwy en el desconocimiento del doble desencuentro producido históricamente entre Marx y América Latina. Se trata de un doble desencuentro porque mientras Marx no pudo comprender las particularidades de los procesos políticos de la región -tal como se refleja en su diatriba contra Simón Bolívar escrita 1858-, América Latina se desencuentró con la potencialidad que entrañaban los conceptos marxistas -como se percibe en el obituario de Marx escrito por el cubano José Martí en el que le reprochaba al pensador alemán haber alentado una doctrina de odio entre las clases sociales-. Según Tarcus, fue precisamente la negación de estos desencuentros lo que llevó a las formaciones comunistas dogmáticas a reducir la complejidad de las sociedades latinoamericanas a los esquematismos del marxismo ortodoxo y a las corrientes populistas a renunciar a los conceptos marxistas en nombre de una excepcionalidad latinoamericana. Por su parte, Elvira Concheiro y Jaime Ortega Reyna (2017) han remitido a las dos tentaciones las dificultades para indagar en un sentido crítico en la

historia de los itinerarios del marxismo en América Latina. Según los investigadores mexicanos, lo que se encuentra por detrás de las limitaciones para abordar de manera positiva el carácter latinoamericano de la producción marxista desarrollada en los países del subcontinente es la mencionada recurrencia a caer en lecturas diametralmente opuestas en lo que respecta a la relación entre Europa y América Latina. Por un lado, el eurocentrismo, que ha bloqueado la valoración de un pensamiento propio de la región y ha tendido a aplicar sin mediaciones los conceptos marxistas a las particularidades del subcontinente. Por el otro, el anti-eurocentrismo, que tiende a colocar al marxismo en una indiferenciada racionalidad europea expandida hacia todas las regiones del planeta en la era moderna.

En el terreno de las divergencias acerca de los itinerarios de los conceptos marxistas en América Latina se encuentra, en primer lugar, el problema de la periodización. Tal como ha sugerido Löwy en su trabajo pionero, el hecho de que gran parte del esfuerzo teórico por comprender la realidad latinoamericana haya estado estrechamente vinculado a la definición del carácter de la revolución en la región, obliga a una periodización centrada en las transformaciones del debate sobre las dimensiones relativas al problema de la revolución -las alianzas de clase, los métodos de lucha, las etapas del proceso revolucionario. Es en este sentido que Löwy ha propuesto la periodización canónica en la que la historia del marxismo latinoamericano es segmentada en tres grandes etapas. La primera de ellas corresponde al período revolucionario que se extiende entre las décadas de 1920 y 1930, que tiene al peruano José Carlos Mariátegui como su más alta expresión teórica y a la insurrección de El Salvador de 1932 como el principal proceso político, y en la que la revolución es caracterizada como socialista, democrática y anti-imperialista. La segunda corresponde a la hegemonía del estalinismo entre las décadas de 1930 y 1950, en la que primó la codificación ortodoxa del marxismo, la teoría de la revolución por etapas y el consecuente programa de transformación democrática-burguesa para las sociedades latinoamericanas. Por último, la etapa que se abre con la Revolución cubana, en la que se despliegan procesos políticos revolucionarios en toda la región, cobra fuerza la caracterización de la revolución como necesariamente socialista y se legitima la estrategia de lucha armada. A pocos años de esbozada esta periodización, Agustín Cueva (1987) observó que tanto la delimitación de las etapas como su caracterización sólo eran posibles a partir de la creencia en la absoluta dependencia de los Partidos Comunistas latinoamericanos a los lineamientos de la Internacional Comunista. Como puede percibirse, el señalamiento del intelectual ecuatoriano apuntaba a la idea según la cual el marxismo latinoamericano se habría desarrollado entre una especie de edad de oro que finalizaría con la muerte de Mariátegui y una suerte de edad oscura que duraría desde la década de 1930 hasta la irrupción de la Revolución cubana. Contra la idea de una hegemonía de la ortodoxia que habría bloqueado la comprensión de las particularidades latinoamericanas, Cueva afirma que a partir de la década de 1930 toma forma en la región un importante movimiento intelectual inspirado en el marxismo. A su entender, este movimiento, que intenta combinar los conceptos marxistas con los problemas nacionales y populares del subcontinente, es el responsable del irreversible proceso de latinoamericanización del marxismo y de marxistización de América Latina.

La diversidad de desarrollos teóricos inscriptos en la periodización -o periodizaciones- del marxismo latinoamericano nos enfrenta a la discusión en torno a la heterogeneidad de dicha tradición. Es decir, si cuando hablamos de marxismo latinoamericano, nos referimos a un conjunto múltiple y centenario de ejercicios de aplicación de las categorías marxistas a la realidad del subcontinente, ¿es posible hablar de tradición teórica? Frente a una proliferación acrítica de dicha categoría, Acha y D'Antonio (2010) han advertido que si bien es claro que con marxismo latinoamericano nos referimos a la mediación local de los conceptos marxistas para la comprensión de la historia y la sociedad de la región, la categoría se revela como una especie de etiqueta vaga al explorar en mayor detalle los elementos a los que hace referencia. Según esta hipótesis, el lugar ocupado por Mariátegui como pensador representativo del marxismo latinoamericano expresa en gran medida la imprecisión de la categoría. Una mirada atenta a las diferencias nacionales y regionales dentro del subcontinente indicaría que la obra de Mariátegui expresa más bien las particularidades de la experiencia peruana, las cuales podrían ser equiparadas parcialmente con las de México o Bolivia, pero no con las de toda América Latina. La representatividad de Mariátegui habría sido, por tanto, forzosamente extendida a una idea de transformación socialista válida para la totalidad del subcontinente. A modo de contrapunto con esta indiferenciación, Acha y D'Antonio proponen un anclaje de las diversas expresiones del marxismo latinoamericano en las diferentes zonas socioeconómicas y culturales que componen el subcontinente. Un análisis pormenorizado de la heterogeneidad del marxismo latinoamericano debería dar cuenta, por lo tanto, de las formas diferenciadas en los que los conceptos marxistas son en cierta medida aclimatados en los diferentes ambientes culturales de la región: Brasil, el eje rioplatense y chileno, el espacio andino, el de la ex Gran Colombia, el centroamericano y mexicano, y el caribeño.

Si a pesar de su compleja historia y sus diversas expresiones regionales, aún es posible hablar de un marxismo latinoamericano, ¿cuáles serían los rasgos generales que habilitan el sostenimiento de la categoría? Si bien los autores que trabajaron acerca de las cuestiones relativas al marxismo latinoamericano han procesado de distinto modo dichos rasgos, podríamos decir que en general sus aproximaciones han orbitado alrededor de los mismos núcleos problemáticos. Por ejemplo, Löwy ha esbozado un esquema compuesto por tres rasgos principales. El primero de ellos es la discusión en torno a las etapas históricas del desarrollo económico en América Latina. De un análisis complejo de la estructura de las relaciones productivas se derivaron una serie de investigaciones que pusieron en cuestión la idea de que las formaciones sociales latinoamericanas fuesen versiones locales del feudalismo europeo. Frente a dicha tesis se impuso un análisis de las estructuras productivas latinoamericanas en el que se combinaba la dimensión específicamente capitalista y las formas pre-capitalistas, lo cual favoreció un distanciamiento entre las trayectorias económicas de Europa y América Latina. El segundo rasgo está relacionado con la llamada cuestión indígena, es decir, el esfuerzo por dar cuenta de la particularidad del campesinado latinoamericano. Al respecto podemos mencionar el interés del marxismo latinoamericano por el estudio de los modos pre-colombinos de producción y el consecuente encuentro con tradiciones colectivistas que permitían diferenciar al campesinado latinoamericano del

europeo. Dicho encuentro habilitó una comprensión del campesinado en términos de sus propias tradiciones culturales y puso en primer plano el potencial político revolucionario de los trabajadores rurales. El tercer rasgo corresponde al problema de la dependencia, alrededor del cual giró la pregunta acerca de las posibilidades de que América Latina se liberara de la dominación y emprendiera un camino autónomo de desarrollo capitalista similar al de los países europeos. La respuesta a este problema tendió a enfocarse en las debilidades inherentes a las burguesías latinoamericanas, el destino de dependencia y sumisión de la región a las fuerzas del imperialismo, y en consecuencia la necesidad de una lucha anticapitalista que condujera al socialismo. Si nos remontamos al problema ya analizado de las tentaciones históricas del marxismo latinoamericano, podemos constatar que estos rasgos generales se ubican claramente en un espacio diferenciado tanto del eurocentrismo como de la tesis del excepcionalismo latinoamericano. Es decir, no se trata de una aplicación mecánica de los conceptos marxistas a las particularidades de la región ni de una renuncia a dichos conceptos en nombre de una excepcionalidad de la experiencia histórica del subcontinente. Lo cual nos demuestra que entre ambas tentaciones es posible recortar una franja del marxismo latinoamericano en el cual los conceptos marxistas fueron procesados de un modo creativo a los fines de alcanzar una comprensión compleja de la historia y la sociedad de América Latina.

José Carlos Mariátegui

La riqueza de la obra de Mariátegui (1894-1930) radica en que podemos encontrar allí un análisis marxista creativo de una formación social como la peruana que no seguía los patrones de desarrollo de las sociedades europeas. A los fines de precisar la particularidad de la estructura de clases de la sociedad peruana, Mariátegui se concentró en el proceso por el cual la explotación del guano y el salitre fueron generando los primeros elementos de capital comercial en un espacio en el que habían predominado la aristocracia y las relaciones de producción feudales. Se había conformado lentamente una burguesía, sin embargo dicha clase estaba vinculada en su origen y estructura con la aristocracia. Es decir, que la incipiente clase capitalista encargada de implementar en el país los principios de la política y la economía liberales, no era más que un agrupamiento de sucesores de los encomenderos y terratenientes de la colonia, que forzosamente se habían visto obligado a cumplir con las tareas modernizadoras. A través de esta indagación, se advertía que a diferencia de la experiencia europea, en la que bajo la dirección de la burguesía se había llevado a cabo un proceso de liquidación de las formas feudales, en el caso peruano el débil desarrollo capitalista aún convivía con regímenes de producción pre-capitalistas:

(...) en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo

menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada
(Mariátegui, 1979 [1927], 20)

El lento crecimiento de la economía capitalista daba cuenta de las dificultades de la clase terrateniente para volverse una burguesía con la fortaleza necesaria para conducir el país. A su vez, el hecho de que la minería, el comercio y el transporte estuviesen en manos extranjeras, y que los latifundistas actuaran como intermediarios del capital extranjero en la producción del algodón y el azúcar, hacía que la agricultura adquiriera unos rasgos semif feudales que constituían un pesado lastre para el desarrollo del país. La supervivencia de la feudalidad retrasaba la conformación de verdaderas ciudades en la zona costera del país, de modo que la vida urbana - elemento básico de cualquier sociedad burguesa- seguía siendo lánguida y pobre. Del mismo modo, el predominio de la aristocracia frenó el despliegue de los procesos de modernización política e institucional, ubicando en el lugar de la clase burguesa a sectores sociales con marcados resabios y prejuicios coloniales.

Vinculado a este problema se encuentra otro de los grandes aportes de la obra de Mariátegui. Nos referimos al tratamiento de la llamada “cuestión indígena”. La novedad aportada por el marxista peruano radica en un análisis de la situación de las poblaciones indígenas peruanas en el marco del sistema de tenencia de la tierra. Es decir que para Mariátegui la cuestión indígena continuaría siendo objeto de soluciones superficiales mientras no se alterara el régimen latifundista. Por lo tanto, irrumpía nuevamente el problema de las debilidades de la burguesía peruana. Mariátegui constataba con asombro que el sistema republicano instaurado en el país no sólo no había mejorado la condición del indígena sino que la había empeorado. Afirma en un célebre pasaje de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*:

Mientras el Virreinato era un régimen medioeval y extranjero, la República es formalmente un régimen peruano y liberal. Tiene, por consiguiente, la República deberes que no tenía el Virreinato. A la República le tocaba elevar la condición del indio. Y contrariando este deber, la República ha pauperizado al indio, ha agravado su depresión y ha exasperado su miseria. La República ha significado para los indios la ascensión de una nueva clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras (Mariátegui, 1979 [1927], 36)

Como puede verse, la hipótesis de la debilidad de la burguesía peruana habilitaba un desplazamiento en los modos en los que tradicionalmente se pensaba la relación entre el período colonial y la constitución de la nación. Frente a la idea de que entre ambos momentos de la historia había fundamentalmente un corte, la consideración de la situación de los indígenas permitía resaltar más bien la continuidad entre ellos. De allí esta especie de reproche al sistema republicano. El proyecto político al que le correspondía transformar a los indígenas no había hecho más que perpetuar y profundizar su pobreza y subordinación. Para Mariátegui esta particularidad no tenía solamente efectos económicos sino que también repercutía en las características de la cultura peruana. A través del concepto de “colonialismo supérstite”, Mariátegui indagaba en el hecho de

que la literatura nacional no se alimentaba de la tradición y la historia indígenas, sino que más bien era el resultado de un proceso de importación de la literatura española. Si el arte se alimenta de las tradiciones de un pueblo, las ataduras de la cultura peruana a los temas de la antigua metrópolis permitían explicar por qué la literatura nacional carecía de potencia y relevancia.

René Zavaleta Mercado

Al igual que Mariátegui, el boliviano Zavaleta Mercado (1937-1984) ocupa un lugar destacado en la historia del marxismo latinoamericano por haber dado una respuesta compleja a los problemas relativos a la particularidad de la sociedad y la historia de Bolivia. Una parte significativa de dicho trabajo ha estado vinculada con el tratamiento heterodoxo de la experiencia de las clases populares bolivianas. Por un lado, se trataba de esquivar el esquema de inevitabilidad en el desarrollo de las clases a través de una jerarquización de la experiencia del propio sujeto colectivo. Veamos, por ejemplo, cómo se refería al proceso de desarrollo del proletariado minero en Bolivia:

El razonamiento acerca de los mineros bolivianos demuestra que si bien la colocación estructural de una clase social es un problema que no puede omitirse, con todo, es tan importante como eso la manera en que ocurre su historia o sea su devenir. Cada clase es, entonces, lo que ha sido su historia. Suponer que el desarrollo de una clase depende mecánicamente del desarrollo general del país, (en lo económico y aún en lo cultural), es una hipótesis refutada por todos los datos de la realidad (Zavaleta Mercado, 1983, 85)

Como ha destacado el estudioso de su obra Luis Antezana (2009, 125), Zavaleta Mercado reformula la problemática de las clases sociales en términos de “colocación estructural + historia concreta”. Es decir, que al mismo tiempo que se atiende el proceso universal de despliegue del capital, que necesariamente da lugar a la conformación de clases antagónicas, se jerarquiza la dimensión histórica que le da forma a la experiencia de la clase, lo cual permite evitar los mecanismos y los reduccionismos. La apertura a los modos en los cuales la colocación estructural de la clase se combinaba con su historia concreta llevó a Zavaleta Mercado a una indagación alrededor de las formas de conciencia experimentadas en su seno. Esto resulta evidente en su análisis de la politicidad del proletariado minero, en torno a la cual advierte un alto grado de autoconciencia que no podía ser explicado en términos tradicionales. Es aquí que Zavaleta Mercado introduce el concepto de “acumulación en el seno de la clase”, con el cual refiere a las relaciones inter-subjetivas experimentadas en el seno de la clase y a los mecanismos de selección positiva y negativa inherentes al conocimiento colectivo.

Mencionemos otros dos conceptos de la obra de Zavaleta Mercado en los que se refleja una apropiación creativa de los conceptos marxistas para la interpretación de la realidad boliviana y latinoamericana. El primero de ellos es el de “paradoja señorial”. A través de este concepto,

Zavaleta Mercado intenta explicar la continuidad del poder de la oligarquía boliviana a pesar de la constitución de una burguesía nacional y la intensa historia de movilización popular en el país. Como bien explica Antezana (2009), el concepto de “paradoja señorial” le permite a Zavaleta Mercado comprender dos rasgos estructurales de la sociedad y la historia bolivianas. Por un lado, los efectos que la dominación oligárquica tiene en las propias luchas del pueblo boliviano. Dice Zavaleta Mercado (1983, 45) en una de sus frases más célebres: “los pueblo miran a veces como su liberación a lo que suele no ser sino una disputa de reemplazo entre las estirpes de sus amos”. Como ha señalado Luciana Cadahia (2017) conectando la paradoja señorial con la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, lo que se produce es la interiorización de la mirada del amo en el esclavo y el empleo de esa mirada para vincularse con sus pares. La cultura señorial no sólo impregna a las clases dominantes sino que también se despliega en el seno de lo popular, convirtiéndose en una forma de mediación de los lazos sociales. Así, la incorporación del punto de vista del amo en el esclavo opera como un elemento retardatario de la movilización política popular. Como afirma Cadahia (2017, 9), “cuando lo popular, en vez de propiciar las fuerzas democratizadoras, terminan deseando las formas de dominios señoriales, lo nacional-popular no logra salir a la luz”.

El otro concepto relevante de la obra de Zavaleta Mercado es el de “sociedad abigarrada”. Detrás de la formulación de dicho concepto se encuentra el esfuerzo por superar las interpretaciones de la sociedad boliviana en términos de modo de producción y de formación económico-social. Con la idea de abigarramiento Zavaleta Mercado intenta expresar el modo particular en el que se vinculan los diferentes sistemas económicos y sociales en una sociedad dada. La diferencia con el análisis de la realidad boliviana en términos de modo de producción es clara. Si bien el concepto de modo de producción tiene un alto valor teórico, dificulta la interpretación de las sociedades concretas. Más complejo resulta dar cuenta de la especificidad del concepto de abigarramiento en relación al de formación económico-social, especialmente porque ambos apuntan precisamente a la combinación de elementos de diferentes modos de producción. La diferencia radica en que mientras el concepto de formación económico-social refiere a la conjugación de los modos de producción, el de abigarramiento se centra en las mutuas interrelaciones entre las diversidades conjugadas. Cerremos entonces con una cita en la cual se revela los significados del abigarramiento:

Se define por lo general a la formación económico-social como la articulación entre diversos modos de producción. Con justa razón, el término mismo de articulación ha sido discutido porque sin duda no se trata de un acuerdo entre diversidades sino de una calificación de unas por otras de tal suerte que ninguna de ellas mantiene la forma de su concurrencia (Zavaleta Mercado, 1986, 104)

Álvaro García Linera

La obra del boliviano García Linera (1962-) se inscribe claramente en las problemáticas que han signado la historia del marxismo latinoamericano. En la senda de Mariátegui y Zavaleta Mercado, su trabajo ha indagado en la situación de los sectores populares bajo los órdenes liberales y modernizadores instaurados a lo largo del siglo XIX. Según su análisis, el nacimiento de la república boliviana había significado la continuación de la estructura social colonial, y por lo tanto, de la exclusión de las poblaciones indígenas. Es decir, que una vez cortados los lazos políticos e institucionales que ataban el territorio al Imperio español, el desarrollo de la nación boliviana estuvo condicionado por la herencia de la estructura social colonial. Entre el orden colonial y el orden nacional permanecieron inalterados el sistema de tenencia de la tierra, la estratificación social, el régimen tributario y parte del aparato de administración pública. La particularidad del análisis de García Linera es que introducía el problema de la pervivencia del sistema de creencias y valores sobre el que descansaba el ordenamiento social colonial. Esto es, la racionalización de las diferencias sociales a través de la invención de la figura del “indio” como el “otro negativo” que ordena los esquemas simbólicos a través de los que las personas le dan sentido al mundo. En sus palabras:

Las distintas formas estatales que se produjeron hasta 1952 no modificaron sustancialmente este apartheid político. El Estado caudillista (1825-1880) y el régimen de la llamada democracia "cencitaria" (1880-1952), tanto en su momento conservador como liberal, modificaron muchas veces la Constitución Política del Estado; sin embargo la exclusión política-cultural se mantuvo en la normatividad del Estado como en la práctica cotidiana de las personas. De hecho, se puede decir que en todo este periodo la exclusión étnica se convertirá en el eje articulador de la cohesión estatal (García Linera, 2003, 174)

Al tomar dicha exclusión como variable privilegiada del análisis de la historia boliviana, el orden colonial y el orden republicano eran reunidos en una misma configuración social. Esto hacía que la sociedad boliviana pudiera ser entendida como una formación marcada por tres procesos interconectados. La conquista, que estableció relaciones de dominación como producto de un enfrentamiento político y militar. La colonia, que propició un ordenamiento de los espacios mediado por la identificación racial de los colonizados. Finalmente, la legitimación del orden social heredado a partir de una jerarquización cultural y racial entre las poblaciones que habitaban el territorio boliviano.

El otro elemento que nos parece significativo destacar es la prolongación de dicho esquema interpretativo al proceso histórico abierto por la Revolución Nacional de 1952. Según García Linera, en dicho proceso se cifraron tanto un impulso democratizador como la permanencia del régimen de exclusión étnica y cultural del Estado oligárquico. Por un lado, García Linera valoraba positivamente las principales medidas llevadas a cabo por la Revolución Nacional, especialmente aquellas centradas en la incorporación de las masas a la vida política nacional. De

este modo, el establecimiento del voto universal era comprendido en términos de ampliación del derecho de ciudadanía para millones de indígenas que hasta entonces estaban marginados de la toma de decisiones. En el mismo sentido, la expansión del sistema educativo era considerada un elemento favorecedor del ascenso social y la apropiación de saberes estatales por parte de las poblaciones indígenas. Sin embargo, García Linera demostraba que estas medidas eran, en cierto sentido, incompletas. Por ejemplo, el voto universal impuso el modelo liberal en una sociedad que tenía otras formas de organización política e institucional. De la misma manera, la alfabetización masiva tuvo como condición la adquisición obligatoria del castellano en una sociedad que poseía una gran diversidad de idiomas. Si por un lado la Revolución Nacional llevó a cabo un proceso democratizador sin precedentes, por el otro terminó sometiendo a los pueblos indígenas a una especie de aplanamiento lingüístico y organizativo. La constatación de esta ambivalencia llevaba a García Linera a una reflexión acerca de un proyecto político que mantuviera los aspectos progresivos de la Revolución Nacional pero que rompiera el régimen de exclusión étnica y cultural. De este modo el boliviano introducía la propuesta del Estado multicultural, la cual será llevada a cabo una vez que el MAS (Movimiento al Socialismo) accediera al poder en el año 2005:

Una opción viable sería la de diseñar una nueva estructura estatal capaz de integrar en todo el amazón institucional, en la distribución de poderes y en normatividad, la diversidad étnico-cultural mediante un diseño de descentralización basado en modalidades flexibles de autonomías regionales por comunidad lingüística y cultural en un tipo de Estado multinacional (García Linera, 2003, 190)

Conclusiones

El recorrido que propusimos en este capítulo nos permitió advertir que entre las tentaciones simétricas del eurocentrismo y el excepcionalismo, una franja del pensamiento marxista latinoamericano procedió a un uso original y creativo de los conceptos de Marx para la interpretación de la realidad de la región. A través de una selección de algunos autores relevantes del marxismo latinoamericano, demostramos que, independientemente de las particularidades de sus obras y las inserciones nacionales de cada uno de ellos, es posible recortar un conjunto de problemas propios de la aplicación de los conceptos marxistas a la comprensión de América Latina. En primer lugar, las etapas del desarrollo económico en la región, con lo cual se complejizó la idea de que América Latina había atravesado -o debía atravesar- la misma sucesión de fases que había experimentado Europa. En segundo lugar, la centralidad del sujeto indígena, que contribuyó a enriquecer el concepto de clase social abriéndolo a sectores mayoritarios pero poco atendidos en el marxismo originario. Finalmente, el problema de la dependencia, el cual llevó a interesarse especialmente por el lugar ocupado por América Latina en el marco de las relaciones desiguales entre las distintas regiones del planeta.

Referencias

- Acha, O. y D'Antonio, D. (2010). Cartografía y perspectivas del “marxismo latinoamericano”. A *Contracorriente. Una revista de historia social y literatura de América Latina*, 7 (2), 210-256.
- Antezana, L. (2009). Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: formación abigarrada y democracia como autodeterminación. En: *Pluralismo epistemológico*. La Paz: CLACSO-CIDES/UMSA-Muela del Diablo-Comuna, 117-142.
- Cadahia, L. (2017). De la servidumbre al trabajo de sí: la paradoja señorial en Zavaleta Mercado. *Trabajos y Comunicaciones*, 46, 1-13.
- Concheiro, E. y Ortega Reyna, J. (2017). Debatir los diversos marxismos latinoamericanos. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, 49, 1-3.
- Cueva, A. (1987). *La teoría marxista: categorías de base y problemas actuales*. Quito: Planeta-Letraviva.
- García Linera, Á. (2003). Autonomías indígenas y Estado multinacional. Una lectura de la descentralización regional a partir de las identidades culturales. En: AAVV, *La descentralización que se viene. Propuestas para la (re)constitución del nivel estatal intermedio* (169-202). La Paz: FES-ILDIS-Plural.
- Hobsbawm, E. (1972). Introducción. En: Marx, K. *Formaciones económicas precapitalistas* (9-64). Buenos Aires, Pasado y Presente.
- Löwy, M. (1982). *El marxismo en América Latina*. México D.F.: Era.
- Mariátegui, J.C. (1979) [1927]. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Marx, K. (1968). *Introducción general a la Crítica de la economía política*. Córdoba, Pasado y Presente, 1968.
- Tarcus, H. (2016). Para un programa de estudios sobre los marxismos latinoamericanos. *Memo-ria. Revista mexicana de crítica militante*, 257, 62-73
- Zavaleta Mercado, R. (1983). *Las masas en noviembre*. La Paz: Editorial Juventud.
- Zavaleta Mercado, R. (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México D.F.: Siglo XXI.

Bibliografía ampliatoria

- Aricó, J. (1978). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México D.F.; Pasado y Presente.
- Aricó, J. *Marx y América Latina*. Lima, CEDEP, 1980.
- Bosteels, B. (2009). *Marx y Martí: lógicas del desencuentro*. *Nómadas*, 31, 63-73.
- Bosteels, B. (2013). *El marxismo en América Latina. Nuevos caminos al comunismo*. La Paz: Vicepresidencia del Estado plurinacional.
- Bosteels, B. (2016). *Marx y Freud en América Latina. Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror*. Madrid: Akal.

- Cueva, A. (2008). *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO.
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. México D.F.: Plaza y Valdés.
- García Linera, Á. *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas en Bolivia*. Bogotá: CLACSO, 2009.
- Kohan, N. (2000). *De Ingenieros al Che: ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Buenos Aires: Biblos.
- Marini, R. M. y Millán, M. (comps.) (1995). *La teoría social latinoamericana*. México D.F.: FCPyS-UNAM, Tomo III.
- Marx, K. y Engels, F. (1972). *Materiales para la historia de América Latina*. Córdoba: Pasado y Presente.
- Sánchez Vázquez, A. (1999). *De Marx al marxismo en América Latina*. México D.F.; Itaca.
- Zavaleta Mercado, R. (2010). *La autodeterminación de las masas*. Buenos Aires: CLACSO.

Actividad

Texto:

Mariátegui, J.C. (1979) [1927]. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Preguntas:

- 1) ¿Qué diferencias se establece en el texto entre la burguesía europea y la burguesía peruana?
- 2) ¿Qué efectos tiene dicha diferencia en la singularidad de la experiencia histórica peruana?
- 3) ¿En qué medida la supervivencia de la feudalidad afecta el desarrollo histórico de Perú?
- 4) ¿Qué relación establece Mariátegui entre la situación de los indígenas y el sistema de tenencia de la tierra heredado?
- 5) ¿Qué efectos tiene la pervivencia del colonialismo en las formas de la cultura imperantes?

CAPÍTULO 30

La cuestión municipal en Silvio Frondizi y José Aricó: un *punto de convergencia* en la teoría social en la Argentina contemporánea

Juan Jorge Barbero

Con el paso de los años, en la evolución de nuestras lecturas de teoría social en la Argentina contemporánea, se nos ha ido develando un *punto de convergencia* entre diferentes momentos del legado intelectual-político de los argentinos Silvio Frondizi (1907-1974) y José María "Pancho" Aricó (1931-1991). Dicho *punto de convergencia*, que aparece a medida que en ambos avanzan las tentativas de producir cambios matriciales tanto en la cultura socialista como en las condiciones histórico-sociales de la Argentina y de la América Latina de su tiempo, está compuesto por un puñado de planteamientos/replanteamientos tendiente a la activación del potencial dormido de la soberanía popular. Al interior de estos planteamientos/replanteamientos, el territorio municipal es señalado como ámbito estratégico de despegue de dicha activación: Frondizi y Aricó ven en el escenario ofrecido por las municipalidades el espacio más inmediato de construcción hegemónica popular, la instancia, a la vez económica, política y cultural, desde la cual dar el primer y fundamental impulso a un desarrollo integral e inmanentista de la personalidad humana. En la evolución de nuestro argumento consideramos estratégico establecer, no importa si implícita o explícitamente, un vínculo estructural entre el *punto de convergencia* de Frondizi y Aricó y determinados tramos del legado del italiano Antonio Gramsci y del francés Pierre Bourdieu, tramos que en el transcurso de las últimas décadas se han ido insertando en el centro del pensamiento social contemporáneo.

Apuntes para un ejercicio de vinculación entre Frondizi/Aricó y Gramsci/Bourdieu

En lo atinente a Gramsci, el *punto de convergencia* entre Frondizi y Aricó que aquí exponemos puede verse notablemente enriquecido si se lo conecta con ciertos tramos de los *Cuadernos de la cárcel*, especialmente con la nota 4 del *Cuaderno 15*, en donde Gramsci, bajo el significativo título de «Maquiavelo. Elementos de política», intentando moverse en el núcleo de «toda la ciencia y el arte política», enfatiza que «no hay más remedio que decir que los primeros en ser

olvidados son precisamente los primeros elementos, las cosas más elementales». Si, «repitiéndose infinitas veces», estos olvidados «primeros elementos» se convirtieron para Gramsci, con todas las decisivas consecuencias que ello implica, en «los pilares de la política y de cualquier acción colectiva», ¿de qué tipo de relaciones sociales están compuestos?:

Primer elemento es que existen de verdad gobernados y gobernantes, dirigentes y dirigidos. Toda la ciencia y el arte política se basan en este hecho primordial, irreductible (bajo determinadas condiciones generales). Los orígenes de este hecho son un problema en sí mismo, que en sí mismo deberá ser estudiado (por lo menos podrá y deberá estudiarse cómo atenuar y hacer desaparecer el hecho, cambiando determinadas condiciones identificables como actuantes en este sentido), pero permanece el hecho de que existen dirigentes y dirigidos, gobernantes y gobernados. Dada la permanencia de este hecho, habrá que ver cómo se puede dirigir del modo más eficaz (dados ciertos fines) y, por lo tanto, cómo preparar del mejor modo a los dirigentes (y en esto consiste más precisamente la primera sección de la ciencia y arte política) y cómo, por otra parte, se conocen las líneas de menor resistencia o racionales para obtener la obediencia de los dirigidos y gobernados.

En la formación de los dirigentes es fundamental la siguiente premisa: ¿se quiere que existan siempre gobernados y gobernantes, o bien se quieren generar las condiciones para que la necesidad de existencia de esta división desaparezca?, es decir, ¿se parte de la premisa de la perpetua división del género humano o se cree que esta división es sólo un hecho histórico, que responde a la existencia de determinadas condiciones? (Gramsci, 1981-2000c: 175).

Sería importante que esta nota del *Cuaderno 15*, escrita en febrero de 1933, pueda ponerse en conexión fluida con las redactadas un poco antes: con las notas 81 y 162 del *Cuaderno 6* (Gramsci, 1981-2000c: 66 y 115), escritas en marzo y noviembre de 1931 respectivamente, y con la 55 del *Cuaderno 8* (Gramsci, 1981-2000c: 245), escrita en marzo de 1932. En el *Cuaderno 6*, al que los estudiosos gramscianos llaman "el cuaderno del Estado", mediante un ejercicio de historización de la clásica cuestión de la «división de poderes» y resaltando la «importancia esencial» que ella tiene en el tejido constitutivo del «liberalismo político y económico», Gramsci se detiene a subrayar que «la fuente de la debilidad del liberalismo» no es otra que «la burocracia», vale decir, ese fenómeno de «cristalización del personal dirigente que ejerce el poder coercitivo y que, en cierto punto, se convierte en casta». Es precisamente en este momento del análisis gramsciano cuando es colocada en el centro la temática de la «elegibilidad de todos los cargos», ese tipo de «reivindicación popular que es liberalismo extremo y, al mismo tiempo, su disolución», derivando todo ello en la vitalización del «principio de la Constituyente permanente» y en la afirmación, casi a modo de recordatorio, de que «en las Repúblicas la elección del jefe de Estado da una satisfacción ilusoria a esta reivindicación popular elemental» (Gramsci, 1981-2000c: 67). Por otro lado, la relación conflictiva entre «*self-government* y *burocracia*» lleva a Gramsci, en el *Cuaderno 8*, a reflexionar directamente sobre la temática del «autogobierno»: considerando que

el desarrollo del autogobierno «presupone condiciones bien determinadas», en el contexto europeo ha sido sólo en Inglaterra donde su lógica ha tenido un destino exitoso. Ya que, según Gramsci, «cada forma de sociedad tiene su planteamiento o solución para el problema de la burocracia y una no puede ser igual a otra», esta complejidad que la realidad impone obliga a un «cambio de significado del autogobierno en países no anglosajones», en los cuales la «lucha contra el centralismo de la alta burocracia gobernante» implique la formación de «instituciones confiadas a una burocracia controlada inmediatamente desde abajo»: si la burocracia se presenta en los términos de una «necesidad», ella deberá ser «una burocracia honrada y desinteresada», opuesta siempre a organigramas y circuitos de funcionamiento que encierren posibilidades de eludir el «control del sistema representativo» (Gramsci, 1981-2000c: 245-246). Problemas como los que aquí se presentan tienen para Gramsci «orígenes lejanos» y plantean todas aquellas dificultades que suelen plantear las cuestiones de fondo, de verdadero alcance «histórico-político». Considerando entonces la profundidad de su alcance y la complejidad de su naturaleza, este tipo de problemas no podrá de ningún modo superarse, según Gramsci, con «los métodos del centralismo estatal» (es decir, a través de «una acción» que, de manera «resuelta y enérgica», surja «desde arriba»), sino que deberá implementarse el

método de la libertad, pero no entendido en sentido "liberal": la nueva construcción no puede más que surgir desde abajo, en cuanto que todo un estrato nacional, el más bajo económica y culturalmente, participe en un hecho histórico radical que afecte a toda la vida del pueblo y ponga a cada uno, brutalmente, frente a sus propias responsabilidades inderogables.

El error histórico de la clase dirigente ha sido el de haber impedido sistemáticamente que semejante fenómeno se produjera en el período del Risorgimento y el de haber convertido en razón de ser de su continuidad histórica al mantenimiento de tal situación cristalizada, desde el Risorgimento en adelante. (Gramsci, 1981-2000: 116-117).

En lo atinente a Bourdieu, creemos que el punto de convergencia de Frondizi y Aricó podría productivamente amalgamarse con el momento en que el sociólogo francés se remite a determinadas páginas de las *Lecciones de sociología* de Émile Durkheim, páginas que, a través del artículo "El misterio del ministerio: de las voluntades particulares a la 'voluntad general'" (Wacquant, 2005: 71), Bourdieu inserta en el corazón de esas reflexiones suyas que buscan motorizar un proceso de producción social de la política democrática. Al ser parte del tratamiento que a lo largo de su obra Durkheim hace de la medular temática de las corporaciones, nos parece importante mostrar el fragmento completo de las *Lecciones* durkheimnianas al que explícitamente Bourdieu recurre:

Para que los sufragios expresen otra cosa que los individuos, para que estén animados desde el principio por un espíritu colectivo, es necesario que el colegio electoral elemental no esté formado por individuos agrupados solamente por esta circunstancia excepcional, por individuos que no se conocen, que no

han contribuido a formarse mutuamente sus opiniones y que van a desfilar uno tras otro ante la urna. Es necesario, por el contrario, que sea un grupo constituido, coherente, permanente, que no tome cuerpo sólo por un momento, el día del voto. Ya que cada opinión individual, por haberse formado en el seno de un colectivo, tiene algo del colectivo. Está claro que la corporación responde a ese *desiderátum*. Dado que los miembros que la componen están sin cesar y estrechamente en relación, sus sentimientos se forman en común y expresan la comunidad. (Wacquant, 2005: 72).

Sin que Bourdieu se sienta obligado a adherir a la «filosofía "corporatista"» de Durkheim, el hecho de apoyarse en este contundente pasaje de la sociología clásica (cuyo objetivo en el seno del pensamiento durkheimniano sería, a criterio de Bourdieu, el de oponerse a los cimientos de «la filosofía liberal del voto como elección libre e individual»), apunta ante todo a dejar perfectamente en claro que

Durkheim tiene el mérito de mostrar que podemos distinguir el *modo de producción o de elaboración de la opinión* (que propone transformar) y el *modo de expresión* de esta opinión (que queda preservada en el ejemplo que pone). Y, sobre todo, invita a llevar al estado explícito la filosofía de la práctica electoral, ordinariamente admitida como evidente. (Wacquant, 2005: 72-73)

Para destronar esa indigerible «manera *tautológica*» con que el diccionario define - según Bourdieu, «muy (socio) lógicamente» - la acción de votar como «el acto de expresar la opinión mediante el voto, el sufragio», hay que preguntarse lo que quizás «nunca veremos» que un «'filósofo político'» se pregunte en su proceso de estudio y reflexión: «¿Qué significa votar?». Para Bourdieu, la virtud del argumento durkheimniano muestra buena parte de su robustez cuando plantea que de ningún modo podría aceptarse

(...) separar el voto de las condiciones sociales de su producción y, más precisamente, que la forma y el contenido de una acción política son inseparables del modo de existencia del grupo en el que se produce. Y así opone, de un lado, la agrupación de los individuos que van uno a uno, *singuli*, desfilando aisladamente, a la cabina de votar, sin haber cooperado previamente para producir sus opiniones y, del otro, un grupo permanente e integrado, un *cuerpo* capaz de trabajar colectivamente para producir una opinión verdaderamente colectiva. (Wacquant, 2005: 72)

Para ir más allá de la «pura agregación estadística de opiniones individuales individualmente producidas y expresadas» (es decir, de esa «agregación mecánica de opiniones atomizadas» que implica la «agrupación ocasional de individuos que van uno a uno, *singuli*, desfilando aisladamente» hacia la mesa de votación), sin caer y neutralizarse en la trampa de «la protesta impotente» o de «la deserción insignificante del individuo aislado» (por Bourdieu consideradas «formas diversas de la acción serial»), se impone la organización de

«*cueros*» promotores de cooperación, plenamente conscientes de las causas y de las consecuencias de su accionar, que ante cada situación se muestren capaces de operar para la «fabricación» de opiniones «verdaderamente colectivas»: el armado de estos «*cueros*» es para Bourdieu un camino que deberá recorrerse, si lo que se quiere es dar un salto cualitativo en esa política democrática que ocupa un lugar tan clave en el andamiaje de su propuesta sociológica. En este sentido, la pregunta «¿qué significa votar?» deberá incorporarse a un circuito de múltiples intersecciones con la pregunta «¿qué significa hablar?», si se parte, como para Bourdieu es necesario partir, de un contacto estrecho con aquellas «personas que no hablarían si no se hablara por ellas», con aquellas personas «que no pueden tener estrategias eficaces» si esas estrategias no logran adquirir un carácter colectivo en su dinámica de configuración, si efectivamente no se sustentan «en un trabajo colectivo de construcción de la opinión y de su expresión». Por lo tanto, para Bourdieu,

(...) no podemos salir verdaderamente de la adición mecánica de las preferencias que produce el voto a no ser que tratemos a las opiniones no como cosas susceptibles de ser mecánica y pasivamente sumadas, sino como *signos que pueden ser cambiados mediante el intercambio*, mediante la discusión, mediante la confrontación, puesto que el problema no es ya el de la elección, como en la tradición liberal, sino el de la elección del modo de construcción colectiva de las elecciones. [...] Hace falta trabajar en la creación de las condiciones sociales para la instauración de un modo de fabricación de la «voluntad general» (o de la opinión colectiva) realmente colectiva, esto es, fundamentada sobre los intercambios reglados de una *confrontación dialéctica* que suponga la concertación de los instrumentos de comunicación necesarios para establecer el acuerdo o el desacuerdo y capaz de transformar los contenidos comunicados y a aquellos que los comunican. (Wacquant, 2005: 79)

Los breves fragmentos de Gramsci y de Bourdieu aquí expuestos son tomados, como ya lo expresamos, como referencias desde las cuales enriquecer el *punto de convergencia* de Frondizi y Aricó que en este trabajo recortamos. Por un lado, los textos de Frondizi que aquí manejamos fueron elaborados durante la totalidad de su trayectoria político-intelectual, entre la década de 1940 y su asesinato, a manos de la tristemente célebre Alianza Anticomunista Argentina (más conocida como "Triple A"), ocurrido el 27 de septiembre de 1974. Por otro lado, los textos de Aricó que aquí manejamos fueron elaborados entre sus años de su exilio en México (de mediados de 1976 a mediados de 1983), y su fallecimiento en Buenos Aires, ocurrido el 22 de agosto de 1991.

Desarrollo

Silvio Frondizi: hacia «una especie de federalismo comunal»

Según Silvio Frondizi, consultado por la revista "Testigo" en los primeros meses de 1970 (Frondizi, 1970), las características específicas del golpe militar del 28 de junio de 1966, encabezado por el Gral. Juan Carlos Onganía, habían llevado a la superficie de la realidad argentina «consecuencias tremendas», realidad argentina atravesada por una «crisis política» que en la última etapa de su largo desarrollo histórico tuvo como base al proceso de «migraciones internas, con el consiguiente fenómeno peronista, que significó la incorporación de la clase obrera a la vida política del país». En este marco, ante la evidencia que junto a la evolución de la «crisis política» fue tomando la «caducidad de la burguesía como fuerza impulsora del progreso argentino», Frondizi reconoce en el comportamiento de las Fuerzas Armadas dos fases bien definidas: si en un primer momento se propusieron «dirigir el proceso político o, por lo menos, tener en último término la responsabilidad del mismo», decidieron luego «tomar el contralor y la responsabilidad directa de la conducción política» del país. La «situación» sobre la cual el gobierno «centralista y autocrático» de Onganía pretendía influir era «realmente grave», llevando a que la decisión gubernamental de «clausura de los partidos políticos» y de «incautación de sus bienes», deba necesariamente interpretarse como síntoma de una sociedad argentina en proceso de «desintegración». Con todo, de las «consecuencias tremendas» que la intervención de las Fuerzas Armadas en 1966 había hecho visibles, Frondizi resalta con énfasis la que considera especialmente relevante: «los tres comandantes militares se declararon titulares del poder constituyente, mostrando por primera vez en el país una verdad en forma descarnada: la de que el pueblo nunca fue el titular del poder constituyente».

A partir de esta contundente conclusión, para el jurista especializado en derecho constitucional y derecho político que es Silvio Frondizi, las «jornadas obrero-estudiantiles» que en mayo de 1969 se desataron en diversos puntos del país (comenzando en Corrientes, continuando en Rosario y finalizando en Tucumán y Córdoba), deben asumirse como lo que a su parecer efectivamente fueron: la manifestación dramática de «la nueva argentina», en cuyo seno late la prometeica potencialidad política de poner en manos de los sectores populares las palancas del poder constituyente. Las «jornadas de mayo» le habían mostrado a Frondizi que, en el transcurso de las últimas décadas, ha sido en las dimensiones profundas de «la infraestructura del hacer social» donde «la nueva argentina» fue tomando cuerpo, mostrándole también que la fuerza arrolladora de «la acción de las masas» provocó que segmentos importantes de los sectores obreros y populares sobrepasaran a todas las instancias de Estado y de gobierno y a partes significativas de las «direcciones políticas, sindicales y estudiantiles» del país. Evidentemente, en lo que hace al emerger de actores colectivos de nuevo tipo, la «irrupción» de las «jornadas obrero-estudiantiles de mayo último» le brindan a Frondizi señales claras de que en la trama social de la Argentina del siglo XX, acompañando a la «crisis crónica» de su desarrollo económico y a los trastornos por ella ocasionados en el plano político, «el topo histórico del que habla Hegel ha realizado su

tarea». Sin embargo, más allá del formidable golpe de maza que el Correntinazo, el Rosariazo, el Tucumanazo y el Cordobazo dieron conjuntamente en el suelo de la nación, más allá del comprensible deslumbramiento que la riqueza de sus múltiples facetas produjo en amplios sectores de las capas populares, la mirada escrutadora de Frondizi cree identificar en sus intersticios lo que directamente señala como una preocupante «incongruencia» histórica: la «ausencia de una estructura de tipo político» que «represente» a esa «nueva argentina», estructura que actúe como factor de canalización del caudaloso torrente de «ansias» que en los últimos decenios ha conquistado la sensibilidad popular. Al fin y al cabo, las posibilidades que entre barricadas y fogatas las rebeliones populares lograron abrir, insurrecciones urbanas que para Frondizi en sí mismas significaron «un salto cualitativo de enorme importancia» en el devenir de la historia social argentina, muestran que «la transformación de todas las estructuras sociales» es el desafío, más aún, la «tarea fundamental» que los años sesenta han transferido abruptamente a los años setenta (Frondizi, 1970). Sin lugar a dudas, las expectativas que las «jornadas de mayo» grabaron en la escena pública actualizaron aspectos basilares de la «crisis política» que Frondizi diagnostica al menos desde mayo de 1953, momento de la «Advertencia» a la segunda edición de su libro *El Estado Moderno. Ensayo de crítica constructiva*: el centro argumental de la "Advertencia" indica que es la «crisis del Estado moderno» (Frondizi, 1960 [1945]: 10) la que compone el trasfondo de la irreversible degradación del «Estado burgués-liberal» ante el avance de la sociedad de masas. Y son fragmentos de su folleto "La crisis de la democracia", editado por primera vez en 1948 y reeditado en 1953, los que también de algún modo se actualizan con las «jornadas de mayo último», fragmentos que el propio autor considera en continuidad directa con las páginas de *El Estado Moderno*:

Acentuación de la libertad política por un lado y aumento del privilegio económico por el otro: esta contradicción constituye la piedra de toque para comprender el proceso crítico contemporáneo, el que no significa, en realidad, crisis de la democracia, sino falta de adecuación o coincidencia entre el capitalismo y el aparato político que debe apoyarlo. Sirve también para evidenciar la posición, científicamente insostenible, de algunos teóricos burgueses de que el capitalismo pudiera llegar a ser plenamente democrático.

La incorporación de la masa popular a la vida política activa constituye el punto de partida del proceso crítico de la democracia burguesa. [...] En otras palabras, la crisis por acción de las fuerzas populares se produce como consecuencia de la lucha que entablan para la conquista del poder político, como medio para obtener el contralor económico. Esto explica que, en la época actual, la política se haya *sustantivado*, es decir, que haya sido elevada a primer plano en la vida de la comunidad. (Frondizi, 1948: 5-6)

De las ardorosas «jornadas de mayo» de 1969 Frondizi ve surgir a sectores amplios de la sociedad argentina dispuestos al despliegue de una actividad intensa, sostenida en el tiempo, direccionada al montaje de formas institucionales que impliquen la transformación de la «democracia de tipo aristocrático» (que, referenciada en contextos del siglo XIX, es «democracia para

los capitalistas y aristocracia para el pueblo») en una «democracia en sentido integral», transformación que ni el radicalismo ni el peronismo llevaron adelante en sus experiencias de gobierno de marcada impronta popular. Las formas institucionales que como derivación de las «jornadas de mayo» podrían proyectarse, bien lejos se ubicarían de las fórmulas propias de lo que Frondizi denomina «etapa demagógica», erigida en el período de entreguerras, en distintas partes del mundo, como respuesta a las perturbadoras tensiones que entre lo económico-social y el proceso político se suscitaban a medida que grandes masas de población irrumpían en la vida política de las sociedades: si bien, según Frondizi, la propia lógica del «proceso demagógico» no deja de producir «algunos resultados beneficiosos» en el orden social y político (por ejemplo, activando en el obrero «la conciencia de clase» y dándole «la suficiente personalidad como para sentirse amo del Estado»), ni la versión demagógica que Otto Bauer llama «república popular» (con un capitalismo que «cede» en cuestiones de «dirección política» manteniendo el poder económico), ni la que el propio Frondizi denomina «acción demagógica directa del propio capitalismo» (con un capitalismo que conserva tanto la dirección política como el poder económico del proceso), deberían ser aceptadas como criterios programáticos válidos por los protagonistas del campo obrero y popular. Luego de afrontar con crítica y compromiso el golpe militar de 1943 y sus variadas consecuencias (evento que, años más tarde, llegará a señalar como el «verdadero *turning point* [...] de la reciente historia argentina») (Frondizi, 1956: 5) y estando parado sobre el desarrollo de las primeras experiencias gubernamentales peronistas, es en la fórmula de la «acción demagógica directa del propio capitalismo», esa que apunta a «canalizar y aprovechar en favor del propio capitalismo el empuje de las masas populares», en la que al menos por tres razones Frondizi decide detenerse: porque es la fórmula que «se desarrollará en un futuro inmediato», porque curiosamente «ha sido poco estudiada» y, fundamentalmente, porque es parte del «proceso que se viene produciendo en el orden nacional argentino» (Frondizi, 1948: 12).

En su obra mayor, *La realidad argentina. Ensayo de interpretación sociológica*, en el primero de sus dos tomos escrito durante los años 1953-54 y editado semanas después del golpe militar de septiembre de 1955, Frondizi retoma la fórmula política de la «acción demagógica directa del propio capitalismo» al momento de abordar la estrategia política peronista, agregando ahora el concepto de «bonapartismo», que antes no había utilizado y que no abandonará por el resto de su trayectoria: esta estrategia política específica, más allá del «aspecto positivo» de producir la «desintegración de los partidos tradicionales» y la «destrucción de la unidad del ejército [...] y de la juridicidad burguesa» (destapando así «la olla podrida de la sociedad burguesa»), tiene para Frondizi como «aspecto negativo» de central importancia su «posición en relación a la clase obrera», al producir la «estatización y burocratización» de su dinámica política e institucional de clase, colocándola «sobre carriles perfectamente establecidos de antemano» (impidiendo «que tome un carácter autónomo») y poniendo con ello obstáculos serios a las posibilidades, para Frondizi múltiples y nada imaginarias, de que el movimiento obrero argentino se desarrolle hasta asumir la iniciativa histórica nacional, pensándose como líder colectivo de un movimiento de masas convertido en autor de una «democracia en sentido integral» (Frondizi, 1957: 299-311).

En los años 1956/57, situado en el contexto de la reforma constitucional en la Argentina, Frondizi cree corroborar que «la derogación por decreto, por el gobierno *de facto*, de la constitución de 1949, [...] ha colocado al país en un verdadero estado de asamblea», sosteniendo que precisamente «la próxima convocatoria de una convención constituyente ofrece una excelente oportunidad para propugnar reformas de fondo, que [...] pongan [la Constitución] a tono con el progreso alcanzado por el mundo y el país en el terreno económico-social y político» (Frondizi, 1958: 111). Es por esta profunda razón que el contenido básico de la reforma constitucional, «eliminando en lo posible las instancias intermedias que [en nuestro país] han tenido por objeto controlar, frenar y desvirtuar la voluntad popular» (y relacionando dialécticamente los «tres principios fundamentales» que a la voluntad popular fecundizan: la «*autodeterminación de los pueblos*», la «*soberanía popular*» y la «*democracia directa*»), (Frondizi, 1958: 108) deberá según Frondizi,

[tanto] en lo social [como en lo] político, [...] facilitar el ascenso del pueblo al control del Estado. La primera reforma que en este sentido es necesario realizar es derogar el artículo 22 de la Constitución, que establece, como es sabido, que el pueblo no delibera ni gobierna sino por intermedio de sus representantes. Entiendo, por el contrario, que el pueblo debe deliberar y gobernar por sí mismo; es decir, realizando las manifestaciones de la democracia directa, a través del referéndum, del derecho de iniciativa, del derecho de revocatoria, etcétera. Esta debe ser la regla general; y la excepción, la delegación de poderes (Frondizi, 1958: 121-122).

Del viaje que Frondizi realiza a Europa durante el primer semestre de 1959, visitando Italia, Francia, Yugoslavia, Alemania y Suiza, en el que tiene la oportunidad de recorrer «grandes centros de cultura y de acción» brindando conferencias en ciudades como Florencia, París y Belgrado, surge el «informe» titulado «Interpretación materialista dialéctica de nuestra época» (Frondizi, 1960), «rendido» por Frondizi a comienzos de julio del mismo año ante integrantes del Movimiento de Izquierda Revolucionaria – Praxis (MIR-Praxis), movimiento por él fundado a mediados de la década de 1950. En dicho «informe», pieza medular de su legado político-intelectual, luego de resaltar «el problema» que implica «trabajar para poner al día la Praxis histórica» (ya que, «si echamos la mirada sobre el mundo y comparamos su situación con el planteamiento materialista dialéctico, comprobaremos de inmediato que existen algunas incongruencias, algunos desajustes; yo diría resquebrajaduras y grietas») (Frondizi, 1960: IV-V), Frondizi esgrime el contenido de su «planteo crítico-práctico», en el cual sobresale la muy positiva impresión que en él provocó la vivencia directa del funcionamiento de «los comités de fábrica en Yugoslavia», experiencia mencionada inmediatamente después de señalar el carácter promisorio de «la movilización de masas» en la China de Mao, con el papel protagónico de «consejos populares» que encierran la potencia de «echar al diablo la burocracia política» (Frondizi, 1960: XXV); ambos fenómenos, que aportan elementos para «liberar al hombre [...] de la alineación que lo aplasta» (Frondizi, 1960: XXVI), están para Frondizi dirigidos a «hacer algo positivo» en la tan clave dimensión de la «praxis histórica», generando opciones opositoras de envergadura a la «posición

política» que la URSS ostenta en el plano internacional. Los ejemplos de los «comités de fábrica» yugoslavos y de los «consejos populares» en la China maoísta del *Gran salto adelante*, pueden nutrir los esfuerzos de reestructuración de la cultura marxista de los que Frondizi se siente parte desde 1946, momento en que lanza su teoría de la «integración mundial capitalista» en el opúsculo "La evolución capitalista y el principio de soberanía": con crudeza, él expresa la convicción de que «todo estaría perdido si las fuerzas de avanzada permanecieran en la posición actual» (Frondizi, 1960: XXVII). Las cartas consejistas que Yugoslavia y China juegan en el escenario internacional deben ubicarse en el centro de ese «planteo crítico-práctico» que para Frondizi es tan imprescindible realizar, partiendo de la premisa de que «cualquier fuerza social que quiera reemplazar a la burguesía en la conducción del mundo», utilizando y creando todos los medios que permitan el desarrollo popular/colectivo de «una concepción general del universo y de la vida» (Frondizi, 1960: XXIII), deberá desmarcarse de la grandilocuencia de una programática socialista a menudo portadora de economicismo, de tecnicismo, de una proyección de las cosas exclusivamente apoyada en el manejo de las grandes palancas de la sociedad, para pasar a reconocer, sin ambages, que el materialismo dialéctico, que ha alcanzado la primera definición de su identidad siendo en parte «una reacción 'humanista'» al «racionalismo del siglo de las luces» (Frondizi, 1960: XXI), echó insensiblemente al olvido «el estudio del aspecto decisivo, tanto en lo social como en lo personal, de lo humano» (Frondizi, 1960: XX-XXI). Sin el desarrollo de «lo humano», que siguiendo el razonamiento de Frondizi podría considerarse como una «reacción 'humanista'», fundada en la noción de «hombre total», ante la presencia burocrática/burocratizante del estalinismo (que tendrá que ser, también, un esfuerzo para volver a dotar de «correlación dialéctica» a un vínculo «infraestructura-superestructura» que la ha perdido) (Frondizi, 1960: XIX), es nada lo que el materialismo dialéctico podrá aportar en favor de una soberanía popular entendida en los términos de una «democracia en sentido integral», en favor de evitar que, por ésta o aquella vía, se acabe obturando el derecho inalienable de los pueblos a gobernarse por sí mismos:

En efecto, partiendo de la noción de *hombre total*, este problema, que se presenta en apariencia tan oscuro, adquiere de inmediato claridad.

Permítasenos ensayar una especie de definición: si el marxismo sostiene que el fundamento de la vida social está constituido por las fuerzas productivas y si el momento decisivo de dichas fuerzas es el hombre, está afirmando, en conclusión, que el fundamento de la vida social es el hombre en actividad productiva, y a través de ésta, de su *actividad total*.

Este es el aspecto que es necesario desarrollar, porque es fundamental y decisivo y porque en él reside la principal falla e insuficiencia de nuestra doctrina. Poco o nada se ha hecho en este sentido; es hora de que le dediquemos atención, para ponerlo a tono con nuestras necesidades y hasta con el desarrollo de la cultura burguesa.

El materialismo dialéctico [ha rechazado] ciegamente todo aporte sobre el estudio de la naturaleza del hombre, y lo ha hecho en forma arbitraria y estúpida.

El resultado ha sido que el marxismo ha quedado atrás, en este aspecto, de la propia intelectualidad burguesa. (Frondizi, 1960: XIX)

Si las «agrupaciones progresistas» han colocado estos problemas en lugares accesorios es porque han llegado al punto, muy lamentable y preocupante por cierto, de «menospreciar»

(...) la jerarquía de los hombres del pueblo, [es porque] han creído que era suficiente hablarles de la solución de los problemas económicos y hacerlo en forma abstracta y general. [...] La realidad es totalmente distinta; el *hombre de pueblo* es, ante todo y sobre todo, un *hombre total*; es decir, un hombre que produce, tiene afectos y pasiones, se instruye, se divierte y desea la solución de estos problemas no sólo por medio de una solución doctrinaria, sino también a través de los grandes y pequeños episodios de la vida cotidiana. (Frondizi, 1960: XXIII-XXIV).

En mayo de 1960, a instancias de la Secretaría de Relaciones Exteriores del Movimiento 26 de Julio, Frondizi viaja a Cuba, permaneciendo allí hasta el mes siguiente. Durante su estadía, varios serán los diálogos sostenidos con Ernesto *Che* Guevara. Evidentemente, el advenimiento de la Revolución cubana de 1959 intensifica en Frondizi su acentuada vocación por superar la realidad de estancamiento que América Latina padece en cuestiones de soberanía popular. Las reflexiones sobre la Revolución Cubana son incorporadas a una línea argumental sobre la evolución capitalista que acumula décadas de desarrollo: ya en 1946/47, desde las clases impartidas en el Colegio Libre de Estudios Superiores o desde el acalorado debate sostenido con referentes intelectuales del Partido Comunista Argentino, Frondizi afirma que el flamante montaje de instituciones como el Fondo Monetario Internacional y el Banco de Reconstrucción y Fomento es un síntoma poderoso de la nueva fase que el capitalismo ha comenzado a recorrer, caracterizada por la ajetreada tarea de revolucionarse a sí mismo, con una lógica interna que lo impulsa tendencialmente hacia aquello que, de una manera original y llamativamente temprana (podríamos decir, incluso, pionera en el plano internacional), denomina «integración mundial capitalista». De este modo, Estados Unidos deviene rector de la nueva fase capitalista y las características del Plan Marshall evidencian su rol de «potencia integradora». En este novísimo escenario internacional, que demanda ingentes esfuerzos de estudio y comprensión en las vertientes críticas de la cultura y de la política, el frecuentemente desvirtuado asunto de la soberanía popular debía reconquistar de algún modo su lugar, llevando adelante, a la vez, un *aggiornamento* considerable de su significado y un exigente proceso de reconexión con conceptos, acontecimientos y nombres propios vinculados a sus orígenes históricos. Y es de sus observaciones directas en ese «portaaviones ideológico metido en el vientre mismo de los yanquis» que para él representa la Cuba de Fidel Castro, en las que un «examen general» de las condiciones de su «democracia» no puede dejar de enlazarse con la «interesante experiencia» de los «comités de pueblo» (subrayando, en este punto, la « semejanza » que cree captar «entre la experiencia cubana», con sus «comités de pueblo», y «la de China», con la rápida expansión por todo el país del «movimiento de la Comuna del Pueblo», ese «movimiento dinámico masivo», proveniente de la «esforzada y

puritana élite del campesinado comunista», descrito por el dirigente laborista inglés Richard Crossman) (Fronidzi, 1961: 155-156), de donde Fronidzi extrae la siguiente idea, producto de un *ejercicio de traducción* de ese "lenguaje político" que con fuerza inusitada se expande desde las entrañas mismas del proceso revolucionario en la Isla: «Esperamos que esta experiencia se desarrolle también en nuestro país, a través de la lucha para afirmar la fundamental autonomía de las municipalidades. El movimiento de Córdoba así lo preanuncia» (Fronidzi, 1961: 157). De cualquier modo, si bien las expectativas de Fronidzi respecto a la revolución cubana son significativas, él considera que su realidad está atravesada por una verdadera «encrucijada», de la que únicamente podrá salir mediante la realización de un doble y simultáneo proceso: «profundizándola en su interior» y «expandiéndola en el exterior» (Fronidzi, 1961: 137-142). En este segundo aspecto, en el que la «internacionalización de la revolución» es la que se evoca, Fronidzi es taxativo: si esto no ocurre, si la política cubana sigue sin admitir que «el mejor general con que puede contar [...] es el 'General Espacio'», si no toma «amplitud continental», si los dirigentes revolucionarios continúan mirando «al exterior como apoyo a la propia revolución y no con la concepción de una estrategia general continental», la fibra íntima de la lógica revolucionaria del proceso «será ahogada» (Fronidzi, 1961: 143). Respecto al primer aspecto, mostrando una vez más la independencia de criterio que ha sido una característica fundamental de su trayectoria, Fronidzi expresa, sin verse obligado a ser complaciente con sus anfitriones: «confesamos que en nuestra estada en Cuba tuvimos el temor de la burocratización, a través del aparato estatal civil y el Ejército Rebelde» (Fronidzi, 1961: 153-154). Si ocurre lo que Fronidzi teme, la necesidad de la profundización interna de la revolución no podrá cubrirse.

En efecto, caído un sistema con todo su equipo, le sustituye otro, formado por un lado por revolucionarios, pero por el otro por gente que toma el gusto al buen vivir, con todo lo que significa estar en el poder. Así lentamente se va formando una nueva burocracia, que bien pronto empieza a presionar para que la revolución entre en componendas y se mantenga en esa forma el 'statu quo' que le favorece económica, política y socialmente hablando. Y en Cuba vimos algunas familias, pocas, de revolucionarios que vivían demasiado bien. He aquí el origen de nuestra duda (Fronidzi, 1961: 154).

En ese contexto, el «nuevo tipo de ingeniería social» que los «comités de pueblo» encarnan, tipo caracterizado por «la conducción desde abajo y no desde arriba» de los diversos aspectos que dan vida al proceso político, es el que puede convertirse en una fuerza popular articulada con capacidad de frenar la «tendencia objetiva burocrática» que para Fronidzi en Cuba existe (Fronidzi, 1961: 157): él ve en la burocratización un «peligro» tan grande y tan verificable como «la agresión yanqui» para afrontar con posibilidades de éxito aquello que la intrincada lógica del proceso revolucionario evidentemente exige (Fronidzi, 1961: 154).

De este modo, en el transcurso de la primera mitad de los años sesenta es el espacio municipal el que, según Fronidzi, puede postularse en Argentina como punto de partida para que el «estado de asamblea», que desde 1956 no deja de manifestarse y de sobresalir en la vida política

nacional, sea orientado hacia dimensiones inéditas y superiores de la cultura democrática, de amplia y diversificada intervención social, buscando por todos los medios que la *sociedad de masas* comience un camino de transformación hacia lo que podríamos llamar una *sociedad de públicos*. Sin duda, las «*jornadas peronistas* del 17 y 18 de octubre» de 1945 (para Frondizi «la primera rebelión de las masas argentinas», portadora de «incalculables proyecciones históricas») (Frondizi, 1946: 21) no habían hallado en el país vías adecuadas de realización de sus potencialidades más heréticas, mientras que las intervenciones militares de 1955 y 1962 (sumadas al peculiar significado de la proscripción del peronismo) no hicieron sino colocar en el centro de la escena, de una manera a la vez violenta y grotesca, la «crisis de la democracia», al interior de la cual la «burguesía nacional» exponía en carne viva sus debilidades intrínsecas, más aún, el dramatismo de su «caducidad histórica». Parafraseando a un Gramsci que en el despertar de los años sesenta parece ocupar ya un lugar en sus escritos (presencia que se hará explícita en 1964, junto a los nombres de Antonio Labriola y Rodolfo Mondolfo, cuando afirme su identificación con ese «humanismo marxista» cuyo «verdadero sentido reside en que el hombre actúe [...] con libertad sobre su condicionamiento histórico y natural», en oposición al «marxismo ortodoxo») (Frondizi, 1965: 156-57), Frondizi subraya, en términos que merecerían un esfuerzo sistemático de investigación, que «el país se encuentra a mitad de camino entre un sistema que agoniza y otro nuevo que comienza a nacer. Ello produce la desaparición de pautas firmes y aceptadas para interpretar la realidad y guiar las conductas de individuos y grupos» (Frondizi, 1964: 6). En resumen, era una crisis de hegemonía la que afectaba a la realidad argentina: en la expresión «caducidad de la burguesía nacional» Frondizi no podía no condensar la crisis de la historia argentina en su conjunto, crisis que encontraba el inicio de su configuración en la dinámica del siglo XIX, bajo las formas de ese «centralismo burocrático» representativo de un proceso de concentración de poder manifestado en todos los planos decisivos de la realidad. Bartolomé Mitre, «gran genio de la oligarquía argentina», es la figura estratégica en la «marcha del centralismo» que Frondizi intenta explicar: Mitre, imponiendo «su punto de vista sobre la fracción alsinista de su propio partido», justificando con su versión de la historia argentina «el despojo y el vasallaje del país entero a favor de la Metrópoli-Puerto» (Frondizi, 1971: 13), es la figura que en su actuación sintetiza el «proceso de latrocinio» que, en rigor de verdad, es uno de los diversos aspectos de un proceso complejo, mucho más amplio y abarcador, de «centralización» integral del poder, vinculado en sus términos fundamentales a la «fuerza económico-social que representa a la naciente burguesía nacional» y que comienza a dominar «inexorablemente todos los resortes del país» (Frondizi, 1971: 13). De este modo, entre la «descomposición nacional» y la «desintegración política» que según Frondizi el decenio de 1960 presenta en Argentina, e intentando dar respuestas creativas a su propio diagnóstico de «vacío de gobierno» con la proyección de experiencias políticas que tendrán que ensayarse «al margen de la pesada, costosa e inútil maquinaria centralista», la perspectiva de Frondizi se encamina a la diagramación de «bases para un programa de reconstrucción nacional» (cuya «solución», para nada nacionalista, «debe ser *nacional con sentido universalista*»), con el «requisito imprescindible» del «federalismo» brindando una suerte de panorama general de promoción popular gracias al cual «los

pueblos argentinos», a través de un ambicioso y progresivo ensamblaje de «núcleos municipales y vecinales», puedan darse comportamientos de «autodeterminación» desde los cuales organizar y movilizar «el inmenso potencial productivo, físico y humano» que, «de un modo ignominioso», desde los dominios del «centralismo burocrático» se ignora y se despilfarra (Frondizi, 1964). Y en ese accionar consciente de Frondizi, que en cada ocasión busca afirmarse en su doble condición de intelectual y militante, la cuestión federalista es potenciada de tal modo que se ve incluso superada por una «tercera alternativa», la de la «autodeterminación popular», dando impulso, con este concepto, tanto a una línea de investigación que ha sufrido la simplificación y el descrédito en las estrategias disciplinares del derecho constitucional y del derecho político, como a nuevas posibilidades de actividad política concreta en el terreno de una soberanía popular que Frondizi cree virtualmente esclerotizada. Sin lugar a dudas, es la dinámica de lo que Frondizi llama la «corriente popular» la que puede dotar de contenido innovador y colocar en los carriles de la autenticidad a los «fundamentos de la democracia», vale decir, a esa plataforma de sustentación política en la que incontestablemente «el pueblo es soberano y titular del poder constituyente de la Nación» (Frondizi, 1971: 24).

Frente a la aparente disyuntiva gobierno federal y provincias, debe afirmarse la tercera y única alternativa: la soberanía del pueblo. [...] Para nosotros, el artículo 33 es el fundamental y decisivo en toda nuestra organización constitucional, en cuanto establece expresamente que más allá de las declaraciones, etc., que enumera nuestro texto fundamental, se encuentran los derechos, enumerados o no, que nacen de la soberanía del pueblo. Si esta interpretación legal no fuera suficiente, hay un argumento más: la soberanía del pueblo se afirma como realidad actual, como incontrovertible y contundente. En esta forma, la lucha histórica entre los principios unitarios y federales se soluciona en la actualidad, dialécticamente, en un tercer término: autodeterminación del pueblo argentino. (Frondizi, 1971: 24)

De los apoyos a los que Frondizi recurre para dar mayor solvencia a la fórmula de la «soberanía del pueblo», nos parece importante resaltar los provenientes de ciertas contribuciones de Juan Bautista Alberdi y Esteban Echeverría. Si, según Frondizi, en determinado momento Alberdi «colabora inconscientemente en la tarea de crear un gobierno central acorde con las necesidades y tendencias de la oligarquía argentina», con posterioridad «toma conciencia de esta tarea y reacciona enérgicamente en contra de ella» (Frondizi, 1971: 12). En este sentido, el que Frondizi llama «el 'primer' Alberdi», el que en el despuntar de la década de 1850 escribe las *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (muy especialmente aquél que dice, en el capítulo XXV de esta obra: «Yo no vacilaría en asegurar que de la constitución del poder ejecutivo, especialmente, depende la suerte de los Estados de América del Sud. Llamado este poder a defender y conservar el orden y la paz, es decir, la observancia de la Constitución y de las leyes, se puede decir que a él sólo se haya reducido el gobierno en estos países de la América antes española») (Alberdi, 2009: 157) deberá colocarse en un segundo plano, para dirigir atentamente la mirada a un Alberdi posterior, al de la década de 1860, el del

Proceso a Mitre, el del *Proceso a Sarmiento*, aquél que considera que «para Buenos Aires, Mayo significa independencia de España y predominio sobre las provincias» y «para las provincias, Mayo significa separación de España, sometimiento a Buenos Aires; reforma del coloniaje, no su abolición»; al Alberdi que considera que el «extravío de la revolución» se ha debido «a la ambición ininteligente de Buenos Aires, [que] ha creado dos países distintos e independientes, bajo la apariencia de uno solo: el estado metrópoli, Buenos Aires, y el país vasallo, la república» (Alberdi, 2013: 135). Según Frondizi, con la singularidad de este tono encendidamente polémico, Alberdi, «a la distancia y en el exilio», logra hacer «un examen de nuestra organización constitucional y vuelve a opinar sobre ella»:

Es por eso que, en este caso, nos interesan los trabajos que contienen las críticas que [Alberdi] realiza a la *Historia de Belgrano*, de Mitre, y la que realiza sobre el *Facundo*, de Sarmiento. (Alberdi, Juan Bautista, *Grandes y pequeños hombres del Plata*, Buenos Aires, Fernández Blanco, 1962).

Precisamente, el examen de estos trabajos nos va a permitir realizar una nueva síntesis de lo estudiado hasta ahora: están, por un lado, los unitarios y federales y, por el otro, el pueblo. Nada más instructivo que realizar esta síntesis a través de Alberdi, testigo imparcial que llega a conclusiones asombrosas por su exactitud, como las que podemos llegar nosotros a la distancia, después de muchos años de estudios críticos. (Frondizi, 1971: 17-18).

En el caso de Esteban Echeverría, Frondizi reconoce una prédica constante del autor de *El dogma socialista* favorable a «la autonomía de los municipios, problema al que dedica mucho espacio en sus distintos trabajos» (Frondizi, 1973: 122). En las líneas de la célebre *Ojeada retrospectiva* Echeverría decía pertenecer a una «generación nueva», distanciada tanto de la «facción federal», que la «unitarizaba», como de la «facción unitaria», que la «federalizaba». Y es en la segunda carta a Pedro de Angelis, remitida desde Montevideo en marzo de 1847, donde aparecía el contenido sociológico de fondo a través del cual era posible palpar directamente «los defectos y limitaciones» que Echeverría veía en «unitarios y federales», contenido que Frondizi incorpora al núcleo mismo de su concepción democrática, sin dejar de recordar que desde el MIR-Praxis se ha «destacado la importancia de los municipios en muchos trabajos, pero con una aclaración fundamental: la de que, detrás de ellos, debe encontrarse la libre determinación de los pueblos» (Frondizi, 1973: 123). En dicha carta, Echeverría manifestaba con notable contundencia:

Si en vista de lo expuesto me preguntasen: ¿quiere Ud. para su país un Congreso y una Constitución? – contestaría, no; [...] ¿Cómo se conseguirá ese fin? Por medio de la organización del *poder municipal* en cada distrito y en toda la provincia, en cada provincia y en toda la República. [...] Quiero, además, para realizar esa organización municipal la convocatoria de una Convención *ad hoc*, que reasuma toda la autoridad y el poder de la República; que forme las leyes y dicte las disposiciones necesarias para plantificarla;

[...] que la autoridad social se delegue jerárquicamente en cada provincia a las *municipalidades* establecidas; [...] que la prensa discuta, popularice el sistema municipal, que la religión por el órgano de sus Sacerdotes lo prediquen, lo haga conocer al pueblo y lo santifique con su sanción. Quiero, en suma, que en los *focos municipales se concentre toda la vida intelectual, moral y material de la Sociedad Argentina*.

[...] Francamente, a quien no pienso ver convertido nunca a las doctrinas democráticas es a Ud., señor editor, porque es demasiado *viejo* y tiene ya el seso saturado de infamias. Sin embargo, espero le será fácil comprender ahora por qué no soy unitario ni federal; y que así como para Rosas, la federación y la luz del *criterio socialista* está en el cuchillo y la dictadura, y para Ud. en la propina del Dictador, para mí está en el *distrito municipal* el germen de la organización de mi país y la luz del criterio socialista. ¿Cómo podríamos, pues, entendernos? (Echeverría, 2007: 290-294).

En el razonamiento de Frondizi, el apoyo en determinados momentos del legado de Alberdi y de Echeverría lleva a la idea de «una especie de federalismo comunal», es decir, a esa «especie de federalismo» cuya realidad encuentra su punto originario «en la existencia de ciudades con cierta autonomía» (Frondizi, 1973: 47). El desarrollo ampliado de criterios de planificación en torno a «los resortes fundamentales de la economía», ubicados en los distintos rubros de las actividades de la industria, del agro, del comercio y de las finanzas, deberá llevarse adelante «en función de los intereses generales de la comunidad» y no podrá de ningún modo prescindir «del control de los trabajadores» y de «las masas populares». La «liquidación del privilegio» exige para Frondizi un triple movimiento indivisible: el de una economía que comience a ser manejada «por y para la comunidad y las masas trabajadoras», el de un «ininterrumpido proceso de democratización del Estado, del régimen jurídico y de la sociedad» y el de un Estado que «debe pasar de manos de un sector de la sociedad que lo emplea en su propio beneficio, a manos de la comunidad y en beneficio de toda ella». En este sentido, auspiciando el desarrollo integral de «pueblos argentinos» que deben «asumir la dirección del proceso político», la pluma de Frondizi no puede ser más intensa ni puede estar más cargada de expectativas en la iniciativa histórica de las «organizaciones populares», de los «nuevos órganos, comités o concejos» que a ellas le pueden dar forma, centro de su «confianza» en «el futuro del país»:

Es de fundamental importancia promover nuevos órganos, comités o concejos, de contenido netamente popular, con funciones de acción y de poder. Los mismos deben estimular la participación activa, el reagrupamiento y el esclarecimiento de las bases obreras y populares, su intervención directa en la vida social y política, y su preparación para el ejercicio de gobierno.

En alguna medida ya lo está el pueblo haciendo. Ya está demostrando su gran capacidad de acción en muchos aspectos de la vida del país, y es en esos aspectos – muy limitados aún – en donde podemos apreciar su gran jerarquía de dirigente y su extraordinario espíritu de sacrificio. Veamos un ejemplo: el hombre de pueblo ha debido reemplazar a la burocrática e incompetente acción

municipal actual, con organizaciones populares que cubran, en los aspectos más urgentes, las necesidades locales de los barrios y villas. La labor de estas organizaciones populares, llamadas sociedades de fomento o vecinales, expresan – en uno de sus aspectos principales – nuestra confianza en el futuro del país. Es precisamente a través de organizaciones populares de este tipo – por supuesto que ampliando las esferas de su acción – en donde podremos hallar el mecanismo que permita al pueblo organizarse, luchar y dirigir. Partiendo del control de las organizaciones locales, de éstas al municipio, del municipio a las provincias y luego a toda la Nación, el hombre de pueblo, el trabajador, podrá ejercer efectivamente su papel de dirigente y lo hará en un régimen que, entonces sí, merecerá llamarse democrático (Frondizi, 1961b: 24-25).

Todo lo aquí expuesto por Frondizi se apoya en un criterio de política general en el que el uso de cierto instrumental gramsciano parece ya evidente: «Debe impulsarse y dar dirección ordenada al ascenso de las masas y a la hegemonía de los trabajadores en la conducción de la economía, del Estado y de la vida social en su conjunto» (Frondizi, 1961b: 23). En las entrañas de este criterio de política general, nociones como «autodeterminación popular y humana» y «sociedades de fomento o vecinales», junto a la insoslayable tarea de «elevar la jerarquía política del pueblo y su participación en la vida pública» (Frondizi, 1961b: 25), se constituyen en piezas centrales de esa rutilante convicción de Frondizi de que la «sociedad contemporánea marcha, en sus líneas generales, hacia la universalización de la libertad política, la que se manifiesta por la creciente participación del pueblo en la vida del Estado»: este fenómeno, «clave del futuro» en materia de «concepción democrática [como] concepción ético-política», está estrechamente vinculado y en todo sentido contrapuesto «al creciente aumento del privilegio económico como resultado de la intensificación del proceso monopolista, característica sobresaliente del período actual del capitalismo, al que hemos denominado de la integración mundial» (Frondizi, 1956: 39-40):

No hay reconstrucción y progreso posibles para el país sino por medio de un Movimiento y un gobierno populares que cuenten con el apoyo, confianza y participación directa de las masas argentinas, y en los que éstas se sientan auténticamente representadas. En las soluciones que proponemos, y en el tipo de Movimiento y gobierno populares por los que trabajamos, debe tener una función primordial y rectora la clase obrera, y es lógico que así sea. La clase obrera es la que sufre de modo más terrible y directo la explotación y opresión del sistema capitalista; tiene un papel decisivo en la producción y un elevado número dentro de la población argentina; y ha venido conquistando en los últimos años una gran jerarquía político-social. Todo ello capacita a los trabajadores para llegar a ejercer efectivamente la conducción del proceso argentino. (Frondizi, 1961b: 25)

En la sociedad contemporánea es precisamente la necesidad de desarrollar y profundizar el proceso de «universalización de la libertad política» el que induce a Frondizi a sostener, a

semanas de haber regresado de su viaje a Cuba, que al interior de dicho proceso «ha llegado el momento del triunfo de la concepción roussoniana a través de la praxis marxista» (Frondizi, 1961: 155), pasando a considerar incluso, un par de años después, en un trabajo especialmente dedicado al legado del pensador ginebrino, lo siguiente: «Hemos indicado varias veces, en el curso de la exposición, la semejanza de la situación social que tuvo que enfrentar Rousseau [aquella inmediatamente anterior a la Revolución Francesa] y a la que quiso dar soluciones, con la que enfrentamos nosotros en esta época» (Frondizi, 1963: 22). Son las celebérrimas páginas de *El contrato social* de Rousseau una referencia clave del pensamiento político en la «solución popular» (girando en torno a las nociones de «hombre total» y «solución integral») que Frondizi asume como imprescindible al sostener que «no basta la lucha por la liberación económica y política», creyendo que el desafío que en efecto se ha impuesto, con notable fuerza y claridad, es el de «estimular o crear condiciones que permitan al hombre integrarse socialmente, realizar su personalidad plena, desarrollar su capacidad creadora, liberarse de las trabas (psíquicas, familiares, sexuales, etc.)» que inescrupulosamente «lo oprimen» (Frondizi, 1961b: 28). En última instancia, según Frondizi, la lógica de la institucionalidad política que hasta la década de 1960 no ha podido superarse en el ámbito argentino/latinoamericano

(...) teme al pueblo y se aferra, bajo una apariencia de democratismo, a supuestas instituciones representativas que en realidad no representan a nadie. De aquí, según lo hemos señalado en otro pasaje de la exposición, todo el aparato de los derechos naturales, de la superlegalidad, del constitucionalismo, de la democracia aparentemente representativa, de la elección de segundo grado, etc., etc., todo este aparato tiende a lo mismo: impedir que el pueblo se pueda expresar libremente.

Por el contrario, la democracia tiende a la libre expresión del pueblo, al respeto integral de su voluntad. Por eso Rousseau defiende, como manifestación de la voluntad general, a la democracia directa. Hoy se están abriendo paso como etapas de transición, las instituciones de la democracia representativa, tales como el plebiscito, el referéndum, la revocatoria, etc. (Frondizi, 1963: 20)

Un «democratismo» efectivo, que como vemos en Frondizi es el que «tiende a la libre expresión del pueblo, al respeto integral de su voluntad», adquiere con el aporte de Rousseau la capacidad de superar «la aparente antítesis política» que «los tiempos modernos» han presentado entre «anarquía y estatismo», entre «individuo y Estado», creando la posibilidad de una «inter-relación dialéctica entre persona y comunidad», de concebir «una persona libre en una comunidad libre, es decir, integrada dialécticamente en una unidad». La influencia de Rousseau, a diferencia de la «concepción mecánica de la sociedad» derivada de Hobbes, introduce en la cultura democrática la noción de «voluntad general», que recorre el camino del «criterio cualitativo», el «amor de sí» y la «finalidad universal», diferente a la «voluntad de todos», que recorre el camino del «criterio cuantitativo», el «amor propio» y la «finalidad particular»: si la «voluntad de todos» es un «agregado mecánico de voluntades», la «voluntad general» es por Frondizi definida como «la unidad de voluntades, libre de todo elemento

subalterno», adelantando aquí un tipo de reflexión que conecta con la noción de «salto cualitativo» o «transformación de la cantidad en cualidad, y viceversa», que tanta importancia tendrá luego en Hegel y Marx (Frondizi, 1963: 16). Este «faro iluminando el porvenir» que según Frondizi es Rousseau, es el «exponente máximo del pensamiento democrático», de una forma de entender la democracia ya expresada por Frondizi en las páginas conclusivas de su libro *El Estado moderno*, en 1945, cuando se detenía a aclarar que el uso que hacía de la palabra «democracia» tenía un «sentido roussoniano, es decir, de comunidad social» (Frondizi, 1960 [1945]: 188): el avance de este «sentido roussoniano» de la democracia, que de modo directo conduce a la «universalización de la libertad política», implica para Frondizi el ingreso a instancias de contradicción fundamental con la «estructura capitalista», caracterizada por la «falta de universalidad de los principios que la sustentan» (Frondizi, 1960 [1945]: 182).

Frondizi podría haber sostenido que aquellos «principios generales y permanentes» de la democracia que «dentro de la relatividad del término» estableció el pensamiento de Rousseau, «principios que permanecieron sumergidos durante todo el período de dominación del sistema burgués liberal», eran los que afloraban a la superficie «para darnos su mensaje» cuando en la Argentina, en mayo de 1969, se desataban las «jornadas obrero-estudiantiles» y se ponía catárticamente de manifiesto «la nueva argentina» con su diversidad de componentes. Si, como ya vimos, consultado a principios de 1970 por la revista "Testigo", Frondizi consideraba que la «irrupción» de las «jornadas de mayo» habían demostrado que «el topo histórico del que habla Hegel ha realizado su tarea», al ver la descollante actuación de líderes del campo obrero y popular, como por ejemplo Agustín Tosco, legítimamente Frondizi podría haber reafirmado lo que pocos años atrás afirmara y proyectara con notable convencimiento:

(...) el pensamiento de Rousseau [...] continuó trabajando, como topo histórico, a través del dominio de la burguesía liberal. Debemos recogerlo y llevarlo adelante, poniéndolo a tono con la realidad contemporánea y con las corrientes doctrinarias y políticas que la interpretan. Espero, si el tiempo me ayuda, poder dar algún día un esquema sobre la relación directa que existe entre el pensamiento roussoniano y la concepción materialista dialéctica humanista en la interpretación del conflicto de la sociedad contemporánea (Frondizi, 1963: 22).

José Aricó: el «sector comunal» y la construcción de «un nuevo modo de gobernar»

José Aricó se exilia en México poco después del golpe de Estado del 24 de marzo de 1976. A finales de 1977, cuando ya ha transcurrido un año y medio de su situación personal de exilio (situación que se extenderá hasta mediados de 1983), Aricó es invitado a brindar, en las prestigiosas aulas de El Colegio de México, un ciclo de conferencias sobre «economía y política en el marxismo». Son dos los tramos breves de estas conferencias en los cuales queremos detenernos: 1) «la diferenciación entre lo económico y lo político, innata al propio sistema capitalista, [...]

constituye la forma en que éste se reproduce» (Aricó, 2012: 337); por tanto, 2) nada resultará más «contradictorio» con la reproducción del sistema capitalista que un proceso de «politización de la lucha en cada una de sus instituciones», dado que es un proceso de esa naturaleza el que «establece su límite insuperable» (Aricó, 2012: 342). Del entrelazamiento de estos dos tramos se desprende un punto central de la conclusión de Aricó respecto al camino que la cultura socialista deberá recorrer en medio de la «crisis» que afecta al marxismo en la década de 1970: se deberá impulsar «una concepción ampliada de la política» (es decir, una «concepción de la política como el campo propio de la acción de los hombres, como su campo natural») (Aricó, 2012: 341), para que se vuelva pensable la «recuperación de la organicidad de relación entre crítica de la economía política y crítica de la política» (Aricó, 2012: 328), sin la cual la construcción popular de una «visión hegemónica del proceso» (Aricó, 2012: 341) se hará en todo sentido imposible:

Entonces, si toda esta discusión ha servido para que ustedes reconsideren la concepción de la política, para que comprendan que el socialismo implica una transformación radical del proceso de masas, una nueva concepción del hombre y de la sociedad y que ella se despliega en el plano de la política, común a todos los hombres porque todos ellos son en última instancia políticos, aunque no todos los hombres cumplen una función política en la sociedad burguesa; si se comprende que la cisura entre economía y política es una de las formas – y quizás la principal – como la sociedad burguesa se asienta y reproduce, la reconstitución de la unidad entre economía y política es el único camino para superar esta constricción objetiva y subjetiva de la sociedad burguesa. (Aricó, 2012: 342)

El ejercicio de reconsideración y cambio de esa «concepción de la política» que ha ocupado el centro de un marxismo que afronta una nueva crisis en su desarrollo, ejercicio que tendrá que impulsar el predominio de la idea de que «todos los hombres [...] son en última instancia políticos», produce en la argumentación de Aricó la fuerte exigencia, que aparece como aspecto medular de su libro *Marx y América Latina*, de no fracturar «la relación entre estado y sociedad»: si por alguna vía esta fractura ocurre se estará retornando, de una manera que Aricó juzga inconveniente, «a toda la temática antiestatalista de [los] escritos políticos antihegelianos» elaborada por Marx en su juventud (Aricó, 1988: 120). La nota 38 del *Cuaderno 4*, titulada *Relaciones entre estructura y superestructuras* y escrita entre septiembre y octubre de 1930, es el lugar de los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci en el que nos convendría pararnos para hallar el criterio al interior del cual Aricó se mueve para que la fractura entre Estado y sociedad no se produzca. El problema que Gramsci llama «'economicismo'» se manifiesta, en el «movimiento teórico del libre cambio», en el hecho de que «se especula inconscientemente (por un error teórico cuyo sofisma no es difícil identificar) sobre la distinción entre sociedad política y sociedad civil, y se afirma que la actividad económica es propia de la sociedad civil y la sociedad política no debe intervenir en su reglamentación. Pero en realidad esta distinción es puramente metodológica, no orgánica, y en la vida histórica concreta sociedad política y sociedad civil son una misma cosa». Para ilustrar el vínculo articulado entre «sociedad política y sociedad civil», el ejemplo que pone Gramsci es

determinante: «el librecambio debe ser introducido por ley, esto es, por intervención del poder político: es un acto de voluntad, no la expresión espontánea, automática del hecho económico» (Gramsci, 1981-2000b: 172).

El «sentido societario» que desde la revista *Controversia* Aricó promueve como elemento clave del «ideal socialista» (para evitar que un «proceso de estatalización creciente» provoque el «sofocamiento [...] de los espacios democráticos» y para fomentar la gestación de una «tercera vía que [...] permita escapar del capitalismo», pasando a construir «una sociedad más igualitaria, pero a la vez más infinitamente democrática y libre»), se presenta al interior de una concepción que no solo no fractura la relación Estado/sociedad, sino que además se encarga de subrayar, con un énfasis que merece resaltarse muy especialmente, que «no se puede reorientar en un sentido anticapitalista el funcionamiento de la vida económica de una sociedad sin una decisiva presencia del estado» (Aricó, 1980: 15). En definitiva, en términos que con diferentes acentos y matices estarán presentes en Aricó hasta el final de su trayectoria, sería fundamental que el «ideal socialista» encuentre la manera de desplegarse en un escenario de fluida y consciente interrelación Estado/sociedad, pero dejando en claro que en dicha interrelación es el peso de la sociedad sobre el Estado, mucho más que el del Estado sobre la sociedad, el que deberá predominar en la marcha general del proceso. Esta estrategia que Aricó elabora tiene que ver con el objetivo ambicioso de ir más allá de aquellas situaciones numerosas y persistentes en las que el debate socialista «se muerde la cola» e intentar «avanzar» en la formulación de «propuestas inéditas» (Aricó: 1980: 16). Que el carácter de estas «propuestas» pretenda ser inédito para nada significa cortar amarras con el pasado, ya que Aricó rescata procesos y circunstancias del siglo XX europeo que no está dispuesto a abandonar, sobre todo cuando lo que se impone es afrontar la «discusión actual sobre democracia y socialismo»: sin fracturar «la relación entre estado y sociedad», el «proyecto de reconstrucción programada y en un sentido societario de la sociedad», presente en los argumentos de "Ni cinismo ni utopía", es la primera respuesta a esa especie de línea de investigación que Aricó había abierto pocos meses antes, en su *Marx y América Latina*, dirigida a «privilegiar» el alma «libertaria» de Marx con el objetivo de «restituirle al marxismo su condición de teoría crítica y revolucionaria», en el marco de una «crisis de las concepciones autoritarias y burocráticas» que convoca a grandes renovaciones intelectuales y políticas (Aricó, 1982 [1980]: 142). Ante una noción de «dictadura del proletariado» que en los inicios de la década de 1980 ha quedado definitivamente «archivada junto con el modelo soviético que contribuyó a delinear», es la «discusión que comprometió a socialistas y comunistas» en Europa oriental, en los años 1945-1947, la que Aricó recupera para la fundamentación del «método democrático», en pos de la proyección de una «democracia avanzada ('nueva democracia')» en la última etapa del siglo XX: la lógica del «método democrático» se presentaba, entonces, como «connatural al proceso de transición a una forma de sociedad» que Aricó significativamente llama «autorregulada» (Aricó, 1980: 15). De cualquier modo, la noción de «sociedad autorregulada» esgrimida en "Ni cinismo ni utopía", punto fundamental de lo que consideramos aquí una primera respuesta a la línea de investigación abierta por Aricó sobre el alma

«libertaria» de Marx, estaba ya abordada en las conferencias que Aricó había brindado, en 1977, en El Colegio de México:

Para Gramsci el significado de la política va mucho más allá que el significado de la ciencia y del arte de la política en sentido estricto. Una concepción semejante de la política conlleva una serie de consecuencias en torno al planteo del Estado y de la posibilidad de su superación y, con ésta, de la superación de la división entre gobernantes y gobernados, es decir, tienen una serie de consecuencias, de razonamientos que hace Gramsci y que están referidos no sólo a su experiencia particular y a las necesidades de constitución de un movimiento socialista en Italia, sino que de manera indirecta, metafórica, tienen que ver también con lo que estaba ocurriendo en la Unión Soviética. (...) La política, entonces, no es [en Gramsci] simplemente un instrumento, no es simplemente un medio para llegar a determinado fin, sino que es el proceso mismo de constitución de los hombres como seres libres, como seres autónomos, como seres capaces de conformar una sociedad autorregulada, como seres capaces de conformar una sociedad sin gobernantes ni gobernados. Es decir, como seres soportes de la nueva sociedad (Aricó, 2012 [1977]: 287 y 289).

La noción de «sociedad autorregulada», que Aricó expone en la conferencias de 1977 y en el artículo "Ni cinismo ni utopía", está en estrecha conexión con la de «sociedad regulada» que Gramsci maneja en los *Cuadernos de la cárcel*, es decir, con aquella instancia a la cual se pretende llegar luego de recorrer un camino largo, de características dilemáticas, en el cual la actividad simultánea del Estado y la sociedad civil se presentaría intensa, conformada por una trama compleja de entrecruzamientos institucionales y sociales y atravesada por «un sistema de principios» que, desde un primer momento, «afirma como objetivo del Estado su propio fin, su propia desaparición, o sea, la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil» (nota 127 del Cuaderno 5, escrita en noviembre-diciembre de 1930) (Gramsci, 1981-2000c: 346). De este modo, las experiencias frustradas del «noviazgo entre democracia y socialismo» en la Europa oriental de los años 1945-1947 y la noción de «sociedad autorregulada» son ensambladas por Aricó, poco después de haber señalado, en las páginas de su *Marx y América Latina*, las diferencias constitutivas de las sociedades modernas en Europa y en América Latina. Es precisamente el subrayado de estas diferencias constitutivas lo que evidencia el fundamento histórico desde el cual proyectar, en el contexto latinoamericano, una imbricación inédita Estado/sociedad:

La ruptura del orden colonial español y portugués abrió el camino a una rápida fragmentación de la unidad territorial colonial y a la configuración de un agregado de estados formalmente soberanos que ya a mediados del siglo XIX había definido en gran parte sus fronteras nacionales. Sin embargo, resultaría imposible encontrar en este proceso de construcciones estatales algo idéntico o semejante a lo ocurrido en Europa, por ejemplo. La transformación de las nacionalidades en estados-naciones soberanos, característica dominante del siglo XIX en Europa, suponía como sujeto de la transformación a grupos

humanos definidos previamente como "nación", esto es, definidos por una historia con la que se sentían identificados por una cultura común, por una idéntica composición étnica y, cada vez más, por una lengua que reconocían como propia [...] El caso de América Latina ofrecía la singularidad de que, existiendo en parte, ninguna de las características distintivas del proceso europeo parecieron caracterizar al nuestro [...] Excepto el caso de Cuba – no por casualidad tan tardío –, donde por diversas razones la lucha independentista adquirió las características de un movimiento fuertemente enraizado en las masas populares, en el resto de los países latinoamericanos la construcción "nacional" tendió a ser durante un largo período un hecho puramente estatal, protagonizado por minorías defensoras de intereses sectoriales y sin voluntad nacional, y caracterizado por la ilustrativa continuidad de las delimitaciones territoriales coloniales en los nuevos estados independientes [...] En América Latina, por tanto, el proceso aparecía invertido, de manera tal que la "nación" no resultaba ser el devenir estado de una nacionalidad irredenta sino la construcción de una realidad inédita (Aricó, 1980b: 102-105).

Si, a diferencia de Europa, en gran parte de América Latina «la construcción 'nacional' tendió a ser durante un largo tiempo un hecho estatal», la imbricación Estado/sociedad debía *de algún modo* invertirse, adquiriendo un «sentido societario», a la hora de emprender las transiciones a la democracia en las últimas décadas del siglo XX latinoamericano. En este momento histórico, para la cultura socialista, introducirse en un debate sobre la democracia implica para Aricó, mucho más que en ocasiones anteriores, la exigencia de desarrollar una inteligencia amplia, aguda, con un peso singularísimo de la autocrítica, dispuesta a afrontar un conjunto de problemas que el estudioso cordobés define directamente como una «crisis radical de todo el mundo civilizado» (Aricó, 1980: 16).

La definición de esta «crisis» toma en Aricó otros nombres en el "Epílogo a la segunda edición" de *Marx y América Latina* (fechado en México, el 12 de octubre de 1982): en la dinámica de la «crisis del estado 'social'», a través de la cual se accede a «la complejidad inédita de la modernidad», se hace posible constatar «la agonía de la sociedad 'moderna'». En último término, la noción de «crisis radical de todo el mundo civilizado», brillando con luz propia en la trama argumental del artículo "Ni cinismo ni utopía", toma en el "Epílogo" la forma de una «crisis más general de racionalidad», al interior de la cual se desenvuelve en la sociedad moderna la «crisis del estado y de la política» (Aricó, 1982 [1980]: 217). La referencia al contenido de la «crisis radical de todo el mundo civilizado», es decir, de la «crisis más general de racionalidad», logra luego en Aricó un nivel mayor de desarrollo y especificación:

Es preciso comprender que en las condiciones actuales la modificación radical de las formas de reproducción implica cambios en el propio estatuto político de las clases y que, con éstos, toda una prolongada etapa de la política moderna entra en agonía. Lo que era patrimonio o monopolio de las grandes clases, en condiciones de aguda exasperación de los conflictos internacionales y sociales pugna de confusa manera por diseminarse, por extenderse a una multiplicidad

de sujetos sociales que se muestran irreductibles a las tradicionales formas de tutela ejercidos por los ordenamientos institucionales vigentes. Es esta extrema complejidad de la lucha social actual – que más sufrimos que comprendemos – la que reclama la perentoriedad de nuevas formas teóricas y prácticas de penetrar las estructuras del antagonismo. (Aricó, 1982 [1980]: 217-218)

Con el reconocimiento de la «extrema complejidad de la lucha social actual», Aricó ya está aquí plenamente inmerso en la búsqueda de las «nuevas formas teóricas y prácticas de penetrar las estructuras del antagonismo». Del vínculo entre la «aguda exasperación de los conflictos internacionales y sociales» y la presencia de «sujetos sociales que se muestran irreductibles a las tradicionales formas de tutela ejercidos por los ordenamientos institucionales vigentes», se desprende en Aricó la noción de «dilatación irreductible de la subjetividad», extraída de aportes del intelectual italiano Mario Tronti (Aricó, 1982 [1980]: 219): esta noción, nuclear en el proceso de reflexión de Aricó sobre la transición a la democracia y sobre la necesidad de renovaciones en los niveles estructurales de la cultura socialista, es un punto fuerte de conexión entre su "Epílogo a la segunda edición" a *Marx y América Latina* y el "Prólogo", también de su autoría, a la edición en castellano del libro de Carl Schmitt *El concepto de lo político*. Hay una «crisis de la forma estado» que se muestra claramente «convergente» con una «crisis general del partido político»; de este modo, se vuelve imprescindible asimilar todo el contenido que, en 1968, precisamente como expresión «agudísima» del fenómeno de la «dilatación de la subjetividad», asumieron por ejemplo las movilizaciones populares del "Mayo francés" y de la "Primavera de Praga", a uno y otro lado de la Cortina de Hierro, acontecimientos que por su propia morfología han significado para Aricó una invitación a proyectar en América Latina verdaderas mutaciones en la relación Estado/sociedad:

El punto crítico que atraviesa hoy el hecho histórico de la organización de las masas, señala Tronti, deriva del hecho de que tanto el estado como el partido "han perdido el monopolio de la política". La notable dilatación de la subjetividad que tanto el capitalismo como el socialismo crearon en las últimas décadas – y que tuvieron en 1968 un agudísimo momento de manifestación – no pareciera ser integrable a través de los mecanismos de una sociedad altamente conflictuante en Occidente, o de un sistema fuertemente ideologizado como en los países de socialismo "real". El hecho de que esta tendencia a la crisis del estado en los actuales sistemas políticos se manifieste de las más variadas maneras, no alcanza a velar la nitidez de un proceso para el que hoy se ha acuñado el término "ingobernabilidad" (Aricó, 1982: 219-220)

El *crecimiento* de la «dilatación de la subjetividad», que se había presentado como el componente más sobresaliente en la alteración de la modernidad, debía incorporarse a un tipo de vínculo Estado/sociedad que lograra convertir dicho crecimiento en *desarrollo*: una transformación de esta índole puede señalarse como el corazón del «mito de la democracia» (un «mito laico») que, a causa de las trascendentes diferencias con todas las experiencias democráticas

anteriores, es considerado por Aricó como un proceso de auténtica «invención de la democracia», portador de un agregado de características capaz de generar en su avance la «desaparición de las fronteras fijas entre democracia radical y socialismo» (Aricó, 1999: 29). El «sentido societario» de la relación Estado/sociedad, «ideal socialista» que Aricó pretende impulsar con perfiles novedosos en la marcha de la historia argentina/latinoamericana, continúa su ininterrumpido camino de ampliaciones y ajustes:

Cuestionado el modelo estatal de socialismo, [...] una sociedad es más libre (y en tal sentido socialista) cuando más controla las alternativas de su desarrollo y más social es el manejo de su vida asociada, porque pensamos todas estas cosas [...] digo, que para que la democracia pueda ser un hecho en América Latina, aquella recomposición a la que defino no sé por qué como capitalista, reclama de una intensa participación de la sociedad civil en el aparato del Estado. Repito: exige una fuerte y responsable participación de la sociedad civil, y en mi opinión, la democratización del Estado y la inserción en éste de la sociedad son rasgos que no definen el modo de funcionamiento del capitalismo entre nosotros, y constituyen formas socializantes, o directamente socialistas (Aricó, 1999: 29)

Instalado nuevamente en Buenos Aires después de su exilio y con el gobierno de Raúl Alfonsín dando sus primeros pasos, Aricó sube un escalón más en la definición de la crisis. La acuñante cuestión de la «crisis radical del mundo civilizado», convertida muy poco después en una «crisis más general de racionalidad», agrega a fines de 1984 contenidos nuevos y nuevas líneas de investigación:

El estallido de la temporalidad uniforme hace que no podamos dejar de ser modernos cuando más dificultades o imposibilidades se nos plantean para serlo. No podemos negarnos a reconocer que en ciertos puntos críticos de máxima expansión del conflicto o de lo nuevo, se iluminan caminos que podemos recorrer, sin tratar de engañarnos a nosotros mismos. El mundo avanzado del presente nos muestra que las consecuencias lógicas de su avanzado proceso de secularización son finalmente la desintegración de sus formas históricas de constitución. Hoy somos aun incapaces de pensar el mundo del mañana sin la presencia de ese Estado-nación en crisis. La crisis del Estado-nación requiere de un sustituto, de una nueva forma de recomposición de la sociedad que le permita eludir el horizonte de la desintegración. La imposibilidad de pensar lo nuevo, cuando ya no se cree en lo viejo, se traduce en cultura de la negatividad. Para que un mundo se recomponga, para que el desorden no sea meramente desorden y el orden sólo pueda instituirse bajo las formas del pasado, es preciso que los hombres descubran o construyan un sentimiento que los mancomune en un esfuerzo común. Y hoy por hoy no veo que pueda ser otro que el de Humanidad (Aricó, 1999: 40-41).

Si «la agonía de la sociedad moderna» encerraba la «crisis del estado y de la política», ahora «la desintegración de [las] formas históricas de constitución» que padece «el mundo avanzado del presente» porta nada más y nada menos que la «crisis del Estado-nación». Para Aricó, en este marco de análisis, la «crisis del Estado-nación» se articula con el reconocimiento de la precaria viabilidad de los Estados latinoamericanos formados en el transcurso del siglo XIX, invitando esto, una vez más, a revivir la siempre deficientemente tratada cuestión de la «unificación política de América Latina». Se abre así, en la argumentación del estudioso cordobés, un doble/simultáneo proceso de imaginación histórico-política. Por un lado, una tarea de «invención de la democracia», con la «fuerza admirable» de la «voluntad de autoorganización de los hombres» convertida en su plataforma, que tendrá que resistir la «desconfianza» con la que seguramente será mirada por «las instituciones de poder», que chocará «de inmediato con la extrema rigidez» que el sistema político argentino ha mostrado a lo largo de décadas, que tendrá que protegerse de los embates de «organismos políticos» que por distintos medios intentarán manipularla y de «cubículos corporativos» que se sentirán amenazados por «algo que escapa de su trama»: para el desarrollo de «grandes ideas de autoliberación, de autoorganización», propias del «tipo de acción que tiende a potenciar la capacidad de organización de los ciudadanos» alrededor tanto de «pequeños» como de «grandes problemas», el proceso de «invención de la democracia» encontrará profundas trabas para su aceptación, viéndose obligado a progresar «a contrapelo» en medio de los periódicos «*impasses*» que la dinámica de la sociedad genera (Aricó, 1999: 175-76). Por otro lado, la construcción de un contexto de dimensiones sub-continetales que apunte a traspasar la lógica necesaria pero ya insuficiente de la «solidaridad» entre naciones hermanas, la conformación de vínculos orgánicos forjadores de una realidad política nueva que, asumiendo los contornos identitarios de una «civilización latinoamericana», ofrezca las condiciones para «volver a inventar América»: para Aricó «la conquista del Estado de derecho», al calor de la cual deberá realizarse la «invención de la democracia», nos obliga a pensar su consolidación en términos de realización continental», siendo ésta la primera respuesta virtuosa que quizás tengamos que dar a la «presunción» de Hegel respecto a que el «tiempo histórico» de América «es el futuro» (Aricó, 1999: 181). La visita a la Argentina del flamante presidente peruano Alan García Pérez, concretada en marzo de 1986, es una ocasión que evidentemente invita a Aricó a expresar ciertas conclusiones, tendientes a plantear la cuestión de la integración latinoamericana abandonando la dimensión de lo retórico para pasar, de la manera más expeditiva posible, a la dimensión de lo concreto:

La crisis en que está metido nuestro país, pero en general la de nuestros países americanos, no pareciera ofrecer salidas. Y esto no lo digo desde ningún repudiable catastrofismo marxista. Lo dicen todos, desde los gobernantes hasta los políticos, pasando por los técnicos. Pero no podemos encontrar salidas porque estamos prisioneros de los propios términos de la crisis, razonamos desde su interior y es ella la que nos fija un horizonte de visibilidad. Si insistimos en esta manera de ver no creo que la Argentina tenga un futuro mejor, no creo que vislumbremos nuestro destino. Si nacimos como país organizado con la

esperanza de prendernos a un mundo que iba hacia lo mejor, hoy ese mundo ha perdido una dirección de avance y nosotros no tenemos lugar seguro en su recomposición. Si ninguna de las teorías que inventamos para imaginar que les podíamos ser imprescindibles, hoy puede sostenerse. ¿Será capaz América Latina de construirse un destino propio que nos incluya?

¿Seremos nosotros [los argentinos] lo suficientemente generosos para pensar en esta dirección de búsqueda? Hace pocos días, el presidente del Perú, Alan García, habló ante el parlamento argentino poniendo este interrogante. La suerte de Perú también se juega aquí, el destino de Nicaragua está en América, pero del mismo modo nuestra suerte se juega en Nicaragua. ¿Lograremos encontrar otras formas de articulación que rebasen el marco de la solidaridad, valiosísima por sí misma, como lo está mostrando el ejemplo de Contadora? ¿Podremos encontrar formas de escapar aun parcialmente a los efectos de la crisis mediante una combinación de medidas extranacionales? ¿Podremos, como lo están haciendo hoy los demócratas europeos respecto de su continente, volver a inventar América? (Aricó, 1999: 176)

Unos años después, en junio de 1990, en el marco del coloquio "Alternativas políticas para la crisis argentina" organizado en Buenos Aires por el Institut Socialiste d'Etudes et de Recherches, de Paris, y el Club de Cultura Socialista, Aricó considera que el ingreso de América Latina, en el transcurso de los años ochenta, a la «corriente de universalización de la democracia» no puede desembocar ni en un acoplamiento «al modelo de desarrollo que le propone Occidente, con los penosos costos sociales que este supone», ni en una incorporación a «las visiones populistas, nacionales-populares o socialistas estatistas», dado que significaría quedar «anclado en el pasado». Ambos rechazos implican «pensar de otro modo a la sociedad, al Estado y a la política», llevando consigo la necesidad para América Latina de «tomar conciencia» de sus «potencialidades» proponiendo «la posibilidad de una 'tercera vía'». Escoger el «camino autónomo» de una «'tercera vía'» significa colocar al pensamiento que sigue en el centro de cualquier programa de acción:

(...) la América Latina que debe quedar atrás, la que hoy debe ser superada, es ese inmenso *hinterland* dividido, compartimentado en Estados nacionales incapaces de encarar profundos caminos de reformas; Estados cada vez más obsoletos y agotados frente a las dificultades que plantea cualquier alternativa de cambio en un sentido integrador. Si algo nos enseña el proceso de unificación europea es la imposibilidad de imaginar proyectos de reformas en un estrecho marco nacional. El tipo de estructuración de las economías mundiales, y de integración de las economías nacionales a las economías mundiales, plantea los límites insuperables que tiene todo proyecto de reformas sustanciales encarado dentro de esos marcos nacionales. Las posibilidades de las grandes reformas sociales en Europa dependen del proceso mismo de unificación y de las fuerzas políticas y sociales que lo dirigen. (Aricó, 1990: 10)

La capacidad de «volver a inventar América» debería para Aricó abrirse paso girando en torno a «un hábito laico y democrático de pensar», producto de un ejercicio sistemático de «recomposición de las tradiciones intelectuales que nos constituyeron», de un «gigantesco proceso de síntesis» apoyado incluso en el «principio rector [...] del eclecticismo como método», en cuyo desenvolvimiento se vaya dejando enérgicamente atrás esa «importación [...] que nos vino con el colonizador español, y que hizo del absolutismo más cerrado y de la sumisión total al Estado una forma de vida asociada profundamente internalizada». En contraposición a esta inveterada «importación [...] que nos vino con el colonizador español», el trabajo sin dudas ciclópeo de «reinventar América Latina» tendrá que asentarse en el «larvado ideal democrático» que se ha desprendido del «humus cultural de nuestros pueblos», luego de haber sido brutalmente excluido en la formación de un racimo de Estados nacionales que a fines del siglo XX se encuentra en plena crisis histórica: de ese «humus cultural» ha derivado, «tal vez, la razón de ser del reclamo democrático como apelación insuprimible», siendo también sustento de esa «porfiada confianza en nociones como la de pueblo, como la de soberanía popular» y fuerza mítica de esa «ideología popular» finalmente «anclada en la noche de los tiempos». Parado entonces sobre la tierra movizada de la Argentina de mediados de la década de 1980 y acicateado por la «sospecha» de que la vida del mundo experimenta «un cambio de época radical», Aricó no intenta ya «pensar América Latina desde el marxismo»:

Las ideas de soberanía popular, de federalismo, de regionalismo y poderes locales, de democracia directa y de municipalidades, de traspaso a la sociedad –y digo a la sociedad, no a las corporaciones-, de funciones hoy asumidas por un Estado omnívoro, son estas ideas, y todas las otras que van en la misma dirección de una democracia social avanzada, las que debieran constituir el banco de prueba de las tradiciones intelectuales existentes, las que debieran fundirse en ese crisol de matrices que propugno. Mi preocupación por el marxismo se sitúa precisamente aquí. Por eso podría decirte en qué sentido cambió mi pensamiento en la última década. [...] hoy me interesa mucho más ver qué efectos sobre una matriz ideológica tan perfecta, tan expresiva de una voluntad de progreso como fue y es el marxismo, tuvo una realidad irreductible a sus paradigmas. Más que el marxismo en sí, lo que hoy me interesa es lo que potencialmente encierran estos pueblos en su imaginario colectivo, en su memoria histórica, que pueda servir para la reinención de América, de una América democrática y socialista (Aricó, 1999: 182)

El deseado escenario en el que resulte posible vislumbrar la transformación del *crecimiento* en *desarrollo* de la «dilatación de la subjetividad» no podría encontrar ambientes favorables de realización en los marcos político-institucionales provenientes del siglo XIX. Las fuerzas constructoras del Estado de derecho en la Argentina deben apuntar al montaje de una atmósfera cultural y política que permita entender que los «cambios» institucionales «son necesarios» y que deben comenzar a producirse en el momento mismo en que la reconstrucción democrática se inaugura. En este sentido,

(...) cuando se afirma que los cambios son necesarios pero que es preciso esperar momentos de mayor tranquilidad para hacerlos, se supone que se puede alcanzar la 'tranquilidad' sin el cambio. En mi opinión ésta es una de las formas de soñar con los ojos abiertos porque se afirma en una creencia que rechaza las lecciones de los hechos y desplaza a un futuro imprevisible una necesidad del presente. Es difícil imaginar la consolidación de un Estado de derecho en la Argentina sin introducir cambios en la estructura del Estado y de la sociedad que den respuestas a las demandas de intervención colectiva que desbordan las limitaciones y flaquezas de las instituciones del constitucionalismo liberal clásico (Aricó, 1986: 10).

La «invención de la democracia» que el acceso a dicho escenario implica, que para Aricó significa cambiar «de raíz» el Estado «democratizándolo», conduce a la construcción de instituciones capaces de canalizar un ejercicio de «recomposición» intelectual y moral que desde un primer momento reclamará una «intensa participación de la sociedad civil en el aparato del Estado», es decir, una definida práctica de transformación que, en un mismo proceso, logre alterar y superar las dimensiones constitutivas de un ordenamiento nacional en crisis histórica:

Democratizar el Estado argentino significa cambiarlo de raíz. Y, por esto, una propuesta que puede aparecer ante muchos como reformismo, en las condiciones del país se convierte en una consigna revolucionaria. Reformar el Estado democratizándolo significa no tanto cambiar una serie de aparatos de un mecanismo impersonal. En realidad, significa cambiar la mente de treinta millones de argentinos. Y si hay algo que define con certeza la idea de revolución es precisamente el propósito de cambiar la conciencia de los hombres (Aricó, 1999: 193)

Las elecciones del 30 de octubre de 1983 aparecen ante los ojos de Aricó como el síntoma más evidente del cierre de «toda una época en la Argentina», época que se había iniciado con «la dirección» tomada por el país «desde la segunda posguerra». Desplegando un desprejuiciado cuestionamiento a la «deformación estatalista» que con notable rapidez y profundidad descompaginó hasta casi borrar del mapa «la carga libertaria y autogestionaria» de la tradición socialista, para aspirar a la proyección de «la idea sarmientina de una república verdadera» o de las expectativas generadas por la visión de una «República federal», se hace preciso «encarar una reforma del Estado [...] que devuelva a la sociedad la gestión de aquellas áreas donde más eficazmente la iniciativa de los ciudadanos puede ponerse a prueba», que se dirija a «controlar el equilibrio de los poderes y para ello potenciar todas las formas de poderes locales y regionales que reabsorban las funciones de un Ejecutivo hipertrofiado», que apunte a «desarmar una máquina que funciona centralizando y de manera aplastante todos los aspectos de la vida asociada de los hombres» (Aricó, 1999: 192). Es en estos momentos de su investigación donde Aricó deja clara constancia del gran esfuerzo de revalorización que desde los días de exilio viene realizando de la realidad argentina anterior al surgimiento del peronismo, deteniéndose en las «grandes

cuestiones» que los primeros gobiernos radicales no resolvieron y que constituían «la razón de ser» tanto del Partido Socialista como del Partido Demócrata Progresista, o de «la intransigencia radical sabattinista en los años treinta en Córdoba»: viendo los pormenores que en estos momentos sobresalen en la reflexión de Aricó, entre las «grandes cuestiones» que en Argentina se desprendían de «la quiebra de la sociedad tradicional» entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, no podía faltar «el privilegiamiento de los poderes locales y del municipio» (Aricó, 1999: 191). El desarrollo de este «privilegiamiento» tendrá que afrontar, en las últimas décadas del siglo XX, el ya intolerable carácter pasivizante de «una cultura» que, generación tras generación, «ha educado» masivamente a las personas «en el apartamiento de los problemas nacionales y de su intervención en los problemas nacionales» (Aricó, 1999: 346). Los poderes locales, el municipio, en cualquier caso «la ciudad», es el ámbito necesario para impulsar una cultura que aborde en términos *concretamente* democráticos los «problemas nacionales», auspiciando la «intervención» y la educación sistemática de las personas comunes en la resolución directa de esa naturaleza de problemas. Es el municipio, es la ciudad, por tanto,

(...) el lugar físico más inmediato donde se decide el comando, la hegemonía, el dominio. Desde la ciudad [...] se construyen los nuevos comportamientos, se transmiten los estilos de vida que se corresponden con tal dominio. La ciudad, por consiguiente, es el espejo y la concentración máxima de las contradicciones de la sociedad compleja. La ciudad es el lugar físico del desarrollo, pero también de la degradación ambiental y humana. Asumir los dramáticos problemas de la complejidad urbana significa [...] encarar desde un lugar privilegiado los dramáticos problemas del país: la crisis del estado, las formas de la representación política y de la participación social, las relaciones entre estado y mercado (Aricó, 1990: 8-9)

Al fin y al cabo, hacer pie en la ciudad, en el municipio, puede llevarnos a encontrar el «paso humano de las cosas» evocado en la "declaración de principios" fundacional del Club de Cultura Socialista (Aricó, 1984: 40). El municipio, la ciudad, puede significar el punto de arranque para la dura tarea de hacer frente a «la crisis de la política y de sus formas históricas de expresión», crisis que fuertemente ha caracterizado al fenómeno más amplio de «la hipertrofia de la modernización» que Aricó destaca en su obra *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina* (Aricó, 1988: 130). La instancia municipal, atravesada por núcleos decisivos en los que el «discrecionalismo» y el «favoritismo» frecuentemente se destacan en el manejo de los recursos, atesora para Aricó al menos dos posibilidades de medular importancia, en parte olvidadas, en parte despreciadas, en parte deliberadamente eludidas: por un lado, la posibilidad de encontrar criterios de reparación de los dramáticos efectos dispersivos, de fragmentación, de desarticulación, que la «hipertrofia de la modernización» ha provocado en los más diversos aspectos del tejido social, para intentar construir una praxis política con capacidad de plantear el «diseño de una nueva ciudad»; por otro lado, el desafío del «diseño de una nueva ciudad» es acompañado por la exigencia de dar contenido a «un nuevo modo de gobernar», partiendo de la siguiente premisa: cada vez más, el gobierno de las ciudades tendrá que construirse como el gobierno que

sobre la ciudad debe ejercer la sociedad. Respecto a algunos de los componentes del «nuevo modo de gobernar», Aricó sostiene que

(...) no significa solamente la honestidad en los comportamientos, la utilización correcta y transparente de los recursos y el respeto de los procedimientos instituidos o a instituir. [...] cuando digo un nuevo modo de gobernar quiero hacer referencia a la capacidad de movilizar energías y recursos políticos, económicos, administrativos y culturales al servicio de una efectiva acción de renovación y de reforma de la ciudad. Un nuevo modo de gobernar (y estaría dispuesto a sostener que es esto lo que particulariza una acción o una "forma socialista" de encarar la crisis urbana) tiene en cuenta fundamentalmente todas aquellas fuerzas, movimientos, asociaciones, grupos, que en la ciudad constituyen un tejido democrático civil conectivo de tipo nuevo. [...] Un nuevo modo de gobernar significa, en fin, permitir que los electores decidan sobre programas y personas; significa quitar poder a los partidos para dárselo a los ciudadanos, renovar las instituciones de representación y de delegación, fundar la legitimación de las políticas en el consenso vinculante de los electores (Aricó, 1990: 9)

Para Aricó, el logro de una combinación virtuosa entre el «diseño de una nueva ciudad» y un «nuevo modo de gobernar» provocaría un sacudimiento radical del «bajo perfil» de las políticas municipales, llevándolas a desbordar los límites impuestos por la "pequeña política" en la que habitualmente se desarrollan las prácticas de corte "municipalista" (circunscriptas a cuestiones burocráticas y de gestión que a cada paso confirman su profunda subalternidad histórica) y convirtiéndolas en expresiones capaces de contribuir, cada una desde su realidad específica, al montaje de un diversificado «modelo social de desarrollo de la nación» (Aricó, 1990: 9).

«Recuperar la memoria de las experiencias comunales» es una de las consignas que en los últimos momentos de la trayectoria intelectual y política de Aricó ocupa un lugar en extremo especial. Para este ejercicio de memoria se vale de ciertos aportes realizados por el estudioso alemán Christoph Müller, aportes que, al poner en valor las «elaboraciones teóricas y las experiencias del 'socialismo municipal' alemán», crean inmejorables condiciones para exhumar «ciertas tradiciones del reformismo socialista argentino» de las primeras décadas del siglo XX, presentándose incluso como un estímulo para el análisis de «los avatares de dicha experiencia» llevado adelante «con cuidado y apego a la verdad histórica»: Aricó cultiva la esperanza de que «la dilatación de los temas y de las líneas de investigación» que en 1983 ha traído la reapertura del proceso democrático «permita cubrir [el] vacío» que sobre la temática ha dominado con fuerza (Aricó, 1991: 19).

El ensayo de Müller traza un camino de reconstrucción del socialismo "de abajo hacia arriba" donde se privilegian los poderes locales y comunales y las empresas de capital social factibles de ser organizadas y dirigidas eficazmente por tales poderes. Muestra que este campo excepcional para dicha tarea reconstructiva es el de la democracia municipal, donde desde fines del siglo

pasado hasta ahora se ha acumulado en países europeos como Alemania, Italia, los países nórdicos, una experiencia muy rica que deberíamos conocer. Evitando los riesgos del socialismo dirigista, pero negándose a aceptar la lógica incontrolada del mercado, esta suerte de camino intermedio tiene de todos modos la virtud de contribuir a corregir la elephantiasis del burocratismo estatal que despoja en los hechos a la sociedad de toda capacidad de acción autónoma (Aricó, 1991: 19)

Al plantear la «tarea reconstructiva» en los términos de la «democracia municipal» de Müller, Aricó está marcando el escenario (podríamos decir el "territorio") donde poder hacer pie ante la «declinación fortísima» que las «sociedades modernas» experimentan «de la idea y de la práctica del proyecto político»: es la noción de «pragmatismo no reductivo», esgrimida por el filósofo italiano Franco Crespi, la que para Aricó «debería ser un atributo de la izquierda socialista», tomando el camino de la «capacidad de autorreflexión» constante, de «la experimentación», del despliegue de un «sistema de acción basado en la prueba y el error», de la convicción de que «afirmar la productividad de la política supone necesariamente fundar en la experiencia la adquisición de un estilo de hacer política», de la idea que da pautas para no «desvalorizar como 'intrascendentes' los proyectos de 'cambio parcial'», de una política cuya sensibilidad nos permita «retener el pulso de las cosas» (Aricó, 1987: 57-59). Al plantear la «tarea reconstructiva» en los términos de la «democracia municipal» de Müller, Aricó evoca la necesidad de iniciar un proceso de «clarificación» de las «alternativas» ante la siguiente «falsa disyuntiva», de peso asfixiante en la dinámica histórica latinoamericana:

Frente a la quiebra ideológica de una concepción estatizante de la vida nacional, que nutrió no sólo a la cultura política del populismo, sino también a la izquierda, no creo que se pueda enfrentar con éxito a la presión ideológica y política de una derecha en expansión sin un campo de experimentación teórica y política de la izquierda socialista. Es decir, de una corriente que renovada en sus principios privilegie el elemento de lo público respecto a la falsa disyuntiva del interés estatal o del interés privado (Aricó, 1987: 59).

Apoyado en los aportes de Müller, en el ejercicio de recuperación histórica de Aricó las diferentes experiencias comunales protagonizadas por el Partido Socialista argentino se articulan estratégicamente con las experiencias cooperativistas que al interior de esta expresión político-partidaria también se desarrollaron, entre las que sobresale la trayectoria casi centenaria de El Hogar Obrero. Gran sorpresa causa en Aricó que la profunda crisis por la que en 1991 atraviesa El Hogar Obrero (emprendimiento que decididamente ha cumplido «una función excepcional en la vida económica, política, social y cultural del país»), no estimule la realización de «análisis y estudios» de relevancia sobre el significado que puede asumir «una experiencia de gestión empresarial cooperativa» en la lógica de las sociedades contemporáneas y no permita ver el severo problema que puede causar en la «corriente política socialista democrática» no advertir que «en la suerte futura de El Hogar Obrero se está jugando también la [...] validez de políticas de

reformas que se construyan desde abajo, a niveles regionales o comunales, y que implementen formas organizativas de tipo cooperativo, autogestionario u otras modalidades». Precisamente experiencias superlativas como las de El Hogar Obrero, invitando a apreciar que aspectos de la economía nacional pueden hallar importantes caminos de resolución a partir de los «poderes locales y comunales» en un marco de «democracia municipal» y «concretarse en micro y medianas empresas con participación y control popular», son las que traen eficazmente a la memoria que, al fin y al cabo, el núcleo de la cultura socialista se ha definido históricamente como «el proceso de autoorganización de las clases trabajadoras para desempeñar funciones de dirección en todas las dimensiones de la sociedad», incluso en la muy exigente dimensión de la «gestión de empresas»: en definitiva, en las instancias originarias de la cultura socialista con las que Aricó expresamente entra en conexión y pretende recuperar del olvido, «era una nueva clase la que se postulaba como dirigente», siendo absolutamente clave en el programa de desarrollo de esta postulación la perspectiva de volver compatible criterios de «justicia distributiva» con «la eficiencia y con la vitalidad expansiva de la sociedad civil».

Es «una cultura más pragmática», vale decir, una cultura que se interese «por la vida concreta de los ciudadanos» y rechace la omnipresencia de la «retórica inconducente», la que para Aricó enfáticamente debe abrirse paso en la cultura democrática y socialista argentina. En este sentido, «debe ser saludado y estimulado como un signo promisorio» el hecho de que destacadas instituciones de cultura hayan tomado la iniciativa de montar simposios y encuentros destinados al tratamiento de, por ejemplo, «problemas de planificación municipal y remodelación urbana» y que desde las filas de la Unidad Socialista se haya organizado, en la ciudad de Rosario, un seminario sobre «Municipio y Socialismo: análisis y propuestas», actividades de las que el *Club de Cultura Socialista* se hizo inmediatamente eco convocando a un coloquio sobre «Alternativas socialistas para Buenos Aires». De cualquier modo, es realmente mucho lo que para Aricó falta avanzar en este terreno, donde las espinas abundan. Por esto, se encarga especialmente de resaltar que

(...) el trabajo de Christoph Müller reclama de las ciencias sociales en su conjunto una mayor atención a los problemas del sector comunal puesto que es el lugar donde las situaciones de bloqueo encuentran márgenes para soluciones prácticas de enorme valor en las relaciones personales de los ciudadanos, de gran importancia en la resolución total o parcial de problemas agudos de subsistencia y preservación de la vida de los hombres comunes, de los hombres de carne y hueso. La labor de centros, clubes y fundaciones muestra una preocupación cada vez mayor de los investigadores. ¿Podrá esto alcanzar una desembocadura política más clara y definida, menos pervertida por la pequeña política clientelística? No lo sabemos, y la clase política no demuestra tener un interés mayor por estos y otros problemas que el estrictamente imprescindible para conquistar algún triunfo electoral (Aricó, 1991: 19)

La vinculación orgánica entre «poderes locales y comunales» y «formas organizativas de tipo cooperativo», compone en Aricó, a principios de la década de 1990, el eslabón inicial de una

larga cadena de articulaciones sociales, capaz de producir con su espesor el pasaje del *crecimiento* al *desarrollo* de la dilatación de la subjetividad que el propio Aricó planteara casi diez años atrás: la imbricación municipio/cooperativismo constituye una fórmula apropiada para «movilizar y despertar en la sociedad potencialidades inexploradas que dilaten su aptitud para defenderse de las agresiones de un ordenamiento económico con fuertes características oligopólicas» (Aricó, 1991: 19). La deliberada intersección municipio/cooperativismo, auspiciando en el ámbito del socialismo y de las corrientes democráticas el desarrollo de una sistemática «cultura de las reformas» que esterilice los efectos deletéreos de los «discursos ideologizantes» y lo inserte en «el terreno verificable y para nada abstracto de las políticas públicas», podrá erigirse en el detonante de un cambio estructural (es decir, en «sentido societario») promovido por Aricó al interior de la relación Estado/sociedad que históricamente ha resultado dominante no sólo en Argentina sino en el contexto latinoamericano. El desarrollo sistemático de una «cultura de las reformas», tal como Aricó lo piensa, podrá convertirse en el centro de una fuerza popular innovadora, transgresora, con elementos suficientes como para «restituir el sentido cabal de la política» a una sociedad que, a lo largo de la década de 1980, no ha podido construir canales de salida de esa «crisis del Estado y de la política» que progresivamente se fue imponiendo en el transcurso de la segunda mitad del siglo XX, crisis que en el despuntar de la década de 1990 puede corroborarse en una dinámica general de la sociedad que «sufrir las consecuencias de la separación cada vez mayor entre sistema político y vida cotidiana de los hombres y mujeres»: en definitiva, el desarrollo de la imbricación entre «experiencias comunales» y «formas organizativas de tipo cooperativo» puede conformar la síntesis del «valor excepcional» que «una práctica y una teoría reformadora» es capaz de asumir «como formadora de una conciencia democrática», presentándose además como la primera respuesta firme, básica, a la «búsqueda constante e inagotable de formas de intervención que devuelvan el sentido de comunidad» a un funcionamiento general de la sociedad que trágicamente lo ha perdido (Aricó, 1991: 19).

El «sentido societario» en el vínculo Estado/sociedad, imponiéndose *activamente* sobre derumbe de una «concepción estatizante de la vida nacional» (Aricó, 1987: 59) y presentándose como el corazón de una «democracia social avanzada» generadora de escenarios de «socialización del poder y de la economía» (Aricó, 1999: 265-66), significa para Aricó el horizonte de una auténtica conquista histórica, una novedad de gran calado en la elaboración de «una idea de destino nacional» que la cultura democrática argentina podría desplegar en el último tramo del siglo XX. Pero, en este momento histórico, considerando la situación de Latinoamérica y el mundo, «una idea de destino nacional» podrá adquirir para Aricó una viabilidad real y completa al interior de un bolivariano proceso de «formación de una nacionalidad geográficamente extendida» (Aricó, 1982: 136), concebido a su vez en los términos que Otto Bauer concibió la «comunidad de destino», es decir, como «un complejo de elementos histórico-culturales en transformación que no puede por lo tanto establecer una línea de continuidad con el Estado, del mismo modo en que la voluntad colectiva no puede ser identificada con la voluntad abstracta del Estado» (Aricó, 1981: 19), confluyendo todo ello en un conjunto de criterios que vayan haciendo de la «unificación política de América Latina» el «gran objetivo a medida que nos acerquemos al año

dos mil», al que con toda convicción «tienen que lanzarse las fuerzas socialistas» y que, por cierto, «no puede estar supeditado a la posibilidad sólo de integraciones económicas» (Aricó, 1999: 224): es precisamente en este sentido que el desarrollo de la «unificación europea» significa para Aricó, en 1991, «una lección» que los latinoamericanos «tienen que aprender», lección que al asimilarse, al llevarse enérgicamente a la práctica, logre interrumpir «el sueño de cada uno de los países latinoamericanos de encontrar un estatuto particular, que le de beneficios suplementarios a costa de los otros» (Aricó, 1999: 224-25). En 1991, el contenido de las conferencias que brinda en Buenos Aires el estudioso italiano Giuseppe Vacca (que tres años antes había asumido la dirección del Instituto Gramsci de Roma), le permiten a Aricó retomar y reafirmar, con un nivel verdaderamente notable de intensidad, la problemática de «la desintegración de [las] formas históricas de constitución», de la «crisis del Estado-nación», que a fines de 1984 detectaba en la realidad del «mundo avanzado». Si las corrientes socialistas y democráticas argentinas se apropiasen de la «propuesta de lectura» del legado de Gramsci expuesta por Vacca en sus conferencias, al «no [estar] contemplada en nuestros abordajes históricos» produciría, según Aricó, «un viraje de 180 grados en la consideración de la crisis» por la que América Latina atraviesa (Aricó-Franzé, 1991d: 125). La «propuesta de lectura» de Vacca nos obliga a «pensar» creativamente en medio de una «situación paradójica», que «alude a un problema no resuelto» en nuestra región: «me refiero a la idea de que [América Latina] es una civilización de naciones irrealizadas, que ahora enfrentan el problema de su constitución en Estados-nación en el contexto de un mundo donde opera una crisis irreversible del Estado-nación como forma histórica» (Aricó-Franzé, 1991d: 125). En este sentido, la articulación de la recuperación de «experiencias comunales» con el estímulo de una «reinención de América Latina» tendiente a su «unificación política», debe dejarse orientar por un horizonte de análisis que coloque las cosas en un lugar de la reflexión política donde todo pueda ser repensado, donde resulte posible afirmar que «los instrumentos que [...] provee la cultura política latinoamericana contemporánea» muestran signos evidentes de caducidad operativa. La «nueva propuesta de lectura de Gramsci» que Vacca esgrime, encierra para Aricó la potencialidad de transformarse en un «elemento de cambio» a la hora de encarar los aspectos decisivos de la «crisis latinoamericana»: con palabras de Vacca de las que Aricó perfectamente podría apropiarse, para enarbolar «una idea nueva de la política» es preciso partir del reconocimiento de que con la «teoría de la hegemonía» Gramsci busca «escindir el nexo entre política y Estado, constitutivo de la categoría moderna de política», debiéndose esto a que «en el centro del problema» aparece en Gramsci, según Vacca, una «*crisis de época*, que es la crisis histórico-política del Estado-nación» (Aricó-Franzé, 1991d: 116). En la «nueva propuesta de lectura de Gramsci» que Vacca esgrime (que no podría entenderse sin las nuevas «bases filológicas» que en el gramscismo italiano por esos días se están construyendo), la nota 10 del *Cuaderno 6*, escrita en diciembre de 1930, es el fragmento de los *Cuadernos de la cárcel* que aporta un punto estratégico de apoyo, al hacer referencia al «[proceso de] desintegración del Estado moderno, [...] mucho más catastrófico que el [proceso histórico] medieval que era desintegrativo e integrativo al mismo tiempo»:

Podría decirse ya, así a grandes rasgos, que hoy se verifica en el mundo moderno un fenómeno similar al del alejamiento entre lo 'espiritual' y lo 'temporal' en la Edad Media: fenómeno mucho más complejo que el de entonces, en cuanto que la vida moderna se ha vuelto más compleja. Los agrupamientos sociales regresivos y conservadores se reducen cada vez más a su fase inicial económica-corporativa, mientras que los agrupamientos progresistas e innovadores se encuentran todavía en la fase inicial igualmente económica-corporativa; los intelectuales tradicionales, apartándose del agrupamiento social al que hasta ahora habían dado la forma más alta y amplia y, por lo tanto, la conciencia más vasta y perfecta del Estado moderno, en realidad ejecutan un acto de incalculable alcance histórico: señalan y sancionan la crisis estatal en su forma decisiva (Gramsci, 1981-2000b: 18).

Desde esta perspectiva, la mítica jornada en la que el Muro de Berlín se volvió escombros le brinda a Aricó, figura altamente representativa de la "Nueva Izquierda" surgida en Argentina en la segunda mitad de la década de 1950, motivos de envergadura para proyectar la formación de una *nueva* "Nueva Izquierda", en Argentina, en Latinoamérica, portadora de pensamientos que hace ya bastante tiempo advierten que «la idea del Estado-nación» es «una idea insuficiente para pensar en el reordenamiento del mundo», más aún, que remarcan la obsolescencia de «los marcos nacionales» incluso «para pensar» (Aricó, 1999: 230):

La crisis del Este ha abierto una oportunidad histórica. Ahora, el muro que contenía el debate de izquierda – la existencia del campo socialista – ha desaparecido. Los grandes temas, finalmente, están saliendo a la superficie: el gobierno del mundo, un nuevo diseño del mundo, nuevos tipos de organizaciones internacionales, la superación de la opresión Norte-Sur, los límites del capitalismo nacional, un nuevo tipo de Estado. Los grandes temas están frente a nosotros y en el intento de contestarlos podemos construir una nueva izquierda (Aricó, 1991c: 15).

Reflexiones finales

Silvio Frondizi y José Aricó, en torno a la noción de «análisis social clásico» de Charles Wright Mills

Consideramos que este *punto de convergencia* en las propuestas de Frondizi y Aricó atesora lo que podríamos considerar, tomando un concepto del sociólogo estadounidense Charles Wright Mills, una «promesa» en el terreno de la teoría social en la Argentina contemporánea, aún escasamente registrada tanto en el campo de la cultura como en el campo de la política. En los términos de Wright Mills, vemos que esta «promesa» que creemos detectar en el legado de Frondizi y Aricó es tal porque acepta los «valores hereditarios» de «la razón y la libertad», núcleo del

«análisis social clásico»; valores cuya evaluación es realizada en un careo constante con los niveles de las «estructuras sociales históricas»; valores compuestos por interrogantes que deben su formulación al vínculo directo con los «problemas públicos» más urgentes y con las «inquietudes humanas» más movilizadoras; valores configurados por una labor que jamás podría desentenderse del compromiso con ese «sentido político» tan propio de «los estudios sobre el hombre y la sociedad» (Wright Mills, 1961: 23-43). Frondizi, en 1946, sostiene que el acercamiento de los gobiernos de las potencias capitalistas ante la presencia de una potencia como Rusia, de signo político contrario, «refuerza [...] la tentativa de integración mundial» de los comportamientos capitalistas, provocando el profundo fenómeno de una «tendencia mundial a restringir el principio de soberanía»: esta nueva realidad, en la que «en el orden nacional» se ve «casi borrada [...] la diferencia entre capital imperialista y capital nacional», deja en claro tanto «la estrategia [...] del capitalismo», que adquiere un «sentido» definidamente «mundial», como la necesidad de «*integración de un frente*», también «*mundial*», para aquellas fuerzas que abrazan la expectativa de que la realidad capitalista pueda ser efectivamente superada (Frondizi, 1946: 8). Para Aricó, en 1990, «el problema» consiste en encontrar senderos de «profundización de la democracia» inmersos en una realidad que combina «crisis económicas» y «crisis de los Estados nacionales»: el altísimo grado de complejidad de este «problema» obliga a la construcción de un «discurso complementario» que logre articular las temáticas del «sistema político» y de las «formas de gobierno» con aquellas concernientes a las «formas económicas» y a las «formas de inserción en el mercado mundial», desembocando todo ello en la búsqueda de una «comprensión más cabal de lo que [el] discurso [democrático] significa» ante la exigencia de «definir una economía viable», más aún, «una sociedad viable, en un marco internacional desfavorable o en proceso de cambio» (Aricó, 1990: 305). Creemos que es sólo al interior de estos planteamientos, de gran alcance histórico, que el *punto de convergencia* de Frondizi y Aricó sobre la cuestión municipal puede asumir todo su significado, creyendo además que sería provechoso aplicar sobre ellos la noción de «imaginación sociológica» que Wright Mills acuña en su libro clásico: las preguntas que moldean el itinerario intelectual-político de Frondizi y Aricó se corresponden con los típicos «problemas del analista social clásico» que configuraron esa «imaginación sociológica» que a fines de la década de 1950 Wright Mills rescata de las producciones heredadas de Auguste Comte y Karl Marx, de Herbert Spencer y Thorstein Veblen, de Émile Durkheim y Max Weber, de Karl Mannheim y Joseph Schumpeter. Esas fundamentales producciones del «análisis social clásico» se amasaron con la siguiente batería de preguntas: en primer lugar, «¿cuál es la estructura de esta sociedad particular en su conjunto?, [...] ¿cuál es, dentro de ella, el significado de todo rasgo particular para su continuidad o para su cambio?»; luego, «¿qué variedad de hombres y de mujeres prevalecen ahora en esta sociedad y en este período?, [...] ¿de qué manera son seleccionados y formados, liberados y reprimidos, sensibilizados y embotados?»; finalmente, «¿qué lugar ocupa esta sociedad en la historia humana?, [...] ¿cuál es su lugar en el desenvolvimiento de conjunto de la humanidad y qué significa en él?» (Wright Mills, 1994: 26). Partiendo de la base de que para Mills (y para Frondizi y Aricó) «la historia que ahora afecta a todos los hombres es la historia del mundo» (Wright Mills, 1994: 24), lo que desde un

primer momento nos importa resaltar es que la «imaginación sociológica» es esa «cualidad mental», presente en todas las personas, que permite

(...) pasar de una perspectiva a otra: de la perspectiva política a la psicológica, del examen de una sola familia a la estimación comparativa de los presupuestos nacionales del mundo, de la escuela teológica al establecimiento militar, del estudio de la industria del petróleo al de la poesía contemporánea. Es la capacidad de pasar de las transformaciones más impersonales y remotas a las características más íntimas del yo humano, y de ver las relaciones entre ambas cosas. Detrás [del] uso [de la imaginación sociológica] está siempre la necesidad de saber el significado social e histórico del individuo en la sociedad y el período en que tiene su cualidad y su ser.

En suma, a esto se debe que los hombres esperen ahora captar, por medio de la imaginación sociológica, lo que está ocurriendo en el mundo y comprender lo que está pasando en ellos mismos como puntos diminutos de las intersecciones de la biografía y de la historia dentro de la sociedad (Wright Mills, 1994 [1959]: 27).

Nos interesa sobremanera esta idea que Frondizi expresa pocos días después del golpe militar de septiembre de 1955: «la crisis que conmueve al país desde hace algunos años es una crisis de desenvolvimiento, producida por el estancamiento de la burguesía y la irrupción tumultuosa de la masa proletaria a la vida política. Este fenómeno es mundial y es la lógica culminación del proceso revolucionario ascendente de la humanidad» (Frondizi, 1958: 63). Pero particularmente interesante nos resulta la observación que Aricó expresa en Perú, en 1990, en un congreso internacional de investigadores sociales, sobre un aspecto que el estudioso cordobés considera central en el pensamiento que nos ha legado el célebre peruano José Carlos Mariátegui:

Me parece [...] que el límite de ese gigantesco, fascinante, atrayente laboratorio que es el Perú, no es que los peruanos [...] no tengan una visión del Perú. Yo creo que tienen una visión del Perú hasta la minucia; creo que [del Perú] conocen cosas sorprendentes. Basta escuchar esta discusión para ver cómo se conocen aspectos de la realidad que sería inimaginable en un debate de científicos sociales argentinos. Yo creo que lo que el Perú no ve es el mundo. Lo que todavía rechaza ver es el mundo, a pesar de que esta izquierda peruana y la cultura peruana tienen como antecedente a un hombre [como José Carlos Mariátegui] que pudo pensar el Perú, porque pudo entender el mundo. Ese hombre que en su viaje a Europa, conociendo Europa, descubrió el Perú (Aricó, 1990: 301).

Esta importantísima observación sobre determinado aspecto del legado mariateguiano, realizada por Aricó en los momentos finales de su trayectoria, nos remite a la mirada geopolíticamente ampliada que el propio Aricó había manifestado en 1985, instalado ya en Buenos Aires, al analizar retrospectivamente el sentido del eminentemente gramsciano Seminario de Morelia

(Michoacán, México) realizado cinco años antes, en febrero de 1980, bajo el título "Hegemonía y alternativas políticas en América Latina". Aricó pone especial empeño en señalar que la dinámica del seminario se había propuesto analizar «cómo y a través de qué procesos y recomposiciones teóricas y prácticas puede construirse una hegemonía proletaria, o popular [...] capaz de provocar una transformación radical acorde con las aspiraciones democráticas de las clases trabajadoras del continente» (Aricó, 1985: 11): en esta instancia de reflexión, que la cuestión de la «hegemonía proletaria [...] o popular» pueda desplegarse más allá de cada uno de los territorios nacionales conocidos, llenándose de sentido en la proyección de un proceso que logre amalgamar «transformación radical», «aspiraciones democráticas» y «clases trabajadoras del continente», significa para Aricó un desafío inmejorable, de características en cierta forma inéditas, digno de ser perseguido en pos de superar la inviabilidad histórica del dividido/compartimentado *hinterland* latinoamericano y de postularse, en un accionar integrado, como alternativa civilizatoria ante el «gobierno del mundo», por «un nuevo diseño del mundo» (Aricó, 1991: 18). Varios años después, en 1991, cuando era muy poco el tiempo que había transcurrido desde el fallecimiento de Aricó, el estudioso español Ludolfo Paramio sostenía lo siguiente en las páginas de la revista *Leviatán*: «Puede parecer excesivo decir que a finales de los años 70 se creó a partir de México, y con la aportación sustancial de Aricó y de los exiliados argentinos, la primera intelectualidad de izquierda latinoamericana con una *conciencia continental*, capaz de ver el bosque más allá de los árboles de los problemas nacionales. Puede parecer excesivo, pero muchos de quienes se encontraron allá en aquellos años parecen compartir hoy esa idea» (Paramio, 1991: 84).

La realización hoy de un abordaje de la trayectoria intelectual/política de Silvio Frondizi y José Aricó se ve inmejorablemente favorecida por dos libros de máxima solidez investigativa: el del historiador Horacio Tarcus, titulado *El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña* (Tarcus, 1996) y el del filósofo Raúl Burgos, titulado *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente* (Burgos, 2004). Estos libros han sido el núcleo del material bibliográfico utilizado en el trabajo que aquí hemos presentado.

Sección de apoyo didáctico

Bibliografía recomendada

- Aricó, José (1980). "Ni cinismo ni utopía", en *Controversia para el examen de la realidad argentina*, n° 9/10. En José Aricó. *Dilemas del marxismo en América Latina*, Antología esencial: edición, selección y prólogo de Martín Cortés, Buenos Aires, CLACSO, 2020. En: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20171117024109/Antologia_Jose_Arico.pdf
- Aricó, José (1990b). "¿Hay formas socialistas de resolver la crisis urbana?", en *Punto de vista*, n° 48, Buenos Aires, abril 1994.
- Aricó, José (1991b). "Recuperar la memoria de las experiencias comunales. Sobre el socialismo municipal", en *La Ciudad futura*, N° 28, Buenos Aires.
- Aricó, José (1999). "La teoría es como el Búho de Minerva" [1991], en José Aricó. *Entrevistas, 1974-1991*. Córdoba (Argentina): Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba.
- Aricó, José (2020). *José Aricó. Dilemas del marxismo en América Latina*, Antología esencial: edición, selección y prólogo de Martín Cortés. Buenos Aires: CLACSO. En: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20171117024109/Antologia_Jose_Arico.pdf
- Fronidzi, Silvio (1948). "La crisis de la democracia", en *Cursos y Conferencias*, Buenos Aires, Colegio Libre de Estudios Superiores, Año XVII, N° 193-194. En Silvio Frondizi. *La integración mundial, última etapa del capitalismo (y otros escritos)*, selección de textos y estudio introductorio de Juan Jorge Barbero. Buenos Aires, Peña Lillo/Continente
- Fronidzi, Silvio (1961b). "Bases y punto de partida para una solución popular". Buenos Aires, en folleto: Ciencias políticas. En Silvio Frondizi. *La integración mundial, última etapa del capitalismo (y otros escritos)*, selección de textos y estudio introductorio de Juan Jorge Barbero, Buenos Aires, Peña Lillo/Continente, 2014.
- Fronidzi, Silvio (1964). "Manifiesto de la reconstrucción nacional". Buenos Aires, en folleto: s/e. En Silvio Frondizi. *La integración mundial, última etapa del capitalismo (y otros escritos)*, selección de textos y estudio introductorio de Juan Jorge Barbero. Buenos Aires: Peña Lillo/Continente, 2014.
- Fronidzi, Silvio (1970). "Caducidad de la burguesía: encuesta sobre 'revolución y cambio en la Argentina'", en *Testigo*, n° 5, Buenos Aires.
- Fronidzi, Silvio (2014), *Silvio Frondizi. La integración mundial, última etapa del capitalismo (y otros escritos)*, selección de textos y estudio introductorio de Juan Jorge Barbero. Buenos Aires: Peña Lillo/Continente.

Bibliografía complementaria

- Barbero, Juan Jorge (2013), "José Aricó: un 'uomo di cultura' en la Argentina contemporánea y su lucha por una democracia y un socialismo inéditos (1976-1991): desafíos a la imaginación sociológica para ir más allá del liberalismo, del marxismo-leninismo, del populismo y de la socialdemocracia". *Tesis de grado* presentada en la Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, para optar al grado de Licenciado en Sociología.
- Burgos, Raúl (2004). *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de "Pasado y Presente"*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cortés, Martín (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Ricca, Guillermo (2016). *Nada por perdido. Política en José María Aricó. Un ensayo de lectura*. Río Cuarto, prov. de Córdoba, Argentina: UniRío Editora, Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Tarcus, Horacio (1996). *El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña*. Buenos Aires: El cielo por asalto.

Investigaciones aplicadas

- Barbero, Juan Jorge (2015). "José Aricó y la 'crisis de civilización': la búsqueda de una imbricación democrático-socialista para un desarrollo de la 'dilatación de la subjetividad' (1979-1986)". En: *Cuestiones de Sociología*, n° 13. En: <https://www.cuestionessociologia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/CSn13a07/7094>
- Díaz, Javier (2017). "El movimiento Izquierda Revolucionaria (Praxis) y la construcción del Partido Obrero (1955-1960)". *Izquierdas*, n° 36, Universidad de Santiago de Chile, Santiago de Chile, Chile. En: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-50492017000500253
- Giller, Diego Martín (2017). "Crítica de la razón marxista: 'crisis del marxismo' en *Controversia* (1979-1981)". *Revista Mexicana de Sociología*, 79 (3). En: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/54332>
- Gomez, Leandro Javier (2019). "Tras las pistas de Silvio Frondizi: su aporte desde el marxismo latinoamericano a la teoría de la dependencia". XIII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. En: <https://cdsa.aacademica.org/000-023/75>
- Martínez Mazzola, Ricardo (2016). "Una ruptura en la tradición. La Ciudad Futura y la construcción de una izquierda democrática, 1986-1991". *Izquierdas*, n° 28, Universidad de Santiago de Chile, Santiago de Chile, Chile. En: <https://www.redalyc.org/pdf/3601/360146329010.pdf>
- Ruiz Moreno, Sylvia (2004). "Silvio Frondizi ante la condición humana". En: <https://ensayistas.org/critica/generales/C-H/argentina/silvio.htm>

Material complementario

Programa de Canal Encuentro que, valiéndose de aportes de estudiosos de su vida y de sus escritos, aborda aspectos biográficos e intelectuales de Silvio Frondizi:

<https://www.youtube.com/watch?v=KZN2JW52a8E>

Video del programa cultural mexicano "Tiempos equívocos: la teoría crítica desde los márgenes", en el que el investigador argentino Martín Cortés es entrevistado a propósito de su libro *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual* (Buenos Aires, Siglo XXI, 2015).

<https://www.youtube.com/watch?v=N15KH5q-Q70> (M. Cortés)

Video del programa "Nexos", ciclo de entrevistas de "UniRío TV", señal televisiva de la Universidad Nacional de Río Cuarto. Guillermo Ricca, estudioso cordobés de la obra de José Aricó, es entrevistado a propósito de la edición de su libro *Nada por perdido: política en José María Aricó. Un ensayo de lectura* (Río Cuarto, UniRío, 2016).

<https://www.youtube.com/watch?v=FJMTO8YbMQg> (G. Ricca)

En la siguiente dirección se puede ver la descripción del archivo "Silvio Frondizi" que se encuentra en la Biblioteca Nacional. El fondo está compuesto por 28 cajas, con documentos que abarcan toda la trayectoria de Silvio Frondizi desde fines de los años cuarenta hasta los últimos días de su vida, dando cuenta de su producción intelectual, de su actividad política y de su labor docente y profesional.

<http://catalogo.bn.gov.ar>

Referencias bibliográficas

Alberdi, Juan Bautista (2009), *Bases*, estudio preliminar de Gustavo Varela. Buenos Aires: Terramar.

Alberdi, Juan Bautista (2013), *Proceso a Mitre*, prólogo de León Pomer. Buenos Aires: Punto de Encuentro.

Aricó, José (1980). "Ni cinismo ni utopía", en *Controversia para el examen de la realidad argentina*, n° 9/10.

Aricó, José (1981). "Otto Bauer y la cuestión nacional", en *Icaria. Revista de Crítica y Cultura* (Buenos Aires) Tomo 1, N° 2: 15-20, octubre.

Aricó, José (1982 [1980]). *Marx y América latina*. Argentina: Catálogos.

Aricó, José (1985). "Prólogo", en Labastida Martín del Campo, Julio (coord.), *Hegemonía y alternativas políticas en América latina*. México: Siglo XXI.

Aricó, José (1986). "Una oportunidad de ponernos al día", en *La Ciudad futura*, n° 2.

Aricó, José (1987). "Asedio al socialismo argentino. Un intento de recreación", en *Nueva Sociedad*, n° 92.

- Aricó, José (1988). *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Puntosur.
- Aricó, José (1992). "El difícil camino de la reforma democrática", en A. Adrianzén y E. Ballón (comp.), *Lo popular en América Latina: ¿una visión en crisis?*, Lima, CEDEP.
- Aricó, José (1990). "La búsqueda de una tercera vía", en *La Ciudad futura*, N° 25-26, Buenos Aires, octubre 1990 – enero 1991.
- Aricó, José (1990b). "¿Hay formas socialistas de resolver la crisis urbana?", en *Punto de vista*, n° 48, Buenos Aires, abril 1994.
- Aricó, José (1991). "Para abrir un debate amplio y desprejuiciado", en *La Vanguardia*, n° 1024.
- Aricó, José (1991b). "Recuperar la memoria de las experiencias comunales. Sobre el socialismo municipal", en *La Ciudad futura*, N° 28, Buenos Aires.
- Aricó, José (1991c). "Repensándolo todo (tal vez siempre haya sido así)", en *La Ciudad futura*, N° 25-26, Buenos Aires, octubre 1990 – enero 1991.
- Aricó, José y Franzé, Javier (1991d). "Una nueva época de la política. Entrevista a Giuseppe Vacca", en *Nueva Sociedad*, n° 115, septiembre-octubre.
- Aricó, José (1999 [1974-1991]). *José Aricó. Entrevistas, 1974-1991*, presentación y edición de Horacio Crespo. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba.
- Aricó, José M. (2012 [1977]). *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo. Curso de El Colegio de México*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- Burgos, Raúl (2004). *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Echeverría, Esteban (2007). *El dogma socialista y otros escritos*, estudio preliminar de Alberto Palcos. Buenos Aires: Terramar.
- Fronidzi, Silvio (1946). "La crisis política argentina. Ensayo de interpretación ideológica". Buenos Aires, en folleto: ADI.
- Fronidzi, Silvio (1948). "La crisis de la democracia", en *Cursos y Conferencias*, Buenos Aires, Colegio Libre de Estudios Superiores, Año XVII, N° 193-194.
- Fronidzi, Silvio (1956). "Fundamento, crisis y porvenir de la democracia", en *Revista del Centro de Estudiantes de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Año II, N° 2.
- Fronidzi, Silvio (1956b), "Prólogo", en Marcos Kaplan [1957], *Economía y política del petróleo argentino (1939-1956)*. Buenos Aires: Praxis.
- Fronidzi, Silvio (1957 [1955]). *La realidad argentina. Ensayo de interpretación sociológica*, tomo 1: el sistema capitalista, 2° edición. Buenos Aires: Praxis.
- Fronidzi, Silvio (1958). *Doce años de política argentina*. Buenos Aires: Praxis.
- Fronidzi, Silvio (1960 [1945]). *El Estado Moderno. Ensayo de crítica constructiva*, 3° edición. Buenos Aires: Depalma.
- Fronidzi, Silvio (1961 [1960]). *La revolución cubana. Su significación histórica*, 3° edición. Montevideo: Ciencias políticas.
- Fronidzi, Silvio (1961b). "Bases y punto de partida para una solución popular". Buenos Aires, en folleto: Ciencias políticas.

- Fronzizi, Silvio (1963). "El pensamiento político de J. J. Rousseau y su proyección histórica". Buenos Aires, en folleto: Centro de Estudiantes de Ciencias Económicas.
- Fronzizi, Silvio (1964). "Manifiesto de la reconstrucción nacional (un pueblo de pie, un país en marcha)". Buenos Aires, en folleto: s/ed.
- Fronzizi, Silvio (1970). "Caducidad de la burguesía: encuesta sobre 'revolución y cambio en la Argentina'", en *Testigo*, n° 5, Buenos Aires.
- Fronzizi, Silvio (1971). "La crisis de la Argentina contemporánea. Antecedentes históricos de la crisis actual: desde 1830 hasta 1880", en folleto. Buenos Aires: Instituto Latinoamericano de Ciencias Políticas.
- Fronzizi, Silvio (2014). *La integración mundial, última etapa del capitalismo (y otros escritos)*, selección de textos y estudio preliminar de Juan Jorge Barbero. Buenos Aires: Peña Lillo/Continente.
- Gramsci, Antonio (1981-2000). *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica del Instituto Gramsci, a cargo de Valentino Gerratana, tomo 2. México, 1981: Era.
- Gramsci, Antonio (1981-2000b). *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica del Instituto Gramsci, a cargo de Valentino Gerratana, tomo 3. México, 1984: Era.
- Gramsci, Antonio (1981-2000c). *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica del Instituto Gramsci, a cargo de Valentino Gerratana, tomo 5. México, 1999: Era.
- Paramio, Ludolfo (1991). "José Aricó", en *Leviatán: revista de hechos e ideas*, n° 46.
- Tarcus, Horacio (1996). *El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Fronzizi y Milcíades Peña*. Buenos Aires: El cielo por asalto.
- Vargas, Hugo (ed.) (1979). "Editorial", en *Controversia para el examen de la realidad argentina*, n° 1, octubre de 1979, México.
- Wacquant, Loïc (coord.) (2005), *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*. Barcelona: Gedisa.
- Wright Mills, Charles (1994 [1959]). *La imaginación sociológica*. Prólogo de Gino Germani. México: Fondo de Cultura Económica.

Guía de actividades en base a las referencias bibliográficas

- 1) A partir de la lectura del artículo de Silvio Fronzizi, de 1970, titulado "Caducidad de la burguesía: encuesta sobre 'revolución y cambio en la Argentina'", responda:
 - a) ¿Qué «verdad» ha mostrado «por primera vez» y «en forma descarnada» en la Argentina el golpe militar de Onganía, según Fronzizi?
 - b) ¿Qué acontecimientos sociales conformaron lo que Fronzizi llama «las jornadas de mayo último», qué representó históricamente la «irrupción» de esas «jornadas» en la historia social del país y cuál sería la «incongruencia» histórica que de ellas se desprende?

- 2) A partir de la lectura del texto de Silvio Frondizi, de 1948, titulado "La crisis de la democracia", responda:
- ¿Cuáles son las dos «formas» institucionales que Frondizi identifica en el despliegue de lo que llama la «etapa demagógica» de la sociedad capitalista? ¿Qué diferencia existe entre una «forma» y otra?
 - Si para Frondizi la sociedad contemporánea «marcha, en sus líneas generales, hacia la universalización de la libertad política», ¿qué tipo de democracia debería ser superado?, ¿qué tipo de democracia debería ser desarrollado?
- 3) A partir de la lectura del artículo de José Aricó, de 1980, titulado "Ni cinismo ni utopía", responda:
- Intentando reconstruir la dialéctica rota entre democracia y socialismo, ¿a qué experiencias políticas del siglo XX recurre Aricó para dar contenido a su propuesta de «sentido societario de sociedad»?,
 - ¿cómo vincula Aricó la propuesta de «sentido societario de sociedad» con la otra idea que aparece en el texto, que dice que «no se puede reorientar en un sentido anticapitalista el funcionamiento de la vida económica de una sociedad sin una decisiva presencia del estado»?
- 4) A partir de la lectura de los artículos de José Aricó, de 1990 y 1991 respectivamente, titulados "¿Hay formas socialistas de resolver la crisis urbana?" y "Recuperar la memoria de las experiencias comunales. Sobre el socialismo municipal", responda:
- Ante la «incapacidad» que observa Aricó en los gobiernos locales/municipales «para dar respuestas a los problemas más urgentes» y ante la existencia de «poderes decisivos que están fuera de las instituciones», ¿qué características tendría para Aricó el «nuevo modo de gobernar» que propone?
 - Según Aricó, en sus comentarios al texto del catedrático alemán Christoph Müller, ¿qué «reclama de las ciencias sociales» el trabajo de Müller respecto a «los problemas del sector comunal»? ¿cuáles serían las razones de este reclamo?

CAPÍTULO 31

Desandando la construcción del campo de los estudios de la desigualdad social en Argentina

María Agustina Coloma

La desigualdad social es una temática de gran interés en los últimos años. Cientistas sociales, agencias estatales y otros actores sociales han hecho foco no sólo en las condiciones de producción de riqueza de las sociedades sino también en la distribución de bienes y atributos, más o menos, dinámica para poner sobre el tapete el proceso complejo y opaco que resulta en asimetrías de todo tipo en las sociedades contemporáneas.

En las últimas dos décadas los estudios de la desigualdad social, y particularmente en el período reciente, los estudios sobre desigualdades en el contexto latinoamericano parecen haber cobrado nueva vitalidad (Kessler, 2014, Muñiz Terra 2015).

Se han amplificado las investigaciones empíricas y los diálogos teóricos, de esta manera se da cuenta de la promoción de estudios sobre las condiciones de vida y la estructura social enmarcadas en este enfoque.

Por eso en este capítulo nos proponemos visitar la obra de algunos autores para recuperar sus análisis sobre la desigualdad social y ver cuáles son los mecanismos que actúan para aminorar o aumentar la desigualdad.

Veremos también los mecanismos en acción a fin de analizar una problemática social concreta, es decir, cómo se utilizan las construcciones analíticas para conocer y construir información sobre la realidad.

Para una versión ampliada de este documento se puede consultar mi trabajo final de licenciatura de Sociología de la FAHCE-UNLP: Miradas sobre la Desigualdad Social. Una aproximación a los diálogos entre teoría y empiria en la sociología contemporánea (Coloma, 2018), dirigida por Leticia Muñiz Terra.

Estructura Social y Justicia Social. Dos puntos de partida

Sabemos que muchas veces en ciencias sociales usamos las mismas palabras que se usan en la calle y en el sentido común, por eso es importante darle especificidad al término. Cuando

hablamos de desigualdad hablamos de una problemática común a todo el mundo, pero en particular a América Latina. Este problema se relaciona con la riqueza, pero es un tópico más afín a la apropiación y a la distribución, que a la producción.

Hay dos puntos de partida ineludibles para observar la desigualdad social, si pensamos que este fenómeno estudia los principios distributivos de cada sociedad; tenemos que prestar atención al binomio igualdad- libertad, por un lado y a la idea de estructura social, por el otro. Estos dos elementos son importantes para comprender las desigualdades porque nos sirven para hacer una lectura de la organización más básica de una sociedad, el lazo social.

El binomio libertad Igualdad cobra sentido en las sociedades modernas tal como lo plantea Durkheim en 1893 en su obra *La División del Trabajo Social*. En las sociedades complejas el lazo social se organiza a partir de las diferencias, esta afirmación señala que la interdependencia se vuelve una forma de organización del bienestar común.

La forma de organización del trabajo en las sociedades modernas, supone dos procesos simultáneos, una creciente fragmentación de los procesos productivos, y la consecuente coordinación de los circuitos para el ensamble y el consumo de productos, incluso a escala global.

El debate sobre la igualdad y la libertad, se remonta a la época de la caída del Antiguo Régimen en donde los iusnaturalistas y los socialistas utópicos pugnaban sobre cuál era la proveniencia de las desigualdades naturales y la igualdad como derecho de nacimiento. En el Siglo XIX estas discusiones versaron en torno a la doble libertad de los trabajadores y a la abolición de derechos estamentarios. La igualdad civil o igualdad ante la ley no decantó en igualdad de condiciones de vida. A partir, la igualdad ante la ley y la consecución de derechos políticos, civiles y más tarde sociales, la igualdad política se conjuga de la mano de la libertad antes que de la de la igualdad social.

La igualdad social se revitalizará en sintonía con el Estado de Bienestar en Occidente de mediados del SXX. Es entonces cuando los análisis de la estructura social toman importancia como forma de aprehender los mecanismos de distribución, valor y jerarquización de las sociedades modernas, en última instancia la desigualdad de condiciones de vida de los miembros de la sociedad.

Nos encontramos a partir de este tipo de organización de los Estados nacionales, en un contexto en el que las condiciones de vida de las grandes mayorías mejoran a partir de la intervención del Estado en la economía, a través de políticas redistributivas. El mercado sin intervenciones ni trabas, por sí sólo no contribuye al mejoramiento general de las condiciones económicas. Igualdades de derecho y desigualdades de hecho conviven y persisten. Los Estados Nación operan como un mecanismo redistributivo desde lo que se conoce como los Estados de Bienestar hasta las configuraciones actuales. Para ello hacen uso de distintas concepciones de justicia social, así como de mecanismos de distribución, valorización y jerarquización. Estas distribuciones asimétricas de bienes y valores sociales están lejos de ser el reflejo de características o dones individuales o naturales, sino que responde a distribución de carácter social, dinámico, contingente (Tilly, 2000).

Esto quiere decir que al hablar de desigualdad no podemos ignorar la lectura política, pues debemos poner en la mesa una concepción sobre la justicia social o como diría Reygadas: "...la distribución asimétrica de las ventajas y desventajas en una sociedad, que es resultado de relaciones de poder mediadas culturalmente" (2008: 38).

Sumando a las palabras de Reygadas sobre la relación entre desigualdad y poder, Dubet (2011) agrega que, en las sociedades modernas la desigualdad es una forma de justificación de la justicia social, es decir de presentar como justa la distribución de bienes y capacidades sociales.

Los estudios sobre desigualdad han optado por alguna explicación de desigualdad que destaque, o bien la distribución de capacidades y recursos entre los individuos, o bien el carácter desigual de las pautas de intercambio y relaciones o bien la asimetría estructural. (Mora Salas 2004) Estos tres énfasis definen así perspectivas que tomadas por separado presentan limitaciones y potencialidades sostiene este autor.

La mirada del poder se combina con el concepto de justicia social, y la dupla igualdad-libertad. Entonces sigamos a Dubet (2011) con su idea de justicia social, que junto a Mora Salas (2004) y sus cuatro tipos de igualdad plantean un amplio panorama de las características e implicancias de la justicia social.

Ambos están en relación a la teoría de la justicia que se plantea desde los aportes de Rawls, y su concepción de la justicia social y con el origen de la discusión en torno a liberales e igualitaristas.

Mora Salas nos plantea que hay cuatro definiciones posibles de igualdad, cada una con sus particularidades.

Estas diferentes formas de la igualdad sirven para pensar cuál es la correlación del Estado, el mercado y los individuos aislados, como también para pensar el ideal igualitario que identifican, y a cuáles inequidades sociales buscan erradicar. (Dubet, 2011: 18)

Mora Salas plantea cuatro formas de la igualdad según detallamos a continuación (Mora Salas 2004: 21 y 22): Igualdad ontológica, igualdad de oportunidades, igualdad de condiciones e igualdad de resultados.

La *igualdad ontológica* se plantea como un principio moral según el cual (ya sea desde las religiones o desde las ideas socialistas más radicales) todas las personas son iguales.

La *igualdad de oportunidades* versa sobre el acceso igualitario de las personas a la estructura de oportunidades, esta concepción plantea que las desigualdades posteriores serán resultado de retribuciones diferenciales en función de las capacidades y talentos individuales. Se trata del ángulo más liberal de la igualdad ya que legitima resultados diferenciales siempre que las oportunidades sean igualitarias.

La *igualdad de condiciones* es un principio complementario al anterior que supone nivelar las condiciones de vida de los grupos. El acento está en garantizar condiciones igualitarias más allá del punto de origen.

Por último, plantea la *igualdad de resultados*, se trata de una dimensión que no tiene en cuenta los arbitrios individuales, su énfasis está en la obtención de los mismos resultados para

todos. Se infiere que para que esto suceda organismos u organizaciones macrosociales deben intervenir para forzar un resultado igualitario.

Estas cuatro nociones de igualdad y la idea de las oportunidades vitales nos sirven para situarnos en el debate actual la desigualdad social, para profundizar vamos a retomar las dos concepciones que plantea Dubet, éstas atraviesan la discusión hasta interpelar al Estado, el ideal del Estado benefactor, y las sociedades salariales, y las intervenciones estatales que se habilitan a partir de estas caras de la desigualdad.

Dubet toma dos de estas dimensiones y las esgrime de manera tal de comprender sus beneficios y limitaciones. Él entiende que la igualdad de posiciones y la igualdad de oportunidades no son en principio contradictorias, pero como tienen implicancias diferentes se hace necesario da prioridad a una de ellas en el terreno de la intervención social.

Delimitaremos brevemente los dos modelos igualitarios para mostrar que es lo que se decanta a partir de las dos perspectivas.

El principio de la *igualdad de posiciones* se refiere a la igualdad de lugar, es decir los lugares que los individuos ocupan en la estructura social. Se parte de la idea de que no todos ocupamos una posición equivalente y se busca reducir las distintas desigualdades a través de un acortamiento en las distancias entre estas posiciones. Tiene más relación con el resultado que con el punto de partida.

La *igualdad de oportunidades* está basada en otro principio, el principio de la diferencia, consiste en ofrecer iguales oportunidades para favorecer el principio meritocrático. Se trata de una concepción que en principio no está en contra de las inequidades, sólo de las injustas, por ello las propuestas que se hagan en concordancia con esta idea de igualdad tenderán a buscar promover oportunidades que puedan ser aprovechadas a raíz del mérito individual.

Las críticas principales se elaboran a partir de que en una sociedad meritocrática las desigualdades provenientes del mérito están justificadas, de esta forma tanto el éxito como el fracaso están argumentados llegando a culpabilizar a los fracasados como responsables de su suerte (Dubet, 2011: 82). Otra crítica que se le hace es que en la realidad tampoco existe un contexto en el que las condiciones de partida sean exactamente equitativas; además es un tipo de principio que no está en contra de las desigualdades en sí mismas, y tiende a ver estas diferencias como si fueran características de las personas. Se hace difícil cuando media el mérito en el criterio de igualdad descentrarse del plano individual de las características y dones personales.

Las dos formas igualitarias son incluso complementarias, aunque la posición de Dubet es clara con respecto a las prioridades, plantea que debe tomarse primero la igualdad de posiciones como criterio distributivo de justicia social, según lo que sostiene en su explicación las posiciones determinan las oportunidades (Dubet, 2011: 99).

Los modelos igualitarios de Dubet

IGUALDAD DE POSICIONES	Hace referencia a la igualdad de lugar de lugar. Ontológicamente igualitaria	Los individuos se encuentran en puntos de partida desiguales	Se busca una disminución de las distancias entre ellos	Crítica: carácter poco dinámico que tiene a fijar los individuos en la estructura.
IGUALDAD DE OPORTUNIDADES	Esta basada en el principio de la diferencia. Meritocrático	Se busca favorecer la igualdad de oportunidades. Si el resultado es diferenciado se deberá a capacidades individuales	Se busca la disminución de las desigualdades “injustas” las que no provienen del mérito individual.	Crítica: no alcanza el mérito para explicar las diferencias. Se responsabiliza al individuo de su propio éxito o fracaso. No existe punto de partida equitativo

Adicionalmente sostiene, al contrario de los liberales más extremos, que cuando el único factor regulatorio es el meritocrático, esto se convierte en un perjuicio para todo el cuerpo social.

Rawls intenta aportar en esta discusión sobre la justicia planteando que el énfasis debe estar en las condiciones de los procesos de los cuales emana el mérito.

Estos pensadores entienden que el Estado puede ser una gran herramienta para mejorar los mecanismos de distribución de una sociedad, en este sentido, los individuos nunca se encuentran plenamente libres, capaces e iguales frente a la oportunidad, no existe situación ideal de mercado, sino que los procesos culturales y socio-políticos atraviesan a la justicia social y la equidad. Las aristas de la igualdad que observan y de como esta se impone en la sociedad moderna, sirven para retomar las preguntas sobre cuál es el criterio de justicia que prima, cuál es el nivel de desigualdad que cada sociedad tolera (Mora Salas, 2004: 31), y cuáles son las opciones como colectividad frente a los resultados que se producen a partir de este fenómeno.

A partir de estas nociones de justicia social se derivan varias discusiones que tiene sus consecuencias en los estudios sobre desigualdades, así hay quienes ponen el foco en el individuo, quienes lo hacen en la estructura y quienes lo hacen en las interacciones.

Los aportes que ponen la mirada en la explicación individualista, al tomar como punto de partida a los individuos, suelen concentrarse en las capacidades y recursos que estos poseen o adquieren (Muñiz Terra y Roberti 2017). Estas perspectivas suelen estar centradas en indagar sobre las decisiones individuales terminan desencadenando procesos de desigualdad y también suelen tener cierta afinidad con las teorías liberales y con el enfoque de la igualdad de oportunidades o en el fomento de las capacidades, por ejemplo, como lo plantea Sen (1995), estas teorías se desarrollan consecuentemente a partir del ideal del mérito individual.

Por otro lado Tilly (2000) realiza otro planteo en la búsqueda de explicaciones de la desigualdad social. Este autor pone el énfasis en las interacciones generadoras de la desigualdad. Se busca explicar la desigualdad social teniendo en cuenta que forma parte de procesos organizacionales y se hace efectiva a partir de pares categoriales, de forma que los polos de los pares representan lo deseable y lo indeseable. Los pares categoriales siempre presentan un polo que se hace acreedor de ventajas y logra cristalizar este beneficio a lo largo del tiempo.

Además de señalar que estos pares categoriales pueden funcionar de manera interna o externa a las instituciones, es decir que algunos son transversales y otros se activan dentro de los límites de determinado contexto; es interesante señalar que este autor también plantea cuatro mecanismos fundamentales a partir de los cuales se generan las desigualdades y persisten, que son la explotación, el acaparamiento de oportunidades, la emulación y la adaptación, estos mecanismos serán presentados en detalle más adelante.

La tercera perspectiva crece a partir de un examen general de la sociedad, se ubica en el otro polo de los estudios individualistas, en el de los agregados sociales: “Los estudios centrados en los condicionamientos estructurales han enfocado su mirada sobre las estructuras de distribución desigual de los beneficios y las cargas entre los diferentes sectores e individuos que conforman la sociedad” (Muñiz Terra y Roberti, 2017: 4).

Volviendo al principio de este capítulo habíamos planteado que el otro punto de partida para este campo de estudios es la estructura social, “Los sociólogos hablan de la existencia de una Estratificación Social para describir las desigualdades. La estratificación puede definirse como las desigualdades estructurales que existen entre diferentes grupos de individuos” (Giddens, 2000: 317).

La estratificación permite pensar en grupos de individuos que conforman una particular jerarquía social, además permite captar la dimensión relacional de este fenómeno, la desigualdad no puede comprenderse al margen de los procesos estructurales.

Las sociedades modernas de Occidente no tienen estratos legalmente separados o castas, es por ello que desde las clases sociales se integra a individuos que comparten privilegios o condiciones de vida similares (Giddens, 2000: 316).

Es por eso que el análisis de la estructura social supone el análisis de las clases sociales, y la construcción de las clases variará según *el punto de partida de la estructura social*. Entendemos, en los límites de este escrito, las clases sociales como categoría analítica, como dicen Muñiz Terra y Roberti (2017: 5):

(...) las clases sociales no son una realidad de la sociedad, sino una categoría de la sociología. Tal como sostiene Thompson (1977) “la clase no existe por afuera de la experiencia vivida por los sujetos y solo es construida como categoría colectiva histórica o analíticamente”. En este mismo sentido, Bourdieu (2012) sostiene que el sociólogo, en función de los objetivos de su investigación, puede agrupar a los individuos que estén próximos y sean iguales en las características pertinentes de aquello que esté estudiando.

Los estudios sobre la estratificación surgen de los aportes desarrollados originalmente por Karl Marx como por Max Weber. Estos pensadores dieron lugar a dos paradigmas sobre la estructura social que perduran aún hoy con incontables derivaciones. Retomemos algunos de los puntos principales de sus caracterizaciones para poder ver su actualidad y *repasemos que aunque siguen teniendo puntos de partida disimiles podemos sostener que existe un acercamiento paradigmático en la actualidad*. (Longhi, 2005)

Para ilustrar el paradigma nacido de la obra de Marx consideraremos al autor neo- marxista E. O. Wright. Este autor conceptualiza la estructura de clases teniendo en cuenta las “relaciones de clase en términos de intereses, experiencia vivida y capacidad colectiva” (Wright, 1992: 120). El esquema neo- marxista basa la división de clases sociales en las relaciones de producción, y también en los recursos productivos controlados y el conocimiento que tienen los sujetos que permite posicionarse diferencialmente en la estructura de (Domingo-Salvany et al., 2013) En esta teoría la clasificación se hace a partir de la combinación de los criterios de *propiedad*, *control* sobre los recursos productivos y *conocimiento* previamente enunciados. Para Wright las clases divididas a partir de estos criterios resultan en 12 categorías. Al menos en el plano del papel la complejidad es mayor a la de dos clases fundamentales planteadas desde la mirada historicista del marxismo.

Primera Versión del Esquema de Clases de E.O. Wright

+	Medios de Producción			-		
Propietarios	No propietarios: trabajadores dependientes					
←						
1. Burguesía	4. Gerentes altamente calificados	7. Gerentes con calificación media	10. Gerentes con baja calificación	↑	+	
2. Pequeños Empresarios	5 Supervisores altamente calificados	8. Supervisores con calificación media	11. Supervisores con baja calificación		Organización	
3 Pequeña Burguesía	6. Trabajadores altamente calificados	9. Trabajadores con calificación media	12. Trabajadores con baja calificación		-	
←						
+	Nivel de Calificación			-		

Fuente: Atria, 2004. Pág. 25.

Para la tradición neo- weberiana las clases se definen a partir de las relaciones de intercambio, no en la producción; la atención está en la posición de las personas en el mercado de trabajo, el referente de este paradigma es Goldthorpe que ha creado junto a Erikson y Portocarero (Goldthorpe, Erikson y Portocarero, 1979) una de las clasificaciones actualmente más usadas en los estudios de movilidad socio ocupacional y de trayectorias de clase.

Pero volvamos a Goldthorpe (1992) y al paradigma neo- weberiano, este autor construye una clasificación de la estructura social basada en la cualificación, el carácter del trabajo y los riesgos económicos. Para este paradigma las clases fundamentales son las clases de servicios, intermedias y trabajadoras. Dentro de esta clasificación básica se presentan varias categorías socio- ocupacionales y no son absolutamente heterogéneas en su interior.

Esquema de Clases de Erikson y Goldthorpe

Clases de servicios	I	Profesionales, administradores y funcionarios de nivel superior, dirigentes de grandes empresas, grandes empresarios
	II	Profesionales, administradores y funcionarios de nivel inferior, técnicos con altos niveles de calificación dirigentes de empresa pequeñas y medianas, supervisores de trabajadores no manuales, empleados
Clases Intermedias	III a	Empleados ejecutivos
	III b	Trabajadores de servicios
	IV a	Pequeños empresarios y trabajadores autónomos con dependientes
	IV b	Pequeños empresarios y trabajadores autónomos sin dependientes
	V	Técnicos de nivel inferior, supervisores de trabajadores manuales
Clases trabajadoras	VI	Trabajadores manuales industriales calificados
	VII a	Trabajadores manuales industriales no calificados
	VII b	Trabajadores manuales agrícolas

Fuente: Atria, 2004. Pág. 27.

Entonces los dos autores que tomamos para representar los paradigmas sobre las clases utilizan diferentes criterios que resultan en diferentes esquemas de clases. Los nombres de las clases, los criterios y las jerarquías varían, también las consecuencias prácticas de estas lecturas y análisis. Los diferentes esquemas de clases y las concepciones sobre la justicia social nos sirven para plantear algunas generalidades sobre el campo de las desigualdades sociales.

Si estos son los puntos de partida, las coordenadas más generales desde donde pensar la desigualdad o desigualdades sociales. La meta o puntos de llegada, es decir, el extremo más concreto de la fórmula son las diferentes aproximaciones y construcciones para estudiar la desigualdad, algunas de ellas son las trayectorias laborales, las trayectorias de movilidad socio ocupacionales, los estudios de ingresos, la construcción de tipologías, entre otros métodos realizados y posibles. Existen también varias categorías mediadoras que sirven para oficiar de articulaciones y ayudar a comprender los fenómenos.

Es interesante remarcar que la mayoría de los teóricos de la desigualdad social han utilizado la herramienta conceptual de los mecanismos para describir una posible forma de movimiento, o conservación de las inequidades en la jerarquía social.

Mecanismos y explicaciones posibles

Es por ello que traemos a colación tres referentes que mencionan los mecanismos. Creemos que los análisis centrados en los mecanismos pueden ayudar a comprender la caja negra de la desigualdad y sus dinámicas, por eso también veremos cuales mecanismos estudian.

Clarifiquemos que queremos decir cuando nos referimos a los mecanismos. Elster (1997) sostiene que los mecanismos son patrones frecuentes y de fácil reconocimiento y que nos permiten explicar ex post por que se ha producido un acontecimiento. Para los sociólogos los mecanismos son herramientas útiles para explicar cuándo se ha activado determinada cadena de acontecimientos, sorteando las explicaciones indicativas que carecen de sentido cuando se trata del estudio de las personas.

Vamos a tomar en consideración los mecanismos que recuperan Tilly, Lamont Beljean y Clair y también Reygadas.

Tilly (2000) plantea como principales mecanismos la explotación, el acaparamiento de oportunidades, la emulación y por último la adaptación, este último mecanismo no se pone en juego para generar desigualdad, pero si para conservarla, ya que los mecanismos adaptativos son muchas veces funcionales a las condiciones de la desigualdad.

Para Tilly estos mecanismos contribuyen a la reproducción y persistencia de las desigualdades.

Nos gustaría recuperar un estudio de Lamont et al. (2104) sobre los procesos culturales y las vías causales de la desigualdad que identifica cuatro mecanismos principales en la producción y reproducción de la desigualdad social tomada como proceso cultural.

Dentro de los procesos culturales, ellos, se centran en dos grandes y amplias categorías como son la identificación y la racionalización. Las nombradas sirven como criterios clasificatorios, se trata de procesos que están puestos en acción permanentemente, procesos intersubjetivos de creación de significado que contribuyen a la producción y reproducción de la desigualdad.

Adentro de estos procesos más amplios detallan los mecanismos que permiten observar las desigualdades en un nivel supra individual.

Se trata ahora de cuatro mecanismos que nos sirven para entender cómo funciona la identificación y la racionalización como originantes de inequidades. Así la racialización y la estigmatización funcionan en el caso de la *identificación*. La estandarización y la evaluación en los procesos de la *racionalización* de las sociedades.

Por último, veremos lo que nos dice Reygadas (2008: 42). Él plantea que hay dos mecanismos principales a partir de los que se produce la apropiación-expropiación de los bienes socialmente valiosos, se trata de los mecanismos de *exacción* y de *exclusión*.

Con *exacción* se hace referencia a los mecanismos que hacen fluir la riqueza de un sector social a otro. Se trata de un concepto que incluye la explotación, pero puede tomar también otras formas, como la dominación, por ejemplo. El mecanismo de la *exclusión* se trata de aquellas configuraciones sociales que impiden que los bienes fluyan hacia otros sectores sociales o que éstos tengan acceso a ellos.

Para Reygadas los mecanismos se relacionan con el flujo de viene sociales, ya sea ayudando a su conservación en cierto sector o su trasvasamiento, de un sector social a otro.

Estos mecanismos sumados a los que nombramos acompañando a Tilly y Lamont y a la discusión sobre el carácter individual, relacional o estructural del fenómeno, se ponen en juego en gran parte de las decisiones sobre la justicia social de una sociedad, nos hablan de la desigualdad como un proceso relacional y multidimensional. Con causas y características a la vez materiales y simbólicas como ya lo plantearan los clásicos pensadores de la estructura social.

Asimismo, se hace referencia a la dimensión analítica del tiempo habilitando el análisis de las continuidades y rupturas. Aquello que sirve para hacer perdurar la desigualdad o para aumentar la igualdad varía a lo largo del tiempo. Podemos hablar de sociedades relativamente móviles en las que los agentes sostienen sus relaciones sociales entre el mérito y la adscripción, estas condiciones se pueden hacer visibles a partir de los estudios sobre movilidad y estructura social.

Los estudiosos de la estructura social y la desigualdad suelen poner énfasis en diferentes clivajes sobre los procesos de diferenciación social.

Así las principales dimensiones que tienen en cuenta a la hora de describir a grandes rasgos las sociedades actuales tienen que ver con la clase, el género, la etnia, la edad, además otros estudios toman el trabajo, las trayectorias educativas, la migración, la ciudadanía.

Las investigaciones suelen observar cómo la desigualdad se genera en estas esferas de la vida cómo se vinculan estas dimensiones con otras y como se generan procesos a lo largo del tiempo que explican las posiciones subordinadas o dominantes de los sujetos en la estructura social.

La asociación entre desigualdad y escasez resulta reduccionista a la hora de buscar entender por qué en una sociedad existen jerarquías y asimetrías en los accesos a recursos. Una contribución a este debate es la de Wilkinson y Pikett, (2009) quienes a partir de su trabajo buscan mostrar la asociación de la desigualdad con el malestar y descentrar la perspectiva del ingreso como fuente única de la felicidad colectiva. Desde esta mirada sobre la relación entre desarrollo económico y desigualdad, estos pensadores buscan dar una respuesta a la realidad contradictoria de que en la cima de los logros materiales y tecnológicos del primer mundo hay un fracaso social expresado en infelicidad, aislamiento y consumismo. Estos problemas sociales se agravan en dónde hay mayor desigualdad de forma que las sociedades más desiguales padecen mayores problemas independientemente de la renta (Wilkinson y Pikett, 2009: 43).

Los autores no minimizan el efecto de la escasez material en los problemas sociales, pero abogan por el peso específico de la desigualdad social como generadora de malestar.

Goldthorpe (2012), asimismo, muestra que los enfoques economicistas y epidemiológicos llegan a conclusiones parciales ya que sus puntos de partida no contemplan esta perspectiva sociológica. Este autor ha sabido condensar las características primordiales del enfoque sociológico en las líneas que se citan a continuación:

El énfasis en los aspectos relacionales de la desigualdad y no solo en los atributivos es, por lo tanto, un proceder que hace al enfoque sociológico distintivo. Un segundo proceder es el reconocimiento del hecho de que la estructuración de la desigualdad —o estratificación social— es más que unidimensional. Al

menos desde los tiempos de Max Weber (1922/1968), los sociólogos han concebido la desigualdad no solo en función de la clase, sino también en términos de otro concepto relacional: el estatus (2012: 47).

Es importante remarcar estas características ya que ha sido común la subsunción de en los estudios a una sola dimensión, nos referimos al ingreso o la renta, como explicativa de todas las demás.

Nos gustaría dejar planteados algunos de los puntos de partida para el análisis de la apropiación que hace Reygadas, ya que consideramos que constituyen una posición adecuada para la comprensión de la desigualdad social. Este pensador hace énfasis, tal como venimos mencionando en tres aspectos de este problema, estos aspectos son el político, el relacional y el multidimensional.

Haremos referencia a cinco postulados que el propio Reygadas identifica como fundantes de su perspectiva y que aportan para esta matriz.

Estos cinco postulados constituyen el punto de partida del enfoque de la apropiación-expropiación.

El primero nos encuadra en la temática de los mecanismos y afirma que:

(...) muchas desigualdades sociales se explican por la existencia de mecanismos de apropiación que hacen posible que los distintos agentes (individuales o colectivos) dispongan de beneficios diferenciales y, por tanto, accedan a porciones asimétricas de la riqueza y el bienestar sociales (...) A su vez, estos accesos desiguales facilitan la reiteración de los mecanismos de apropiación, que se institucionalizan y pueden reproducirse durante largos períodos históricos (Reygadas, 2008:42).

El segundo postulado se relaciona con el carácter social de la generación de riqueza, la capacidad individual de producir no alcanza para explicar las asimetrías de la sociedad, por eso el autor plantea que algunos individuos o grupos poseen la capacidad de conservar para sí mismos una parte de la riqueza generada por otros o bien colectivamente.

El tercer postulado remarca una disputa en torno a la legitimidad de las riquezas apropiadas por cada agente social. Lo que para unos es una apropiación justa o legítima, para otros es una expropiación ilegítima.

El cuarto postulado de este enfoque se relaciona con una paradoja, en este caso, los mecanismos diseñados para alcanzar una igualdad pueden provocar otras formas de desigualdad (Reygadas, 2004).

El quinto postulado versa sobre la existencia de una dialéctica entre igualdad y desigualdad. Este postulado sostiene que los procesos que producen mayor desigualdad están enlazados con aquellos que la reducen.

Resta agregar que para este enfoque es necesaria una combinación de la perspectiva estructural y la constructorista.

Hemos visto algunos de los puntos de partida del tema de la desigualdad social, nos detuvimos en las explicaciones sobre su carácter multidimensional y complejo, conocimos cuáles son para distintos intelectuales los mecanismos que operan en esos procesos dinámicos. Veremos de aquí en adelante como se estudiaron las condiciones de vida en Argentina y como esos estudios presentan un diálogo y continuidad con las investigaciones actuales sobre desigualdades, de manera que podemos pensarlas formando parte de un gran campo de estudios sobre condiciones de vida.

¿Cómo se ha estudiado en Argentina? diálogos y discusiones sobre las condiciones de vida

Como dijimos al inicio las investigaciones empíricas en torno a la temática de la desigualdad se han acrecentado en los últimos años, en este sentido el estudio de las desigualdades en el contexto latinoamericano se vuelve importante para dotar de una perspectiva científica local a una problemática actual que llama la atención tanto de gobiernos como de científicos sociales.

En Argentina, el encuadre respecto a las condiciones de vida ha tomado diferentes carices, de forma tal que la cuestión social se fue presentando de diferentes formas en el contexto de la ciencia social.

Los primeros abordajes respecto a la estructura social en Argentina, desde la sociología vinieron asociados al contexto de los Estados de Bienestar en el promediar del siglo XX. En las décadas de los sesenta y setenta los pensadores sociales viraron hacia conceptos como el de marginalidad y exclusión de la mano del impulso del Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina (DESAL)

En los ochenta y noventa el núcleo de quienes estudiaban las condiciones de vida, evolucionó hacia los estudios de la pobreza, situación en la que *cayeron* muchos nuevos pobres de la mano del contexto neoliberal imperante en toda la región. Además, los estudios de los organismos internacionales se inclinaron hacia las perspectivas analíticas que miraban la pobreza como insuficiencia de recursos. Se hizo necesario el diálogo disciplinar en esta temática sobre las condiciones y características de la pobreza.

A esto se suman las últimas dos décadas en las que las investigaciones sobre la desigualdad social han tenido un crecimiento importante.

Es entonces que para reconstruir el enfoque de las condiciones de vida desde la sociología local retomaremos los antecedentes de los estudios afines, particularmente construiremos nuestra perspectiva de la desigualdad social en Argentina relejendo a partir de sus continuidades y rupturas con las investigaciones de estructura social de Gino Germani, los conceptos de marginalidad, vulnerabilidad, exclusión y pobreza.

Gino Germani (1911-1979) fue sin duda una influencia pujante para el desarrollo de la sociología en el país, tanto desde su trabajo intelectual como desde su influencia a nivel institucional. Su labor fue crucial para la creación de la carrera de sociología en la Universidad de Buenos

Aires e institutos de investigación como el Instituto de Sociología y luego el Instituto Di Tella. (Mera y Rebón, 2010).

Sus obras datan de las décadas de los 50' y los 70' han tenido como ejes temáticos: las clases sociales, la metodología y epistemología, las migraciones y su vinculación con la configuración de la sociedad argentina, asimismo como algunos estudios electorales basados en el uso de estadística aplicada.

Más allá de sus interpretaciones sobre la modernización, y el peronismo que han sido algunos de los aspectos más controversiales de su obra si ponemos el foco en los estudios de la estructura de clases, de la movilidad social y de la marginalidad, podemos ver que existe una línea de conexión entre estos antecedentes y los estudios posteriores de movilidad y desigualdad sociales.

Los trabajos inaugurales en el país desde la sociología, en este nivel son los llevados adelante por Gino Germani, fundamentalmente a partir de dos de sus obras: *La Estructura Social Argentina* (1955) y *La Clase Media en Buenos Aires* (1942).

Murmis (2010) en un artículo sobre la obra de Germani destaca que, en su título *Estructura Social de la Argentina*, el sociólogo ítalo argentino realiza varias operaciones conceptuales. Por un lado, se interesa por presentar la existencia misma de las clases, además ofrecer una muestra de la importancia y magnitud de la desigualdad social, además, Germani ofrece, entonces, una identificación de clases sobre la base de la ocupación, una búsqueda del desarrollo de clases como la clase media y algo sobre el papel de las clases en distintos terrenos como la demografía o el voto.

La clase basada en la ocupación es el principal elemento morfológico y también causal (Murmis, 2010: 75).

Entendemos que el ejercicio de Germani inaugura los estudios socio-ocupacionales en la sociología regional.

Seguimos también las reflexiones al respecto que se hacen en un reciente estudio sobre *Estructura Social Argentina* que afirma:

En sintonía con la vertiente socio-demográfica encontramos la perspectiva que estudia la Estructura Social analizando los cambios en la ocupación y la estratificación y movilidad que los mismos pueden propiciar. Esta mirada fue originalmente desarrollada por Germani (1955) y profundizada luego en varios estudios sobre la temática. (Álvarez Leguizamón, Arias, Muñiz Terra, 2016: 26)

Nos interesan estos estudios fundantes que van a ser retomados posteriormente en las décadas de los setenta y los ochenta.

Un aporte altamente problematizado para pesar la estructura social en clave latinoamericana han sido las discusiones en torno a la marginalidad. Nun, (2001, 2014), Minujín (1993); Auyero, (1997); Salvia, (2007) Eguía, Ortale, Piovani y Weingast (2010); Kessler (2011) son sólo algunos de los artículos que retoman esta discusión.

Siguiendo a Salvia (2007) podemos decir que el desarrollo de la concepción de marginalidad surge primero desde la perspectiva de DESAL acorde a las teorías de la modernización de Germani, como una falta de integración de ciertos grupos sociales (Auyero, 1997: 7). Es retomada por las teorías de la dependencia en los años setenta y posteriormente un ajuste teórico en los años noventa y dos mil.

La respuesta que viene a complejizar esta definición viene del lado de los desarrollos de la marxista Teoría de la Dependencia en los años setenta y problematiza el concepto como segregación (Gutiérrez, 2004).

En este caso los aportes vienen de la mano de José Nun (2001) y Miguel Murmis (1969), quienes se dedican a avanzar sobre la condición de la marginalidad económica. Para esta visión los marginales son aquellos que no están insertos en el proceso de acumulación monopólica del capitalismo: los sectores no monopólicos, las actividades pre-capitalistas y la economía de subsistencia ocupaban trabajadores que conformaban una población excedente no funcional a los sectores monopólicos dominantes (Salvia, 2007: 79). Se hace referencia a las relaciones de producción de América Latina en un contexto de desarrollo desigual y combinado del capitalismo.

Acotando la definición, la marginalidad permite indagar sobre un modo de vida relativamente homogéneo montado en circuitos económicos, sociales y culturales propios, poco relacionado con la estructura social en su conjunto (Segal, 1981).

Esta definición supone la correlación de tres variables: mala inserción en el mercado, llegada reciente a la ciudad; vivienda mala, o situación ocupacional irregular, se plantea también la no correspondencia entre la definición societaria de derechos reconocidos, y el efectivo goce de los mismos.

Se destaca en Álvarez Leguizamón y Arias (2016: 408) que en los años noventa hay un ajuste teórico sobre el concepto. En este caso es llevado adelante por parte de los investigadores Salvia, Pautassi y Bogani, que conforman un equipo interdisciplinario llamado “Marginaciones Sociales” en el que se retoma y actualiza el enfoque de la masa marginal, según las autoras:

Salvia hace un análisis histórico del concepto de masa marginal (Salvia, 2007, 2010) que denomina “marginalidad económica” por oposición a los enfoques que llama de “marginalidad social” que serían los de la DESAL y la visión de Gino Germani. Afirma como “principal hipótesis” (Salvia, 2010) que la marginalidad laboral se extiende en los grandes centros urbanos de la Argentina y de América Latina –en tanto países capitalistas sometidos a un desarrollo desigual combinado y dependiente– y que constituye un componente sistémico del régimen de reproducción social y de dominación político-institucional (Álvarez Leguizamón y Arias, 2016: 408).

Sería interesante buscar líneas de diálogo y continuidad entre este desarrollo y diagnóstico y la hipótesis de la heterogeneidad estructural que se desprende desde algunos referentes actuales sobre la desigualdad social. Sobre todo, porque ambas líneas plantean la existencia de mundos sociales diferenciados en relación a los derechos, a los circuitos económicos y el producto bruto de una sociedad.

La variante de la heterogeneidad social estructural que se sostiene desde ámbitos como la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL- ONU) plantea el carácter de la

estructura económica como dual, con sectores de productividad alta y sectores de productividad baja en la economía.

Otra de las discusiones que toma relevancia en el contexto regional viene dada por la idea de la exclusión.

La discusión tiene origen en el contexto europeo, pero llama la atención de los intelectuales locales. Es el sociólogo francés Robert Castel, quien ha sabido poner en cuestión la crisis de la sociedad salarial y el empleo de las sociedades del primer mundo tomando la perspectiva de la exclusión (Kessler 2011). Esta mirada ha puesto foco en la fundamentación del trabajo asalariado como *mecanismo de inclusión social*. En ese sentido la crisis del empleo redundaría en una crisis de desafiliación social.

Esta noción de exclusión entonces, reincorpora el carácter relativo como así también el dinámico de los procesos sociales (Eguía et al., 2010: 259).

Seguimos a Eguía et al. (2010) cuando realizan una recuperación en torno a la validez del concepto para el estudio de la pobreza y las condiciones de vida vulnerables. Los autores retoman la cuestión sobre si el concepto genera aportes o se trata de una incorporación acrítica a la discusión local.

Defienden la noción por permitir visibilizar transformaciones estructurales, desde una mirada dinámica y multidimensional -material y simbólica-. También lo afirma Kessler: “Ya no se trata, como lo ha señalado Paugam (1996) de designar uno o varios grupos sociales caracterizados por una exclusión de hecho, sino de subrayar la existencia de un proceso que, afectando a poblaciones diversas, tenía un desenlace común en una situación de penuria.” (Kessler, 2011: 7).

Asimismo, se destaca que la perspectiva de la exclusión tiene una vinculación con la problemática del pleno ejercicio de los derechos de ciudadanía civiles, políticos y sociales.

Esta concepción no estuvo libre de críticas, tanto Kessler (2011) como Minujín retomado por Eguía et al (2010) en los citados artículos, señalan la limitación de este abordaje conceptual signado por su poca especificidad: ¿qué quiere decir ciertamente ser o estar excluido? Se hace referencia a una dimensión, a varias, a derechos, a la desafiliación total con la sociedad, son algunos de los interrogantes que deberá enfrentar esta perspectiva.

Sumado a esto los investigadores citados proponen la incorporación del concepto de vulnerabilidad en concordancia con el de exclusión de manera de plantear una progresión.

Se entiende la vulnerabilidad como una degradación de las vinculaciones propias del Estado de Bienestar:

A partir de la noción de vulnerabilidad intentan dar cuenta del aumento de las dificultades para entrar al mercado de trabajo, de la caída, fragmentación e individualización de la relación salarial, del desarrollo de una cultura de lo aleatorio y de la proliferación de una gran cantidad de espacios intermedios... (Eguía et al. 2010: 262).

Así, la exclusión tiene que ver con el desenlace de una trayectoria de aumento de la vulnerabilidad. Tanto en la dimensión económica como en la social (ibídem.)

Podemos remarcar que, en el país, el auge de los estudios de pobreza se transita en la década de los noventa, aun así, hay estudios de esta temática particular que se remiten a los años ochenta, hay aportes muy importantes desde el desarrollo de los estudios de la pobreza que crean un corpus de investigación que pese a las distancias conceptuales es sólido y acoplado.

Las investigaciones sobre las condiciones de la vida en la pobreza desde la disciplina sociológica se encontraron en una particular relación con el contexto neoliberal impuesto por la dictadura de 1976, y con la profundización de este esquema societal llevada a cabo a partir de la década del noventa por medio de, entre otras cosas, las reestructuraciones estatales.

Entonces en ese momento se profundiza lo comenzado años atrás, se lleva adelante un mayor desfinanciamiento público, la privatización de empresas estatales y el sistema previsional, el plan de convertibilidad, la apertura y cambios en la estructura tributaria, endeudamiento externo por nombrar sólo algunas de las reformas de magnitud que tuvieron lugar en el decenio (Aronskind, 2013).

Es en este contexto que se hace necesario reparar en los cambios en la composición, el volumen y el carácter de la pobreza (Eguía et al, 2010: 247).

Seguimos a Boltvinik (1999) para dar una definición inicial de la pobreza que nos permitirá plantear su distancia con las otras nociones recuperadas en este capítulo, el autor señala:

Si el concepto de pobreza ha de tener alguna utilidad debemos restringirlo a expresar la insatisfacción de aquellas necesidades humanas cuya satisfacción depende de condiciones económicas. De lo contrario, la pobreza se confunde con otras dimensiones del sufrimiento (o desventaja) del ser humano. (Boltvinik, 1999: 37).

Además, continuando el énfasis en las necesidades, podemos afirmar también que existe una división en la elaboración de los métodos de medición según se consideren las necesidades a evaluar de manera directa o indirecta.

Resulta entonces que el método de las Necesidades Básicas Insatisfechas, es un método directo, y el de la Línea de pobreza indirecto, también existen métodos combinados que usan ambos enfoques. (Boltvinik, 1999: 35)

Suele comprenderse que estas formas de medición son sensibles a distintos aspectos de la pobreza, es así que se caracteriza como nuevos pobres a quienes tienen ingresos por debajo de la línea de pobreza, pero no poseen NBI, y como pobres estructurales a quienes tienen NBI.

Los enfoques multidimensionales de los estudios sobre condiciones de vida como son los comentados arriba vienen a complementar estas miradas, a la vez surgen núcleos de estudios específicos desde la problemática de la pobreza en sociología. Estos últimos, surgen en diálogo con las indagaciones sobre la cuantificación e identificación de los pobres.

A raíz de estas concepciones se busca remarcar la heterogeneidad de la pobreza y no perder la conexión con otras nociones analíticas y explicativas, de esta manera es posible superar la clásica crítica hecha a los enfoques de la medición de la pobreza sobre su mirada direccionada hacia la cuantificación.

A finales de la década de los ochenta y principio de los noventa se desarrolla otro núcleo de estudios desde otra perspectiva, los estudios de estrategias de reproducción producidos por

Gutiérrez (1994) y los estudios de las estrategias familiares de reproducción liderados por el equipo platense de las investigadoras Eguía y Ortale (2007). Más cercanamente las investigaciones buscan relacionar dimensiones significativas de esta experiencia con los ciclos de vida (Rausky, 2009; Bravo Almonacid, 2015)

Este otro conjunto de miradas busca superar los problemas poniendo en diálogo otras dimensiones además de la cantidad, y calidad respecto a las condiciones de pobreza.

Es interesante retomar las críticas que se le hicieron a los estudios de la pobreza, para tenerla en cuenta a la hora de adentrarse en las discusiones, podemos marcar que "...fueron los propios estudios sobre pobreza quienes señalaron los límites de la noción. En especial, porque la idea de pobreza suponía una población particular, los pobres, con una identidad propia y diferente al resto de la sociedad." (Kessler, 2011:5) esta observación si bien es válida no anula los aportes importantes que se realizan a partir de esta temática.

Pondremos el foco en la perspectiva de las estrategias familiares de reproducción, se considera que estas investigaciones actualizan a otros antecedentes del campo de la antropología que estudiaban las estrategias de reproducción social (Eguía, 1990: 32).

Las estrategias se analizan "...entendidas como la trama de prácticas y representaciones puestas en juego por las unidades domésticas para lograr su reproducción" (Eguía et al: 2010: 268).

La mirada orienta el análisis de los hogares pobres hacia varias cualidades que permiten por un lado poder correrse del consumo mercantilizado y del ingreso e incorporar los bienes públicos gratuitos y el autoabastecimiento.

Por otro lado, desde esta perspectiva se busca caracterizar las prácticas en tres dimensiones principales. Estas dimensiones son las estrategias laborales, las estrategias alimentarias y las estrategias en torno al proceso de salud- enfermedad- atención (Óp. Cit.).

Otras investigaciones cualitativas no siempre toman el concepto de estrategias, pero están en sintonía con lo planteado desde esta propuesta. Además, posteriormente el concepto de estrategias es usado para estudiar otros campos y otras clases sociales.

Aspiramos a poner en el tapete las discusiones que están en relación con los estudios de la desigualdad social en Argentina, sus configuraciones y la esencia de cada enfoque, para ello repasamos algunas de las aristas que han tenido en cuenta los estudios de la sociología contemporánea.

Las miradas sobre la pobreza, la marginalidad, la vulnerabilidad y la exclusión dan contenido a los estudios sobre las clases sociales y la desigualdad, ayudan a la comprensión de su dinámica y su carácter complejo.

Las investigaciones sobre la desigualdad social suelen construir su aproximación teniendo en cuenta el carácter relacional de las estructuras sociales tanto como el carácter dinámico y experiencial de las condiciones de vida, aunque dentro de esta área de estudios conviven y dialogan perspectivas que dotan de énfasis a diferentes aspectos de la desigualdad social.

Identificamos en la Argentina contemporánea cuatro grandes núcleos de estudios sobre la desigualdad que presenten de manera diferente continuidades y rupturas con lo previamente planteado (Coloma, 2018). Esta exploración no pretende ser exhaustiva sino un ejercicio de

sistematización, una construcción transversal sobre los estudios que dan cuenta de las diferentes facetas de la desigualdad y en combinación con otras problemáticas.

En principio una gran línea de demarcación puede realizarse entre aquellos estudios que dan mayor importancia a una dimensión frente a aquellos que priorizan la mirada multidimensional. Tomaremos dos ejemplos de este tipo de construcción los estudios, sobre desigualdad social que se concentran en la dimensión del ingreso, y los que estudian la desigualdad social a partir de las trayectorias.

Podemos ver que existe una cantidad de estudios que se concentra en mirar la desigualdad desde una construcción primordialmente unidimensional. Para estas el punto de partida es la renta de los individuos.

El recorte teórico-metodológico está en conexión con una característica particular del objeto de estudio que sirve para estructurar su interpretación sobre el fenómeno de la desigualdad: Toman como punto de partida el ingreso. Recuperan particularmente dentro del hogar, el ingreso del Primer Sostén del Hogar. Enumeramos algunos estudios que retoman esta perspectiva: Lindenboim (2007, 2008), INDEC (2015), CEPAL (2015); Salvia (2014), Salvia y Vera (2013), Plá, (2012) entre otros

Se trata de los estudios sobre desigualdad social que trabajan a partir de censos, estadísticas privadas o la Encuesta Permanente de Hogares (EPH) o bien trabajan con datos secundarios ligados al ingreso y a las estadísticas demográficas.

Este tipo de mediciones e indicadores de carácter sintético suele estar en relación con otras del tipo de la medición de la pobreza, indicadores, como ya vimos, frecuentemente ligados a organismos internacionales. A partir de la medición de ingresos la tradición sobre la desigualdad ha construido análisis cuantitativos y con sesgo economicista (Saraví, 2015). Para este tipo de aproximaciones el ingreso es un indicador indirecto de las capacidades del hogar (Chávez Molina 2015: 2).

A partir del ingreso se realizan distintas operaciones en torno a la estratificación, se realizan indicadores como el índice de Gini, la estratificación en deciles o quintiles, análisis de media, mediana, para determinar escalas en función de esta dimensión. El índice de Gini suele ser el indicador por excelencia más comúnmente utilizado para medir la desigualdad por ingresos (Kessler, 2014: 60).

La otra línea centrada en la experiencia de la desigualdad es la que ha estudiado mayormente las condiciones de vida de los pobres y clases medias desde enfoques etnográficos y cualitativos (Benza et al, 2016). Este corpus está en sintonía con las perspectivas multidimensionales, que buscan relacionar los distintos niveles de la experiencia social con los procesos estructurales.

En particular se destacan aquellas que se han concentrado en el estudio de esta experiencia de la pobreza retomando el planteo hecho desde las estrategias familiares de reproducción o realizando aportes propios (Rausky, 2009; Gutiérrez, 2004; Bravo Almonacid, 2015; Crego, 2012; entre otros).

Dentro de los enfoques cualitativos una de las perspectivas que ha hecho suyo el enfoque de la desigualdad social, es la perspectiva de las trayectorias. Así como afirma Guevara (2017: 2) respecto a la coherencia entre la desigualdad y las trayectorias: “Las desigualdades se producen y re-producen en las interacciones sociales (Reygadas, 2004) y en diversos niveles, y en este punto coincide con la perspectiva de trayectorias. Ambos núcleos de análisis nos permiten

una mirada de los fenómenos sociales que consideran simultáneamente miradas micro y macro de la realidad social.”, es por ello que sostenemos que las trayectorias son una forma privilegiada de mirar este objeto.

Los análisis de trayectorias (Muñiz Terra 2009, 2012; Roberti, 2012; Harvey 2013; Balerdi, 2012, Lemus, 2018, Ambort, 2019; entre otros) ponen su foco en dos cuestiones, la interacción entre el individuo y la estructura social y el carácter temporal de la experiencia humana.

A la vez se pone atención a las articulaciones meso sociales como son las políticas institucionales y también a las inscripciones espaciales, cada una de las cuales merece un análisis acorde a sus particularidades y presenta dimensiones propias (Muñiz Terra, 2012).

En este sentido las trayectorias sirven para poner la mirada en el carácter relacional procesual y develar desde la perspectiva heurística las vinculaciones entre el sujeto y la estructura, tal como afirman Muñiz Terra y Roberti:

Considerando entonces la complejidad que significa realizar un análisis de la desigualdad en tanto construcción y reconstrucción relacional, procesual, multidimensional y multiescalar, desde nuestro punto de vista, para abordar este fenómeno puede utilizarse la perspectiva de las trayectorias vitales, ya que esta aproximación heurística promueve el estudio de la articulación/tensión de las distintas dimensiones y sus escalas a lo largo del tiempo y el espacio (Muñiz Terra, 2012). En particular, proponemos el uso de la perspectiva biográfica pues posibilita recuperar las historias de vida de los actores sociales como resultado de una sedimentación diacrónica y espacial de las dimensiones macro, meso y micro sociales (2017: 5).

Los análisis basados en trayectorias buscan mirar las formas en que la desigualdad se inserta en la experiencia de los individuos. Para ello buscan mostrar la configuración a partir de la cual las personas ven el mundo. Los sujetos configuran su experiencia como procesos de acumulación de privilegios o desventajas en dispares áreas de la vida social, como son el trabajo, la familia, los vínculos sociales en general. Esta perspectiva proporciona una observación de los individuos como agentes activos, sin perder de vista la estructura de clase y las posiciones relacionales asociadas a la apropiación-expropiación.

La propuesta de las trayectorias demuestra su utilidad al estar centrada en las articulaciones.

El sujeto es aprehendido por su carácter de agente en el universo social, y de esta manera su trayectoria es entendida como la interacción entre los condicionamientos estructurales y los proyectos y deseos personales.

Reflexiones Finales

Al revisitar estos estudios, entre otros podemos analizar como en las ciencias sociales, y particularmente en la sociología conviven distintas miradas sobre lo social, y sobre cómo puede construirse un objeto de estudio, es decir como un mismo problema pueda abordarse desde distintos ángulos.

Los estudios sobre desigualdades toman diferentes objetos empíricos, realizan diferentes recortes y se tienen en diferentes dimensiones de la desigualdad, pero comparten algunos puntos de vista, con mayores o menores acuerdos.

Este capítulo realiza una presentación de algunos de los elementos presentes en el campo de la desigualdad social. Pudimos rastrear teorías de distintos niveles interpeladas por una misma problemática social, desde las preguntas generales filosóficas, pasando por los mecanismos y los estudios de las condiciones de vida de Argentina en el Siglo XX que inauguran un trazo de continuidad con los estudios actuales de las desigualdades.

Pasar por las implicancias de las preguntas por las desigualdades y la importancia de los mecanismos como herramienta explicativa y articuladora. Rara vez hablar de lo social o la sociedad es simple, más bien suele presentarse como un conjunto caótico de sentidos, experiencias y capas, los mecanismos son una herramienta analítica más que sirve para articular un relato que nos ayude a pensar cómo y por qué sucedieron determinadas situaciones; Intentamos dar pistas para pensar por qué el comportamiento social no puede ser estudiado mediante leyes, que operó para que los sucesos tomen un rumbo u otro o por qué a veces se cumplen las previsiones y a veces suceden cosas inesperadas.

Referencias

- Álvarez Leguizamón, S. y Arias, A. (2016) “Capítulo 5 Los estudios sociales sobre la pobreza.” en Álvarez Leguizamón, S [et al.], *Estudios sobre la estructura social en la Argentina contemporánea*; coords S. Álvarez Leguizamón; A. J. Arias; L. Muñiz Terra. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CODESOC - Consejo de Decanos de Facultades de Ciencias Sociales y Humanas. PISAC-Programa de Investigación sobre la Sociedad Argentina Contemporánea.
- Álvarez Leguizamón, S; Arias, A y Muñiz Terra, L. (2016) *Estudios sobre la estructura social en la Argentina contemporánea*; 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CODESOC - Consejo de Decanos de Facultades de Ciencias Sociales y Humanas. PISAC-Programa de Investigación sobre la Sociedad Argentina Contemporánea.
- Ambort, M. E. (2019) Género, trabajo y migración en la agricultura familiar: Análisis de las trayectorias familiares, laborales y migratorias de mujeres agricultoras en el cinturón hortícola de La Plata (1990-2019) (Tesis de posgrado). -- Presentada en Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Para optar al grado de Magíster en Estudios Sociales Agrarios. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1766/te.1766.pdf>
- Aronskind, R. (2013) La Argentina como negocio: razones del fracaso del experimento neoliberal. En: S. Pereyra, G. Vommaro y G. Pérez, ed., *La grieta. Política, economía y cultura después de 2001*, Buenos Aires, Biblos.

- Atria, R. (2004) “Estructura ocupacional, estructura social y clases sociales”. *Serie de Políticas sociales*, N°96, CEPAL, Chile.
- Auyero, J. (1997) “Wacquant en la villa”. En *Apuntes de investigación*, CECYP, N° 1, Año 1.
- Balerdi, S. (2012) Trayectorias laborales y migración: Un estudio de caso sobre migrantes Qom chaqueños asentados en un barrio del Gran La Plata (En línea). Trabajo presentado en VII Jornadas de Sociología de la UNLP, 5 al 7 de diciembre de 2012, La Plata, Argentina. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1695/ev.1695.pdf
- Benza, G., Iuliano, R. Álvarez Leguizamón S. y Pinedo, J (2016)” Capítulo 2 Las clases sociales en la investigación social de la Argentina (2003-2014).” en Álvarez Leguizamón, S... [et al.], *Estudios sobre la estructura social en la Argentina contemporánea*; coordinación general de S. Álvarez Leguizamón; A. J. Arias; L. Muñiz Terra. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CODESOC - Consejo de Decanos de Facultades de Ciencias Sociales y Humanas. PISAC-Programa de Investigación sobre la Sociedad Argentina Contemporánea.
- Boltvinik, J. (1999) Métodos de medición de la pobreza. Conceptos y tipología. En *Socialis* 1, UBA/UNR/FLACSO, Buenos Aires.
- Bravo Almonacid, F. (2015) Envejecer en la pobreza: Prácticas y representaciones de personas mayores tendientes a su reproducción cotidiana en ámbitos domésticos y extradomésticos (Tesis de posgrado). -- Presentada en Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación para optar al grado de Doctora en Ciencias Sociales. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1354/te.1354.pdf>
- CEPAL (2015) La matriz de la desigualdad social en América Latina desigualdad social en América Latina.
- Chávez Molina, E. (2015) Las clases ocupacionales basadas en la heterogeneidad estructural. Un estudio de caso sobre Mar del Plata. *III Seminario Internacional Desigualdad y Movilidad Social en América Latina*, 13 al 15 de mayo de 2015, Bariloche, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.9363/ev.9363.pdf
- Coloma, M. A. (2018) Miradas sobre la Desigualdad Social. Una aproximación a los diálogos entre la teoría y la empiria en la sociología contemporánea (Tesis de grado). Presentada en Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación para optar al grado de Licenciada en Sociología. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1487/te.1487.pdf>
- Crego, M. L. (2012) Juventud y escuela: Un estudio de caso acerca de cómo los y las jóvenes construyen su experiencia escolar en contextos de pobreza (Tesis de grado). -- Presentada en Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación para optar al grado de Licenciada en Sociología. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.859/te.859.pdf>
- Domingo-Salvany, A. Bacigalupe, A. Carrasco, J. Espelt, A. Carme Borrell, J.(2013) Propuestas de clase social neweberiana y neomarxista a partir de la Clasificación Nacional de

- Ocupaciones 2011, *Gaceta Sanitaria*, 27,(3), pags 263-272, <https://doi.org/10.1016/j.gaceta.2012.12.009>.
- Dubet, F. (2011) *Repensar la justicia social*. Madrid. Siglo XXI Editores.
- Durkheim, E. (1967) *De la división del trabajo social*;[Ed. Original 1893] Schapire, Bs. As.
- Eguía, A y Ortale, S (2007) Coords. *Los significados de la pobreza*. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Eguía, A. (1990) “Estrategias familiares de reproducción en sectores populares urbanos del Gran La Plata”. Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, UNLP.
- Eguía, A., Ortale, S., Piovani J. y Weingast, D. (2010) La pobreza en la Argentina: nuevas realidades, nuevos conceptos. En Camou, A; Tortti, C y Viguera A. (coords.), *La Argentina democrática y los libros*. Editorial Prometeo, Buenos Aires.
- Elster, J. (1997) *Egonomics*. Análisis de la interacción entre racionalidad, emoción, preferencias y normas sociales en la economía de la acción individual y sus desviaciones y el relato autobiográfico: “Going to Chicago”, Barcelona, Editorial Gedisa.
- Erikson, R., Goldthorpe, J. H., & Portocarero, L. (1979). Intergenerational class mobility in three Western European societies: England, France and Sweden. [Movilidad de clase intergeneracional en tres sociedades de Europa Occidental: Inglaterra, Francia y Suecia] *The British Journal of Sociology*, 30(4), 415-441.
- Germani, A. (2010) “Sobre la “crisis contemporánea” en Germani, Gino. *Gino Germani, la sociedad en cuestión: antología comentada*. 1a ed. - Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Germani, G. (2010) *Gino Germani, la sociedad en cuestión: antología comentada*. 1a ed. - Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Giddens, A. (2000) *Sociología*. Tercera edición revisada. Madrid. Alianza Editorial.
- Goldthorpe, J. (1992) Sobre la clase de servicio, su formación y su futuro en *Revista Zona Abierta*, 59-60, pp. 229-263.
- Guevara, B. (2017) Trayectorias Educativas Y Desigualdad: Un Recorrido Teórico-Conceptual De Las Principales Producciones En El Área Trabajo presentado en *IV Seminario Internacional Desigualdad y Movilidad Social en América Latina*, 31 de mayo y 1º y 2 de junio de 2017, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad Nacional de La Plata.
- Gutiérrez, A. (2004) *Pobre’, como siempre... Estrategias de reproducción social en la pobreza*. Ferreira Editor, Córdoba.
- Harvey, C. (2013) Entre el trabajo y la educación: Transiciones laborales de jóvenes que asisten a un Centro de Formación Profesional (Tesis de grado). -- Presentada en Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación para optar al grado de Licenciado en Sociología.
- INDEC (2015) *Informe de Evolución de la Distribución del Ingreso*. Encuesta Permanente de Hogares. Cuarto Trimestre de 2014 disponible en <https://www.indec.gob.ar/> [10 de enero de 2018]
- Kessler, G. (2011). Exclusión social y desigualdad ¿nociones útiles para pensar la estructura social argentina? *Laboratorio*, 24. 4-18

- Kessler, G. (2014) *Controversias sobre la desigualdad*. Argentina. 2003-2013. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Kessler, G. y Espinoza, V. (2007) Movilidad social y trayectorias ocupacionales en Buenos Aires. Continuidades, rupturas y paradojas En: *Estratificación y movilidad social en América Latina: transformaciones estructurales de un cuarto de siglo* - Santiago: NU. CEPAL/LOM Ediciones, p. 259-301.
- Lamont, M., Beljean, S., & Clair, M. (2014) What is missing? Cultural processes and causal pathways to inequality. *Socio-Economic Review*, 12(3), 573–608. <https://doi.org/10.1093/ser/mwu011>
- Lemus, M. (2018) Articulaciones entre desigualdades y tecnologías digitales: un estudio de las trayectorias de vida de jóvenes de clases medias altas, La Plata 2012-2017 (Tesis de posgrado). -- Presentada en Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación para optar al grado de Doctora en Ciencias Sociales. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1741/te.1741.pdf>
- Lindenboim, J. (2007) Distribución del ingreso. Varias caras, un mismo problema, en R. Boyer y J. C. Neffa (coords) *Salida de crisis y estrategias alternativas de desarrollo. La experiencia argentina*, Institut CDC por la recherche/CEIL-PIETTE/ Miño y Dáviala, Buenos Aires
- Lindenboim, J. (2008) Auge y declinación del trabajo y los ingresos en el siglo corto de la Argentina en Lindenboim, J. (compilador) *Trabajo, ingresos y políticas en Argentina. Contribuciones para pensar el siglo XXI*. Buenos Aires. Editorial Eudeba
- Longhi, A. (2005) La teorización de las clases sociales en *Revista de Ciencias Sociales-Departamento de Sociología*, 18 (22). pp. 104-114
- Mera, C y Rebón, J. (2010) Actualidad y Retrospectiva del pensamiento de Gino Germani en Germani, Gino. *Gino Germani, la sociedad en cuestión: antología comentada*. 1a ed. - Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Minujin, A. y otros (1993) Cuesta abajo. *Los nuevos pobres: efectos de la crisis en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Unicef/Losada
- Mora Salas, M. (2004) Desigualdad social: ¿nuevos enfoques, viejos dilemas?, en M. Mora Salas, J. P. Pérez Sáinz y F. Cortés *Cuadernos de Ciencias Sociales, Desigualdad social en América Latina*. Costa Rica: FLACSO
- Muñiz Terra, L. (2009) Trayectorias laborales fragmentadas en un contexto de privatización: Un estudio de caso en Argentina En *Sociología del Trabajo*, (65) pp. 53-79.
- Muñiz Terra, L. (2012) Carreras y trayectorias laborales: Una revisión crítica de las principales aproximaciones teórico-metodológicas para su abordaje. En *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 2(1). pp. 36-65.
- Muñiz Terra, L. (2015). Las perspectivas de trayectorias, carreras laborales y género. Reflexiones sobre su articulación. En: A. Eguía, S. Ortale y J. Piovani (Comps.). *Género, trabajo y políticas sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Muñiz Terra, L., & Roberti, E. (2018). Las tramas de la desigualdad social desde una perspectiva comparada: hacia una reconstrucción de las trayectorias laborales de jóvenes de clases

- medias y trabajadora. *Estudios Del Trabajo. Revista De La Asociación Argentina De Especialistas En Estudios Del Trabajo (ASET)*, (55).
- Murmis, M. (1969) Tipos de Marginalidad y posición en el proceso productivo, separata de la *Revista Latinoamericana de Sociología*. México.
- Murmis, M. (2010) “lases sociales en el primer Germani en Germani, G. *Gino Germani, la sociedad en cuestión: antología comentada*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Nun, J. (2001) *Marginalidad y exclusión social*. Fondo de Cultura Económica, Bs. As.
- Nun, J. (2014) Sobre el concepto de masa marginal. *Laboratorio*, 23 pp. 109–119.
- Plá, Jesica (2012) “Trayectorias inter-generacionales de clase y marcos de certidumbre social. La desigualdad social desde la perspectiva de la movilidad. Región Metropolitana de Buenos Aires. 2003-2011”, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, UBA, inédita.
- Rausky, Ma. E. (2009) Perspectivas sobre el trabajo infantil en la Argentina: Un análisis de las investigaciones desarrolladas en el campo de las Ciencias Sociales *Revista de estudios regionales y mercado de trabajo*, (5): pp. 177-200.
- Reygadas, L. (2004) “Las redes de la desigualdad: un enfoque multidimensional”. En: *Política y Cultura* 22, pp. 7-25.
- Reygadas, L. (2008) *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad*, Anthropos, Barcelona.
- Roberti, E. (2012) El enfoque biográfico en el análisis social: Claves para un estudio de los aspectos teórico-metodológicos de las trayectorias laborales *Revista Colombiana de Sociología*, 35(1): pp. 127-149.
- Salvia, A. (2007) “Consideraciones sobre la transición a la modernidad, la exclusión social y la marginalidad económica”. En *Sombras de una marginalidad fragmentada. Aproximaciones a la metamorfosis de los sectores populares de la Argentina*. A. Salvia y E. Chávez Molina (compiladores). Editorial Miño Dávila, Buenos Aires. págs. 25-42.
- Salvia, A (2014) Las cifras de la pobreza bajo sospecha: necesidad política de construir un relato de gestión a costa de los pobres. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*. 4 (8) pp. 50-62.
- Salvia, A. y Vera, J. (2013) Heterogeneidad estructural y desigualdad económica: Procesos intervinientes en el patrón de la distribución de los ingresos laborales del Gran Buenos Aires durante las distintas fases macroeconómicas (1992-2010). *Revista Desarrollo Económico* 52. Pp. 427-462
- Saraví, G. (2015) *Juventudes fragmentadas: socialización, clase y cultura en la construcción de la desigualdad México*, FLACSO México: CIESAS.
- Segal, S. (1981) Marginalidad espacial, Estado y ciudadanía en *Revista Mexicana de Sociología*, 4 (43)
- Sen, A. (1995) *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid, Alianza Editorial
- Tilly, Ch. (2000) *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial.
- Wilkinson, R y Pikett, K. (2009) *Desigualdad. Un análisis de la (in)felicidad Colectiva*. Madrid: Turner Publicaciones.

Wright, E. (1992) Reflexionando, una vez más, sobre el concepto de estructura de clases, en *Revista Zona Abierta*, 59-60, pp. 17-126.

Sección de apoyo didáctico

Bibliografía básica recomendada

- Álvarez Leguizamón, A. Arias y L. Muñiz Terra (Coord.) (2016). *Estudios sobre la estructura social en la Argentina contemporánea*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; CODESOC - Consejo de Decanos de Facultades de Ciencias Sociales y Humanas. PISAC-Programa de Investigación sobre la Sociedad Argentina Contemporánea.
- Dubet, F., & Pons, H. (2015). *¿Por qué preferimos la desigualdad? (Aunque digamos lo contrario)*. Siglo Veintiuno Editores.
- Giddens, A. (1979) *La estructura de las clases en las sociedades avanzadas*. Madrid: Alianza.
- Kessler, G. (2014) *Controversias sobre la desigualdad. Argentina. 2003-2013*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- López-Roldán, P., & Fachelli, S. (Eds.). (2021). *Towards a Comparative Analysis of Social Inequalities between Europe and Latin America*. Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-48442-2>
- Reygadas, L. (2008) *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad*, Anthropos, Barcelona.
- Rosanvallon, P. (2013). *La sociedad de iguales*. Buenos Aires, Editorial Manantial.
- Saraví, Gonzalo (2015). *Juventudes fragmentadas. Socialización, clase y cultura en la construcción de la desigualdad*, México: Flacso, CIESAS.
- Tilly, Ch. (2000) *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial.
- Wilkinson, R y Pikett, K. (2009) *Desigualdad. Un análisis de la (in)felicidad Colectiva*. Madrid: Turner Publicaciones

Bibliografía complementaria

- Benza, G. y Kessler G. (2021) *La ¿nueva? estructura social de América Latina: Cambios y persistencias después de la ola de gobiernos progresistas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre ([1987]2000). '¿Cómo se hace una clase social? Sobre la existencia teórica y práctica de los grupos', En *Poder, derecho y clases sociales*, Desclée de Brouwer, XXX.
- CEPAL (2015) *La matriz de la desigualdad social en América Latina*
- Dalle, Pablo. Estratificación y movilidad social en Argentina (1870/2010). *Revista de Trabajo*, 8, (6), Nueva Época, 2010.

- Gutiérrez, A., & Mansilla, H. (2015). Clases y reproducción social: el espacio social cordobés en la primera década del siglo XXI. *Política Y Sociedad*, 52(2), 409-442. https://doi.org/10.5209/rev_POSO.2015.v52.n2.44467
- Muñiz Terra, L., & Roberti, E. (2018). Las tramas de la desigualdad social desde una perspectiva comparada: hacia una reconstrucción de las trayectorias laborales de jóvenes de clases medias y trabajadora. *Estudios Del Trabajo. Revista De La Asociación Argentina De Especialistas En Estudios Del Trabajo (ASET)*, (55).
- Muñiz Terra, Leticia. (2018). Las políticas de conciliación trabajo/ familia: una materia pendiente en Argentina. Análisis a partir de las gestiones empresariales desarrolladas en una empresa petrolera en los últimos 40 años. EN: S. Ortale y M. Rausky (Comps.). *Políticas sociales, desigualdades y vulnerabilidades: Estudios de caso en el Gran La Plata*. La Plata : Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Sen, A. (1995) *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid, Alianza Editorial
- Torrado, S., & Mabel, A. (2005) *Trayectorias nupciales, familias ocultas*: Buenos Aires, entresiglos. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Chávez Molina, Eduardo (2014) Empleo y distribución del ingreso en Mar del Plata entre 1995 y 2013. Clases ocupacionales y heterogeneidad estructural. *Revista de estudios regionales y mercado de trabajo*, (10) : 155-177.

Otras investigaciones aplicadas

- Ambort, M. E. (2019) Género, trabajo y migración en la agricultura familiar: Análisis de las trayectorias familiares, laborales y migratorias de mujeres agricultoras en el cinturón hortícola de La Plata (1990-2019) (Tesis de posgrado). -- Presentada en Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. para optar al grado de Magíster en Estudios Sociales Agrarios. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1766/te.1766.pdf>
- Guevara, B.; Bidauri, M. P.; Harvey, C. (2018) *Trayectorias juveniles: los caminos desiguales de la educación al trabajo en Argentina: tres casos de estudio*; Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales; Laboratorio; 28; 28; 5-2018; 144-165
- Gutiérrez, A. B., & Mansilla, H. (2015). Clases y reproducción social: El espacio social cordobés en la primera década del siglo XXI. *Política y Sociedad*, 52(2), 409-442. https://doi.org/10.5209/rev_POSO.2015.v52.n2.44467
- Lemus, M. (2018) *Articulaciones entre desigualdades y tecnologías digitales: un estudio de las trayectorias de vida de jóvenes de clases medias altas, La Plata 2012-2017* (Tesis de posgrado). -- Presentada en Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación para optar al grado de Doctora en Ciencias Sociales. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1741/te.1741.pdf>
- Roberti, E. (2012) Rupturas y subjetividades: Un acercamiento a la perspectiva de las Trayectorias Laborales. *Trabajo y sociedad*, (18) : 267-277.

Sitios web con material complementario

Red de Estudios sobre Desigualdad, Estratificación y Movilidad Social en América Latina

<https://demosal.colmex.mx/>

Seminario Internacional Desigualdad y Movilidad Social en América Latina: <http://seminariosms.fahce.unlp.edu.ar/>

Programa de Investigación sobre la Sociedad Argentina Contemporánea:

<http://pisac.mincyt.gob.ar/>

Red internacional Para el análisis comparado de las Desigualdades sociales: <https://incasi.uab.cat/es>

<https://incasi.uab.cat/es>

Sitio de la dirección de estadística de la Provincia de buenos Aires: <http://www.estadistica.ec.gba.gov.ar/dpe/>

<http://www.estadistica.ec.gba.gov.ar/dpe/>

La Comisión Económica para América Latina: <https://www.cepal.org/es>

Interdependent Inequalities in Latin America: Structures and Negotiations: <https://www.desigualdades.net/index.html>

<https://www.desigualdades.net/index.html>

Mecila- Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality In Latin America: <http://mecila.net/es/>

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC). <https://www.indec.gob.ar/>

Observatorio de la Deuda Social Argentina Barómetro de la Deuda Social Argentina:

<http://uca.edu.ar/es/observatorio-de-la-deuda-social-argentina/barometro-de-la-deuda-social-argentina>

Lavboratorio. Revista de Estudios sobre Cambio Estructural y Desigualdad Social. Es editada por el Programa Cambio Estructural y Desigualdad Social con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani:

<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/lavboratorio/index>

Guía de actividades

1. Analice alguna política tomada por el gobierno en los últimos días que le sirva para rastrear la concepción de justicia social a partir de la que se llevó a cabo. Según los términos de Dubet ¿esa medida apunta a la igualdad de posiciones o a la igualdad de oportunidades?
2. Teniendo en cuenta los mecanismos mencionados por alguno de los autores (Tilly, Lamont et al. y Reygadas) explique como la activación de éstos ayuda a aumentar o disminuir la desigualdad. Exponga con un ejemplo.
3. ¿Por qué para estudiar la desigualdad es necesario considerar la estructura social?
4. ¿Cuáles son las principales líneas desde las que se estudian las condiciones de vida?
¿Cuáles han sido los aportes de los pensadores de América Latina?
5. ¿Qué sentido tiene mirar la experiencia de los sujetos para analizar la desigualdad social?

CAPÍTULO 32

La teoría goffmaniana del *frame* y la política pública de desarrollo infantil temprano

Esteban Moreno Flores

Doy por supuesto que las definiciones de una situación se elaboran de acuerdo con los principios de organización que gobiernan los acontecimientos –al menos los sociales- y nuestra participación subjetiva en ellos; *frame* es la palabra que uso para referirme a esos elementos básicos que soy capaz de identificar (Goffman, 2006, p.11)

En este documento se busca sintetizar una aproximación teórica que permita entender cómo se dio el proceso de *encuadre* o *framing* (Goffman 1974; Acevedo, 2011) de la política de desarrollo infantil, PDI (Shawar y Shiffman 2016; Shiffman y Smith 2007). Se desarrollará dicho análisis cualitativo, siguiendo el trabajo de Shawar y Shiffman (2016), en el cual proponen iniciar por una delimitación de la primera infancia como un problema social específico, luego determinar un conjunto de soluciones posibles ante dicha problemática, para finalmente pasar a la implementación de un conjunto de dispositivos propios de la PDI. Para darle robustez a este análisis, éste deberá estar enmarcado en el contexto socioeconómico, institucional y cultural (Araujo et. al 2015) en el que surgieron y consolidaron estos dispositivos. El análisis parte de nuestra experiencia en el caso ecuatoriano en la actualidad, período en el cual la institucionalidad pública del país, en especial aquella dedicada a las políticas de protección social, tuvo modificaciones importantes en su estructura, competencias y paradigmas de intervención en la cuestión social.

Este abordaje, además, nos permitirá comprender el camino que tomó el diseño de la arquitectura institucional de las políticas de atención a la primera infancia (Araujo et. al 2015), condición primordial para comprender el esquema de análisis propuesto a partir de su problematización, diseño de soluciones e implementación de la PDI como estrategias de solución (Shawar y Shiffman 2016). Al respecto Araujo et. al (2015), sugieren que “los acuerdos institucionales que un país adopta para llevar a cabo las políticas públicas tienen importantes consecuencias para la calidad, equidad y sostenibilidad de los servicios destinados a la primera infancia” (Araujo et. al 2015, p.185), problemas esenciales que enfrentan el estudio de las PDI.

Es importante recalcar que las PDI, desde su emergencia han estado dirigidas y pensadas para niñas y niños pobres, que pertenecen a los hogares de los quintiles 1 y 2 de pobreza, que viven en territorios urbanos y rurales, con importantes condiciones de vulnerabilidad

especialmente asociadas a la falta de servicios básicos, hacinamiento, acceso a la salud, higiene y saneamiento, bajos niveles de escolaridad entre otras características propias de la pobreza contemporánea (Unicef, 2017). Situación que configura una primera caracterización de las condiciones por las cuales se experimenta la condición infantil en sus primeros años, especialmente cuando dicha experiencia se vive en condiciones de exclusión económica y social, distinguiendo esto como un problema a tratar, ya sea por las carencias materiales o por la falta de oportunidades que limitan y comprometen su desarrollo. Esta representación social de la infancia potente, que trae consigo preceptos morales propios de la modernidad que deben ser comprendidos con claridad para complementar el presente análisis.

En este sentido, además, de comprender cómo interactúa dicha significación de la problemática infantil temprana, donde se propone aplicar un abordaje de tipo cualitativo, se prevé comprender como el encuadre de la política se complementa con las relaciones existentes entre diferentes actores sociales a través de claros esquemas de gobernanza, que han incidido sustancialmente en dicha configuración de la realidad a intervenir. Para lo cual se analizarán diversos acuerdos institucionales entre diferentes actores que se fueron configuraron en el transcurso de los años, para dar vida a las políticas de atención a la primera infancia.

La noción de “frame” y una breve introducción de Goffman

Cuando se revisan los enfoques atribuidos a Erwing Goffman (1922 – 1982) a lo largo de su producción académica resulta complejo ceñirlo a una sola corriente teórica en particular. Entre sus principales influencias se encuentran la Escuela de Chicago, la sociología de Durkheim, la psicología pragmatista de George H. Mead, la sociología formalista de George Simmel, la fenomenología de Edmund Husserl y Alfred Schütz, entre otros campos y corrientes (Acevedo, 2011:187).

Existe otro grupo de pensadores que establecen el trabajo de Goffman entre una "sociología de las interacciones sociales"; mientras que otros la presentan como una "microsociología" centrada en una relación entre el orden social y el de la interacción, dando lugar a un enfoque denominado "situacionismo metodológico", que se diferencia del holismo y del individualismo metodológico. Esta microsociología estaría pensando en una relación laxa entre el orden de la interacción y el orden social o estructural (Acevedo, 2011, p.188).

En relación con el énfasis de la sociología “goffmaniana” en el estudio de las interacciones, Nizet y Rigaux (2006), indican que el autor analiza estas interacciones sociales a partir de al menos cuatro metáforas:

Tipo de metáfora	Publicación relacionada	Descripción
La metáfora teatral	Presente en el libro "The Presentation of Self in Everyday Life", de 1956, ("La presentación de sí en la vida cotidiana")	Aquí se considera a la vida social como un escenario y a las personas como actantes que realizan actuaciones para un público y que en las situaciones de interacción deben manejar sus impresiones para definir la situación de la manera en que es de su interés.
La metáfora del rito	Incluida en "Interaction Ritual. Essays on face-to-face behavior" ("Ritual de interacción. Ensayos de comportamiento cara a cara"), de 1967, y en "Relations in Public: Micro-studies of the Public Order" ("Relaciones en público: micro estudios del Orden Público"), de 1971.	A partir de esta metáfora se analiza qué reglas y ritos se ponen en juego en las interacciones, considerando que hay reglas subyacentes que estructuran los encuentros o las interacciones sociales, es decir, existe un orden normativo (reglas sustantivas y reglas ceremoniales) cuyo respeto se vuelve un rito, de manera que hay un compromiso en la interacción que los actores deben respetar.
La metáfora del juego	Desarrollada en "Encounters" ("Internados"), del año 1961, y en "Strategic Interaction" ("Interacción estratégica"), de 1969.	En estos estudios se prioriza el control de información, las simulaciones, entre otras acciones, que realizan los actores en las interacciones, mostrando al individuo racional y calculador propio del individualismo metodológico.
La metáfora cinematográfica de los marcos	Que se encuentra en "Frame Analysis: An essay on the Organization of Experience" ("Análisis de los marcos. Un ensayo de la organización de la experiencia"), de 1974.	En este libro, con influencias de la fenomenología social y las ciencias cognitivas, Goffman establece su análisis a partir de las interacciones sobre cómo es la experiencia que tienen los seres humanos de la realidad, entendiendo que esta se organiza y estructura a partir de marcos de referencia.

Fuente: Adaptado de Nizet y Rigaux (2006:188)

Es a través de estas metáforas que la obra de Goffman se mueve entre el individualismo metodológico que presta atención al rol del sujeto que actúa y el holismo metodológico que corresponde a las estructuras. Acevedo afirma que:

(...) mientras que en la metáfora teatral y del juego aparece un individuo cínico o inmoral, manipulador y calculador, asociado a la perspectiva del individualismo metodológico, en la metáfora del rito y del marco aparece un enfoque más normativo e impersonal que se aleja de una mirada individualista y se asocia a un holismo metodológico (Acevedo, 2011, p.188).

La construcción de la realidad y el concepto de "frame"

Es posible afirmar que el frame o encuadre tiene un doble rol, en palabras de Goffman, para definir una situación también se debe establecer qué tipo de implicación se tiene por parte de las personas en ella, así el encuadre o framing es lo que da sentido a una actividad, pero el marco también organiza la participación del sujeto.

Todos los marcos suponen expectativas de tipo normativo respecto a lo profunda y plenamente que el individuo va a implicarse en la actividad organizada por los marcos (Goffman, 2006, p.359).

Ante la pregunta "¿qué es lo que está pasando aquí?" (Chihu, 2012, p.81) se puede sostener que varios marcos interactúan dependiendo de cada sujeto y sus motivaciones, se pueden dar interpretaciones diversas al mismo tiempo a través de diversos marcos. Esto genera la posibilidad de que algunos marcos de interpretación sean apropiados y que otros no. Si bien se espera que ciertos marcos sean una referencia general a todos los actores, es importante señalar que el uso adecuado de los marcos da cuenta de un compromiso moral con la interpretación socialmente aceptada, manteniendo la reputación social como una persona competente (Acevedo, 2011, p.190).

Al respecto de la expectativa social sobre el uso de los marcos, en lo que se relaciona con la experiencia intersubjetiva, los seres humanos deben participar de un acuerdo común al respecto de la definición de una definición de lo que sucede aquí. Si a esto se le agrega una serie de idealizaciones tanto de la intercambiabilidad de los puntos de vista como de la congruencia de los sistemas de significatividades que constituyen la denominada "tesis de reciprocidad de perspectivas" (Goffman, 2006).

Otra de las categorías trabajadas por Goffman (2006) son los objetos públicos de pensamiento, que no es más que un sistema de significaciones aceptado por todo el grupo y tipificado a través del lenguaje como principal medio. Esto implica que el sentido de pertenencia a un grupo determinado incide para que sus miembros comparan los esquemas interpretativos que son aceptados y sostenidos por todas las personas que lo conforman; podemos asumir que los marcos organizan la experiencia de la realidad y permiten su entendimiento, así como define las relaciones con otras personas. Acevedo (2011), afirma que los marcos de referencia son recursos cognitivos socialmente compartidos que forman parte de la cultura en este sentido se afirma que los marcos de referencia. Ello permite comprender que su uso en determinadas situaciones también está socialmente estructurado y habilitado por el mismo (Acevedo, 2011, p.192).

Considerados en su conjunto, los marcos de referencia primarios de un determinado grupo social constituyen un elemento central de su cultura, especialmente en la medida en que emerge una comprensión relativa a los principales tipos de esquemas, a las relaciones de estos tipos entre sí y a la suma total de

fuerzas y agentes que estos diseños interpretativos reconocen que se hallan sueltos en el mundo (Goffman, 2006, p. 28).

Los procesos cognitivos son parte de la vida diaria, de tal manera que todos los actores sean capaces de comprender el marco de referencia, asumiendo comportamientos inconscientes en relación al contexto. Esto no debe limitarse a observar qué sucede en la relación y el marco sino debe ampliarse a comprender la existencia de un marco claro, al respecto Goffman (2011) señala:

Mediante el término un marco claro me referiré al arreglo que ocurre cuando todos los participantes en la actividad tienen una relación clara con el marco y se intentará establecer una distinción entre la clarificación de la propia relación de alguien con el marco y la participación en un marco que es claro, es decir, claro para todos los participantes." (Goffman, 2006, p. 352).

Cuando se hace referencia a un marco claro no solamente se lo relaciona con la claridad que tienen los actores sobre su actuación, sino que incide positivamente la percepción de comprensión sobre el marco por parte de los otros actores del contexto.

(...) una definición estable y correcta de la situación comprende, pues, también un elemento estratégico incluido en la valoración recíproca de las recíprocas valoraciones y en la común conciencia de la interdependencia (Wolf, 1994, p. 43).

Acevedo (2011:193), afirma que a partir de la acción de enmarcar o encuadrar se puede plantear la reflexividad del frame; esto es, el marco se convierte en parte de la propia realidad que pretende definir y organizar:

puesto que el marco incorpora tanto la respuesta del participante como el mundo al que está respondiendo, necesariamente interviene un elemento reflexivo en la visión perspicaz de los acontecimientos de cualquier participante; una correcta visión de la escena debe incluir, como parte de ésta, la visión misma de ella. (Goffman, 2006, p. 91).

Es importante comprender bien el contexto en el que se está llevando adelante el proceso de enmarcación o encuadre. Es importante establecer el alcance del contexto, para lo cual habrá que tomar en cuenta que:

el contexto excluye las interpretaciones erróneas y determina la correcta. (El contexto puede ser definido como los acontecimientos inmediatamente asequibles compatibles con un marco de comprensión e incompatibles con otros). Y cuando el contexto pueda no ser suficiente, los participantes se ocupan de

exteriorizar la evidencia exigida, ayudando, por así decir, en este caso a que la naturaleza se manifieste por sí misma. (Goffman, 2006, p. 457-458.)

Finalmente, los autores (Goffman, 2006; Acevedo, 2011) consideran que los marcos son recursos cognitivos que organizan el significado atribuido a una situación a la vez que organizan la participación en ella, resaltando no sólo su función cognitiva sino también práctica:

Un marco es un dispositivo cognitivo y práctico de atribución de sentidos, que rige la interpretación de una situación y el compromiso en esta situación, ya sea que se trate de la relación con otro o con la acción en sí misma (Joseph, 1999, en Acevedo, 2011, p).

El *framing* o encuadre de la política pública

Al respecto del concepto de *encuadre* de la política, Chihu (2012) comenta que, a partir de la definición de marco de referencia (Goffman, 2006), se puede encarar el problema relacionado con el hecho de que los actores sociales siempre confrontan toda situación con la pregunta: *¿Qué es lo que sucede aquí?* (Chihu 2012, p.81), de esta forma que los individuos respondan a esta pregunta resulta del hecho de que tienen a su disposición un conjunto de marcos básicos de comprensión para dar sentido a los eventos que se suscitan en su entorno. En este sentido las definiciones del hecho social que se analizar se cimentan de acuerdo con los principios de organización que los gobiernan conjuntamente con la acción de los actores que se ven envueltos en dicho hecho, poniendo el énfasis en los principios de organización (Chihu 2012).

Según Sarabia (2006), Goffman afirma que toda *experiencia*, asumida como actividad social, puede contemplarse desde varios *encuadres* que se relacionan entre sí, es decir, se remiten unos a otros y se utilizan como modelos a seguir. De forma complementaria, Goffman, afirma que esta organización de la experiencia a partir de una multiplicidad de marcos se relaciona con las percepciones de las personas implicadas en cada una de las situaciones producidas. La existencia misma de los marcos es lo que permite elaborar a los actores una determinada escena social entendida como una definición común de la realidad, que podrá ser frágil ya que siempre dependerá de cómo se comporte el contexto social en el que se desarrolla. (Sarabia 2006, pp. 226 - 227).

Siguiendo la línea de Goffman, los procesos de enmarcado de la sociedad en la vida cotidiana constituyen los procesos de significación, a través de los cuales se asignan nociones específicas a las diversas circunstancias y luego se les interpreta (Chihu 2012). Las definiciones de una situación son construidas con base en los principios de organización que gobiernan tanto a los eventos sociales como a la participación de los actores. En este sentido mediante el concepto de *marco*, Goffman (2006), explica los principios de organización que nos interesan indagar en el presente contexto (Chihu 2012).

Comprendiendo los elementos citados, podemos afirmar que la teoría del marco de análisis nos permite introducirnos con mayor claridad en la perspectiva que Shawar y Shiffman (2016) para estructurar el estudio de las políticas de desarrollo infantil. Para esto asumimos que el problema de la atención de la primera infancia emerge en un contexto histórico y político determinado, tanto nacional como internacional, en donde se da un largo proceso de significación de la experiencia infantil temprana como un problema social a intervenir.

Finalmente, para complementar y reafirmar la utilidad de este enfoque sobre el encuadre de un problema en el presente análisis, mencionaremos lo propuesto por Gonzales (2014), quien propone asumir este enfoque a través de reconocer la definición de la situación o problema, los diversos razonamientos sobre sus causas, las valoraciones morales y las recomendaciones o prescripciones, que para este caso de estudio son los dispositivos de política pública dirigidos a la infancia (Fonseca, 2011).

El surgimiento de la infancia como categoría social

Las preguntas iniciales que abren este análisis se refieren a como se representa a la infancia dentro del orden social. Se considera que antes de adentrarse en las preguntas sobre la primera infancia, es necesario profundizar en el recorrido que ha tenido la infancia como categoría social, para luego pasar a un entendimiento más detallado de cómo se le otorga diversos significados a la primera infancia.

Dicho análisis nos lleva a mediados del siglo XX, cuando se consolida una nueva forma social (Lobet 2013, Carli 2006) de entender a la infancia, y que como se verá más adelante fue tomando fuerza en el siglo XVIII, con el nacimiento de la ilustración. Nuestro análisis tiene un contexto histórico concreto, bajo un tipo de institucionalidad que operaba con otros paradigmas (Zapiola, 2013), donde el rol del Estado era de tutelaje sobre la vida de los ciudadanos, en especial de las poblaciones más vulnerables, entre las que se encontraban niños, niñas y adolescentes, por encima inclusive de la misma tutela de sus progenitores. Sin embargo, los estudios internacionales sobre la infancia nos llevan al análisis sobre su significado entre los siglos XVII y XX, gracias a los valiosos aportes de Philippe Ariès (1962), quién a partir de un original análisis del arte y la iconografía de la Edad Media, descubre que los niños aparecen representados como adultos en miniatura, evidencia que le sirve para concluir que la sociedad medieval no poseía una noción clara de la infancia (Pilotti, 2001):

La duración de la infancia se reducía al período de su mayor fragilidad...; en cuanto podía desenvolverse físicamente, se lo mezclaba rápidamente con los adultos, con quienes compartía sus trabajos y juegos. El bebé se convertía en seguida en un hombre joven sin pasar por las etapas de la juventud, las cuales probablemente existían antes de la Edad Media y que se han vuelto esenciales hoy día en las sociedades desarrolladas (Ariès 1960, en Pilotti, 2011:15)

En este sentido el estatus social sobre la concepción de la infancia se transforma a partir de la disminución de su mortalidad, los cambios en el sistema educativos, y la aparición de una unidad familiar aislada y separada (Berlinski et. al, 2015:2). Los valores y los conocimientos, propios de la socialización del niño, no estaba controlada por la familia. El niño tenía que obtener del mundo adulto la educación y el conocimiento, situación que cambiará progresivamente en los siguientes siglos pasando ese rol a la familia y cuando no le era posible la tutela se la pasaba al Estado (Pilotti, 2001).

Ante las condiciones de mayor sobrevivencia por parte de los niños, las sociedades modernas modifican su percepción sobre la infancia, esto coincide progresivamente con el auge de la escolarización en el siglo XVIII, que se da con la ilustración (Clarke 2004, en Berlinski et. al 2015). Esta noción nuevamente se verá transformada en el siglo XIX, cuando por efecto de la revolución industrial los niños, especialmente pobres y abandonados, comienzan a ser empleados en actividades peligrosas que ponen en riesgo su desarrollo, lo cual condujo a considerar al niño objeto de compasión o de la filantropía (Berlinski et. al, 2015).

Marre (2013), comenta que la antropóloga S. Howell, en una línea cercana, aunque con matices de resonancias foucaultianas (Foucault, 1976), ha considerado dicha transición -del abandono hacia la educación y la socialización- como una manifestación más de la gobernabilidad (Howell, 2006) y del creciente dominio de todo lo relacionado con la infancia, pero en especial aquellas etapas de mayor 'dependencia' o 'minoridad'. Aunque la noción de infancia tiene su origen en el siglo XVIII, como lo desarrolló P. Ariès (1960), *"la idea de una infancia vulnerable, inocente, necesitada de protección y gobernabilidad a través de la educación y la atención especializada debe buscarse a principios del siglo XX"* (Marre, 2013:10).

Es así como la construcción, histórica y social, sobre el significado de la infancia a nivel internacional toma fuerza desde inicios del siglo XX, la idea de que el Estado es el responsable de atención de los niños, centrada en sus derechos a la educación y a alcanzar mayores de bienestar. Es así que en 1924 la Sociedad de las Naciones, aprobó la Declaración de Ginebra sobre los Derechos del Niño, y posteriormente en el año de 1946, se crea el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, UNICEF (por sus siglas en inglés), con el objetivo de proteger y defender los derechos de la niñez, para garantizar la atención de emergencia a millones de niños y niñas, especialmente, de Europa, Oriente Medio y Asia víctimas de la Segunda Guerra Mundial.

Para llegar a producir dichos cambios en la representación de la infancia las sociedades modernas tuvieron que hacer varios ajustes a lo largo de la historia, que tal como los detalla Donzelot (1979), pasan por la reorganización de la maternidad y la familia monogámica, las instituciones de formación religiosa y moral, y las de asistencia, salud y protección social, la readecuación de los espacios públicos y privados con seguridad, protección y pedagogía; así como la formación de saberes expertos, con epistemologías, sujetos e instituciones propias, abarcando de forma cada vez más interdisciplinaria, los campos de la psicología, la medicina, la pedagogía, el trabajo social, la jurisprudencia, entre otros. Todo esto en constante dialéctica con las legislaciones locales y transnacionales, los sistemas de protección, pero también aquellos de vigilancia y penalidad (Donzelot, 1979, en Saldarriaga y Sáenz, 2014:13)

Uno de los sucesos resultantes de aquel nuevo paradigma sobre la infancia y la familia en general, que transformó la acción del Estado fue la Convención Internacional de los Derechos del Niño⁴⁰⁶, CDN, en el año de 1989. Hito histórico que coincide con un contexto de reforma política, económica y social a nivel mundial hacia esquemas que privilegiaban al libre mercado y los capitales económicos, versus los derechos sociales y colectivos. Escenario en el cual las diversas crisis propias del capitalismo sumergieron a Latinoamérica en un escenario de pobreza y exclusión que se extendió por toda la región. Las condiciones de desigualdad en Latinoamérica, en la década de 1980, eran alarmantes, especialmente para la infancia que de a poco se vuelve un problema público que entra en la agenda política, diseñándose un conjunto de programas y servicios que apuntaban a transformar las condiciones de vida de los niños en sus primeros años, especialmente en lo que se refiere a las problemáticas identificadas como inherentes a la primera infancia.

Históricamente la intervención pública sobre la experiencia infantil en la región, al igual que en el resto del mundo, fue trabajada desde diferentes campos científicos como los ya señalados, pero con una fuerte influencia jurídica que era el conocimiento experto (Hleap 2006), que más preponderaba al momento de intervenir en la infancia. Sin embargo, cada campo a lo largo de los años fue especializándose en varios aspectos de la experiencia infantil como son las condiciones físicas, emocionales, sociales y cognitivas. Cada uno pretendía manejar una forma distinta de comprender y representar a la niñez, desde un lente distinto, dando forma a varias intervenciones de la primera infancia.

Así se configura el nacimiento de un nuevo paradigma, el cual se desarrolla a través de una potente normativa y cuerpos jurídicos que crearon directrices de intervención envueltas en saberes expertos (Hleap 2006), de cómo se debe intervenir a la infancia en sus primeros años. Este cambio, en la región, estuvo acompañado por el crecimiento y fortalecimiento de las organizaciones y movimientos sociales que durante años estuvieron luchando contra las medidas que imponía sobre la experiencia infantil el paradigma tutelar anteriormente hegemónico.

Por todo lo expuesto es importante volver a remarcar la importancia del contexto político, social y cultural, lo cual permite comprender de mejor manera los sucesos que le pusieron a la infancia en el centro de la agenda pública en especial lo relacionado con la protección y el cuidado de niños y adolescentes. El nuevo cuerpo legal se transformó en el punto de quiebre del paradigma tutelar hacia otro basado en los derechos (Carli, 2006) cambiando la forma en la que el Estado y las instituciones comprendían e intervenían a la infancia y la familia.

Como lo asegura Colangelo (2018), lo que reconocemos como *infancia* no representa lo mismo en diferentes grupos humanos. En este sentido, si consideramos la diversidad cultural existente en Latinoamérica, podemos preguntarnos ¿sobre qué idea de niño se fundan las teorías y prácticas para su atención? ¿Cómo son los niños y niñas concretos a los cuales se está

⁴⁰⁶ La Convención se basa en los siguientes cuatro principios: i) se aplica a todos los niños sin discriminación de ningún tipo (Artículo 2); ii) la principal consideración en todas las actuaciones en relación con los niños es lo que más conviene al niño (Artículo 3); iii) todos los niños tienen un derecho inherente a la vida, la supervivencia y el desarrollo (Artículo 6); y iv) los niños tienen derecho a que se respeten sus opiniones de acuerdo con su edad y madurez (Artículo 12).

interviniendo? ¿De qué hablamos cuando nos referimos a niñez y cuando nos referimos a infancia? (Colangelo 2018). Sin duda estos cuestionamientos deben ser atendidos para avanzar en la presente discusión.

Finalmente, empleando a Bourdieu (2002) podemos mencionar que los datos biológicos son socialmente manipulables, siendo que los límites etarios remiten a procesos de clasificación y división del mundo social, situación que define a la infancia y sus diferentes representaciones. Si bien es necesario reconocer e identificar aquellas categorías que son el producto del consenso de cada sociedad, es importante distinguir los aspectos que han ido transformando a través de la historia reciente y de los cambios culturales.

La primera infancia como problemática a intervenir

Si bien no existen mayores detalles sobre un hito histórico o autor de referencia, adicional a lo contenido en la Convención de los Derechos del Niños, al cual se pueda atribuir el surgimiento de la *primera infancia* como una categoría conceptual concreta que permita distinguir sus particularidades con claridad; se puede afirmar que tanto la escuela como otras instituciones (iglesia, organizaciones no gubernamentales, entre otros) vinculadas a la educación y a la socialización de la infancia, según lo descrito en la sección anterior, no tuvieron mayor contacto con los niños más pequeños sino hasta el siglo XIX cuando especialmente en Francia y México, en Europa y América Latina, respectivamente, surgen las guarderías o estancias infantiles. Sin embargo, la naturaleza de estos servicios estuvo siempre vinculada, hasta la fecha, a la necesidad de cuidado de aquellos niños y niñas que requieren un espacio donde permanecer debido a que su madre -principal cuidadora- está vinculada a la jornada laboral de 8 o más horas, en relación formal o informal, situación que le impide ejercer de forma cotidiana dicho trabajo de cuidado.

Brito et. al (2016) señala que los avances de la investigación permiten concluir que la primera infancia es un período de especial sensibilidad a las experiencias que promueven el desarrollo, y que existen ventanas de tiempo críticas cuando se amplifican los beneficios de las intervenciones de su desarrollo. Las experiencias más efectivas en los primeros años de vida se deben al cuidado y a la protección recibidos de las madres, los padres, la familia y la comunidad, que tienen impactos para el resto de la vida, lo cual incluye una mejor salud y bienestar, aseguran una mayor capacidad para aprender y manejar sus emociones en la vida adulta (Brito et. al, 2016).

Los mismos autores mencionan que el cuidado y la protección deben garantizar el acceso a la salud, la nutrición, la educación y los afectos, deben estar respaldados por un conjunto de intervenciones mínimas que se deben realizar durante el embarazo, el parto, el período neonatal, y la primera infancia, con especial énfasis en los mil primeros días de toda niña y niño. Muchas de estas intervenciones han demostrado impactos directos en un desarrollo infantil efectivo, con importantes reducciones en la morbilidad, mortalidad, discapacidad y otro tipo de importantes problemas como la desnutrición infantil y sus efectos en todo el ciclo de vida (Brito et. al, 2016).

Al respecto Richter et. al (2016), menciona la importancia de visibilizar las condiciones en las que se encuentra el desarrollo infantil de la población más pobre y excluida, situación que evita problematizar los riesgos para la salud y el bienestar que van más allá del retraso en su crecimiento y las condiciones de vulnerabilidad en su difícil presente. Una de las ventajas en la actualidad es que las intervenciones efectivas, medidas a través de evaluaciones experimentales y no experimentales, para el desarrollo de la primera infancia están a disposición tanto de los operadores de política pública como de los investigadores y académicos, para ser integrados en los sistemas existentes en salud, educación y desarrollo de la primera infancia (Richter et. al 2016).

Richter et. al (2016), además asegura que la evidencia científica ha demostrado que la ampliación de los programas de desarrollo infantil apunta a la priorización de políticas públicas que aborden problemas sociales profundos como la pobreza, la desigualdad y la exclusión social a través de intervenciones que comienzan de forma temprana en el curso de la vida. Dichas políticas apuntan a aliviar la pobreza y reforzar las oportunidades familiares creando un ambiente de apoyo que promueve, protege y apoya el desarrollo de la primera infancia a gran escala.

Uno de los principales retos en el diseño de las PDI, se refiere a las diferentes intervenciones que a se pueden ofertan a la población infantil que se busca atender a través de los diferentes dispositivos de la política pública. Otro de los retos también a delimitar la edad en la que se restringen los diferentes servicios, aspecto que se lo analizará más adelante. En cuanto al tipo de servicios que se ofertan dentro de las PDI, se tiene que los servicios de salud y nutrición son puntos de partida ideales para ampliar las intervenciones para el desarrollo de la primera infancia (Richter et. al 2016). Existen esfuerzos a nivel mundial para promover que el cuidado de los niños más pequeños incluya servicios dirigidos a fortalecer aspectos relacionados con el primer nivel de atención en la salud y con el comportamiento al respecto de la crianza en especial lo que se refiere a la nutrición infantil.

En este sentido Black et. al 2016, afirman que el 43% de los niños y niñas menores de 5 años, en países de bajos y medianos ingresos, tienen un riesgo elevado de desarrollo infantil incompleto, debido al retraso en su crecimiento, falta de estímulos cognitivos, carencia de afectos, entre otros elementos derivados de las condiciones de vulnerabilidad en las que se desarrollan, es probable que renuncien a aproximadamente una cuarta parte del ingreso promedio por adulto por año (Richter et. al 2016) como consecuencia de esta falta de atención y/o mala calidad en los servicios que se ofertan a gran escala.

Este análisis se complementa con lo que Duncan et. al (1994) consideran sobre los efectos de la pobreza y desigualdad en el desarrollo infantil. Primeramente, se preguntan cómo los efectos de la pobreza se pueden vincular o profundizar en los hogares monoparentales, con orígenes étnicos específicos y con los niveles de educación materna. En un segundo momento se preguntan, sobre cuáles son las consecuencias de la duración y el momento de la privación económica familiar en el desarrollo infantil. Y, en un tercer momento, se preguntan sobre cuál es la influencia comparativa de la privación económica a nivel familiar y de la comunidad. Estos tres elementos

ponen en evidencia la importancia de trabajar desde un enfoque de desigualdad económica, social y cultural el estudio del desarrollo infantil.

Es así como Duncan et. al (1994), lograron evidenciar a través de un estudio longitudinal, que el ingreso familiar y las condiciones de pobreza son correlatos poderosos del desarrollo cognitivo y el comportamiento de los niños, incluso después de tener en cuenta otras diferencias, en particular la estructura familiar y la escolaridad materna, entre las familias de bajos y altos ingresos. De igual forma se evidenció que el desarrollo cognitivo de niñas y niños en la primera infancia es más alto en familias que pertenecen a los quintiles más ricos (Duncan et. al 1994). En este sentido es importante resaltar tres nociones que deben primar cuando se estudia a la primera infancia, como son las condiciones de desigualdad cultural, económica y de género (Colangelo 2018) en las cuales se desarrolla su experiencia.

Las políticas de desarrollo infantil como solución

Conforme a lo planteado nos adentraremos en comprender cómo se definen y construyen los sistemas de atención a la primera infancia, para lo cual se hará referencia a diferentes experiencias internacionales que han logrado importantes innovaciones al respecto del esquema propuesto para nuestro análisis en lo que se refiere a la representación del problema, identificación de posibles soluciones para la intervención así como el diseño de las políticas en un proceso de delimitación de la institucionalidad que englobe dicho esquema.

En el trabajo publicado por Kagan (2018), con mucha precisión describe, a partir de los hallazgos de su estudio, los principales retos, estrategias e ideas generales que permiten caracterizar a un sistema público de atención a la primera infancia. Arranca su análisis sugiriendo abordar frontalmente las verdades inconvenientes, para lo cual sugiere ser realistas acerca del contexto en el cual se implementará dicho sistema, dejando atrás el enfoque de la estrategia óptima que durante años ha restado esfuerzos y recursos en perfeccionar las mismas acciones, además, sugiere privilegiar las sinergias para crear un sistema y una infraestructura que avancen en calidad, equidad, sostenibilidad y eficiencia (Kagan, 2018).

En este sentido, la misma autora complementa su propuesta con el hecho de que hay que ser más inventivos en materia de generación y distribución de ingresos, involucrando tanto al sector público como al privado. De igual forma, propone concentrarse en llenar las brechas que existen en las políticas y programas entre los servicios de educación y cuidados para la primera infancia, creando estructuras de gobernanza efectivas que utilicen instrumentos de política para generar compatibilidad y continuidad entre los programas (Kagan, 2018).

Black et. al (2016), al respecto de las políticas de desarrollo infantil, menciona el riesgo que produce para la experiencia infantil temprana la acumulación de adversidades, que comienza antes de la concepción y continúa durante la vida prenatal y temprana, situación que puede comprometer negativamente el desarrollo del cerebro, especialmente ante la falta de apego y procesos de aprendizaje temprano. Los retrasos en el desarrollo son evidentes y medibles en el primer

año, empeoran durante la primera infancia y pueden continuar durante el resto del ciclo de vida. A pesar del progreso sustancial, desde el año 2000, en la investigación sobre el desarrollo de la primera infancia, las políticas nacionales, los programas, así como los servicios que se ofertan son de calidad variable, con acceso descoordinado e inequitativo, especialmente para niños menores de 3 años.

Black et. al (2016), aseguran que el desarrollo temprano de los niños y las niñas requiere de un cuidado completo, es decir que cuente con prestaciones de salud, nutrición, seguridad, protección, cuidado receptivo y aprendizaje temprano, provisto por las interacciones de los padres y la familia, todo esto respaldado por un entorno que permita estas interacciones al proceso de desarrollo. Para lo cual a nivel estatal se requiere de coordinación, monitoreo y evaluación en todos los sectores para asegurar que los servicios sean de alta calidad y estén disponibles tanto durante la primera infancia, así como en la escuela primaria, hasta la edad de 8 años, según lo reconoce la Convención de los Derechos del Niño. Finalmente, los autores mencionan que se necesita acción a nivel mundial, nacional y local para aumentar el compromiso político y la inversión en el desarrollo de la primera infancia (Black et. al, 2016).

De esta manera se puede afirmar que las iniciativas de políticas de desarrollo infantil buscan promover relaciones de apoyo y oportunidades de aprendizaje enriquecedoras para los niños pequeños creando una base sólida para un mayor rendimiento escolar futuro y todo lo que esto puede ofrecer en la vida adulta (Heckmann, James, 2008). Las PDI, buscan dar atención a las necesidades emocionales y sociales de los niños más pequeños, así como al dominio de sus habilidades cognitivas, tienen un impacto máximo en el desarrollo de robusta arquitectura del cerebro y mayores capacidades futuro-necesarias para el proceso de aprendizaje. La remediación posterior para niños que crecieron en entornos vulnerables producirá resultados menos favorables y costará más que una intervención oportuna a una edad más temprana (Heckmann and Masterov, 2004). Asegurando experiencias que promueven el crecimiento tanto en el hogar como en entornos comunitarios, a través de una gama de educación para padres, apoyo familiar, atención y educación temprana, preescolar y servicios de intervención (National Scientific Council on the Developing Child, 2007:4).

Las intervenciones que integran cuidado y protección de crianza pueden enfocarse en múltiples riesgos para el potencial de desarrollo en los momentos apropiados, y pueden integrarse dentro de los paquetes preventivos y promocionales existentes. Los paquetes preventivos y de promoción se pueden construir sobre plataformas existentes, como las estrategias comunitarias y las redes de seguridad social, para brindar servicios a padres e hijos a escala a poblaciones vulnerables y de difícil acceso, mejorando su efectividad y sostenibilidad (Brito et. al, 2016).

Conclusiones

El objetivo de este documento fue poner a prueba un enfoque que problematiza el encuadre de la política de desarrollo infantil, para lo cual se preparó un marco analítico que permite

comprender cuál ha sido la trayectoria de los cambios ocurridos en la intervención de la infancia. Se inició con la definición de la infancia como categoría social, discusión esencial que permite comprender como surgen las nociones básicas sobre la infancia en la modernidad; el análisis avanzó hacia la delimitación de esta categoría en otra más específica como es la primera infancia, concebida como un problema social en búsqueda de significados que vayan más allá del campo jurídico. Finalmente se tiene a la implementación de las políticas de desarrollo infantil como solución a los problemas atribuidos a la experiencia infantil temprana.

Se asume el supuesto de que la experiencia infantil se enfrenta constantemente a nuevos contextos políticos, económicos y sociales, conforme las sociedades se transforman y las diferentes generaciones se tienen que adaptar a las nuevas representaciones que se le otorgan. De esta manera se propuso problematizar los significados actuales que se le atribuyen a la primera infancia como resultado de una construcción histórica y cultural (Szulc 2004). Poniendo el énfasis en la concepción moderna que ha representado y tratado al niño como naturalmente dependiente, frágil e inocente, demostrando al mismo tiempo, el carácter histórico y particular de esa noción actualmente generalizada sobre lo que es la niñez en sus primeros años.

El enfoque propuesto para estudiar a la política de la primera infancia nos permite comprender y analizar los sucesos históricos que le pusieron en el centro de la agenda pública la experiencia infantil temprana como una problemática social a tratar, como un asunto público que requería diversas soluciones, las cuales eran implementadas a través de la política pública, cerrando así su proceso de encuadre. Todo esto se condensa y se vuelve más complejo si se lo comprende en medio de transformaciones institucionales, contextos de desigualdad económica, cultural y de género, así como en lo que ha sido el proceso de transformación del sistema de protección de la infancia.

Finalmente, de forma complementaria se propone dejar enunciados cuatro aspectos fundamentales para continuar reflexionando en un marco que permita el estudio de las políticas públicas de la primera infancia, como son: el poder de los actores, las ideas que sustentan la acción, el contexto político, así como las características de los problemas a intervenir (Shawar y Shiffman 2016). Aspectos que se consideran fundamentales para profundizar en una mirada crítica a lo que ha sido el encuadre de la política de desarrollo infantil, asumiendo que este proceso no ha sido analizado desde una perspectiva que problematice la constitución de esta política pública bajo elementos aquí planteados.

Referencias

- Ariès, P. (1987). El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen.
- Barna, A. (2013). Los derechos del niño. Un campo en disputa. *Boletín de Antropología y educación*.
- Barna, A. (2014). Clasificaciones y estimaciones en la gestión de la infancia “con derechos vulnerados”. Prácticas cotidianas de intervención en un dispositivo estatal del conurbano bonaerense. *Antropolítica Revista Contemporánea de Antropología*, (36).

- Barna, A y Santillán L. (2017) la institución del “referente”: la construcción de la responsabilidad adulta y la minimización del riesgo en la gestión contemporánea de la infancia. Ponencia presentada en el congreso de la asociación latinoamericana de antropología (ala), Bogotá.
- Bernabé, S. Frame Analysis. Los marcos de la experiencia. Erving Goffman. Madrid: CIS, 2006. *Revista Española de Sociología*, (8).
- Black, M. M., Walker, S. P., Fernald, L. C., Andersen, C. T., DiGirolamo, A. M., Lu, C., ... & Lancet Early Childhood Development Series Steering Committee. (2017). Early childhood development coming of age: science through the life course. *The Lancet*, 389(10064), 77-90.
- Borrero, J. H. (2006). El buen ciudadano: conocimiento social y saberes expertos en la convivencia urbana. *Nómadas*, (25), 134-143.
- Britto, P. R., Lye, S. J., Proulx, K., Yousafzai, A. K., Matthews, S. G., Vaivada, T., ... & Lancet Early Childhood Development Series Steering Committee. (2017). Nurturing care: promoting early childhood development. *The Lancet*, 389(10064), 91-102.
- Carli, S. (2006). La cuestión de la infancia. *Entre la escuela, la calle y el Shopping*.
- Colangelo, M. A. (2018). Construcción de la infancia y de un saber médico especializado: los comienzos de la pediatría en Buenos Aires, 1890-1920. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 25(4), 1219-1237.
- Chihu Amparán, A. (2012). La teoría del framing: Un paradigma interdisciplinario. *Acta sociológica*, (59), 77-101.
- Cosse, I. (2011). *Infancias--políticas y saberes en la Argentina y Brasil: siglos XIX y XX*. Teseo.
- Donzelot, J. (1990). La policía de las familias Pretextos.
- Duncan, G. J., Brooks-Gunn, J., & Klebanov, P. K. (1994). Economic deprivation and early childhood development. *Child development*, 65(2), 296-318.
- Foucault, M. (1976). Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión por Michel Foucault.
- Gaitán, C., Gentile, F., Litichever, C., Magistris, G., Medan, M., & Vilanova, C. (2013). *Sentidos de la exclusión social. Beneficiarios, necesidades y prácticas en políticas sociales para la inclusión de niños y jóvenes*. Biblos.
- Marre, D. (2013). De infancias, niños y niñas. V. Llobet (Comp.), *Pensar la infancia desde América Latina. Un estado de la cuestión*, 9-25.
- Goffman, E. (2006). Game analysis. *Los marcos de la experiencia*. Madrid: CIS/Siglo XXI.
- Grantham-McGregor, S., Cheung, Y. B., Cueto, S., Glewwe, P., Richter, L., Strupp, B., & International Child Development Steering Group. (2007). Developmental potential in the first 5 years for children in developing countries. *The lancet*, 369(9555), 60-70.
- Llobet, V. (2015). La infancia y su gobierno: una aproximación desde las trayectorias investigativas de Argentina. *Política e trabalho*, 37-48.
- Nizet, J., & Rigaux, N. (2016). *A sociologia de Erving Goffman*. Editora Vozes Limitada.
- Richter, L. M., Daelmans, B., Lombardi, J., Heymann, J., Boo, F. L., Behrman, J. R., ... & Lancet Early Childhood Development Series Steering Committee. (2017). Investing in the foundation of sustainable development: pathways to scale up for early childhood development. *The lancet*, 389(10064), 103-118.

- Saldarriaga, O., & Sáenz, J. (2007). La construcción escolar de la infancia: pedagogía, raza y moral en Colombia, siglos XVI-XX. *Historia de la infancia en América Latina*, 389-416.
- Shawar, Y. R., & Shiffman, J. (2017). Generation of global political priority for early childhood development: the challenges of framing and governance. *The Lancet*, 389(10064), 119-124.
- Shiffman, J., & Smith, S. (2007). Generation of political priority for global health initiatives: a framework and case study of maternal mortality. *The lancet*, 370(9595), 1370-1379.
- Unicef. (2017). La primera infancia importa para cada niño. *Recuperado de: https://www.unicef.org/spanish/publications/files/UNICEF_Early_Moments_Matter_for_Every_Child_Sp.pdf*.
- Zapiola, M. C. (2013). En los albores de lo institucional. La gestación de instituciones de reforma para menores en Argentina. *Pensar la infancia desde América Latina: un estado de la cuestión*, 159-183.

Bibliografía complementaria sobre E. Goffman y *frame análisis*

- Collins, R. (1996). Cuatro tradiciones sociológicas, México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Goffman, E. (2006). *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*. España: Centro de Investigaciones Sociológicas. Siglo XXI.
- James, W. (1950). "The Perception of Reality". En *Principles of Psychology*, Vol. 2. Nueva York: Donver Publications.
- Joseph, I. (1999). *Erving Goffman y la microsociología*. Barcelona: Gedisa.
- Nizet, J. y Rigaux, N. (2006). *La sociología de Erving Goffman*. España: Editorial Melusina.
- Rivas, A. (1998). "El análisis de marcos: una metodología para el estudio de los movimientos sociales". En Ibarra, P. y Tejerina, B. (eds.). *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta.
- Rita Colistra, Chelsea Betts Johnson. (2021) [Framing the Legalization of Marriage for Same-Sex Couples: An Examination of News Coverage Surrounding the U.S. Supreme Court's Landmark Decision](#). *Journal of Homosexuality* 68:1, (pp. 88-111).
- Schutz, A. (1974). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Wolf, M. (1994). "Capítulo Primero: Erving Goffman, o la descalificación de la inocencia". En *Sociologías de la vida cotidiana* (pp. 19-105). Madrid: Ediciones Cátedra.

Actividades para la discusión: el estudio de Goffman y su teoría de *frame*

1. ¿Cómo se relacionan la microsociología y la teoría de *frame* planteadas ambas por E. Goffman?
2. Tomando en cuenta la existencia de los marcos de referencia, según usted ¿cómo esto incide en la actual organización de la sociedad contemporánea?

3. ¿Por qué considera usted que la teoría de frame análisis es bastante empleada en el campo de la comunicación social?
4. ¿Qué aspectos de la teoría de frame análisis reconoce usted como valiosos para el estudio de las políticas públicas?
5. Según las líneas de investigación de su interés, establezca un ejercicio práctico en el cual se pueda poner a prueba la teoría de frame análisis.

CAPÍTULO 33

Religión, espiritualidad y creencia: miradas hacia la Argentina

María Pilar García Bossio

Podemos iniciar este capítulo con dos afirmaciones: todos creemos en algo; y no se puede pensar la sociología como ciencia sin tener en cuenta la pregunta por la religión en el mundo moderno. Si concebimos la creencia como la certeza de la veracidad de algo más allá de toda fiabilidad de la prueba, no hay ninguna persona que no crea en nada. Creemos en el dinero como medio de cambio, en la ciencia como base del progreso, en una opción de militancia política, en que determinado medicamento puede curarnos y también en seres suprahumanos (Frigerio, 2007), en la energía, en la protección de nuestros antepasados e incluso en la existencia de un Dios creador.

A su vez, la sociología ha tenido desde Comte (Cipriani, 2004) la pretensión de pensar una sociedad cohesionada por otro principio que no fuera el religioso, cuestionándose las formas del orden social en un mundo orientado por la razón. Incluso cuando hacia fines de la Segunda Guerra Mundial los estragos de la guerra y el Holocausto habían dado cuenta de la falibilidad de la razón, seguimos buscando otro elemento que explique por qué todos los días nuestras sociedades funcionan sin desarmarse en mil pedazos.

Este capítulo se propone hacer un recorrido por las principales formas de definir y tematizar qué se entiende por religión, creencia y espiritualidad desde los estudios sociales de la religión, tanto desde una perspectiva sociológica como de antropología cultural. Entendemos que la definición de estas categorías implica la forma en que se abordará científicamente el fenómeno de lo religioso, sus alcances y limitaciones, como así también con qué otra área de la vida social se articulará.

Para ello realizaremos un recorrido por las lecturas sociológicas clásicas sobre lo religioso, para luego introducirnos en algunos aportes antropológicos y desde allí sumergirnos en las lecturas desde la teoría social contemporánea. El criterio de selección de los autores descansa por un lado en aquellos que han tenido impacto en nuestra academia local, y por otro en trazar algunos puntos de continuidad con las lecturas obligatorias de la materia. Desde allí problematizaremos las posibilidades y dificultades que presenta del uso de estas categorías a la hora de realizar trabajos empíricos en dos áreas específicas: la relación entre religión y Estado, y las definiciones de espiritualidad desde el trabajo de campo.

Desarrollo

Lecturas sociológicas clásicas

Si ahondamos en las bases de la sociología como ciencia, los autores que incluimos canónicamente entre los clásicos, Karl Marx (1818-1883), Émile Durkheim (1858-1917) y Max Weber (1864-1920), problematizan lo religioso, y tensionan su definición en función de los campos de acción a los que la aplican. Famosa es la expresión de Marx sobre la religión como opio del pueblo en “Para una crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel” ([1844], 2014, p. 48). Sin embargo, esto no quiere decir que el autor creyera que la religión no tiene ninguna cabida en la vida social, incluso algún potencial transformador, pero que en esta inversión ideológica entre el cielo y la tierra terminaba reduciendo las esperanzas de un mundo más justo en fuerzas que excedían las transformaciones de las condiciones materiales de existencia, volviéndose en mayor o menor medida antirrevolucionarias (Cipriani, 2004). Esto no impidió que Marx pensara la relación entre religión y Estado, e incluso las bases de nuestros derechos cívicos en “Sobre la cuestión judía” (Marx, [1844], 2014).

Posteriormente el marxismo, tanto occidental como soviético, cuestionó el rol de las iglesias como instituciones reproductoras del orden establecido, parte de la lucha de fuerzas hegemónicas (por ejemplo, en la obra de Antonio Gramsci, Piganelli, 2016). También supo cuestionarse por el lugar de la religión en nuestros sistemas de pensamiento occidental, e incluso, de la mano de la Escuela de Frankfurt, preguntarse por lo radicalmente Otro (esto se observa en particular en la obra tardía de Horkheimer, García Bossio, 2017), aquella verdad irreconciliada a la que parece que nunca podremos llegar. Si ubicamos a Jünger Habermas (1929-) como una de las últimas expresiones de esta Escuela, podemos ver en él también la pregunta por lo religioso, en particular en relación a la construcción del espacio público europeo y su preocupación por el avance del Islam (Habermas, 2001; Habermas et. al., 2011).

Émile Durkheim y Marcel Mauss

En el caso de Durkheim sus aportes nos permiten establecer una de las definiciones clásicas sobre religión como distinción de la magia. En *Las formas elementales de la vida religiosa* ([1912] 2012) el autor nos presenta, a partir del estudio de las formas de religión en Australia, una primera distinción analítica de los conceptos, de forma tal que esta obra no solo es importante para quienes busquen estudiar el fenómeno religioso, sino también como aporte para una sociología de la ciencia.

Allí Durkheim nos dice que religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas -es decir, cosas separadas, prohibidas-; creencias y prácticas que

unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia⁴⁰⁷, a todos aquellos que adhieren a ellas (Durkheim, 2012, p. 100). De esta definición se desprenden algunas de las categorías centrales a analizar: la de creencia, la de sagrado (en oposición a profano) y la de Iglesia. Sin embargo, uno de los aportes más interesantes es aquel por el cual para el autor la religión no es más que la sociedad elevándose a sí misma: “la idea de sociedad es el alma de la religión” (Durkheim, 2012, p. 465). Los sistemas de clasificación que luego permitieron el surgimiento de las grandes instituciones sociales encuentran su origen en lo religioso (aquí Durkheim hace una salvedad sobre lo económico, que si bien puede relacionarse para él con lo religioso lo hace de forma más mediada).

Para Durkheim los fenómenos religiosos encajan lógicamente en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las creencias son estados de opinión y consisten en representaciones, mientras que los ritos son modos de acción (Durkheim, 2012, p. 90). Las primeras suponen una clasificación de las cosas en dos clases: lo *profano* y lo *sagrado*. Esta distinción, fundamental para las investigaciones posteriores en ciencias sociales de la religión, separa lo sagrado como la heterogeneidad absoluta respecto a lo profano. Lo sagrado es aquello que lo profano no puede tocar impunemente (Durkheim, 2012, p. 93). Esta definición tan amplia permite pensar a lo sagrado y a lo profano en una relación contextual, donde cada religión tendrá sus propias distinciones, a la vez que se podrán producir transformaciones entre uno y otro a partir de ritos específicos. Como un ejemplo podemos mencionar que al hablar de los tótems en la actividad religiosa australiana especifica que allí lo profano es lo propio de la vida cotidiana, lo sagrado las potencias extraordinarias (Durkheim, 2012, p. 271). Así, cuando lo sagrado genera un sistema de cierta unidad y especificidad, el conjunto de creencias y ritos que lo componen constituye una religión.

La otra gran distinción es la que se produce con la magia. Aquí la diferenciación se produce menos por la existencia de mitos y dogmas, que pueden ser más rudimentarios, que por los fines y por la relación con la comunidad. La magia “persigue fines técnicos y utilitarios, no pierde el tiempo en puras especulaciones (...) entre el mago y los individuos que lo consultan, así como entre estos mismos individuos, no hay vínculos durables que los hagan miembros de un mismo cuerpo moral” (Durkheim, 2012, pp.95-97). En este sentido Durkheim ubica en la religión un sentimiento de pertenencia y colectividad que no va a estar presente en la magia, donde de alguna forma podemos decir que el individuo va a buscar su propio beneficio, sin que esto se traduzca en la pertenencia a algo más allá de sí mismo. Es en este mismo sentido que para Durkheim la magia muchas veces subvierte las lógicas de lo sagrado y profano de la religión.

Por su parte, la religión durkheiminana no puede separarse de la idea de Iglesia, sea esta nacional o con cierta pretensión de universalidad. Para Durkheim la Iglesia es una sociedad cuyos miembros “están unidos porque se representan el mundo sagrado y las relaciones de éste

⁴⁰⁷ Durkheim pone la mayúscula al hablar de Iglesia, sin especificar si está hablando de alguna en particular sino como entidad sociológica. Como veremos en los próximos apartados, la fuerte influencia en Francia de la Iglesia Católica (sobre todo en la relación con el Estado) hace que la concepción de iglesia a la que el autor parece apelar tenga muchas similitudes con esta.

con el profano y porque manifiestan esa representación común en prácticas religiosas” (2012, p. 97). La componen tanto los fieles como el cuerpo sacerdotal, y enseña a los individuos que forman parte cuáles son sus dioses, la forma de relacionarse con ellos y de honrarlos.

Un elemento interesante a considerar es que, si bien el autor da una definición que se acerca a las concepciones más institucionales de religión, sobre todo con su definición de Iglesia, al mismo tiempo da cuenta de las consecuencias de la sociabilidad religiosa no solo entre las jerarquías o la religión institucional al decir que

El fiel que ha comulgado con su dios no es solamente alguien que ve nuevas verdades que el no creyente desconoce, sino un hombre que *puede* más. Es alguien que se siente con más fuerza, ya sea para soportar las dificultades de la existencia, ya sea para vencerlas. En cierto modo se eleva por encima de las miserias humanas porque está por encima de su condición de hombre y cree que está a salvo del mal, sea cual sea la forma en que lo conciba. (Durkheim, 2012, p. 462).

Así, establece un punto interesante para pensar la creencia, y los espacios de culto como eficaces, más allá de los niveles de institucionalización de lo religioso.

Finalmente, querríamos destacar que, si bien piensa que la religión irá volviéndose cada vez más parte de la vida privada de las personas, nunca desaparecerá totalmente de la sociabilidad. El autor, situado antes de las guerras mundiales, llega a considerar la posibilidad de que la religión en el espacio público sea reemplazada por una especie de religión civil, en la que se conserve el poder de la religión para generar sentimientos colectivos (Durkheim, 2012, p. 472). Si bien esto pareció cumplirse durante el auge de los nacionalismos, como hemos mencionado las guerras mundiales desarmaron en gran medida esa idea de transcendencia a través de la nación, aunque aún podemos encontrar algo de ello en las formas de religión cívica presentes, por ejemplo, en Estados Unidos.

Es necesario mencionar junto a Émile Durkheim a Marcel Mauss (1872-1950), no solo porque fue su sobrino, sino porque su investigación es deudora teórica del primero. Su estudio sobre el sacrificio junto a Henri Hubert (2010) al igual que la problematización del don (2009), como intercambio en relación con las estructuras sociales, tienen una fuerte influencia en investigaciones en ciencias sociales de la religión posteriores. Mauss propone la idea de un hecho social total, un nivel superior de generalización metodológica, enriquecida por la conciencia de que la observación debe ver la complejidad para evitar la fragmentación y abstracción, permitiendo descubrir características esenciales de la sociedad a la que pertenecen (Cipriani, 2004). Los hechos sociales totales son aquellos que permiten comprender otros fenómenos sociales más amplios. Así, por ejemplo, el sacrificio para Mauss permite comprender funciones religiosas y no religiosas, en tanto por un lado implica el rito de pasaje de lo profano a lo sagrado, a la vez que se puede considerar como un don, como una oferta de intercambio. Allí quien sacrifica espera algo a cambio, en este caso de la divinidad, en el comportamiento de dar para recibir.

Para Mauss la distinción entre magia y religión es semejante a la propuesta por Durkheim, donde la primera supone un acto individual, en relación a lo religioso cuyo centro es lo social. Sin embargo, esto no quiere decir que los ritos mágicos dejan de obedecer a normas sociales o expectativas colectivas, sino que estos ritos no toman una forma de Iglesia, y en general tienden más al maleficio que al sacrificio. La idea de *maná*, como aquello que tiene una eficacia comprobada precede a lo sagrado permite a Mauss pensar que la magia, como el folklore y las supersticiones populares pertenecen a la religión en sentido lato, mientras que lo sagrado refiere a la religión en sentido estricto (Cipriani, 2004).

Max Weber y Ernst Troeltsch

Max Weber ha realizado también aportes ineludibles para pensar lo religioso, en particular en relación con la modernidad. Nos concentraremos en algunos elementos centrales de su idea de desencantamiento del mundo en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* ([1905] 2003), y en la distinción que establece entre iglesia y secta, en *Economía y sociedad* ([1922] 2002), que aún sigue siendo tenido en cuenta para pensar una clasificación de las comunidades de fe. El autor no define nunca cabalmente qué entiende por religión (Cipriani, 2004), pero sí define lo que es una iglesia, y da cuenta de un proceso de desencantamiento del mundo moderno que como veremos desemboca necesariamente en las teorías sobre la secularización en el siglo XX.

En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2003) Weber se propone, en una lectura que discute con Marx, establecer la relación que existe entre una forma de organización económica, el capitalismo, y una forma de organización religiosa, el protestantismo ascético manifestado en el calvinismo. A lo largo del texto encuentra una afinidad electiva entre ambos fenómenos (Weber, 2003, p. 77), lo que no supone una relación de causalidad sino la articulación entre dos procesos que se enriquecen mutuamente en su interacción. Los puntos de toque son la idea de *Beruf* (profesión/vocación) que se encuentra presente en el calvinismo como *calling*, llamado de Dios a cumplir su voluntad; y en el capitalismo -cuyo *ethos* es graficado en la figura de Benjamin Franklin- exigiendo en ambos una forma de ascesis que termina produciendo la ganancia en la medida en que se reduce el gasto y se maximiza la inversión; y en la noción de que estos procesos son posibles por el desarrollo creciente de la racionalidad ligada al cálculo.

En este contexto Weber identifica un proceso de progresivo desencantamiento del mundo, donde lo religioso va perdiendo su componente más cercano a la magia o la superstición como medio para la salvación (Weber, 2003, p. 99), quedando como único signo de la certeza de ser salvado el éxito en el trabajo. El problema de esto, según el autor, es que con el avance de la modernidad ese ascetismo que unía protestantismo y capitalismo va vaciándose de contenido religioso. De esta forma, la riqueza que alcanzaba el calvinista sin pretenderlo, como consecuencia no buscada de su forma de vínculo con Dios a partir de la santificación por el trabajo y el desprecio del derroche, va convirtiéndose en un “duro cofre” vacío ya del contenido religioso que le daba sustento. “La forma de la religión persiste, pero poco a poco se va secando su espíritu” (Weber, 2003, p. 185).

Para el autor esta racionalidad creciente, desprovista progresivamente de valores, no es una especie de evolución deseable, sino que por el contrario abre un interrogante bastante pesimista hacia el futuro.

No es posible predecir en dónde ni quién sea el que llene el cofre vacío; tampoco es previsible si al cabo de tan inaudito movimiento evolutivo reaparecerán seres con el don de profecía y si llegará el día en que se podrá presenciar un vigoroso resurgimiento de aquellas ideas de antaño. También puede que ocurra a la inversa, que una ráfaga lo cubra todo, petrificándolo de un modo mecanizado y se produzca una convulsión que, en su totalidad, los unos pelearán con los otros. En semejante situación, los últimos supervivientes de esta etapa de la civilización podrán atribuirse estas palabras: “especialistas desprovistos de espiritualidad, gozantes desprovistos de corazón: estos ineptos creen haber escalado una nueva etapa de la humanidad, a la que nunca antes pudieron dar alcance”. (Weber, 2003, p. 190)

Así con una lucidez que se anticipaba a las situaciones que sucederían en el futuro inmediato, Weber identifica en ese proceso de desencantamiento dos posibilidades: o la pérdida de toda brújula moral en la maximización del cálculo racional (lo que veremos con el ascenso del nazismo); o el retorno de alguna forma de religión con su carácter más profético, lo que podemos preguntarnos si no se produce en el “retorno de las religiones” que las ciencias sociales observaron a partir de fines del siglo XX.

Posteriormente Weber se propone realizar un análisis comparativo sobre las religiones mundiales. Si para el autor la iglesia es una asociación hierocrática, cuya característica es “su carácter racional y de empresa (relativamente) continuada, como se exterioriza en sus ordenaciones, en su cuadro administrativo y en su pretendida dominación *monopólica*” (Weber, 2002: 45); la secta, en tanto unión, solo acoge personalmente a los religiosamente calificados. Podríamos decir entonces que mientras la iglesia detenta la pretensión del monopolio legítimo de los bienes de salvación -lo que según el mismo Weber indica, no siempre sucede- la secta supone un mayor nivel de pertenencia y de adhesión voluntaria.

Aquí Weber se encuentra con la clasificación propuesta por Ernst Troeltsch (1865-1923) entre iglesia y secta. Para este autor la iglesia en tanto institución tiene un interés conservador, a la vez que universalizador, adaptándose a las exigencias mundanas. Quienes pertenecen a ella generalmente lo hacen por nacimiento y no están obligados de forma férrea. Por el contrario, la secta, más pequeña, implica un compromiso mayor, y por tanto cierto aislamiento de la sociedad dada la organización en términos comunitarios que, si bien es menos formal y más espontánea, se permite alejarse del apoyo de la sociedad y el Estado para defender a los menos poderosos (Cipriani, 2004).

El autor propone una tercera categoría, menos retomada, que es la de misticismo, como carácter más individual, alejada de los ritos propios de la iglesia y sin la pretensión transformadora del mundo. Frigerio (2016) retoma relecturas contemporáneas de Troeltsch para identificar en esta tercera categoría la antesala de los estudios sobre espiritualidad que se desarrollarán con

fuerza a partir de la década de 1960. Cabe destacar aquí que lo que se retoma no es el misticismo como la experiencia directa, interna y presente de lo divino que puede estar presente en cualquier religión; sino un tipo de religión autónomo, con su propio sistema de creencias, que se caracteriza por la aceptación de que existe una única verdad bajo todas las formas religiosas -siendo a su vez más tolerante-, y que es la forma donde el individualismo llegaría a su máxima expresión. Incluso Troeltsch destacó la afinidad que tendría este tipo con las clases educadas de la sociedad, lo que es patente, por ejemplo, para el caso argentino (Viotti, 2010).

El aporte antropológico

La antropología social y cultural ha hecho aportes fundamentales para pensar las creencias, lo simbólico y la religión. Dado que en este capítulo estamos concentrándonos en los aportes sociológicos, presentaremos únicamente algunas referencias ineludibles, sobre todo para pensar la influencia teórica en América Latina en general y Argentina en particular, donde estas disciplinas confluyen en las ciencias sociales de la religión con un gran bagaje interdisciplinario.

Podemos encontrar los primeros análisis antropológicos sobre la temática en la obra de Edward Tylor (1832-1917), William Robertson Smith (1846-1894), y en la monumental obra de James Frazer (1854-1941) *La rama dorada* (1890) (Cipriani, 2004). Sin embargo, tomaremos como punto de partida el trabajo de Bronislaw Malinowski (1884-1942), que aparte de sus aportes a las ciencias sociales de la religión debe ser reconocido como el padre de la etnografía moderna.

Malinowski considera que todas las culturas encuentran formas organizadas de respuestas a las necesidades humanas, y que en tanto la religión responde a exigencias fundamentales, está presente en todas partes. A su vez la distingue de la magia, en la medida en que posee una estructura dogmática que le permite sostenerse en el tiempo y buscar dar respuesta a preguntas universales, mientras que lo mágico se relaciona con la resolución de problemas específicos. En este sentido, para Malinowski la magia aparece como una especie de ciencia embrionaria, cumpliendo una función específica en lo social y cultural, sobre todo a través del rito (Cipriani, 2004; Malinowski, 1985).

Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955) sigue también una línea funcionalista (con componentes estructurales) donde los ritos mágicos que acompañan el nacimiento y la muerte son parte del soporte frente al evento mismo, dándole un carácter tradicional. Estos rituales pueden ser tanto para respetar un evento como para generar una prohibición, pudiendo distinguir entre actos rituales técnico-instrumentales o simbólico-expresivos. Lo simbólico es central en la dimensión religiosa, en tanto permite representar aquello que es parte de un interés común que une a las personas en comunidad, generando un sentido de dependencia: “la religión es dondequiera que sea, una expresión bajo diversas formas, del sentido de dependencia de un poder fuera de nosotros, un poder que puede definirse como poder espiritual o moral” (Radcliffe-Brown, 1972, p. 180). Radcliffe-Brown hace así hincapié en lo social por sobre lo cultural: la religión tiene un lugar

indiscutible dentro de las funciones sociales, independientemente de su autenticidad o falsedad (Cipriani, 2004)

Claude Lévi-Strauss (1908-2009) encuentra en el totemismo la base de su análisis religioso, en contraposición con la perspectiva de Malinowski y de Durkheim, centrando en las creencias y los ritos las emociones, disolviendo al individuo con cierto grado de autonomía (Cucchetti y Mellado, 2001). Con una lectura estructuralista que se libra del componente funcionalista, Lévi-Strauss plantea que la cuestión totémica permite ver el razonamiento que representa lo mitológico como lenguaje específico. El lenguaje del mito se diferencia del de la ciencia en la medida que el primero no logra controlar la naturaleza, por más que sea el objetivo de su elaboración.

Por su parte, Clifford Geertz (1926-2006), discípulo de Parsons, define a la religión como

1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revisitando estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (Geertz, 2003, p.89. Cursivas en el original)

Así para el autor los símbolos religiosos constituyen la base de acuerdo entre un estilo de vida y una metafísica (más o menos explícita). De forma extrínseca, es decir fuera del organismo individual como tal, los símbolos como modelos culturales son fuente de información. De esta manera componen un mundo intersubjetivo de sentido común que está presente al nacimiento del individuo y continúa tras su muerte. Esto, sin embargo, no les quita el carácter histórico y situado a las religiones.

Como hemos mencionado requeriría otro trabajo profundizar en los aportes antropológicos a la categoría de religión, pudiendo profundizar sobre las propuestas de autores como Franz Boas (1858-1942), Edward Evans-Pritchard (1902-1973), Victor Turner (1920-1983), o Mary Douglas (1921-2007), entre otros. Únicamente incorporamos aquellos autores que serían necesarios para comprender algunos elementos de las producciones sociológicas sobre la materia. Sin embargo, debemos tener en cuenta que estas categorías, como las que desde la sociología analizaremos a continuación, han sido fuertemente cuestionadas desde lecturas decoloniales. Cabe mencionar en este punto los aportes de Talal Asad (1932-) quien, discutiendo en particular con la definición de Geertz, ve en la religión como categoría el recorte occidental de un fenómeno que no puede definirse de forma universal y abstracta, sino que deben comprenderse y producirse en su contexto específico (Asad, 1993)

Lecturas desde la teoría social contemporánea

A continuación, profundizaremos sobre los abordajes de la religión y la creencia desde la teoría social contemporánea. Aquí podemos encontrar una profusa bibliografía, en la que

discurren producciones occidentales y orientales, de distintos países del globo. Dado el fin pedagógico del capítulo, hemos elegido concentrarnos en dos grandes tradiciones académicas: la anglosajona, estadounidense (que encontró su expansión a partir de la segunda mitad del siglo XX con la obra de Parsons como parteaguas) y la francesa, por la fuerte influencia que ha tenido para nuestras ciencias sociales locales, en una selección que busca resaltar a algunos de los autores más utilizados en nuestra academia local. Así encontramos entre los primeros a Talcott Parsons, Peter Berger y la escuela de la Teoría de la Elección Racional; y entre los segundos a Pierre Bourdieu, Danièle Hervieu-Léger y Émile Poulat.

Parsons y la religión como pregunta transversal

Talcott Parsons (1902-1979), quien fuera uno de los autores con una pretensión más cabal de realizar una lectura integral de los autores clásicos (en su caso Durkheim, Weber, Pareto y Mills) para comprender la sociedad estadounidense de mediados del siglo XX, tuvo también en su teoría un lugar para lo religioso. Siguiendo aquí la lectura durkheimiana, el autor concibió a la religión como un conjunto de creencias en entidades sagradas y sobrenaturales más o menos integrada, sin posibilidades de ser instrumentalizada (Cipriani, 2004). De esta manera para el autor la función de la religión está más en la impronta que da a los sujetos individuales que en alguna pretensión de cumplir un rol central en la articulación de lo social.

Si bien Parsons no ha escrito ninguna obra específica sobre lo religioso -aunque haya sido una problemática presente en sus escritos (Robertson, 1982)-, le atribuye funciones múltiples, semejantes a las ya señaladas por Durkheim y Malinowski: integrar la sociedad, reforzar la solidaridad, mantener relaciones entre la religión y la estructura social específica. A su vez recupera de Weber la relación entre la perspectiva religiosa y la existencia de normas y objetivos en una cultura específica (Cipriani, 2004).

Parsons considera que en sociedades con funciones cada vez más diferenciadas lo religioso tiende a acotarse a una esfera específica de acción, lo que a su vez contribuye a que la sociedad vaya volviendo seculares ciertas prácticas. A su vez, su pertenencia al protestantismo estadounidense, fuertemente plural, hace que su lectura sobre lo religioso valore no solo las instancias clásicas de secta e iglesia, sino que también reconozca la importancia de la “denominación” como forma de organización religiosa donde se produce la articulación entre la creencia y la individualización creciente en occidente (Cipriani, 2004).

Peter Berger y el dosel sagrado

Un autor que tuvo un peso considerable en la forma en que se leyó el fenómeno religioso en Argentina y América Latina fue Peter Berger (1929-2017), en particular en su libro *El dosel sagrado* (1979 [1967]), donde el autor, a partir de la perspectiva teórica propuesta junto con Thomas Luckmann (1927-2016) en *La construcción social de la realidad* (1979) aborda el fenómeno de la religión. En *El dosel sagrado* Berger afirma que la religión actúa como un dosel que cubre y legitima en última instancia las actividades sociales, y que su situación natural es la del monopolio institucional (Berger, 1979, p. 166).

La religión es la empresa humana por la cual se establece un cosmos sagrado. Para decirlo de otra manera, la religión es la cosmización de un modo sagrado. Entendemos aquí por «sagrado» una cualidad de poder misterioso y temible, diferente del hombre pero relacionada con él, que —según se cree— reside en ciertos objetos de la experiencia. (Berger, 1979, p. 40)

Si bien Berger da cuenta de la influencia de Rudolf Otto y Mircea Eliade en su definición de religión (tarea, que por otra parte considera relativamente secundaria, en la medida en que lo que le interesa es la utilidad más que la “verdad” de la misma, 1979, p. 209-213), podemos observar aquí una clara influencia durkheimiana. Lo sagrado se puede atribuir para el autor tanto a objetos como a personas, al espacio y al tiempo; y se asocia a la idea de cosmización, es decir, a la tendencia humana a proyectar en el cosmos como tal los significados del orden construido por los hombres. Así se contempla a lo sagrado, aquello extraordinario y potencialmente peligroso, como lo que trasciende e incluye a lo humano al mismo tiempo. De la misma manera Berger opone lo sagrado, en tanto cosmos, al caos, y por tanto ve cómo en él se brinda la protección suprema contra el terror de la anomia.

Ahora bien, Berger identifica la existencia de una cosmización, de un sentido de lo humano como no necesariamente sagrado, sobre todo en la modernidad, donde la ciencia permite pensarla de modo secular. Identifica dos fenómenos simultáneos en la modernidad, la secularización, que produce la quita de credibilidad de las instituciones religiosas; y el pluralismo, que conduce a cambios cualitativos en lo religioso, en términos más bien negativos. El pluralismo alcanza también otros elementos no religiosos, como movimientos ideológicos, mientras que las instituciones responden con mayor racionalización y burocratización.

La secularización implica la remoción del dominio religioso en varios sectores de la sociedad y la cultura, e incluso en las conciencias. Este proceso no se ha dado uniformemente, sino que varía entre grupos de población (Berger, 1979, p. 134), de la mano de los procesos de industrialización y de una racionalidad creciente, pensada en términos weberianos. Más allá de que se trata de un proceso existente y creciente, la religión no ha desaparecido como fenómeno social, aun cuando Berger reconoce que solo una minoría en la sociedad moderna mantiene lo sobrenatural como realidad significativa, y en general lo hace restringido al espacio privado e individual.

El pluralismo es comprendido como un correlato socioestructural de la secularización de la conciencia (Berger, 1979, p. 157) ante la pérdida del monopolio de las instituciones religiosas, que no solo actuaba sobre los poderes mundanos sino también y, sobre todo, sobre el “sentido común” de los miembros de la sociedad. En occidente ese monopolio fue el del cristianismo, y la forma de mantenerlo fue a través de la fuerza en la asociación con el imperio. Cuando las guerras de religión en Europa dividieron al cristianismo entre católicos y protestantes (ambos con la pretensión de monopolio en los países en que eran mayoritarios) el pluralismo comenzó a formarse. Este pluralismo se produjo junto con la secularización, particularmente en Estados Unidos, donde la situación religiosa es de competencia ante grupos con el mismo status legal. Como hemos mencionado en este pluralismo ya no solo compiten las religiones entre sí, sino también con otras

propuestas ideológicas y sistemas de valores individualistas, produciendo una situación de mercado. Berger ve esto como algo negativo, donde las instituciones religiosas se convierten en agencias comerciales y las tradiciones en mercancías para un consumidor que ahora puede elegir libremente que “producto religioso” consumir.

Esto a su vez aleja a los líderes religiosos del rol tradicional de profeta o sacerdote con un halo de sagrado para convertirlos en funcionarios burocráticos que buscan obtener resultados. Ante la falta del monopolio a través del Estado, las distintas organizaciones religiosas tienden a colaborar en alguna forma de “ecumenicidad” para asegurarse una competencia lo más pareja posible, donde las religiones negocian entre sí espacios de acción. A su vez la lógica que supone ofrecer la religión en el mercado lleva a cambios incluso doctrinales para conservar a cierto público, lo que es intrínsecamente enemigo del tradicionalismo religioso (Berger, 1979, p. 177). En contraposición se produce también un proceso de relieve y recuperación de cierta “herencia profesional” que busca “redescubrir” las características particulares de una religión. Todo esto produce para Berger una crisis de legitimidad de las religiones, que impacta en la secularización de las conciencias, que ya no se ven regidas por ideas religiosas, sino que estas se convierten en opiniones personales. La religión ya no legitima “el mundo”, sino que cada grupo religioso busca preservar su propio submundo particular.

Teoría de la elección racional y el paradigma de las economías religiosas

Dentro de las investigaciones sociológicas que se inscriben en lo que podemos llamar teoría de la elección racional (TER) encontramos una preocupación por religioso, fuertemente anclada en las características religiosas de la sociedad estadounidense. Si bien no debemos dejar de lado esta contextualización, los aportes de estos autores son interesantes para pensar la situación latinoamericana y argentina, y han sido progresivamente introducidos en nuestras ciencias sociales de la religión (Frigerio, 2008). Aquí podemos destacar a autores como Rodney Stark (1934-), Roger Finke y Larry Iannaccone (1954-) (Frigerio, 2008; Cipriani, 2004).

En una lectura de la elección racional que da centralidad al actor, estos autores cuestionan la idea de una religión monopólica en una sociedad determinada, para hablar más bien de mercados regulados. Esto no quiere decir que se piense únicamente en aquellas religiones o expresiones religiosas que hacen uso de lógicas mercantiles en su gestión de la creencia, sino que conciben a las religiones en constante disputa por la obtención de nuevos fieles, a la manera que las empresas buscan atraer clientes en el mercado (Frigerio, 2008).

Para facilitar el análisis en este nivel de abstracción, examinaremos la vida religiosa de las sociedades dentro de un modelo conceptual y teórico general, que identificamos como una economía religiosa. Una economía religiosa es un subsistema de todos los sistemas sociales (ver Parsons 1951). Abarca toda la actividad religiosa que se desarrolla en cualquier sociedad.

Usamos el término "economía" para aclarar que, en términos de ciertos elementos clave, el subsistema religioso de cualquier sociedad es completamente paralelo al subsistema involucrado con la economía secular (o comercial):

ambos involucran la interacción de la oferta y la demanda. para productos valorados. Las economías religiosas consisten en un mercado de seguidores actuales y potenciales (demanda), un conjunto de organizaciones (proveedores) que buscan servir ese mercado y las doctrinas y prácticas religiosas (productos) que ofrecen las diversas organizaciones. Nuestra aplicación del lenguaje económico a cosas que a menudo se consideran "sagradas" no pretende ofender ni ser una mera metáfora. Más bien, mostraremos el inmenso poder explicativo que se puede obtener aplicando principios elementales de la economía a los fenómenos religiosos a nivel grupal o social (Stark y Finke, 2000, p. 36)

De la misma manera, permite tensionar la composición de distintos mercados religiosos en distintos contextos, de forma que puedan existir países o regiones con religiones que tienden más hacia el monopolio, en general de la mano del apoyo estatal, mientras otras son más diversas. Aquí la idea de pluralismo implicaría no sólo la co-existencia de la diversidad, sino su reconocimiento a nivel social y estatal (Frigerio y Wynarczyk, 2008). Esta distinción nos permite ver también los costos de una opción religiosa, ¿qué puedo llegar a ganar o perder económica, social, simbólicamente si reconozco que practico determinada religión?

A su vez, y como venimos señalando para otros autores, las particularidades del trabajo con lo religioso también impactan en la forma en que se piensa la teoría de manera general. En su libro *Acts of faith: explaining the human side of religion*, Stark y Finke (2000) buscan complejizar los alcances del *rational choice*, pensando de una racionalidad que maximiza el beneficio reduciendo el costo a una que se enmarque en lo posible: “Dentro de los límites de su información y comprensión, restringidos por las opciones disponibles, guiados por sus preferencias y gustos, los humanos intentan tomar decisiones racionales” (Stark y Finke, 2000, p. 38). La lectura de la racionalidad entonces reconoce límites, razonamientos no sistemáticos e “intuitivos” que forman parte de nuestra toma de decisiones. Además, muchas veces existen objetivos contrapuestos (por ejemplo, logros familiares y laborales) que llevan a que más que maximizar el beneficio se piense en satisfacer ciertos objetivos. Es por esto que los autores remiten a la idea de *racionalidad subjetiva* de Raymond Boudon (1993) donde las razones para actuar son aquellas que están dentro de las conjeturas plausibles. Incluso los autores señalan que encuentran un punto en común con el interaccionismo simbólico, en la medida en que para entender el comportamiento se debe saber cómo el actor define la situación.

De esta manera, la elección racional está condicionada por las circunstancias, por lo plausible, y por las preferencias y gustos (condicionados, claro está por la cultura en general y la socialización en particular). Esta lectura, aplicada a la economía de los mercados religiosos nos permite comprender tanto las elecciones de las personas por una creencia u otra, como sus actitudes religiosas, pues para estos autores el altruismo y las acciones desprendidas que una persona creyente realiza pueden comprenderse en el marco de la racionalidad que les atribuye a sus prácticas. Citando el ejemplo dado por los autores, la Madre Teresa, que en una lectura materialista de la racionalidad estaría actuando “irracionalmente”, para los autores se trata de una acción que buscaba satisfacer sus propios objetivos racionales, orientados por su comunidad de fe: la

acción es racional, lo que cambia es cuál es el “premio” al que se aspira llegar (Stark y Finke, 2000). Así permanece el énfasis en la capacidad de elección y evaluación de la acción por parte del individuo, pero se complejiza qué fines son dados a ser reconocidos como racionales.

Estos aportes desde la lógica de una economía de los mercados religiosos, junto a la noción de racionalidad que conllevan, nos permiten comprender por qué para estos autores los monopolios solo pueden existir si hay un Estado que perpetúa esa posición. Siempre hay una variedad de agrupamientos e intereses que configuran distintas formas de relacionarse con lo religioso, lo que sucede es que en estos contextos de fuerte regulación por parte del Estado esas opciones no se visibilizan, quedando en el mejor de los casos en prácticas marginales de la religión oficial. A su vez esto nos permite comprender que la diversidad y el pluralismo son, desde la lógica del mercado, un estado deseable: entre más religiones en competencia hay más refinados son los mecanismos que estas utilizan para mantenerse vigentes frente a otras opciones.

Bourdieu y el campo religioso

Pierre Bourdieu (1930-2002) es, sin duda, uno de los sociólogos más influyentes de la teoría social contemporánea, con una amplia influencia a nivel global y con especial impacto en Argentina. Independientemente de la forma en que se lo clasifique entre los autores contemporáneos, su pretensión de conformar parte de la Gran Teoría queda en evidencia por su extensa base empírica, su diálogo con un gran número de disciplinas y la capacidad de su teoría de los campos de transportar su concepción a distintas esferas de lo social (Nardacchione y Piovani, 2017:5). Esta influencia también es evidente en sus estudios en sociología de la religión, sobre todo en la noción de campo religioso. Como otros autores de los que hemos presentado lo religioso en Bourdieu está presente tanto en sus estudios específicos sobre el tema, en particular sobre la Iglesia Católica en Francia, como en su teoría general, sobre todo en el peso de la idea de creencia para comprender la noción de habitus (Arriaga, 2013; Martínez, 2013).

Bourdieu define a la religión como un

(...) conjunto sistematizado y racionalizado de normas explícitas, la religión esta predispuesta a asumir una *función ideológica*, *función práctica y política de absolutización de lo relativo y de legitimación de lo arbitrario* que no puede cumplir sino en tanto que asegure una función lógica y gnoseológica (Bourdieu, 2010, p. 60)

Las nociones de *habitus* y *campo*, centrales para pensar el constructivismo estructuralista de Bourdieu tienen una clara influencia de estudios sobre la creencia. Arriaga (2013) establece un vínculo entre la noción de *ethos* weberiano (de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*) y de *habitus* bourdeano. Una buena parte de los estudios en sociología de la religión de Bourdieu se concentran en el episcopado francés, siendo este objeto de estudio uno de los que le permiten elaborar la noción de campo.

En el campo religioso, como campo de lucha y de fuerza, existe una oposición entre el clero, que detenta el monopolio de los bienes de salvación, y los laicos, de la misma forma que hemos

visto la distinción entre sagrado y profano, entre religión y magia (esta última, con sus ritos, es abordada en *El sentido práctico*, Bourdieu, 2007). A su vez, las posiciones y disposiciones dentro del campo se ven tensionadas por otras influencias externas, como lo político, en particular cuando el mantenimiento del orden político requiere del mantenimiento de un orden simbólico del que la religión oficia como garante (Bourdieu, 2010).

Bourdieu retoma la noción de Iglesia como aquella que organiza la gestión de los bienes de salvación, con el monopolio como objetivo, donde detenta un *capital de gracia institucional o sacramental* que evita la competencia con “nuevas empresas de salvación” (Bourdieu, 2010, p. 71), es decir, con todas aquellas otras formas del creer religioso que se salgan de su lógica. Aquí el autor también adhiere a la distinción entre Iglesia, como burocracia de los bienes de salvación, que construye un *habitus* religioso que asegura su propia reproducción; y secta, como organización de fieles que se sale de estas lógicas más burocratizantes.

Una obra importante en este proceso es *La sagrada familia* ([1982] 2010) con Monique de Saint-Martin⁴⁰⁸, en la que Bourdieu analiza el conjunto de los obispos franceses, su estructura e historia. Aquí los autores ahondan en la imagen de homogeneidad que el episcopado francés pretende mantener, en particular en relación a los disímiles orígenes de clase de sus clérigos. De allí buscan establecer el tipo de vínculo que se da entre el origen y la trayectoria. Si bien no encuentran una relación causal directa, sí pueden establecer una distinción entre los oblatos, aquellos clérigos que han ingresado muy tempranamente en la Iglesia, y por tanto le deben todo a la institución (en general de origen campesino); y los herederos, que por poseer otros capitales previos pueden establecer una relación de mayor independencia con la institución. Estos dos grandes grupos, a su vez aseguran distintos componentes del campo religioso: los oblatos como guardianes de la institución aseguran el polo “temporal”, de organización burocrática; y los herederos el polo “espiritual”, con las discusiones teológicas e intelectuales. De esta manera la pretendida homogeneidad permite conservar una cierta diversidad interna, siempre en tensión, que habilita a que personas de distintos grupos económicos y sociales puedan identificarse con la Iglesia, tanto entre los clérigos como entre los laicos. A su vez permite comprender la articulación entre clérigos y laicos que comparten *habitus* semejantes.

El discurso religioso sabe mantener, a través del eufemismo y el doble sentido, su posición de poder sin hablar del poder. Para los autores la jerarquía eclesiástica francesa es parte de un poder dominado dentro de la clase dominante, y en su discurso logra preservar su posición de poder temporal sin basarlo en una justificación temporal del poder (Bourdieu, 2010, p. 151).

Aquí se anticipa, a partir de los bienes de salvación (categoría retomada de Weber), la pregunta por los bienes simbólicos y la dominación simbólica, que estará presente en las investigaciones posteriores de Bourdieu sobre lo religioso y sobre otros campos sociales. Cabe destacar, en línea con otros de los autores que ya hemos presentado, que Bourdieu piensa, a partir de la “economía” de la ofrenda, como transacción entre Iglesia y fieles, una economía de los bienes

⁴⁰⁸ El título es una referencia al texto de Marx *La sagrada familia*, y supone una discusión con los textos del “joven Marx”, con el estructuralismo y en particular con el marxismo de Louis Althusser (Arriaga, 2013).

simbólicos. Esto no supone una reducción a la lógica económica, pero sí la posibilidad de una homología estructural entre campos sociales (Arriaga, 2013, p. 60).

De la misma manera que Bourdieu ve en los obispos la gestión del poder sin hablar del poder lo ve en la gestión económica de la Iglesia en “La risa de los obispos” (1997, p.186), donde la principal dimensión económica de la institución se basa en la negación del interés por el lucro. Allí encuentra un rasgo precapitalista, en lo paradójico de la economía de la ofrenda, el voluntariado y el sacrificio, donde no hay una pretendida búsqueda de optimización del beneficio, aunque esta institución esté inserta en un contexto más amplio donde el dinero es la medida de las cosas. Así

La objetivación pone de manifiesto que la Iglesia es también una empresa económica; pero corre el peligro de hacer olvidar que se trata de una empresa económica que sólo puede funcionar como lo hace porque no es realmente una empresa, porque se niega como empresa [...] La verdad de la empresa religiosa estriba en tener dos verdades: la verdad económica y la verdad religiosa, que la niega. (Bourdieu, 1997, p. 187-188).

Para ello un elemento a destacar es que las relaciones de producción funcionan según un modelo de relación familiar, donde el hecho de ver al otro como un hermano pone entre paréntesis la dimensión económica de la relación. De la misma manera se produce todo un andamiaje discursivo donde el salario no es una categoría a ser utilizable, ni para los voluntarios, que están ofreciendo su tiempo a una causa sagrada, y por tanto no son susceptibles de recibir un sueldo; ni para los sacerdotes, que ven en sus ingresos una forma de subsistencia dada su entrega total a la Iglesia. Así nuevamente el eufemismo es parte del lenguaje religioso y de la construcción de un *habitus* específico⁴⁰⁹.

Finalmente, en “La disolución de lo religioso” (Bourdieu, 2000 [1985]) se plantea que este fenómeno se produce ante la pérdida del monopolio de la acción simbólica de las religiones históricas. La ruptura del monopolio no implica que no existieran otras formas de creencia previas, sino que estas no podían disputar el control de los bienes de salvación hasta ese momento. La competencia no se encuentra solo entre otros agentes religiosos, sino también con otros agentes laicos, de profesiones diversas que pueden disputar los servicios que ofrecía el clero tradicional en la cura de las almas: psicólogos, consejeros de vida, etc. “Todos forman parte de un nuevo campo de luchas por la manipulación simbólica de la conducta de la vida privada y la orientación de la visión del mundo” (Bourdieu, 2000, p. 104).

⁴⁰⁹ Aquí cabe recordar nuevamente que Bourdieu está hablando sobre todo a partir del caso de la Iglesia Católica en Francia (si bien en este texto da también algunos ejemplos con el budismo). Esto es importante para pensar, ya en nuestra América Latina contemporánea, el peso de este discurso en cierta cultura religiosa local, y cómo otras dinámicas en torno al dinero, como las que se suceden en iglesias evangélicas pentecostales, suelen generar rechazo a nivel social, acusándolos de “sacarle el dinero a la gente” al monetizar expresamente ciertos intercambios religiosos, o pedir abiertamente el diezmo a sus fieles.

De esta manera, Bourdieu no está vaticinando el fin de la religión en tanto creencia, sino de la forma Iglesia como monopólica de los bienes simbólicos asociados a la salvación; proceso que va de la mano del crecimiento de las ciudades, el aumento del nivel educativo y la privatización de las prácticas religiosas. La preservación de la institución descansa, entonces en gran medida en el intercambio simbólico con el Estado como forma de garantizar el poder temporal de la Iglesia (Arriaga, 2013). En este sentido, la crítica más común a la lectura bourdeana del campo religioso estará dada justamente por este diagnóstico de la disolución de lo religioso, centrado en las instituciones religiosas y en particular en el catolicismo francés. Parte de esta crítica se producirá en el interior de la academia francesa, como veremos a continuación.

Memoria y laicidad: Danièle Hervieu-Léger y Émile Poulat

Dentro de las corrientes europeas de sociología de la religión, dos autores tuvieron un fuerte impacto en las lecturas latinoamericanas y argentinas: Émile Poulat (1920-2014) y Danièle Hervieu-Léger (1947-). Ambos han sido directores de estudios de la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* y han tenido un lugar relevante en la revista *Archives de Sciences Sociales des Religions*. Debemos tener en cuenta que sus contextos de producción se asocian a la dinámica francesa de relación entre religión y Estado, con una fuerte centralidad de la Iglesia Católica como agente a ser estudiado y cuestionado.

Hervieu-Léger concentra sus estudios iniciales en los estudiantes católicos y en experiencias comunitarias de jóvenes (Cipriani, 2004). A partir de sus investigaciones cuestiona la lectura de la secularización como la desaparición de lo religioso, para comprenderla como una reorganización general de las formas de religiosidad, que no es incompatible con la modernidad. Reconoce que en Francia en particular existe una “herencia cristiana” que impacta sobre las creencias, pero en particular sobre la cultura, y que se ve tensionada ante el surgimiento de nuevos movimientos religiosos. De esta forma para la autora la diseminación de los fenómenos modernos de la creencia y el desvanecimiento del vínculo entre lo social y lo religioso que fue el apoyo de “la construcción de una cultura religiosa que englobaba el conjunto de la vida social” (Hervieu-Léger, 2008, p. 27) son las dos caras inseparables del proceso de secularización que se da de la mano de la modernidad. En Francia esa cultura religiosa fue el catolicismo.

En términos de adhesión a la identidad católica en las prácticas religiosas reconoce que el imaginario de la “Francia completamente cristiana del pasado” es más un mito que una realidad, que se construyó fundamentalmente a partir de una fuerte presencia parroquial, en particular en las poblaciones campesinas. De esta forma la secularización francesa se produce menos en las prácticas (dado que en realidad la vida ha estado menos atravesada por lo religioso católico de lo que creíamos) que en la pérdida progresiva de los “códigos de sentido” que transmitían las grandes iglesias históricas (Hervieu-Léger, 2008).

Ahora bien, lo que sí persiste por más tiempo es la filiación cristiana del patrimonio cultural compartido, donde hay una impregnación en las instituciones y mentalidades de una religión, en este caso el catolicismo, en una cultura, conformando un *habitus* que persiste más allá de la creencia. Sin embargo, esta matriz de civilización también se erosiona, sobre todo ante la

pérdida de la transmisión intergeneracional y la autora se pregunta de qué formas puede perpetuarse esta patrimonialización, sin caer en una folclorización de lo religioso vaciado de sentido. Lo que está preguntándose es, entonces, cómo conservar aquellos elementos de la matriz cristiana que conforman las bases del pensamiento jurídico e institucional francés, aun cuando la religión institucional vaya perdiendo fuerza en la vida social y la laicidad del Estado, en tanto separación con las Iglesias, deba preservarse. En última instancia es una pregunta por la preservación de la memoria.

Para comprender estos procesos es necesario definir qué se entenderá por religión en este contexto de modernidad y secularización, sobre todo porque las lecturas más clásicas que veían en lo religioso su próxima disolución se dedicaron más a observar el fenómeno que a definirlo (Hervieu-Léger, 2008). La autora considera que las definiciones que se han considerado en la teoría contemporánea oscilan entre una especie de “religión invisible”, en términos de Luckmann, que está presente en toda construcción imaginaria por la cual la sociedad busca dar sentido a su vida cotidiana, a su origen y futuro; y una definición sustancialista y restrictiva que piensa como religión solamente el capital de referencia y los símbolos de las “religiones históricas”. Ambas definiciones producen puntos ciegos, pues o bien todo es religión; o, por otro lado, ante el retroceso de las “religiones históricas” tiende a desaparecer (cuando, como hemos mencionado esto no sucede, pues vemos crecer nuevos movimientos religiosos). Es por esto que Hervieu-Léger se propone salir de esta dicotomía a partir de pensar la religión en relación con la creencia. De esta manera propone la siguiente definición

La identificación del creer moderno pasa por el análisis de los modos de resolución (o al menos, de conjuro) de la incertidumbre que se refracta en creencias diversas. El universo “fluido”, móvil, del creer moderno liberado de la influencia de las instituciones totales del creer, todos los símbolos son, en consecuencia, intercambiables, combinables, traspasables unos en otros. Todos los sincretismos son posibles, todos los reempleos son imaginables. Es a partir de esta observación que se clarifica el desafío de la definición sociológica de la religión. [...] Impone admitir, de una vez por todas, que el “creer religioso” no remite ni a objetos de creencias particulares, ni a prácticas sociales específicas, ni tampoco a representaciones originales del mundo, sino que puede ser definido de manera útil -de manera, evidentemente, ideal-típica- como un *modo particular de organización y de funcionamiento del creer*. El campo retenido aquí es el del *tipo de legitimación* aportado al acto de creer. La hipótesis que formulamos en este punto del razonamiento es que no hay religión sin que se invoque, como apoyo del acto de creer (y de manera que puede ser explícita, semiexplícita o completamente implícita) la *autoridad de la tradición*. Dentro de esta perspectiva, se denominará “religiosa” a cualquier forma de creer que se justifica reivindicando, ante todo, su inscripción en un *linaje creyente*. (Hervieu-Léger, 2008:37)

La autora hace hincapié en las creencias por sobre las lógicas institucionales, que muchas veces son el parámetro utilizado para pensar, tanto desde la academia como desde el sentido común lo religioso. La modernidad pareciera romper con lo sagrado en la definición durkheimiana, como lo desconocido o lo oculto, pero sin embargo no desaparece la necesidad de dar explicación a la incertidumbre estructural de la condición humana. Al concentrarse en la idea de *linaje* la autora retoma la centralidad de la memoria colectiva en la construcción de cualquier religión, tanto para rescatar los orígenes del mundo (sobre todo en las sociedades más tradicionales) como del grupo, ubicando ese hecho fundacional como un todo inmutable. En relación con ese pasado el grupo religioso se define como una cadena de memoria, objetiva y subjetivamente, en un acto de *anamnesis*, que se transmite de una generación a otra y en la socialización de quienes ingresan al grupo (Hervieu-Léger, 2008).

En este sentido una categoría central en la propuesta teórica de la autora es la de “comunidades emocionales”, donde la religión se construye a partir de voluntarios que hacen una elección explícita de formar parte, alejándose de las formulaciones más dogmáticas. De esta manera lo emocional asociado al hacer memoria de ese origen compartido da sentido al presente y contiene el futuro. Es allí donde se ubica el rito, como pasaje del linaje creyente, y se explica la importancia de no caer en una amnesia del pasado que borre lo religioso (Cipriani, 2004). Para la autora en estudio de las formas en que esas representaciones colectivas se preservan en una modernidad cada vez más cambiante es el “programa central” de una sociología de la modernidad religiosa (Hervieu-Léger, 2008).

Émile Poulat, por su parte, es uno de los sociólogos franceses que más ha problematizado la noción de laicidad y sus alcances. Especialista en catolicismo, su prolífica obra se mueve entre distintas temáticas y períodos de tiempo, con análisis tanto de la coyuntura como históricos de largo plazo. Mencionaremos brevemente algunos de sus aportes teóricos profundizando en el próximo apartado sobre la noción de laicidad y su apropiación en las lecturas latinoamericanas y argentinas.

Poulat considera que existiría una “esfera eclesial” de influencia e intervención de la Iglesia Católica romana que obliga al conjunto de los Estados a tenerla en cuenta, expandiéndose más allá de la Iglesia como Pueblo de Dios. Centrado en Francia, sus investigaciones dan cuenta de la imbricación entre la conciencia, la Iglesia y el Estado, y las alianzas que se producen (Cipriani, 2004). Poulat se propone dar al fenómeno religioso un enfoque sociológico que sea estable y dinámico al mismo tiempo

Aportes desde y para América Latina y Argentina

Habiendo presentado las principales propuestas teóricas desde contextos europeos y anglosajones, profundizaremos ahora en dos líneas de investigación que traen nuevos elementos para pensar los casos latinoamericanos en general y argentinos en particular. Aquí se remitirá tanto a autores de esta parte del mundo como a la reapropiación de autores de los países centrales.

Laicidad, secularización y regulación en su lectura desde América Latina

Dentro de las temáticas claves dentro de las ciencias sociales de la religión se encuentran aquellas que refieren a los vínculos entre religión y política en general, y entre religiones y Estado en particular. La comprensión de este fenómeno ha llevado a proponer una serie de categorías claves, como las de secularización, laicidad y regulación, situadas en contextos europeos y anglosajones, luego problematizadas y resignificadas desde América Latina.

Con el advenimiento de la modernidad, y la distinción entre el poder político y el poder religioso se produce la pregunta por cómo definir la relación entre estos poderes ya no naturalmente unidos, pero aun fuertemente vinculados. Este cuestionamiento abarca no sólo la forma del vínculo, sino también su perdurabilidad en la sociedad moderna ante las profecías no cumplidas del “fin de la religión”. Dos de las categorías que primero se desarrollan y entran en disputa son las de secularización y laicidad, las cuales provienen de tradiciones diversas pero que se encuentran intrínsecamente relacionadas. A estas podemos incorporar como categoría analítica la de regulación, que también presenta sus desafíos. Siendo todas ellas originadas en países centrales cobrarán otra especificidad, y se encontrarán con otros limitantes, al ser utilizadas para pensar a América Latina en general, y a cada situación nacional en particular.

La secularización atraviesa los estudios sociales de la religión desde sus inicios, como hemos visto. Así la religión cobra un nuevo papel, individualmente significativa y socialmente activa, sin ser en el mundo moderno definitiva en la constitución de los sujetos (Blancarte 2015b). Siguiendo al sociólogo mexicano Roberto Blancarte, podemos considerar que la asociación directa entre secularización y desaparición de lo religioso como parte de la vida social será producto de lecturas posteriores, muchas de ellas de raigambre norteamericana –como en el caso de Parsons, Berger y David Martin-, donde la religión sería sustituida por sistemas de sentidos immanentes (Blancarte 2015a: 662).

Posteriormente (y ante el hecho de la no desaparición de la religión como tal), los científicos sociales volvieron sobre el término para establecer sus limitaciones y alcances. Es en este contexto que Tschannen explicitó el paradigma de la secularización proponiendo tres elementos fundamentales: diferenciación de la vida social, racionalización y mundanización de la vida religiosa (Semán 2007; Blancarte 2015a). José Casanova (2007), por su parte, complejizó el debate al pensar cómo este proceso de secularización impacta en el espacio público, a partir de tres significados del concepto: como decadencia (o decrecimiento) de las prácticas y creencias religiosas en la sociedad moderna; como privatización de la religión como condición necesaria para la política democrática liberal moderna; y como “distinción de las esferas seculares” de lo religioso, lo que llevaría a la “emancipación” de dichas esferas.

Ahora, estas definiciones llevaron a la asociación directa entre secularización y modernidad (con las salvedades ya mencionadas) considerando que lo propio de una sociedad “ilustrada” era que, si la religión no iba a desaparecer, por lo menos debía reducirse al espacio de lo privado; y que incluso dentro de esta esfera de la vida tendería a debilitarse. Así, si la religión iría desapareciendo del espacio público, los Estados contemplarían a las religiones como una expresión

más dentro de la sociedad civil. Sin embargo, los últimos años han llevado tanto al contexto europeo como estadounidense a replantearse esta trayectoria de la secularización, ante la “reaparición” de la religión en la esfera pública, particularmente a partir del fuerte ingreso del Islam a través de las corrientes migratorias; y para América Latina la visibilización y politización de las iglesias evangélicas. Esto lleva incluso a rever la posición de la Iglesia Católica y de las distintas denominaciones de cristianas, que intentan *aggiornarse* a fin de ganar un lugar como moderna religión pública (Casanova, 2008). Así el relato unívoco de la secularización como un proceso casi teleológico se resquebraja, dando lugar a múltiples modernidades con múltiples secularizaciones (Mallimaci, 2008).

Esta no univocidad es una característica que preexiste en América Latina, pues aquí los procesos de secularización son más porosos, dado lo que Pablo Semán (2007) identifica como la combinación entre el sacramentalismo católico institucionalizado, que en su visibilidad y eficacia simbólica no da paso a la reclusión en el espacio de lo privado de la religión; y el carácter cosmológico de las visiones populares, que pareciera no seguir el proceso de “desencantamiento” secular moderno. Esto permite explicar, al menos parcialmente, los traspasamientos que se producen constantemente entre distintas esferas, en particular entre lo religioso y lo político, que hacen imposible pensar la separación de lo religioso de la esfera pública (Esquivel, 2017).

Ahora bien, si la categoría de secularización hace foco en la diferenciación de forma integral entre sociedad y religión, la categoría laicidad se concentra en la relación entre religión y Estado, abarcando también la forma de vínculo con las instituciones culturales, científicas y educativas de forma tal que

el poder civil no se recuesta en símbolos y poderes religiosos para obtener su legitimidad. Son los componentes de la propia esfera política (...) los encargados de proporcionar las fuentes de legitimidad de las instituciones políticas en un régimen laico. Se trata de un formato jurídico-político-cultural que, desprovisto de la impronta de una religión en particular, garantiza la libertad de conciencia y la libertad de culto, en virtud de la neutralidad del Estado en materia religiosa (Esquivel, 2010, p.151).

Los alcances de esta definición fueron profundizados por la academia francesa, particularmente a partir de la producción de Émile Poulat, de forma que se la concibiera como “una política de pacificación por el derecho” (Poulat 2012: 26), un tipo de relación deseable entre el Estado y la Iglesia Católica, que aseguraría la libertad de conciencia y la convivencia pacífica entre todos los habitantes del Estado nación. Posteriormente la categoría se extendió para abarcar más que el caso francés, considerando las maneras en que los Estados nación se relacionan con las religiones en su territorio.

En el contexto latinoamericano, y siguiendo esta línea teórica, Blancarte (2015b) considera que el Estado laico se convierte en una clara necesidad como instrumento político y jurídico para proteger los derechos de las minorías, aún en un contexto de creciente presencia de otras religiones, iglesias y nuevas espiritualidades que desarman la preponderancia católica romana, para

llegar a abarcar otros derechos que se enfrentan a los principios de la moral católica y de otras religiones, como son muchos de los derechos sexuales y reproductivos. Considera que la laicidad supone el respeto por la libertad de conciencia, la autonomía de la política frente a la religión y la no discriminación e igualdad para todos, pero que todo esto no es completo sin una legitimidad política que no descansa en las instituciones sagradas o religiosas sino en la soberanía popular.

Esto hace que comprenda la laicidad como proceso nunca acabado, tendiente a una verdadera autonomía del ámbito político respecto al religioso (Blancarte 2013:198). A partir de allí es que podemos comprender también por qué los Estados latinoamericanos aún buscan alguna forma de legitimidad proveniente de las religiones, particularmente la Iglesia Católica, pero últimamente también de las iglesias evangélicas. En América Latina la mera separación legal no alcanza para efectivizar tal laicidad, tal como Esquivel (2008: 187) lo demuestra para el caso brasilero, en el que si bien jurídico-constitucionalmente se trata de un país laico, la cultura política local tiene fuertemente arraigada la vinculación con lo religioso como parte del *modus operandi* de su dirigencia, a la vez que el catolicismo brega aún por no perder un lugar central en el espacio público, más unido a continuar siendo un agente semi-estatal que un organismo más de la sociedad civil (Esquivel 2014; Giumbelli 2014).

Esto es posible pues la fuerte presencia histórica de la Iglesia Católica en el territorio latinoamericano desde el momento de la colonización permeó en la configuración del mito de origen nacional, lo que luego fue utilizado en términos políticos por los líderes religiosos para unir catolicismo y nación. De esta forma no es el Estado sino la Iglesia Católica quien marca muchas veces los tiempos de su participación, adoptando incluso para ello alguna especie de distinción discursiva entre lo público y la religión (Giumbelli 2014: 160). Esto, sin embargo, a costa de los intentos constantes de control e injerencia del poder político en los asuntos internos de la Iglesia Católica -con particular fuerza en el caso argentino- produciendo la politización de lo religioso y destacando la religiosidad de los políticos, de forma tal que el proyecto de autonomía no existe ente ninguno de los dos actores. De la misma manera no es posible en este marco el concepto de ciudadanía religiosa, entendiendo este como leyes y actos donde se parta de la igualdad entre los grupos religiosos (Mallimaci 2008).

Si hasta este punto hemos considerado la laicidad fundamentalmente en el nivel de la separación de la religión del Estado, podemos complejizar aún más el análisis, incluyendo la clasificación que proponen Jean Baubérot y Micheline Milot (2011: 87-116) para pensar, no ya en un único modelo de laicidad, sino modelos de laicidad, a partir de la construcción teórica de seis tipos ideales. Así, estos autores consideran que la laicidad tiene dos finalidades, -la libertad de conciencia y religión, y la igualdad de los ciudadanos- y dos medios para alcanzarlas -la separación de la religión del Estado, y la neutralidad estatal frente a los asuntos religiosos-. Con estos cuatro principios en mente proponen los siguientes tipos de laicidad: separatista, autoritaria, anticlerical, de fe cívica, de reconocimiento y de colaboración.

La laicidad separatista es el tipo ideal clásico, donde se produce la separación entre el gobierno político y las normas provenientes de las autoridades religiosas (y que muchas veces, como en Latinoamérica, es parte de un proceso de separación del Estado de principios

religiosos). La laicidad autoritaria se produce cuando el Estado se separa radicalmente de las religiones, en un movimiento abrupto que busca barrer con cualquier manifestación pública de lo religioso, con una fuerte violación de la autonomía religiosa.

El tipo ideal de laicidad anticlerical es expresión de una voluntad de laicización que, iniciando en la sociedad o en una autoridad política, busca que el Estado se libere de la injerencia sostenida de una tradición confesional -en general católica- en las diversas expresiones de la vida social. La laicidad de fe cívica se articula con otros valores democráticos, de forma que se convierte en parte de la “lealtad” a la unidad nacional. Cualquier expresión religiosa que salga de ese marco se vuelve sospechosa, no sólo en términos de creencia religiosa, sino también de compromiso a la sociedad política.

En una posición que prioriza la autonomía moral de cada ciudadano se encuentra la laicidad de reconocimiento, en la que la libertad de conciencia y religión, lo mismo que la igualdad, son consideradas derechos inalienables. De esta forma el Estado se responsabiliza de asegurar la libre manifestación de las religiones en la vía pública, siempre que no dañen al otro o al orden público, convirtiéndose en una especie de árbitro entre religiones y sociedad. La laicidad de colaboración supone que el Estado, que es independiente de las autoridades religiosas, pide sin embargo a estas su participación en diversos dominios, por el bien de la sociedad en su conjunto. Para ello establece “regímenes institucionales” de colaboración, que dan injerencia a las religiones particularmente en áreas como salud, acción social y educación, a la vez que les permite acceder a fondos públicos.

Dada esta tipología, Esquivel presenta un tipo ideal de laicidad para el caso argentino -plausible de ser extendido a otros casos latinoamericanos-, el de la *laicidad subsidiaria*. Esta caracteriza a un Estado que presenta una fuerte matriz católica en su génesis e historia, pero que en los procesos de democratización y secularización ha forjado reconocimientos a los formatos plurales de las sociedades contemporáneas, en especial en términos de nuevos derechos. Sin embargo, continúa manteniendo una lógica de subsidiariedad en la “la implementación de políticas públicas y en la interpelación al ciudadano a través de la intermediación de actores colectivos, entre ellos, los religiosos” (Esquivel, 2014, p. 203). Esto hace que convivan políticas nacionales de mayor autonomía civil y estatal con resabios e institucionalidades previas (Mosqueira y Prieto, 2015, p. 42), donde lo religioso juega muchas veces el papel de intermediario entre la normativa y la implementación de las políticas públicas (Mallimaci 2015, p. 231). De esta forma se consolida una cultura política donde el actor religioso es una figura política no partidaria que gana visibilidad como legitimadora del accionar estatal, impulsando sus valores como universales, no separables del bien común del Estado nación.

Finalmente, consideramos importante mencionar una tercera categoría que entrará en juego en nuestro análisis, y que abreva en las lecturas de mercados regulados: la de regulación. Encontramos una primera clasificación en Grim y Finke (2006) -retomada por Frigerio y Wynarczyk (2008), López Fidaza y Galera (2014), entre otros- quienes distinguen entre regulación estatal, favoritismo estatal y regulación social. La regulación estatal supone restricciones en la práctica, profesión o selección de religiones por las leyes oficiales, o acciones policiales

o administrativas del Estado. Como contracara de ese mismo accionar estatal se encuentra el favoritismo religioso, en el que el Estado da subsidios, privilegios, soporte o normativas favorables a algunas religiones en particular. Finalmente, se encuentra la regulación social (no siempre en concordancia con la estatal), donde las restricciones a la práctica o la elección de una religión se producen a causa de las acciones de otros grupos religiosos, asociaciones o debido al contexto cultural y/o mediático.

Frente a esta clasificación de la regulación Giumbelli (2016) presenta una crítica, considerando que, si bien la categoría tiene potencial analítico, la mirada de Grim y Finke tiende a concebir la regulación como una anomalía, como una restricción que no debería existir, estableciendo a su vez niveles de graduación entre más libre o más constreñido se esté por esta regulación. Así, el autor propone entender la regulación como un concepto que nos permita designar mecanismos por los cuales los actores sociales realizan una serie de acciones a partir de cierta definición de lo “religioso”, y desde allí establecen, de forma molecular, “dispositivos y prácticas no siempre formales, no siempre articulados directamente por aparatos estatales” (Giumbelli 2013:56). En este sentido, no debería establecerse una distinción entre formas de regulación estatal y social, ya que el concepto mismo tiene como propósito abarcar un conjunto de mecanismos y dispositivos que llegan a las religiones en sus transformaciones a lo largo de un régimen secularista. (Giumbelli 2013). Sin embargo, en base a las particularidades del Estado argentino, que preserva formas legales diferenciadas para distintas religiones, la separación entre regulación social y regulación estatal tiene sentido, sobre todo ante la existencia de dependencias estatales cuya función es regular las comunidades de fe en su territorio (para una mayor profundización de este punto ver García Bossio, 2018).

Religión y espiritualidad: límites en la construcción de las categorías

En los apartados anteriores hemos recorrido algunas de las definiciones clásicas y contemporáneas sobre religión y creencia, pero podemos notar una falta de profundización sobre la categoría de espiritualidad. Si bien hay autoras y autores, principalmente anglosajones (Frigerio, 2016), que discuten esta categoría, en general en nuestras ciencias sociales locales la problematización viene de la mano del trabajo de campo y las características que toman tanto la noción de religión como de espiritualidad para los propios actores.

Siguiendo a Ceriani Cernadas (2013a, 2013b), y observando a los autores presentados, podemos observar que la categoría de religión posee una fuerte carga semántica, asociada al devenir de la modernidad, en particular en Europa y en relación a los avatares del catolicismo. En este sentido la religión puede pensarse como una esfera más de la vida social moderna, junto al derecho, la política, la economía, el arte y la ciencia. Esto ha sido progresivamente cuestionado desde lecturas de corte poscolonial, pero también desde nuestra propia academia latinoamericana, que busca discutir lecturas eurocentradas y modernocéntricas (Ceriani Cernadas, 2013a, p. 13).

En Argentina distintos grupos y agentes suelen cuestionar su propia identificación como religión, pues esto remite en el imaginario colectivo a una forma específica de catolicismo, en

particular de una Iglesia Católica asociada y construida de forma espejada con el Estado (Di Stefano, 2012), y por tanto con una serie de beneficios legales que la separan de otras religiones⁴¹⁰, de forma que se produce una jerarquización dispar. Tal es así que las religiones distintas al catolicismo deben inscribirse en un Registro Nacional de Cultos para ser reconocidas frente al Estado como tales. Identificarse como religión supone, entonces, y antes que nada, una forma de presentarse frente al Estado, donde *la* religión es la Iglesia Católica, existiendo luego otras que por sus tradiciones y formas suelen ser identificadas como tales, como el caso de judaísmo y denominaciones del “protestantismo histórico” (anglicanos, luteranos, presbiterianos y metodistas, principalmente). Por fuera de estas religiones muchas fueron identificadas, en particular durante la década que va de 1983 a 1993 como “sectas”, pero no en los términos en que las ha comprendido la teoría social, sino como grupos peligrosos, que generaban un riesgo, ya sea de infiltración colonialista vía las iglesias pentecostales norteamericanas; o vía el “lavado de cerebro” a través de los nuevos movimientos religiosos, sobre todo de raíces orientales, que empezaban a llegar al país (Frigerio y Wynarczyk, 2008).

A partir de este punto de partida Ceriani Cernadas (2013a) nos presenta dos grandes grupos sociales que rechazan el término religión. Por un lado, se encuentran quienes consideran que la categoría es reduccionista, y por otro quienes consideran que el término conlleva una voluntad de poder, y una imposición ideológica que rechazan, es decir, no coinciden con sus connotaciones dogmáticas (Ceriani Cernadas, 2013a, p. 16). Entre los primeros, donde se encuentran integrantes de las llamadas “religiones mundiales” (hinduismo, judaísmo, budismo, cristianismo e islamismo) la crítica se asocia a pensar que hablar de religión circunscribe a un espacio particular lo que es una forma de vida, una forma de mentalidad o en otros casos, como el del judaísmo, la pertenencia a un pueblo, lo que incluso excede los límites que asocian religión a creencia. Entre los segundos, que rechazan la asociación de la religión a una voluntad de poder, se encuentran numerosos grupos esotéricos, sociedades iniciáticas, asociaciones espiritistas y los transversales new agers.

Aquí la espiritualidad tiene connotaciones más positivas que la religión, cuya relación con las relaciones institucionales y las creencias compartidas es dejada de lado en pos de una dimensión más individual, subjetiva y experiencial. En la Nueva Era, como lo demuestran los trabajos pioneros de María Julia Carozzi (2000) supone la circulación por diversos y efímeros grupos de forma permanente, la anulación de jerarquías de poder, y el énfasis en la autonomía individual y sacralización del yo. De esta manera podemos presentar la siguiente definición propuesta por Ceriani Cernadas

podemos advertir que, para buena parte de los sujetos que la apropian, la “espiritualidad” se define como una categoría post o trans religiosa, que busca significarse como una actitud simultáneamente universal a la especie humana

⁴¹⁰ Esto puede verse en el artículo 2 de la Constitución Nacional, que establece el sostenimiento de la Iglesia Católica, en su carácter de persona jurídica pública en el Código Civil y Comercial, y en otra legislación a nivel nacional y provincial.

e íntima y esencial de cada persona o cultura, donde la amabilidad, el pensamiento positivo y fraterno son claves (2013b, párr.11)

Si la espiritualidad supone una forma de creer que promueve el pluralismo espiritual (Ceriani Cernadas, 2013b), pues en algunos casos no reniega con las prácticas religiosas de los sujetos, su flexibilidad supone un desafío en los intentos de establecer vínculos institucionales, donde como mencionamos estamos frente a una diversidad religiosa en donde el pluralismo es un punto de llegada a ser conquistado. En este sentido Ceriani Cernadas (2013a) nos demuestra también que muchas veces comunidades de fe que no tienden a verse a sí mismas como religiones, o por lo menos no en los términos en los que hemos hablado de ellas, hacen uso de la categoría como llave de paso para establecer vínculos con el Estado. Así presenta los casos de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (o mormones), que viéndose a sí mismos como la verdadera forma del cristianismo, buscan a través de la categoría religión establecer una dinámica que no confronte directamente con las iglesias cristianas, católica o protestantes; las corrientes de matriz africana, que encuentran en el reconocimiento como religión un escudo contra la discriminación; y grupos espiritistas, en particular la Escuela Científica Basilio (creada en Argentina en 1917), para la que la autoadscripción como religión le permitió la inscripción al Registro Nacional de Cultos a costa de perder algunos elementos centrales de sus prácticas y con ello muchos miembros.

De esta manera la tensión entre religión y espiritualidad no se resuelve en términos teóricos, sino que se pone en discusión en cada caso empírico, debiendo tener en cuenta no solo las prácticas de los agentes, sino también las formas de identificación frente a otros, y en particular frente al Estado, que en sus formas de regulación impone lógicas de reconocimiento. Cabe destacar, sin embargo, dos usos y dos espacios nuevos de investigación en torno a esta noción de lo espiritual: por un lado las investigaciones, y el autoreconocimiento, sobre las espiritualidades indígenas, donde la oposición a la religión como institución colonizadora es palpable; y por otro, el de la salud, donde progresivamente se incorporan dinámicas y terapias alternativas incluso en hospitales públicos que no se reconocen como asociadas a lo religioso (Ceriani Cernadas, 2013b; Bordes y Saizar, 2018).

Reflexiones finales

En este capítulo hemos buscado presentar una introducción a algunas de las categorías centrales de las ciencias sociales de la religión, particularmente desde lecturas sociológicas clásicas y contemporáneas, con apoyo de lecturas antropológicas. A partir de discutir la definición de religión en distintos contextos de producción, con sus limitaciones y alcances, profundizamos en dos áreas específicas de estos estudios en Argentina y América Latina: los relacionados con la noción de laicidad y de espiritualidad.

Los autores clásicos de la sociología vieron en general a la religión con una función social, e incluso cierto potencial transformador, pero al mismo tiempo asumieron, por distintos motivos, y de diversas maneras, su desaparición progresiva, o al menos su retirada al espacio privado. Sin embargo, establecieron, en particular Durkheim y Weber, una distinción analítica entre magia y religión, entre Iglesia y secta, donde perfilaron las líneas teóricas sobre las que se basarían los estudios posteriores e incluso nuestro sentido común sobre lo religioso. Así, pensar en religión nos remite a lo institucional, a una forma cada vez más burocratizada de administrar los bienes de salvación, pero al mismo tiempo a un espacio de construcción de sentido de pertenencia, y sobre todo, una dadora de un orden y marco moral.

Las lecturas antropológicas clásicas, en la división del trabajo académico entre sociología y antropología propia de esos años, se concentraron en las sociedades primitivas, y desde allí buscaron comprender el origen de lo religioso y de lo mágico. Con una fuerte influencia durkheimiana, incluso para disputar con él, estos autores encontraron una relación entre la religión y la producción de sentido, y una tensión respecto a la magia que se desarrolló, para algunas de estas teorías como la cara incipiente del primer desarrollo científico.

Desde la teoría social contemporánea la discusión, en todos los autores, hizo el ejercicio, en mayor o menor medida, de escribir *con* y *contra* los clásicos. Aquí podemos encontrar distintas características según los contextos de producción: los autores estadounidenses, más allá de sus diferencias, ven la pluralidad como inevitable, y la preocupación se concentra en la regulación al estilo de las lógicas del mercado local. Tanto en la idea de denominacionalismo de Parsons, como en la preocupación por el pluralismo en Berger o su defensa en la teoría de la elección racional, todos escriben desde un país donde lo religioso, en gran medida secularizado, sigue siendo parte del cotidiano y no se piensa en que vaya a desaparecer. Por su lado, las lecturas francesas, ancladas en una dinámica entre Iglesia Católica y Estado que tendió mucho más hacia el monopolio efectivo, concentran sus lecturas sobre el catolicismo, defienden la separación, pero a su vez reconocen un sustrato católico en lo francés que no están dispuestos a perder del todo.

Todos estos autores contemporáneos discuten la disolución (o no) de lo religioso en torno a la idea del monopolio perdido, y la forma en que esa diversidad se visibiliza. Para América Latina esa discusión llega de la mano del debate por la laicidad, y del cuestionamiento de algunos autores sobre la existencia efectiva, en algún momento de nuestra historia, de ese pretendido monopolio, con la fuerza en que existió (al menos como sentido común) en Europa (Frigerio, 2007). Nuestra lógica de laicidad supone una tensión constante entre una cultura católica fuertemente impregnada, pero al mismo tiempo una baja intensidad en las prácticas, que lleva a la coexistencia de la diversidad sin llegar al pluralismo efectivo.

Finalmente, introdujimos la pregunta por la espiritualidad, como forma de vinculación con lo sagrado que busca escapar a las lógicas de lo religioso entendido como institución o como encorsetamiento moderno de ciertas prácticas que para el creyente son parte de su vida cotidiana. Allí las nuevas formas de práctica espiritual individualizan a la vez que vuelven más místico el encuentro con lo sagrado, a la vez que le quitan una carga de lucha por el poder que permite, incluso, el ingreso de ciertas formas rituales en la sanación de los enfermos en espacios como

la medicina alopática, donde se suponía que la ciencia secular había llegado a su máxima separación con los contenidos mágicos o religiosos.

De esta forma observamos un panorama complejo, tanto en lo teórico como lo empírico, con distintas aristas para ir explorando. La pregunta por la religión nos permite cuestionarnos también por el alcance de nuestro conocimiento científico, como a su vez por la forma en que las creencias se legitiman en el espacio público. Incluso nos permite pensar el rol del Estado en la regulación de nuestras vidas, en la defensa de las minorías y en la tensión nunca resuelta entre individuo y sociedad, entre la defensa de la particularidad y la búsqueda de un aglutinante social que nos integre a todos por igual.

Referencias

- Arriaga, G. (2013) El campo de la creencia y la creencia en el campo: Contribuciones para una sociología de las religiones en la obra de Pierre Bourdieu (Tesis de grado). Recuperado de <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.945/te.945.pdf>
- Asad, T. (1993) *Genealogies of religion : discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore : The Johns Hopkins University Press.
- Baubérot, J. y Milot, M. (2011). *Laïcités sans frontières*. Paris: Éditions du Seuil.
- Berger, P. L. (1979). *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berger, P. L. y Luckmann, T. (1979). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Blancarte, R. (2013). La construcción de la República laica en México. En P. Salazar Ugarte y P. Capdevielle (Coord.) *Para entender y pensar la laicidad*. México: UNAM.
- Blancarte, R. (2015a). ¿Por qué la religión “regresó” a la esfera pública en un mundo secularizado? *Estudios Sociológicos*, XXXIII (99) 659-673. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-64422015000300659
- Blancarte, R. (2015b). El papel del Estado laico en el desarrollo de los derechos sexuales y derechos reproductivos en América Latina. En: D. Gutiérrez-Martínez y K. Felitti (Coord.). *Diversidad, sexualidades y creencias. Cuerpo y derechos en el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo Libros y El Colegio Mexiquense.
- Bordes, M. y Saizar, M. (2018). “De esto mejor ni hablar”: omisiones y reformulaciones de lo sagrado por parte de terapeutas alternativos que trabajan en contextos hospitalarios. *Sociedad y religión*, XXVIII (50), pp. 161-182. Recuperado de <http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadreligion/article/view/444/285>
- Boudon, Raymond. (1993). Toward a Synthetic Theory of Rationality. *International Studies in the Philosophy of Science*, 7 (1), 5-19. Recuperado de <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02698599308573439?journalCode=cisp20>
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Bourdieu, P. (2010). *La eficacia simbólica: religión y política*. Buenos Aires: Biblos.
- Carozzi, M. J. (2000). *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina.
- Casanova, J. (2007). Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, (7), 1-20. Recuperado de <http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/article/view/85.html>
- Casanova, J. (2008). Public Religions Revisited. En: H. de Vrie (Ed.) *Religion: Beyond the Concept*. Fordham: University of Pennsylvania.
- Ceriani Cernada, C. (2013a). La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas. *Cultura y religión*, 7 (1), 10-29. Recuperado de <http://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/364>
- Ceriani Cernadas, C. (2013b). Diversidad religiosa y pluralismo espiritual: notas para repensar las categorías y sus dinámicas de producción, *Corpus*, 3 (2). Recuperado de: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/582>
- Cipriani, Roberto (2004) *Manual de sociología de la religión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cucchetti, H. y Mellado, M. V. (2001). Estructuralismo y religión: Lévi-Strauss y el análisis de la vida religiosa. *Revista de Ciencias Sociales*, (11), 158-170. Recuperado de <https://www.re-dalyc.org/pdf/708/70801108.pdf>
- Di Stefano, R. (2012) ¿De qué hablamos cuando decimos "Iglesia"? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico. *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, (1), 197-222. Recuperado de: <https://ojs.ehu.eus/index.php/Ariadna/article/view/6152>
- Durkheim, E. (2012) *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: FCE.
- Esquivel, J. C. (2008). Laicidad, secularización y cultura política: las encrucijadas de las políticas públicas en Argentina. *Laicidad y libertades*, (8), 69 – 101. Recuperado de https://www.academia.edu/30950522/Laicidad_secularizaci%C3%B3n_y_cultura_pol%C3%ADtica_las_encrucijadas_de_las_pol%C3%ADticas_p%C3%ABlicas_en_Argentina
- Esquivel, J. C. (2014). Entre la norma y la implementación: La encrucijada entre la política y la religión. El caso del aborto no punible. En: A. Oro y M. Tadvald (Org.). *Circuitos Religiosos: Pluralidad e Interculturalidad*. Porto Alegre: CirKula.
- Esquivel, J. C. (2017). Laicidad y políticas públicas en Argentina: derecho, religión y cultura como telón de fondo. En: P. Capdevielle (Coord.). *Nuevos retos y perspectivas de la laicidad*. Colección Cultura Laica. México: UNAM. Recuperado de <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/9/4444/12.pdf>
- Esquivel, Juan Cruz. (2010). "Notas sobre la laicidad en Argentina". *Debates no NER*, n°2 (18): 149-171. <http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/17639/0>
- Frigerio, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En: M. J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas (Coord.). *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos.
- Frigerio, A. (2016). La ¿"nueva"? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 18 (24), 209-231

- Frigerio, A. y Wynarczyk, H. (2008). Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, 23 (2), 227-260. Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-9922008000200003&script=sci_abstract&tlng=es
- García Bossio, M.P. (2018) La laicidad problematizada. Su uso para pensar organismos estatales. *Religião & Sociedade*, 38 (2), 148-173. Recuperado de https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872018000200148
- Giumbelli, E. (2013). Para estudar a laicidade, procure o religioso. En: V. Giménez Béliveau y E. Giumbelli (Coord.). *Religião, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires: Biblos.
- Giumbelli, E. (2014). *Símbolos Religiosos em Controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome.
- Giumbelli, E. (2016) Regulação do religioso: Discussões conceituais e panorama da situação em quatro países latino-americanos. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religiao*, 25 (18), 14-37.
- Grim, B. y Finke, R. (2006). International Religion Indexes: Government Regulation, Government Favoritism, and Social Regulation of Religion. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, (2), 1-40. Recuperado de <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4254791/>
- Habermas, J.; Taylor, C.; Bulter, J. y West, C. (2011) *El poder de la religion en la esfera pública*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen (2001) *Israel o Atenas. Ensayos sobre religion, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta.
- Hervieu-Léger, Danièle (2008) Producciones religiosas de la modernidad. En F. Mallimaci (Comp.) *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires: Colihue.
- López Fianza, J. M. y Galera, M. C. (2014). Regulaciones a una devoción estigmatizada: Culto a San La Muerte en Buenos Aires. *Debates do NER*, (25), 171-196. Recuperado de <http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/49727>
- Malinowski, B. (1985) *Magia, ciencia y religión*, Barcelona: Planeta-Agostini.
- Mallimaci, F. (2008). Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina. En: R. Blancarte (Coord.). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México: El Colegio de México. Recuperado de http://www.rafagentili.com.ar/content/uploads/Mallimaci_-_cultura_laica_en_Arg.pdf
- Mallimaci, F. (2015). *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Marx, K. (2014). *Página Malditas. Sobre La cuestión judía y otros textos*. Buenos Aires: Libros de Anarres
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre le don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.
- Mauss, M. y Hubert, H. (2010). *El sacrificio. Magia, rito y razón*. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta.

- Mosqueira, M. y Prieto, S. (2015). Laicidad argentina, laicidad subsidiaria. *Ciencias Sociales*, (88), 41-45. Recuperado de http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/08.-MOS-QUEIRA_DOSSIER-CREENCIAS.pdf
- Nardacchione, G., & Piovani, J. I. (2017). Las sociologías post contemporáneas: discusiones teóricas, estrategias metodológicas y prácticas de investigación en contextos diferentes. *Cuestiones de Sociología*, (16).
- Piganelli, P. (2016) Gramsci y el factor religioso: su relación con la Teología de la Liberación Latinoamericana. *Ciencias Sociales Y Religión/Ciências Sociais E Religião*, 18(25), 72–84. Recuperado de <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/csr/article/view/12567/7943>
- Poulat, Émile. (2012), *Nuestra laicidad pública*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1972) *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Ediciones Península.
- Robertson, R. (1982). Talcott Parsons on Religion: A Preface. *Sociological Analysis*, 43(4), 283-285. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3710828>
- Semán, Pablo. (2007). La secularización entre los científicos de la religión del Mercosur. En: M. J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas (coord.). *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos.
- Stark, Rodney y Finke, Roger (2000). *Acts of faith: explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press.
- Viotti, N. (2010). El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires. *Apuntes de investigación del cecyp* (18). <https://apuntescecyp.com.ar/index.php/apuntes/article/view/315>
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*. España: FCE.
- Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Prometeo.

Sección de apoyo didáctico

Bibliografía básica recomendada

- Asad, T. (1993) *Genealogies of religion : discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore : The Johns Hopkins University Press.
- Baubérot, J. y Milot, M. (2011). *Laïcités sans frontières*. Paris: Éditions du Seuil.
- Berger, P. L. (1979). *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, P. (2010). *La eficacia simbólica: religión y política*. Buenos Aires: Biblos.
- Casanova, J. (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Barcelona: PPC.
- Cipriani, Roberto (2004) *Manual de sociología de la religión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Durkheim, E. (2012) *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: FCE.
- Héviu-Léger, D. (1993). *La religion pour mémoire*. Paris: CERF.
- Poulat, Émile. (2012), *Nuestra laicidad pública*. México: Fondo de Cultura Económica.

Stark, Rodney y Finke, Roger (2000). *Acts of faith: explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press.

Bibliografía complementaria

Arriaga, Germán (2013) El campo de la creencia y la creencia en el campo: Contribuciones para una sociología de las religiones en la obra de Pierre Bourdieu (Tesis de grado). Recuperada de <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.945/te.945.pdf>

Ceriani Cernada, C. (2013) La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas. *Cultura y religión*, 7 (1), pp. 10-29. Disponible en: <http://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/364>

De la Torre, R. (2013). Una agenda epistemológica para replantear las maneras de entender la secularización en América Latina. Relación entre modernidad y religión. En: V. Giménez Béliveau y E. Giumbelli (Coord.). *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires: Biblos.

Frigerio, A. (2016). La ¿"nueva"? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 18 (24), pp. 209-231

Frigerio, A. (2018). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura y representaciones sociales*, 12 (24), 51-95. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102018000100051

Flores, F. (2018). Lo religioso y el espacio. Apuntes desde la Geografía. En: A.R. Clacet da Silva, R. Di Stefano (Comp.). *História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas*. Curitiba: Prismas.

Gracia, Agustina. (2020). Espiritualidad, Nueva Era y religión: un abordaje etnográfico de categorías en fricción. *Religião & Sociedade*, 40(3), 73-94. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/0100-85872020v40n3cap03>

Martínez, A. T. (2012). Modernidad, secularización y laicidad en América Latina. Pensar los recursos teóricos desde el caso argentino. En G. A. Caretta e I. E. Zacca (Comp.) *Derroteros en la construcción de religiosidades: sujetos, instituciones y poder en Sudamérica, siglos XVII al XX*. Salta: CEPIHA.

Panotto, N. (2013). Religión, política y espacio público. Nuevas pistas teórico-metodológicas para el estudio contemporáneo de su relación. *Religión e incidencia pública*. (1), 27-59.

Viotti, N. (2018). Más allá de la terapia y la religión: una aproximación relacional a la construcción espiritual del bienestar. *Salud colectiva*, 14 (2), 241-256. Recuperado de <http://revistas.unla.edu.ar/saludcolectiva/article/view/1519/pdf>

(Otras) investigaciones aplicadas

- Bianchi, S. (2009). *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Bordes M. y Algranti J. (2014). El sentido de la adhesión. Un análisis de la construcción de significados en el marco de situaciones sociales evangélicas y terapéuticas alternativas (Buenos Aires, Argentina). *Revista Colombiana de Antropología*, (50), 219 - 219.
- Carbonelli, M. (2018). Las tramas político-religiosas durante la consolidación democrática en Argentina. Continuidades y rupturas. En: D. Jones (Dir.) *Sexo, droga y religión: debates y políticas públicas sobre drogas y sexualidad en la Argentina democrática*. Buenos Aires: Teseo.
- Carozzi, M. J. y Ceriani Cernadas, C. (Coord.) (2007). *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos.
- Ceriani Cernadas, C. y Espinosa, M. (Comp.) (2018) *Argentina evangélica. Estudios socioantropológicos sobre misiones e iglesias*. Córdoba: Bellas Alas Editorial, Instituto de Antropología de Córdoba CONICET-UNC.
- Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo.
- Funes, M. E. (2019). El espacio en los estudios sociales de la religión: perspectivas, objetos y problemas emergentes en las agendas de investigación latinoamericanas. *REVER*. Sao Paulo, 19 (2), 213-227.
- Giménez Béliveau, V. (2016). *Católicos militantes. Sujeto, comunidad e institución en la Argentina*. Eudeba: Buenos Aires.
- Mansilla, M. A. y Mosqueira, M. (Comp.) (2020). *Sociología del Pentecostalismo en América Latina*. Santiago: RIL editores.
- Wright, P. (Ed.). (2018) *Periferias sagradas en la modernidad argentina*. Buenos Aires: Editorial Biblos/Culturalia.

Sitios web con material suplementario

Revistas académicas especializadas:

- *Sociedad y religión*, fundada por Floreal Forni y Fortunato Mallimaci en 1985, es una de las revistas especializadas con más trayectoria en Latinoamérica <http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadyligion/index>
- *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião* <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/csr/index>
- *Debates do NER* <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner>
- *Cultura y religión* <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion>
- *Religião & Sociedade* https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_serial&pid=0100-8587&lng=en&nrm=iso

Página de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur (ACSRM)
<https://www.acsrn.org/>

Blog *Diversa. Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina* <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/>

Guía de Actividades

A partir de la lectura del texto realice las siguientes actividades. Las mismas servirán para ordenar la lectura y generar nuevas preguntas de investigación.

1. Entre las distintas definiciones de religión hay algunas categorías claves que se repiten, ¿podrías identificarlas?
2. Hay una relación directa entre la pregunta por la religión en la vida social y la modernidad, ¿cuál crees que puede ser una definición de religión adecuada para el contexto actual?
3. ¿Cómo consideras que se articulan las nociones de religión y creencia? ¿Puede existir alguna forma de religión *sin* creencia?
4. Los últimos avances en derechos sexuales y reproductivos en Argentina han tensionado nuevamente la relación entre religión y Estado. ¿Considerás que la categoría propuesta por Juan Cruz Esquivel de *laicidad subsidiaria* ha sufrido modificaciones? De ser así ¿hacia cuál de las formas de laicidad propuestas por Baubérot y Milot consideras que vamos?
5. La noción de espiritualidad se encuentra actualmente en discusión entre los autores argentinos y latinoamericanos, ¿considerás que es una categoría útil para nuestro contexto actual? ¿Por qué?
6. Lee las siguientes notas periodísticas y analízalas a la luz de las categorías presentadas:
 - a. El debate sobre la educación religiosa en las escuelas (1) y (2) <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/el-debate-sobre-la-educacion-religiosa-en-las-escuelas-1/>
<http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/el-debate-sobre-la-educacion-religiosa-en-las-escuelas-2/>
 - b. ¿Quién es Jesús?": el caso del maestro francés que fue a juicio por responder a esa pregunta de un alumno de 10 años *Infobae* 7/2/2021 <https://www.infobae.com/sociedad/2021/02/07/quien-es-jesus-el-caso-del-maestro-frances-que-fue-a-juicio-por-responder-a-esa-pregunta-de-un-alumno-de-10-anos/?outputType=amp-type>

CAPÍTULO 34

La ansiedad como forma del porvenir

Clara María Marensi

El odio-amor hacia el cuerpo tiñe toda la civilización moderna. el cuerpo, como lo inferior y sometido, es convertido de nuevo en objeto de burla y rechazo, y a la vez es deseado como lo prohibido, reificado, alienado. Sólo en la civilización se ha distinguido y separado el cuerpo del espíritu -quintaesencia del poder y del mando- como objeto, cosa muerta, corpus. En la autodegradación del hombre a la categoría de corpus se venga la naturaleza del hecho de haber sido degradada y reducida por el hombre a objeto de dominio, a materia prima.

ADORNO Y HORKHEIMER, *DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN*

Presentamos la *producción de cuerpos ansiosos* como una característica válida para reflexionar sobre el tipo de corporalidad que se construye *a través de y en* las sociedades contemporáneas. En el presente capítulo se indaga sobre el modo de experimentar la temporalidad propia de las sociedades actuales y cómo ésta genera un tipo de cuerpo al que denominaremos ansioso. La cita mencionada al inicio, da cuenta de cómo Adorno y Horkheimer advierten sobre el proceso de reificación a partir del cual el cuerpo se cosifica en pos de una autodominación⁴¹¹ -o segunda naturaleza- que se (re)produce a través del proceso de socialización que la cultura dignifica. Retomamos brevemente algunas de las concepciones correspondientes a la teoría crítica frankfurtiana como punto de partida y pilares a partir de los cuales desarrollaremos un análisis teórico propio que nos permita problematizar ciertas construcciones naturalizadas en torno a la noción de cuerpo.

Dejando aclarados los cimientos sobre los cuales edificaremos el desarrollo del presente capítulo partimos, en una primera instancia, de concebir al cuerpo como un *cuerpo-cosa*, como algo que se posee: una realidad preestablecida, determinada por la relación que se establece a partir

⁴¹¹ Cuando Horkheimer y Adorno hacen referencia al proceso de la Ilustración nos remiten al dominio y explotación del saber de la ciencia sobre la naturaleza, de modo que, el conocimiento se torna poder y la naturaleza queda reducida a mero sustrato de dominio. De esta manera, el conocimiento se relaciona con el modo de manipular y someter un todo que ya se encuentra resuelto de antemano. Así opera la Ilustración: bajo un principio de identidad que no soporta lo desconocido y donde cualquier hecho es reductible al criterio de cálculo y utilidad. Es así como la Ilustración deviene un sistema totalitario del cual todo se deriva, es decir, “se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo, el *en sí* de las mismas se convierte en *para él*. En la transformación se revela la esencia de las cosas siempre como lo mismo: como materia o sustrato de dominio. Esta identidad constituye la unidad de la naturaleza” (Horkheimer y Adorno, 2009: 64-65).

de un sujeto como aquello que se enfrenta a un objeto. Es en función de dicha relación que problematizaremos, siguiendo los aportes de Pierre Bourdieu, el particular proceso de subjetivación que el individuo sufre en la cultura actual, que lo lleva justamente a enfrentarse con un cuerpo-cosa, un cuerpo-objeto. A su vez, tomaremos como punto de partida el hecho de que este proceso de subjetivación, es producto de la dialéctica *habitus-campo*, donde las esperanzas subjetivas tienden a acomodarse a las posibilidades objetivas, adoptando los mecanismos objetivos especial relevancia al momento de asegurar la reproducción y el orden social.

Surge aquí la pregunta por la temporalización de las prácticas, es decir, la forma en cómo las experiencias subjetivas y las posibilidades objetivas se entrelaza con las aspiraciones y ambiciones que los sujetos realizan sobre su porvenir; un porvenir que se relaciona a un futuro que ya se encuentra regulado -dominado- por la lógica propia de un juego inscripto en el presente en tanto que presencia del pasado.

Será la temporalidad que se presenta como producto de la dialéctica *habitus-campo* la que nos permite adentrarnos en la noción de ansiedad. Se sostiene como hipótesis de trabajo que una lectura sobre la dialéctica *habitus-campo*, en tanto sedimentación en y del cuerpo, puede aportarnos elementos claves para pensar la *producción de cuerpos ansiosos* como una de las características actuales de la cultura. Ligados a ello, los escritos de Alfred Schütz (2008) serán los que nos permitan retomar la idea de la ansiedad como aquel correlato de nuestra existencia sobre el cual depositamos nuestras esperanzas, en tanto que posibles anticipaciones del porvenir que incitan al hombre a actuar -a proyectarse-. Así, cabe pensar en el por qué de la ansiedad ante ciertos sucesos como un resultado que -en última instancia-, se encuentra limitado por nuestro sistema de significatividades, y en cómo esta ansiedad se expresa y es expresada en nuestros cuerpos al ser parte de la dialéctica *habitus-campo* (in)corporada.

Un cuerpo culturalmente ansioso

En la cultura actual, el cambio es tolerado y tolerable, el cambio es en sí y por sí el cambio mismo, un cambio mimético que se vuelve juguetonamente estético. La contradicción es aparente porque no hay posibilidad de ruptura radical, tornándose lo original falto de contenido, como la moda en tanto que parodia de un cadáver que se anticipa en una búsqueda cíclica.

Bajo la tríada moda-consumo-publicidad, se instituye una nueva relación con el cuerpo que deja de lado siglos de puritanismo. Encontramos modificaciones físicas y sexuales en los cuerpos: el culto a la juventud, a lo higiénico, a las dietas, a los tratamientos de belleza, al deporte, al vestido, a los medicamentos, etc., son diversos aspectos que conforman algunas de las características actuales de los cuerpos. Lo interesante es ver cómo en las sociedades propias del capitalismo avanzado, el descubrimiento del cuerpo pasa en primer lugar a través de los objetos. A su vez, el rol de los consumidores tiene la particularidad de presentarse como liberador, no hay edad para el consumo, tampoco género, ni clase; la capacidad de consumir se torna un derecho universal. Sin embargo, la exaltación al culto por el cuerpo y su erotismo generalizado

vuelven a éste un fetiche, tanto el cuerpo y los objetos constituyen una red de signos homogéneos que puede intercambiarse. De este modo, vemos como la “*homología del cuerpo y de los objetos*” nos introduce en los mecanismos profundos del consumo dirigido. Si este «redescubrimiento del cuerpo» es siempre del cuerpo/objeto en el contexto generalizado de los demás objetos, se hace evidente que es muy fácil hacer la transición, lógica y necesaria, de la apropiación funcional del cuerpo a la apropiación de bienes y objetos en el acto de compra.” (Jean Baudrillard, 1999, p. 165).

El consumo -inseparable de la moda- oculta una inercia social profunda: se trata de un cambio constante que no altera el orden fundamental. Dentro de esta lógica, es importante tener en cuenta que la moda no es el reflejo de una necesidad natural al cambio, sino que el placer y la necesidad que lleva a querer cambiar todo el tiempo unos objetos por otros, se encuentra relacionado con la idea de una diferenciación social, o distinción en términos de Bourdieu. Lo que se busca, por parte de un grupo o clase, es afirmar la posición ocupada en el espacio social, y de este modo, el mantenimiento de un orden social establecido en un momento dado del tiempo. Se trata de una transformación, una huida constante, que lleva a abandonar unos objetos, lugares o hábitos -que se encuentran pasados de moda o desvalorizados- por otros nuevos: una lucha simbólica por la apropiación de signos distintivos, que tiene como apuesta la imposición de estilos de vida considerados como legítimos. La demanda de los bienes simbólicos se torna inagotable, porque las luchas que constituyen la distinción se desarrollan en el plano de las creencias y apariencias, donde el parecer se apropia del ser, transformándose éste último en un ser-para-otro, que sólo se hace valer ante la mirada -estereotipada- de los demás. En su libro *El sentido social del gusto*, Bourdieu define al consumo como “un momento de un proceso de comunicación, es decir, un acto de desciframiento, de decodificación, que supone el dominio práctico o explícito de una cifra o de un código.” (Bourdieu, 2014, p. 232), y en este sentido el autor prosigue con la idea de que “ese código incorporado que llamamos cultura funciona de hecho como un capital cultural porque, estando desigualmente distribuido, otorga automáticamente beneficios de distinción” (Bourdieu, 2014, p. 233).

De este modo, no se trata solamente de tener en cuenta la estructura material de los objetos -sociedad de productores⁴¹²- sino, como se dijo anteriormente, de analizarlos en relación a su valor simbólico dentro de un orden social establecido donde los objetos de consumo se encuentran desligados de sus determinaciones utilitarias y mercantiles, adquiriendo sentido en su diferenciación según un código de significaciones jerarquizadas. Por otra parte, en las sociedades aquí descritas, el crecimiento de las posibilidades de consumo, varía proporcionalmente respecto al crecimiento de la escasez del tiempo y por ende a la universalidad del valor de este último. A partir de aquí, se puede explicar la *paradoja del estrés de los privilegiados*: “cuanto más crece el capital económico y cultural, tanto más crecen las posibilidades de éxito en los juegos sociales y, por consiguiente, tanto más crece la propensión a invertir en ellos tiempo y energía y

⁴¹² Para más información sobre el concepto de sociedad de productores, ver Zygmunt Bauman (2007), *Vida de consumo*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.

tanto más difícil resulta mantener dentro de los límites de un tiempo biológico no extensible todas las posibilidades de producción y consumo material y simbólico” (Bourdieu, 1999, p. 300).

Al igual que el mencionado cuerpo-cosa, Bourdieu nos habla del tiempo-cosa como una realidad preestablecida, el tiempo como algo que se tiene, se gana o se pierde. No es común la pregunta acerca de la naturaleza del tiempo o, mejor dicho, preguntarnos por la construcción que lleva a ser el tiempo aquello que es. En ello se identifican el cuerpo y el tiempo, se nos son presentados como realidades preestablecidas, que tienen la particularidad de ser espacios que nos preceden, que no podemos detener, destruir o alejar.

Partimos de la idea de que el tiempo se transforma en uno de los dones más valiosos de las sociedades actuales, porque -al igual que el cuerpo- no es posible entregarlo o intercambiarlo: otorgar el tiempo significa entregarse uno mismo, entregarse personalmente. En este sentido, podemos notar la necesidad de pensar ambos aspectos -el cuerpo y el tiempo- bajo la lógica simbólica de las sociedades de consumo, porque es en ella donde el tiempo se transforma en una cualidad precisa e imposible de malgastar. Llegamos así, a las preguntas centrales que guían el siguiente trabajo de investigación, a saber: ¿cómo llevar a cabo un estudio del cuerpo en relación al modo de experimentar el tiempo?, ¿qué conformación adquiere el cuerpo dentro de la cultura actual, entendida bajo los parámetros de una cultura guiada por lógicas de consumo?, o, mejor dicho, ¿qué lugar *ocupa* el cuerpo en nuestra cultura? De modo que nos proponemos pensar el cuerpo en relación al tiempo, el cuerpo como construcción perceptiva y percibida a partir de -y en relación con- diferentes planos y dimensiones del tiempo⁴¹³.

Entonces, ¿por qué ansiedad? Porque la ansiedad es una de las patologías que caracteriza nuestra época, que se asocia al tiempo, anida en y se manifiesta a través de los cuerpos. A nivel mundial, entre el 4% y el 26% de la población adulta padece algún trastorno asociado a la salud mental. En cuanto a lo local, según los resultados arrojados por el primer estudio realizado sobre salud mental⁴¹⁴ a 3.927 personas residentes en siete de las provincias más pobladas del país, uno de cada tres argentinos presenta algún tipo de trastornos de ansiedad a lo largo de su vida, convirtiéndose en el trastorno mental más común, y siendo la nuestra una de las sociedades con mayor consumo de ansiolíticos. No obstante, solamente el 16,4% de los encuestados recibe algún tipo de tratamiento adecuado, dado que los trastornos de ansiedad son considerados como normales o reciben un mal diagnóstico. Según un artículo publicado por María Florencia Pérez,

(...) ante los cada vez más recurrentes cuadros de angustia, la mayoría de los argentinos se inclinan por soluciones *express*. El consumo de psicofármacos en constante ascenso da prueba de ello. Según el Sindicato Argentino de

⁴¹³ Cabe aclarar, que el sentido de la relación tiempo-cuerpo no implica, solamente, la variable del paso del tiempo a través del cuerpo: su envejecimiento o deterioro. Se intenta pensar la noción de tiempo no simplemente ligada a su cronología, sino en tanto que diversas formas de experimentar la temporalidad a través de un cuerpo que es construido e instituido socialmente.

⁴¹⁴El primer estudio realizado sobre epidemiología y salud mental en población general de la República Argentina, estuvo a cargo, entre otras instituciones, del Centro de Investigaciones en Estadística Aplicada (CINEA - UNTREF), quien llevó adelante el trabajo de campo de las encuestas domiciliarias.

Farmacéuticos y Bioquímicos (SAFYB), ocho millones y medio de argentinos usan este tipo de medicaciones para tratar ansiedad, insomnio, nerviosismo y depresión. En 2018 se prescribieron 102 millones de recetas y se dispensaron 130 millones de envases de 30 comprimidos, incluyendo el 20% que se vende por fuera de la farmacia. Las estadísticas del sector también indican que las mujeres consumen más que los hombres. (Pérez, María F. 2019).

En cuanto a la edad de las personas que sufren algún tipo de trastornos de ansiedad, según los datos arrojados por el Estudio Epidemiológico de Salud Mental, la mediana de inicio de los trastornos mentales se corresponde con una edad de 20 años. Nos obstante, en lo que respecta específicamente a los trastornos de ansiedad, podemos ver que el grupo poblacional que mayormente lo padece es el comprendido entre 50 y 64 años con un 18,8%, seguido las personas entre 18 y 34 años de edad con un 17,2%.

Trastornos de ansiedad según grupo etario

Diagnóstico	n	Total	18-34	35-49	50-64	65 y +
		%	%	%	%	%
Trastornos de ansiedad						
Trastorno de pánico	68	1.5	1.3	2.1	1.7	0.7
TAG	160	3.9	3.0	3.9	5.1	4.6
Fobia social	111	2.6	3.1	3.7	1.8	0.5
Fobia específica	289	6.8	6.9	7.1	7.8	4.9
Agorafobia sin pánico	24	0.5	0.5	0.7	0.4	0.2
TEPT	122	2.8	3.1	3.4	2.3	1.9
TOC	33	2.9	3.5	2.1	3.9	1.3
Trastorno por ansiedad de separación	127	3.1	4.1	3.1	2.1	1.7
Algún Trastorno de ansiedad	618	16.4	17.2	16.4	18.8	11.3

**Fuente: "Estudio epidemiológico de salud mental en población general de la República Argentina"*

La ansiedad en un sentido básico, puede definirse como una respuesta o reacción que surge de manera anticipada ante estímulos de peligro o incertidumbre. Ahora bien, según el psiquiatra Alfredo Cía, quien participó del desarrollo de la encuesta y se dedica al estudio de los Trastornos de Ansiedad Generalizada (TAG), la diferencia entre ambos tipos de ansiedad, es decir la ansiedad como sentimiento de respuesta fisiológica ante determinado estímulo y la ansiedad generalizada o patológica, radica en que "en el TAG la preocupación del individuo es más intensa e incontrolable y los contenidos de la misma son menos concretos y más abstractos respecto a quienes no padecen este trastorno, así como hay una tendencia mayor a catastrofizar" (Cía, 2007, p. 31).

No es el interés del presente capítulo adentrarnos en las especificidades del campo de la psiquiatría y la psicología en torno al estudio sobre los trastornos de ansiedad y sus múltiples variaciones o afecciones. Lo que sí resulta de nuestra competencia, es pensar el fenómeno de la ansiedad como una patología que nos ayuda a caracterizar la sociedad actual, la ansiedad como un diagnóstico de época a partir del cual es posible problematizar y reflexionar -bajo una perspectiva teórica- sobre la noción de cuerpo. Además, el concepto de ansiedad trae consigo

una propiedad fundamental asociada a su naturaleza anticipatoria y -en el mejor de los casos- adaptativa. Es de este modo que proponemos reelaborar a partir de una lectura atenta algunas nociones bourdianas que nos ayuden a entender la complejidad en torno a la relación que se establece entre el cuerpo, el tiempo y la experiencia.

Bourdieu: habitus como regulación práctica del porvenir

Según Bourdieu, hay una inmersión en el porvenir donde el tiempo pasa inadvertido y, de este modo, se considera al tiempo como un a priori o pre-ocupación, con lo que se mantiene una relación de exterioridad (tiempo-cosa) frente a las prácticas. La idea de “tiempo libre” también se encuentra sumergida en esta lógica, propia de la sociedad de consumidores, donde la inversión del tiempo pasa a estar regulada por la competencia de acumulación de capital simbólico.

Para comprender mejor la idea de porvenir en tanto que anticipación, resulta necesario hacer una distinción propia de la corriente fenomenológica, entre lo que llamamos *proyecto* y *proten-sión*: el proyecto enmarca la idea de un futuro contingente, mientras que la protensión hace alusión a la idea de un propósito pre-reflexivo de un porvenir que se presenta como un cuasipresente. De este modo, “lo que pretende la pre-ocupación del sentido práctico, presencia anticipada a lo pretendido, es un porvenir ya presente en el presente inmediato y no constituido como futuro. El proyecto, por el contrario, o la premeditación, plantea el fin como tal, es decir, como un fin escogido entre todos los demás y tributario de la misma modalidad, la del futuro contingente, que puede ocurrir o no ocurrir” (Bourdieu, 1999, p. 279). La experiencia del tiempo pre-ocupacional está dada por la relación entre el *habitus* y el *mundo social*. En este sentido, nos adentramos a la idea de habitus que el autor define en un primer momento como un

(...) sistema de *disposiciones* duradera y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarios para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el productor de la obediencia a determinadas reglas, y, por ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director orquestal (Bourdieu, 2013, p. 86).

De este modo, podemos afirmar que la idea de habitus no presupone -a priori- un proyecto, sino que se trata de un conjunto de disposiciones adquiridas -*hipótesis prácticas*- que nos permiten responder a determinadas estructuras de manera anticipada, confiable y naturalizada.

Ahora bien, para comprender la propuesta teórica de Bourdieu respecto a la noción de habitus, es necesario mencionar que sus escritos es posible rastrear ciertas variaciones en torno a dicho concepto. En lo particular hacemos referencia a la definición de habitus presentada en *El*

sentido práctico, donde el principal objetivo del autor es, a partir del concepto de habitus, cuestionar la división fundamental que se establece entre el subjetivismo y el objetivismo, la cual caracteriza los debates epistemológicos propios de las ciencias sociales de ese entonces. En el capítulo primero del libro *El sentido práctico*, Bourdieu sostiene que los presupuestos básicos del objetivismo dentro del debate francés contemporáneo, se remontan a la lingüística de Saussure y la fundación del estructuralismo, lo cual tiene como consecuencia la imposibilidad de un quiebre con el conocimiento docto⁴¹⁵ al imponer a los agentes las preguntas propias del investigador. En palabras del autor, podemos resumir la complejidad que presenta su crítica al estructuralismo de la siguiente manera,

(...) la relación con el objeto al que se llama objetivo, y que implica distancia y exterioridad, entra en contradicción, de manera enteramente práctica, con la relación práctica que ese objeto debe negar para constituirse y constituir al mismo tiempo la representación objetiva de la práctica (Bourdieu, 2013, p. 60).

En resumen, la crítica que Bourdieu realiza al objetivismo, se relaciona con hacer de la estructura una esencia que se (auto)desarrolla y por sí misma, bajo sus propias leyes, reduciendo a los agentes -y sus acciones-, a meros soportes de esa estructura. Ahora bien, frente a la crítica al objetivismo, en el segundo capítulo de *El sentido práctico*, Bourdieu intentará no caer en el subjetivismo y para ello, realizará una crítica a las teorías que ponen en el centro de su análisis un tipo de acción desprovista de todo tipo de objetividad. Como principal interlocutor tendrá a la figura de Sartre. Según Bourdieu,

(...) hay que reconocerle a Sartre el mérito de haber proporcionado una formulación ultraconsecuente de la filosofía de la acción que aceptan, casi siempre implícitamente, aquellos que describen las prácticas como estrategias explícitamente orientadas con referencia a fines planteados explícitamente por un proyecto libre, o incluso, entre ciertos interaccionistas, con referencia a las reacciones anticipadas de los otros agentes. Así es como, por no reconocer nada que se parezca a disposiciones duraderas y a eventualidades probables, Sartre hace de cada acción una suerte de confrontación, sin antecedentes, entre el sujeto y el mundo (Bourdieu, 2013, p. 69).

Resulta necesario mencionar aquí, el concepto de experiencia, dado que Sartre hipostasía la experiencia de un sujeto cuya conciencia -fiel a sí misma- es pura capacidad creativa sin reconocer ningún tipo de ataduras ni inercia ni pasado. Por otra parte, tal como se refleja en la cita mencionada anteriormente, Bourdieu establece -paradójicamente- una relación entre las llamadas teorías economicistas del actor racional y el voluntarismo humanista de Sartre. De este

⁴¹⁵ Aquí, según Bourdieu, vale lo mismo para el filósofo o para el etnólogo, es decir, para la letra muerta o para la interpretación de los discursos oficiales de los informantes. Ambos no permiten la posibilidad de análisis de situaciones concretas de los individuos en relación a los conflictos dinámicos, de poder o simbólicos presentes en la estructura.

modo, las conductas del actor racional se fundan en decisiones racionales que pueden ser explicadas formalmente a partir de establecer la razón como principio y fundamento. Ello es posible gracias a que se excluye, por definición, “toda interrogación sobre las condiciones económicas y sociales de disposiciones económicas que las sanciones de un estado particular de una economía particular harán aparecer como más o menos razonables (en lugar de racionales) según se ajusten más o menos a sus exigencias objetivas” (Bourdieu, 2013, p. 77). Observamos cómo en ambas teorías, existe una primacía del sujeto cuyas decisiones son puestas como el principio generador de toda acción, excluyendo la complejidad que se establece a partir de pensar el sistema de disposiciones -preferencias que se determinan en relación al espacio de las posibilidades- y, quedando éstas irreductibles solamente a una intención o fin explícito. En definitiva, no hay una reflexión sobre la experiencia ya que solo se tiene una comprensión inmediata y no permite dar cuenta de las condiciones de posibilidad de la misma.

Por su parte, sostenemos que el habitus es indisociable de otra noción que es desarrollada en *El sentido práctico*, particularmente nos referimos al concepto de *campo* o *espacio social*, en relación a los cuales se define el habitus. El campo o espacio social define los *juegos* en los cuales se sitúa, a los cuales hace y da sentido el habitus, siendo el espacio y el tiempo donde se ubica para su desenvolvimiento. El habitus brinda ciertas respuestas en el marco de estos juegos, pero que se definen “con relación a *potencialidades objetivas*, inscritas de manera inmediata en el presente, cosas por hacer o no hacer, por decir o no decir, en relación con un *porvenir* probable que (...) se propone con una urgencia y una pretensión de existir que excluye deliberación” (Bourdieu, 2013, p. 87). Estas respuestas, no obstante, solo se dan ante el reconocimiento de agentes pre-dispuestos a reconocerlas, en función de determinados esquemas de percepción y de apreciación -habitus- definidos por ese mismo juego dentro de un campo o espacio social. A su vez, los juegos posibilitan estos habitus y los definen en sus potencialidades, al ser producto de condiciones de existencia, a la vez que de experiencias particulares.

Para reforzar esta idea, citamos un artículo publicado por Alejandro Bialakowsky donde se sostiene que

(...) las posiciones y trayectorias de individuos y grupos dentro de un espacio social se vuelven incomprensibles si no se capta que tales jerarquías se articulan en un juego del cual todos los jugadores son parte y en el que reconocen que el juego tiene sentido. Adherir a los presupuestos del juego, compartir el interés por el juego mismo (la *illusio* o *collusio* en tanto colectiva), implica también aceptar la *doxa* o las creencias de un espacio social determinado, es decir, un sentido común muchas veces implícito pero también plausible de volverse representación explícita.” (Bialakowsky, 2016, p. 12).

Luego del recorrido realizado en donde se introdujeron algunas nociones claves, llegamos a uno de los principales objetivos del presente estudio mediante el cual nos proponemos construir una primera aproximación a la noción de cuerpo a partir de la propuesta teórica de Pierre Bourdieu. En sus estudios sobre la relación entre habitus y cuerpo, Eduardo Galak retoma la idea de

jerarquía en tanto que maneras posibles de (di)visión del mundo, donde “los habitus pasan a ser conceptualizados de una manera particular, bourdiana, en la que éstos tienen una relación cada vez más profunda con lo corporal (...) es en la dialéctica entre los habitus y los campos en donde se ubica su proyecto teórico.” (Galak, E. 2010, p. 5). Siguiendo con Galak, “entender qué son los habitus y qué es las hexis corporales en el contexto de un pensamiento relacional y de una sociología reflexiva permite observar con mayor detalle y reconstruir qué es el cuerpo bourdieuano y, sobre todo, cuál es el potencial que tiene para los estudios sobre prácticas corporales.” (Galak, E. 2015, p. 135). Volviendo al trabajo presentado por Bialakowsky, el autor sostiene que la relación entre habitus y cuerpo se da de tres maneras,

(...) la hexis le da un arraigo durable al habitus, en la continuidad de las disposiciones corporales. El cuerpo como “operador analógico” es el espacio de la “incorporación” que sostiene en el tiempo a las disposiciones prácticas de los individuos. En segunda instancia, enfatiza el carácter potencial del habitus en tanto generativo, como ya fue indicado respecto del sentido práctico. Al no entenderse como mero automatismo (estímulo-reacción), la corporalidad articula la potencialidad del actuar, del sentir, del pensar. En tercer lugar, esta decisión teórica plasma de modo contundente el carácter “semi-consciente” del habitus, “necesidad hecha virtud”, y el ocultamiento de sus determinaciones y su historia (Bialakowsky, 2016, p. 17).

Es así como notamos en ambos autores un interés común por resaltar algunos conceptos bourdianos claves para comprender al cuerpo como aquella mediación entre las estructuras y las disposiciones de los agentes. De este modo, a partir del concepto de habitus, es posible referenciar dos modos posibles de objetivación de la historia: de los cuerpos y de las instituciones. De manera tal que el habitus se define por

(...) aquello por medio de lo cual encuentra la institución su realización plena: virtud de la incorporación, que explota la capacidad del cuerpo para tomarse en serio la magia performativa de los social, es lo que hace que el rey, el banquero, el sacerdote sean la monarquía hereditaria, el capitalismo financiero o la Iglesia hechos hombre. La propiedad se apropia de su propietario, encarnándose en la forma de una estructura generadora de prácticas perfectamente adecuadas a su lógica y a sus exigencias (Bourdieu, 2013, p. 93).

El habitus se presenta en parte como interiorización de la exterioridad, como ley interna que (in)corpora una ley externa institucionalizada. Ahora bien, la forma en que esta ley externa -de lo social- se hace cuerpo y define al espacio de los posibles -que se presente como marco de referencia para la acción-, va a depender de la particular *posición* que ocupe el sujeto dentro del espacio social. Posición que, a su vez, se encuentra determinada por “la estructura de la distribución del capital y de los beneficios característicos de los diferentes campos particulares”

(Bourdieu, 1990, p. 298). Posición que, además, habilita la lucha simbólica mediante la cual se hace posible la transformación o perpetuación de los campos.

En resumen, se hace referencia a las disposiciones y posiciones que ocupan los agentes dentro de un determinado campo, donde los habitus actúan como hipótesis prácticas que habilitan la posibilidad de anticipación y adaptación de una acción dentro de un determinado campo. Podemos hablar de una estructura del habitus en tanto que producto de la historia, es decir, esquemas de percepción que se corresponden con la presencia activa de experiencias pasadas, de toda historia incorporada y naturalizada o capital acumulado productor y reproductor de la historia, de modo tal que el habitus re-produce las estructuras objetivas -de las cuales es producto- donde el porvenir ya se encuentra sobrevenido en el principio de la percepción que se adapta de antemano a las condiciones objetivas, siempre que estas condiciones no se hayan modificado, siendo ese ajuste lo que determina al habitus en tanto sistema de disposiciones autorreguladas.

La complejización en torno a la noción de habitus y sus variaciones a medida que se lo define en torno a una constelación de conceptos presentados por el propio autor, nos lleva a realizar un traspaso de las ideas presentadas en *El sentido práctico* (editado por primera vez en 1980) a *Meditaciones Pascalianas*, una obra escrita 17 años más tarde por Bourdieu donde radicaliza algunos de sus interrogantes y reflexiones. No obstante, ambas obras pueden considerarse dentro de un periodo tardío en lo que respecta a la producción académica del autor, dado que se graduó como filósofo en 1954 y su primer libro, *Sociología de Argelia*, es publicado por primera vez en 1958.

En lo que respecta a *Meditaciones Pascalianas*, dentro de las consideraciones preliminares de la obra el propio Bourdieu sostiene que se asombra del tiempo que le llevó comprender algunas de las cosas que hace tiempo venía expresando, y prosigue: “si con frecuencia doy vueltas y más vueltas a los mismos temas, retomo una y otra vez los mismos objetos y los mismos análisis, siempre lo hago, o eso me parece, trazando un movimiento de espiral que permite alcanzar cada vez un grado superior de explicitación y comprensión, así como descubrir relaciones inadvertidas y propiedades ocultas.” (Bourdieu, 1999, p. 18). En lineamiento con la propuesta del autor, las ideas aquí presentadas en torno a la noción de habitus, tienen por objetivo generar cierto movimiento espiralado que permita -a partir de una relectura un tanto desbocada- generar ese descubrimiento de relaciones inadvertidas que aquí proponemos ligadas a la idea de un cuerpo que se (re)produce ansiosos.

Teniendo este marco de referencia, en relación a la experiencia de la temporalización, podemos decir que es a través de las disposiciones prácticas que los agentes se temporalizan. Los habitus son correlatos de conocimiento práctico -presencia del pasado-, que se definen en relación a las expectativas de los agentes y la estructura de las probabilidades objetivas del mundo social; estas probabilidades se vuelven determinantes, en tanto que capacidad de anticipar el *porvenir* del juego. Según Bourdieu (y es aquí, donde como veremos más adelante, existe una íntima relación con la noción schütziana del mundo de la vida cotidiana como realidad eminente), “esta anticipación se basa en una pre-categorización práctica fundada en el funcionamiento de

los esquemas del habitus que, fruto de la experiencia de las regularidades de la existencia, estructuran las contingencias de la vida en función de la experiencia anterior y permiten anticipar de modo práctico los porvenires probables previamente clasificados como fastos o nefastos, portadores de satisfacciones o frustraciones” (Bourdieu 1999, p. 281). Es así, que llegamos a una de las primeras afirmaciones aquí planteadas y sostenemos que el habitus en tanto disposición, en tanto historia incorporada, nos permite regular de modo práctico la incertidumbre que genera el porvenir, con el fin de garantizar previsibilidad y calculabilidad. El porvenir, a partir del cual se comprende la experiencia del tiempo, depende del poder y de las posibilidades de acción que éste permite. De este modo, el porvenir y la dominación de las posibilidades dentro del juego están íntimamente relacionados, eliminando la posibilidad de cualquier espacio para un futuro contingente, “el porvenir respecto al cual se determina el buen jugador no es un posible que puede suceder o no, sino algo que está ya en la configuración del juego y las posiciones y las posturas presentes de sus compañeros y sus adversarios” (Bourdieu, 1999, p. 277). Sentirse dotado de una misión social, el hecho de ser esperado, esperar o estar oprimido por las obligaciones cotidianas, sirve como justificación de nuestro existir. Nos pensamos seres indispensables en nuestra materialidad, y este reconocimiento significa también el poder de reconocer, de legitimar lo que es.

Sin embargo, podemos ver cómo el círculo que se genera entre las expectativas y las posibilidades no se encuentra excluido de las modificaciones propias del juego. De hecho, “aquellos universos en que la coincidencia casi perfecta de las tendías objetivas y las expectativas convertía la experiencia del mundo en una continua concatenación de anticipaciones confirmadas se ha acabado para siempre. La falta de porvenir, otrora reservada a los «condenados de la tierra», es una experiencia cada vez más extendida, y, por ende, contingente.” (Bourdieu, 1999, p. 309).

Puede haber otra manera de percibir y experimentar el tiempo cuando se quiebra el automatismo entre las esperanzas -expectativas- y las posibilidades -el mundo que las cumple-, es decir, cuando se produce un *desfase* en las anticipaciones esperables dentro de la lógica del juego, que puede entenderse como un comportamiento no adecuado frente a lo reconocido como sensato hacia dentro de un juego particular. De esta forma, notamos una posible ruptura en la experiencia que surge del acuerdo tácito entre aquellas disposiciones que constituyen a los agentes, y las expectativas o exigencias propias del mundo en que están insertos. Se trata de experiencias límite donde se genera una *duda radical* que “obliga a plantear la cuestión de las condiciones económicas y sociales que posibilitan el acceso a la experiencia del tiempo como tan habitual que pasa inadvertido” (Bourdieu, 1999, p. 95). En última instancia, el tiempo pierde su carácter de inadvertido, cuando se pone en cuestión la relación de inmanencia al mundo, en tanto que comprensión práctica del mismo mediante un habitus. Se puede romper con el punto de vista del tiempo-cosa “restableciendo el punto de vista del agente que actúa, de la práctica como «temporalización», y poner de manifiesto de este modo que la práctica no está *en* el tiempo, sino que *hace* el tiempo (el tiempo propiamente humano, por oposición al tiempo biológico o astronómico)” (Bourdieu, 1999, p. 275).

Entre las críticas que se le hacen a Bourdieu, una de ellas se corresponde con la idea de que los actores son pensados a partir de lo que la sociedad espera de ellos, y en cierto punto esa crítica es válida dado que para llevar a cabo un estudio de la realidad social, en primer lugar deben reconstruirse las estructuras objetivas -abstracciones del mundo vívido-, con el fin de explicar las categorías de percepción y apreciación bajo las cuales los agentes actúan y experimentan el curso de su acción. Es decir, comprender la posición que el agente ocupa en un determinado campo para dar cuenta de sus disposiciones a actuar. No obstante, caben aquí, en principio, dos aclaraciones: 1) por un lado, no hay una correlación causal ni temporal entre las posiciones objetivas y las disposiciones subjetivas, sino una relación dialéctica en la que se involucran tanto el comportamiento de los actores como las posiciones que ocupan; 2) al ser dialéctica esa relación, se obstruye la primacía de un momento sobre otro, es decir, retomando el ejemplo citado de la monarquía hereditaria, el capitalismo financiero o la Iglesia hechos hombre, vemos cómo lo social es entendido a partir de su doble sentido: las estructuras son estructuradas y estructurantes, están en las cosas y en los cuerpos. La dialéctica que se produce entre las estructuras mentales y las sociales, nos permite abordar el concepto de cuerpos ansiosos bajo esta perspectiva.

Siguiendo la teoría bourdiana, la principal tarea de la sociología es el estudio de los mecanismos a través de los cuales se reproducen las estructuras sociales. Siendo fieles al autor, tratamos de teorizar al cuerpo a partir de un intento de síntesis superadora del dualismo sujeto/objeto, a la vez que entiendo al cuerpo como una instancia de mediación entre ambos polos aparentemente opuestos. Las categorías de percepción y apreciación que estructuran y son estructuradas por la acción, disponen al hombre a actuar dentro de su experiencia vívida, es decir, lo que con Schütz podemos llamar *la realidad de la vida cotidiana*. Una cuestión central es que solo se puede entender el sentido de la acción a partir de saber el lugar que ocupa el sujeto, cuál es su posición dentro de un determinado campo social, los cuales habilitan o condenan determinadas posibilidades de actuar.

Hemos dado dos razones que ponen en tela de juicio las críticas realizadas al autor. Ahora bien, radicalizando este punto, podemos volver a la pregunta sobre qué pasa cuando hay un desajuste entre las disposiciones a actuar y las estructuras objetivas. Insistimos en la idea de que son los aspectos fenomenológicos de la sociología de Pierre Bourdieu los que nos permitirán contestar esta pregunta con mayor profundidad, adentrándonos un poco más en el espiral a través del cual se mueven las concepciones de sujeto y objeto.

Schütz: dialéctica de la intersubjetividad como modo práctico de experimentar la temporalidad

En el presente apartado cumpliremos con los objetivos planteados al comienzo del capítulo y retomamos el pensamiento bourdiano a partir de la obra de Alfred Schütz dado que, éste último, nos ayuda a comprender la acción social no sólo como conducta subjetivamente mentada, sino

como parte de la experiencia vívida mutua a partir de la presencia de un otro. Es en este sentido, Schütz realiza un desplazamiento de la corriente de la teoría de la acción weberiana hacia el problema de experiencia de la temporalidad propio de la corriente fenomenológica, pero siempre manteniéndose en el plano de la teoría social y no de la filosofía trascendental.

Según Schütz (2008), al hombre en su “actitud natural”, le interesa el mundo a su alcance, donde su cuerpo es el punto de partida, a través del cual organiza, tipifica, generaliza y se orienta en el espacio. Este mundo al alcance, es un recorte significativo de la realidad sobre el cual tenemos un interés eminentemente práctico y a partir del cual el hombre actúa de manera típica, sin dudar sobre su accionar. A su vez, se trata de un mundo que se asume socializado, es decir, el individuo al actuar se identifica en un rol social en la medida que capta y tipifica la conducta de sus semejantes. Bajo la idea de *reciprocidad de perspectivas*, Schütz piensa la relación espacial y temporal que, dentro del *mundo de sentido común* o *mundo de la vida cotidiana*, constituyen las coordenadas -los esquemas básicos- a partir de los cuales se organiza la vida social.

De este modo, la reciprocidad de perspectivas, permite entender cómo los objetos y sucesos del mundo son comunes entre aquellos que comparten experiencias intersubjetivas. Tanto las coordenadas espaciales, como las relaciones temporales conforman la dialéctica del Aquí y Ahora de mi cuerpo y el de mis semejantes o simultáneos. Podemos decir que, a partir de esta dialéctica de la intersubjetividad, capto la subjetividad del otro -un alterego-, de un ser para el que también hay un mundo, al mismo tiempo que experimento mi propio flujo de vivencias. En el encuentro con un cuerpo ajeno al mío la experiencia se vuelve radicalmente distinta de aquella experiencia que tenemos al enfrentarnos a cuerpos inertes (cuerpos-cosas). A nivel temporal, su Ahora -o mi Ahora-, es el origen de las perspectivas temporales a través de las cuales se organizan los sucesos del mundo. Se trata de un esquema *básico de orientación*, que sirve como guía para la acción.

La complejidad que nos presenta el autor es tratar de captar algo así como la esencia o, mejor dicho, la dialéctica de la intersubjetividad; porque que la autoconciencia sólo puede ser captada en tiempo pasado, por lo tanto, el flujo de vivencias que experimento en la intersubjetividad se torna inaccesible para la actitud reflexiva. Al reflexionar se aplica una distancia con el Ahora, se trata de la tensión del sí-mismo total e indiviso cuando se mira retrospectivamente⁴¹⁶.

Como dijimos recientemente, según Schütz esta dialéctica se desarrolla dentro del mundo de la vida cotidiana o mundo del ejecutar, en donde el cuerpo del individuo opera físicamente, al tiempo que encuentra constante *resistencia*, tanto en sus semejantes como en las cosas. La resistencia aparece como un criterio fundamental a partir del cual podemos dar cuenta de la realidad. El giro fenomenológico que se plantea aquí es que no podemos hablar de realidad sino de sujeto, realidad es un concepto que se puede permitir solo en relación a un sujeto. Ahora bien, en el mundo de la vida cotidiana, la realidad es algo que se presupone y sobre lo cual se actúa a partir de esquemas de referencia como formas de conocimiento a mano dentro de la *actitud natural*.

⁴¹⁶ Aquí entra en juego la idea de memoria. La memoria como presencia de lo no presente, como presencia de lo que fue.

Esta pequeña introducción conceptual, nos sirve como plataforma para adentrarnos en el interés por el análisis schützino de la dimensión temporal que el sujeto experimenta en sus propios actos. El autor nos otorga herramientas para comprender la estructura temporal de una acción proyectada en tanto efectuación corporal en el mundo externo. Para un análisis más preciso de la dimensión temporal debemos distinguir, en principio, la existencia de dos planos diferentes a través de los cuales experimentamos nuestros movimientos corporales: *movimientos del mundo externo* -tiempo objetivo o cósmico- y los *movimientos experimentados conjuntamente desde adentro* -tiempo interno o *dureé*⁴¹⁷-. La intersección de ambas dimensiones -*dureé* y tiempo cósmico- se conoce como *presente vívido*. La acción se experimenta de manera simultánea en esta doble intersección del tiempo interno y externo. A su vez, a partir del concepto de *dureé* el autor introduce no sólo una idea temporal propia de lo interno y lo externo, sino aquella a partir de la cual en nuestras experiencias presentes -actuales- se conectan al pasado -retenciones- y al futuro -pretensiones y previsiones-. Encontramos en este punto una clara reminiscencia en torno a la idea de *habitus* planteada anteriormente dado que, en cierto punto, el futuro aparece como una instancia que se puede anticipar⁴¹⁸. No obstante, hay en Schütz un peso significativo otorgado a la idea de presente ligado a la experiencia actual de la acción, pero una experiencia que -lejos de ser puramente personal-, se desprende de una filosofía de la conciencia y se liga a la idea de una realidad objetiva y social mediante la intersección de las diversas experiencias temporales mencionadas.

Para comprender mejor esta idea sostenemos que existe a su vez una tercera dimensión temporal, en la cual se unifican las otras dos en un solo flujo, a saber, el *tiempo cívico* o *estándar*, como el tiempo común a todos nosotros y el cual hace posible una coordinación intersubjetiva que, para la actitud natural, se presenta como el tiempo universalmente válido siendo la Tierra su estructura espacial universal. Como se dijo anteriormente, el mundo de la vida cotidiana es un mundo *intersubjetivo*: no se trata de un mundo privado, sino que es un mundo compartido con semejantes con quienes nos vinculamos. Esta nueva dimensión temporal, es intersubjetiva porque ambas partes -yo y el otro- compartimos nuestro *presente vívido*, que se transforma en un *presente vívido mutuo*. Lo que describe Schütz en la relación cara a cara no son dos hablantes y dos oyentes, sino que lo que le interesa es ver la interacción, el detalle, la copresencia de tiempo y espacio en la experiencia. Lo que Schütz describe es la estructura temporal de la acción, a partir de la cual el sujeto se inserta en el mundo externo y lo modifica. Es de este modo, que reforzamos el carácter eminentemente práctico en el mundo del ejecutar o mundo del sentido común que tiene como característica principal el hecho de ser un mundo que se da por sentado

⁴¹⁷ El concepto de *dureé* es tomado por Schütz del filósofo francés Henri Bergson (1859 - 1941), cuyo interés principal era el estudio de la conciencia subjetiva en relación a la experimentación de la temporalidad y su diferenciación con el tiempo externo, propio de la ciencia y el lenguaje.

⁴¹⁸ Las nociones en torno al acervo social del conocimiento y su distribución son claves para comprender y, en cierto modo, anticiparse al significado de la acción. Se trata de las mencionadas tipificaciones del mundo que se acumulan a lo largo de nuestra vida. Pero insistimos nuevamente en el hecho de que para Schütz ese conocimiento parte de una construcción social.

y donde el individuo puede ubicarse y actuar en él a partir de lo que el autor denomina la “situación biográficamente determinada”⁴¹⁹.

Ahora bien, en el mundo de la vida cotidiana no todos los actos tienen el mismo interés, porque el sistema de significatividades que guía la acción si bien tiene un origen social, también depende de la situación que cada individuo ocupa, es decir, de su Aquí y Ahora. Lo interesante del planteo es que todo este sistema se funda en una experiencia básica, de la cual derivan todas las otras, y a la cual denomina la *ansiedad fundamental*. Todo el sistema de significatividades propios de la actitud natural se basa en esta experiencia fundamental que es producto del miedo a la muerte. Así, “de la ansiedad fundamental surgen los muchos sistemas interrelacionados de esperanzas y temores, deseos y satisfacciones, probabilidades y riesgos que incitan al hombre en actitud natural a tratar de dominar el mundo, a superar obstáculos, a esbozar y cumplir proyectos” (Schütz, 2008, p. 214).

Sin embargo, por extraño que parezca, la ansiedad fundamental es solo un correlato de nuestra existencia dentro del mundo de la vida cotidiana. Nuestros sistemas son *elementos esenciales de la realidad*, no funcionan como creencias, sino como presupuestos válidos que garantizan nuestras experiencias, y de las cuales no podemos dudar⁴²⁰; “hace falta una motivación especial, tal como la irrupción de una experiencia «ajena» no incorporable al acervo de conocimiento a mano o compatible con él para hacernos revisar nuestras anteriores creencias” (Schütz, 2008, p. 214).

La fenomenología nos pide que no demos por sentadas las nociones recibidas en el proceso de socialización. Se trata de un cuestionamiento constante a nuestro modo de mirar el mundo y de estar en él. Pero no hay que confundir la actitud crítica con la negación, la fenomenología no niega el objeto, sino que nos pide que suspendamos no el objeto, sino nuestra creencia inmediata -no mediada- en él. Su tarea es reflexionar sobre el sentido de la dialéctica de la constitución de la sociedad. Para ello, creemos que es fundamental desarrollar el ejercicio de la percepción fenomenológica a través del cual toda escisión queda suspendida para abrir lugar a nuevos espacios de sensibilidad no pre-supuestos y ser capaz de experimentar(se) en tanto que nosotros.

⁴¹⁹ Bajo el concepto de situación biográficamente determinada, volvemos a hacer referencia a la teoría de Pierre Bourdieu y su noción de habitus, dado que con él Schütz nos remite a las formas culturales e históricas heredadas que condicionan la realidad del sujeto.

⁴²⁰ Schütz llama a esto *epojé de la actitud natural*, un vivir inmerso en la vida cotidiana, que se diferencia de la *epojé fenomenológica*. La *epojé fenomenológica* consiste en suspender el juicio de la existencia de las cosas, mientras la *epojé de la actitud natural* lo que suspende es la duda acerca del mundo material y social, es decir, nuestra creencia sobre el mundo que se nos es dado. Mediante esta radicalización de la *epojé*, logra Schütz no caer en la reducción fenomenológica de la conciencia trascendental. El gran aporte de Schütz a las ciencias sociales es la capacidad de hacer de la fenomenología un fundamento válido para las ciencias sociales empíricas, es decir, correrse del terreno de la trascendentalidad y anclar su teoría en el mundo de la vida, en la realidad de lo que las personas hacen y de lo que las personas son.

Conclusión: la falta de porvenir como causa de un porvenir que se vuelve futuro constante

Si bien existe una multiplicidad de puntos de contacto en torno a la experiencia de la temporalidad, entre la teoría bourdiana y la fenomenología social de Schütz, el eje central puede resumirse en su planteo a la concepción crítica del conocimiento. Se aboga por una decisión humana libre: la de asumir una actitud crítica, que cuestiona las concepciones recibidas acerca del mundo. No obstante ello, ambos autores tienen el compromiso de ubicar a la investigación sociológica en el plano de la rigurosidad científica.

Qué relación existe entre tiempo, acción y cuerpo: el tema de la temporalidad no puede separarse de la idea del presente, implica actualidad y a ello asociamos la idea de acción espontánea, a la vida. Lo que interesa es la posición del hombre en el mundo y lo que el hombre hace. Aquí se ubica la crítica a la inercia social que el consumo oculta. La particularidad de las acciones es que no existen a priori, sino que el cuerpo, merced de su intervención, las hace aparecer. Vimos con Schütz, como en nuestros movimientos corporales y mediante ellos, efectuamos la transición de nuestra *dureé* al tiempo espacial; es en esta simultaneidad que ambas dimensiones se unifican en un solo flujo de conciencia que se denomina *presente vivido*. Es en este presente que el sí-mismo experimenta sus movimientos corporales y vive las experiencias correlacionadas que son inaccesibles al recuerdo, siendo su mundo un mundo de anticipaciones abiertas. Aquí se sitúa otra de las posibles analogías en relación a la idea tan fundamental en Bourdieu de restablecer la práctica como temporalización y punto de vista del agente que actúa, que no está en el tiempo, sino que lo *hace*.

A pesar que las prácticas de consumo dicten lo contrario, en la sociedad humana no interactuamos con cuerpos-cosa, sino que interactuamos con otros. Vemos como a la sociedad de consumidores, se le puede diagnosticar una particular forma de experimentar el tiempo: un tiempo cíclico, que nos aleja de los otros porque el uno y el otro se relacionan externamente como cosas. La ansiedad, puede definirse como una emoción en la que el sujeto desconoce el objeto y de este modo se siente amenazado ya sea por peligros internos o externos, bloqueando su apertura espontánea al mundo porque las personas viven en un porvenir constante, que se torna un futuro nunca alcanzado.

Dicho pronóstico nos permite problematizar el modo en que experimentamos nuestros cuerpos: una experiencia temporal de prácticas estructuradas, constantes y estructurantes. A lo largo del recorrido trazado, concebimos al cuerpo como sedimentación inconsciente de una particular forma de organización de las múltiples fuerzas que en su conjunto hacen a la regularidad del mundo social que se dan dentro de una temporalidad particular, entendida como relación pasado-presente-futuro (in)corporado. Se trata del producto de una multiplicidad de fuerzas que se entrecruzan en un cuerpo particular para -desde el primer día- configurarlo como tal. En este sentido, el cuerpo se presenta como un conjunto complejo de elementos interrelacionados que en sus diversas disposiciones y usos se define a la vez que se identifica⁴²¹.

⁴²¹ En este identificarse, se señala una particular relación consigo mismo y con el exterior que no se encuentra exenta de tensiones.

De este modo, proponemos construir la noción de *producción de cuerpos ansiosos* como una característica de las sociedades contemporáneas a partir de una relectura en la cual se identifiquen ciertos aspectos fenomenológicos de una sociología bourdiana. Tanto Bourdieu como Schütz nos aportan claves para reflexionar y preguntarnos por la relación que se establece entre cuerpo, tiempo y experiencia. Encontramos una línea de investigación común a ambos autores a partir de su tematización del concepto de tiempo: la preocupación por restablecer el tiempo propiamente humano en tanto ser actuante y, es bajo esta lógica, que intentamos re-pensar la idea de cuerpo ligado a la noción de ansiedad.

Por último, notamos que la ansiedad tiene que ver con una espera sumisa, donde la expectativa es puesta al servicio de los demás (un ser-para-otro) que la experiencia temporal de la cultura consumista, lleva a ser percibido como un cuerpo-objeto. Ahora bien, la subjetividad no puede ser pensada meramente en términos de espacio, algo en sí -un objeto-, sino que es algo que se manifiesta por la aparición de algo más: un otro, distinto de mí.

Por su parte, la ansiedad puede ser entendida en términos de angustia que, según vimos con Bourdieu, nace inevitablemente de la tensión entre la intensidad de la espera y la improbabilidad de la satisfacción. Se trata de situaciones en las que existe un desequilibrio donde las disposiciones del porvenir no se adaptan a las probabilidades objetivas, este hecho Bourdieu lo denomina bajo el concepto de *histéresis*. Aquí se produce un destiempo dado que “las prácticas están objetivamente inadaptadas a las condiciones presentes debido a que se ajustan objetivamente a condiciones caducas o abolidas” (Bourdieu, 2007: 101). Por otro lado, si bien el interés del capítulo no se encuentra centrado en presentar a un Bourdieu ligado a la teoría de las clases, de la estratificación social y la diferenciación social, es decir, la teoría bourdiana de los campos, no puede omitirse el hecho de que la relación entre el porvenir y las probabilidades es, en última instancia, una relación con los poderes.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. (2009). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Editoriales Trotta.
- Baudrillard, J. (2009). *La sociedad de consumidores*. Madrid: Siglo XXI.
- Bialakowsky, A. (2016). La circularidad teórica del sentido práctico en la perspectiva de Bourdieu. *Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de la universidad Iberoamericana*, XI (22), 1-30.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1990). Espacio social y génesis de las “clases”. En *Sociología y Cultura* (281-309). México: Grijalbo.
- Bourdieu, P. (2013). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2014). *El sentido social del gusto: elementos para una sociología de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Cía, A. (2007) Trastorno de Ansiedad Generalizada. *Revista Argentina de Clínica Psicológica*, XVI, 29-33. Recuperado de: http://www.cienciared.com.ar/ra/usr/35/423/racp_xvi_n1pp29_33.pdf
- Galak, E. (2010). Habitus y cuerpo en Pierre Bourdieu. ¿Historia, naturaleza, política, arqueología, genealogía? *VI Jornadas de Sociología de la UNLP* 9. Recuperado de: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.5653/ev.5653.pdf
- Galak, E. (2015). Esbozos de una teoría de la práctica de educar. Pierre Bourdieu, educación de los cuerpos, violencia y capital simbólico. *Revista Tempos e Espaços em Educação*, 8 (15), 133-144. Recuperado de: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=arti&d=Jpr9582>
- Pérez, María F. (7 de junio de 2019). Ansiedad, la gran epidemia argentina. *Revista Viva*. Recuperado de: https://www.clarin.com/viva/ansiedad-gran-epidemia-argentina_0_GG95SuafJ.html
- Schütz, A. (2008). *El problema de la realidad social. Escritos I*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Stagnaro, J.C.; Cía, A.; Vázquez, N.; Vommaro, H.; Nemirovsky, M.; Serfaty, E.; Sustas, S.E.; Medina Mora, M.E.; Benjet, C.; Aguilar-Gaxiola, S.; Kessler, R. (2018). Estudio epidemiológico de salud mental en población general de la República Argentina, *VERTEX Revista Argentina de Psiquiatría*, Vol. XXIX, 275-299. Recuperada de: <https://apsa.org.ar/docs/vertex142.pdf>

Referencias de lecturas complementarias

- Belvedere, C. (2011). *Problemas de la fenomenología social*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bourdieu, P. (2010). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Dukuen, J. (2018) *Habitus y dominación en la antropología de Pierre Bourdieu. Una crítica desde la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty*. Buenos Aires: Biblos.
- Gambarotta, E. (2014). *Hacia una teoría crítica reflexiva: Marx Horkheimer, Theodor W. Adorno y Pierre Bourdieu*. Buenos Aires: Prometeo.
- Indiji, G. (2014). *Sobre el tiempo*. Buenos Aires: la marca.
- Inverso, H. (2014). *El mundo entre paréntesis. Una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Joas, H. y Knobl, W. (2016). *Teoría Social. Veinte lecciones introductorias*. Madrid: Akal.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. México: Fondo de cultura económica.
- Schütz, A. y Luckmann, T. (2009). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.

Referencias de investigaciones aplicadas

- Bär, N. (18 de junio de 2018). La ansiedad, el trastorno mental más frecuente entre los argentinos. *La Nación*. Recuperado de: <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/la-ansiedad-el-trastorno-mental-mas-frecuente-entre-los-argentinos-nid2144929/>
- Concheiro, L. (2016). *Contra el tiempo. Filosofía práctica del instante*. Barcelona: Anagrama.

- Galak, E. (2011). El concepto de cuerpo en Pierre Bourdieu: un análisis de sus usos, sus límites y sus potencialidades. *Educación física y deporte*, 30 (2), 671-672. Recuperado de: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.453/te.453.pdf>
- Galak, E. (2009). Mano de obra. El cuerpo en los trabajos etnográficos de Pierre Bourdieu en Argelia. *Revista de Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 23 (3). España. Recuperado de: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/89320>
- Pérez, María F. (7 de junio de 2019). Ansiedad, la gran epidemia argentina. *Revista Viva*. Recuperado de: https://www.clarin.com/viva/ansiedad-gran-epidemia-argentina_0_GG95SuafJ.html
- Stagnaro, J.C.; Cía, A.; Vázquez, N.; Vommaro, H.; Nemirovsky, M.; Serfaty, E.; Sustas, S.E.; Medina Mora, M.E.; Benjet, C.; Aguilar-Gaxiola, S.; Kessler, R. (2018). Estudio epidemiológico de salud mental en población general de la República Argentina, *VERTEX Revista Argentina de Psiquiatría*, Vol. XXIX, 275-299. Recuperada de: <https://apsa.org.ar/docs/vertex142.pdf>

Referencias de sitios web

- Araujo, M. (2000). El debate epistolar entre Schütz y Parsons, en *Estudios Sociológicos*, XVIII (3). Recuperado de: <https://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/717/717>
- Bourdieu, P. Fragmentos del video documental "La sociologie est un sport de combat". Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=cJ4ru3tOEFM>
- Festival del Bien Público (16 de agosto de 2020). Salud mental (ver minuto 38 en adelante). Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=bZrJ-0px02A&feature=youtu.be>
- Grupo de estudio sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos. Instituto Gino Germani (UBA). Recuperado de: <http://cuerposyemociones.com.ar/paginas-amigas>
- López Santi, R. (1 de abril de 2020). Impacto psicológico en la cuarentena. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&feature=share&v=vHJcKkb4Mcv>
- Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad. Recuperada de: <http://relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/34>
- Sinek, S. (16 de enero de 2017). De los Millennials. Extracto de la entrevista a Simon Sinek en Inside Quest. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=tGi6yv9cYbw>

Guía de actividades

1. ¿Cómo define P. Bourdieu la noción de campo? ¿Qué elementos básicos la componen? ¿A qué hace referencia la noción de habitus?
2. ¿Qué menciones a la noción de temporalidad detecta en la teoría de P. Bourdieu? ¿Qué similitudes y diferencias puede observar respecto a la noción de temporalidad presentada por A. Schütz? ¿Cómo interviene la idea de porvenir?
3. A partir de las menciones de Bialakowsky y Galak, ¿cómo podemos tematizar la noción de cuerpo en Bourdieu? ¿Cuáles son las dos maneras posibles que tiene el habitus de

objetivarse? A partir de ello, ¿cómo explicaría la idea de “tomarse en serio la magia performativa de los social?”

4. ¿Qué características adquiere la dialéctica Aquí-Ahora en A. Schütz? ¿Qué significa el hecho de tener un interés eminentemente práctico?
5. Retomando la noción de habitus, ¿cómo describiría su estructura? ¿Encuentra alguna similitud con el esquema básico de orientación de la acción schütziano?
6. En base a la temáticas presentadas, les proponemos reflexionar sobre el concepto de producción de cuerpos ansiosos a partir de la siguiente frase extraída del artículo publicado por Pérez, María F. (https://www.clarin.com/viva/ansiedad-gran-epidemia-argentina_0_GG95SuafJ.html)

*“En general **los argentinos somos muy sociables tanto online como offline.** Esto nos hace caer en la trampa de las redes sociales que se supone son para conectarse con los demás. Sin embargo, la lógica de su funcionamiento hace que nos pongamos tan pendientes de la vida de los otros, o de lo que ellos quieren mostrarnos, que eso genera comparaciones, mucha angustia y ansiedad (...) **las redes sociales nos entrenan para una inmediatez ansiógena imposible de replicar en todas las dimensiones de la realidad.** La cultura del “Todo ya” tiene contraindicaciones: “Desde niños **la espera no nos viene dada, es algo que debemos aprender, trabajar.** La hiperconectividad permite que las cosas sean cada vez más en tiempo real. Estar tan conectados obviamente no ayuda. Los tiempos humanos no son los de las computadoras, tardamos más”*

Completar el análisis abordado a partir de la entrevista a Simon Sinek sobre el comportamiento de los millennials (<https://www.youtube.com/watch?v=tGi6yv9cYbw>).

CAPÍTULO 35

Derivas de lo social y lo político en el pensamiento de Hannah Arendt

Anabella Di Pego

Introducción

Hannah Arendt sin lugar a dudas es una de las pensadoras más importantes del siglo XX en torno de la especificidad de lo político a la vez que una observadora crítica del ascenso de lo social. En una primera aproximación a su obra se puede observar una relación antagónica entre lo social y lo político, en donde el avance de la esfera de la sociedad en la época moderna se ha producido en desmedro de lo político. Desde esta perspectiva, su posicionamiento sobre lo social resulta controvertido y problemático, volviéndose incluso una limitación insuperable desde ciertas lecturas para el abordaje de los fenómenos sociales y políticos modernos. En esta línea de interpretación (Pitkin, 1998, pp. 226-250; Habermas, 2000, pp. 200-222; Bernstein, 1991, pp. 272-296; Rabotnikof, 2005, pp. 113-154), se considera que el moderno ascenso de lo social trae consigo indefectiblemente, para Arendt, la ruina del espacio público y con ello de la política misma.

En este sentido, Cohen y Arato consideran que “Arendt está convencida de que los movimientos sociales aceleran y completan la destrucción de lo público y de lo privado por parte del campo social” (2000, p. 235). En una sintonía afín y centrándose en *La condición humana*, Pitkin (1998, pp. 10-12) encuentra en el ascenso de lo social una tendencia moderna inevitable e irresistible, íntimamente vinculada con la economía compleja moderna y con la necesidad inherente a los procesos biológicos. En consecuencia, debido a su crítica radical de lo social, Arendt se presentaría como una antimodernista incapaz de comprender las potencialidades de los fenómenos específicamente modernos (Jay, 2003, p.142; Wollin, 2003, p.107)⁴²². Según Pitkin, Arendt hipostasia el adjetivo “social”, volviéndolo un sustantivo cuando en realidad ya se disponía del sustantivo “sociedad”, y lo convierte en un mal que se expande en la época moderna, absorbiendo y devorando tanto la individualidad como el espacio público y político⁴²³.

⁴²² En particular, Wollin advierte que “cuanto más detenidamente se examinan las tendencias antimodernistas (sin duda intelectualmente fascinantes) del pensamiento político de Arendt, más difícil resulta conciliarlas con cualquier encarnación conocida de práctica democrática, antigua o moderna” (2003, p. 107, nota al pie nº 77).

⁴²³ Compartimos un fragmento de Pitkin por la radicalidad de su comparación de lo social con una especie de monstruo: “Arendt piensa que los modernos tenemos una mala confección, pero si nos preguntamos de quién es la culpa, la respuesta

En lo sucesivo pretendemos reconsiderar estas interpretaciones del pensamiento de Arendt, que confluyen en una lectura en donde lo social y lo político son concebidos como ámbitos irreconciliables, cuya interacción supone indefectiblemente el deterioro y la disolución del espacio público y de lo político. Para ello procedemos, primeramente, a reconstruir su análisis en *La condición humana* [1959] de lo político atendiendo a su especificidad e inscripción en el espacio público con lógicas diferenciadas respecto del ámbito privado. En el segundo apartado, nos detendremos en su tesis del ascenso de lo social y su impacto en el derrotero moderno de la política en ese mismo libro. En un tercer momento, nos remitiremos a su estudio sobre las revoluciones modernas para examinar el papel que allí desempeñó la “cuestión social”, por un lado, y la sociedad como ámbito de asociación y diferenciación, por otro lado.

En esta misma dirección, abordaremos en el cuarto apartado, ensayos de actualidad política, especialmente un texto que Arendt escribe en ocasión de la lucha por los derechos civiles de las personas de color en Estados Unidos. Esperamos mostrar que estos análisis políticos de situaciones históricas concretas, posibilitan una reconsideración y complejización de la distinción entre lo social y lo político que resulta iluminadora respecto del problema a la vez que habilita nuevas miradas y potencialidades de la época moderna desde el enfoque arendtiano. A partir de esta visión ampliada de lo social y lo político, en la última sección revisamos el diálogo crítico entre los feminismos y la pensadora alemana con el objeto de reabrir posibles cruces y aportes de Arendt a la teoría política feminista contemporánea. Nuestra hipótesis de lectura es que el carácter en principio tajante y excluyente que adquiere la distinción entre lo social y lo político en su obra filosófica sobre la vida activa, requiere ser sopesado y revisado en relación con los escritos en los que sustentándose en ese marco categorial emprende el estudio de determinadas situaciones políticas. En el uso analítico de estos conceptos se despliegan matices que permiten disipar muchas de las paradojas señaladas por diversos intérpretes y en su lugar emergen las tensiones que configuran la dinámica misma de lo social y de lo político.

La especificidad de lo político⁴²⁴

Lo político en Arendt se va precisando en relación con un tipo de actividad, a saber, la acción concertada que se lleva a cabo entre iguales a través del discurso, y que en su despliegue erige un espacio público haciendo visibles y perdurables esas acciones. A través de la reconstrucción histórica que Arendt realiza de la conceptualización del ámbito privado y del espacio público, podremos ir precisando los rasgos de lo político y sus derivas en la época moderna. En la *polis*

parece ser lo social (...) Es como una historia de ciencia ficción: un monstruo malvado, una masa amorfa [*blob*], completamente externo y separado de nosotros, ha aparecido como del espacio exterior, con la intención de apoderarse de nosotros, devorar nuestra libertad y nuestra política (...) Viniendo de una pensadora cuyo principal esfuerzo fue enseñarnos nuestros poderes –que somos la causa de nuestros problemas y debemos dejar de hacernos lo que hacemos– la visión de ciencia ficción de lo social como masa amorfa [*blob*] es realmente asombrosa” (Pitkin, 1995, pp. 52-53).

⁴²⁴ Tomamos esta expresión del texto de Fina Birulés (1995) que lleva este título.

griega, Arendt encuentra una primera delimitación de lo público-político respecto del *oikos*, entendido este último como ámbito doméstico estructurado en torno de la satisfacción de las necesidades de la vida y sujeto, en consecuencia, a la repetición del ciclo biológico. Las actividades domésticas se regían y estaban determinadas por la necesidad, no quedando lugar en ellas para la libertad, en la medida en que ésta supone la interacción entre iguales, que se han liberado del yugo de la necesidad, propia de la *polis*. Asimismo, en el interior de lo doméstico prevalecían las relaciones asimétricas de mando y obediencia, y por eso, mientras que el concepto de gobierno era apropiado en este ámbito, resultaba ajeno al ámbito público-político de la *polis* que se caracterizaba por la igualdad.

El concepto de gobernar y ser gobernado, de gobierno y de poder en el sentido que hoy lo entendemos, así como el regulado orden que lo acompaña, se tenía por prepolítico y propio de la esfera privada más que de la pública. La *polis* se diferenciaba de la familia en que aquélla sólo conocía «iguales», mientras que la segunda era el centro más estricto de la desigualdad. Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado. Así, pues, dentro de la esfera doméstica la libertad no existía, ya que al cabeza de familia sólo se le consideraba libre en cuanto que tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política, donde todos eran iguales. (Arendt, 2001, pp. 44-45).

El hecho de que el concepto de gobierno se presente en la época moderna como el concepto político por excelencia, mientras que entre los griegos se concebía como “prepolítico”, nos conduce a pensar que hay una dimensión o una experiencia de lo político que excede al gobierno. Este exceso es lo que permanece oculto bajo la moderna equiparación entre la política y el gobierno, lo cual no obstante no quiere decir que sea necesario depurar a la política de toda relación de mando y obediencia⁴²⁵, sino que tan sólo habría que evitar su reducción al gobierno, con las consecuentes limitaciones que esto trae consigo. En este sentido, Arendt no pretende una restauración de la *polis* griega, sino iluminar con ella sentidos de lo político que han quedado relegados de nuestro horizonte de comprensión. De esta manera, el pensamiento de Arendt esboza la distinción entre la política, relativa a la esfera institucional del Estado, y lo político, como ámbito de participación pública y de interacción entre personas a través del discurso⁴²⁶. Mientras que la

⁴²⁵ Al respecto, siguiendo a Villa (2006, p. 14), quisiéramos aclarar que Arendt no puede ser encasillada simplemente como una partidaria de la democracia directa debido a su énfasis frente a la experiencia totalitaria de la importancia de las instituciones y de los marcos legales. El clásico libro de Margaret Canovan ya había señalado la importancia de las instituciones en Arendt como marcos de estabilidad de lo político a partir de la recuperación del legado del “republicanismo clásico” de los siglos XVII y XVIII en su obra (2002, p. 108).

⁴²⁶ Ernst Vollrath considera a Arendt –y no a Schmitt–, como fundadora de la conceptualización de lo político en términos de “diferencia política”, es decir, de “la diferencia modal entre una política calificada políticamente y una impoliticidad política *qua* política impolítica” (1994, pp. 176-177). Respecto de esta cuestión, remitimos también al texto de Claude Lefort “Hannah Arendt y la cuestión de lo político” (2000, pp. 131-144).

política remite a la continua reproducción del sistema estatal de gobierno, lo político se manifiesta en acontecimientos episódicos –cuando las personas se reúnen para actuar en concierto–, que permiten poner de relieve, según las palabras de Oliver Marchart (2009, p. 75), la *especificidad*, la *autonomía* y “la *primacía* de lo político” respecto de los campos sociales, económicos y de la política estatal.

Cuando Arendt se remonta a la *polis* se encuentra rastreando manifestaciones de esta especificidad de lo político que se encuentran amenazadas en el mundo contemporáneo y en peligro de quedar eclipsadas por la política estatal y por el imperio de “la sociedad burocratizada, tecnologizada y despolitizada” (Marchart, 2009, p. 67). Entre los griegos, la *polis* se presentaba como el espacio en donde todos los asuntos se resolvían a través del diálogo y la persuasión, pero fuera de sus límites, donde no había iguales, aparecía la violencia, ya sea tanto al interior del ámbito doméstico como en las relaciones con los denominados bárbaros. Liberarse de la imperiosa satisfacción de las necesidades del *oikos*, constituía así un prerrequisito insoslayable, que podía llevarse a cabo incluso a través de la violencia, para poder aprestarse a participar en el ámbito público-político⁴²⁷.

Por otra parte, otra característica propia del *oikos* para los griegos era lo que Arendt denomina el carácter privativo de lo privado. Lo que hacían quienes vivían recluidos en las actividades domésticas permanecía en la oscuridad de las cuatro paredes del hogar, sólo el ámbito público tiene la capacidad de visibilizar y hacer que las acciones persistan más allá del momento de su realización. Incluso, quien vivía una vida meramente privada era considerado “*aneu logou*, desprovisto, claro está, no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida en la que el discurso y sólo éste tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos” (Arendt, 2001, p. 41). Para los griegos, a la vida doméstica le faltaba aquello que constituía el rasgo distintivo de los seres humanos respecto de los animales, la capacidad de ser libres, es decir, de hacer lo inesperado a través del diálogo y de la acción. Esto hace que la visión de los griegos respecto de este ámbito sea completamente negativa y que en consecuencia no concebían que el ámbito privado también pudiera poseer un carácter no privativo, que consista en ofrecer un lugar propio en el que podemos sentirnos a resguardo de la publicidad del mundo común. Fueron los romanos quienes advirtieron este carácter no privativo de lo privado, y por ello, a diferencia de los griegos, procuraron resguardarlo de la implacable luz de lo público.

El pleno desarrollo de la vida hogareña en un espacio interior y privado lo debemos al extraordinario sentido político de los romanos, que, a diferencia de los griegos, nunca sacrificaron lo privado a lo público, sino que por el contrario comprendieron que estas dos esferas sólo podían existir mediante la coexistencia. (Arendt, 2001, p. 68).

⁴²⁷ “La fuerza y la violencia se justifican en este esfera [la doméstica] porque son los únicos medios para dominar la necesidad –por ejemplo, gobernando a los esclavos- y llegar a ser libre. Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer violencia sobre otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo” (Arendt, 2001, pp. 43-44).

Obsérvese que respecto de la distinción entre lo privado y lo público, Arendt destaca el valor del legado político de los romanos por sobre los griegos, como lo hace frecuentemente en otras ocasiones. Esto constituye otro de los indicios que permiten poner en evidencia que resulta insostenible acusar a Arendt de “grecomanía” cuando la experiencia romana ocupa un lugar análogo o incluso más prominente en sus escritos (Canovan, 2002, p. 140; Taminiaux, 2008, pp. 84-98⁴²⁸). Asimismo, en la medida en que Arendt destaca el hecho de que los romanos hayan comprendido que lo privado y lo público “sólo podían existir mediante la coexistencia”, muestra que rechaza la contraposición de estos ámbitos por parte de los griegos, concibiéndolos de manera delimitable y, al mismo tiempo, en una coexistencia complementaria.

Frente al carácter privativo del *oikos*, en el ámbito de la *polis*, los hombres desplegaban su capacidad de acción y de diálogo, en un marco que los concebía como iguales y que revestía de honor e inmortalidad a sus acciones y palabras. Antes de la existencia de la *polis*, las acciones y las gestas memorables sólo podían ser immortalizadas a través de las narraciones de los poetas, pero con su advenimiento se instituyó un ámbito político en el que las acciones y las palabras aparecían ante todos los ciudadanos y configuraban una trama de relaciones humanas perennes, es decir, un mundo común que trascendía y reunía a las distintas generaciones. En el ámbito político así delineado, los hombres manifiestan su espontaneidad, hacen cosas inesperadas, introducen novedad, en definitiva, son libres.

Entonces, si comprendemos lo político en el sentido de la *polis*, su objetivo o *raison d'être* sería el de establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad como virtuosismo: es el campo en el que la libertad es una realidad mundana, expresable en palabras que se pueden oír, en hechos que se pueden ver y en acontecimientos sobre los que se habla, a los que se recuerda y convierte en narraciones antes de que, por último, se incorporen al gran libro de relatos de la historia humana. (Arendt, 1996, p. 167)⁴²⁹.

Con anterioridad a la institución de la *polis*, las grandes gestas beligerantes constituían la instancia donde los hombres podían manifestar su valentía y realizar actos heroicos que serían immortalizados por los poetas. Con la aparición de un ámbito político instituido, los hombres encontraron un nuevo espacio donde alcanzar la gloria, el honor y la inmortalidad. Las instituciones de la *polis* dotaban de perdurabilidad a las acciones y a las palabras de los hombres, que son un mero producto de la interacción entre iguales, al tiempo que las revestían de una luminosidad y un esplendor nunca antes vistos. Para que las acciones y las palabras desplieguen este potencial carácter revelador es preciso que las personas sean concebidas como

⁴²⁸ En su texto “¿‘Performatividad’ y ‘grecomanía’?”, Taminiaux (2008) muestra la preeminencia de la experiencia romana sobre la griega en el pensamiento de Arendt y echa por tierra la acusación de grecomanía y performatividad –en el sentido de espontaneísmo.

⁴²⁹ En su ensayo “¿Qué es la libertad?” (1996, pp. 155-184).

iguales. Sin embargo, Arendt advierte que no se refiere al sentido moderno de iguales ante la ley o de que la ley sea igual para todos sino más bien a “que todos tienen el mismo derecho a la actividad política”, entendiéndola como “el hablar unos con los otros” (1997, p. 70), en donde la *isonomía* en términos de libertad de palabra se aproxima a la *isegoría*. Por eso, como ya hemos mencionado, la noción de gobierno, que supone una desigualdad entre quienes mandan y quienes obedecen, se presenta ajena a la *polis* en donde sería más apropiado hablar de *isonomía* entendida como la igualdad entre los ciudadanos para participar activamente en los asuntos públicos de la asamblea.

La tesis del ascenso de lo social

La dinámica de lo político en torno del espacio público, se ve alterada en la época moderna por el surgimiento de lo social, una esfera híbrida entre lo público y lo privado, que se constituye cuando las necesidades y la administración de las mismas, que antes eran propias del ámbito privado, pasan a ocupar un lugar central en el espacio público terminando por acaparar la política en términos estatales. Así, “el auge de lo social” consistiría en que la sociedad junto con sus problemas relativos a la administración, la organización y la reproducción de la vida de la población se vuelven el núcleo de la política. Este movimiento por el cual lo social acapara el espacio público, tornándolo irreconocible de acuerdo a los parámetros tradicionales precedentes, a la vez que volviéndose el centro de la actividad política, ha sido caracterizado en interpretaciones contemporáneas en términos de un devenir biopolítico⁴³⁰.

La emergencia de la sociedad –el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos– desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano. (Arendt, 2001, p. 49).

Aunque en *La condición humana*, no es posible encontrar una definición precisa de lo social (Benhabib, 2000, p. 139), procuraremos reconstruir sus principales características a partir del modo en que, por así decirlo, fagocita lo privado y lo público, introduciendo variaciones y desplazamientos en estos ámbitos. Con la emergencia de la sociedad, el espacio privado dejó de poseer ese carácter privativo que los griegos le otorgaban, al concebir que quienes vivían confinados en él, es decir, sin participar en los asuntos públicos, se veían “privados” de capacidades

⁴³⁰ Respecto de esta posible lectura biopolítica de *La condición humana*, remitimos al célebre libro de Agamben (2003, p. 12) y también a otros estudios posteriores (Vatter, 2008, pp. 155-177; Duarte, 2010, pp. 304-335). Véase también la sección “Modernidad, biopolítica y totalitarismo” de nuestro libro (Di Pego, 2015, pp. 168-178).

distintivas de los seres humanos⁴³¹. En contraste, con el auge del individualismo moderno lo privado comenzó a ser visto como un ámbito de potencial enriquecimiento para los individuos que debía ser preservado y protegido. Así, se conformó la esfera de la intimidad donde los individuos podían refugiarse del conformismo y de la homogeneidad que impone la sociedad. En este sentido, Simona Forti sostiene que en Arendt se despliega una doble caracterización de lo privado que no se limita a entenderlo como esfera de “privación” ni que puede simplemente asociarse con la “vergüenza” en oposición al “honor” de lo político. Por el contrario, lo privado constituye para Arendt “el necesario ámbito de la propiedad, del trabajo, de la dimensión afectiva y de la conciencia moral, no es por tanto exacto cuanto se ha sostenido: a saber, que en su universo conceptual ‘el término privado exprese siempre desprecio’.” (Forti, 2001, p. 348). Así, como hemos visto, Arendt se posiciona críticamente respecto de la reducción de lo privado a su carácter privativo en la tradición griega, y recupera la experiencia romana de lo privado, como antecedente de la intimidad moderna, con una densidad propia que debe ser preservada.

Ante el avance moderno de la sociedad con sus convenciones y normas que procuran la homogeneización, la esfera de la intimidad se presenta como un bastión de la posibilidad de distinción de los individuos. “La rebelde reacción contra la sociedad durante la que Rousseau y los románticos descubrieron la intimidad iba en primer lugar contra las igualadoras exigencias de lo social, contra lo que hoy día llamaríamos conformismo inherente a toda sociedad” (Arendt, 2001, p. 50). Y precisamente debido al imperio de este conformismo, la reproducción de la sociedad constituye una amenaza para la acción libre –que supone que cada individuo puede presentar su singularidad ante los demás– en la medida en que promueve conductas estereotipadas de acuerdo con las normas, a la vez que resulta en cierta medida impotente la tentativa de resguardar la libertad y la distinción en la intimidad, pues éstas requieren de la pluralidad del estar con otros.

En la sociedad, entonces, los hombres no pueden desarrollar su capacidad de actuar y de ser libres, porque la acción supone que podamos distinguirnos de los demás en el marco del reconocimiento de la igualdad que la hace posible. Pero esta igualdad implicada en la base de toda acción, es la igualdad de aquellos que se reconocen como pares (*homoí*), para constituir un espacio donde cada individuo busca constantemente distinguirse de los demás. En cambio, el conformismo propio de lo social “lejos de ser una igualdad entre pares, a nada se parece tanto como a la igualdad de los familiares ante el despótico poder del cabeza de familia” (Arendt, 2001, p. 51). Mientras que la acción implica una igualdad que es condición de posibilidad de la distinción, en la sociedad encontramos un conformismo que supone la supresión de todas las distinciones y el modo de interacción en su seno no recrea la dinámica del espacio público sino la dominación propia del ámbito privado en su dimensión privativa. En la medida en que la sociedad

⁴³¹ “Arraigada está (...) la preocupación de los asuntos privados y también de los públicos; y estas gentes, dedicadas a otras actividades, entiende no menos de los asuntos públicos. Somos los únicos, en efecto, que consideramos al que no participa de estas cosas, no ya un tranquilo, sino un inútil [*idion*], y nosotros mismos o bien emitimos nuestro propio juicio, o bien deliberamos rectamente sobre los asuntos públicos” (Tucídides, 1989, p. 40).

procura su reproducción a través de la normalización de los individuos, tiende a clausurar la acción innovadora que puede amenazar su conservación.

Es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de acción [*action*], como anteriormente lo fue de la esfera familiar. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta [*behavior*], mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a “normalizar” a sus miembros, a hacerlos comportarse [*to behave*], a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente (...) La sociedad se iguala bajo todas las circunstancias, y la victoria de la igualdad en el Mundo Moderno es sólo el reconocimiento legal y político del hecho de que esa sociedad ha conquistado la esfera pública, y que distinción y diferencia han pasado a ser asuntos del individuo. (Arendt, 2001, pp. 51-52)⁴³².

A través del proceso de socialización, los individuos se ajustan a la norma, conduciéndose del modo que la sociedad procura y uniformizándose a los demás. Por eso, Arendt destaca que la sociedad es el ámbito de la igualación, que “es en todo aspecto diferente a la igualdad de la antigüedad y, en especial, a la de las ciudades-estado griegas” (2001, p. 52). La sociedad avasalla la diferenciación entre los individuos y socava la distancia que los espera, como consecuencia de su mecanismo de reproducción que genera uniformidad y conformismo. En la época moderna, en tanto que la fuerza homogeneizadora de lo social ha acaparado el espacio público, las distinciones y las diferencias que antes se desplegaban en su seno, se han desplazado hacia el ámbito de la intimidad, en donde han procurado guarecerse. Al mismo tiempo que “en el espacio público, *la conducta* (la uniformización) *ha devenido el sustituto de la acción*” (Birulés, 1995, p. 9). Se producen así torsiones que vuelven irreconocibles el ámbito privado y el espacio público tal como eran concebidos desde la antigüedad.

Lo público es ahora una función de lo privado y lo privado se ha convertido en el único interés común que queda. La publicación de lo privado y la privatización de lo público han operado una especie de inversión topológica que ha hecho de la esfera privada el lugar en el cual puede todavía habitar la libertad y de la pública el lugar de la necesidad: el lugar de un mal inevitable. (Forti, 2001, p. 349).

Pero incluso en la intimidad, la posibilidad de distinción se encuentra constantemente amenazada, no sólo por el avance del conformismo social, sino también por la regulación creciente del Estado sobre la vida privada –que se ha desplegado en su expresión más radical en el totalitarismo, pero que también se encuentra presente en el Estado de bienestar de la posguerra–, y

⁴³² Hemos corregido la traducción castellana puesto que consigna “hacerlos actuar” cuando Arendt utiliza la expresión “to make them behave” (1998a, p. 40) en relación a la conducta (*behavior*) como forma de comportamiento opuesto a la acción y su ímpetu de traer consigo nuevos comienzos.

asimismo, por la precariedad inherente a una distinción que al quedar relegada a la intimidad carece de la visibilidad y de la publicidad que aseguran su mantenimiento. De modo que, la paulatina preeminencia de lo social no sólo amenaza la integridad del espacio público y del político sino también de la intimidad de lo privado.

En la perspectiva arendtiana, el espacio público es la arena de la libertad y de la acción, puesto que en él se aprestan las personas a la interacción y al diálogo sobre los asuntos comunes⁴³³. Sin embargo, por un lado, en la medida que lo social es una extensión del ámbito doméstico y de las necesidades de la vida, sus actividades se encuentran “subordinadas a la necesidad y no a la libertad” (Arendt, 1997, p. 90), por lo que las personas no pueden ser libres en su interior en tanto se encuentran sujetas a la satisfacción de las necesidades básicas para la reproducción de la vida. Por otro lado, dado que el ámbito de lo social se caracteriza por la conformidad y la indiferenciación de los individuos, en él las personas se comportan siguiendo “ciertos modelos de conducta” (Arendt, 2001, p. 53), y consecuentemente no hay lugar para la acción entendida como irrupción de lo novedad, de lo imprevisto.

En la época moderna, entonces, lo social culminó acaparando el espacio público y en este proceso lo transformó hasta hacerlo irreconocible y despojarlo de sus peculiaridades. Cuando “el ámbito de la vida y sus necesidades –para antiguos y medievales el privado *par excellence*– recibió una nueva dignidad e irrumpió en forma de sociedad en lo público” (Arendt, 1997, p. 89), se produjeron una serie de desplazamientos: (i) la acción fue reemplazada por la conducta, (ii) la posibilidad de distinción por el conformismo, (iii) la pluralidad por la uniformidad, y (iv) la libertad por la necesidad. Estos desplazamientos que caracterizan al ascenso de lo social, explicarían el deterioro y la reducción del espacio público así como el eclipse de lo político propios de la modernidad.

Asimismo, el ascenso de lo social también amenaza la integridad del espacio político⁴³⁴ que comienza a restringirse a la tarea de asegurar la subsistencia y la protección de la sociedad –tarea que quedaba delimitada entre los griegos al ámbito doméstico–. En consecuencia, en la esfera de gobierno la política resulta reducida al control de la economía (Sánchez Muñoz, 2003, p. 281) y a la resolución y gestión de los asuntos sociales. Se produce así un paulatino debilitamiento de lo político, en donde la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos es sustituida por el gobierno de expertos abocado a la solución de los problemas sociales y a la satisfacción de las necesidades de la población. Arendt advierte que, en la época moderna, “el gobierno, en cuya área de acción se sitúa en adelante lo político, está para proteger la libre productividad de la sociedad y la seguridad del individuo en su ámbito privado” (Arendt, 1997, p. 89). En esta asunción del gobierno de tareas domésticas, nada ha quedado de lo político como

⁴³³ En contraposición con las concepciones modernas de la libertad negativa, Arendt entiende la libertad de manera positiva como la participación activa en los asuntos públicos. Véase su ensayo “¿Qué es la libertad?” (1996, pp. 155-184).

⁴³⁴ “Cuando la vida está en juego, por definición, las acciones están bajo el imperativo de la necesidad, y el campo adecuado para ocuparse de las necesidades vitales es la gigantesca y siempre creciente esfera de la vida social y económica, cuya administración proyectó su sombra en el espacio político desde el principio mismo de la Edad Moderna” (Arendt, 1996, p. 168).

un ámbito de interacción entre iguales, en el que las personas pueden manifestar su capacidad de ser libres. Vemos de este modo, que la reducción de la política a la satisfacción de las necesidades de la sociedad, que no es otra cosa que la cuestión social, constituye una de las mayores amenazas para la supervivencia de lo político en su especificidad irreductible al gobierno, a la administración y a la gestión estatal de problemas económicos y sociales.

Incluso podría decirse muy legítimamente que precisamente el hecho de que en la actualidad en política no se trate ya más que de la mera existencia de todos es la señal más clara de la desgracia a que ha ido a parar nuestro mundo –una desgracia que, entre otras cosas, amenaza con liquidar a la política. (Arendt, 1997, p. 93).

En definitiva, según lo expuesto en *La condición humana* y en su libro frustrado de introducción a la política publicado póstumamente bajo el título de *¿Qué es la política?*⁴³⁵, Arendt concibe lo social como una extensión de lo doméstico que socava simultáneamente la integridad tanto del espacio privado-íntimo, como del espacio público-político. Lo social constituye una amenaza a estos espacios en la medida que se caracteriza por la preeminencia de los comportamientos adecuados a las normas por sobre las acciones reveladoras, por la supremacía del conformismo sobre las posibilidades de distinción, por el imperio de la necesidad sobre la libertad y por el ascenso de la uniformidad sobre la pluralidad. Es decir, que lo social se caracteriza por la expansión de un tipo de comportamiento estereotipado y homogéneo erosionando las condiciones de la acción política.

De modo que hasta aquí, lo social y lo político se presentan como ámbitos irreconciliables cuya interacción conduce sólo a la depreciación del espacio público y a la burocratización de la política. Estos términos incluso parecen relacionarse de manera inversamente proporcional porque cuando lo social irrumpe en el espacio público, termina deteriorándolo hasta hacer desaparecer a lo político, es decir que, cuando lo social se incrementa lo político disminuye. De modo que lo social y lo político parecen ser excluyentes e incompatibles, la preeminencia de lo social socava las bases de lo público⁴³⁶, tornándolo incapaz de constituir un espacio de manifestación de lo específicamente político.

En *La condición humana*, entonces, Arendt se refiere a lo social como un ámbito o esfera surgida en la época moderna, que hizo borrosa la distinción entre lo privado y lo público en la medida que implicó el tratamiento público de asuntos considerados domésticos entre los antiguos griegos y romanos. Por esta razón, Arendt asevera que “la esfera social [era] desconocida por

⁴³⁵ Es importante destacar que Arendt escribe ambos textos en el mismo período. Así la primera publicación de *La condición humana* apareció en 1958, en tanto que entre 1956 y 1959, se encontraba trabajando en el proyecto de una obra de introducción a la política que finalmente no se publicó, y cuyos fragmentos fueron reunidos y publicados póstumamente en 1993 bajo el título de *Was ist Politik?*.

⁴³⁶ Cuando Arendt (1997, pp. 95-96) habla de la “esfera semipública de la sociedad” está destacando que lo social no puede constituir una esfera pública en sentido estricto porque no puede dar lugar a los procedimientos que caracterizan a lo público: la persuasión y la acción en concierto entre personas que se consideran iguales.

los antiguos, que consideraban su contenido como materia privada” (2001, p. 49). Por un lado, entonces, la esfera social tiene un anclaje en el espacio privado a partir de retomar los asuntos domésticos y la lógica de la dominación propia del padre de familia⁴³⁷, pero no es estrictamente privada porque coloca estos asuntos a la luz de lo público y amenaza constantemente nuestro lugar privado en el mundo. Por otro lado, la esfera social asume este carácter público pero con su conformismo sólo deja lugar para las conductas estereotipadas. En este punto es preciso distinguir estos dos aspectos porque el primero hace referencia a contenidos particulares de carácter histórico que constituyeron lo social en la época moderna, en cambio, el segundo refiere más bien a las formas de interacción que prevalecen al interior de lo social. A partir de esto, podemos sostener que lo peculiar de la esfera social, es decir aquello que permite distinguirla de otros ámbitos como lo privado y lo público, no reside fundamentalmente en sus contenidos que se van modificando con el transcurso del tiempo, sino en los procedimientos de interacción que se dan en su interior: el conformismo, la conducta estereotipada y la lógica de la dominación, que obstruyen la posibilidad de acciones libres propias de lo político.

El proceso moderno de ascenso de lo social alcanza su culminación en el siglo XX en el seno de los regímenes totalitarios y de las modernas sociedades de masas. Esto pone de manifiesto que pueden establecerse relaciones entre el totalitarismo y la sociedad de masas, puesto que ambos se caracterizan por la destrucción de la individualidad frente el conformismo creciente, que conlleva a la normalización e indistinción de los individuos. En su libro sobre el totalitarismo, Arendt señala que el aislamiento y la atomización de las masas es lo que posibilita la dominación totalitaria, y es en los campos de concentración y exterminio, donde es posible llevar a cabo lo que parecía imposible: la eliminación de la espontaneidad, es decir, la transformación de los seres humanos en seres incapaces de actuar de manera inesperada, que sólo reaccionan ante estímulos y que resultan, por tanto, irreconocibles como seres humanos. El totalitarismo llevó a cabo una radicalización extrema de ciertas tendencias propias del ascenso de lo social: la erosión de la individualidad, el imperio del conformismo social, la creciente uniformidad, la normalización de las conductas, el aislamiento y la pérdida de relaciones humanas, y la restricción de la iniciativa personal.

Cuando la autora [Arendt] nos habla de sociedad y de esfera social casi siempre su referencia concreta y teórica es la sociedad de masas. Todas las definiciones, las críticas y las acusaciones vueltas a lo “social” se atienen al patrón de la realidad de la sociedad de masas: el pseudo-espacio público ocupado por el *animal laborans*, constreñido en el mecanismo del ciclo producción-consumo. (Forti, 2001, p. 351).

⁴³⁷ La crítica del padre de familia es un tema recurrente en su análisis del ámbito privado que ya estaba presente también en su libro sobre el totalitarismo, y que a la vez se encuentra íntimamente vinculado con su abordaje de la patria y de la política de la soberanía propia del Estado-nación (Di Pego, 2020a).

En definitiva estas tendencias que caracterizan a la sociedad de masas pueden ser remitidas a la consagración del *animal laborans*⁴³⁸, sumido en el proceso cíclico de reproducción de la vida, absolutamente reemplazable e indistinguible de otros en su laborar, e incapaz de interactuar y de habitar un espacio político. Estas tendencias se encuentran en los orígenes sociales de los regímenes totalitarios, a la vez que persisten en la sociedad de masas, presentándose como advertencias y peligros de sus derivas. El totalitarismo resulta de una cristalización de elementos que se inscriben en el horizonte de la época moderna y que por tanto, se encuentran también presentes en las sociedades de masas aunque no completamente desarrollados⁴³⁹.

La cuestión social y la sociedad en las revoluciones

Ahora nos interesa indagar lo social centrándonos en su papel en las revoluciones modernas. En su libro, *Sobre la revolución* [1963], Arendt acuña dos conceptos para referir a aspectos de lo social que en *La condición humana* habían permanecido solapados. Por un lado, hace referencia a la “cuestión social” [*social question*] que constituye “lo que, de modo más llano y exacto, podríamos llamar el hecho de la pobreza” (Arendt, 1992, p. 61)⁴⁴⁰. En este sentido, la cuestión social abarca un conjunto de contenidos y problemáticas vinculadas con la pobreza y la satisfacción de las necesidades básicas. Por otro lado, Arendt habla de la “sociedad” [*society*] que constituye una “esfera curiosa y un tanto híbrida que la Edad Moderna ha interpuesto entre las esferas más antiguas y genuinas de lo público o político, de un lado, y lo privado, de otro” (1992, p. 122). A partir de esto, retomamos la argumentación del apartado precedente, mostrando que la denominada “cuestión social” remite a los contenidos particulares que predominaron en la esfera de la sociedad durante las revoluciones, y en gran parte de la época moderna, pero no constituye el elemento definitorio de lo social, más bien lo que caracteriza a esta esfera son los modos de interacción específicos entre las personas (Benhabib, 2000, p.139). En relación con la “cuestión social”, según el análisis de Arendt, no caben dudas de que la emergencia de la misma tiene consecuencias nocivas para lo público-político. Las afirmaciones de Arendt son categóricas al respecto:

Desde que la Revolución había abierto las barreras del reino político a los pobres, este reino se había convertido en “social”. Fue abrumado por zozobras e inquietudes que, en realidad, pertenecían a la esfera familiar y los cuales, pese

⁴³⁸ De las tres dimensiones de la vida activa que Arendt delimita, a saber, labor, trabajo [*work*] y acción, en la época moderna se observa primeramente un ascenso del trabajo expresado en el *homo faber* y un posterior triunfo del *animal laborans*, es decir, de un modo de existencia abocado a la satisfacción de las necesidades y la reproducción cíclica de la vida.

⁴³⁹ Para un estudio de las continuidades y las discontinuidades entre el totalitarismo y la sociedad de masas remitimos a nuestro libro *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt* (Di Pego, 2015).

⁴⁴⁰ Arendt dedica un capítulo entero de su libro al análisis de “La cuestión social” (1992, pp. 60-114).

a formar parte ya de la esfera pública, no podían ser resueltos por medios políticos, ya que se trataba de asuntos administrativos, que debían ser confiados a expertos, y eran irresolubles mediante el doble procedimiento de la decisión y la discusión (...). Al venirse abajo la autoridad política y legal y producirse la revolución, el pueblo (...) no solo se introdujo en la esfera política, sino que la hizo reventar. Sus necesidades eran violentas y, por así decirlo, prepolíticas; al parecer, solo la violencia podía ser lo bastante fuerte y expeditiva para satisfacerlas. (Arendt, 1992, pp. 91-92).

En este sentido, las problemáticas comprendidas bajo la “cuestión social” parecen remitir a soluciones por parte de “expertos”, no pudiendo ser objeto de un posible tratamiento político. Resulta manifiesta la impronta aristotélica de este intento de Arendt de caracterizar las cuestiones políticas como aquellas que pueden ser objeto de debate público⁴⁴¹. A partir de esto, Arendt precisa que podemos debatir respecto de lo que vacilamos, o no podemos resolver de forma precisa o certera, mientras que las cuestiones técnico-administrativas en la medida en que pueden ser resueltas de manera efectiva por los expertos, no serían objeto de tratamiento político de acuerdo a este criterio. De esta manera, Arendt descartaría la posibilidad del tratamiento público-político de ciertas cuestiones:

Hay cosas cuya justa medida podemos adivinar. Tales cosas pueden realmente ser administradas y, por tanto, no son objeto de debate público. El debate público sólo puede tener que ver con lo que –si lo queremos destacar negativamente– no podemos resolver con certeza. (Arendt, 1998b, p. 152).⁴⁴²

De este modo, habría algunas cuestiones que pueden ser administradas y por tanto no deberían ser objeto de debate público, entre ellas los asuntos sociales, mientras que las cuestiones políticas serían aquellas sujetas a debate en tanto no pueden ser resueltas con certeza. Sin embargo, como señala Bernstein (1991, pp. 288-290), no hay cuestiones que sean por sí mismas políticas o sociales, e incluso el establecimiento de qué constituye un problema de interés público, muchas veces se dirime a través de disputas políticas. Tal vez un caso que puede esclarecer esto, sea la lucha de las feministas para que ciertas cuestiones consideradas privadas, como lo relativo al ámbito doméstico, llegasen a ser vistas como problemáticas de interés público que debían ser incorporadas a la agenda política.

⁴⁴¹ Aristóteles observa que “deliberamos sobre lo que se hace por nuestra intervención, aunque no siempre de la misma manera, por ejemplo, sobre las cuestiones médicas o de negocios, y sobre la navegación más que sobre la gimnasia, en la medida en que la primera es menos precisa, y sobre el resto de la misma manera, pero, sobre las artes más que sobre las ciencias porque vacilamos más sobre aquéllas” (1993, libro III, 3, 1112b 1-10).

⁴⁴² En “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento” (1998b, pp. 139-171) que se trata de una transcripción de algunas respuestas e intervenciones de la pensadora política en un congreso llevado a cabo en noviembre de 1972 titulado “La obra de Hannah Arendt”.

Las cuestiones o problemas simplemente no vienen etiquetados como “sociales”, “políticos”, o siquiera “privados”. Lo cierto es que la cuestión de saber si un problema es intrínsecamente y apropiadamente social (y por ende, no merecedor del debate público) es, en sí misma, el aspecto *político* central. (...) Sostengo –y la propia Arendt a veces sugiere esto– que cualquier problema puede convertirse en cuestión política, o transformarse en ella (en el sentido específico que ella le da a lo “político”). (Bernstein, 1991, p. 288).

En este sentido, la propia Arendt nos aclara, como advierte Bernstein, que no hay algo así como un grupo de cuestiones que por su naturaleza sean sociales y otro grupo que sean políticas, sino que las “cuestiones tienen una doble cara. Y una de ellas no debería ser objeto de debate” (1998b, p. 153). Para ejemplificar esta “doble cara”, Arendt plantea que frente al problema de la vivienda, no puede haber debate en torno de la necesidad de una vivienda adecuada, esta sería la faceta social, mientras que la cuestión de si una vivienda adecuada implica integración social, constituiría la faceta política sujeta a discusión. Esta salida resulta manifiestamente insuficiente, puesto que se vuelve a plantear el problema de cómo y quién discrimina entre la cara social y la cara política de un problema, y nuevamente parece que esta disquisición sólo puede disputarse en la propia arena política. De manera que consideramos infructuoso el intento arendtiano de delimitar lo social como una serie de cuestiones determinadas o en su defecto como un aspecto que debe ser sustraído del debate político. Incluso resulta necesario dejar de lado este abordaje sustantivo que recorta la “cuestión social” según el carácter de sus contenidos, para reconsiderar la viabilidad de la distinción arendtiana en relación con otras formas de entender lo social presentes en sus escritos.

En *Sobre la revolución*, como ya hemos mencionado, se despliega otra forma de concebir lo social en relación con la noción de sociedad entendida como una esfera caracterizada según las formas de interacción que prevalecen en su interior. Sin embargo, esta forma de interacción ya no remitirá a una dimensión conformista y uniformizadora, sino a las posibilidades de asociación y diferenciación. De este modo, se comienza a desplegar una nueva dimensión de lo social, que nos muestra la sociedad desde una perspectiva que no se encontraba presente en el abordaje de *La condición humana*. En el marco de la Revolución Francesa, lo social se muestra como el ámbito en el que surgen “sociedades populares” que aunque vinculadas con la cuestión social de la pobreza, al mismo tiempo se sustentan en la acción concertada y en la participación de los semejantes en los asuntos públicos, desplegando el potencial de insinuar un “tipo nuevo de organización política”:

La Comuna de París, con sus secciones y las sociedades populares que se habían propagado por toda Francia durante la Revolución constituyeron, sin duda, los poderosos *grupos de presión de los pobres*, la «punta de diamante» de la necesidad perentoria a la «que nada podía resistir» (Lord Acton); pero contenían igualmente los gérmenes, los primeros y aún endeble principios, de un *tipo nuevo de organización política*, de un sistema que permitiría a los hombres del pueblo convertirse en los «participes en el gobierno» de que hablaba

Jefferson. A causa de esta doble dimensión, y pese a que el primer aspecto pesaba más que el segundo, es posible interpretar de dos formas distintas el conflicto planteado entre el movimiento comunal y el gobierno revolucionario. De un lado, es el conflicto entre la calle y el cuerpo político, entre los que «actuaban no con el fin de elevar a nadie, sino de envilecer a todos» y aquellos a quienes las olas de la revolución había elevado tanto en sus esperanzas y aspiraciones que podían exclamar con Saint-Just: «El mundo ha estado vacío desde los romanos, cuyo recuerdo constituye ahora nuestra única profecía de libertad» (...) De otro lado, es el conflicto entre el pueblo y un aparato de poder centralizado y despiadado que, con el pretexto de representar la soberanía de la nación, en realidad despojaba al pueblo de su poder, persiguiendo, por tanto, a cuantos *órganos de poder* habían nacido de modo *espontáneo* de la revolución. (Arendt, 1992, p. 253. El destacado es mío).

Durante la Revolución Francesa, los grupos de presión de los pobres, tal como los denomina Arendt, desempeñaron un doble papel: por un lado, establecieron el reclamo desesperado por la satisfacción de las necesidades –y por ende condujeron al ascenso de las cuestiones domésticas al ámbito público–, y por otro lado, desarrollaron los indicios de una nueva forma de gobierno donde los ciudadanos pudieran convertirse en auténticos partícipes de los asuntos públicos. El movimiento comunal y las organizaciones sociales de la revolución generaron espacios en donde pudo emerger lo político en su espontaneidad en oposición al gobierno estatal centralizado. Así, este segundo papel, le confiere a la sociedad como arena conflictiva, una importancia fundamental en las apariciones esporádicas de lo político en la época moderna.

Lo social se presenta, por una parte, en consonancia con *La condición humana*, caracterizado en relación con la “necesidad perentoria” que amenaza la supervivencia de lo político. Pero, por otra parte, ahora entra en escena una nueva dimensión de lo social vinculada con las “sociedades” y con los “órganos de poder” del pueblo que habían surgido durante la revolución, erigiéndose en ámbitos de asociación y participación en los que lo político podía recrearse. En *Sobre la revolución*, Arendt comienza a concebir que lo social no puede ser pensado sólo como un ámbito regido por la necesidad y el conformismo, puesto que también constituye la arena de la libre asociación, en la que surgen espacios de participación política. Entendido como este potencial espacio de asociación, lo social no sólo no se encuentra en contraposición con lo público-político, sino que incluso ofrece un reducto en la época moderna que posibilita la manifestación episódica de lo político.

Hemos intentado mostrar que en su libro *Sobre la revolución*, Arendt utiliza la expresión “cuestión social” para hacer referencia a una serie de contenidos vinculados con la pobreza y la necesidad que adquieren alcance público en la época moderna. Mientras que denomina “sociedad” a la esfera de interacción híbrida entre lo privado y lo público-político surgida también en la modernidad, pero que a diferencia de su análisis precedente no se caracteriza por el conformismo y la homogeneidad, sino por constituir una arena de asociación y organización política. En la medida en que la “cuestión social” remite a contenidos sustanciales, puede resultar de interés estudiar la particular configuración de la cuestión social en un período

histórico, en este caso durante las revoluciones, pero no puede ser concebido como un concepto analítico para el análisis de la época moderna. Debido a esta y otras limitaciones, consideramos necesario dejar de lado esta delimitación sustantiva de lo social, y repensar la distinción entre lo social y lo político a partir de la noción de “sociedad” entendida como esfera de interacción, ya sea en el sentido conformista o asociativo. Así, entendemos que en *Sobre la revolución*, Arendt introduce una nueva dimensión de lo social que no se encontraba presente en los análisis previos y que remite al ámbito que la sociedad ofrece para la libre asociación y la conformación de sociedades y grupos. Así la “sociedad” se erige como ámbito de asociación y organización social eminentemente político en donde es posible la interacción y discusión sobre los asuntos públicos. Con lo cual, pueden apreciarse los matices y variaciones de la visión arendtiana de la modernidad⁴⁴³. En el próximo apartado profundizamos en esta dimensión de lo social bosquejada en su texto acerca de las revoluciones y que desarrolla más extensamente en otros escritos de actualidad política.

Lo social como dinamizador de lo político

En este apartado, procedemos a profundizar la dimensión de lo social esbozada en su estudio de las revoluciones, retomando principalmente la caracterización presente en su controvertido artículo “Little Rock”⁴⁴⁴ y haremos también algunas menciones al ensayo “Desobediencia civil”⁴⁴⁵. En estos escritos sobre situaciones políticas concretas encontramos desplegados algunos rasgos de lo social entendido como ámbito de diferenciación y asociación. Lo social constituye, en este sentido, una arena conflictiva que ofrece a los hombres y a las mujeres la posibilidad de reunirse según ciertas afinidades, erigiéndose como un espacio de discriminación en el que se procede a “seleccionar excluyendo” (RAE, 23ª edición)⁴⁴⁶. Así entendido, lo social conforma el espacio de la libre asociación, en donde las personas se agrupan de acuerdo con inclinaciones compartidas, diferenciándose a su vez de otros grupos. Llamamos asociativa a esta dimensión

⁴⁴³ Benhabib procura mostrar a partir de la distinción de dos modelos de espacio público en Arendt, que su comprensión de la modernidad se presenta “mucho más compleja, rica y matizada que el simple modelo de la *Verfallsgeschichte*, la historia del declive del espacio público desde la *polis* griega hasta las condiciones de la moderna sociedad de masas” (2000, p. 138). En nuestro caso perseguimos un objetivo análogo pero centrándonos en su tematización de lo social y proponiendo la distinción en su interior, no de modelos en pugna, sino de tensiones constitutivas de la sociedad.

⁴⁴⁴ El artículo fue escrito en 1957 pero debido a la negativa de los editores de *Commentary* a publicarlo por su carácter controvertido, recién apareció en 1959 bajo el título “Reflections on Little Rock” en el número 6 de la revista *Dissent*. Seguimos la edición póstuma aparecida *Tiempos presentes* (2002, pp. 91-112) y remitimos a la edición en inglés (1959) cuando resulta necesario.

⁴⁴⁵ Publicado por primera vez como “Civil Disobedience” el 12 de septiembre de 1970 en la revista *The New Yorker*. Nos remitimos a la edición de *Tiempos presentes* (2002, pp. 113-152).

⁴⁴⁶ Arendt utiliza el término “discriminación” en este sentido, sin embargo, resuena con fuerza el otro sentido del término que remite a “dar trato desigual a una persona o colectividad por motivos raciales, religiosos, políticos, de sexo, de edad, de condición física o mental” (RAE, 23ª edición). Por este motivo, procederemos a utilizar en su lugar el término “diferenciación”, aunque con ello se pierde esa idea de inclusión-excluyente que caracteriza a la discriminación como dinámica propia del ámbito social.

de lo social en la medida en que refiere a los procesos culturales, étnicos, sociales y de clase, entre otros, que operan como factores de reunión, interacción y agrupamiento, dando lugar a la diversidad de asociaciones que caracterizan al ámbito social en las modernas sociedades occidentales. Nos permitimos a continuación citar en extenso un fragmento de Arendt que nos parece fundamental para la caracterización de esta dimensión asociativa de lo social:

Lo que la igualdad es al colectivo político –su principio más intrínseco– lo es la discriminación para la sociedad. La sociedad es ese reino peculiar, híbrido entre lo político y lo privado en que desde el principio de la modernidad la gente pasa la mayor parte de su vida. Pues cada vez que abandonamos las cuatro paredes protectoras de nuestro domicilio privado y cruzamos el umbral de la vida pública, no aparecemos en el reino de la política y de la igualdad sino en la esfera de la sociedad. Vamos a parar a esa esfera forzosamente porque tenemos que ganarnos el sustento, o acudimos a ella porque queremos atender a nuestra profesión o porque nos tienta la diversión que ofrece la sociabilidad. Y una vez que hemos penetrado en esa esfera por primera vez, también nos aplicamos al viejo dicho “Dios los cría y ellos se juntan”, que domina todo el reino de la sociedad en su infinita variedad de grupos y asociaciones. Lo que importa no es la diferencia política sino la adhesión a grupos diferentes de gente, que con el fin de identificarse discriminan necesariamente a otros grupos del mismo ámbito. En la sociedad americana la gente se agrupa por profesiones, ingresos o procedencia étnica y discrimina a las agrupaciones rivales, mientras que en Europa los factores que intervienen son la clase social, la formación, los modales (...) Sea como fuere, sin alguna clase de discriminación una sociedad dejaría de existir, con lo que desaparecerían oportunidades muy importantes para asociarse libremente y formar grupos. (2002, p. 100).

Es preciso advertir que mientras que en *La condición humana* Arendt define lo social destacando su carácter normalizador y su uniformidad, en esta cita destaca como rasgo distintivo de lo social la discriminación, o las posibilidades de diferenciación inherentes a la sociedad. De este modo, lo social es un espacio que ofrece “oportunidades muy importantes para asociarse libremente y formar grupos”, pero que no obstante implica también cierta uniformidad al interior de cada grupo para el mantenimiento de la cohesión. Por tanto, no debemos entender lo social conformista y lo social asociativo⁴⁴⁷ como dos modelos o acepciones alternativas de lo social, sino como dos dimensiones en tensión constitutivas de la dinámica social. Proponemos así como hipótesis de lectura que en los escritos de Arendt pueden encontrarse dos formas de entender lo social que aunque se encuentran en tensión, resultan al mismo tiempo complementarias e

⁴⁴⁷ Tomamos la expresión asociativo de Seyla Benhabib (2000, pp. 138-141), pero mientras que ella la aplica al espacio público, concibiendo que habría dos modelos contrapuestos de espacio público en Arendt, nosotros la utilizamos para denotar una dimensión de lo social que nos permite reconsiderar sus vínculos con lo público y lo político. Lo social asociativo detenta la potencia de constituir espacios públicos permitiendo el resurgimiento de lo político en la época moderna y hasta nuestros días.

irreducibles. A partir de esta complejización de lo social, en lo sucesivo nos abocamos a reconsiderar el vínculo entre lo social y lo político en Arendt.

Sin abordar el caso específico que Arendt analiza en “Little Rock” ni ocuparnos de su controvertido posicionamiento al respecto, nos interesa retomar el modo en que procura defender la integridad de lo social frente a la política gubernamental. Lo social es concebido como el ámbito donde debe prevalecer “el derecho de libre elección, que en una sociedad libre permite, al menos en principio, elegir el puesto de trabajo y las asociaciones vinculadas a él” (Arendt, 2002, p. 106). Los gobiernos y la política estatal en su afán de regulación creciente amenazan y restringen las posibilidades de diferenciación y de asociación propias de lo social en donde se recrea lo político como espacio de acción concertada. Esta creciente proliferación de la administración del Estado no sólo constituye una amenaza para las posibilidades de libre asociación de la sociedad sino también para la integridad del ámbito privado⁴⁴⁸. Arendt señala que en el momento en que los gobiernos se entrometen con una administración excesiva de los modos de vida y de interacción de las personas, “se viola la libertad de la sociedad” (2002, p. 104) y “el derecho personal (...) que pertenece a la esfera privada del hogar y la familia” (2002, p. 106). Obsérvese que aquí, Arendt habla de la “la libertad de la sociedad”, mientras que en su libro sobre la *vita* activa, la sociedad se presentaba íntimamente vinculada con la necesidad propia de la reproducción de la vida y con la sustitución de la acción libre por la conducta estereotipada.

En este caso, constatamos que en el mundo contemporáneo, desde la segunda mitad del siglo pasado, lo social como esfera de diferenciación y libre asociación en donde se resguarda la posibilidad de acción específicamente política, resulta también amenazada por la lógica administrativa y regulativa de la política estatal. Tenemos, entonces, una dimensión de lo social que refiere al proceso por el cual la sociedad asegura su propia reproducción a través de la normalización de los individuos, en donde se expande la conducta estereotipada en detrimento de la acción política, y otra dimensión de lo social que remite a los procesos de diferenciación que permiten la asociación de los individuos y hacen posible la subsistencia de lo político. El ámbito social se encuentra atravesado por esta tensión entre normalización y diferenciación, mientras que la normalización es la base que hace posible el conformismo, necesario a su vez para el mantenimiento de la cohesión social; la diferenciación es la base que hace posible la libre asociación que a su vez refuerza la diversidad respecto de las dimensiones de clase, género, etnia, cultura, entre otras. La dinámica social se desenvuelve en esta tensión entre la reproducción y el mantenimiento de lo social instituido, y la pervivencia del carácter disruptivo de lo social a través de las potencialidades de la asociación.

Estas dimensiones son constitutivas de lo social, por eso Arendt advierte que “una sociedad de masas, donde se borran las líneas divisorias y se allanan las diferencias grupales, es un

⁴⁴⁸ En este contexto Arendt se empeña en defender “el derecho de los padres a criar a sus hijos como les parezca”, denunciando que “con la introducción de la escolarización obligatoria este derecho no es que se haya abolido pero sí ha sido cada vez más cuestionado y limitado por el derecho del Estado a que los niños se preparen para cumplir sus futuros deberes como ciudadanos” (2002, p. 106). Obviamente, podemos no coincidir con este posicionamiento de Arendt, pero no podemos pasar por alto los peligros que conllevan las intervenciones estatales en el ámbito social y privado. De ahí que sea necesario someter a debate público los lineamientos de las políticas de Estado y sus injerencias.

peligro para la sociedad en sí y no deja de ser un peligro para la integridad del particular” (2002, p. 100). Así, la sociedad de masas conlleva el ascenso de lo social en el sentido conformista y al mismo tiempo, erosiona a la sociedad en términos de lo social asociativo como arena conflictiva de diferenciación y libre asociación. En este último sentido, puede resultar esclarecida la afirmación arendtiana de que una sociedad en la que se eliminan las diferencias, atenta contra su propia sustentabilidad. La sociedad de masas tiende indefectiblemente a la supresión de las diferencias, pero es el totalitarismo el que realiza este cometido en su plenitud. Sin embargo, esta erradicación de la diferenciación sólo puede ser mantenida durante un cierto lapso de tiempo – que tal vez pueda extenderse a lo largo de generaciones, pero que adquiere una perspectiva limitada en relación con el tiempo histórico.

Resulta interesante observar que el énfasis alternativo de Arendt en cada una de estas dimensiones de lo social, responde a pretensiones disímiles. En *La condición humana*, Arendt se propone denunciar el “conformismo inherente a toda sociedad” (2001, p. 50) y la inusitada expansión de este conformismo en la denominada sociedad de masas. En los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, la indistinción predominante en los regímenes totalitarios parecía reconfigurarse en el seno de las democracias de masas, resultando ineludible revisar tanto los orígenes modernos del creciente conformismo social como los riesgos de sus derivas presentes. Por otra parte, Arendt escribe el artículo “Little Rock”, con el propósito de reflexionar sobre el accionar de diversos grupos y asociaciones que se organizaron para luchar por los derechos civiles. Cuando analiza esta situación particular, observa la sociedad primordialmente como ámbito de potencial diferenciación, del que surgen asociaciones y organizaciones de diversa índole.

Como hemos visto, en su crítica a la sociedad de masas, Arendt se concentra en los peligros de la dimensión conformista de lo social, con su expansión del imperio de las conductas normalizadas, respecto de los demás espacios de interacción, especialmente el público y el privado con el consecuente declive de lo político. En cambio, en “Little Rock”, Arendt aborda lo social como una esfera donde las personas se diferencian, conformando grupos particulares de acuerdo con intereses, opiniones, gustos, profesiones, etnias, género, clase, etc. Lo social entonces es concebido como una arena asociativa de diferenciación antes que como un ámbito donde prevalezca el conformismo. De este modo, la valoración negativa de lo social es desplazada por una visión que contempla sus posibilidades de asociación como algo que debe ser resguardado frente a la política estatal.

A pesar del contexto divergente y del cambio de énfasis respecto de lo social en la obra de Arendt, consideramos que no se trata de enfoques alternativos sino más bien complementarios que permiten pensar la tensión constitutiva de lo social. Es decir, lo social debería ser pensado como un “campo de fuerza” [*Kraffteld*]⁴⁴⁹ dinamizado por el polo conformista que asegura la

⁴⁴⁹ Walter Benjamin utiliza esta noción en íntima conexión con la de imagen dialéctica: “Toda circunstancia histórica que se expone dialécticamente, se polariza convirtiéndose en un campo de fuerzas [*Kraffteld*] en el que tiene lugar el conflicto entre su historia previa y su historia posterior” (2005, p. 472, N 7 a, 1). Al respecto véase también el libro *Campos de fuerza* de Martin Jay, en donde retoma el abordaje benjaminiano mostrando que el campo de fuerzas reúne elementos en relaciones de atracción y de repulsión, de manera dinámica y sin un único centro de atracción que los aglutine remitiendo a una “yuxtaposición no totalizadora de elementos cambiantes” (2003, p. 14).

reproducción y homogenización de lo social, por una parte, y por el polo asociativo que interrumpe esa lógica con la diferenciación y proliferación de agrupaciones y organizaciones sociales y políticas. De modo que la tensión entre la dimensión conformista-uniformadora de lo social y la dimensión asociativa-diferenciadora constituiría el núcleo mismo del funcionamiento de lo social, por lo que se trataría de mantener la dinámica entre ambos polos y no de superarla o neutralizarla, puesto que el desenfreno de la lógica diferenciadora conduciría al peligro de la desintegración y atomización social, mientras que el imperio de la lógica uniformizadora conllevaría al imperio de los grupos sociales dominantes eclipsando a las minorías, a los sectores subordinados y a cualquier tipo de diversidad.

En realidad de lo que hablamos es de minorías organizadas que, como suponen acertadamente, se enfrentan a mayorías calladas pero de ninguna manera “mudas”, y creo que es indiscutible que bajo la presión de las minorías, estas mayorías han transformado su mentalidad y sus opiniones en un grado sorprendente. (Arendt, 2002, p. 148).

Lo social asociativo constituye esa arena donde se organizan minorías y diversidades que frecuentemente no son escuchadas en el espacio público dominante y que en su movilización no sólo ejercen presión sino que hacen visibles problemáticas y cuestiones en un ámbito público disidente que resultan a su vez fundamentales en la transformación de las mayorías y de la opinión pública imperante. Así, las minorías y las diversidades entablan una disputa en el ámbito social que adquiere relevancia pública y resulta eminentemente política, para que sus demandas sean reconocidas y sus problemas observados. De modo que, las “mayorías calladas” serían las dominantes del espacio público, mientras que las “minorías organizadas” emergen de la esfera social asociativa, pudiendo ser concebidas en términos de lo que Nancy Fraser denomina como “contra-públicos”, que logran renovar el espacio político y la agenda pública⁴⁵⁰. Arendt deposita, así, fuertes expectativas en estas minorías organizadas en grupos y asociaciones, en la medida en que permiten la proliferación de espacios de participación que adquieren relevancia política. Es en este sentido, que Arendt defiende con gran empeño a lo social porque en él se encuentran depositadas las posibilidades de revitalización del espacio público y de lo político, configurando un ámbito conflictivo de asociación y organización social eminentemente político frente a la creciente profesionalización de la política partidaria y gubernamental. Ante los embates burocratizadores de la política estatal en nuestras democracias, lo político se encuentra amenazado pero al mismo tiempo se resguarda en la proliferación de asociaciones y grupos al interior de la sociedad.

⁴⁵⁰ Estos “contra-públicos subalternos (...) son terrenos discursivos paralelos en donde los miembros de los grupos sociales subordinados inventan y hacen circular contradiscursos, que, al mismo tiempo, les permiten formular interpretaciones de oposición acerca de sus identidades, intereses y necesidades” (Fraser, 1997, p. 41). El énfasis arendtiano en lo social asociativo y el papel de las minorías, podría entenderse en consonancia con el desplazamiento de Fraser desde la noción de un “espacio público” hacia una “pluralidad de espacios públicos en competencia” (1997, p. 40), todos ellos signados por el conflicto y la disputa discursiva entre minorías y mayorías. Así, en nuestras sociedades coexisten una diversidad de espacios públicos, dentro de los cuales se pueden distinguir los públicos dominantes o mayoritarios, por un lado, y los públicos alternativos o minoritarios, por otro.

Ahora profundizaremos en el modo en que se vinculan ambas dimensiones de lo social con la política estatal o con la esfera del gobierno, centrada en la administración técnica de problemas políticos, sociales y económicos, por una parte, y con lo político, en tanto espacio donde las personas actúan en concierto en torno de los asuntos públicos, por otra parte. Respecto de la problemática relación entre la esfera de gobierno y lo social, Arendt señala que “mientras que el gobierno no tiene derecho a inmiscuirse en los prejuicios y las prácticas discriminatorias de la sociedad, no sólo tiene el derecho sino el deber de garantizar que esas prácticas no se impongan por ley” (2002, p. 103). En la medida en que el fundamento de todo gobierno democrático es la igualdad de los ciudadanos ante la ley, ésta no puede ser discriminatoria. La relación entre lo social asociativo y el gobierno está atravesada por dos movimientos paradójicos, por un lado, lo social es el ámbito donde se llevan a cabo procesos de diferenciación, y por otro lado, la política estatal procura asegurar la igualdad de los ciudadanos. Arendt no tiene duda de que todos los ciudadanos deben ser tratados con igualdad ante la ley, pero se muestra renuente a promover que esta igualación formal se materialice en la sociedad aboliendo todo tipo de diferenciación. Y esta renuencia no era infundada sino que se basaba en la proliferación del conformismo y en la administración creciente de la vida social y privada por parte del Estado, frente a lo que Arendt aboga por la protección y el reconocimiento de la diversidad social y cultural. De modo que la política estatal amenaza a lo social asociativo al pretender regular y administrar la vida social y privada de la población, y en este movimiento acaba reforzando la dimensión normalizadora de lo social.

La discriminación es un derecho social tan incondicional como la igualdad es un derecho político. De lo que se trata no es de cómo puede abolirse la discriminación sino de cómo circunscribirla al terreno en que es legítima, es decir, el social: cómo puede evitarse que invada la esfera política y personal donde provoca efectos tan desoladores. (Arendt, 2002, p. 101).

En esta cita puede apreciarse que Arendt valora positivamente y procura preservar “el reino de lo puramente social, donde el derecho a la libre asociación, y por tanto la discriminación, tienen más validez que el principio de la igualdad” (1959, p. 52)⁴⁵¹. Sin embargo, al mismo tiempo nos advierte de los peligros vinculados con el hecho de que la discriminación de lo social penetre en el ámbito político y privado. En definitiva, Arendt se muestra crítica tanto respecto de la intromisión de la política estatal en el reino de lo social, como de la intromisión de la lógica de la discriminación en el espacio político y privado. En el primer caso peligran las diferencias y singularidades sociales y culturales ante la intromisión de la regulación del Estado, mientras que en el segundo caso se encuentra amenazada la igualdad ante la ley y los derechos de las minorías.

⁴⁵¹ Remitimos en este caso la versión original en inglés porque la traducción de R. S. Carbó que veníamos siguiendo vierte la expresión “right to free association” como “derecho a la libre disposición” en lugar de “derecho a la libre asociación”.

De modo que, lo social y la política estatal son ámbitos con lógicas diferentes e incluso opuestas, que es preciso preservar delimitadamente procurando cierta ponderación entre las mismas.

Ahora quisiéramos señalar algunos problemas que acarrea el énfasis arendtiano en la protección y preservación de la diferenciación social. Arendt parece en cierta medida perder de vista que el problema no reside solamente en que la discriminación social invada la esfera política del gobierno, sino también reside en el interior mismo de la dinámica social, puesto que reconocer que es la esfera de la diferenciación no implica que toda diferencia en su interior sea legítima, lo que conduciría a tolerar y perpetuar las injusticias. Así el posicionamiento de Arendt podría resultar complaciente incluso con diferencias no legítimas y con injusticias del ámbito social que no sólo no deberían ser toleradas sino que por el contrario deberían suscitar una política tendiente a su reparación⁴⁵². Como hemos visto, lo social detenta una dimensión uniformizadora y otra diferenciadora, pero ninguna de estas lógicas tienen que ver con la igualdad que quedaría vinculada en un plano formal al gobierno y en un plano material a lo político. Al quedar la igualdad de alguna manera restringida al espacio político –referido en sentido amplio al gobierno y a lo específicamente político–, Arendt pierde de vista que también desempeña un papel importante en la esfera social en relación con la justicia. De modo que lo social no remite sólo a la uniformidad y a la indistinción, sino también a ciertas condiciones de igualdad que cuando no se encuentran cumplimentadas constituyen flagrantes injusticias. Por lo cual, resulta imperioso abrir a discusión pública la cuestión de cuáles diferencias del ámbito social deben ser preservadas y protegidas, y cuáles constituyen injusticias que deberían ser subsanadas. A partir de estas consideraciones, se evidencian las limitaciones de la perspectiva de Arendt que, empeñada en defender el ámbito social, termina sacralizando todas las diferencias inherentes al mismo, y sentenciando que “el gobierno está legitimado para no dar ningún paso contra la discriminación social, pues sólo puede actuar en nombre de la igualdad, que es un principio que no tiene ninguna validez en el ámbito social” (2002, p. 104).

Hemos distinguido, entonces, dos dimensiones de lo social en la obra de Hannah Arendt. Una dimensión que hemos denominado “conformista”, que se encuentra desarrollada en *La condición humana*, y otra que hemos llamado “asociativa”, que se despliega en *Sobre la revolución* y en algunos de sus escritos de actualidad política. En estos textos, como hemos visto, Arendt no delimita lo social como en su libro sobre la vida activa destacando su conformismo, sino señalando como rasgo distintivo de lo social, la “discriminación”, o las posibles diferenciaciones de grupos en su interior. Estas dos referencias a lo social no constituyen modelos alternativos sino que resultan dimensiones complementarias, puesto que la dinámica social se juega en la tensión subsistente entre normalización y diferenciación, o en otras palabras, entre la dinámica conformista y la dinámica asociativa de lo social.

Sin embargo, es necesario advertir que en su obra teórica sobre la vida activa, Arendt sólo remarca la dimensión conformista de lo social –y por ende lo valora negativamente–, mientras

⁴⁵² Remitimos a la crítica de James Bohman (1996, p. 57) en torno de los costos morales que supone esta defensa arendtiana del pluralismo político.

que en sus escritos de actualidad política enfatiza las potencialidades de diferenciación que la esfera social ofrece, al tiempo que la valora positivamente y advierte la necesidad de protegerla de la intromisión del Estado. En este contexto, Arendt destaca que lo social es un ámbito de proliferación de las diferencias grupales, pero reconoce que también implica cierta uniformidad “en la medida en que únicamente se aceptan en un determinado grupo aquellos que satisfacen las características diferenciales comunes que mantienen al grupo unido” (2002, p. 101). De esta manera, en sus escritos políticos, Arendt concibe el ámbito social como un espacio que al mismo tiempo que ofrece potencialidades de innovación a través de las asociaciones y de los movimientos sociales que se diferencian en su interior, también asegura la reproducción de la sociedad a través de la homogeneización, que no solo opera en la sociedad en general, sino también al interior de los diferentes grupos asegurando su cohesión.

En sus escritos de análisis de actualidad política, Arendt destaca la potencialidad asociativa que ofrece el ámbito social, que es la arena de la libre asociación de donde surgieron, por ejemplo, aquellas asociaciones características de los albores de la democracia norteamericana, cuyo papel Tocqueville fue el primero en analizar. Arendt comparte la visión de este pensador político respecto de que el espíritu de las asociaciones voluntarias se entronca en lo mejor de la tradición de la Revolución Americana. En la medida en que las asociaciones constituyen espacios en donde las personas participan activamente en los asuntos públicos, en las mismas se recrea el legado de la *polis* griega y se mantiene vivo lo político entendido como la participación activa de los personas en los asuntos públicos.

El consenso y el derecho a la disensión fueron los principios que organizaron y marcaron la conducta, principios que enseñaron a los habitantes de este continente el “arte de asociarse” y de los que brotaron las asociaciones voluntarias cuyo papel Tocqueville fue el primero en reconocer con asombro, admiración y algunas reservas: para él eran la peculiar fortaleza del sistema político americano. (Arendt, 2002, p. 144).

En definitiva, el ámbito social constituye tanto un ámbito de reproducción social, como también la arena donde las personas gozan de la posibilidad de asociarse libremente según sus intereses y afinidades. En esta última dimensión de lo social que hemos denominado asociativa, encontramos una revitalización de “lo político” en el sentido de que las personas “trataran entre ellas en libertad, más allá de la violencia, la coacción y el dominio, iguales con iguales (...) y que regularan todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí” (Arendt, 1997, p. 69). En *La condición humana*, así como en borradores para una “Introducción a la política”, Arendt se concentra en mostrar el declive del espacio público en la época moderna hasta nuestros días, advirtiendo que “el “peligro es que lo político desaparezca absolutamente” (1997, p. 49). Sin embargo, a pesar de la tendencia de la sociedad de masas a la uniformización y la normalización, en su dinámica social misma que en tanto arena de libre asociación permite recrear espacios políticos de participación efectiva. A lo largo de la década del sesenta cada vez cobraron mayor visibilidad pública las luchas de diversos movimientos. El movimiento estudiantil protagonista del mayo francés, los

movimientos pacifistas en contra de la guerra de Vietnam, los movimientos por los derechos civiles en Estados Unidos y las luchas contra el colonialismo, entre otros, comenzaron a mostrar el resquebrajamiento de ese conformismo social que parecía omnipresente en la sociedad de masas de la década del cincuenta. En consonancia con esto, lo social asociativo cada vez adquiere mayor centralidad en los escritos de Arendt, mostrando las potencialidades del ámbito social para dar lugar al nacimiento de asociaciones, grupos y movimientos que pueden revitalizar el espacio público y permitir la subsistencia de lo político en tanto se basa en la “pluralidad” y “trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*” (1997, p. 45). El destacado de la cita precedente es de la propia Arendt y nos permite advertir que lo político trata de cómo pueden coordinarse y estar juntos quienes son “diversos” y precisamente la diversidad y la diferencia son rasgos de lo social asociativo. De modo que en este punto, lo político y lo social asociativo no sólo no se contraponen sino que sus lógicas se potencian, permitiendo lo social asociativo la organización y aparición de la diversidad que caracteriza a lo político. Por lo que en esta acepción, lo social se presenta como el cimiento de espacios de asociación y participación que sin lugar a dudas contribuyen al fortalecimiento de lo político.

Breve excursio: los feminismos con(tra) Arendt

Es ampliamente conocido que Arendt no era feminista, mostrándose abiertamente cuanto menos indiferente y en cierta medida renuente frente a las problemáticas abordadas por los movimientos feministas (Birulés, 2011, pp. 16-25). Asimismo, en la década del sesenta y del setenta el pensamiento de Arendt fue resistido y criticado por las teóricas feministas. La principal objeción residía en que la perspectiva arendtiana se sustentaba en una separación tajante entre lo privado y lo público que excluía la politización de lo privado, concibiendo la hibridez de lo social como una amenaza para la delimitación entre ambas esferas, en el momento en que uno de los lemas del feminismo bregaba que lo privado es político. De este modo, la perspectiva arendtiana supondría una idealización de lo público a partir de la estilización de la experiencia de la *polis* griega, a la vez que una sacralización del ámbito privado vinculado con las tareas domésticas y la reproducción de la vida en donde quedarían relegadas las mujeres, en tanto el ámbito público de la *polis* excluía expresamente a las mujeres, a los esclavos y a los trabajadores manuales. El espacio público moderno, como advierte Joan Landes (1998, p. 143), se constituye asimismo en base a múltiples exclusiones, siendo la de mujeres, determinante tanto de su estructura como en sus relaciones con la esfera privada, por lo que la dominación de los varones no es un rasgo contingente sino estructural del espacio público moderno.

Sin embargo, hemos señalado, que Arendt no se limita a retomar la distinción entre *oikos* y *polis*, mostrándose crítica del modo excluyente en que los griegos concebían estas esferas, y rescatando en su lugar la perspectiva de los romanos que las entendían de modo complementario. Reconstruimos también una caracterización de lo social como ámbito de interacción que no se circunscribe a un tipo de cuestiones o contenidos determinados sino a determinados modos

de vincularse –conformistas o asociativos. En esta lectura, no habría “cuestiones” que sean por naturaleza privadas, sociales o públicas, sino que sólo puede definirse y disputarse políticamente lo que en cada caso sea objeto de tratamiento público. Al respecto, Arendt destaca el papel de las “minorías” para hacerse visibles a través de asociaciones y organizaciones sociales que no sólo modifican la opinión de las mayorías sino que instauran nuevas problemáticas en el horizonte de la discusión pública.

Tomamos asimismo distancia de las lecturas que entienden que desde conceptualización arendtiana “no es posible pensar el ámbito privado y familiar como resultado del ejercicio político de la dominación patriarcal” (Posada Kubissa, 2018, p. 395). Aunque aquí sólo lo hemos esbozado en las menciones al cabeza de familia, el análisis crítico que Arendt realiza del dominio despótico y de la figura del *paterfamilias* estructura no sólo el ámbito privado sino también la esfera gubernamental moderna, que concibe a la sociedad como una gran familia con el Estado-nación a la cabeza⁴⁵³. “Vemos el cuerpo de los pueblos [*body of peoples*] y las comunidades políticas a imagen de una familia cuyos asuntos cotidianos requieren para ser atendidos de una administración doméstica de alcance nacional” (Arendt, 1998a, p. 28). El modo en que el *paterfamilias* domina y gobierna de manera “absoluta e incontestable” (Ibídem) a su familia y demás propiedades se perpetua con disimulo en el gobierno estatal moderno, cuya máxima realización es ese dominio absoluto desplegado en la familia. Sería preciso entonces revisar críticamente el funcionamiento del ámbito doméstico bajo el imperio del padre de familia así como de la esfera gubernamental que replica algunos de sus rasgos a nivel nacional.

Volvamos ahora sobre la visibilización por parte de los estudios históricos feministas del carácter estructural de la exclusión de las mujeres en la constitución del espacio público burgués dominante. “La esfera pública republicana en Francia se construyó en oposición deliberada a aquella cultura de salón, más amistosa con las mujeres, que los republicanos condenaron por ‘artificial’ y ‘aristocrática’.” (Fraser, 1997, p. 101)⁴⁵⁴. En este contexto, cabe destacar la temprana investigación realizada por Arendt en la década de 1920 y 1930 sobre la cultura de los salones en Alemania, centrada en el salón berlinés de Rahel Varnhagen. En su estudio, se destaca como momento de inflexión alrededor de 1808 cuando las reuniones en los salones judíos comandados por mujeres fueron reemplazadas por encuentros en las casas de la burguesía aristocrática. Arendt advierte que esta transformación de los salones lejos de constituir una ampliación del espacio público acentuó su exclusividad, puesto que ahora en lugar de intelectuales, los salones eran copados por funcionarios políticos encumbrados y por influyentes hombres de negocios, que modelaron estos espacios en sintonías con las sociedades patrióticas secretas. Se

⁴⁵³ Al respecto, remitimos a nuestro trabajo “Derivas de la autoridad y del autoritarismo: el paterfamilias y la patria en el pensamiento de Hannah Arendt” (Di Pego, 2020a), en donde mostramos que su análisis de estas nociones resultan aportes relevantes para el examen crítico del patriarcado y de las derivas actuales del autoritarismo. Por supuesto, es necesario advertir que el concepto de patriarcado en su dimensión específica que adquiere hacia comienzos de la década del setenta en el marco del feminismo radical, es posterior a los principales desarrollos de Arendt. Se trata así de un ejercicio para pensar desde y con Arendt trasvasando los horizontes de su producción.

⁴⁵⁴ Aquí y en la otra cita de Fraser al final de este párrafo, la autora se encuentra retomando el trabajo de Landes sobre el desplazamiento de la cultura de los salones en el surgimiento del espacio público burgués.

impusieron así las *Tischgesellschaft* como sociedades con estatutos definidos que “prohíben el ingreso de mujeres, franceses, filisteos y judíos” (Arendt, 2000, p. 167)⁴⁵⁵. Con este desplazamiento en Francia primero y en Alemania poco después de los salones, el espacio público moderno se configuró “en base a un nuevo estilo austero de expresión y de comportamiento público, un estilo considerado ‘racional’, ‘virtuoso’ y ‘viril’” (Fraser, 1997, p. 101).

Por otra parte, el trabajo del revisionismo histórico, al cual Arendt contribuiría con su estudio pionero sobre los salones judíos, ha puesto de manifiesto que si bien las mujeres fueron excluidas de la esfera pública oficial desde el momento de su conformación, simultáneamente han constituido espacios alternativos organizándose en salones, sociedades filantrópicas y asociaciones que bregaban por los derechos civiles y políticos de las mujeres, entre otras. Es decir, la dimensión asociativa de lo social ha ampliado y diversificado lo público en disputa con la exclusividad del espacio público oficial. A partir de la conflictividad propia de lo social y de su potencial asociativo, se recrea lo político y se multiplican y diversifican los espacios públicos, lo que Fraser denomina, como hemos visto, “contra públicos subalternos”⁴⁵⁶.

En consecuencia, se desvanece la pretensión del espacio público burgués de ser el único espacio público al tiempo que resultan matizadas las exclusiones del mismo⁴⁵⁷. Así, bajo esta luz la exclusión de las mujeres no es de todo espacio público sino de esa esfera oficial, encontrándose acompañada por su participación en organizaciones sociales que adquieren visibilidad y conforman espacios públicos disidentes. Lo social con su conflictividad y su potencialidad asociativa se presenta como la arena en donde las minorías y las diversidades erigen otros espacios públicos en la disputa posicionar e instalar sus problemáticas en la agenda política. Así, atendiendo a la cultura de los salones, a las organizaciones populares de las revoluciones, a las organizaciones por los derechos civiles, entre otras, es posible esbozar otros modos de vinculación y de interacción que ponen en cuestión el funcionamiento y las lógicas del espacio público burgués y de la política partidaria y estatal.

La reconsideración de lo social en Arendt nos permite una tematización de lo privado y de lo público capaz de reabrir productivamente el dialogo truncado entre los feminismos de la década del setenta y su pensamiento político. Luego de esta primera etapa de desencuentros entre Arendt y los feminismos, en las décadas siguientes observamos un intercambio crecientemente colaborativo entre la teoría política feminista y el legado de Arendt. En la actualidad no sólo encontramos lo que se ha denominado como un “feminismo arendtiano”⁴⁵⁸ sino que también se

⁴⁵⁵ Traducción levemente modificada. Se ha reemplazado “excluye” por “prohíbe” puesto que en alemán Arendt utilizar el verbo *verbieten* (2008, p. 135).

⁴⁵⁶ “Se trata de espacios discursivos paralelos donde los miembros de los grupos sociales subordinados inventan y hacen circular contra-discursos, lo que a su vez les permite formular interpretaciones opuestas de sus identidades, intereses y necesidades” (Fraser, 1997, p. 115).

⁴⁵⁷ “Por lo tanto, la idea de que las mujeres (...) estaban excluidas de la ‘esfera pública’ resulta ser ideológica; se apoya en una noción de publicidad distorsionada por los factores de (...) género, una noción que acepta *prima facie* la pretensión burguesa de ser *el* público (...) Por consiguiente, hubo públicos en competencia desde el principio, no sólo a partir de fines del siglo XIX y en el siglo XX” (Fraser, 1997, p. 105).

⁴⁵⁸ Véase al respecto especialmente el libro de Linda Zerilli, *El feminismo y el abismo de la libertad* (2008).

reconoce que la pensadora alemana constituye “un referente insoslayable en el decurso de la teoría feminista contemporánea” (Guerra Palmero, 2011, p. 203). De esta manera, esperamos que nuestra lectura contribuya a profundizar este camino, poniendo de manifiesto que la concepción política de Arendt y sus análisis de lo social en la modernidad y en el siglo pasado, ateniendo a sus diversas acepciones y dimensiones, pueden ofrecernos sugestivas líneas para iluminar problemáticas de nuestros tiempos.

Consideraciones finales

A lo largo de este capítulo, hemos procurado reconsiderar las concepciones de lo social y de lo político en Arendt, tomando distancia de aquellos enfoques que encuentran entre ellos dicotomías irreductibles y contraposiciones infranqueables. Partimos para ello, de la delimitación de “lo social conformista” en *La condición humana*, caracterizado por la conducta estereotipada según normas, el imperio de la uniformidad y una necesidad apremiante. Esta acepción de lo social conlleva una modalidad normalizadora que no deja lugar para las acciones libres y las palabras reveladoras, y por eso constituye una amenaza permanente para la preservación del espacio público y de lo político. Sin embargo, remitiéndonos a *Sobre la revolución* y a ensayos sobre temas de actualidad política, pusimos de manifiesto que esta caracterización no agota la concepción de lo social de Arendt. A través de esos escritos reconstruimos otra acepción del término que llamamos “lo social asociativo”, en donde lo social se presenta como arena conflictiva de interacción y agrupamiento según inclinaciones, preferencias y factores culturales, étnicos, de clase, de género, entre otros.

La delimitación de estas dos dimensiones nos permitió complejizar el abordaje de lo social en Arendt, no para postular modelos alternativos y excluyentes, sino más bien para pensar lo social como un “campo de fuerza” conflictivo y dinámico que se despliega en un movimiento incesante entre una lógica de la normalización y otra de la diferenciación. De esta manera, lo social es concebido como un ámbito atravesado por tensiones inherentes a sus tendencias en pugna, que no pueden ser ni práctica ni teóricamente suprimidas o superadas, porque constituyen su dinámica de funcionamiento, la que a su vez asegura la subsistencia de lo político y de un espacio público ampliado y en disputa por las minorías y las diversidades. Así, la distinción arendtiana entre lo social y lo político deja de presentarse como estrecha y excluyente para dar lugar a un análisis discriminado de estas dimensiones, en donde emerge otro vínculo entre lo social y lo político, y con ello también se ve matizada la posición arendtiana respecto de la época moderna. El pensamiento de Arendt en lugar de antimodernista, de acuerdo con la visión Wollin (2003), se muestra discerniendo distintas tendencias y vertientes de la modernidad, detectando claroscuros que permiten una crítica radical de la homogeneización social, del declive del espacio público y de la burocratización de la política gubernamental, a la vez que recuperando posibilidades de diferenciación y asociación en la arena social, que se erigen como instancias de revitalización del ámbito público y de recreación de lo político. Al mismo tiempo, esta lectura nos ha permitido

volver a abrir el diálogo entre el pensamiento arendtiano y los feminismos, desandando los contrapuntos y las lecturas rígidas de sus distinciones nodales.

En la lectura cruzada de *La condición humana* con escritos históricos y de actualidad política, hemos puesto de relieve que si bien la pensadora alemana suele enfatizar ciertos sentidos de los conceptos que han permanecido solapados, sus distinciones no resultan tajantes ni excluyentes en la medida en que son sometidas a la maleabilidad que el análisis de las situaciones políticas requieren. De hecho, estos conceptos no son meras formulaciones teóricas sino que son utilizados por Arendt como herramientas de análisis del derrotero de la época moderna y del mundo contemporáneo [*modern world*]. Las conceptualizaciones arendtianas no sólo no tienen una frontera o demarcación precisa, como pretende Pitkin, sino que revisten de una profundidad insondable a la que remite su “cualidad de apertura (revelación). Y esta cualidad tiene siempre naturalmente por supuesto un fondo histórico” (Arendt, 1998b, p. 157). Ese trasfondo histórico actúa a la vez como el horizonte que hace posible y enmarca los límites de la comprensión de los conceptos, posibilitando la recuperación de otros sentidos subyacentes, que al mismo tiempo permiten interpelar a la propia época. De este modo, la crítica de la estrecha conexión que ha llevado en la modernidad prácticamente a la indiferenciación entre lo social y lo político, permite develar sentidos olvidados de lo político, que se vuelven herramientas para problematizar y revisar el vínculo entre lo social y lo político en la época moderna.

Desde la dimensión social conformista, que asegura la reproducción social y de los grupos que en su interior se diferencian, lo social no puede constituir un espacio público y produce la erosión de lo político, porque en él sólo hay lugar para la adhesión y la posterior conducta estereotipada que restringe la posibilidad de realizar acciones libres. Sin embargo, la dimensión asociativa de lo social preserva las posibilidades de diferenciación y de agrupamiento de la sociedad, permitiendo el fortalecimiento de ámbitos públicos de participación en donde todavía es posible la manifestación de la especificidad de lo político. Este aspecto de lo social se encuentra amenazado a su vez por la lógica reguladora del Estado y por la política partidaria y gubernamental, de modo tal que lo social asociativo sería un foco de resistencia de lo político frente a la creciente burocratización de la política estatal y partidaria. Es decir que la principal peculiaridad de esta acepción asociativa de lo social, reside en que se muestra como un bastión que permitió el resguardo de lo político en nuestro mundo contemporáneo.

Referencias

- Agamben, G. (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. A. Gimeno Cuspinera. Barcelona: Pre-textos.
- Arendt, H. (1959). Reflections on Little Rock. *Dissent*, 6, 45-56.
- Arendt, H. (1992). *Sobre la revolución*. Trad. P. Bravo. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. A. Poljak. Barcelona: Península.

- Arendt, H. (1997) *¿Qué es la política?* Trad. R. Sala Carbó. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1998a). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1998b). *De la historia a la acción*. Trad. F. Birulés. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2000). *Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía*. J. Kohn (Ed). Trad. D. Najmías. Barcelona: Lumen.
- Arendt, H. (2001). *La condición humana*. Trad. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2002). *Tiempos presentes*. Trad. R. S. Carbó. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, H. (2008). *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. München: Piper.
- Aristóteles (1993). *Ética nicomáquea*. Trad. J. Pallí Bonet. Barcelona: Gredos.
- Benhabib, S. (2000). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. Trad. L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero. Madrid: Akal.
- Bernstein, R. (1991). *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*. México: Siglo XXI.
- Birulés, F. (1995): *La especificidad de lo político: Hannah Arendt*. Valencia: Ediciones Episteme.
- Birulés, F. (2011). Hannah Arendt y los feminismos. En F. Birulés y R. Rius Gatell (Eds.), *Pensadoras del siglo XX. Aportaciones al pensamiento filosófico femenino* (pp. 16-25). Madrid: Instituto de la mujer.
- Bohman, J. (1996). The Moral Cost of Political Pluralism. The Dilemmas of Difference and Equality in Arendt's "Reflections on Little Rock". En L. May y J. Kohn (Eds.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later* (pp. 53-80).Massachusetts: MIT Press.
- Canovan, M. (2002). *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge.
- Cohen, J. L. y Arato, A. (2000). *Sociedad civil y teoría política*. Trad. R. Reyes Mazzoni. México: FCE.
- Di Pego, A. (2015). *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*. La Plata: Edulp.
- Di Pego, A. (2020a). Derivas de la autoridad y del autoritarismo: el *paterfamilias* y la patria en el pensamiento de Hannah Arendt, *Resistances. Journal of the Philosophy of History*, 1(2), 29-41.
- Di Pego, A. (2020b). La cuestión judía y la carencia de mundo en la modernidad desde la perspectiva de Hannah Arendt, *Kriterion. Revista de Filosofía*, 61(145), 7-30.
- Duarte, A. (2010). Hannah Arendt e a biopolítica: um diálogo com Foucault e Agamben. En *Vidas em risco. Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault* (pp. 304-355). Río de Janeiro: GEN.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Trad. I. Romera Pintor y M. A. Vega Cernuda. Madrid: Cátedra.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Trad. M. Holguín e I. C. Jaramillo. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad de los Andes.

- Guerra Palmero, M. J. (2011). Arendt y los feminismos contemporáneos: ontología y política. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 4, 203-212.
- Habermas, J. (2000). *Perfiles filosóficos-políticos*. Trad. M. Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.
- Jay, M. (2003). *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Trad. A. Bixio. Buenos Aires: Paidós.
- Landes, J. (1998). The public and the Private Sphere: A Feminist Reconsideration. En J. Landes, (Ed.), *Feminism, the Public and the Privat* [pp. 135-163]. New York: Oxford University Press.
- Lefort, C. (2000). Hannah Arendt y la cuestión de lo político. En F. Birulés (Comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp. 131-144). Trad. J. Calvo Perales. Barcelona: Gedisa.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Trad. M. D. Álvarez. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Pitkin, H. F. (1995). Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob: The Origins of Hannah Arendt's Concept of the Social. En B. Honig (Ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (pp. 51-81). Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Pitkin, H. F. (1998). *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's concept of the social*. Chicago: University of Chicago Press.
- Posada Kubissa, L. (2018). El feminismo (o la ausencia del mismo) en el pensamiento político de Hannah Arendt. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 13, 383-397.
- Rabotnikof, N. (2005). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sánchez Muñoz, C. (2003). *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Taminiaux, J. (2008). ¿"Performatividad" y "grecomanía"? En AA. VV., *Hannah Arendt, el legado de una mirada* (pp. 84-98). Trad. J. Eraso Ceballos. Madrid: Sequitur.
- Tucídides (1989). La oración fúnebre de Pericles. En *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid: Alianza.
- Vatter, M. (2008). Natalidad y biopolítica en Arendt. En M. Vatter y H. Nitschak (Eds). *Hannah Arendt: sobrevivir al/del totalitarismo* (pp. 155-177). Santiago de Chile: Lom.
- Villa, D. (2006). Introduction: the development of Arendt's political thought. En D. Villa (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (pp. 1-21). Cambridge Companions Online: Cambridge University Press.
- Vollrath, E. (1994). Actuar y juzgar. Hannah Arendt y la lectura de la Crítica del Juicio de Kant desde una perspectiva política. En C. Hilb (Comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt* (pp. 147-179). Trad. N. López. Caracas: Nueva Sociedad.
- Wollin, R. (2003). *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwy, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Trad. M. Condor. Madrid: Cátedra.
- Zerilli, L. (2008). *El feminismo y el abismo de la libertad*. Trad. T. Arijón. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Sección de apoyo didáctico

Bibliografía básica recomendada

- Arendt, H. (2001): *La condición humana*. Trad. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós, Prólogo, capítulo 1 “La condición humana” y capítulo 2 “La esfera pública y privada”, (§§ 1-10), pp. 13-95.
- Arendt, H. (1998). Labor, trabajo, acción. Una conferencia. En *De la historia a la acción* (pp. 89-107). Trad. F. Birulés. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1998). Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento. En *De la historia a la acción* (pp. 139-171). Trad. F. Birulés. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1999). Las masas. En *Los orígenes del totalitarismo* (pp. 385-408). Trad. G. Solana. Madrid: Taurus, sección del capítulo X: “Una sociedad sin clases”.
- Arendt, H. (1992). *Sobre la revolución*. Trad. P. Bravo. Barcelona: Alianza, capítulo 4: “Fundación I: Constitutio Libertatis”, pp. 141-178.
- Arendt, H. (2002). Desobediencia civil. En *Tiempos presentes* (pp. 91-112). Trad. R. S. Carbó. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, H. (1970). *Sobre la violencia*. Trad. M. González. México: Joaquín Mortiz, apartados I y II, pp. 9-52.
- Bernstein, R. (1991). Repensamiento de lo social y lo político. En *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática* (pp. 272-296). Trad. M. Mur Ubasart. México: Siglo XXI.
- Birulés, F. (2007). ¿Un crecimiento no natural de lo natural?. En *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt* (pp. 107-161). Barcelona: Herder.
- Forti, S. (2001). Volver a pensar la política. En *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política* (pp. 319-385). Trad. I. Romera Pintor y M. A. Vega Cernuda. Madrid: Cátedra.

Bibliografía complementaria

- Benhabib, S. (2006). Modelos de espacio público. Hannah Arendt, la tradición liberal y Jürgen Habermas. En *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y pos-modernismo*. (pp. 105-138). Trad. G. Zadunaisky. Barcelona: Gedisa.
- Honig, B. (1998). Hacia un feminismo agonístico. Hannah Arendt y las políticas de identidad. Trad. M. Averbach. *Feminaria*, XI/21, 9-20.
- Jay, M. (2000). El existencialismo político de Hannah Arendt. En F. Birulés (Comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp. 147-176). Trad. J. Calvo Perales. Barcelona: Gedisa.
- Lafer, C. (1994). La resistencia a la opresión y la desobediencia civil. La obligación político-jurídica. En *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt* (pp. 213-306). Trad. S. Mastrangelo. México: Fondo de Cultura Económica, capítulo VII.
- Lefort, C. (2000). Hannah Arendt y la cuestión de lo político. En F. Birulés (Comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp. 131-144). Trad. J. Calvo Perales. Barcelona: Gedisa.

- Marchart, O. (2009). La política y lo político: genealogía de una diferencia conceptual. En *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* (pp. 55-86). Trad. M. D. Álvarez. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, capítulo II.
- Pitkin, H. F. (1995). Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob: The Origins of Hannah Arendt's Concept of the Social. En B. Honig (Ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (pp. 51-81). Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Posada Kubissa, L. (2018). El feminismo (o la ausencia del mismo) en el pensamiento político de Hannah Arendt. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 13, 383-397.
- Wellmer, A. (2008). Hannah Arendt y la revolución. En AA.VV., *Hannah Arendt, el legado de una mirada* (pp. 99-116). Trad. J. Eraso Ceballos. Madrid: Sequitur.
- Wollin, R. (2003). Hannah Arendt: Kultur, «irreflexión» y enviada de la polis. En *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwy, Hans Jonas y Herbert Marcuse* (pp. 65-117). Trad. M. Condor. Madrid: Cátedra, capítulo 3.

Investigaciones aplicadas

- Bacci, C. (2009). La fortuna argentina de Hannah Arendt. *Políticas de la memoria*, 8/9, 111-121. Recuperado de: http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/circulacion_bacci.pdf
- Bacci, C. (2012). Lecturas al sesgo sobre violencia y política. En J. Smola, C. Bacci y P. Hunziker (Eds.), *Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, la filosofía y la política* (pp. 145-158). Córdoba: Brujas.
- Camou, A. y Di Pego, A. (2017). La lectura latinoamericana de Hannah Arendt en los escritos tempranos de Norbert Lechner (1970-1984). *Perfiles Latinoamericanos*, 49, 277-301. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/115/11549647012.pdf>
- Hilb, C. (2012). Justicia, Reconciliación, Perdón. ¿Cómo fundar una comunidad después del crimen?. En J. Smola, C. Bacci y P. Hunziker (Eds.), *Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, la filosofía y la política* (pp. 191-205). Córdoba: Brujas.
- Hilb, C. (2016). Violencia y política en la obra de Hannah Arendt. En *Abismos de la Modernidad. Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss* (pp. 17-56). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hilb, C. (2018). “Crímenes que no se pueden punir ni perdonar”. Pensar, con Hannah Arendt, en el debate sobre el pasado reciente en Argentina. En *¿Por qué no pasan los 70? No hay verdades sencillas para pasados complejos* (pp. 51-78). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hunziker, P. (2020). Verdad, Justicia y Humanidades: la actualidad del pensamiento arendtiano en un debate argentino sobre el “pasado reciente”. *HannahArendt.net. Zeitschrift für politischen Denken*, 10/1. Acceso en: <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/428>
- Martin, L. (2012). Sobre la historia, el poder y el acontecimiento terrorista. En L. Martin (Comp.), *Crímenes indelebles. Memoria y justicia, a 30 años* (pp. 269-290). Mar del Plata: Ediciones Suárez.

- Reano, A, y Smola, J. (2014). Hablar en democracia. En *Palabras políticas. Debates sobre la democracia en la Argentina de los ochenta* (pp. 27-53). Avellaneda: UNDAV, capítulo 1.
- Segato, R. (2019). El tránsito a la modernidad implicó un desplome de la autonomía, de la autoridad y del poder de las mujeres. En L. Martínez Andrade, *Feminismos a la contra. Entrevistas al Sur Global* (pp. 71-86). Santander: La vorágine.

Sitios web con material suplementario

- The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress: <https://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html#:~:text=The%20papers%20of%20the%20author.collection%20reflecting%20a%20complex%20career.>
- Arendt, H. (1964). “¿Qué queda? Queda la lengua materna”. Entrevista a Hannah Arendt realizada por Günter Gauss y emitida por la televisión de Alemania Occidental el 28 de Octubre de 1964. Disponible online: <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wl4&t=12s>
- Arendt, H. (1973). Entrevista a Hannah Arendt por Roger Errera. New York. Disponible online: <https://www.youtube.com/watch?v=AScblSGKAC8>
- Película “Hannah Arendt” de Margarethe von Trotta (2012): <https://www.youtube.com/watch?v=qUpGe03Y8q8>
- Documental “Vita activa. The Spirit of Hannah Arendt”. https://www.youtube.com/watch?v=Bd6JqZmQbw&list=PLHtW7_EnHdYjoCzM9iooNYIGr8AfIZ7IH&index=2
- Bárcena, Fernando (2020). Hannah Arendt. Filosofía en tiempos de cuarentena. Universidad CES: <https://www.youtube.com/watch?v=zMvjWyET5ao>
- Maffía, Diana (2020). Palabras en llamas: Hannah Arendt. UNITV: <https://www.youtube.com/watch?v=Q1QBWGQ5ul>
- Forster, Ricardo (2011). Hannah Arendt. Grandes pensadores del siglo XX: https://www.youtube.com/watch?v=yioflqQ_xMw
- Bernstein, Richard (2018). The Relevance of Hannah Arendt. ICSI Public Lecture. The New School: <https://www.youtube.com/watch?v=GRKcpi6tH2k>
- Bernstein, Richard (2019). Think about it: Hannah Arendt. Entrevista con Uli Baer: <https://www.youtube.com/watch?v=tOXhztwQiPI>

Guía de Actividades

- Arendt, H. (2001): *La condición humana*. Trad. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós, Prólogo, capítulo 1: “La condición humana” y capítulo 2: “La esfera pública y privada” (§§ 1-10), pp. 13-95.
- Arendt, H. (2002). Desobediencia civil. En *Tiempos presentes*. (pp. 113-153). Trad. R. S. Carbó. Barcelona: Gedisa.

Arendt, H. (1970). *Sobre la violencia*. Trad. M. González. México: Joaquín Mortiz, apartados I y II, pp. 9-52.

1. Analice la especificidad de lo político desde la perspectiva de Arendt ateniendo a su vínculo con la experiencia de la *polis* así como su inscripción y derrotero moderno hasta la sociedad de masas.
2. Caracterice la relación entre lo político y lo social de acuerdo a las tendencias de la época moderna y su impacto en las esferas pública, privada y de gobierno.
3. Examine las consecuencias de concebir la política como vinculada al gobierno familiar, es decir, al “*paterfamilias*, el *dominicus*” (Arendt, 2001, p 41) considerando el papel que la violencia.
4. Delimite las nociones de “acción”, por un lado, y de “comportamiento” o “conducta”, por el otro, contemplando el rol de las ciencias sociales y de la estadística a la vez que sus repercusiones en los ámbitos político y social.
5. Con la primacía moderna de la sociedad entendida como “la organización pública del proceso de la vida mismo” (Arendt, 2001, p. 56) ¿Qué modificaciones y torsiones se producen en el modo de concebir la política en relación con la organización de la “población” y la administración de la vida?
6. ¿Qué sucede con la esfera pública entendida como “mundo común” en el transcurso de la época moderna hasta la sociedad de masas? ¿En qué consiste el fenómeno político de la “no-mundanía” o de la “carencia de mundo” [*Worldlessness*] y por qué constituye una amenaza?
7. Analice las relaciones entre el moderno ascenso de lo social y los procesos de normalización imperantes deteniéndose en el modo de funcionamiento e actividades prevalentes en el ámbito social.
8. Reconstruya la desobediencia civil según Arendt y ateniendo a su carácter colectivo enraizado en la arena social analice cómo se entendería lo social desde esta perspectiva.
9. Las revueltas, los levantamientos, las movilizaciones estudiantiles en Europa y las luchas por los derechos civiles en Estados Unidos de la década del sesenta, ¿Cómo se posiciona respecto del abordaje de la cuestión desde la tradición del pensamiento político en sus diversas variantes?
10. A partir de los casos precedentes reconsidere el vínculo entre lo político, lo social y la conflictividad teniendo en consideración sus efectos restrictivos o dinamizadores de la política durante el siglo pasado.

CAPÍTULO 36

Algunos aportes feministas al concepto de experiencia

*Juliana Esquivel*⁴⁵⁹

*“La libertad
es una construcción colectiva
de no serlo
es una farsa
(...)”*

Kimey Figueroa, FUGITIVA

La reflexión sobre las experiencias personales ha sido un nudo fundamental de las prácticas políticas feministas y también de sus producciones teóricas. Esta afirmación, vaga y general, no pretende universalizar un modo de hacer feminismo. Más bien busca señalar dos puntos: uno correspondiente a la importancia de la experiencia en las militancias feministas y el otro relacionado con la relevancia de los aportes feministas a la categoría de experiencia.

Con respecto al primer punto podemos señalar el gesto reflexivo y ampliamente extendido de compartir experiencias personales como una práctica de las militancias feministas para, colectivamente, encontrar aquello que es común a un grupo y, de este modo, mostrar los modos en que el *sistema sexo-género patriarcal* configura nuestras historias (Rubin, 1986). Esta es una manera de entender la consigna “lo personal es político”: aquello que consideramos el resultado de decisiones individuales o deseos propios muestra, a partir del encuentro con otras⁴⁶⁰, su dimensión colectiva (por ser propio de un grupo) y su dimensión política en la medida que la constitución de estos grupos está atravesada por relaciones de poder (Millet, 1995).

Recomendamos a quienes deseen profundizar en el lugar de la experiencia en las prácticas políticas feministas mirar el documental *Ella es hermosa cuando está enojada* de Mary Doe (Doe,

⁴⁵⁹ Agradezco a la cátedra Teoría Social Contemporánea A de la FaHCE-UNLP por el trabajo compartido y la oportunidad de participar de este proyecto. Agradezco también a todas las docentes que llevaron el feminismo a las aulas, especialmente a mis compañeras de la cátedra Introducción a la Teoría Feminista, estudios de género y sexualidades Yamila Balbuena y Giselle Brown quienes me han acercado muchos de los materiales que aquí trabajo y a Rosario Gomez Molla y Victoria Beltrán por haber leído los borradores de este trabajo.

⁴⁶⁰ Se utilizará la “e” a lo largo del capítulo cuando quiera hacerse referencia a identidades de género que excedan el binomio varón cis-mujer cis.

2014) o revisar las reseñas que se publican de cada uno de los Encuentros Plurinacional de mujeres, lesbianas, travestis, trans, bisexuales y no binarios realizados en Argentina (una reconstrucción histórica de las formas de funcionamiento y los debates del Encuentro puede encontrarse en el libro *Mujeres que se encuentran: una recuperación histórica de los Encuentros Nacionales de Mujeres en Argentina, 1986-2005* de Amanda Alma y Paula Lorenzo). Con respecto al documental de Mary Doe, éste muestra grabaciones y entrevistas realizadas durante los primeros años de la segunda ola del feminismo en Estados Unidos articulados con entrevistas actuales a algunas de las militantes de los setenta. La película no sólo es interesante como documento histórico que repone algunas de las experiencias militantes de Estados Unidos, también nos muestra que muchas de las activistas feministas de la época son también autoras de libros, artículos y fanzines, ahora considerados clásicos. En la película podemos ver a Betty Friedan, Kate Millett, Shulamith Firestone, Eleonor Norton (entre muchas otras) en su doble condición de militantes y escritoras. Repongo este hecho porque, la relación entre producción teórica y militancia feminista es un eje importante para las autoras que recorreremos en este capítulo. Por supuesto que esto no significa que la producción teórica siempre se mida con la vara de la utilidad para las estrategias políticas de los movimientos. Por el momento sólo nos interesa resaltar que las autoras que retomamos en este capítulo piensan sus producciones en relación con las militancias de la época, exponiendo las consecuencias en el plano de la lucha política de sus aportes teóricos y los modos en que las experiencias militantes demandan, promueven y vitalizan ciertos desarrollos conceptuales. Como muestra la película, esto no es una particularidad de estas autoras sino que pareciera ser un patrón extendido dentro de los feminismos.

Con respecto al segundo punto y teniendo en cuenta la aclaración anterior, en este capítulo nos interesa mostrar la importancia que la categoría de experiencia ha tenido en los desarrollos teóricos de los feminismos. Como señala Ana María Bach en su libro *Las voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista* (Bach, 2010) el campo de los estudios feministas articula distintas maneras de abordar esta pregunta. Hay quienes se enfocan en la relación entre experiencia y subjetividad (Teresa de Lauretis, Linda Martín Alcoff), experiencia y conocimiento (Patricia Hill Collins, Donna Haraway), experiencia y lenguaje (Joan Scott, Gloria Anzaldúa), experiencia y prácticas políticas (Angela Davis, bell hooks, Chandra Talpade Mohanty), entre muchas otras. Para cualquier lectura sobre estos temas este libro de Ana María Bach es un muy buen material por su carácter comparativo y la inclusión de cuadros y resúmenes.

Ahora bien, la clave de lectura propuesta en este capítulo tiene que ver con la pregunta por el lugar del significado en la construcción de la experiencia, atendiendo a los desarrollos de algunas teóricas feministas que escribieron desde Estados Unidos y Europa a partir de los años ochenta. En este sentido, se analizarán dos propuestas: por un lado, quienes consideran a la experiencia un *evento significativo* (a partir de los aportes de Joan Scott y Teresa de Lauretis) y, por otro, quienes afirman el *exceso* de la experiencia con respecto al significado y la importancia de atender otros niveles no reductibles a ese plano (desde los desarrollos de Linda Alcoff). Además de repasar los principales aportes y limitaciones de dichos enfoques, se expondrá una posible forma de *desarmar* la categoría en un trabajo de campo.

El desarrollo del capítulo estará organizado de la siguiente forma: primero revisaremos los aportes de Joan Scott a la categoría de experiencia, haciendo énfasis en la crítica que le hace a dos definiciones clásicas del término: las de Raymond Williams y Edward Thompson. Estas críticas le permiten a Scott ubicar la pregunta por la experiencia en un lenguaje postestructuralista y recuperar a la segunda autora trabajada: Teresa de Lauretis. En tercer lugar, analizaremos los desarrollos de Linda Alcoff como una posible crítica al planteo del problema de la experiencia únicamente en un terreno lingüístico. Finalmente, a partir de la reposición de un trabajo de campo buscaremos compartir una forma posible de hacer uso de la categoría en una investigación situada.

Joan Scott: la experiencia como evento lingüístico

(...)¿En qué lugar de tu cuerpo
duerme
el
Tiempo? (...)

Kimey Figueroa, FUGITIVA

Scott es una historiadora nacida en Estados Unidos que, según Damián López, representa hoy los cambios historiográficos desde el enfoque de la historia social hacia una visión postestructuralista de la historia (López, 2012). Nacida en 1941 en Nueva York, Scott se graduó en Historia y se doctoró en 1969, con un trabajo sobre el impacto de los cambios tecnológicos en la organización social y política de los trabajadores vidrieros en el sur de Francia hacia finales del siglo XIX. Durante toda la década del 70 enseñó en distintas universidades de Estados Unidos hasta ser nombrada profesora en la Universidad de Brown en 1980, donde fundó el Pembroke Center for Teaching and Research on Women. Permaneció en Brown hasta 1985, cuando fue convocada por el Institute of Advanced Study en Princeton, lugar en el que trabajó desde entonces hasta la actualidad (Veleda, 2019).

Como señala la propia Scott, ella realizó una crítica a su propia producción anterior a su estadía en Brown en la medida que, si bien refería a sujetos negados por el discurso histórico hegemónico, no problematizaba las identificaciones que tenían esos sujetos y, de esta forma, trataba a esas identidades como fijas e inmutables. Como señala Veleda, la corriente en la que se inscribía la autora antes de 1980 (la historia social) pretendía construir una “historia desde abajo”, para recuperar las experiencias de los sujetos oprimidos, tradicionalmente excluidos del discurso histórico (Veleda, 2019, p. 8). En este sentido, la historia social pluralizaba los intereses de la investigación histórica aunque, como argumentó Scott, esto no bastaba para explicar las operaciones que construían a esos sujetos como subalternos (proceso en el cual el propio discurso histórico/ científico estaba involucrado). Es así que, a partir de su estadía en Brown y

estimulada por el pensamiento postestructuralista y los feminismos comienza a construir otra manera de pensar los problemas históricos. Así lo recuerda la autora:

“(…) Tuvo un gran impacto en mi pensamiento el grupo de lectura de teoría feminista que encontré cuando llegué a la Universidad de Brown en el otoño de 1980. Allí estaban académicas de literatura, biología, y estudios franceses, y fueron ellas quienes me introdujeron en Foucault, y más ampliamente, en lo que hemos llamado “postestructuralismo” —nosotras no solo fuimos colegas, sino que también nos hicimos amigas-. Ese grupo tuvo probablemente el más profundo efecto en mi pensamiento que ninguna otra cosa antes o después (…)” (Scott, citada en Rivera, 2016, p.1)

Esta manera de pensar los problemas históricos que la autora construye a través del postestructuralismo y los feminismos la desarrolló (y continúa haciéndolo) en numerosos libros y artículos. Dado que en este capítulo nos proponemos centrarnos en los aportes a la categoría de experiencia, recuperaré los argumentos expuestos en un artículo de 1991 titulado “Experiencia”. Allí la autora parte de un análisis de las consecuencias del ejercicio de documentar vivencias de sujetos que históricamente han sido excluidos del relato histórico, en un gesto similar al de la historia social. En esta clave lee las descripciones autobiográficas que el escritor Samuel Delany hace de su primera aventura en los baños de St. Marks en los sesenta (un espacio para el encuentro sexual entre varones). Delany escribe:

En una habitación del tamaño de un gimnasio (...) habría tres veces más personas que camas (tal vez ciento veinticinco personas) en la habitación. (...) eran una masa ondulante de cuerpos desnudos, repartidos de pared a pared. Mi primera respuesta fue un susto bastante cercano al miedo. Yo ya había escrito sobre un espacio saturado de cierta energía libidinal (...). No era sólo sentir la saturación energética sino que esa energía era visible. Podías ver qué era lo que estaba pasando a través de la habitación. La única vez que estuve cerca de sentir ese miedo antes fue una noche, donde (...) de repente apareció un grupo de policías (...) en una redada. Lo que me impactó no fue la redada en sí misma sino el número de hombres que de repente empezaron a aparecer, muchos de ellos corriendo, aquí y allá entre las camionetas. Esa noche (...) los policías habían arrestado tal vez a ocho o nueve hombres. El número, sin embargo, que huyó a través de la calle para ser absorbidos por la ciudad fue de noventa, ciento cincuenta, tal vez doscientos. (...) Siendo varones, mujeres, trabajadores o clase media, la primera sensación directa de poder político viene de la impresión de los cuerpos en masa. Que yo sintiera esa emoción similar al miedo significaba que otros también lo sentían. El mito dice que somos una isla, una isla pervertida que es manifestación del deseo de un sujeto (...). pero lo que esta experiencia decía es que había un colectivo (no de individuos homosexuales que se encontraban de vez en cuando) no de cientos, no de doscientos sino de millones de varones gays cuya historia había creado,

antes y ahora, un montón de instituciones, buenas y malas, para alojar nuestro sexo. (Delany, 2014, p.333, traducción propia)

El fragmento citado tiene el peso de la verdad del relato en primera persona. Desde ese lugar nos comparte sus impresiones durante sus primeros encuentros con la masividad de los cuerpos homosexuales. Delany siente una especie de miedo, un sentimiento de arrojo y vértigo ante este encuentro. Y esa visión del colectivo es la que se le traduce en una sensación de poder político. En este sentido, el punto central del argumento, y la razón por la cual irradia verdad no es sólo el uso del “yo” en el relato, sino también el uso de metáforas asociadas a lo visual: *Delany ve al colectivo cuando ve a esos varones*, ya sea en los baños o en la calle. Y esa visión está atravesada por una sensación nueva: una especie de miedo, vértigo, etc.

Scott reconoce en las descripciones autobiográficas de Delany un gesto de visualización de aquellas vivencias negadas por *La historia* que hace crecer nuestro conocimiento, nos habilita nuevas lecturas de viejos acontecimientos e incluso potencia nuestras genealogías personales y políticas. Sin embargo, tienen un límite fundamental. La descripción de la experiencia bajo la metáfora de *lo visible*, aquello que gracias al registro *se vuelve visible* sin mediaciones, deja intactas las estructuras que construyen la experiencia tal cual la estamos documentando. Pareciera ser que aquello que Delany ve (los cuerpos del baño de St Marks o los cuerpos que escapan de los policías) inmediatamente se *le* traduce en una sensación sobre pertenecer a un colectivo, a un movimiento. Pero esta sensación, entrelazada en el relato de los baños, no cuestiona los binomios heterosexual/homosexual, público/privado, sexo gay/sexo heterosexual, binomios que construyen la propia experiencia de Delany; de hecho Scott sugiere que el registro de esta experiencia en términos de lo visible naturaliza esas dicotomías que subyacen al relato. Es importante entender que la autora no está desprestigiando el relato de Delany sino señalando que detener el estudio de la experiencia en ese punto es detenerse justo donde hay que empezar a explicar.

Es decir, las descripciones del autor no cuestionan los términos que construyen la experiencia, más bien la naturalizan y la ubican en un lugar de *verdad*. En este sentido afirma Scott, más allá del relato de Delany, cualquier reificación de la experiencia bajo la metáfora de lo visible ocurre en dos sentidos: por un lado olvida los procesos históricos que hacen posibles esas experiencias y, por otro lado, profundiza un proceso de demarcación del sujeto investigador cuyos marcos de significación son borrados en la medida que se piensan como anteriores y externos al proceso de conocimiento-documentación de esa experiencia⁴⁶¹.

En este momento argumentativo, podemos señalar dos puntos centrales sobre la manera en que Scott entiende a la experiencia:

⁴⁶¹ La reflexión sobre la importancia de situar al sujeto de conocimiento no será trabajada en este capítulo. Sin embargo este punto ha atravesado a la epistemología feminista. Un recorrido posible se encuentra en Bach (2010) y, con respecto al pensamiento desde los márgenes puede revisarse a Arango (2005).

- En primer lugar, la experiencia no tiene que ser documentada sino investigada como un material polémico que tenemos que hacer estallar para, desde allí, conocer las estructuras sociales que la hacen posible.
- En segundo lugar, señala que la primacía de la experiencia como aquello que nos permite conocer las estructuras sociales que la hacen posible, implica la necesidad de empezar nuestro análisis por la experiencia y no por algún sujeto social al que (se supone) le ocurren determinadas experiencias.

Este último punto, es una de sus principales críticas a los trabajos de Raymond Williams y Edward P. Thompson y, también, a sus propias producciones anteriores a 1988 (año de publicación de su libro *Gender and the Politics of History*). Dado que tanto Williams como Thompson son autores considerados clásicos en el estudio de la experiencia, podemos detenernos en sus principales propuestas analíticas y, desde allí, comprender qué aportan al estudio de la experiencia y cuál es la crítica que les realiza Scott.

Raymond Williams

Para pensar los aportes de Raymond Williams al concepto de experiencia podemos partir de la definición que el autor da en la segunda edición de su libro *Palabras claves* [1983], una especie de diccionario para las ciencias sociales y humanísticas. Allí señala que es necesario tener presente dos posibles acepciones del término experiencia. La primera definición entiende a la experiencia como el “conocimiento reunido a partir de acontecimientos pasados” mientras que la segunda la define como “un tipo particular de conciencia que, en algunos contextos, puede distinguirse de la razón y el conocimiento” (Williams, 2008, p.138). La experiencia en esta segunda acepción sería el tipo más pleno, abierto y activo de conciencia que incluye pensamiento y sentimiento. Asimismo, la experiencia implicaría a todo el ser, apelando a una totalidad que incluiría dimensiones racionales, emotivas, corporales, etc. De este modo, mientras que en la primera definición la experiencia se propone como el fundamento necesario de todo razonamiento, análisis y construcción de conocimiento posterior (experiencia pasada), en la segunda definición es una totalidad, resultado de condiciones sociales que la exceden y que ella no explica por sí misma (experiencia presente). En este sentido, de un lado es una verdad que subyace al razonamiento y del otro lado es siempre el resultado de las condiciones, lo cual implica que al momento de su análisis siempre parezca estar “en otra parte” ya que la manera de comprenderla sería a través de las condiciones que la generan, condiciones que son entendidas lógicamente como anteriores e independientes de ella. El autor concluye su entrada con un llamado al diálogo entre estas dos acepciones pero sin dejar en claro cuáles son las pistas para que ese diálogo se produzca (Williams, 2008).

Para comenzar a desarmar los posibles vínculos entre la experiencia pasada y presente en el pensamiento del autor, podemos rastrear pistas a lo largo de toda su obra. Especialmente

porque las acepciones del libro *Palabras Claves* refieren a maneras de entender la experiencia que el autor desarrolla a lo largo de su obra. Como bien acepta Williams en *Politics and letters* (compilación de largas entrevistas realizadas para la revista “New Left Review” al autor durante 1977 y 1978) en sus primeros libros *Cultura y Sociedad* [1958] y *La larga Revolución* [1961] podía existir cierta concepción empirista de la experiencia que implicaba un contacto directo entre los sujetos y su realidad; es decir la experiencia era analizada como experiencia pasada, el terreno de la verdad que subyace a todo análisis posterior. En cambio, en libros como *El campo y la ciudad* [1971] y *Marxismo y Literatura* [1977], el eje de análisis son los cambios estructurales en la percepción del mundo a partir de experiencias que no podían explicarse, no encajaban, no podían ser significadas por las estructuras mentales disponibles; en este sentido, aparece en estas obras el análisis de la experiencia presente en toda su complejidad.

En particular, en *Marxismo y literatura* Williams afirma que el estudio de los momentos históricos donde las estructuras cognoscitivas no alcanzan para significar lo que está ocurriendo nos muestran una característica fundamental de la experiencia. El autor sostiene que la principal barrera para analizar procesos históricos es convertir a la experiencia en un conjunto de fenómenos acabados, quitándole al presente y al pasado el flujo y la complejidad que los caracteriza. Para conservar el carácter dinámico en el estudio de la cultura Williams elabora el concepto de estructura del sentir (Williams, 1988, p.150). Este, funciona a modo de hipótesis para analizar la vivencia de la inadecuación, el rechazo sin formas semánticas consecuente con la ausencia de estructuras significativas disponibles en un momento determinado para significar lo que sucede. Esta referencia a la heterogeneidad y a la imposibilidad de encontrar marcos de sentido que comprendan de modo acabado ciertas experiencias será valorada por las lecturas feministas que analizaremos luego.

En consecuencia, encontraremos en Williams una preocupación por la forma en que interrogamos a la experiencia para no convertirla en una totalidad siempre coherente. A través de la noción de estructura del sentir el autor aborda esta complejidad; en particular atendiendo a los marcos cognoscitivos con los que construimos nuestras experiencias. Sin embargo el autor no despliega la pregunta por la forma en que se configuran los sujetos históricos, nudo central para las autoras feministas que recuperamos en este trabajo.

Edward P. Thompson

En su libro *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (Thompson, 1989), el autor define tres puntos que son centrales en su concepción de la experiencia: a) refiere a la formación de una clase como un proceso activo donde el sujeto estuvo presente en su propia constitución; b) donde la clase no es ni una estructura ni una categoría sino algo que tiene lugar de hecho en las relaciones humanas; c) por último, como le interesa mirar relaciones entre sujetos no tiene sentido detener el proceso y estudiar *un momento*. Las relaciones siempre

están encarnadas en gente real y en un contexto real y por eso es necesaria una perspectiva sincrónica para sostener su análisis.

Eso que *sucede de hecho en las relaciones humanas* es la experiencia de clase. Según Sewell y Ferradis Garrayo (1994) el formato de los argumentos sobre la experiencia que da el autor en este libro están organizados alrededor de las lógicas de sus oponentes (fundamentalmente aquellos que sostienen una determinación económica entre la estructura y superestructura). En este sentido, Thompson no niega que las relaciones económicas den lugar a las experiencias de clase, pero afirma que entre las relaciones de producción y la conciencia de clase no se encuentra la verdad aprendida en la lucha de clases (o en la iluminación a través del Partido) sino que el motor explicativo de ese pasaje es la experiencia.

De esta forma, define la experiencia de clase como “un fenómeno histórico que unifica sucesos dispares y aparentemente desconectados” y que existe cuando “algunos hombres, como resultado de sus experiencias comunes (ya sean heredadas o compartidas), sienten y articulan la identidad de sus intereses comunes a ellos y frente a otros cuyos intereses son distintos y opuestos” (Thompson, 1989, p.27). Es decir, para Thompson la experiencia es un factor unificador que puede activarse si las personas involucradas en el proceso sienten y articulan una identidad común, es decir, si construyen su propia experiencia. Y aquí es importante destacar que la experiencia no sólo se produce mediante elementos cognoscitivos sino también valorativos y emocionales.

Un punto importante a destacar en la definición de Thompson, es su crítica a cualquier perspectiva finalista o fatalista en el análisis de las clases. Vinculado a su intención de recuperar la agencia de los sujetos y la relevancia del carácter “sentido y articulado” de la experiencia, crítica al fatalismo en la medida que ninguna condición estructural se traduce necesariamente en una conciencia de clase. Asimismo, sostiene que no deben pensarse las experiencias desde una perspectiva homogénea y posterior (por ejemplo recortar sólo aquellos elementos cognoscitivos, valorativos o emotivos asociados a las ideas que triunfaron, o el aspecto coherente de la experiencia). Todas las aspiraciones, ideas, sentimientos, marcos de sentido de los sujetos implicados en la construcción de una experiencia son válidas en sus propios términos. En este sentido, el momento en que se analiza la experiencia no es el *fin de la historia*; lo no coherente, aquello que no continuó su desarrollo debe ser tan tenido en cuenta como las aspiraciones, los sentimientos y las ideas que le dan coherencia a las vivencias.

Sin embargo, Thompson nos dice poco sobre el *cómo* de la formación de una clase. Afirma que la experiencia media entre el ser social y la conciencia como un espacio a través del cual se logra algo: la identidad. Pero los modos en que ese proceso ocurre y el peso que tiene la dimensión económica en esa construcción no están claras.

En este sentido sucede nuevamente que, si interrogamos al autor por las formas en que se construye un sujeto a través de la experiencia, las respuestas son escasas. No obstante, podemos reconocer la importancia que el autor le da a dimensiones que exceden lo cognoscitivo (eje central en Williams), dando lugar a lo valorativo, lo emotivo, etc. y a la capacidad de agencia de los sujetos en ese proceso.

Diálogos

Una vez presentados los principales argumentos de los autores, podemos articular las críticas que les realiza Scott. Según la autora en Williams (particularmente en el libro *Palabras claves*), los individuos anteceden a la experiencia, ya sea porque actúan sobre el material de la experiencia para construir conocimiento o porque les ocurre una experiencia presente que los interpela en su totalidad. En este sentido, el autor no se pregunta por la formación del sujeto. Lo mismo sucede con Thompson, en su libro *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, el motor explicativo se mueve de la estructura económica a la agencia en la medida que el punto central está en el carácter sentido de la experiencia, subjetivamente significativa para los actores. Sin embargo, deja problemas sin resolver. En primer lugar, la experiencia de clase pareciera ser ahora el fundamento de una identidad y de una práctica política. Es cierto que Thompson busca eliminar el determinismo económico, sin embargo el nuevo lugar otorgado a la dimensión económica no es claro en la medida que la experiencia continúa siendo una experiencia de clase y no de otro tipo y esa direccionalidad no es explicada por el autor. Como sostiene Scott:

En la descripción de Thompson, la clase es finalmente una identidad con raíces en relaciones estructurales que preexisten a la política. Lo que esto oscurece es el contradictorio y cuestionado proceso por el cual la clase misma fue conceptualizada y por el cual los diferentes tipos de posiciones de sujeto fueron asignadas, sentidas, cuestionadas o aceptadas (...). La experiencia de la clase trabajadora es ahora el fundamento ontológico de la identidad, la política y la historia de la clase trabajadora. (Scott, 2001, p.58)

Esta versión, basada en la lógica de la experiencia como fundamento recuerda a ciertas versiones de la consigna “lo personal es político” en la medida en que la experiencia vivida (por las mujeres) – lo personal- una vez que es adecuadamente conocida (para continuar con la metáfora visual podríamos decir “vuelta visible o transparente”), conduce necesariamente a las resistencias a la opresión – lo político- (Scott, 2001). De este modo es eliminada la pregunta por las maneras en que se producen las subjetividades, en este caso, de las mujeres, y los modos en que esas subjetividades producen (potencialmente) resistencias.

Para hacerle lugar a este cuestionamiento, Scott señala que hablar de la experiencia es hablar de las operaciones discursivas por las cuales las identidades se adscriben, resisten o aceptan. No en términos de un verbalismo o una cuestión de meras palabras sino con la intención de insistir en la cualidad productiva del discurso. En este sentido, los sujetos son constituidos discursivamente en la medida que son el resultado de la experiencia como evento lingüístico, de articulación de significados. Esto no implica que la experiencia está confinada a un orden fijo de significado porque el discurso es un terreno de fuerzas y los significados resultan de relaciones de poder (Scott, 2001).

En este sentido, Scott entiende al discurso no como mero texto o conjunto de palabras, sino como una “estructura histórica, social e institucionalmente específica de enunciados, categorías

y creencias” (Scott, 1992, p. 90). De esta manera, los discursos representan “formas totales de pensamiento, de comprensión de cómo opera el mundo y de cuál es el lugar que uno tiene en él” (Scott, 1989, p. 128), y por lo tanto son formas de organizar los modos de vida, las instituciones y asimismo de naturalizar las desigualdades. Los discursos constituyen “terrenos de fuerzas” en los cuales los significados se elaboran a partir del poder y el conflicto. Como señala Valeda, mediante esta noción de discurso Scott pretende romper con la oposición entre concepto y práctica, palabras y cosas, lenguaje y realidad, y así escapar de toda acusación de idealismo lingüístico (Valeda, 2019, p. 24).

Como podemos notar, la autora no arriba en su artículo a una definición de experiencia, más bien su esfuerzo se dirige a marcar los límites de las formas que la historia social ha tratado el tema de la experiencia y de invocar algunas conceptualizaciones postestructuralistas que considera potentes para revisar el concepto y los problemas históricos que le interesan estudiar. A pesar que la autora no concluye con una definición propia, sí retoma un artículo de Teresa de Lauretis que le permite profundizar en la relación entre experiencia, significado y producción de la subjetividad.

Cuadro Resumen N°1. Experiencia en Joan Scott

Joan Scott

1. Experiencia como efecto: experiencia como un material al que hay que interrogar para conocer qué condiciones la hacen posible. Crítica a la experiencia como fundamento, como verdad incuestionada.

2. Primacía de la experiencia: Llamado a comenzar el análisis por la experiencia, sin suponer un sujeto al cual le ocurriría. Crítica a Williams y Thompson por no preguntarse por la construcción de sujetos a través de la experiencia

3. Experiencia como evento lingüístico: Su apuesta teórica. La experiencia es un evento lingüístico porque ocurre dentro del **discurso** a partir de la articulación de significados.



estructura social e
histórica de enunciados,
categorías y creencias
resultado de relaciones de
poder

Teresa de Lauretis: la experiencia como construcción de la subjetividad

(...) ¿En qué lugar de tu cuerpo
duerme
la
historia? (...)

Kimey Figueroa, FUGITIVA

Laura Arnés en una nota titulada “de Lauretis básico” publicada en el suplemento Soy del diario Página 12 en 2014 describe a Teresa de Lauretis como una teórica del pensamiento feminista contemporáneo, lesbiana, italiana (aunque viva en California) y políglota, también activista y docente. Laura Arnés recorre en esta nota de manera breve una obra que intervino en el campo de los estudios cinematográficos, semióticos, filosóficos, psicoanalíticos y literarios irrumpiendo en la reflexión crítica con categorías que produjeron sismos en los estudios de género (Arnés, 2014). Recomendamos a quienes tengan curiosidad por el pensamiento de la autora este artículo para abordar algunas de sus principales ideas.

Con respecto al tema de este capítulo, de Lauretis es una de las teóricas centrales al momento de revisar la relación entre experiencia y subjetividad en la medida que comenzó a transitar estos cuestionamientos a través de los lentes feministas en 1984 en su libro *Alicia ya no*. En particular, en el capítulo titulado “Semiótica y experiencia”. Este capítulo comienza con un fragmento del ensayo *Un cuarto propio* de Virginia Woolf. Escribe Virginia:

Instantáneamente apareció una figura masculina decidida a interceptarme. Al principio no entendí que las gesticulaciones de aquel objeto de aspecto curioso, vestido de frac y camisa de etiqueta, estaban dirigidas a mí. Su cara expresaba horror e indignación. El instinto, antes que la razón, acudió a socorrerme: él era un Bedel, yo era una mujer. Este era el césped; allá estaba el sendero. Solo los profesores y los Estudiantes tienen permitido estar aquí; la grava es el lugar que me corresponde. Estos pensamientos fueron obra del instante. (Woolf, 2013, p. 10)

El fragmento que selecciona Teresa es interesante en la medida que relata, de manera secuenciada, el proceso por el cual el yo ficticio de Virginia se ubica/es ubicada en el lugar de mujer. Antes de seguir, contextualicemos. En su libro *Un cuarto propio*, publicado en 1929, Virginia Woolf intenta responder a la pregunta por la relación entre las mujeres y la ficción. Más allá de las conclusiones a las cuales arriba el ensayo⁴⁶², el texto despliega el relato de una persona en una condición muy particular. Virginia puede escribir (de hecho el ensayo es fruto de un pedido de una institución educativa) porque tiene dinero y tiempo para hacerlo; sin embargo, algunos de

⁴⁶²Por ejemplo la necesidad de una base económica asegurada y de tiempo necesario como elementos centrales para que una persona pueda escribir “un cuarto propio”- y por lo tanto las dificultades para que las mujeres lo hicieran.

los espacios donde pretende estar durante su proceso de escritura están vedados para las mujeres. Esto la lleva a la situación particular que muestra el fragmento: como escritora se encuentra emocionada por la línea argumentativa que está desarrollando y comienza a caminar agitadamente por el parque de la Universidad. Allí aparecen los gestos de un hombre que la “sacan de sus pensamientos” y le recuerdan que no puede caminar por allí y que su lugar no es con los Profesores y Estudiantes. Ella debe ubicarse en el sendero. Finalmente, la caminata continúa y termina en la puerta de la biblioteca de la Universidad, lugar donde tampoco puede ingresar si no está acompañada de un Profesor o con una carta de presentación.

Ahora bien, ¿por qué le interesa a Teresa de Lauretis este fragmento? ¿Qué tiene que ver con la experiencia y la subjetividad? Notemos, en primer lugar, la forma de las oraciones del fragmento:

(...) él era un Bedel (empleado subalterno en un centro de enseñanza);
 yo era una mujer.
 (yo) Estaba en el césped;
 allí estaba el sendero.
 Sólo se les permite el paso por ahí a Profesores y Estudiantes;
 mi lugar estaba en el sendero.

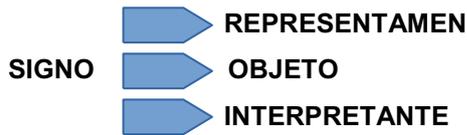
Las oraciones recuerda al formato de los enunciados lógicos: “él era un empleado” y “yo era una mujer” y “yo estaba en el césped” y “allí estaba el sendero” y “sólo se les permite el paso por ahí a profesores y estudiantes” *entonces* mi lugar estaba en el sendero. Por supuesto que la posibilidad de separar lógicamente en momentos sucesivos es engañosa. Por ejemplo engaña la formulación “yo era una mujer” enunciada con anterioridad a su ubicación en el sendero. Sin embargo, más allá de las dificultades de enunciar como oraciones sucesivas un pensamiento que fue “obra del instante” seguir este razonamiento nos permite ver de qué manera se produce un proceso de subjetivación (de “la mujer”) que emerge de ese *razonamiento sin razón* que Woolf atribuye al instinto y Teresa nombra en su texto como experiencia. La decisión de Teresa de nombrarlo como experiencia tiene que ver con evocar una autorepresentación que no remita a lo automático o a lo irreflexivo para nombrar ese peculiar proceso por el cual se crea la subjetividad, en este caso femenina, a partir de la interacción con un otro.

En este sentido, de Lauretis define a la experiencia como “el proceso por el cual se construye la subjetividad para todos los seres sociales”. A través de ese proceso “una se ubica o es ubicada en la realidad social y de ese modo percibe y comprende como subjetivas (referidas y originadas en una misma) esas relaciones que de hecho son sociales (y por supuesto históricas)” (de Lauretis, 1992, p.253). Es por esto que la experiencia no es un punto de partida o de llegada -aunque la escritura exige que el sujeto de la oración (“un yo mujer”) se defina antes de su ubicación en el sendero-. Así, la experiencia es el “espacio desde donde una interactuá con el mundo a la vez que es el efecto de esa interacción con el mundo” (de Lauretis, 1992, p.253).

En este punto es necesario introducir otro argumento: de Lauretis afirma que el proceso por el cual el yo interpreta un signo (en este caso el bedel y sus aspavientos que transmiten la prohibición patriarcal de circular por el césped) es un proceso semiótico. Ahora bien, ¿qué es la

semiosis?, ¿qué implicancias tiene asumir que la experiencia es un proceso semiótico? y ¿qué diferencias tiene con las afirmación de Scott de la experiencia como evento lingüístico?

En primer lugar, de Lauretis entiende la semiosis en los términos de Charles Peirce. Para él, la semiosis es el proceso por el cual una cultura atribuye significados a los signos. A de Lauretis le interesa ubicar en ese terreno la pregunta por el sujeto que está involucrado en ese proceso semiótico. Según Peirce el proceso de atribución de significados a los signos puede explicarse a través de la diferenciación de las tres partes de un signo:



- un *representamen* o algo que está por algo para alguien en algún aspecto o capacidad. Este representamen se dirige a alguien (es decir crea en la mente de esa persona un signo, quizás, más desarrollado)
- este signo creado en la mente es el *interpretante* del primer signo
- por último, el signo está por algo, por un *objeto* pero no en todos sus aspectos sino en referencia a un tipo de idea que (...) ha denominado el fundamento de la representación. (Peirce citado en de Lauretis, 1989, p.275)

Centrémonos en las características de esos intérpretes o efectos de significado. Según Peirce, el primer efecto del significado es un *sentimiento* producido; el segundo efecto es *energético* porque involucra un esfuerzo mental o corporal (un “esfuerzo sobre el mundo interior”) y el tercer efecto es un *hábito*. Peirce le llama “el nivel lógico” no en el sentido de necesario lógicamente, sino porque engloba y da sentido a la emoción y al esfuerzo intelectual y/o corporal que lo ha precedido. Este último es el efecto de significado en el que termina el proceso de la semiosis. Afirma Peirce: “La conclusión lógica, real y viva es ese hábito” (Peirce en de Lauretis, 1989, p.275). Y

“(…) un hábito designa una especialización tal (...) de la naturaleza de un hombre (...) de tal forma que se comporte o tenderá a comportarse siempre de una forma describable en términos generales en toda ocasión (en una parte considerable de las ocasiones) que pueda presentarse con un carácter describable en términos generales” (Peirce citado en de Lauretis, 1989, p.276).

Esta concepción es retomada por de Lauretis porque le sirve para pensar la construcción de una experiencia “de mujer” y, desde allí una subjetividad femenina. Aquí es importante destacar que la autora haciendo particular énfasis en que no todo juego de semiosis concluye en una acción, sino en un hábito, en una *disposición para*, en un cuerpo dispuesto, un conjunto de expectativas nunca del todo aseguradas pero siempre posibles para vincularnos con el mundo. En resumen, la experiencia como proceso semiótico involucra procesos de interpretación de signos que dan como resultado una cierta disposición ante el mundo.

Ahora bien, ¿qué implicancias tiene asumir que la experiencia es un proceso semiótico? y ¿qué diferencias tiene con las afirmación de Scott de la experiencia como evento lingüístico? La experiencia en Teresa de Lauretis refiere al proceso semiótico de construcción de la subjetividad como un devenir que involucra efectos emocionales, sentidos y hábitos. Es decir, para la autora los juegos de semiosis concluyen en cuerpos *habitados* por disposiciones y esos cuerpos habitados edifican subjetividades de género. Esta concepción permite volver a aquella premisa de Scott de la experiencia como evento lingüístico. Scott había ubicado al discurso como el terreno donde se produce la experiencia y, por lo tanto, señaló las prácticas de poder y las desigualdades involucradas en la construcción de nuestras experiencias. Podemos retener su intención y recuperar con De Lauretis y Pierce el proceso de constitución de la experiencia a través, sobre todo, de los efectos del proceso semiótico. En este sentido, dado que la interpretación de signos que involucra la experiencia incluye emociones, ideas, acciones, hábitos puede sortear de manera más evidente las principales críticas que la visión de Scott tuvo (la acusación de verbalismo, idealismo y la supuesta reducción de la experiencia al lenguaje). Además puede retomar la heterogeneidad de la experiencia que estaba presente en Williams y Thompson (por ejemplo a partir de la estructura del sentir o del llamado a reponer las tensiones en todas las dimensiones de la experiencia) sin caer en la esencialización de un sujeto.

Es necesario aclarar que Teresa continuará con estos desarrollos en otro de sus textos fundamentales titulado “La Tecnología del género” donde la pregunta vuelve a ser cómo nos constituimos como sujetos femeninos (y cómo podemos pensar al sujeto del feminismo). Dado que en este último texto abandona el concepto de experiencia para centrarse en la interpelación althusseriana y el concepto de tecnología en Foucault, no repondremos sus argumentos (de Lauretis, 1996). Sin embargo, a quien le interese profundizar en estas preguntas, puede revisar ese artículo.

Por último, los desarrollos de Teresa le abren la puerta a la última autora reseñada en este capítulo: Linda Alcoff. La pregunta de esta última tendrá que ver con los límites del significado en la experiencia y las consecuencias políticas de pensarla de esta forma.

Cuadro Resumen N°2. Experiencia en Teresa de Lauretis

Teresa de Lauretis	<p>1. La experiencia es un proceso semiótico: es un proceso de atribución de significados. Los efectos de la experiencia como proceso semiótico son:</p> <ul style="list-style-type: none"> A) Emociones B) Sentidos C) Hábitos <p>2. Experiencia como proceso de construcción de la subjetividad: a partir de la experiencia una es ubicada en la realidad social</p> <p>3. Experiencia no es estática: es el espacio desde el cual una interactúa constantemente con el mundo, a la vez que es el resultado de esa interacción.</p>
---------------------------	---

Linda Martín Alcoff: el exceso de la experiencia

(...) ¿En qué lugar de tu cuerpo
montarás
la
rabia?”

Kimey Figueroa, FUGITIVA

Linda Martín Alcoff nació en Panamá en 1955 aunque vivió gran parte de su vida en Estados Unidos. Es filósofa, especialista en temas de epistemología, feminismo, raza y existencialismo. Ha escrito numerosos libros y artículos partiendo de las experiencias de violencia sexual, buscando que el lenguaje filosófico y feminista haga lugar a las voces de les sobrevivientes (como ella misma se identifica). En este sentido, su preocupación constante es la manera en que las ciencias sociales y humanas piensan a la experiencia y las consecuencias políticas que tienen estos modos de pensarla.

En un artículo de 1988 titulado “Feminismo cultural vs. Post-estructuralismo: la crisis de identidad de la teoría feminista” la autora recorre los límites de esta oposición entre dos formas de pensar al sujeto y a los objetivos del feminismo. Para el feminismo culturalista (para ser justes, en la versión que construye Alcoff de la postura culturalista) el sujeto del feminismo son sin dudas las mujeres y los objetivos de la práctica feminista son la valorización de las esferas que han sido desestimadas por la apreciación viril del mundo como los trabajos de reproducción y cuidados, a la invisibilización de los ciclos menstruales, la menopausia, la conexión con la naturaleza, el mundo emocional, etc. Según la autora, por contraste a estos enfoques, el feminismo postestructuralista critica que el objetivo del feminismo sea la revalorización de las esferas “mujeriles” de lo social en la medida que deja intactas las distinciones entre lo femenino y lo masculino que están en el origen de la desigualdad entre los sexos. Y en consecuencia, la principal ocupación del postestructuralismo es la deconstrucción del sujeto femenino y la pregunta por las formas en que una persona llega a ser una mujer o un hombre. Sin embargo, para Alcoff, esta deconstrucción es una acción negativa, de desarme de un sujeto; esto no define un “a favor” para el postestructuralismo y corre el riesgo de vaciarse de contenido político y de olvidar a les sujetos realmente existentes.

El cuidado que la autora tiene con respecto a este nominalismo la lleva a desarrollar dos fuertes críticas a la postura de Joan Scott en particular y al postestructuralismo en general. Estas críticas se articulan en torno a dos ejes: la relación entre experiencia y lenguaje y entre conocimiento y experiencia.

Para empezar a recorrer el primer eje es necesario entender que en algunos de sus textos (como el artículo que trabajaremos a continuación), la autora refiere al significado y al discurso como reducidos a los marcos de sentido, las cosmovisiones disponibles, también a las palabras y a lo comunicable. Mientras que, en sus últimas obras, el significado tiene un carácter más abarcativo incluyendo dimensiones no verbales como las emociones, los valores, entre otros.

Teniendo en cuenta esta aclaración, revisemos el primer eje. La autora le dedica a la relación entre experiencia y lenguaje un artículo titulado “Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia”. Frente a la afirmación de Scott de la experiencia como evento lingüístico, Alcoff señala que es necesario referir a un núcleo inarticulado, irreductible al lenguaje en la experiencia. La autora se propone argumentar que, más allá de las posibilidades que tengamos de nombrar a la experiencia, ésta produce efectos en nosotros y tiene consecuencias cognoscitivas. En este sentido, según la autora, si reducimos la experiencia a un evento lingüístico en términos de lo verbalizable y lo comunicable entonces estamos negando los efectos que producen nuestras vivencias aunque no estén verbalizadas. Es por esto que tenemos que pensar a la experiencia y al discurso como *imperfectamente alineados* en la medida que el discurso es central en la construcción de la experiencia pero ésta puede excederlo (Alcoff, 1999). En palabras de la autora:

La experiencia a veces excede al lenguaje; es en ocasiones inarticulada. El feminismo no inventó al sexismo de la nada; proporcionó un lenguaje nuevo por medio del cual se puede describir y comprender viejas experiencias que luego modifican la experiencia presente y futura. Ciertamente, el discurso impregna y afecta a la experiencia, pero decir (...) que la experiencia es un hecho lingüístico, o que el discurso es la condición para la inteligibilidad de toda experiencia es borrar todos los conocimientos experimentales no susceptibles a la articulación lingüística (...). Un punto de vista mejor sería aquel que entendiese a la experiencia y al discurso como imperfectamente alineados, con zonas de dislocación. (Alcoff, 1999, p.127)

La autora despliega estos argumentos porque le interesa analizar los efectos de las violencias sexuales en la vida de les sobrevivientes, incluso aquellas violencias que aún no han sido nombradas o para las cuales puede que aún no existan categorías en nuestras cosmovisiones. Sin embargo, a pesar de estar inarticuladas o incluso negadas como violencia producen efectos emocionales, corporales, configuran hábitos, etc. y estos son los efectos que invisibilizamos cuando entendemos a la experiencia sólo como un evento lingüístico. La autora pretende con la alineación imperfecta entre discurso y experiencia señalar que hay efectos independientes de la capacidad de verbalizar y que incluso pueden ocurrir aunque tengan “en contra” los marcos de sentido disponibles. La pregunta que la autora dispara para ejemplificar esto es: antes de que los feminismos articulemos la idea de las violaciones dentro de parejas ¿no había violaciones ahí?

Aquí aparece una pregunta clave: ¿cómo entender el espacio inarticulado de la experiencia? Una posibilidad es entenderlo como un núcleo esencial, inmodificable que espera el encuentro con el significado perfecto para esa vivencia. Esa no es la salida de la autora, como lo vemos en su reciente libro *Rape and Resistance* (Alcoff, 2018), donde desarrolla una visión más amplia de lo que implica el significado. Allí entiende a la experiencia como el resultado de una articulación fallada en la medida que los elementos que tenemos disponibles *para significarla y vivirla* como tal (lo que sentimos, nuestras impresiones sobre lo sucedido) cambian a través del tiempo y por lo tanto el propio contenido de la experiencia se ve modificado. Esto no significa que caigamos

en un relativismo. El juego del significado tiene límites en la medida que los efectos de las desigualdades que genera el sexismo existen aunque no dispongamos de las palabras para nombrarlas. En este sentido, estos efectos anteriores a la verbalización son los que impiden que el contenido de la experiencia de vea totalmente modificado y caigamos en un relativismo con incómodas consecuencias políticas.

Volvamos ahora a la crítica de Alcoff a la experiencia como evento significativo. Si consideramos sus últimos trabajos, la crítica de Alcoff ya no es al carácter significativo de la experiencia sino a la primacía de las vivencias que pueden ser nombradas, olvidando otras dimensiones. Teniendo en cuenta esta cuestión, podemos reformular su propuesta entendiéndola como un llamado a recuperar la heterogeneidad de la experiencia y a relativizar el lugar de lo comunicable y verbalizable en ella. Es por esto que la crítica de la autora al exceso de la experiencia con respecto al significado sólo puede sostenerse si reducimos el significado a esta dimensión de lo verbal. Como vimos con Scott y de Lauretis el significado para las posturas postestructuralistas es una dimensión mucho más amplia que involucra niveles menos accesibles a la comunicación como las emociones, las prácticas y los hábitos.

Siguiendo esta línea, sería interesante recuperar esta crítica a través de sus reflexiones sobre la heterogeneidad de la experiencia. Podemos afirmar que este es el problema que subyace a sus dos concepciones del significado, primero trabajado en términos de lo inarticulado dentro de la experiencia y luego a través de su referencia a la *ambigüedad* de la experiencia. En este sentido, en *Rape and Resistance*, la autora afirma que el proceso de significar una violencia no es un camino lineal y siempre coherente. La experiencia puede contener en sí misma rasgos ambiguos que configuren significaciones en tensión o contradictorias entre sí, ya sea a nivel emocional o de marcos de sentido. Como afirma la autora:

A veces nuestra comprensión de los eventos cambia en el tiempo (...) algunas personas- nos piden que nombremos de modo decisivo al hecho (...) pero negar la posibilidad de la ambigüedad o la complejidad, o ubicarlas como productos de la negación, de la socialización femenina, los mecanismos patriarcales o una psicopatología, tiene la consecuencia de cerrar la exploración de la voz de las sobrevivientes: ese es nuestro proceso de dar sentido (Alcoff, 2018, p. 57, traducción propia, *resaltado en el original*)

De este modo emerge una nueva manera de pensar los relatos en primera persona sin el carácter de verdad incuestionable que criticaba Scott y sin el relativismo que preocupa a Alcoff. Así, la experiencia ocurre en el terreno significativo, entendiendo por significado los resultados del proceso semiótico y, en particular, prestando atención a las emociones, los sentidos y los hábitos que nos habitan como efectos de proceso. En esta línea, la pregunta de Alcoff por la heterogeneidad resalta que el proceso de significar y de construir experiencias no es un proceso lineal o coherente; más bien es ambiguo, puede involucrar elementos opuestos entre sí, y con posibilidad de ser modificados en el tiempo.

Finalmente, de esta manera de concebir la experiencia como heterogénea y ambigua se desprende un particular forma de pensar su relación con el conocimiento. Alcoff sostiene que la propuesta de Scott de centrarse en las condiciones de producción de la experiencia invisibiliza el carácter productor de la misma. Además, Scott le reconoce a la experiencia un aporte al conocimiento siempre y cuando esté articulada a través del lenguaje mientras que para Alcoff la producción de conocimiento ocurre más allá de la articulación. En este sentido, la complejidad o la ambigüedad que señalaba antes no impide que la experiencia tenga efectos subjetivos y construyamos conocimiento a partir de esa ambigüedad y es por esto que para la autora el relato en primera persona (ya sea un yo o un nosotros) tiene mucho valor porque allí podemos encontrar la ambigüedad y que parecen olvidadas en de Lauretis y Scott.

Cuadro Resumen N°3 Experiencia en Alcoff



Interrogar a la experiencia desde una investigación empírica

Este libro se propone pensar ciertos cuestionamientos teóricos situándolos en un análisis particular. Con respecto a este capítulo, situar la pregunta nos llevó a cuestionar cómo trabajar con la experiencia, cómo desarmarla y volverla, al menos parcialmente, una dimensión analizable de la realidad social. El fragmento siguiente, recuperado de la tesina “Construyendo experiencias:

sentidos y emociones en una organización de mujeres” pretende ser una manera de abordar a la experiencia teniendo en cuenta las complejidades que el concepto abraza.

La tesina elegida se propone analizar una experiencia militante actual sostenida en su totalidad por mujeres. En particular apunta a pensar las maneras en que el proceso de organización política que llevan adelante impacta re-elaborando y construyendo *experiencias*. En ese sentido, sostiene que indagar la experiencia implica, por un lado, analizar los *sentidos* movilizados a través de procesos de enmarcación y las *economías afectivas* que construyen dichas experiencias en las mujeres movilizadas. Estas preguntas fueron formuladas a partir del *trabajo etnográfico* en la organización de mujeres ubicada en Berisso, un espacio de militancia de un colectivo compuesto por trabajadoras quinteras, mujeres de clase media, mujeres migrantes, madres, estudiantes, profesionales, entre otras.

Seleccionar un fragmento e intentar que ese recorte representa el gesto de recuperar una experiencia militante es una tarea difícil e ingrata. Invitamos a quienes llegaron hasta aquí a leer completos los trabajos de investigación que se proponen mirar problemas sociales a través del prisma de la experiencia. Una enumeración de estos trabajos, siempre injusta y parcial, se con-signa al final del capítulo.

Fragmento

¿De qué modo la participación política en una organización de mujeres impacta en las experiencias de las participantes, en los modos en que piensan y sienten y por lo tanto construyen sus experiencias individuales? ¿Qué lugar tienen los talleres de visibilización de problemáticas de género en ese proceso?

Este interrogante me traslada al debate sobre los marcos de sentido en disputa y las emociones que constituyen experiencias y reconfiguran vivencias de modo colectivo al interior de una organización en la medida que la participación en la organización configura y provee marcos de sentido (siempre disputados) y emociones que pueden (re)construir las historias personales; aunque el proceso no sea lineal o acumulativo.

Con respecto a los marcos de sentido, en autores clásicos del estudio de los movimientos sociales, los procesos colectivos de interpretación, atribución y construcción social del mundo son pensados en términos de *procesos enmarcadores*. En el mapa de autores canónicos encuentro tanto definiciones amplias del término (como la *dimensión cultural* del movimiento) y usos más específicos como el que hace Snow al entenderla como “*los esfuerzos estratégicos conscientes que, realizados por grupos de personas en orden a forjar formas compartidas de considerar el mundo y a sí mismas, legitimen y muevan la acción colectiva*” (McAdam, McCarthy y Zald, 1996, pp. 27). A partir de esta definición, es necesario señalar que la referencia a grupos de personas que actualizan/crean significaciones no implica necesariamente atribuir el proceso a individuos; más bien se trata de señalar un eje de explicación de la génesis y el sostenimiento de acciones colectivas: la dimensión valorativa del mundo que requiere estructuras de

organización para surgir y personas que movilicen esos valores efectivamente. Más allá de la pertinencia de atribuir las significaciones disponibles a un grupo específico de personas, según McAdam, McCarthy y Zald (1996) emplear la categoría *procesos enmarcadores* tiene su utilidad al menos por iluminar cinco tópicos: el bagaje cultural disponible para configurar marcos, las estrategias enmarcadoras desplegadas, el papel de la lucha en la actualización de algunos marcos de sentido frente a otros, el papel de los medios masivos de comunicación en la formación de marcos de sentido y las consecuencias culturales que tiene la situación de disputa por el enmarcado.

Teniendo en cuenta la importancia de la dimensión valorativa en la construcción de experiencias, retomo esta definición estricta para señalar que la disposición de un conjunto de marcos de significación necesita de interpelaciones subjetivas para actualizarse. Es decir, el bagaje cultural a disposición necesita de estrategias de interpelación. Para elaborar de qué manera la organización funciona como espacio para interpelar, resignificar y, por lo tanto, construir experiencias decidí centrarme en una escena que atravesó mi trabajo de campo: las asambleas de mujeres.

Cuadro resumen Nro. 4: Una forma de trabajar con el concepto de experiencia en un análisis de caso

DEFINICIONES DE EXPERIENCIA

- Joann Scott
- Teresa de Lauretis
- Linda Alcoff



DIMENSIONES DEL CONCEPTO

1. SENTIDOS



Marcos de sentido disponibles

McAdam, McCarthy y Zald

2. EMOCIONES



Economías afectivas

Ahmed

En relación a esta escena, me gustaría hacer foco en que esa instancia puede pensarse como taller participativo, como asamblea y como una actualización de una forma de hacer política propia de los feminismos de la segunda ola. Por un lado, el dispositivo de taller me refirió a las prácticas de educación popular, pensadas para habilitar todos los conocimientos de las participantes en relación a un tema sin jerarquizarlos de antemano. Por otro lado, la asamblea nos habilitaba a todas las participantes a tomar la palabra. Atendiendo primero a las ruedas de presentación y debate enmarcadas en talleres sobre violencias hacia las mujeres, es necesario decir que todas las mujeres que tomaron la palabra se reconocieron en relación a alguna violencia contra las mujeres, con *ese problema*, teniendo *esa historia*.

Este último punto es el que se revela similar a los círculos de autoconciencia propios de las militancias feministas. A partir de una pregunta que remite a las vivencias personales en relación

a un tema que se considera privado (sexualidad, parejas, maternidades, entre otros) se construye una imagen que trasciende las particularidades y muestra la injerencia del sistema patriarcal en aquellos comportamientos que consideramos más íntimos y personales.

Ahora bien, esta instancia de construcción colectiva de sentidos y reelaboración de historias por parte de algunas de las participantes no puede pensarse como “dada”. Scott (2001) señala esto como uno de los posibles peligros de simplificar la consigna *lo personal es político*; si no es deconstruida la experiencia, la consigna podría reducirse a que el conocimiento personal de la opresión es el origen de la resistencia, como si la mera referencia a la historia personal fuese suficiente en sí misma para reconocer las violencias y posicionarse en contra de ellas. Propongo pensar esa deconstrucción desde las economías afectivas presentes en el campo y los sentidos que habilitan.

Introduciendo la economía afectiva en el análisis, Sara Ahmed (2015) señala cómo funcionan las emociones moldeando cuerpos individuales o colectivos. La autora sostiene que en el sentido común las emociones se han psicologizado cuando en realidad son prácticas culturales y sociales que crean el efecto mismo de las superficies y los límites de los cuerpos. En este sentido, construir una economía afectiva, habilitar ciertas emociones en las rondas/talleres/asambleas es una pieza fundamental de la construcción de experiencias personales. Aquí no se trata de dar una definición de cada emoción sino de visualizar qué es lo que producen esas emociones. En relación a la vergüenza, en las puestas en común las mujeres tendían a agachar la cabeza, ruborizarse, evitar hablar o buscar una vocera para que lo haga. Según la autora, esta vergüenza es sentida porque se ha fallado en acercarse a un ideal. La pregunta es ¿cuál es el ideal del cual se alejan al tomar la palabra? Una primera respuesta es que se alejan del estereotipo de mujeres calladas y devotas⁴⁶³ que aquí es también un estereotipo étnico y clasista. En este caso, el estereotipo de mujer, de mujer migrante, con derechos vulnerados y vulnerables (en el acceso a la salud, a la educación, a la justicia, al trabajo digno) y además trabajadora informal. Ahora bien, esa vergüenza es muchas veces trabajada colectivamente. Es un rasgo que Mónica critica durante la puesta en común del taller sobre las características de las promotoras contra la violencia de género. *Noté que en el grupo de Valentina nadie se acercaba a contar la lámina. Mónica dijo que si no se acercaban iban a depender siempre de ellas (lo dijo señalando a Valentina) Lentamente algunas se acercaron.* Es decir que si bien el mandato las ubica en el lugar de mujeres madres, trabajadoras, abnegadas y silenciosas, la casa las invita a tomar la palabra, a intervenir, a disentir con lo que otras compañeras plantean.

Un elemento asociado a la emotividad que me desconcertó desde el inicio de mi trabajo de campo fue la risa. Elijo no nombrarla en relación a una emoción particular porque podría vincularse tanto con la alegría como con el nerviosismo, la incomodidad o la condescendencia. Más allá de esta complejidad, me gustaría destacar que muchas veces las referencias de situaciones violentas eran acompañadas de risas y chistes. Cada sábado se escuchaban frases como “No

⁴⁶³ Estereotipo movilizado particularmente por la policía provincial, quien se niega a tomar sus denuncias por violencias hacia las mujeres y las “*manda de vuelta a sus casas*”.

me apures (en el trabajo) o te dejo y me voy a la casa” “¡Que se mate, me voy más rápido! (hablando de las amenazas de suicidio por parte de los violentos), o risas ante la respuesta de una compañera: *Tallerista -¿Cuál es el problema central del barrio en relación a la violencia hacia las mujeres? Responde alguien – ¡Los hombres! (Risas)*

Sara Ahmed (2017) señala en su libro *Living a Feminist Life* que cuando lidiamos con historias pesadas, alivianar se convierte en una actividad compartida y la risa suele acompañar estos eventos porque revela y construye un alivio en el momento que captamos con palabras una lógica reproducida que no las tiene. Es interesante notar que los chistes señalados en el párrafo anterior refieren a varones, en particular a compañeros que ejercieron violencias. Señalarlos como “el problema” y reírse ante posibles respuestas a lo que ellos dicen o dirían es una manera de introducir una escena de resistencia imaginada y ahora posible.

Mónica cuenta que a esa chica el marido la molestaba para que volviera pronto después de la marcha. Y que la chica sabía que iba a tener problemas después porque el marido iba a ver que un grupo había vuelto de la manifestación antes, pero ella se quería quedar. Mónica le dijo que cuando el marido le empezara a preguntar dónde había estado y que empezara con *eso de los novios*, ella le dijera que *sí! que tenía un macho y le diera su radio* (el número de Mónica). *Y dicho y hecho cuando, llegó a la casa y el marido preguntó ella le dijo que llamara ahí que se lo iban a explicar y lo atendí y le dije que yo era el macho, que había estado conmigo luchando.*

Una escena de desconfianza y celos termina en una llamada a una referente del Comedor. Aquello que es privado, íntimo y que parece intransferible antes de ser simbolizado (como las explicaciones a una pareja celosa) se pone en palabras y se trabaja colectivamente; no sólo porque se incluye a una compañera sino porque ahora es una historia graciosa contada en asamblea. En este sentido, es importante destacar que no se rieron de cualquier chiste. Fue el del varón celoso que esperaba encontrarse con otro varón con quien confrontar por su pareja-propiedad. Aquí el chiste y la risa podrían entenderse operando a través de un juego de poder-legitimación donde Mónica se *disfraya* de *macho*, pero al mismo tiempo, al operar como farsa, ridiculiza el deseo celoso y deja a ese varón sin las posibilidades de afianzar su masculinidad hegemónica por esos medios. En este sentido, la risa desacredita y expone la trama arbitraria de este comportamiento viril⁴⁶⁴.

Ahora bien, la circulación de sentidos y emociones deben trascender la recopilación de historias personales para invitarnos a reflexionar sobre las heridas⁴⁶⁵ que nos constituyen. No basta

⁴⁶⁴ El lugar de la farsa y la risa como elementos que muestran la pérdida del miedo (en escenas específicas) fue trabajada por Marina Farinetti (2019) para el caso de una protesta social que ella significa, entre otros elementos, por su afiliación con el carnaval, en referencia a la alegría popular.

⁴⁶⁵ Ver Ahmed (2015) pp. 66, 101, 302.

con nombrar la herida, no alcanza con las rondas colectivas donde cada una nota en su historia personal la historia de muchas otras, porque incluso el relato puede llegar a reificar la herida y a fetichizarla (Ahmed, 2015). El trabajo, en esta organización, sobre esa experiencia narrada se da a través de espacios de confianza desde donde reconstruir la experiencia sin aceptarla como dada e inevitable.

En el momento de compartir las experiencias con otras mujeres, se van transformando las visiones que tienen de sí mismas y de sus compañeras; dándose una reflexión que les permite ver/saber algo que antes no sabían. Eso que pasó, ahora tiene un nombre y se transforma en un derecho vulnerado. No se trata de descubrir algo que ya estaba en la memoria y fue develado sino de un proceso de reconstrucción del pasado y de (re)posicionamiento personal con respecto a esto. En este sentido, los chistes y las risas pueden servir como herramienta para enlazar otras emociones a escenas dolorosas y así, transitarlas de otra manera.

Se estaba hablando de la periodicidad de las reuniones, si era posible todos los sábados, quienes podían y quiénes no. “Si no me complica en mi casa” “Ya venimos lunes miércoles y viernes, venir los sábados es mucho” “Hoy mi nene jugaba y yo quiero ir” “Es el día que mi marido se va y yo me quedo en mi casa haciendo cosas” Valentina dice que hacer algo puede no ser venir los sábados sino estar atenta. Y es algo que ya se hace, si alguna mujer dice “me voy porque mi marido me está esperando” alguna siempre le pregunta “por qué lo haces” “por qué no te quedas, “por qué no le decís”. A partir de acá hablan como si le estuvieran hablando a esa mujer a la que el marido está esperando “No estamos haciendo nada malo. Sino siempre estás pidiendo perdón”. Mónica dice que los hombres temen, que saben que ahora pueden venir a quejarse. Y no son sólo palabras” Alguien acota: “La casa embrujada” “No es sólo una palabra ahora los demandamos”.

La casa *embrujada*, donde se comparten sus historias, se nombran violencias y se las tejen con distintos sentidos y prácticas. Es por medio del volver a pensar su historia que comienzan a hablar de un nosotras, de las organizaciones de mujeres, del pasaje de vecina a compañera.

Reflexiones finales

El objetivo del siguiente capítulo fue hacer un recorrido por algunos de los aportes realizados desde los feminismos al concepto de *experiencia*. La clave de lectura propuesta tuvo que ver con señalar el lugar que algunas autoras le otorgan a la dimensión significativa en sus definiciones de experiencia. En particular, a través de reponer dos líneas de análisis: por un lado, quienes consideran a la experiencia un *evento significativo* y, por otro lado, quienes afirman el exceso de la experiencia con respecto al significado y, en consecuencia, la importancia de atender otros niveles de análisis.

A modo de conclusión podemos afirmar que ninguna de las autoras reseñadas niega la importancia de los procesos de significación en la construcción de la experiencia, ni siquiera Alcoff que señala la alineación imperfecta entre experiencia y discurso. Esta conclusión puede sostenerse recordando que el significado es mucho más que una verbalización, es un uso, una práctica y una generación de hábitos. Esta es la gran utilidad de reponer la experiencia asociada al proceso semiótico, como propuso Teresa de Lauretis incluyendo las dimensiones afectivas y valorativas en ese proceso.

Sin embargo, la crítica de Alcoff puede recuperarse en otros términos: podemos pensar la alineación imperfecta entre discurso y experiencia como un recordatorio del carácter no coherente de la experiencia, ambiguo y heterogéneo.

En este sentido, uno de los nudos fundamentales que todas las autoras reseñadas trabajan es el carácter fluido, histórico y potencialmente heterogéneo de la experiencia. La experiencia no es un conjunto de hechos sucedidos, estáticos sino un espacio de interacción, estabilizado a través de relaciones de poder, pero fluido y factible de ser modificado a través de la apropiación de otros marcos de sentido o de nuevas economías afectivas (por ejemplo a través de la organización colectiva como propone el estudio de caso).

Con respecto al estudio de caso que tomamos en este capítulo, nos gustaría recordar que es una de las formas posibles de *trabajar con la experiencia*, donde se propuso una transformación desde la categoría a algunas dimensiones claves que podían desprenderse de las propuestas teóricas (sentidos y emociones) y, finalmente, a algunas observables (marcos de sentido y economía afectiva), recordando que lo observable es siempre el resultado de la mirada particular del grupo de investigación y, en particular, de la interacción de le investigadore con el campo.

Finalmente, nos interesa destacar que estas autoras proponen una profunda relación entre experiencia y subjetividad en la medida que, más allá de la definición específica que usen, la piensan como el espacio desde el cual se interactúa con el mundo y desde donde construyen las propias identificaciones. En este sentido, partir de la experiencia implica dejar de lado en nuestras investigaciones las suposiciones de sujetos coherentes, identidades estáticas ya sean individuales o colectivas y empezar por la complejidad y la riqueza de la experiencia.

Referencias

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género: Ciudad de México.
- Ahmed, S. (2017). *Living a feminist life*. Duke University Press: Durham.
- Alcoff, L. M. (1999). Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia. *Revista Mora*, (5), p. 122-138.
- Alcoff, L. (2002). Feminismo cultural vs. Post-estructuralismo: la crisis de identidad de la teoría feminista. *Revista Debats*, 76, p. 1-26.
- Alcoff, L. M. (2018). *Rape and resistance*. John Wiley & Sons.

- Alma, A., & Lorenzo, P. (2009). *Mujeres que se encuentran: una recuperación histórica de los Encuentros Nacionales de Mujeres en Argentina, 1986-2005*. Feminaria Editora: La Plata.
- Arango, L. G. (2005). ¿Tiene sexo la sociología?. Consideraciones en torno a la categoría género. *Sociedad y economía*, (8), 1-24.
- Arnés, L. (2014, 25 de Abril) De Lauretis básico. *Página 12*. Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-3406-2014-04-25.html>
- Bach, A. M (2010). *Las voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista*. Buenos Aires: Biblos.
- De Beauvoir, S. (2018) *El segundo sexo*. Buenos Aires: DeBolsillo
- De Lauretis, T. (1992). *Alicia ya no: feminismo, semiótica, cine* (Vol. 9). Universitat de València.
- De Lauretis, T. (1996). *La tecnología del género*. En *Revista Mora*, 2, 6-34.
- Delany, S. R. (2014). *The motion of light in water: Sex and science fiction writing in the East Village*. Open Road Media.
- Elizalde, S. (2008). Debates sobre la experiencia. En *Oficios Terrestres* N° 23 (18-30)
- Esquivel, J. (2019) *Construyendo experiencias: sentidos y emociones en una organización de mujeres (2017-2018)* (Tesis de grado).
- Farinetti, M. (2019). Violencia y risa contra la política en el Santiagueño. Indagación sobre el significado de una rebelión popular. *Apuntes de Investigación del CECYP* 0(6): 77-126.
- Figueroa, K. (2018) *Fugitiva*. Pixel: La Plata
- López, D. (2012). La prueba de la experiencia. Reflexiones en torno al uso del concepto de experiencia en la historiografía reciente. *Prismas-Revista de Historia Intelectual*, 16(1), 33-52.
- McAdam, D., McCarthy, J. D., Zald, M. N., & Mayer, N. Z. (Eds.). (1996). *Comparative perspectives on social movements: Political opportunities, mobilizing structures, and cultural framings*. Cambridge University Press.
- Millet, K. (1995). Política sexual. *Cátedra, Universidad de Valencia Argentina: Siglo XXI*.
- Rivera, A. (2016) Joan Scott: una historiadora feminista. En *CeroSetenta*. Recuperado de <https://cerosetenta.uniandes.edu.co/joan-scott-una-historiadora-feminista/>
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. *Nueva antropología*, 8(30), 95-145.
- Scott, J. W. (1989). *Una respuesta a las críticas*. *Historia social*, núm. 4 (primavera/verano), pp. 127-135. *Feminista*, Año 3, Vol. 5, marzo 1992.
- Scott, J. W. (1991). Experiencia. *Revista de Estudios de Género, La Ventana E-ISSN: 2448-7724*, 2(13), 44-74.
- Scott, J. (1992). *Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista*. *Debate*
- Sewell, H. W.; Ferradis Garrayo, M. (1994) *Cómo se forman las clases: reflexiones críticas en torno a la teoría de E. P. Thompson sobre la formación de la clase obrera*. *Historia Social*. 18 pp. 78-100.
- Thompson, E. P. (1989) *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Crítica: Barcelona.
- Veleda, J. I. (2019). Joan Scott: aportes para una perspectiva feminista sobre la historia (Tesis para optar al grado de Especialista en Educación en Géneros y Sexualidades). Disponible en <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1773/te.1773.pdf>

- Williams, R. (1997) *Marxismo y literatura*. Península: Barcelona.
- Williams, R. (2008). *Palabras clave: Un vocabulario de la cultura y la sociedad* (ed. rev. y ampliada.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Woolf, V. (2013). *Un cuarto propio*. El cuenco de plata: Buenos Aires.

Bibliografía recomendada

- Alcoff, L. M. (1999). Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia. *Revista Mora*, (5), p. 122-138
- Alcoff, L. M. (2018). *Rape and resistance*. New Jersey: John Wiley & Sons.
- De Lauretis, T. (1992). Semiótica y experiencia. En *Alicia ya no: feminismo, semiótica, cine*. (pp. 251-294). Madrid: Ediciones de cátedra Universitat de València.
- Scott, J. W. (1991). Experiencia. *Revista de Estudios de Género, La Ventana E-ISSN: 2448-7724*, 2(13), 44-74.
- Thompson, E. P (1989). Prefacio. En *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. (pp. 27-32) Barcelona: Crítica.
- Williams, R. (2008). *Palabras clave: Un vocabulario de la cultura y la sociedad* (ed. rev. y ampliada.). Buenos Aires: Nueva Visión.

* El libro *Rape and Resistance* no tiene aún traducción al español. Una anticipación de sus principales argumentos puede encontrarse en la conferencia “Sexual Violations and the Question of Experience” subtitulada al español y citada en los recursos audiovisuales.

Bibliografía complementaria

- Bach, A. M (2010). *Las voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista*. Buenos Aires: Biblos.
- Elizalde, S. (2008). Debates sobre la experiencia. *Oficios Terrestres*, (23), 18-30
- Iglesario, F. M., & López, D. (2013). Reflexiones en torno a algunos implícitos de la práctica historiográfica de EP Thompson. *Rey Desnudo*, (3), 222-232.
- López, D. (2012). La prueba de la experiencia. Reflexiones en torno al uso del concepto de experiencia en la historiografía reciente. *Prismas-Revista de Historia Intelectual*, 16(1), 33-52.
- Veleda, J. I. (2019). Joan Scott: aportes para una perspectiva feminista sobre la historia (Tesis para optar al grado de Especialista en Educación en Géneros y Sexualidades). Disponible en <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1773/te.1773.pdf>

Otras investigaciones que hagan uso de la categoría

- Barrios, R. (2014). “Cuando termine de contar, ¿me voy a seguir acordando de lo que pasó?” Análisis de la experiencia narrativa del abuso sexual infantil en clave comunicacional. *Question*, 1(43), 224-234. Recuperado a partir de <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/2175>
- Botello Longui, L. (2005) *Identidad, masculinidad y violencia de género* (Tesis de Doctorado). Disponible en <https://eprints.ucm.es/7184/1/T28455.pdf>
- Cortés, X.; Díaz, N.; Flores, V.; Monsalves, S. (2016). *La experiencia corporizada en los procesos de enseñanza-aprendizaje de metodologías de Investigación Acción Participativa*. V Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales, 16 al 18 de noviembre de 2016, Mendoza, Argentina. Métodos, metodologías y nuevas epistemologías en las ciencias sociales: desafíos para el conocimiento profundo de Nuestra América. EN: Actas (2016). Enseñada: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Centro Interdisciplinario de Metodología de las Ciencias Sociales. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.8405/ev.8405.pdf
- Jelin, E. (2001) Historia, memoria social y testimonio o la legitimidad de la palabra. *Iberoamericana*. 1(1), 87-97.
- Kramer, G.; Satta, P. tr. (2015) Mujeres traumatizadas trabajando con mujeres traumatizadas: Reflexiones sobre la vida y el trabajo en una zona de guerra. *Aletheia*, 5 (10). Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.6701/pr.6701.pdf
- Santarelli, N.; Anzorena, C. (2017). Los socorristos y las disputas de sentidos sobre el aborto voluntario. Consideraciones teóricas desde una perspectiva del feminismo crítico. *Descentrada*, 1 (1), e008. Recuperado de <http://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe008>
- Schenone Sierra, D. J. *Maternidades en construcción: una reflexión a partir del concepto de experiencia*. (Tesis de Maestría inédita). Disponible en <https://www.repositorionacionalcti.mx/autor/DELFINA+JULIETA+SCHENONE+SIENRA>

Sitios web de materiales

- Universidad de Berkeley [UC Berkeley Events]. (9 mar. 2009). Conversations with History - Joan Wallach Scott. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=MrknwNI818Y> (Entrevista a Joan Scott por Harry Kreisler. Disponible en inglés con subtítulos en español)
- Central Washington University [CentralWashingtonUniversity]. (8 dic. 2014) “Sexual Violations and the Question of Experience”. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=7aEO-HLOoEE> (Ponencia de Linda Martín Alcoff que resume los principales argumentos de su libro *Rape and Resistance*. Disponible en inglés con subtítulos en español).
- Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini [culturalcoop]. (7 may. 2014). Conferencia de Teresa de Lauretis. Género y teoría queer. Disponible en

https://www.youtube.com/watch?v=SY_5x0BdIFk (Conferencia realizada en Abril de 2014 organizada por Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (FFyL, UBA); Carrera de Sociología (FSoc, UBA) y Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini)
Código Rojo [CodigoRojo1917]. (4 jun. 2018). She's Beautiful When She's Angry [SUB ESP].
Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=Zq3wYppj804>

Guía de actividades en base a textos de referencia

A partir de la lectura del artículo titulado “Experiencia” de Scott responda:

- 1) ¿Cuáles son las críticas que la autora realiza a la metáfora de lo visible/transparente para pensar la experiencia? ¿Cómo podemos vincular esas críticas con el siguiente fragmento?

“Documentar la experiencia de otros de esta manera -bajo la metáfora de lo visible - ha sido una estrategia al mismo tiempo muy exitosa y limitante para los historiadores de la diferencia. Ha sido exitosa porque se mantiene muy cómodamente dentro del marco de referencia disciplinario de la historia, funcionando de acuerdo con reglas que permiten cuestionar narrativas antiguas cuando se descubre nueva evidencia. (...) Cuando la evidencia ofrecida es la evidencia de la “experiencia”, su reclamo de referencialidad se ve aún más fortalecido, pues ¿qué podría ser más verdadero, después de todo, que el relato propio de un sujeto de lo que él o ella han vivido? Es precisamente este tipo de apelación a la experiencia como evidencia incontrovertible y como punto originario de la explicación, como los fundamentos en los que se basa el análisis, el que le quita fuerza al impulso crítico de la historia de la diferencia” (Scott, 2001, p. 47)

A partir de la lectura del capítulo “Semiótica y experiencia” de Teresa de Lauretis responda:

- 2) ¿Cómo podríamos vincular la definición de experiencia que desarrolla la autora con el siguiente fragmento del *Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir?:

“No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino.” (de Beauvoir, 2018, p.207)

- 3) Explique cuáles son las principales dimensiones del concepto de experiencia en Teresa de Lauretis. ¿Qué relación tienen con el siguiente fragmento?:

“¿Es el sujeto femenino un sujeto que se constituye en un tipo particular de relación con la realidad social? (...) Y si respondemos que sí, que una cierta experiencia de la sexualidad produce un ser social al que podemos llamar sujeto femenino; si es esa experiencia, ese complejo de hábitos, disposiciones, asociaciones, percepciones, lo que engendra a uno como femenino, entonces eso es lo que se debe analizar, comprender, articular, en la teoría feminista. El objetivo de la vuelta a Pierce (...) era devolverle el cuerpo al intérprete, al sujeto de la semiosis. Ese sujeto, he defendido que es el lugar del cuerpo, en el que tiene lugar y se realiza el efecto del significado de los signos (...) El concepto de hábito como actitud “enérgica”, como disposición somática a la vez abstracta y concreta (...) sugiere poderosamente a un sujeto físicamente implicado o corporalmente comprometido en la producción de significado, en la representación y en la autorepresentación” (de Lauretis, 1992, .p.289.

A partir de la lectura del texto “Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia” de Alcoff responda:

- 4) Según la autora ¿cuál es el problema que el *giro feminista hacia el postestructuralismo* deja sin resolver? ¿Por qué?
- 5) Revise los fragmentos citados de Foucault al final del artículo y relaciónelos con su crítica a la idea de experiencia como evento lingüístico.

CAPÍTULO 37

Hegemonías, identidades y experiencias en disputa. Aproximaciones teóricas a la problemática del aborto

Hernán Caneva

La teoría sociológica, conformada por un amplio catálogo de perspectivas y debates, nos aporta herramientas para comprender las problemáticas del mundo contemporáneo. El estudio sistemático de las sociedades actuales demanda a las ciencias sociales articular perspectivas interdisciplinarias que planteen preguntas y que diseñen lentes para intervenir en la arena pública. Este desafío implica particularmente a la teoría social contemporánea, la cual teoriza sobre las reglas/regularidades que reproducen el orden y/o provocan la transformación social, atendiendo asimismo al problema de la acción humana en sociedad.

Este capítulo propone reflexionar críticamente sobre las particularidades teórico-epistemológicas que plantea el problema público de la despenalización y legalización del aborto voluntario en Argentina. Esta problemática histórica –en nuestro país, en la región y en el mundo- ocupa actualmente un protagonismo central en la agenda pública, a partir del debate y la consagración de un proyecto de ley. A su vez, la cuestión del aborto reviste una particular relevancia dado que pone en cuestión un conjunto de valores, rituales, mandatos y estructuras sociales propias del orden o sistema denominado “patriarcado”. Su construcción como problema público supone la visibilización del carácter desigual de las relaciones entre los sexos, así como el cuestionamiento de una significación hegemónicamente atribuida a la subjetividad y al cuerpo de las mujeres, la cual se basa en el mito de la maternidad como mandato natural y en la familia nuclear moderna como principio ordenador de la estructura social (Gutiérrez, 2003).

Nuestro objetivo será plantear un conjunto de aproximaciones teóricas que nos permitan desnaturalizar algunos lugares comunes entre-tejidos históricamente alrededor del aborto, poniendo atención en dos dimensiones centrales: la dimensión discursiva y la dimensión subjetiva. Consideramos que ambas se intersectan para configurar y desarmar identidades, y que a su vez nos permiten rastrear huellas de las “estructuras” en la elaboración de subjetividades así como también rastrear huellas de las subjetividades en la reproducción y en la transformación de las estructuras.

Para realizar este objetivo, consideramos propicio incorporar algunas discusiones teóricas que atravesaron nuestra investigación doctoral sobre las disputas discursivas por el derecho al aborto en Argentina (Caneva, 2019), dialogando con las ideas-problema que atraviesan a la

materia *Teoría Social Contemporánea “A”* (Camou, 2020). Nuestra propuesta consiste en pensar la cuestión del aborto con una lente colocada en relación entre los binomios “orden-conflicto social//estructura-agencia” y la otra lente puesta en la relación entre discurso y subjetividad.

El supuesto que atraviesa nuestro razonamiento sugiere que la problemática del aborto se encuentra intervenida por discursos sociales (la ciencia, la religión, el Derecho, la política), los cuales plantean argumentos, explicaciones y valoraciones (morales, políticas, sanitarias, legales, etc.) sobre la misma. Estas disputas discursivas-ideológicas afirman las posiciones de quienes intervienen en la controversia pública, y asimismo dejan huellas en las subjetividades de las/los agentes sociales que son interpelados/as por los discursos.

Asimismo, los discursos en pugna, que responden a formaciones ideológicas antagónicas, se encarnan en personas, grupos, organizaciones e instituciones, disputándose la “propiedad” (Gusfield, 2014) del problema público del aborto en diferentes planos (intelectual, cultural, moral y político). Por ende, se puede asumir que las ideologías son portadoras de discursos y que los discursos están situados en contextos, escenas y se encarnan en voces y agentes particulares.

En esta dirección, los conceptos de “hegemonía”, “identidad” y “experiencia” nos pueden aportar claves para problematizar las mediaciones entre la pareja “orden y cambio social”, así como también entre la pareja “estructura y agencia”, al poner de relieve el problema de la cultura como campo de disputa política y a la subjetividad humana como un territorio fundamental de la misma. De esta forma, recuperaremos los aportes que -desde los Estudios Culturales- realizaron dos autores de referencia como Raymond Williams (1997) y Stuart Hall (1996, 2010) para analizar los conceptos de “hegemonía” e “identidad”. Asimismo, traeremos a la discusión los planteos que Joan Scott (1999), autora que -desde los Estudios de género y los feminismos- pone el acento en la noción “experiencia”, la cual plantea como una herramienta analítica particularmente relevante para desentramar las relaciones de poder y dominación –materiales y simbólicas- que atraviesan las luchas por el reconocimiento de las identidades genéricas.

Posteriormente, sumaremos al diálogo algunas breves notas sobre la noción “habitus” desarrollada por Pierre Bourdieu (1993, 2003) así como también sobre la perspectiva de Erving Goffman (1959, 1991) en torno a la noción de “interacción” y la “ritualización de la femineidad”. En las reflexiones finales, realizaremos un balance sobre el trayecto realizado en el capítulo, ensayando ideas sobre los desafíos que supone “imaginar sociológicamente” la presente era digital, y dejando preguntas abiertas en relación a la cuestión de la despenalización del aborto.

Hegemonía-identidad-experiencia: tres conceptos para analizar el problema público del aborto

Como buenos/as sociólogos/as, sabemos que las teorías no están completamente determinadas por los fenómenos empíricos. Por ejemplo: ¿cómo es que vemos “violencia de género” cuando observamos a un varón y una mujer que están discutiendo en la calle? ¿Cómo vemos “lucha de clases” cuando notamos las disconformidad del mozo de una cervecería que trabaja

en condiciones salarialmente precarias? ¿Cómo vemos “racismo” cuando alguien ha sido segregado o marginado (de un lugar, de un evento, de una conversación, de un “sobre-entendido”), por su color de piel?

Lo que vemos depende de la lente que usamos. Las teorías nos aportan lentes para conceptualizar la realidad social y a su vez, para formular valoraciones éticas sobre los comportamientos de propios y ajenos. Es decir, las teorías sociológicas nos permiten realizar abstracciones sobre fenómenos que –de otra manera- se presentarían como circunstancias dispersas, es decir, circunstancias que no tendrían sentido ni podrían ser explicadas. Por esta razón es que, cuando solemos dar por sentado el modo como conceptualizamos al mundo social, quizás deberíamos tomarnos el trabajo de ir “un paso hacia atrás”, y reflexionar sobre las concepciones epistemológicas, teóricas, metodológicas y ético-políticas que condicionan nuestra mirada sobre las cosas que vemos.

No resulta novedoso reconocer que las relaciones de género nos hablan de modo como está conformada nuestra cultura, y que esta conformación es a su vez política, ya que se encuentra en permanente disputa y transformación. En cuanto al universo de las relaciones de género, nos encontramos con diferentes aproximaciones teórico-metodológicas, que están determinadas -en general- por particulares nociones pre-teóricas sobre la naturaleza del orden social, del conflicto y sobre la naturaleza de acción. No se trata de eludirlas, sino de ejercer sobre ellas una labor de reflexividad.

La problemática de la despenalización y legalización del aborto, fenómeno que ilustra de un modo particular cómo se imbrican la cultura y la política, está atravesada por múltiples variables: socio-sanitarias, socio-políticas, culturales, ético-filosóficas, etc. Las luchas por el reconocimiento de este derecho exhiben, como quizás ningún otro fenómeno en la actualidad, las tensiones entre “lo social sedimentado” y “lo emergente” al poner en entre dicho una batería de sentidos, prácticas, normativas e instituciones que vinculan a varones y mujeres en la vida privada y en el espacio público.

Este fenómeno, en particular, revela cómo ciertas convenciones, tradiciones y rituales que hasta hace poco se daban por sentadas, lejos de ser compartimientos estancos de la cultura, son prácticas y representaciones en constante disputa y transformación.

En efecto, y más allá de la consagración de una ley, en los debates por la despenalización del aborto se vislumbran las tensiones entre lo social sedimentado y lo emergente en el seno de la cultura y la política, puesto que los grupos que se proclaman a favor de esta demanda eventualmente recurren a lugares comunes -de amplio consenso- para legitimar ciertos argumentos (“la salud pública, las obligaciones del Estado, el acceso a una ciudadanía plena, los DDHH de las mujeres, etc.”), y del mismo modo, los grupos que se proclaman en contra, retoman discusiones emergentes de los adversarios para retraducirlas/incorporarlas a su cosmovisión ideológicas (“salvemos las dos vidas”).

Podemos asumir que la consagración de una ley para la interrupción voluntaria del embarazo es una conquista histórica sumamente relevante en la construcción de este problema público. Sin embargo, como han mostrado otras experiencias históricas (podemos pensar el caso de la

despenalización en Francia, en 1974)- el debate por el derecho al aborto no sólo tiene que ver con el problema sanitario de la mortalidad de mujeres por abortos inseguros, sino que pone en cuestión el modo como están organizadas las relaciones entre varones y mujeres en las sociedades contemporáneas. Es por ello que generalmente los gobiernos, grupos, organizaciones, partidos políticos, medios de comunicación, industria cultural, sistema de justicia e Iglesia lo utilizan como “caballo de Troya” para plantear valoraciones morales sobre el devenir de la sociedad.

En esta sección, plantearemos tres premisas que nos permitirán aproximarnos teóricamente a los trasfondos “aporéticos” del fenómeno del aborto, poniendo en la mira las tensiones entre el discurso y la subjetividad:

- 1) **La cultura no es un sistema cerrado** que determina las representaciones, prácticas y comportamientos de las/los agentes sociales, sino un proceso de constante transformación y conflicto, que a través de diferentes dispositivos (como los discursos y las instituciones) produce y reproduce identidades sociales y políticas. Estos procesos de (re) producción involucran, particularmente, a las identidades de género, ya que a partir de ellas se organizan un conjunto de disposiciones, modos de comportamiento, roles, relaciones y desigualdades sociales.
- 2) **Las identidades sociales y políticas no poseen a una “esencia fija”** sino que se constituyen en el marco procesos de subjetivación/identificación, fundamentalmente a través del discurso. Si la cultura no es un sistema cerrado, la configuración de identidades sociales y políticas tampoco lo es. Por ende, el concepto de “identidad” debe ser capaz de dar cuenta de las formas de poder y dominación, de las desigualdades y las transformaciones sociales que configuran la subjetividad. En este sentido, no se puede hablar de una “identidad” estática, ni tampoco podemos definir en ella un “núcleo duro”, esencia o sustrato inmutable. En relación con esta idea, es preciso hablar de “identidades” antes que de “identidad”, aunque pluralizar el término no resuelva del todo el problema de la esencia. En este sentido, la noción de “identificación” nos puede ayudar a pensar conjuntamente la conservación y el cambio como parte de los procesos de subjetivación social y política.
- 3) **La “experiencia” es una categoría mediadora** que nos permite anclar la relación entre “lo social sedimentado” y “lo emergente”. Si la cultura no es una totalidad cerrada sino un proceso dinámico y cambiante, y si la identidad no remite a una sustancia o esencia fija e inmutable, es preciso entonces identificar categorías mediadoras, que nos permitan capturar las tensiones entre “lo social sedimentado” y “lo emergente”. En esta dirección, la noción de “experiencia” podría funcionar como una categoría mediadora para pensar las tensiones entre las estructuras, los dispositivos, las instituciones y las prácticas-representaciones de las/los agentes sociales. Interpretar y restituir las experiencias de las/los agentes en su diversidad y complejidad, es un desafío para la investigación social, particularmente para aquellas que se sostienen en perspectivas “cualitativas”.

La cultura no es un sistema cerrado. Aportes del concepto de hegemonía para analizar las relaciones entre el orden y el cambio social.

La cultura no es un sistema cerrado o una totalidad englobante, sino que podemos definirla como un ordenamiento relativamente estable, atravesado por conflictos, grietas y suturas. Este postulado está directamente relacionado con la idea según la cual el orden social puede ser definido como un “orden discursivo hegemónico”, es decir, como un ordenamiento que produce exclusiones e inclusiones a partir del discurso. En un sentido concreto, si analizamos las prácticas discursivas que se desarrollan en diferentes campos (los medios de comunicación, la política, la ciencia, por ejemplo), podremos identificar cómo los discursos operan enunciando, nominando, caracterizando a los objetos que nombra, y al mismo tiempo, obturando sus otras cualidades. Una condición inherente al discurso es su carácter estratégico: enunciar una cosa –en el marco del discurso- implica una elección intencional, que supone no enunciar otra cosa.

Aquí nos interesa pensar cómo los procesos culturales interceden en la conformación de identidades sociales y políticas, y particularmente, en las identidades de género que se modelan en torno al problema del aborto. Una forma de ingresar en esta región del análisis cultural podría ser a través del estudio del discurso. En esta línea, entendemos a los discursos como construcciones sociales y culturales situadas históricamente, esto es, construcciones simbólicas que interpelan a las/los agentes en base a su capacidad de modelizar subjetividades, así como también de orientar voluntades y comportamientos. Podemos pensar a los discursos como dispositivos que funcionan dentro de cada cultura y también como dispositivos que funcionan en el marco de otros dispositivos (por ejemplo: instituciones como la escuela o la familia, en medios masivos de comunicación como la televisión, Internet, las redes sociales digitales, etc.).

El concepto de hegemonía elaborado por el teórico marxista galés Raymond Williams (1921-1988) (op.cit., 1997) puede aportar pistas o claves interesantes para comprender cómo se construyen y despliegan los discursos en la agenda pública, y de modo más general, para pensar cómo se modelizan y confrontan estereotipos e identidades en torno al género.

En “Marxismo y literatura”, Raymond Williams (op.cit., 1997) retoma el concepto de “hegemonía” elaborado por el filósofo y teórico marxista Antonio Gramsci (1891-1937), el cual propone superar limitaciones de las categorías de “cultura” e “ideología”. La noción de hegemonía cuestiona el supuesto que asume la existencia de un proceso social total en el que las mujeres y los varones proyectan sus vidas (la caracterización comúnmente asignada al concepto de “cultura”) así como también la idea de que los sectores dominantes (podríamos pensar a los varones como un sector dominante en lo referido a las relaciones de género) proyectan sus intereses de clase, género o raza hacia el conjunto de la sociedad (la caracterización comúnmente asignada al concepto de “ideología”).

Desmarcándose de estos supuestos, la noción de hegemonía asume la premisa de que existe una sociedad dividida en clases (y en otras formas de clasificación y jerarquización social) pero propone superar la polarización –propia de cierto “marxismo mecanicista”- entre estructura y superestructura, considerándola como una esquematización limitada que propone a la cultura como

“esfera superior” (y complementaria) que explica en última instancia las contradicciones materiales/económicas que se desarrollan en la estructura económica.

Ahora bien, cuestionar la noción de ideología –en línea con Williams- no implica desestimar la existencia del engaño, del enmascaramiento o de la manipulación ideológica como mecanismos propios de las relaciones de poder y dominación de clase, sino más bien complejizar cierto maniqueísmo que deviene de mirar la cultura a través de este prisma. En este sentido, como sostiene Williams, la hegemonía no refiere a un proceso social parcial y superestructural, tal como supone la anteriormente referida caracterización de la ideología; tampoco supone una correspondencia entre la ideología abstraída de las clases dominantes y los procesos de toma de conciencia de las clases dominadas.

La hegemonía no remite a un conjunto articulado de creencias y valores que operan exclusivamente en el plano de la consciencia, ni tampoco remite a dispositivos que las clases dominantes utilizan para adoctrinar o subordinar a las clases dominadas. Contrariamente, la hegemonía supone una dimensión mucho más amplia, compleja y contradictoria en las que operan el poder y la dominación, la cual involucra las experiencias, las emociones, las creencias y los valores de las/los agentes sociales, produciendo el efecto de que ciertas ideas y prácticas se presenten como parte del sentido común. En esta dirección, Williams sostiene que:

La hegemonía constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. Es un vívido sistema de significados y valores –fundamentalmente constitutivos- que en la medida en que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente. (Williams, Op.cit, 1997, pp. 131)

Las formas de poder y dominación que la hegemonía reproduce se relacionan con un vasto conjunto de dispositivos, estrategias, rituales, recursos e instituciones, que reproducen jerarquías, asimetrías y subordinaciones en diferentes facetas de la vida pública y privada (económica, social, cultural, política).

En lo que refiere a las desigualdades de género, la reproducción de las hegemonías dominantes se relaciona (parafraseando al filósofo y sociólogo alemán Jürgen Habermas) con la “colonización de los mundos de la vida cotidiana”, es decir, a través de valores y normas que intervienen en las representaciones y, por ende, en las relaciones que se producen entre varones y mujeres, tanto en el espacio público como en el espacio privado. De esta forma, la hegemonía vuelve exigua la frontera entre lo público y lo privado, puesto que exige pensar de manera relacional ambas dimensiones de la experiencia de vivir en sociedad.

La noción de hegemonía puede ayudarnos a comprender el modo como las estructuras dejan sus huellas en las disposiciones (sociales, culturales, políticas) que guían las prácticas de las/los agentes en los múltiples escenarios en los que estos/as desarrollan su vida cotidiana. No por casualidad el feminismo plantea la consigna que afirma que “lo personal es político”. En efecto, si algo tiene de característica la hegemonía “patriarcal” es que las jerarquías, asimetrías y

dominaciones que produce se legitiman como parte de un presunto “orden natural”, despolitizado, “íntimo/personal”, y por ende, inalterable. Al presentarse como parte del sentido común, la hegemonía convierte a los dominados en actores/actrices de su propia dominación, como bien desarrolló la escritora y filósofa francesa Simone de Beauvoir (1908-1986) en el canónico libro “El segundo sexo”, de 1949. (Beauvoir, 1981).

Si tomamos el caso del aborto voluntario, el análisis de este problema público presenta sesgos si lo referimos exclusivamente al problema de la dominación ideológica, o al esquema tradicional de la lucha de clases. Esto es así, porque las dimensiones simbólicas y materiales que atraviesan la problemática del aborto no están determinadas por posicionamientos de clase. En efecto, el aborto ocurre en todas las clases sociales, e independientemente de las creencias o sistemas de valores de las diferentes culturas. Este argumento no implica soslayar que la procedencia socio-económica de las mujeres incide en las posibilidades de acceder a un aborto seguro, y que estas limitaciones suponen desigualdades entre las mujeres que abortan. El problema del aborto revela la génesis de una forma de desigualdad (la dominación masculina) que trasciende las fronteras de las clases sociales y de las culturas.

Entonces, la potencialidad de la hegemonía como herramienta de análisis estriba en que no restringe el problema de la ideología al adoctrinamiento, y plantea a la cultura como un proceso conflictivo, que involucra a las mentalidades y a las experiencias. Como sostiene Williams:

(La hegemonía) Es un complejo efectivo de experiencias, relaciones y actividades que tiene límites y presiones específicas y cambiantes. En la práctica, la hegemonía jamás puede ser individual. Sus estructuras internas son sumamente complejas, como puede observarse fácilmente en cualquier análisis concreto. Por otra parte (y esto es fundamental, ya que nos recuerda la necesaria confiabilidad del concepto) no se da de modo pasivo como una forma de dominación. Debe ser continuamente renovada, recreada, defendida y modificada. Asimismo, es continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones que de ningún modo le son propias. Por tanto debemos agregar al concepto de hegemonía los conceptos de contrahegemonía y de hegemonía alternativa, que son elementos reales y persistentes en la práctica. (...)” (Williams, Op.cit; 1997, pp.134)

Retomando esta definición y señalando su énfasis en las prácticas y en las resistencias que entraña toda relación de poder, Williams elige referirse a “lo hegemónico” en lugar de “la hegemonía” y a “lo dominante” en vez de “la dominación”. Siguiendo el argumento del filósofo contemporáneo Michel Foucault (1926-1984) según el cual “donde existe poder existe resistencia”, se puede inferir que donde encontramos una hegemonía dominante también encontraremos formas de contra-hegemonía y/o hegemonías alternativas.

De manera que para Williams resulta relevante identificar y analizar a las hegemonías alternativas para comprender cómo funcionan las hegemonías dominantes (y viceversa), indagando mediante qué mecanismos y dispositivos (los discursos, las políticas públicas, las instituciones, los medios de comunicación, etc.) se recrean y re-actualizan. Es así que el autor nos alerta del

riesgo que supone identificar la hegemonía con la hegemonía dominante, ya que una mirada unidireccional conlleva el riesgo epistemológico y político de soslayar el carácter dinámico y transformador de las prácticas sociales. El análisis de “lo hegemónico”, en cambio, nos permite visibilizar procesos dinámicos de luchas y transformaciones sociales, culturales y políticas.

Entonces, como sostiene el autor, “(...) El proceso cultural no debe ser asumido como si fuera simplemente adaptativo, extensivo e incorporativo (...)” (Williams, op.cit, 1997, pp.136). Es decir, que aunque una hegemonía dominante implique la presencia de contra-hegemonías y/o de hegemonías alternativas, lo que la preservará como dominante será capacidad de fijar límites, de incorporar o de absorber los antagonismos, así como la capacidad de recrear las estructuras de su dominación.

El caso del derecho al aborto en particular, resulta relevante porque, como decíamos líneas atrás, en los últimos quince años, y en virtud de la acción política del movimiento amplio de mujeres y feminismos, se instalaron argumentos y posicionamientos pro-activos a esta demanda, en un lenguaje que articula el reclamo por los derechos (no) reproductivos con las pruebas o evidencias socio-sanitarias que acarrea el problema público. Como parte de la estrategia retórico-argumentativa, se deslizan también argumentos que plantean el problema ético-político relacionado con la autonomía reproductiva de las mujeres y la separación entre Estado y religión.

Durante la última década, y ante la aparición de discursos emergentes, se movilizaron grupos y organizaciones civiles reactivos al derecho al aborto, los cuales debieron “adaptar” o reformular sus consignas y argumentos con vistas a sostener una posición hegemónica con relación a tratamiento de este debate en la agenda pública y política. Estas disputas o antagonismos se desarrollaron, durante los últimos años, en una escena de “empate hegemónico” -siguiendo el concepto de Juan Carlos Portantiero⁴⁶⁶ (1973)- aunque desde 2018 hasta el presente, el movimiento de mujeres y los feminismos, a través de la acción política de *La Campaña*, parece haber conseguido “romper” este empate a su favor. ¿Qué sucederá con los discursos grupos autodefinidos como “Pro-vida” en un escenario de legalización del aborto?

En relación con esta pregunta, como sostiene Williams, hablar de “lo hegemónico” implicar hacer referencia a un proceso (que supone/incluye a lo “contra-hegemónico”). Entonces, y con relación al ejemplo del aborto, en lugar de hablar de una estructura político-ideológica rígida y totalizante que absorbe los antagonismos, deberíamos preguntarnos qué significantes comunes organizan la disputa por la hegemonía. En este sentido, se reconoce que el significante “mujer” (“mujeres”) se erige como uno de los blancos de las disputas por el reconocimiento de este derecho, ya que lo que se encuentra en litigio es la definición de qué prácticas permiten o –por el contrario- coartan su soberanía sexual y reproductiva, su derecho a tomar decisiones que se relacionan con el placer, el deseo, el proyecto de vida, etc. El otro significante en disputa tiene que ver con la “vida” (y la muerte).

De modo que el debate plantea una disputa cultural que interroga y confronta los sentidos comunes que históricamente han definido y regulado la subjetividad y la corporalidad femenina,

⁴⁶⁶ Juan Carlos Portantiero (1934-2007) fue un sociólogo argentino que se especializó en la obra de Antonio Gramsci.

ligándolas centralmente con la tarea reproductiva, la maternidad, la crianza, la familia, el hogar, la domesticidad, etc. Es por ello que el significante “mujeres” es uno de los núcleos centrales de las disputas por la hegemonía entre los grupos a favor y en contra de la ley.

Es decir, que detrás del significante “mujer/mujeres”, se disputan imaginarios muy diferentes en torno a la identidad social y política imputada a este sujeto. En relación con el ejemplo del aborto, se puede inferir que detrás del argumento “Pro-vida” que se basa en el presunto “derecho a la vida” del niño/a por nacer, se modeliza el imaginario de la mujer como un sujeto que durante el proceso de gestación, carece de capacidad de decisión y soberanía sobre su cuerpo, y en consecuencia, de elegir la maternidad como resultado de un deseo (individual, o consensuado con la pareja). Contrariamente, tras el argumento que sostiene el derecho de las mujeres a decidir sobre sus propios cuerpos, parece modelizarse el imaginario de las mujeres como sujetos que deciden/eligen su proyecto de vida, más allá de (aunque condicionada por) factores sociales, económicos, culturales, religiosos.

En definitiva, el concepto de hegemonía, al relacionarlo con las prácticas discursivas, nos brinda una mirada que pone el acento en la construcción social y política de las identidades. Como hemos venido señalando, las identidades refieren a la experiencia individual y colectiva de las mujeres que abortan, la cual está intervenida por los discursos dominantes en la escena pública, cuya capacidad de nominar, argumentar y desnaturalizar sentidos, así como también de caricaturizar, sesgar y estereotipar subjetividades, merece una atención particular.

Las identidades sociales y políticas no poseen una “esencia fija”. Aportes del concepto de identidad/identificaciones para analizar los procesos de subjetivación.

Como hemos señalado en el apartado anterior, la noción de hegemonía nos permite definir el carácter conflictivo y abierto de la cultura. También mostramos que la hegemonía está relacionada con la identidad y la subjetividad, la cual podemos abordarla como terreno de disputa político-discursiva.

Los planteos del teórico cultural y sociólogo jamaicano Stuart Hall (1932-2014) en torno a la noción de “identidad” (Hall, op. Cit. 1996, 2010) sostienen que esta no posee una esencia sustancia fija e inmutable. Este argumento asume vital relevancia para analizar la configuración de identidades de género, las cuales, como muestra la historia reciente, desbordan cada vez más el parámetro de la heteronormatividad⁴⁶⁷. En esta dirección, la perspectiva teórica de Hall se basa en una idea anti-esencialista y dinámica de la identidad e incorpora la “dimensión política” en el análisis de su configuración. Al incorporar la dimensión del poder y de la dominación en la conformación de las identidades, Hall avanza sobre un complejo asunto que nos ocupa en este

⁴⁶⁷ Nos referimos a una norma que organiza las relaciones entre los géneros en base a la división entre masculino y femenino.

capítulo, esto es, sobre las articulaciones entre las prácticas discursivas y los procesos de subjetivación social y política.

Con la mirada puesta en la idea de “proceso”, este autor considera que es pertinente abordar analíticamente el problema de la “identificación” antes que el de “la identidad”. Es así que en los mecanismos de la “identificación” se reconocen y desarrollan modalidades de subjetivación que interpelan a individuos/os y grupos. Estos procesos suponen intersecciones dinámicas y conflictivas entre las/los agentes (individuales y colectivos) y las condiciones sociales, políticas e institucionales dadas en un determinado momento histórico. Esta lectura resulta particularmente propicia para analizar la elaboración de discursividades sociales y políticas en torno al género así como para pensar los lugares o roles que son imputados a las mujeres en la cultura de las sociedades occidentales. Estos “lugares” están fabricados y son imputados a las/los agente, por lo que es preciso situarlos históricamente, dando cuenta de las subjetividades que se (re) producen así como de las transformaciones.

Dicho en un lenguaje más coloquial, “ser mujer” y “ser varón” en un contexto histórico dado implica –entre otras cuestiones- la identificación con un conjunto de discursos e ideologías que nos interpelan como tales. Lo que debemos considerar es cómo y por qué estas identificaciones se van transformando, es decir, a partir qué cambios sociales y culturales, a través de la agencia individual y colectiva, se transforma nuestra propia subjetividad.

El/la sujeto/a, en la perspectiva de Hall, es concebido como un/a sujeto/a “construido/a” pero, al mismo tiempo, como un/a sujeto/a “constructor/a” de su identidad. De manera que la identificación refiere al proceso de construcción identitaria, el cual, si bien está permanentemente abierto y es dinámico, conserva marcas o sedimentos del pasado en la subjetividad. Es decir, que a partir de las múltiples identificaciones que incorporamos a lo largo de nuestras vidas, nuestra subjetividad conserva las huellas o marcas del pasado, lo cual nos confiere nuestra propia historicidad. Nunca territorio virgen, la subjetividad humana está poblada de suturas, enmiendas, erosiones y grietas, por lo que se encuentra cargada por los sedimentos del pasado, lo que no la cierra al cambio y a la incorporación de nuevas identificaciones.

Asumiendo la historicidad de la identidad, entonces: ¿cómo se producen/vivencian las transformaciones en el plano de la subjetividad humana? ¿Cómo podemos analizar los procesos de subjetivación? Para avanzar en estos interrogantes, cabe introducir el argumento de que las identidades poseen un “componente político”. En efecto, el autor argumenta que toda identidad puede ser analizada a partir de una “dimensión política”, es decir, a partir de la tensión/polarización entre “nosotros/as-ellos/as”. Para Hall, en la conformación del “ser” (pongamos por caso: “ser mujeres” o “ser varones”) existe una casi necesaria negatividad constitutiva, definida por la referencia al “no ser”. Es decir, que para reconocer positivamente aquello que somos (si bien esta identificación puede ser lábil, temporaria e incluso imaginaria/fantasmiosa) es necesario identificar/distinguir y eventualmente excluir del ser aquello que no somos.

La dimensión política de la identidad, en este sentido, se encuentra presente en los procesos de subjetivación, ya que en la construcción del “nosotros/as” (así como del “yo”) se requiere de la construcción de un “ellos/as” (“las/los que son diferentes a nosotros/as –que son diferentes de

mí-“). Esta idea supone que para construir una interioridad (un “nosotros/as”, un “yo”) se necesita constituir una exterioridad o alteridad (un “ellos/as”, un “tu”). La caracterización del “ellos/as” así como la del “nosotros/as”, como anticipamos antes, no necesariamente se refleja en cualidades fácticas o empíricas que portan las/os agentes. Es decir, que la conformación de la identidad así como la definición de la alteridad pueden contener elementos propios de la imaginación e incluso de la fantasía. De allí la pertinencia de problematizar la relación del discurso con los procesos de subjetivación social y política, y particularmente la relación del con imaginario y la representación social que es capaz de modelar.

Entonces, el argumento desarrollado por Hall a propósito del componente “político” de la identidad indica que no es condición indispensable que los “otros/as” sean reconocibles en el terreno de la realidad empírica, mientras que puedan ser identificados en el plano del imaginario, lo cual contribuye a reforzar el sentido de la representación que tenemos de nosotros/as mismos/s. La construcción política de la identidad es un fenómeno contingente, por lo que los elementos que diferencian a individuos y grupos, es decir, las fronteras que separan “nosotros/as” de “ellos/as” pueden transformarse e incluso disolverse a lo largo del tiempo.

Por ejemplo, la construcción socio-cultural e histórica de la “diferencia sexual” como sistema de representación, diferenciación e identificación en las sociedades contemporáneas, requiere de múltiples dispositivos (discursivos e institucionales), para reforzar las fronteras entre los cuerpos y las subjetividades de mujeres y varones. Durante gran parte del siglo XX, diferentes dispositivos de saber-poder (entre ellos el discurso médico y la pedagogía) enfatizaron en la psiquis y en la corporalidad femenina como campos de problemas, con el objetivo definirla, controlarla y diferenciarla de la masculinidad. En este proceso de “fabricación” socio-cultural y bio-política de la femineidad, la masculinidad –menos prescrita pero no menos controlada- se ha tendido a definir principalmente a partir de una negatividad (reconocerse varón implica “no ser como” una mujer).

En la época de las redes sociales y las plataformas digitales, el proyecto teórico de Hall parece volverse pertinente, ya que nos invita a pensar cómo a través de diferentes dispositivos (antes la televisión, ahora las plataformas –y/o ambas en conjunto-) producen y reproducen imaginarios, representaciones sociales, estereotipos, sentidos y valores que intervienen en la subjetivación social y política, siguiendo estrategias de persuasión para construir y legitimar comunidades de pertenencia. Estas comunidades, no ajenas al proceso de la globalización, se construyen a partir de cierta homogeneización (hacia adentro) de estilos, comportamientos y consumos culturales.

Al igual que discurso está relacionado con una estrategia subyacente (producir un “efecto” en el comportamiento del otro/a), el sentido de la palabra “identidad” puede definirse como “estratégico” y “posicional”. Las identidades se construyen siempre en relación con un discurso y con una/s representaciones a las que el discurso da lugar. Como sostiene Hall:

Precisamente porque las identidades están construidas en el discurso, y no fuera de él, necesitamos entenderlas como producidas en específicos lugares históricos e institucionales, dentro de formaciones y prácticas específicamente discursivas, por estrategias enunciativas específicas. Más aún, ellas emergen

dentro del juego de modalidades específicas de poder, y así son más el producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que el signo de una unidad idéntica, naturalmente - constituida –'una identidad' en su significado tradicional (es decir, una igualdad sin costuras ni diferenciación interna) (Hall, op.cit., 1996, pp. 4)

Siguiendo este argumento, podemos preguntarnos cómo los discursos sociales enuncian al género como forma de diferenciación, es decir, qué significantes/significados utilizan para marcar diferencias (entre mujeres y varones, o entre ambos y las identidades “no binarias”) como para marcar lo que “amalgama” a cada grupo. Es decir, podemos indagar qué tipo de estrategias utilizan los discursos para elaborar representaciones e imaginarios que demarcan la pertenencia a un “nosotras/os/es”, y qué lugar ocupan las alteridades u otredades en estas identificaciones.

En el caso de la demanda por el derecho al aborto, las diferentes experiencias de interrupción voluntaria del embarazo se erigen como elementos centrales en la conformación de un “nosotras”. A estas experiencias, asimismo, se las define a partir de una alteridad (el patriarcado, el Estado, los varones, el machismo, la masculinidad hegemónica, etc.).

Por otra parte, cabe señalar que la noción de identidad de Hall posee algunos “parentescos teóricos” con la noción de hegemonía desarrollada por Raymond Williams. En este sentido, se reconoce que una hegemonía supone –aunque en diferentes niveles- a una hegemonía alternativa o a una contra-hegemonía, y del mismo modo, una identidad social y política supone –en su conformación- algo que la desborda (una identidad “otra”). Este “desborde” de la identidad refiere a un remanente que “flota” en los márgenes de la interioridad constituida, pudiendo ejercer sobre la identidad/la identificación, un efecto desestabilizador y transformador.

De allí la importancia de analizar la hegemonía como una práctica que busca controlar el efecto desestabilizador que las alteridades pueden ejercer sobre la interioridad constituida (el nosotros/as). En este sentido, un aporte epistemológico, teórico y político del feminismo se vincula con el desenmascaramiento y la transformación de los rasgos y atributos que se naturalizaron históricamente como parte de la identidad femenina y masculina, en la sociedad contemporánea.

La pregunta es, en consecuencia, cómo identificar, visibilizar y dar voz a las otredades sociales que desbordan a las hegemonías dominantes y cómo teorizar sobre ellas. Para decirlo de forma concreta, la pregunta epistemológica, teórica y metodológica es mediante qué herramientas podemos analizar los procesos históricos, sociales y políticos en los que las mujeres, los varones y las identidades “no binarias” se (auto) definen, cómo definen la alteridad/la exterioridad, qué elementos persisten y qué elementos se transforman en las prácticas y representaciones de los agentes sociales.

Una forma de avanzar en este tema consiste en poner la mirada en la relación entre discurso e identidad. En efecto, Hall pone de relieve esta relación a sostener que la identidad refiere:

al punto de encuentro, al punto de sutura, entre, por un lado, los discursos y las prácticas que intentan 'interpelarnos', hablarnos o llamarnos como los

sujetos sociales de discursos particulares, y, por otro lado, los procesos que construyen subjetividades, que nos construyen como sujetos que pueden ser 'hablados'. Las identidades son así puntos de enlace temporario a las posiciones de sujeto que las prácticas discursivas construyen para nosotros (Hall, op.cit., 1996, pp. 5)

Retomando este planteo, podemos preguntarnos cómo se les habla a las mujeres y qué mujeres son habladas por los discursos que se proclaman a favor y en contra del derecho al aborto. Es este sentido, la industria cultural, el cine, la TV, las redes sociales y plataformas digitales, hoy de alcance masivo, se presentan como medios a través de los cuales los discursos nos interpelan, produciendo identificaciones sobre lo que implica (y lo que no implica) “ser varones” y “ser mujeres”. Las pautas de comportamiento, los estilos y los estereotipos femeninos y masculinos que circulan en estos escenarios públicos, poseen la cualidad de “moverse” al compás de las transformaciones históricas, por lo que el análisis en términos de hegemonía-contra hegemonía, así como en términos de identificación/subjetivación exige “hilar muy fino”, en tiempos donde la luchas por la igualdad de género son absorbidas por los mercados y eventualmente licuadas en su potencialidad corrosiva.

Las mujeres que vemos en las publicidades no están –como hace unos pocos años- limpiando la vajilla con el nuevo detergente, sino que ahora esa tarea la realiza un varón, quien –cómplice con el público- deja entrever que sus habilidades para esa tarea no son las suficientes, y que ese no es su lugar “natural”, pero que la igualdad de género exige cambios de mentalidad. Es decir, el hecho de que no se muestre a las mujeres limpiando la vajilla no quita que el discurso siga transmitiendo un mensaje sexista: “que limpiar los platos no es una tarea que naturalmente corresponde a los varones, y que las mujeres –aunque no realicen dicha actividad domestica- son las que mejor saben hacerlo”.

En consecuencia, los roles o “lugares” sociales, culturales y políticos que son asignados al sujeto mujeres (y a los varones) en el marco de una cultura que reproduce solapadamente mandatos patriarcales y que al mismo se tiempo se encuentra sumergida en procesos de luchas, conflictividades y transformaciones históricas a partir del movimiento de mujeres, son problemas sumamente relevantes para el análisis cultural.

Si el discurso es una estrategia, y si la identidad es una posición estratégica, es porque el lenguaje y la identidad están atravesados por relaciones de poder así como también por resistencias. En efecto, la perspectiva de Hall sobre la identidad plantea la relación de esta con el discurso y con el “poder” del discurso, en franca relación con el programa teórico de Michel Foucault. En este sentido, Hall retoma el argumento de Foucault, según el cual:

El sujeto es producido 'como un efecto' a través y dentro del discurso, en formaciones discursivas específicas, y no tiene existencia, y ciertamente ni continuidad trascendental o identidad, de una posición de sujeto a otra. En el trabajo 'arqueológico' de Foucault, los discursos construyen posiciones de sujeto a través de sus reglas de formación y 'modalidades de enunciación'. (Hall, Op.cit., 1996, pp. 9)

Volviendo a las cuestión de las identidades de género, podemos afirmar que no existe una representación sobre el sujeto “mujer” ni sobre el sujeto “varón” que posea una interioridad sin suturas, es decir, una interioridad que no se encuentre históricamente situada ni definida por particulares relaciones de poder y dominación. Esta “ubicuidad” de la identidad de género se puede analizar en el nivel de los discursos, ya que las posiciones de sujeto que son designadas para varones y mujeres se disputan y alteran históricamente.

Por último, como sostiene Hall, la relación del discurso con la subjetividad no sólo debe ser analizada en el terreno de la consciencia o del pensamiento, sino también a partir de sus efectos o huellas en los comportamientos y en los cuerpos de las/los agentes sociales. Cabe señalar que el cuerpo, siguiendo la perspectiva de Foucault, es la “superficie” sobre la cual la *episteme* de la sociedad contemporánea inscribe las normas, imaginarios, saberes y mandatos culturales. Es así que, retomando a Foucault, propone pensar la dimensión del cuerpo como una superficie sobre la cual intervienen los discursos y las instituciones.

En las sociedades contemporáneas, la sexualidad, y correlativamente, los cuerpos “sexuados” (de mujeres y varones), se plantean como territorios privados, “sagrados” y a la vez “misteriosos” sobre los que el discurso (y relaciones de saber-poder que organiza) interviene para definirlos y disciplinarlos. Cabe pensar, con relación al caso del aborto, cómo diferentes saberes-poderes (la medicina, la educación, la religión, la publicidad, entre otros), han intervenido sobre los cuerpos de las mujeres, modelando corporalidades y subjetividades preparadas para cumplir ciertas utilidades sociales, políticas y económicas (así lo ilustra el caso de la “maternalización” de las mujeres y las políticas de “crianza estatizadas”).

En efecto, en la demanda por el derecho al aborto, el cuerpo de las mujeres emerge como un asunto de debate político, ya que sobre el mismo se inscriben diferentes y contrapuestos sentidos sobre su autonomía/heteronomía sexual y (no) reproductiva. En consecuencia, un análisis cultural –en clave de género- sobre la problemática del aborto exige identificar cómo es enunciada, teorizada e institucionalizada la dimensión del cuerpo de las mujeres.

Por último, y no ajeno a la relevancia del pensamiento feminista para desanudar los problemas que entraña el uso del concepto de “identidad” y su relación con los discursos sociales, Hall recupera los aportes de la filósofa feminista Judith Butler. Esta autora, también con una mirada foucaultiana sobre el discurso, propone reflexionar sobre los “límites discursivos del sexo” así como sobre los límites de algunas políticas feministas, poniendo el acento en las complejas transacciones entre el/la sujeto/a, el cuerpo y la identidad.

Si para Hall no existe una identidad sin suturas, para Butler tampoco existe una categoría de mujer sin suturas, por lo cual todo discurso que –al pronunciarse sobre las mujeres- se presente a sí mismo remitiendo a un origen o a una esencia, no hará más que excluir a las mujeres “diferentes”. En esta dirección, Butler discute la pretendida unidad de los discursos que persiguen la emancipación de las mujeres, ya que se trata de una “unidad ficticia”, moldeada y moderada por las estructuras de poder a través de las cuales se persigue la emancipación.

Entonces, si las disputas por la hegemonía requieren una articulación discursiva que amalgame sentidos-prácticas-intereses-demandas, y si en toda articulación se modelan

subjetividades, identidades e identificaciones, cuyo proceso incluye lo idéntico pero excluye las diferencias: ¿Cómo visibilizarlas? ¿Cómo restituir y dar voz a las alteridades?

La “experiencia” como categoría mediadora entre los discursos y las subjetividades

Si podemos asumir que la cultura no es un sistema cerrado, y que la identidad no supone una esencia fija e inmutable, se nos abren otros interrogantes: ¿cómo abordar analíticamente/reflexivamente el problema de la “esencialización” de las identidades? ¿Qué importancia tiene este problema en las luchas por el reconocimiento/la emancipación de las mujeres⁴⁶⁸? ¿Qué conceptos pueden ayudarnos a abordar este problema? ¿Cómo –desde la teoría y desde la investigación sociológica- visibilizar las expresiones identitarias no reconocidas? ¿Cómo superar los “cerrojos” epistemológicos y políticos que atraviesan a los discursos que, desde los márgenes, vuelven dominantes? ¿Cómo pensar el problema de la subjetivación de las mujeres en el caso particular de la lucha por la despenalización del aborto?

Se trata interrogantes de diferente espesura teórica. Para abordarlos, primero deberíamos pensar cómo problematizar la relación entre el discurso, la identificación y la experiencia particular de las/los agentes sociales. La relación entre el discurso y la experiencia, si bien ineludible, es una relación opaca o no del todo clara. Atenta a este terreno de aporías, y desde una mirada de género y feminista, la historiadora estadounidense Joan Scott desarrolla teóricamente la noción de “experiencia” (Scott, op.cit., 1999), a la que define como una herramienta epistemológica y política para reflexionar sobre el lugar que ocupa “lo otro”, “lo diverso” (“las otras mujeres”), en las luchas por el reconocimiento de las identidades de género.

Scott comparte con Butler la propuesta de una mirada crítica a propósito de los denominados “discursos fundacionales”, es decir, discursos que se proclaman como representativos de un sujeto/a político sobre el cual se persigue su emancipación, como es el caso del discurso de algunos feminismos, los cuales se proclaman en representación de “las mujeres”.

En esta dirección, Scott define a la “experiencia” como una narración o documentación de “primera mano” a cerca de aquello que las/los sujetos vivencian. Ahora bien, este registro de primera mano supone mediaciones verbales y no verbales. En efecto, lenguaje y el discurso suponen canales de transferencia de la experiencia, al menos en dos sentidos: porque el lenguaje es la herramienta o el medio que las/los agentes sociales utilizan para dar cuenta de sus vivencias, prácticas, representaciones, etc. Porque el lenguaje es –a su vez- la herramienta o el medio que las/los investigadores/as utilizamos para interpretar los registros de “primera mano” (los cuales también suponen interpretaciones). Además, tanto las/los agentes bajo estudio como investigadores/as integramos y eventualmente compartimos una misma cultura, lo que supone someter al lenguaje compartido por ambos, al ejercicio de la reflexividad.

Para Scott la presencia mediadora del lenguaje y del discurso son condición de posibilidad de la experiencia, más que una limitación. Su argumento es que no existen experiencias que se

⁴⁶⁸ Sobre estos temas, sugerimos la lectura de los textos de la antropóloga Rita Segato. En la sección “Referencias”, al final del capítulo, encontrarán la referencia de dos textos que aportan a la discusión.

encuentren por fuera del lenguaje, o más concretamente, por fuera de un acto de enunciación. Antes bien, lo que las/los científicas sociales debemos analizar es el carácter situado de los actos de enunciación, para así relativizar la certeza epistemológica que asume al registro de la experiencia como evidencia prístina de lo real. “Describir” las experiencias de las/los agentes para validar (o refutar) teorías previamente establecidas no puede ser, en este sentido, el punto de partida de una investigación sociológica, sino por el contrario, que el objetivo debe ser problematizar estas descripciones.

A tales efectos, Scott sugiere que interroguemos cómo podemos historizar la categoría de experiencia, es decir, cómo podemos identificar los escenarios verbales y no verbales en los que esta se configura, y qué relaciones de poder y dominación podemos desenmascarar en su configuración. Ser capaces de “situar” a la experiencia así como de mostrar su carácter estratégico, discursivo-político y transaccional nos permite, en consecuencia, analizar cómo se configuran las identidades sociales y políticas, evitando correr el riesgo de “esencializarlas”.

En línea con las preocupaciones de Hall, esta autora enfoca su programa de investigación en plantear un conjunto de problemas que los estudios de género y feministas heredan al proponerse elaborar una “historia de la diferencia”, y más precisamente, una “historia de la diferencia sexual”. En esta dirección, Scott propone cuestionar ciertos usos retóricos del concepto de experiencia, fundamentalmente aquellos que la legitiman como una evidencia o fundamento incuestionable de la historia de las mujeres. Como sostiene la autora, algunas/os investigadoras que hacen “historia de la diferencia sexual” conciben las experiencias de las mujeres como evidencias incuestionables de identidades o subjetividades sociales y políticas (sean estas hegemónicas o no), por lo que sus perspectivas quedan atrapadas en los relatos de las/los agentes, sin poder desnaturalizar el lenguaje que se utiliza para narrarlas y/o documentarlas.

Este problema, según Scott, atraviesa a muchas de las investigaciones sociales que se posicionan desde perspectivas cualitativas, es decir, cuya tarea estriba en interpretar y comprender el modo como las/los agentes sociales vivencian y representan el mundo cotidiano. Atenta a este problema hermenéutico, Scott plantea que toda narración o registro verbal de una experiencia supone reconocer una “identidad previa” desde la cual se habla así como también la utilización de un determinado lenguaje que se utiliza para dar cuenta de ella.

En consecuencia, la tarea de el/la analista consiste en intentar relacionar/articular (mediante su labor interpretativa) las narraciones que las/los sujetos elaboran sobre sus experiencias con las identidades sociales previas desde las que estas se narran. Ahora bien, esta labor interpretativa, mediante la cual se plantea una suerte de “traducción” entre dos registros verbales (el que utilizan las/los agentes para caracterizar sus experiencias y el que utiliza el/la analista para interpretarlas y analizarlas), requiere de conocimientos previos, interdisciplinariedad y diálogos entre teorías y metodologías.

El caso de la despenalización y legalización del aborto ilustra la pertinencia –como analistas– de considerar diferentes estrategias interpretativas para comprender los argumentos que se entran en la arena pública, muchos de los cuales asumen representar las experiencias de las mujeres que abortan. Tal como demostramos en nuestra tesis doctoral (Caneva, 2019) los

discursos de las organizaciones a favor y en contra de la legalización del aborto tienden a homologar las experiencias individuales (depurando singularidades) para legitimar imaginarios y representaciones comunes. A su vez, en nuestra investigación mostramos “otro registro” que está presente en los discursos, esto es, el de las experiencias particulares, cuya relación con las ideologías (a favor y en contra de la ley) es de identificación pero también de diferenciación. Se puede sostener que cada experiencia individual “agrega” o aporta algo diferente a la representación colectiva, generalmente homogenizante, que producen los discursos a favor y en contra de la ley de aborto voluntario.

Para Scott, lejos de darse por sentada la relación de identificación entre el discurso (en este caso, político-militante) y la experiencia particular, se requiere una labor hermenéutica que permita ilustrar cómo el caso particular (la narración de una experiencia singular) se relaciona (a través de lugares comunes, argumentos, expresiones, gestos, estereotipos, rituales, etc.) con las identidades colectivas que la representan.

Con relación al campo de estudios que se conoce como “historia de las mujeres”, Scott plantea que si bien las experiencias de las mujeres constituyen una dimensión central para desentrañar las diferentes relaciones de poder, dominación y resistencias que se han producido a lo largo de la historia contemporánea, también resulta pertinente analizar los usos del lenguaje y los discursos que documentan dicha historia. Es decir, que para Scott no existe una experiencia “con sentido” que no esté enunciada al interior de una formación u orden discursivo. En consecuencia, la experiencia, el lenguaje y el discurso, con distintos niveles de intencionalidad y opacidad, se encuentran interrelacionados, en tanto son construcciones sociales e históricas contingentes.

Con relación a la historia de la “diferencia sexual”, Scott sostiene que las experiencias de las/los agentes suponen “documentos” de suma importancia para la investigación, ya que dan cuenta de las prácticas y las representaciones individuales y colectivas que resisten/transforman las formas de vida cotidiana así como también de las pautas culturales e institucionales hegemónicas. No obstante, y en línea con el argumento que venimos planteando, para Scott estos “documentos” –aunque necesarios- no son suficientes por sí mismos para dar cuenta de las estructuras o los sistemas simbólicos a través de los cuales las identidades y los mecanismos de la diferenciación social (y sexual, en el caso de la historia de la diferencia sexual) se re-producen.

Según Scott, es necesario considerar que las identidades se construyen en el marco de procesos de subjetivación, que están atravesados por discursividades, las cuales ocurren –al mismo tiempo- en un “orden del discurso” que supone límites y condiciones de posibilidad lingüísticas, epistemológicas, teóricas y políticas. Las luchas por el reconocimiento de expresiones sociales y políticas excluidas/marginadas están ligadas con las disputas por amplificar las posibilidades enunciativas que ofrece un orden discursivo hegemónico. Siguiendo nuestro ejemplo, se reconoce que en las luchas por derecho al aborto se plantea un desafío que no sólo es legal/institucional, sino también enunciativo y argumentativo, ya que se trata de enunciar y argumentar (en el espacio público y privado) aquello que estaba prohibido.

Si cabe la aclaración, al plantear que existe una relación entre las experiencias, los discursos y las identidades, Scott considera que esto no supone un determinismo del lenguaje por sobre la experiencia. Antes bien, el discurso está relacionado con su capacidad de intervenir en las subjetividades, pero todo proceso de subjetivación y toda actividad de identificación, necesitan de la agencia de las/los sujetos/as para reproducirse. En esta actividad productiva y reproductiva, si bien el lenguaje ofrece condiciones de posibilidad enunciativa, dichas condiciones también se desafían y modifican.

En efecto, para Scott:

Ser un sujeto significa estar 'sujeto a condiciones definidas de existencia, condiciones de dotación de agentes y condiciones de ejercicio'. Estas condiciones hacen posible elecciones, aunque éstas no son ilimitadas. Los sujetos son constituidos discursivamente, la experiencia es un evento lingüístico (no ocurre fuera de significados establecidos), pero tampoco está confinada a un orden fijo de significado. Ya que el discurso es por definición compartido, la experiencia es tanto colectiva como individual. La experiencia es la historia de un sujeto. El lenguaje es el sitio donde se representa la historia. La explicación histórica no puede, por lo tanto, separarlos. (Scott, Op.cit, 1999: 25)

Scott plantea que hay una necesaria relación entre el discurso y la experiencia. Ahora bien, para analizar esta relación es necesario problematizar la “correspondencia” entre las palabras y las cosas que estas designan. La autora considera necesario poner en suspenso la creencia en la transparencia de una correspondencia entre las palabras y las cosas, y sostiene que lenguaje está atravesado por relaciones de poder y por la ideología, por lo que no existen significados únicos, transparentes ni universales.

Según Scott, dos (o más) agentes situados en frente a una misma situación pueden elaborar representaciones diferentes e incluso contrapuestas. Por esta razón, toda experiencia individual supone un “elemento adicional” que no garantiza su intercambiabilidad ni su absorción en una experiencia colectiva. Por ende, el lenguaje –atravesado por disputas socioculturales y políticas– se erige como un terreno fértil para analizar los elementos compartidos de la experiencia y los elementos singulares (los elementos “no transferibles” de una experiencia individual).

Retomando, entonces, las preguntas de partida de Scott (¿cómo podemos reconocer la historicidad de la experiencia? ¿Cómo podemos hablar de identidad sin esencializarla?), se puede sostener que una de las principales tareas de la teoría sociológica estriba en analizar el lenguaje como una superficie que tiene su propia historicidad. En este sentido, necesitamos proveernos de herramientas teórico-metodológicas para “contextualizar” los significados que los discursos atribuyen a las experiencias (individuales y colectivas), y también para ser capaces de advertir las elecciones realizadas en la enunciaci3n y en la argumentaci3n. Asumir el car3cter contingente y cambiante de los significantes y los significados que organizan las agendas p3blicas, o lo que es lo mismo, reconocer el car3cter situado del lenguaje y su condicionamiento por relaciones de

poder y dominación, son vías para ejercitar la reflexividad, el extrañamiento, la desnaturalización y la problematización de las experiencias.

El habitus y los rituales en la interacción: aproximaciones desde la teoría social contemporánea

A través de los conceptos de hegemonía, identidad y experiencia, desarrollamos una perspectiva que propone pensar al fenómeno del aborto a partir de las mediaciones entre el orden y el conflicto social, así como entre la estructura y la agencia. Como hemos visto, estos tres conceptos, de raigambre en los Estudios Culturales y en los Estudios de Género, coinciden en plantear al lenguaje y a los discursos como dispositivos que prescriben pautas y normas de comportamiento, reglas institucionales y morales.

Pero asimismo, los tres conceptos coinciden en plantear al discurso como un elemento central para estudiar las prácticas sociales, a partir del cual las pautas y normas de comportamiento, las reglas institucionales y morales se legitiman y/o se transforman. En la misma dirección, el poder del discurso está directamente vinculado con las tomas de posición de los agentes sociales, ya que estos se “convierten” en sujetos/as a través de los enlaces temporarios de la identificación.

En este sentido, la acción humana en sociedad requiere la incorporación de diferentes reglas, pautas, normas, valores, representaciones, etc., las cuales dan vida a las instituciones, a las estructuras y a los rituales que legitiman el orden social. Pero se trata de una “incorporación” que nada tiene que ver con la pasividad de los sujetos, sino más bien con su actividad.

En la tensión entre lo sedimentado y lo emergente, entre el determinismo y la libertad, entre el objetivismo y el subjetivismo, entre la sujeción y la agencia (entre otras oposiciones) se posicionan dos perspectivas medulares para la teoría social contemporánea (Camou, Op.cit., 2020), como la del sociólogo francés Pierre Bourdieu (1930-2002), con su nociones de habitus y la del sociólogo canadiense Erving Goffman (1922-1982), a partir del denominado “enfoque dramático”, de la “microsociología”, del concepto de “interacción” y el estudio de los rituales.

Cuando Pierre Bourdieu desarrolló el concepto de *habitus* (Bourdieu, 1993), intentó capturar la tensión/mediación entre el orden y el conflicto social, a partir de una teoría que le permitiera pensar relacionamente la historicidad de las estructuras y de los agentes (aunque con un “dejo” estructuralista). Entiéndase por historicidad al sedimento que la historia acumula en las instituciones, en los espacios físicos y no físicos, en los discursos y en los saberes que se transmiten culturalmente. Entiéndase por historicidad, también, al sedimento que la historia acumula en nuestros cuerpos, en nuestro aparato sensorial, en nuestros pensamientos y valoraciones, o lo que es lo mismo, en nuestras disposiciones.

Este “sedimento” que la historia deja en cada uno/a de nosotros/as es lo que orienta (pero nunca define completamente) el curso de nuestros comportamientos en sociedad. Es una historia que está abierta a la transformación, y que es relativa a los lugares que ocupamos en la estructura social, o más específicamente, a los campos que integramos (la escuela, la familia, la

universidad, por ejemplo) y a la dotación de capitales de la que estamos provistos. La historia de las estructuras -como la historia personal- están abiertas a la transformación porque, como sostiene Bourdieu, están atravesadas por relaciones de fuerza y por disputas que se desarrollan en el marco de convenciones o reglas de juego. Una buena dosis del principio que rige al habitus lo encontramos en las luchas por la despenalización y legalización del aborto en Argentina, un “juego” que recientemente se convirtió en una ley, pero que requirió (y aún requiere) que las/los interesados en subvertir las reglas del juego patriarcal transformen las reglas de las instituciones así como un conjunto de valores socialmente legitimados.

Como sostiene Bourdieu, el habitus es una estructura estructurada predispuesta a funcionar como estructura estructurante, lo cual no quiere decir mucho si no profundizamos en el estudio de actividades o prácticas las/los agentes realizan para (re) producirlos. Es decir, el habitus está siempre ligado a una labor interpretativa, lo cual implica cierta “predictibilidad” de los cursos de acción que guían las vidas de personas, grupos y organizaciones; el habitus también está condicionado por estructuras subconscientes y por componentes motivacionales. En efecto, como argumenta Bourdieu, las estructuras subjetivas que el habitus reproduce no necesariamente se corresponden o acoplan a las estructuras objetivas que de la realidad social. Si bien los habitus se reproducen en el marco de ciertas condiciones “objetivas”, la historia muestra que los cambios en estas últimas no se corresponden sincrónicamente con un cambio de las condiciones “subjetivas”.

Por otra parte, el habitus está relacionado con el discurso, ya que las prácticas que este (re) produce están investidas por el lenguaje, por elementos representacionales y simbólicos que se relacionan con la construcción del sentido común, es decir, con lo que está naturalizado en nuestra manera de percibir, de sentir y de pensar, así como con lo que está orientado a funciones prácticas. El habitus no refiere una toma de conciencia de las/los agentes o una falsa conciencia que los enajena. Es decir, el habitus no se puede reducir a una actividad introspectiva y reflexiva, sino que es un *modus operandi*, un plan de acción, una respuesta relativamente rápida y eficaz, que garantiza el funcionamiento de las normas y convenciones sociales establecidas.

El parentesco entre la noción de habitus y la de hegemonía estriba en que ambos conceptos nos hablan de la forma como se construye el sentido común. Es decir, tanto el habitus como la hegemonía problematizan el modo como ciertas reglas de juego y ciertos sistemas de percepción y de acción se vuelven “naturales” e “invisibles” para las/los jugadores involucrados. Es por esta razón que el habitus –al igual que la hegemonía- no está directamente asociado con la ideología, ya que las disposiciones de las/los agentes no están orientadas por un engaño, manipulación o visión distorsionada de la realidad, sino por reglas de juego aprendidas y compartidas. Si pensamos –desde el concepto de habitus- las relaciones de género, se nos abre un mosaico para analizar cómo las diferencias, distinciones y desigualdades entre varones y mujeres se han construido históricamente como disposiciones o principios de acción naturalizados (por varones y mujeres). Principios de acción y percepción naturalizados y, por ende, invisibilizados.

Más aún, la noción de habitus, atenta a observar en el peso que lo heredado carga sobre nuestros cuerpos, sistemas de percepción y de acción, nos proporciona elementos para

pensar/discutir cómo en las luchas por el reconocimiento, dominadores/as y dominados/as juegan con similares reglas de juego. Si analizamos, por ejemplo, los debates en torno al aborto en ámbitos como los medios de comunicación o el parlamento, podremos apreciar cómo diferentes agentes (más allá de sus posicionamientos) obedecen reglas propias de cada campo para poder pronunciarse, enunciar y argumentar una posición.

Inclusive, y en lo que respecta a las desigualdades de género, el habitus nos ayuda a pensar cómo ciertas disposiciones persisten o se mantienen arraigadas en las interacciones sociales (por ejemplo, las que reproducen el machismo y el androcentrismo), aunque de manera solapada o sutil. La hegemonía, como concepto relacional, es un mecanismo que permite la reproducción de habitus homólogos, cuyo efecto principal es que sobre la superficie (y a través del discurso) parezcan absorberse o incorporarse los conflictos y las alteridades, e incluso proponerse soluciones transformadoras.

La noción de habitus se encuentra necesariamente ligada con la noción de campo y de capital, puesto que las prácticas de las/los agentes acontecen en escenarios/lugares específicos, que están atravesados por reglas y recursos diferenciales. En definitiva, lo que Bourdieu nos propone es analizar cómo se desarrolla la vida social a partir de la experiencia de los agentes en su intervención en los campos. Aunque el autor pone el acento en las estructuras, su teoría tiene que ver con el estudio de las interacciones y de los rituales que organizan la vida cotidiana. Ahora bien, ¿cómo abordar –empíricamente- esta dimensión de la vida social en la investigación sociológica?

La perspectiva Erving Goffman, en línea con lo que sostiene Isaac Joseph (1999), toma distancia del estructural-funcionalismo, pero también –y en línea con Bourdieu- de la concepción de un individuo abstraído de las estructuras, para poner el acento en el estudio de la experiencia individual que supone vivir en sociedad.

La corriente denominada “micro-sociología”, de la que Goffman es fundador, propone analizar la interacción social en sus unidades mínimas, esto es, analizar cómo se produce el encuentro entre dos o más individuos. Según este autor, analizar el comportamiento de grupos pequeños es una posibilidad para comprender cómo se produce-reproduce la sociedad. En el texto *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, el autor elabora un marco conceptual que le permite estudiar la vida social tal como se da en establecimientos, a los que define como “todo lugar rodeado de barreras establecidas para la percepción, en el cual se desarrolla de modo regular un tipo determinado de actividad” (Goffman, 1959, pp. 254).

El autor dedica buena parte de su trabajo a desarrollar un esquema conceptual para analizar cómo se producen las interacciones sociales (cómo se inician y cómo se sostienen), así como las actuaciones de los individuos involucrados y los aspectos o características los escenarios en que se desarrollan. De todos estos elementos, aquí nos interesa preguntarnos con Goffman, en qué sentidos las interacciones están atravesadas por pautas o criterios de acción preestablecidos, así como por roles sociales diferenciados, los cuales implican derechos y obligaciones. Nos interesa esta pregunta, porque la perspectiva de Goffman no se agota en describir y analizar la dinámica de las interacciones (a nivel micro) sino que se enfoca también en cuestiones más

amplias, como por ejemplo, el lugar que ocupa la moral en la vida social y su relación con pautas de acción institucionalizadas.

Otro elemento que nos interesa retomar es la idea de que en las interacciones sociales las/los agentes “actuamos”. El sentido de la palabra “actuar” no tiene que ver con la “acción”, sino con la “actuación”. Es decir, que en las interacciones sociales las personas involucradas somos como actores y actrices arriba de un escenario. Hay un guion más o menos ensayado que direcciona nuestros diálogos, nuestras coreografías y movimientos por el escenario, y hay papeles o roles asignados a cada actor/actriz, así también estilos diferentes de caracterizar a las/los personajes conforme a las habilidades actorales (o a las demandas del director/a de la obra).

Por ello, Goffman define a su perspectiva sociológica como “dramatúrgica”, y presta atención particularmente a los elementos no verbales (la gestualidad y las expresiones, principalmente) presentes en el encuentro entre dos o más individuos. El tipo de análisis que propone busca desentrañar, a través de una interpretación sobre el desarrollo de una interacción, el modo como las/los individuos se expresan, así como las impresiones que dan y que emanan de ellos/as.

Según Goffman, las “actuaciones” consisten en toda actividad, intencional o involuntaria, mediante la cual las/los individuos involucrados en una interacción se expresan, proyectando una imagen que permite a las/los otros definir la situación en la que se encuentran, para poder actuar en consecuencia. Al actuar, las/los individuos buscan comprobar qué es lo que se espera de ellos/as, y a su vez descubren y comprueban qué es lo que ellos/as pueden esperar de las/los otros.

En este sentido, como sostiene Goffman, para que se garantice una interacción es preciso que las/los individuos involucrados formulen una “definición de la situación” que los involucra, la cual debe coincidir -cuanto menos- en términos prácticos. Esta idea guarda una estrecha relación con la noción de habitus, porque –como señalábamos en Bourdieu- aunque las condiciones subjetivas que subyacen a una situación objetiva no siempre estén en sincronía, para que se reproduzca exitosamente la vida en sociedad es preciso que los habitus de quienes participan en una interacción se encuentren homologados -al menos- en aspectos básicos.

Debe producirse lo que Goffman denomina “consenso de trabajo”, esto es, una suerte de “acuerdo” que implica que las/los individuos sean capaces de discernir qué es lo que resulta más “apropiado” para que un encuentro se realice exitosamente. Este “acuerdo” no se garantiza, en principio, por la concordancia entre los sentimientos que al respecto de la situación tienen las/los individuos involucrados y sus valoraciones sobre lo que resulta más adecuado para que el encuentro prospere.

Para ponerlo en un ejemplo: en nuestra vida cotidiana se reproducen múltiples interacciones entre varones y mujeres que – a la luz de una mirada feminista- pueden ser interpretadas como asimetrías o desigualdades de género. Ahora bien, los sentimientos o las emociones latentes en las/los individuos involucrados, es decir, aquellos malestares que expresan el desacuerdo subyacente al “acuerdo tácito” que garantiza los encuentros humanos en sociedad, no necesariamente desafía o subvierte las normas, rituales y valores que los legitiman. La sociedad, desde su punto de vista, se construye a partir de un “principio sacrificial”. Es decir, para que se garantice

cierta cohesión social que permita la convivencia, las/los individuos ceden frente a lo que consideran injusto o no reconocido. Ahora bien, si las injusticias a las que se cede silenciosa e individualmente para garantizar los pactos de convivencia se transforman en demandas sociales, entonces los acuerdos pueden disolverse.

Por esta razón, cabe señalar con Goffman, que los encuentros no ocurren en el vacío, ya que incluso aunque las/los individuos involucrados no se conozcan entre sí, existe cierto acervo cultural que permite dominar las habilidades necesarias para que la interacción prospere. Este acervo es de origen sociocultural y se caracteriza por la aceptación de reglas así como también por el carácter moral que asume el “acuerdo”. Para que esto suceda, las/los individuos deben dominar los recursos y reglas que permiten sostener una interacción, o bien ser hábiles para corregir a quienes se desvían de un curso de acción aceptable. Es una suerte de “compromiso moral” el que –en definitiva- permite garantizar la supervivencia de la situación en la que las/los individuos están involucrados. Ahora bien, ¿cómo y por qué se (re) produce este “compromiso moral” a partir del cual se considera correcto, justo o bueno un acuerdo que no lo es?

En esta dirección, la perspectiva de Goffman propone analizar las “rutinas” o “papeles”, es decir, las pautas de acción preestablecidas que las/los individuos reproducen en múltiples situaciones de su vida cotidiana. Estas “rutinas”, llamadas también “fachadas de consenso”, son producidas y reproducidas a partir de diferentes dispositivos que se fijan en las instituciones, en los discursos, en los cuerpos y en todo un conjunto de rituales sociales.

La cultura –pensada como un conjunto de prácticas- está presente en las interacciones, orientando las disposiciones de las/los individuos. Los encuentros, entonces, están prefigurados/prefijados por pautas generales de actuación que las personas no han inventado sino que obedecen a una dinámica de introyección. Ahora bien, si las pautas de actuación están “prefijadas” no es porque sean coercitivamente impuestas, sino porque son construcciones colectivas que se legitiman a lo largo del tiempo, las cuales –como sostiene Goffman- tienden a “institucionalizarse en función de las expectativas estereotipadas abstractas a las cuales dan origen” (1959: 39).

Para que esta “rutinas” o “fachadas de consenso” se puedan realizar es necesaria la legitimación de roles sociales preestablecidos, que se espera sean cumplidos por las/los individuos que portan las cualidades necesarias para tales fines. Es decir, para que las rutinas se realicen, son necesarias expectativas y exigencias mutuas por parte de las/los individuos involucrados en un encuentro, las cuales se emplazan a un acervo de creencias y valores comunes.

Ahora bien, cabe considerar que en los encuentros y en las actuaciones no sólo se reproduce una suerte pacto tácito que legitima códigos de convivencia, sino que los acuerdos pueden erosionarse, fisurarse e incluso romperse. En esta dirección, y a modo de ejemplo, podemos pensar las erosiones, fisuras y rupturas en los acuerdos tácitos que legitiman las relaciones entre los sexos en el período socio-histórico actual. Podemos pensar, entonces, el modo como varones y mujeres (y otras identidades sexo-genéricas) interactúan en el marco de diferentes instituciones públicas y en el ámbito privado (si tal distinción actualmente es plausible), así como en las conflictividades que devienen del (in) cumplimiento del sistema de roles, rutinas y rituales esperables.

Como señalamos anteriormente, Goffman propone estudiar las interacciones como situaciones en las que se produce y reproduce la sociedad. La tarea de el/la analista consiste en estudiar estas interacciones en relación con los códigos, normas, valores, expectativas y rituales que legitiman. En esta dirección, un campo de estudio que el autor ha trabajado es el análisis del discurso publicitario, indagando particularmente cómo las imágenes publicitarias escenifican prácticas, interacciones, rituales y estereotipos relacionados al sexo masculino y femenino.

En el texto *La ritualización de la feminidad* (1991), Goffman confecciona una colección de fotografías publicitarias de diarios y revistas en las que se escenifican interacciones entre varones y mujeres. A partir de las imágenes, descubre ciertas recurrencias referidas a los “estilos de comportamiento” (actitudes, gestos, posturas) que son imputados a varones y mujeres. Como se trata de una investigación empírica, Goffman plantea una justificación metodológica sobre los criterios que fueron seguidos en la confección de una colección de fotografías. Como toda muestra, lejos de pretender realizar generalizaciones englobantes, de lo que se trata es de desenmascarar (a través de una labor interpretativa y reflexiva) lo que está dado o “a simple vista”.

El estudio de las imágenes nos permite identificar huellas de la “situación” o del contexto en el que se ilustra una interacción (en el caso de su colección de fotos: interacciones o rituales que vinculan a varones y mujeres). Goffman argumenta que su análisis no pretende mostrar cómo funciona la sociedad, sino dar cuenta de cómo las publicidades escenifican rituales que se encuentran presentes en la vida social.

Es así que para Goffman las imágenes publicitarias describen y asimismo refuerzan un lenguaje ritual que ya forma parte de la cultura. Es decir, los encuentros o interacciones entre varones y mujeres que son fabricados por la industria cultural fortalecen el poder prescriptivo de estereotipos y estilos de comportamientos ligados al sexo masculino y femenino, en el marco de rituales que son conocidos por el público (como por ejemplo, el ritual el cortejo, la seducción, la actitud “protectora” del varón, la “caballerosidad” al dejar el paso a una mujer, etc.). Lo que hacen las publicidades, a través del dispositivo semiótico de la imagen, es caricaturizar y dramatizar el ritual, llevándolo un segundo nivel o grado. Para Goffman, su colección de imágenes revela cómo diversos estilos de comportamiento que relacionan a varones y mujeres (en el espacio público y privado) exacerban rituales ya existentes. Es decir, las publicidades realizan “hiperritualizaciones” de la realidad social.

De esta manera, avanza en la clasificación de los gestos y estilos de comportamiento que aparecen en su colección. En relación con estos “estilos”, descubre diferencias y recurrencias. En cuanto a las escenificaciones sobre el comportamiento de las mujeres, identifica una serie de representaciones comunes a las que define como: “la mujer sumisa”, “la mujer lejana”, “la mujer dócil” y “la mujer niña”. Todas estas representaciones destacan el lugar complementario y subordinado de las mujeres en las diferentes situaciones e interacciones que las relacionan con varones. Como sostiene Goffman, el análisis de las fotografías no sólo supone describir e interpretar gestos o actitudes, sino clasificar los estereotipos que se imputan a cada sexo, erigiéndose como modelos de comportamiento socialmente aceptados para los

destinatarios/as. El autor descubre que el sexo femenino está más fuertemente intervenido por el discurso publicitario que el masculino.

Por otra parte, las imágenes que observa le permiten plantear interpretaciones sobre las connotaciones sociales, culturales y políticas que los estereotipos ligados a la femineidad y a la masculinidad implican. El carácter connotativo de las imágenes no sólo refiere a los estereotipos de la sexualidad femenina y masculina sino al modo como la sexualidad se relaciona con las representaciones y valoraciones de los atributos sociales que poseen mujeres y varones, los cuales designan habilidades diferenciales para participar de la vida pública y privada. La ritualización de las relaciones o encuentros entre varones y mujeres tiene como principal connotación la reproducción de atributos que son imputados a unos y a otras, y con ellos, y con ellos, una serie de asimetrías sociales, culturales y políticas.

Por ejemplo, la representación del cuerpo masculino asociada a parámetros de fuerza, potencia, virilidad y seguridad de sí, como muestra Goffman, no sólo tiene una connotación sexual sino que a partir de ella se infiere que los varones están mejor capacitados que las mujeres para gobernar los asuntos públicos. Para reproducir esta idea, sutil y tangencialmente, las mujeres son representadas como sujetos más frágiles, emocionales e inconstantes (menos racionales), es decir, menos capaces de gobernarse a sí mismas y por ende, de gobernar los asuntos que conciernen a la comunidad. Claro está, que para que esta representación funcione es necesario que los destinatarios coincidan en el lugar común que asume que quien se gobierna mejor a sí mismo/a está mejor dotado/a para gobernar a las/los otros/as.

En el ejemplo de la despenalización y legalización el aborto, resulta interesante indagar ciertas representaciones estereotipadas sobre las prácticas (intelectuales y políticas) de mujeres feministas, a las que históricamente se las ha caracterizado como menos racionales que las prácticas intelectuales y políticas que se dan en otros ámbitos públicos con un fuerte sello masculino (por ejemplo: el parlamento). Resulta interesante pensar, asimismo, cómo esta imagen estereotipada sobre la irracionalidad del feminismo, reproducida por algunos medios de prensa, se ha ido transformando progresivamente a partir de la participación de militantes feministas en los medios de comunicación y a partir del “activismo digital”.

Por último, resulta relevante reflexionar cómo el estudio micro-sociológico (en este caso, de imágenes publicitarias) nos permite analizar las fracturas que poseen las fachadas de consenso en los encuentros entre varones y mujeres. En línea con lo planteado por Goffman, un análisis de imágenes publicitarias puede aportar pistas para comprender cómo opera la hegemonía sobre los procesos de subjetivación, las identidades/identificaciones y sobre las experiencias individuales. En el contexto histórico presente, donde el uso de las imágenes -a través de las redes sociales, plataformas digitales, y los medios de comunicación “tradicionales”- se encuentra diversificado y masificado, el acercamiento a la perspectiva que Goffman puede abrir nuevas líneas de investigación sociológica.

Reflexiones finales

La elaboración de perspectivas analíticas orientadas a comprender los condicionamientos que las estructuras sociales ejercen sobre las disposiciones de las/los individuos, grupos y organizaciones, ha desafiado la imaginación sociológica desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días. Ahora bien, el presente que vivimos (¿era del “post-neoliberalismo”? ¿era digital?) trae aparejados viejos y nuevos problemas socio-económicos, socio-culturales y políticos, cuyas huellas han penetrado profundamente en nuestras subjetividades y deseos.

La aceptación de un futuro imprevisible y la creencia en que lo único certero está “aquí y ahora”, se contrapesan en nuestra experiencia cotidiana, adiestrándonos en la liquidez de los vínculos sociales así como en el olvido de las grandes utopías y proyectos colectivos. Las transformaciones en las formas de relacionarnos tanto en el ámbito público como privado, a partir de la emergencia de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, plantean desafíos a la imaginación sociológica, porque ¿qué formas adoptarán los lazos sociales en el devenir de la “modernidad líquida”?

Las relaciones entre los sexos, en particular, aparecen como una clave de comprensión sobre cambios de gran escala que se están produciendo a nivel global. Los conflictos entre burguesía y proletariado, que recorrieron de punta a punta los siglos XIX y XX, continúan desplegándose en un mundo de identidades fragmentarias e individuales. En este marco, la pregunta por la propia identidad ¿quién soy, quién deseo ser? se ha puesto de una forma casi compulsiva y narcisista en el centro la escena pública. En un sistema global en el que las decisiones políticas y económicas se encuentran cada vez más centralizadas y concentradas, el territorio del cuerpo, del deseo y la subjetividad del individuo atomizado se ofrecen como recompensas por reconocimientos que a nivel colectivo se encuentran negados.

En esta dirección, consideramos que una mirada rigurosa acerca de las conflictividades sociales y políticas que atraviesan nuestra época actual exige investigaciones interdisciplinarias que ofrezcan saludables “tráficos” de teóricas y metodologías para identificar, examinar y eventualmente pensar respuestas o soluciones a diferentes problemas de agenda pública.

El caso de la despenalización y legalización del aborto voluntario en Argentina, problemática sobre la que se ha basado nuestra investigación doctoral en ciencias sociales (Caneva, op.cit., 2019), revela que un análisis interdisciplinar nos permite ampliar el espectro de interpretación y comprensión de este fenómeno, que conjuga aspectos inter-subjetivos y experienciales con lógicas y problemas de tipo institucionales, normativos, jurídicos, políticos y discursivos.

Es decir, que el aborto es –por un lado- un problema de salud pública que demanda un rediseño institucional, pero al mismo tiempo, se trata de un conflicto que anida en lo más profundo de la cultura, desafiando algunos de los valores, moralidades y rituales sociales que están en el corazón del proyecto mismo de la modernidad. En particular, se plantea el imaginario de que las mujeres pueden tomar decisiones (no) reproductivas sobre sus cuerpos, lo cual parece desafiar cierto ideal normativo que las sujeta al poder soberano del Estado. Más aún, la despenalización del aborto parece poner en entredicho una “mentalidad” propia del llamado “tardo-capitalismo”

que sobrevalora la vida y niega a la muerte y al duelo⁴⁶⁹, en un “derroche de positividad” que rechaza y patologiza la muerte (la convierte en pornografía y en tabú), para devolverla a la cultura bajo como objetos de consumo de la industria cultural y mediática.

Como ilustra el caso del aborto, las hegemonías “dominantes” y las “alternativas” se despliegan y actúan a través de los discursos disputándose los significantes “vida” y “muerte”. Lo hacen, asimismo, en el marco de dispositivos comunicacionales digitales –como Facebook- que son recurrentemente utilizados por personas, grupos y organizaciones para elaborar y difundir sus demandas, reclamos, argumentos e ideologías.

En el caso de la plataforma digital Facebook, asimismo, la comunicación se orienta a interpelar la sensibilidad de los públicos o audiencias a través de la combinación de imágenes fijas y textos escritos, los cuales conforman el formato de la “publicación”. Las publicaciones, asimismo, integran un mosaico que las relaciona diferentes de contenidos, en una suerte de “cadena de montaje” de la información, la cual prefigura una temporalidad propia basada en la tradición, el consenso y la amistad. Las publicaciones de Facebook persisten en el tiempo, ya que quedan grabadas en la página, lo cual permite conformar cierto acervo o tradición, en tanto las/los usuarios pueden consultar el archivo volviendo hacia atrás con el cursor. La más reciente dinámica de las redes sociales, sin embargo, se centra en una temporalidad anclada en un presente continuo y efímero, como en el caso de Instagram, dispositivo en el que las “historias” comienzan y terminan (se borran) de un día para el otro. La temporalidad anclada en el presente continuo no pretende borrar las huellas del pasado, sino atraer al público a partir de la novedad. Lo que no se ha vuelto novedad es que estos dispositivos construyen mercados de consumo con bajo costo en recursos humanos, ya que han transformado a las/los consumidores en productores de mercancías.

Los “efectos” de los discursos que se reproducen en este tipo de dispositivos comunicacionales son multi-direccionales, pero de forma específica los podemos pensar en relación con la modelización de identidades y también con su incidencia en las experiencias cotidianas. Es posible reconocer la escenificación de rituales que involucran a los géneros, así como también la elaboración de performances que prescriben cuáles deberían ser los comportamientos “adecuados” para las mujeres. Y este mensaje viaja en una doble dirección: para aquellas que reproducen el mito de la maternidad y para aquellas que lo desafían a través de la militancia o del testimonio personal. Como plantean el posicionamiento del feminismo, la rivalidad entre “maternidad vs aborto” es una construcción discursiva hegemónica que atenta contra el derecho a decidir, deslizando la representación de la maternidad como “la vida” y del aborto como “la muerte”. Ahora bien, como argumenta “La Campaña” por el derecho al aborto, la maternidad y la interrupción voluntaria del embarazo suelen presentarse como eventos que ocurren en una misma biografía, ¿por qué entonces se los presenta como opuestos?

⁴⁶⁹ Sobre estos temas, sugerimos la lectura del libro “Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta la actualidad” (1974) del historiador francés Philippe Ariès (1914-1984) y del libro “La sociedad del cansancio” (2010) del filósofo norcoreano Byung-Chul Han. Las citas completas de ambas obras las encontrarán en la sección “Referencias”, al finalizar el capítulo.

Retomemos esta pregunta para volver al inicio del capítulo. Nuestro punto de partida consistió en sostener que la cultura no es un sistema cerrado, sino que por el contrario, se encuentra atravesada por conflictos, disputas y transformaciones. En esta dirección, la noción de “hegemonía” de Raymond Williams se muestra como un aporte para pensar el carácter abierto y conflictivo de la cultura, y su relación con procesos de subjetivación que abarcan problemas más amplios que el de la dominación ideológica. Como analistas, nos vemos impelidos a pensar por qué la separación entre maternidad y aborto se presentan al sentido común como distinciones obvias. ¿Qué operaciones ideológicas hay detrás? ¿Cómo se reproduce la hegemonía para mostrar esta distinción como evidente?

Por otra parte, pusimos en el centro la relación entre la cultura y los procesos de subjetivación e identificación, recuperando las discusiones de Stuart Hall en torno a la noción de “identidad”. Convenimos en la necesidad de darle un uso plural al término, o bien reemplazarlo por la noción de “identificación”, con vistas a capturar la idea de que la identidad tampoco es un sistema cerrado, o como hemos definido en el texto, una esencia fija o sustancia inmutable.

A lo largo del texto, hemos intentado articular estos planteos con el campo de problemas particulares que abre el universo de las relaciones de género. Pretendimos mostrar fertilidad de estas discusiones para pensar algunos problemas concretos, como por ejemplo, la “esencialización” de las identidades. Por ello, trajimos al debate los aportes de Joan Scott, quien recupera y revitaliza la categoría de “experiencia” para complejizar la relación entre el lenguaje, las prácticas discursivas y los procesos de subjetivación. Recuperar la experiencia, desde la mirada de Scott, implicaría poner en escena las experiencias de mujeres madres que también interrumpieron embarazos no deseados. De esta forma, quizás, se desnaturalizaría el carácter obvio de la distinción entre “madres” y “no madres”, así como las connotaciones negativas atribuidas a las mujeres que abortan.

La relación entre los procesos de subjetivación y de identificación, y más específicamente, la narración de la experiencia como información sustantiva para comprender las dinámicas que entrañan estos procesos, encuentran al lenguaje y a las prácticas discursivas como necesarias correas de transmisión. Más allá de que nuestras investigaciones se ubiquen en el campo del estudio del discurso, la relación entre el lenguaje y el universo simbólico, de rituales y de identidades a las que da lugar, todo análisis cultural que se presuma de tal, debe poner en escena estas mediaciones. Esta consideración cabe, entonces, para aquellas investigaciones que se centran en el análisis discursivo como para aquellas que, desde una mirada etnográfica, analizan las prácticas y representaciones de las/los agentes sociales. ¿Cómo podemos pensar la etnografía y el análisis del discurso como parte de un mismo programa de investigación sociológica?

La incorporación de Bourdieu y Goffman al debate buscó poner en cuestión cómo se producen los habitus o disposiciones, cómo intervienen las instituciones, los escenarios/las situaciones, los rituales y sus discursos. El mundo social se reproduce a partir de interacciones, las cuales se están atravesadas por rituales y dispositivos que modelizan actitudes y estilos de comportamiento, lo cual nos posiciona de cara al estudio de la hegemonía, la ideología, el universo de los valores y moralidades que configuran el sentido común en un momento dado.

Este trayecto pretendió, de manera transversal, pensar el lugar de los discursos en la conformación de subjetividades sociales y políticas, es decir, cómo a través del lenguaje, sus escenarios y dispositivos, se modelan estereotipos e identidades en torno al aborto y al sujeto “mujeres”, y cómo a su vez, estas identidades (pre) suponen prescripciones, pautas de comportamientos y coacciones morales.

A partir de estos marcos conceptuales revisados, se desprenden (y quedan abiertos) algunos interrogantes relacionados al problema del aborto: ¿cómo se reformulan, re-inventan, en un contexto de avanzada del movimiento de mujeres y los feminismos –como el actual- los mitos, rituales y creencias sobre la maternidad y la reproducción como destinos naturales de las mujeres? ¿Qué argumentos, representaciones e imaginarios desafían lo social-sedimentado en relación con las mentalidades que están cristalizadas en nuestra cultura? ¿qué habitus se reproducen en la escenificaciones sobre los sexos y en qué direcciones se están transformando? ¿Cómo los discursos de las organizaciones que protagonizan la arena pública que debate el aborto plantean las experiencias en torno a “ser mujer/mujeres”? ¿Qué experiencias e identidades sexuales “otras” quedan marginalizadas del discurso? ¿Qué problemas éticos, filosóficos y políticos suponen estas exclusiones?

Pensar sociológicamente y pensar teóricamente exige, como sostiene Jeffrey Alexander (1987), revisar los supuestos que subyacen a nuestras particulares miradas sobre los fenómenos sociales. Supuestos que son de carácter ideológico, en algunos casos, pero sobre todo, de carácter pre-teórico, y que nos inclinan a tomar partido de antemano sobre la naturaleza de la acción y el orden social. En cualquier caso, según este autor, no existe teoría que no se sustente en los datos empíricos, si bien la teoría es “algo más” que una recolección de pruebas o evidencias extraídas de la realidad empírica.

Pensar la vinculación entre el/la individuo y la sociedad, a partir de la subjetividad, las identificaciones, las alteridades, las ideologías, el lenguaje, la comunicación y sus dispositivos, se han vuelto tareas particularmente relevantes, en una época que proclama la autonomía individual como el bien máspreciado, pero que al mismo tiempo la pone en cuestión a partir de nuevas y viejas formas de jerarquización, desigualdad, segregación y exclusión social.

La tarea insume nuestras energías intelectuales, dado que vivimos en sociedades cada vez más diversificadas, complejas y desiguales, que atraviesan profundos cambios en el entramado de los lazos sociales. Esto se debe, en parte, a los efectos de décadas de hegemonía neoliberal en nuestra región, proceso que se acompaña del arribo de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación en la llamada “era digital”, las cuales han modificado nuestras formas de relacionarnos en el espacio público y privado.

Para finalizar, invitamos a las/los lectores a acercarse al mundo de la investigación social, y sobre todo, a reflexionar críticamente sobre los alcances de las teorías, metodologías y métodos que se incrustan en nuestro aparato cognitivo.

Referencias

- Alexander, J. (2000). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: Gedisa.
- Ariès, P. (2000). *Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Bourdieu, P. (1993), *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- (2003), *El oficio del científico*. Barcelona: Anagrama.
- Camou, A. (2020). Programa de la cátedra “Teoría Social Contemporánea A”. Departamento de Sociología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata. Recuperado de: http://www.fahce.unlp.edu.ar/academica/areas/sociologia/catedras/catedra_s0012
- Caneva, H. A. (2019). *Disputas por el aborto en Argentina: Análisis crítico de discursos en dos organizaciones (2014-2016)*. Tesis de posgrado (Doctor en Ciencias Sociales). Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Recuperado de: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/77915>
- De Beauvoir, Simone (1981). "El segundo sexo (1949)." *Buenos Aires: Siglo XX*.
- Goffman, Erving (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1991). *La ritualización de la femineidad. Los momentos y sus hombres*. Barcelona: Paidós: Barcelona; 1991(pp. 135-168)
- Gusfield, J. (2014). *La cultura de los problemas públicos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gutiérrez, M. A. (2003). “Silencios y susurros: la cuestión de la anticoncepción y el aborto”. *Revista Jurídica Universidad Interamericana de Puerto Rico*.
- Joseph, I. (1999). *Erving Goffman y la micro-sociología*. Barcelona: Gedisa.
- Hall, S. (1996). “¿Quién necesita «identidad»?”, en Hall, Stuart y du Gay, Paul (editores), *Questions of cultural identity*. Sage Publications, Londres. Traducción de Natalia Fortuny.
- (2010). “La cuestión de la identidad cultural”, en *Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Envió Editores.
- Han, B. C. (2017). *La sociedad del cansancio: Segunda edición ampliada*. Herder Editorial.
- Portantiero, J. C. (1973). “Clases dominantes y crisis políticas en la Argentina actual”. Recuperado de: <http://catedras.fsoc.uba.ar/rubinich/biblioteca/web/aport1.html>
- Scott, J. W. (1999). “Experiencia”, en *Hiparquía*, vol. X, 1, pp. 59-83.
- Segato, R. (2007). “Identidades políticas/ alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global” y “Políticas de la identidad, diferencia y formaciones nacionales de alteridad”, en *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Política de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Williams, R. (1997). “Hegemonía”, en *Marxismo y Literatura*. Buenos Aires: Manantial.

Bibliografía complementaria

- Arnoux, E. (2006). *Análisis del discurso. Modos de abordar materiales de archivo*. Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Barthes, R. (1999). *La cámara lúcida*. Nota sobre la fotografía. Barcelona: Paidós.
- Chaneton, J. & Vacarezza, N. (2011): *La intemperie y lo intempestivo. Experiencias del aborto voluntario en el relato de mujeres y varones*. Buenos Aires: Marea Editorial.
- Hine, C. (2004). *Etnografía virtual*. Barcelona: Edit. UOC.
- Laclau, E. (1985). Tesis acerca de la forma hegemónica de la política. En: Martín Del Campo, J.L. *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México: Siglo XXI, pp. 19-44.
- Laclau, E. & Mouffe, C. ([1987] 2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. FCE, Buenos Aires. Cap. 3:
- López, G. & Ciuffoli, C. (2012). *Facebook es el mensaje. Oralidad, escritura y después*. Buenos Aires: La Crujía Ediciones.
- Margulis, M. (2009). *Sociología de la cultura: conceptos y problemas*. Ed. Biblos.
- Pasín, Á. E. C. (2001). *Imaginario sociales y crítica ideológica* (Doctoral dissertation, Universidade de Santiago de Compostela).
- (2006). La persistencia del mito y de lo imaginario en la cultura contemporánea. *Política y sociedad*, 43(2), 107-126.

(Otras) Investigaciones aplicadas

- Brown, J. (2008). “La cuestión del aborto en Argentina. Una mirada a partir de la prensa periódica”, *Revista Question*, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, UNLP, Nro. 20, sección Informes de investigación. Disponible en: <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/issue/view/31>
- Caneva, H. A. (2019). “El aborto voluntario en debate. Análisis de la construcción de conciencias públicas en un programa de TV abierta” en *Revista Question*, Especializada en Periodismo y Comunicación, UNLP, La Plata, Argentina. Disponible en: <https://www.perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/4942>
- Cosoy, N. & Lois, M. (2005). “La problemática del aborto en la Argentina: las luchas por la hegemonía discursiva (1994-2004)”. Tesina de grado, Facultad de Ciencias Sociales, Ciencias de la Comunicación, Universidad de Buenos Aires.
- Del Manzo, M.B. (2017). El “aborto” como objeto de discurso: prensa y memoria social. *Actas de Periodismo y Comunicación*, 2(1).
- Mogaburo, Y. (2012). El aborto no punible en la presa argentina: análisis crítico del discurso de los medios masivos de comunicación; XI Congreso Latinoamericano de Investigadores de la comunicación Montevideo, Uruguay.

Sitios web con material suplementario

Sitio web sobre análisis del discurso: <https://discursopolis.com/>

Página de Facebook de grupo “Pro-vida”: <https://www.facebook.com/argentinaesprovida/>

Página de Facebook de “La Campaña”: <https://www.facebook.com/CampAbortoLegal>

Cobertura completa del debate parlamentario por el aborto 2020:

https://www.youtube.com/watch?v=H_nHEu68Bk4&ab_channel=TelefeNoticias

Entrevista a la antropóloga feminista Rita Segado:

https://www.youtube.com/watch?v=kMP21R_MQ1c&ab_channel=CanalEncuentro

Guía de Actividades

En esta actividad proponemos una guía de preguntas referidas a dos textos que se desarrollan a lo largo del capítulo.

Textos de referencia:

Hall, S. (1996). “¿Quién necesita «identidad»?”, en Hall, Stuart y du Gay, Paul (editores), *Questions of cultural identity*. Sage Publications, Londres. Traducción de Natalia Fortuny.

- 1) ¿Por qué Hall cuestiona el concepto de identidad? ¿Cuáles son los alcances y limitaciones de este concepto? ¿Por qué elije hablar de identidades e identificaciones?
- 2) ¿Qué relaciones se pueden establecer entre el discurso y la identidad? ¿Cómo influyen los discursos en la conformación de subjetividades? Pensar ejemplos.

Goffman, Erving (1991). *La ritualización de la femineidad. Los momentos y sus hombres*. Barcelona: Paidós: Barcelona; 1991(pp. 135-168)

- 1) ¿Qué entiende Goffman por ritual? ¿Qué entiende por “hiperritualización”?
- 2) ¿Cómo se escenifican los sexos (masculino y femenino) en las fotografías que analiza?
- 3) ¿Qué continuidades y diferencias encuentran entre las publicidades que analiza el autor y las publicidades actuales en la representación de las relaciones entre varones y mujeres? Buscar publicidades actuales y fundamentar.

CAPÍTULO 38

Acciones colectivas contra la violencia hacia las mujeres en Argentina

Claudia Laudano

Violencia contra las mujeres, un problema que persiste

En 2021 se cumplen nada menos que 40 años de la institución de una fecha clave en la genealogía de luchas feministas en Latinoamérica y el Caribe. En efecto, a mediados de 1981, las feministas reunidas en el primer Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en Colombia declararon el 25 de noviembre como el Día Internacional de la No Violencia contra las Mujeres con el objetivo de instituir las distintas violencias como problema de orden público y reclamar su transformación ante la sociedad y los Estados. Las recientes movilizaciones multitudinarias en particular contra los femicidios, con lemas como “Ni Una Menos” y “Vivas Nos Queremos”, el Paro Nacional de Mujeres en octubre de 2016 y la inclusión del reclamo en los petitorios del Paro Internacional de Mujeres en 2017 constituyen indicios fehacientes de que el balance general de estas cuatro décadas en Argentina y, por cierto, en la región, dista mucho de haberse aproximado al objetivo anhelado de vidas libres de violencia para las mujeres, jóvenes y niñas.

Si bien en la actualidad la violencia contra las mujeres y, en particular, los femicidios constituyen tema frecuente de conversación y repudio público; su constitución como problema social es producto de un largo y sinuoso camino de construcción de sentidos impulsado desde el movimiento feminista durante décadas en el país así como en Latinoamérica y el Caribe. En este trabajo, proponemos una genealogía de los principales hitos en las acciones colectivas feministas para dotar de inteligibilidad a la violencia contra las mujeres como problema social de orden público a lo largo de estas cuatro décadas en el país, contemplando las principales formas organizativas, los repertorios de acción y las consignas, en vínculo con las acciones en Latinoamérica, así como las demandas al Estado.

Para mapear el devenir de la praxis feminista en ese sentido, comenzaremos entonces con el escenario internacional que habilitó la crítica y el debate.

El contexto de surgimiento de la violencia contra las mujeres como problema social

Entre mediados y fines de 1960 la segunda ola del movimiento feminista en países del norte atrajo la atención pública. Si la primera oleada, característica de fines del siglo XIX y principios del XX, se abocó con mayor énfasis al derecho al voto y la representación política de las mujeres así como a lograr el acceso a los estudios universitarios en igualdad con los varones; la segunda ola extendió su pretensión de cambio y, sin más, colocó la vida cotidiana en debate. En tal sentido, las preocupaciones por un conjunto amplio de problemáticas referidas, entre otras, a la sexualidad (separada de la reproducción, con énfasis en el placer y reivindicando la anticoncepción y el aborto), las violencias hacia las mujeres en lo público como en lo privado, las tareas reproductivas de crianza de infantes, personas ancianas y enfermas, junto al sostén del hogar en general, las desigualdades salariales y las inequidades en los puestos laborales así como las exigencias de determinados estándares de belleza, ofrecen apenas unas pinceladas de la aguda mirada crítica de entonces.

En el contexto de las revulsivas prácticas de un movimiento fuertemente cuestionador, la segunda ola del movimiento feminista en EE.UU. acuñó la frase “lo personal es político” como lema distintivo desde donde analizar la situación subordinada de las mujeres⁴⁷⁰. A partir de los grupos de autoconciencia o concienciación, las mujeres comenzaron a tematizar desde la propia experiencia diferentes prácticas de violencia ejercidas sobre ellas que, hasta el momento, resultaban naturalizadas. A propuesta de la vertiente del feminismo radical, se organizaron grupos bajo ciertos principios básicos organizativos: compuestos exclusivamente por mujeres, con un número reducido de integrantes para facilitar la palabra y ser escuchadas, con turnos para hablar sobre ciertos temas propuestos. Al finalizar la ronda, se sintetizaba y realizaban generalizaciones, tratando de entablar vínculos con cuestiones estructurales. De ese modo, desde las distintas vinculaciones entre las enunciaciones personales del “yo” con el “nosotras” colectivo dieron vida y encarnaron el célebre lema “lo personal es político”.

“Mujeres golpeadas”, “violencia doméstica”, “violación”, “abusos intrafamiliares” y “violación marital” emergieron entonces entre las primeras problemáticas “sin nombre”, parafraseando a Betty Friedan, que reclamaban conceptualización y acciones específicas. Entre otras acciones colectivas, durante esos años se generaron instancias de asesoramiento y contención, refugios así como se diseñaron estrategias de autodefensa, entre ellas de reapropiarse de espacios, con salidas grupales a sitios o lugares considerados “no aptos” o desaconsejados para mujeres en determinados horarios y cursos con técnicas de autodefensa para responder a las agresiones.

⁴⁷⁰ El lema “Lo personal es político” constituye una acuñación colectiva del movimiento feminista, aun cuando se suele adjudicar la frase “the personal is political” a Carol Hanisch por el ensayo publicado en “Notes from the Second Year” en 1969. La historiadora Claire Moses, editora de la revista *Feminist Studies*, plantea una distinción relevante al respecto: “Hanisch pudo ser una de las primeras en acuñarla, pero para ese momento la frase ya estaba echada a andar y como tal, era -y sigue siendo- patrimonio colectivo del movimiento feminista”. Comunicación personal (Laudano 1999).

Si bien la mayoría de los escritos alude a los EE.UU, relevamos la existencia de grupos de autoconciencia en Inglaterra, Italia, Australia, Nueva Zelanda y Canadá, entre otros; mientras que en Francia, tuvieron escasa repercusión. Asimismo, se registran experiencias de grupos de autoconciencia en Argentina en los inicios de los años '70 (Laudano, 1999).

Ahora bien, para otorgar un estatuto que trascendiera la lógica de los casos aislados y tornara inteligibles como problemáticas sociales fue preciso cuestionar el eje organizador de la modernidad europea sustentado en la dicotomía “público-privado” vigente, según el cual los intereses y las necesidades que reclamaban las mujeres se consideraban del orden personal e íntimo, restringidos de la discusión pública. En tal sentido, la retórica de la privacidad doméstica excluyó desde larga data algunos temas e intereses del debate público al personalizarlos y/o familiarizarlos. Presentados como “doméstico-privados” o “personal-familiares” se contrapusieron a los asuntos políticos, públicos. Cuestionar esas demarcaciones e instalar ciertos problemas del ámbito de lo privado en la esfera pública ha sido una de las tareas sostenidas por las feministas, en tanto contrapúblico dual en las sociedades contemporáneas, con autoridad discursiva (Fraser, 1993) y capacidad de movilización.

Inestabilidad de la distinción público-privado

La redefinición planteada en torno al carácter político de cuestiones consideradas exclusivamente privadas suscitó polémicas en la teoría social y política acerca de si el planteo implicaba una negativa a diferenciar “lo público” de “lo privado”, incluyendo la privacidad. Más bien, constituye una interpelación a reflexionar sobre la construcción histórica de las categorías y la discusión en torno a la estabilidad/inestabilidad de los bordes y límites entre esas zonas difusas y conflictivas. Tal como sostiene Fraser (1993), la demarcación misma es un acto de poder, con las posibilidades desiguales para delimitar y defender esos trazados; al mismo tiempo que trae consecuencias específicas en la distribución de lugares en la estructura social como en la distribución presupuestaria para las políticas públicas.

Para Young (1990), el lema “lo personal es político” no niega la distinción entre ambas esferas, pero sí niega la división social de la esfera pública y la privada identificadas con tipos diferentes de instituciones, actividades y atributos humanos (tales como las asociaciones, aún en circulación, entre “pensamiento” e “inteligencia” con “lo público”, por ende, “masculino”, a la vez que “afectividad” se relaciona con “lo privado”, “femenino”). En consecuencia, de esta afirmación se desprenden dos principios: a) *a priori* no se debe excluir ninguna institución o práctica social como tema propio de discusión y expresión públicas; y b) no se debe obligar a la privacidad a ninguna persona, acción o aspecto de la vida de una persona.

Por su parte, Ergas (1993) adjudica un doble objetivo al uso de la frase “lo personal es político”. Por un lado, visibilizar y denunciar ciertas prácticas de poder asociadas y confinadas hasta el momento a la moralidad individual, al margen de la discusión pública (la sexualidad, manifestaciones de la violencia hacia las mujeres, las tareas reproductivas de crianza de infantes,

personas ancianas y enfermas, y el sostén del hogar en general, entre ellas). Por otro lado, la veta más destacada y cuestionadora del discurso feminista: subrayar la importancia que revestía para las mujeres feministas la reconstrucción de sí mismas, la constitución y el fortalecimiento de una subjetividad propia. La autora entrelaza ambos niveles de análisis al afirmar que “lo personal” representaba para las feministas tanto un proyecto político como un espacio político.

Desde estas consideraciones, sostenemos entonces que la exposición pública de la vida personal e íntima, por distintos medios, tiene sentido en tanto puede politizar aspectos de la vida cotidiana hasta el momento considerados “privados”, enmarcándolos en relaciones sociales de poder; al tiempo que se reformulan los términos de “lo político”, al incluir las vivencias personales en la tradicional esfera pública. Desde una mirada más ambiciosa aún, los testimonios de vida aportan a lo grupal y de allí a lo social, con una perspectiva de cambio de la situación de subordinación y opresión, que aspira a ser una estrategia social de transformación.

En síntesis, “lo personal es político” vincula la singularidad de la experiencia vivida con las condiciones objetivas de subordinación de las mujeres en un momento dado, a la vez que extiende los alcances de lo que se entiende como “político” a esferas de las vidas de las personas consideradas exclusivamente privadas (Laudano, 1999).

Por último, el feminismo ofreció a las mujeres instancias individuales y colectivas de apreciación y codificación de sus experiencias, así como la posibilidad de intervenir en las luchas simbólicas por hacer prevalecer una percepción propia del mundo social y de sí mismas en diferentes escenarios públicos. El movimiento simultáneo de criticar el androcentrismo de lo existente y construir categorías propias se intensificó esos años. La estrategia de nominación y resignificación de prácticas y sentires ya objetivados se desplegó como una de las dimensiones necesarias de la nueva forma de acción política feminista.

En ese sentido, de manera sostenida en el tiempo, mediante acciones que contemplaron denuncias, aportes de testimonios, producción de informes y la acuñación de categorías propias, se fue construyendo un marco de interpretación propio en torno a la violencia contra las mujeres, que entre otras cosas desplazó, de manera paulatina, el problema del área de lo privado e íntimo para situarlo como problema de interés público en las sociedades contemporáneas. Veamos el despliegue de ciertos trazos en nuestro país.

Acciones feministas contra la violencia hacia las mujeres en Argentina

Entre los hitos del vasto campo de prácticas feministas vinculadas con la problemática específica, la década de los '80 propició la tematización y la acción desde distintos campos de acción; mientras que los '90 fueron años decisivos para instalar la temática en diferentes instancias públicas. En este recorrido, un hecho instituyente para el activismo feminista ocurrió en 1981, cuando se propuso el 25 de noviembre como Día Internacional de la No Violencia contra las Mujeres durante el Primer Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe realizado en

Colombia, a sugerencia de la delegación dominicana para conmemorar a las hermanas Mirabal, militantes políticas conocidas como “las mariposas”, asesinadas en 1960 durante la dictadura de Rafael Trujillo en República Dominicana⁴⁷¹.

La noticia se diseminó con suma velocidad, a tal punto que en 1982 la fecha se incluyó de forma expresa en el nombre de un grupo feminista porteño: ATEM-25 de noviembre, Asociación de Trabajo y Estudio de la Mujer. Desde entonces, bajo el contexto de la dictadura militar debilitada, se promovieron en el país diferentes espacios de debate y acción, con repertorios de denuncias callejeras desde 1983, críticas al sexismo mediático, instancias de asesoramiento legal y psicológico, grupos de ayuda mutua, publicación de materiales específicos y demandas hacia el Estado, entre otras (Fontenla y Bellotti, 1993, Chejter, 1995, Daich y Tarducci, 2018).

Cabe destacar que, en pleno clima de recuperación de la democracia, el 2 de noviembre de 1983, grupos feministas organizaron en Buenos Aires el Tribunal de Violencia contra la Mujer “Mabel Adriana Montoya”, cuyo nombre remitía a una joven de 18 años que murió tras ser hospitalizada 45 días al saltar por la ventana de un departamento en Buenos Aires para evitar un ataque sexual en agosto de ese año (Chejter, 1995). En la oportunidad, de modo pionero, las activistas enmarcaron el caso como “feminicidio”, concepto que tardaría más de una década en ser apropiado de manera colectiva por las organizaciones de mujeres latinoamericanas y más aún por los discursos académicos y periodísticos (Laudano, 2010); al mismo tiempo que, dentro de los repertorios de acción, inauguraron la modalidad de portar carteles con la foto de la joven, como forma de restituir su presencia en la vida pública.

Sin duda, la recuperación de la democracia en el país constituyó una oportunidad política para el activismo feminista, cuyas acciones de denuncia y reivindicativas en torno a cuestiones de violencia como problema social y político encontraron lugares privilegiados durante las conmemoraciones del 8 de marzo, día internacional de las mujeres, y del específico 25 de noviembre (Fontenla y Bellotti, 1993). A la vez, las acciones colectivas de protesta por situaciones de violencia, en general extrema, hasta causar la muerte de mujeres, jóvenes y niñas, se articularon con frecuencia en torno a “casos”. Entre los de mayor movilización y resonancia en la opinión pública cabe destacar el asesinato de Alicia Muñiz en 1988 por el boxeador Carlos Monzón, considerado un punto de inflexión que resquebrajó la legitimidad de la violencia contra las mujeres en el país (Laudano, 2010). Luego, se produjeron acciones de denuncia con distintas estrategias y repercusión pública en torno a los asesinatos de niñas y adolescentes como Nair Mostafá, María Soledad Morales, Natalia Mellmann, Leyla Nazar y Patricia Villalba, Carolina Aló y las mujeres asesinadas en Mar del Plata... Sin embargo, no todos fueron esclarecidos y los vínculos estrechos con sectores sociales “poderosos” contribuyeron en ciertos casos a la impunidad o bien, a desvíos causales en las acusaciones.

⁴⁷¹ Resoluciones del I Encuentro Feminista de América Latina y del Caribe (Bogotá-Colombia, julio 1981). *Revista de las Mujeres*, Santiago: Isis Internacional, 1 (1), 1984, 128-130. Durante esos días, las participantes discutieron sobre diferentes tipos de violencias, como la política, la sexual, la “doméstica”, así como circuló información sobre prácticas de autodefensa.

Mientras tanto, el 25 de noviembre como día de la no violencia contra las mujeres se instituía en el país y la región como la fecha clave para cuestionar las prácticas violentas contra las mujeres, merced a las relaciones fluidas entre feministas latinoamericanas, mediante los periódicos Encuentros Feministas en el continente, publicaciones, campañas y redes formales e informales. Al respecto, es destacable el gesto simbólico de cambiar en 1990 la fecha de realización del V Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en Argentina, para coincidir con la conmemoración del 25 de noviembre y de ese modo sumarse a las manifestaciones del país sede del encuentro.

A la par, la problemática de la violencia hacia las mujeres ganaba visibilidad en numerosos espacios nacionales y regionales, entre ellos, desde 1986 en los anuales Encuentros Nacionales de Mujeres y en sus versiones regionales, en las Asambleas de Mujeres Feministas y los Encuentros Feministas (entre 1990 y 2003) y mediante la conformación de articulaciones específicas de acción en los '90, que incluyó, a nivel nacional, la Red Argentina contra la Violencia Doméstica y Sexual y, en lo regional, la Red Feminista Latinoamericana y del Caribe contra la Violencia Doméstica y Sexual⁴⁷², así como el Foro de ONGs de América Latina y el Caribe realizado en Argentina en 1994 previo a la IV Conferencia Mundial de la Mujer de Naciones Unidas en Beijing en 1995, entre otras.

Un largo proceso para hacer visible lo invisible o, más precisamente, lo invisibilizado en la sociedad, donde el movimiento feminista, tanto desde la praxis como desde la teoría, construyó marcos de interpretación pertinentes para explicar la violencia hacia las mujeres como problema social y así contribuyó de manera paulatina a su deslegitimación (Miguel, 2003). En ese marco, se definió la violencia contra las mujeres como una cuestión de poder, producto de un sistema estructural de opresión de género, donde se articulan múltiples factores de orden personal, situacional, relacional y macro-estructurales, entre los que figuran normas sociales que justifican en los hombres un sentido de posesión sobre las mujeres; el control por parte de los hombres de los recursos materiales y de la toma de decisiones en la familia; las concepciones culturales de masculinidad asociadas al control, el dominio y el honor (Sagot, 2008). A estos lineamientos generales correspondieron, a su vez, modelos de feminidad asociados, en mayor medida, a la sumisión, la pasividad, la entrega amorosa, la debilidad y el no uso de la fuerza; así como generaron ciertas resistencias por parte de las mujeres y jóvenes en diferentes contextos a lo largo del tiempo.

En este contexto, se registra asimismo interés académico creciente por la problemática, en tanto se aprobó en 1989 la Carrera de Especialización en Violencia Familiar en la Universidad de Buenos Aires, un postgrado interdisciplinario, junto a la publicación de textos académicos y la realización de investigaciones y debates especializados al respecto.

⁴⁷² El 25 de noviembre de 1989 se había conformado en Buenos Aires la Red del Cono Sur en Contra de la Violencia Doméstica, con un conjunto de organizaciones de Argentina, Chile y Uruguay. No obstante, fue en 1990, durante el V Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe realizado en Argentina, donde se conformó la Red Feminista Latinoamericana y del Caribe contra la Violencia Doméstica y Sexual, la que contó con un boletín trimestral editado por Isis Internacional, con 35 números entre 1993 y 2002.

Ahora bien, el esfuerzo por legitimar los propios marcos de interpretación entró en disputa con otros modos de codificar al respecto; en particular, con las narrativas de los medios de comunicación. Durante décadas, los medios de comunicación ostentaron un lugar privilegiado en las sociedades modernas respecto de la producción de significaciones sociales de género, dentro de las cuales incluyeron los modos específicos de hablar de la violencia hacia las mujeres, aunque en gran medida elidiéndola, sin nombrarla ni tematizarla como tal.

En síntesis, entre las principales dificultades de las gramáticas sexistas, los medios de comunicación se refirieron a casos aislados, noticiables sin vinculación con la condición estructural de la dominación masculina, con énfasis en la vida de las víctimas, construcciones sensacionalistas, en mayor medida, bajo la figura del crimen pasional y al amparo de la retórica de la “inseguridad ciudadana”. A la vez, insistieron en justificar los comportamientos agresivos de los varones hacia las mujeres; ya sea por el consumo de alcohol o drogas, pobreza, problemas en la infancia, o bien, provocación de las mujeres, salvo excepciones de periodistas feministas. Desde el punto de vista de la dimensión visual, presentaron con insistencia primeros planos de ojos morados y rostros ensangrentados, cuando no, directamente abonaron a la producción de necropolíticas de género mediante la exhibición de cadáveres de mujeres y jóvenes (Laudano 1999, 2010).

Ante el carácter ambivalente de los medios de comunicación modernos, cabe preguntar en qué medida contribuyen a reproducir violencias como a desnaturalizar las prácticas hacia una vida digna de ser vivida para las mujeres. Al mismo tiempo, frente a la importancia de la dimensión visual en la cultura contemporánea, ¿cómo confrontan los grupos de mujeres y feministas ese imaginario necropolítico desde sus campañas contra la violencia hacia las mujeres?

De manera simultánea, el lento trabajo de desprivatizar la violencia ejercida sobre mujeres y jóvenes implicó un intenso trabajo de desarticular una serie de creencias sedimentadas, que organizan el sentido común en un momento determinado, conocidas como mitos, entre los cuales figuran: “los trapos sucios se lavan en casa”, “no te metás”, “son problemas de pareja, después ellos se arreglan y vos quedás mal”, o bien, “a ellas les gusta que les peguen, por eso se quedan”. Al respecto, con distintos ritmos y énfasis, estos procesos de transformación cultural continúan y desplazan los umbrales de tolerancia, en tanto *quantum* de violencia que se considera “normal” para una sociedad en un momento determinado (Femenías, 2008). En este sentido, podemos mencionar la tematización reciente del “acoso callejero”, impulsado desde el ciberactivismo de las jóvenes, como parte de lo intolerable contemporáneo.

Si bien no es el objetivo de este trabajo, dos dimensiones asimismo considerables como instancias para legitimar la violencia contra las mujeres como problemática social constituyen el campo normativo y el de las políticas públicas. Respecto del primero, en los años '90, precisamente en 1994, la OEA aprobó la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra La Mujer, conocida como Convención de Belém do Pará, por la ciudad brasileña sede de la reunión. Un instrumento específico en la región para abordar la violencia contra las mujeres altamente valorado, no solo porque definió de modo amplio la violencia, tanto en el ámbito público como el privado sino por ser pionera al señalar la responsabilidad de los Estados, por acción u omisión, y el deber de promover políticas públicas al respecto. Sin

embargo, instituyó desde el nombre la noción de “erradicar” la violencia contra las mujeres, como si se tratase de un virus o una enfermedad contagiosa, en vez de abordar la problemática desde la transformación de las condiciones culturales, procesos históricos que, más allá de los deseos, distan mucho de ser “arrancados de raíz” e implican otros tiempos y ritmos, en general, complejos y contradictorios.

Asimismo, se aprobaron leyes específicas en distintos países de América Latina y el Caribe, con distintas concepciones de la problemática a abordar, a veces, sin perspectiva de género.

Por otro lado, aun cuando este espacio excede la pretensión de un balance, respecto de las políticas públicas requeridas al Estado, no solo para abordar los casos como asistencia sino a la vez como prevención con el objetivo de generar cambios culturales a mediano plazo, pueden señalarse algunas falencias relevadas a mediados de los años '90, respecto de los recursos presupuestarios asignados, la ausencia de estadísticas, la discontinuidad de los programas, la formación de personal especializado, en el marco de las restrictivas políticas neoliberales. En ese sentido, se observan campañas preventivas acotadas y esfuerzos aislados, instituciones -como la policía y el poder judicial- reproductoras de creencias y estereotipos sexistas en sus modos cotidianos de abordar la problemática, así como un fuerte déficit en las medidas concretas de intervención en situaciones de riesgo (Foro de ONGS de América Latina y el Caribe, 1994). En este sentido, se denominó “ruta crítica” al recorrido sinuoso que transitan mujeres y jóvenes para resolver situaciones de violencia, signado por obstáculos e instancias frecuentes de revictimización.

En este proceso, “violencia contra las mujeres” se erigió como un significante en disputa, en tanto instancia de confrontación de diferentes marcos interpretativos, a la vez que comenzó a tornarse inteligible para ciertos sectores de la sociedad y, por ende, a invocarse, no exento de contradicciones.

Por otro lado, siguiendo la conmemoración instaurada en 1981 por el movimiento feminista, en 1999 la Asamblea General de las Naciones Unidas declaró el 25 de noviembre Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer. Este gesto simbólico implicó un reconocimiento de la extensión de la problemática a nivel global y contribuyó a incrementar su visibilidad en diferentes ámbitos, a la vez que constituyó una interpelación a los Estados para tomar las medidas necesarias en pos de transformar las condiciones de desigualdad de género que sustentan las violencias. No obstante dicho reconocimiento, resulta imprescindible destacar la institución de la fecha como parte de la memoria feminista latinoamericana y caribeña.

Aun cuando dividir por décadas puede resultar un recurso arbitrario, a los efectos analíticos de plantear etapas de abordaje, ensayamos una distinción. En tal sentido, si bien en los '70, los grupos feministas porteños se abocaron a plantear las condiciones de opresión de las mujeres, no se refirieron de modo explícito a violencia contra las mujeres en sentido restringido, como “mujeres maltratadas”. En los '80 se instituyó un día específico para realizar acciones colectivas de denuncia y visibilización, se desarrollaron categorías teóricas y así la construcción de nuevos marcos de referencia para conceptualizar la violencia contra las mujeres como problema social, junto a las primeras acciones gubernamentales en distintas localidades del

país. Luego, durante los '90 se intensificaron las medidas de acción, el interés por profundizar desde la reflexión y la producción teórica académica, la visibilidad pública desde las organizaciones feministas con un repertorio ampliado y, a su manera, desde los medios de comunicación, así como los servicios de atención y los espacios de debate, en vínculo con espacios regionales e instancias internacionales. Esta gama amplia de prácticas heterogéneas, con enfoques teóricos diversos, permite plantear en los años '90 la conformación de un “movimiento antiviolencia” en el país (Chejter, 1995).

Las formas de nombrar la violencia y sus alcances

Durante los años '90, la política de designación de la problemática registra un espectro variado de denominaciones, con distintos alcances y significaciones. Entre las principales, figuran “violencia familiar”, “violencia intrafamiliar”, “violencia conyugal”, “violencia doméstica”, “violencia en la pareja”, “violencia contra las mujeres”, “violencia sexista”, “violencia machista”, “violencia de género” y “violencia masculina”. En un primer momento, dentro del repertorio de fines de los '80 y principios de los años '90 circularon con mayor frecuencia en la escena pública: “violencia familiar” y “violencia doméstica”; sin embargo, éstas circunscriben las prácticas a las ejercidas en el seno de la familia o el hogar, e indistintamente sobre mujeres u hombres, ya sean personas adultas, ancianas o infantes. Por otro lado, “mujeres golpeadas” y/o “maltratadas” conceptualizan la especificidad del maltrato y pueden incluir instancias previas a la cohabitación en pareja, como el noviazgo.

Mientras, las organizaciones feministas y especialistas en la temática contrastaban estas significaciones con otras de mayor especificidad como “violencia hacia las mujeres”, “violencia sexista” y, más tarde, “violencia de género” para destacar las dimensiones de poder involucradas y en ese sentido los lugares diferenciales y no reversibles que varones y mujeres ocupan en las relaciones. Tiempo después, comenzó a circular en los discursos periodísticos y de activistas “violencia machista”, a la usanza española, y, en menor medida, “violencia patriarcal”.

Por su parte, la designación “violencia de género”, con la que se pretendió subrayar el proceso cultural e histórico que ésta implica sobre la diferenciación sexual biológica, con el correr del tiempo resultó ambigua, porque se produjeron apropiaciones y usos varios de la categoría “género”, incluso en plural, con lo cual toda persona, en tanto generizada, puede ser víctima de estas violencias y de ese modo la categoría “género” pierde especificidad analítica para el problema en cuestión. A la vez, al no identificar quién es el agresor, como ocurre con otras denominaciones, ciertas propuestas prefieren utilizar “violencia masculina”.

Si bien algunas de estas designaciones cayeron en desuso, por lo acotado o restringido de sus incumbencias; eso no significa que podamos hablar de la estabilización definitiva de una denominación preferencial. Más bien, merced a la propia flexibilidad interpretativa y los debates existentes, se encuentran a disposición y en circulación diferentes designaciones, que delimitan problemáticas no siempre equivalentes.

Ahora bien, otro debate a considerar se circunscribe a la extensión de la definición, en tanto circulan versiones extendidas y acotadas de la problemática en cuestión. En ese sentido, entre otros, el informe de UNICEF de 1997 denunciaba que la violencia contra mujeres y niñas constituía uno de los mayores obstáculos para el desarrollo social y económico en el mundo actual y destacaba, a su vez, que más de 60 millones de mujeres habían muerto por efecto de la violencia de género. Según la definición asumida, mujeres y niñas en el mundo resultaron víctimas de discriminación y prácticas culturales que las victimizan por el sólo hecho de haber nacido con sexo femenino en el seno de sociedades de organización y valores patriarcales, que favorecen distintas formas de violencia hacia ellas.

Desde una noción tácita de “continuum de violencia”, se enumeran entonces las violaciones dentro y fuera de la familia, las violaciones como táctica de guerra, la violencia familiar, los femicidios, el tráfico de niñas y mujeres para la explotación económica y sexual, la prostitución, los embarazos no deseados, el asesinato de novias en la India (para apropiarse de la dote), la mutilación genital de las adolescentes musulmanas, la violencia cometida o tolerada por el Estado, la desnutrición, la mala praxis y/o desatención de la salud de parte de profesionales e instituciones sanitarias en especial durante los embarazos y partos, las infecciones en general y particularmente el SIDA, el incesto, las muertes por aborto clandestino, el acoso sexual, las amenazas, los casamientos forzados, el abuso sexual de niñas, entre otras. El carácter extendido y sistemático de estas prácticas -aún con las variaciones culturales e históricas- ha llevado a diferentes organizaciones de mujeres y estudiosas de la problemática a reafirmar el carácter internacional de la violencia hacia las mujeres, jóvenes y niñas.

Desde otra posición teórica, se postula que no existe una definición única y que el punto central de la controversia radica precisamente en la amplitud otorgada al término. En ese sentido, Heise (1994) sostiene que si bien una definición amplia tiene el atractivo de incluir una variedad de violaciones a los derechos humanos de las mujeres como violencia, al mismo tiempo se pierde el poder descriptivo del término. Es decir, se desdibuja la utilidad de nombrar la especificidad de formas tradicionales de violencia como la violación y la agresión contra la conviviente o pareja.

Por su parte, Heise (1994, p. 69) define por violencia: “Todo acto de fuerza física o verbal, coerción o privación amenazadora para la vida, dirigida a mujeres o niñas, que cause daño físico o psicológico, humillación o privación arbitraria de la libertad y que perpetúe la subordinación femenina”. Este último aspecto focaliza en la especificidad de la violencia de género en las sociedades; mientras que la definición en su conjunto cubre el espectro etario de mujeres adultas y niñas.

Si bien en esta última definición se pone el énfasis en las mujeres como víctimas de la violencia, otras perspectivas consideran significativo plantear que, pese a las situaciones de abuso en que se encuentran, las mujeres ejercen resistencia de diferente intensidad y resultados en una multiplicidad de situaciones y, en gran parte de los casos, en una tensión permanente entre sometimiento y resistencia (Ruffa, 1995).

En este sentido, destacamos dos cuestiones que se vinculan con estrategias políticas al respecto. En primer lugar, el desplazamiento promovido desde el activismo feminista para referirse

a la problemática desde expresiones que auspician “vidas libres de violencia para las mujeres”, plasmado asimismo en nombres de redes organizativas, leyes promulgadas en la región, campañas o planes de acción estatales. En segundo lugar, otras propuestas alertan sobre el uso de imágenes en campañas públicas que desvalorizan a las mujeres o las muestran en situaciones vulnerables, así como proponen trabajar en pos de incidir en cambios de posicionamientos subjetivos respecto de los mandatos tradicionales de subordinación femenina. Con ese giro, precisamente, se pretende un corrimiento que, si bien contemple el drama de los femicidios, evite “glorificar la potencia mortífera de los hombres” (Dorlin en Varela, 2020).

Para terminar este apartado, una breve mención a la ley vigente en Argentina. Desde su sanción en 2009, la Ley n° 26.485, de Protección integral para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres en los ámbitos en que desarrollan sus relaciones interpersonales, contempló una noción extendida de violencia hacia las mujeres, al distinguir cinco tipos: física, psicológica, sexual, económica y patrimonial y simbólica, con el agregado de la violencia política como sexto tipo en 2019. Asimismo, desde 2009 la ley reconoce diferentes ámbitos donde se puede manifestar: doméstico, institucional, laboral, contra la libertad reproductiva, obstétrica y mediática. En 2019 se sumaron la violencia contra las mujeres en el espacio público (para contemplar el acoso callejero) y, luego, la violencia pública-política. Cabe indicar que en 2021 cuenta con media sanción un proyecto de ley para incluir la violencia que ocurre en medios digitales, denominada “violencia digital” o “en entornos digitales”, documentada *in extenso* en diferentes estudios.

Por otro lado, en 2012 se sancionó la modificación al artículo 80 del Código Penal, donde se incluyó la figura del femicidio, no como tipo penal autónomo sino como agravante del homicidio, vinculado específicamente al género.

Los observatorios y la labor de registrar femicidios

Desde hace unos años, se popularizó el uso de la categoría “femicidio”, en particular desde las denuncias diarias en medios y redes sociales, así como por las estadísticas de los observatorios que se difunden de manera periódica en el país. Si bien, en principio, se entienden por femicidios las muertes violentas de mujeres por razones de género, ciertas posturas sostienen que bajo esa denominación solo se homologan los homicidios de mujeres; mientras que proponen la categoría “feminicidio” para dar cuenta de las razones de género que implican esos crímenes de mujeres. No obstante, con frecuencia, ambos términos se utilizan de modo intercambiable. Los debates y las disquisiciones teóricas al respecto pueden leerse, entre otras en Monárrez (2018) y en Lagarde (entrevista en Martín y Rodigou, 2013).

Reconstruyendo las prácticas feministas, en el contexto de las denuncias de feminicidio en Ciudad Juárez (México) y ante la falta de datos oficiales sobre femicidios y la impunidad abrumadora de los casos en la mayoría de los países, la Campaña “Por la vida de las mujeres: Ni una muerte +”, impulsada para el 25 de noviembre de 2001 por la Red Feminista Latinoamericana

y del Caribe contra la Violencia Doméstica y Sexual asumió el reto de recopilar información de los medios y documentar casos de femicidios en cada país, así como insistió en visibilizar con denuncias callejeras la situación. Tras la producción de informes parciales, la campaña se extendió otros dos años y, luego, Isis Internacional, a cargo de la coordinación, organizó en 2004 el Banco de datos sobre Femicidio, un sitio digital que se sostuvo varios años.

En sintonía con lo que ocurría en la región, hacia fines de 2007 comenzó en Argentina la tarea artesanal de compilar información con el objetivo de documentar el estado de situación específicamente de los femicidios ocurridos en el país, desde el relevamiento diario de información de agencias noticiosas y de diferentes medios gráficos.

En principio, podría resultar paradójico que los mismos medios de comunicación que son foco de severas críticas por su sesgo sexista en la producción noticiosa referida a violencia feminicida, constituyan la fuente privilegiada para elaborar los informes. No obstante, esto es factible merced a intensas operaciones de lectura “a contrapelo” por parte de sus hacedoras. Aun así, los listados confeccionados a partir de la información disponible en los medios y las agencias de noticias constituyen un “piso” para la discusión pública, con proyecciones de cifras invisibilizadas. Esto se debe, entre otras cuestiones, a los filtros rutinarios y coyunturales de noticiabilidad, por los cuales ciertos acontecimientos pueden constituirse en noticias o bien quedar relegados, por ej., ante hechos que generan conmoción pública, escándalos políticos o del mundo artístico, un evento deportivo de magnitud o una pandemia, entre otros; a la vez que no todos los casos se conocen ni difunden públicamente. Incluso, algunos son caratulados, *prima facie*, como suicidio.

Ahora bien, por el lugar vacante que ocupó la recolección de datos, esta tarea pronto asumió un cariz de mayor sistematicidad. Según un relevamiento de 2010, coexistían informes a cargo de distintas organizaciones: La Casa del Encuentro, Artemisa Comunicación, Indeso Mujer y Amnistía Internacional-Argentina, con ciertas discrepancias acorde a los distintos criterios de relevamiento (Laudano, 2010). Por otra parte, si bien en 2009, a partir de la sanción de la Ley 26.485 de protección integral contra la violencia hacia las mujeres, el Consejo Nacional de la Mujer tenía entre sus responsabilidades “implementar registros de situaciones de violencia contra las mujeres de manera interjurisdiccional e interinstitucional” para difundir datos estadísticos y resultados de investigaciones, así como impulsar un “observatorio de la violencia contra las mujeres” para monitorear y adecuar las políticas públicas; hasta 2015, en ocasión de la movilización nacional Ni Una Menos contra los femicidios, los relevamientos oficiales pertinentes no se habían concretado.

Para ese entonces, la cifra de circulación pública que denunciaba un femicidio cada 26 horas en el país surgía de los relevamientos de las instituciones y grupos feministas. En ese sentido, ante la falta de datos oficiales, durante años, los informes extraoficiales sobre femicidios constituyeron una referencia ineludible para una estimación de la problemática así como instrumentos clave de denuncia acerca de las falencias del Estado en garantizar derechos para una vida digna y libre de violencias para las mujeres en el país.

En 2015, a los informes del Observatorio “Adriana Marisel Zambrano” de la Casa del Encuentro se sumó el relevamiento del espacio MU-La Vaca y luego se organizó el Observatorio Mumalá

con fines similares. Tiempo después, asimismo otros dos observatorios entraron en vigencia en la escena pública: “Ahora que sí nos ven” y “Lucía Pérez”. De este modo, en 2021 coexisten diferentes informes con datos mensuales y anuales de femicidios, sobre la base de distintos criterios de registro. Estos son elaborados por:

- Observatorio Adriana Marisel Zambrano (<http://www.lacasadelencontro.org/femicidios02.html>)
- Observatorio Mumalá (<https://libresdelsur.org.ar/noticias/registro-nacional-de-femicidios/>)
- Observatorio Ahora que sí nos ven (<https://ahoraquesinosven.com.ar/>)
- Observatorio Lucía Pérez (<http://observatorioluciaperez.org/>)

Ahora bien, tras el cimbronazo de la movilización nacional de 2015, con el pedido a viva voz de contar con estadísticas oficiales y políticas públicas efectivas, desde 2016 se sumó el registro de femicidios de la Oficina de la Mujer, de la Corte Suprema de Justicia de la Nación, con datos de las distintas jurisdicciones del país. Sin embargo, como este informe se confecciona con datos anuales, en general, se presenta los primeros meses del año siguiente, por lo cual, los informes de las organizaciones feministas, en tanto se actualizan de manera periódica con elaboración de gráficos y se viralizan por redes sociales, continúan teniendo suma relevancia en la escena pública tanto para el activismo feminista como para los medios de comunicación.

Aún con sus diferencias, los informes extraoficiales de los observatorios ofrecen en la actualidad un mapa de la situación en un momento dado y facilitan cierta inteligibilidad a la problemática de los femicidios en el país, a la vez que permiten esbozar análisis comparativos en el transcurso del tiempo, sin olvidar que la estimación del problema es superior, en tanto, los datos son parciales, restringidos a las fuentes de relevamiento y las deficiencias señaladas.

Desde el grito colectivo de Ni Una Menos a nuestros días

Desde el punto de vista organizativo, a fines de 2012 la consigna “No estamos solas, estamos organizadas”, utilizada por diferentes espacios de mujeres, amplió su horizonte al plasmarse en la Campaña Nacional contra las Violencias hacia las Mujeres, integrada por un abanico amplio de unas 30 organizaciones, entre ellas, grupos de mujeres de base y feministas, organizaciones piqueteras, estudiantiles, culturales y asociaciones de abogadx, algunas de las cuales intervenían en la problemática en barrios y sectores populares, en mayor medida de La Plata, el conurbano bonaerense y la Ciudad de Buenos Aires⁴⁷³. Desde el lanzamiento público en Plaza de Mayo y luego en sucesivas acciones en Encuentros Nacionales de Mujeres, el 25 de noviembre y el 8 de marzo en distintas localidades, apelaron a “sacar los trapitos al sol” mediante el bombachazo, una intervención que consistió en escribir mensajes contra la violencia hacia mujeres en bombachas de tela o diseñadas en papel y exhibirlas en plazas, como acción simbólica de

⁴⁷³ Las acciones vinculadas con violencia contra las mujeres desde y con sectores populares en el conurbano bonaerense datan de fines de los años '80. Resta aun la recopilación y el análisis de esa basta genealogía.

ventilar en público lo que ocurría puertas adentro desde la prenda íntima femenina por excelencia. Este gesto desafiante del sentido común sedimentado en la expresión “los trapos sucios se lavan en casa” invita a reflexionar respecto de la necesidad de continuar visibilizando una problemática que para ese momento contaba con una trayectoria significativa desde diferentes acciones colectivas de mujeres y desde los medios de comunicación.

Entre los diez puntos iniciales del petitorio de la Campaña Nacional contra las Violencias hacia las Mujeres se exigían políticas públicas eficaces con perspectiva de género, la aplicación de la ley vigente en materia de asistencia y prevención de violencia contra las mujeres, vivienda digna, recursos institucionales, denuncia a los medios de comunicación por fomentar situaciones de violencia simbólica y el cumplimiento de las causales legales para abortar. Para abordar las cuestiones de violencia contra las mujeres contaban para ese entonces con un Protocolo para Organizaciones Populares, conocido como POP, elaborado por integrantes del equipo interdisciplinario Aquelarre, tras instancias de acción y reflexión en torno a una serie de talleres con mujeres en situación de violencia y la propia experiencia de los abordajes de la problemática ante diferentes instituciones⁴⁷⁴.

Mientras las convocatorias feministas del 25 de noviembre de 2014, insistió en sus acciones públicas sobre el aumento del número de femicidios, con una mujer asesinada cada 30 horas y datos extraoficiales que superaban los 1.800 asesinatos en siete años, se extendía la interpelación de la consigna “El Estado es responsable”. A principios de 2015, desde un ciberactivismo feminista tenaz se compartían posteos en redes sociales y listas electrónicas que estallaban de ira ante cada noticia de femicidio anunciado por los medios así como se ensayaban expresiones de crítica urgente. Entre ellas, en marzo de 2015 una Campaña Fotográfica contra los Femicidios y la Violencia de Género propuso cambiar la foto de perfil de Facebook por una del rostro personal con un texto de protesta y etiquetar amigas para viralizarla; mientras circulaba un meme feminista con la foto de una nena enojada haciendo el gesto de *fuck you!* que decía “Las mujeres del barrio estamos hartas de la violencia machista”. Al mismo tiempo, se canalizaban en redes sociales convocatorias espontáneas de protesta, como la realizada a mediados de febrero frente al obelisco porteño con la consigna “El machismo mata”.

En ocasión de conmemorar el 8 de marzo en 2015, distintas articulaciones de mujeres del país destacaron la violencia femicida entre sus reclamos centrales al grito de “No es un caso aislado, se llama patriarcado” y denunciaron la retórica mediática que insistía en culpabilizar a las víctimas por su vestimenta o estilos de vida, cuestión que redoblaba el enojo en los posteos de las redes digitales. Entre otras protestas, un grupo de feministas jóvenes convocó desde un evento en la red Facebook al primer “siluetazo”⁴⁷⁵ en la ciudad de Buenos Aires el 21 de marzo

⁴⁷⁴ La primera versión del POP circuló en 2012 como cuadernillo autoeditado. En 2013 fue editado como libro de bolsillo por Pixel, quien, actualización mediante, lo reeditó en 2019 a cargo de La Ciega, colectivo de abogadxs populares e independientes.

⁴⁷⁵ Se llama “siluetazo” a una intervención artístico-política que consiste en delinear siluetas humanas en el asfalto con pintura o tiza para representar a las víctimas de femicidio. Tiene su origen en los siluetazos realizados con tinta sobre papel desde el movimiento de derechos humanos para representar a las personas desaparecidas en la última dictadura militar argentina.

de 2015, para generar marcas urbanas donde ocurrió el femicidio: “Sumate con tu stencil, tus carteles, tu megáfono, tus palmas y tu voz. Te necesitamos. Nos tocan a una y respondemos todas”. La acción se reiteró en distintas oportunidades y en otras ciudades del país.

Por ese entonces, desconcertaban las noticias de femicidios ocurridos impunemente a la luz del día y a la vista de otras personas en espacios públicos, que entre abril y mayo de 2015 contabilizaron tres en distintos escenarios y localidades. Esta característica perturbadora desestabilizaba los marcos de inteligibilidad de ciertos mapas significantes en torno a la violencia femicida, según los cuales, éstos ocurrían puertas adentro, al resguardo de la mirada pública. En ese ínterin, mientras un grupo de periodistas lanzó desde las redacciones la campaña “Hartos y hartas de contar femicidios” ante la situación que los medios titulaban como “seguidilla interminable” de asesinatos, otro grupo de periodistas y escritoras realizaron una maratón de lectura en una plaza porteña, con presencia de familiares de jóvenes asesinadas, bajo la consigna “Ni Una Menos”, que para ese entonces contaba con resonancia en el feminismo latinoamericano.

En efecto, la frase “Ni una mujer menos, ni una muerta más” fue utilizada por la poeta y activista mexicana Susana Chávez Castillo en 1995, como protesta por los crímenes sistemáticos de mujeres, enmarcados en el feminicidio de Ciudad Juárez. Desde ese momento, acotada a “Ni Una Menos”, comenzó a circular y se esparció como consigna por distintos espacios feministas en Latinoamérica, hasta convertirse en emblema de lucha tras el femicidio de la propia poeta en 2011 en México.

A la par de las acciones convocadas en la esfera pública tradicional, acciones individuales de denuncia de violencias sexistas en redes sociales alcanzaron niveles importantes de viralización y repercusión mediática por esos días. Entre ellas, a principios de abril de 2015, un video casero subido a YouTube por Aixa, una joven de 20 años, en el que denunciaba acoso callejero y el temor de ser abusada por parte de trabajadores de una empresa eléctrica frente a su casa se viralizó, con 420.000 vistas en un mes y amplia repercusión en circuitos mediáticos, con entrevistas a la joven y organizaciones que abordaban la temática en el marco de la semana internacional contra el acoso callejero. Luego, hacia finales de abril, Manuela, una joven que denunció desde su blog una violación por parte de un taxista en la ciudad de Buenos Aires al quedarse dormida alcanzó noticiabilidad; aunque, desde una retórica mediática sexista que la designaba como “la joven violada en el taxi” y cierto tono recriminatorio de “¿cómo te descuidaste?”. Tanto en el caso de Aixa, que hizo escuchar su voz, planteó el uso del gas pimienta y reclamó que le tomaran la denuncia, como en el caso de Manuela, quien refutó la aseveración mediática de que el abuso sexual le había arruinado la vida, las jóvenes mostraron pautas disruptivas, desacomodadas del comportamiento “femenino” esperado ante las situaciones de violencia vividas, que pueden interpretarse como indicios de nuevas subjetividades en despliegue.

De modo tal que la convocatoria a la movilización lanzada en Buenos Aires y apropiada, según un relevamiento propio, en al menos 240 localidades del país, ocurrió en el marco de una serie de acciones públicas heterogéneas con repertorios mixtos de protesta, en la calle y en redes sociales, frente a los femicidios, que venían de larga data en el movimiento de mujeres y el feminismo, y contó con el apoyo de gran parte del arco periodístico-mediático, junto a partidos

políticos, estudiantes, docentes, organizaciones barriales, de derechos humanos, culturales, artísticas y ningún sector social organizado como opositor (Laudano, 2019). Merced a la trayectoria y la autonomía de cada espacio organizativo por localidad, en la oportunidad no hubo un petitorio unificado. No obstante, los principales puntos de los reclamos recogidos insistieron en exigir políticas públicas de asistencia y prevención adecuadas con presupuesto acorde, un funcionamiento eficiente del sistema judicial, patrocinio jurídico gratuito para las mujeres, la confección de estadísticas oficiales acorde a la ley vigente así como se cuestionó el tratamiento mediático por exhibicionista y no comprometido con la problemática, junto a numerosos reclamos específicos de las distintas localidades (VV.AA, 2015).

Respecto del uso de redes sociales, destacó la utilización predominante de dos plataformas comerciales, Facebook y Twitter, con diferencias marcadas en cuanto al acceso y la apropiación de cada una de ellas por parte de grupos de mujeres y feministas del país. En ese sentido, en cuanto a Facebook, la red social utilizada en el país por 24 millones de usuarios/as, equivalente a más del 80% de quienes accedían a Internet, relevamos la apertura de unos 110 espacios por localidades (Ni Una Menos Córdoba, #NiUnaMenos La Plata, Ni una Menos Olavarría, NiUnaMenos-Jujuy, etc.), bajo modalidades de páginas, grupos (públicos y cerrados) y eventos. En definitiva, un espacio más que fértil para fines de convocatoria, debate y organización, apropiado por grupos de mujeres y feministas (Laudano, 2019).

Luego, el mismo 3 de junio se produjo un hecho singular en la plataforma Twitter. Por primera vez en Latinoamérica un hashtag feminista, #NiUnaMenos, resultó ser trending topic y liderar durante horas la discusión en el país y en las tendencias globales. Un salto cualitativo se produjo entonces respecto de la apropiación tecnológica de la plataforma para fines feministas, dado que la misma resulta muy valorada por sectores políticos y mediáticos en la actualidad. Aun con un acceso limitado a 4 millones de usuarios/as en 2015 respecto de 42 millones de habitantes, la caja de resonancia de las ciberacciones “exitosas” en dicha plataforma resulta significativa.

“Ni una menos”, en tanto consigna feminista que se encontraba en circulación, logró masividad en la convocatoria del 3 de junio de 2015, aunque se amplificó a múltiples denuncias de violencias que se venían cuestionando, entre otras, las violaciones, las “desapariciones” para explotación sexual, el acoso callejero, el abuso sexual a niñas y niños, y las muertes por aborto clandestino. Al mismo tiempo, generó entusiasmo en activistas de países vecinos, en particular de Uruguay y Chile, donde se movilizaron el mismo 3 de junio con idéntica consigna, mientras que en noviembre organizarían el #7N en España. Luego, entre las movilizaciones multitudinarias de mujeres contra distintas formas de violencia en 2016, destacan en Latinoamérica el 1° de abril en Brasil contra la cultura de la violación y el 24 de abril en México contra los femicidios bajo la consigna “Vivas Nos Queremos”.

Pasada la manifestación del 3 de junio de 2015 en Argentina, parte del grupo coordinador de CABA continuó utilizando el nombre Ni Una Menos como propio y de ese modo se instituyó como un colectivo feminista, así como en otras localidades del país se organizaron espacios con ese nombre, ya sea como colectivos o como instancias de articulación de grupos variados para abordar la cuestión de los femicidios.

Tras la movilización nacional con amplio respaldo social, incluso por parte de varones, el 25 de noviembre de 2015 resonó con potencia en diferentes acciones feministas del país la consigna “Vivas Nos Queremos”. Tiempo antes, se había diseminado vía hashtag en redes sociales así como se había plasmado con distintas estéticas en afiches, serigrafías, grafiteadas y aún en los cuerpos pintados de asistentes al 30 Encuentro Nacional de Mujeres. Al respecto, dos hipótesis pueden dar cuenta del desplazamiento de sentidos entre la consigna Ni Una Menos de 2015 hacia Vivas Nos Queremos en 2016.

En primer lugar, sin soslayar que “Ni Una Menos” resultó aglutinante para la primera convocatoria nacional, la consigna sintetizó un reclamo acotado de demandas feministas, con un horizonte definido en cuanto a denunciar los femicidios; aunque desde su enunciación habilitaba otros reclamos, como la “desaparición” de mujeres en democracia para explotación sexual y las muertas por aborto clandestino. No obstante, la consigna se vio ampliamente desbordada por diferentes reclamos de violencias cotidianas que formaban parte de los repertorios de distintos grupos feministas y espacios organizativos.

En segundo lugar, junto a la ampliación de reclamos contra todo tipo de violencia por razones de género, en la selección de la consigna “Vivas Nos Queremos”, operó un desplazamiento significativo hacia un énfasis puesto en la vida y los proyectos vitales de cada una y los de todas. Precisamente, el “nos” de la expresión reubicó lo colectivo del proyecto feminista en el centro de la acción política. Luego, variantes como “Vivas y Felices Nos Queremos”, “Libres y Vivas Nos Queremos” o bien, “Vivas y Deseantes Nos Queremos”, extendieron las posibilidades de los mapas de sentidos, distanciados de la denuncia exclusiva de muertes y del eje en la victimización, tal como ocurría desde hacía unos años en otras instancias feministas.

En tanto devenir que revitalizó los entramados feministas, a las manifestaciones del 3 de junio de 2016 con #VivasNosQueremos en Argentina, junto a otras simultáneas en países de la región, siguieron, por un lado, en Perú la convocatoria masiva en agosto del #13A; mientras que en Polonia se organizó el Primer Paro de Mujeres el 3 de octubre contra las restricciones que el gobierno conservador pretendía imponer al aborto no punible. Un punto cúlmine se generó en Argentina el 19 de octubre con el Primer Paro Nacional de Mujeres, como protesta pública contra los femicidios, que se sintetizó como un “paraguazo al patriarcado”, dadas las lluvias torrenciales en varias localidades que, aun así, no lograron detener la ira que empujó a las movilizaciones. A éstas siguieron la segunda manifestación de las mujeres en Polonia el 23 de octubre contra la violencia y la ignorancia de las problemáticas de las mujeres por parte del Estado. Estas acciones junto a otras realizadas por diferentes grupos de mujeres en Asia, impulsaron la organización del primer Paro Internacional de Mujeres para el 8 de marzo de 2017, cuya primera acción de visibilidad pública coordinada se concretó precisamente el 25 de noviembre de 2016, como reconocimiento a una fecha del calendario feminista que aglutinaba un arco amplio de violencias sufridas por mujeres a escala planetaria. En un contexto de avanzada conservadora, la manifestación de las mujeres que protestaron en EE.UU contra la asunción del presidente Donald Trump en enero de 2017, con apoyo en numerosas ciudades del mundo, constituyó un hito en el proceso. Los femicidios y, en general, los reclamos contra las distintas formas de violencia hacia mujeres

ocuparon un lugar destacado tanto en las ciberacciones de protesta como en los nutridos petitorios de los 57 países para el #8M 2017 (Laudano, 2019).

Al mismo tiempo, el panorama de modalidades organizativas y de movilización del activismo feminista se modificó de forma considerable en las últimas décadas a partir del ciberactivismo feminista y la expansión de las tecnologías de información y comunicación en la sociedad. La apropiación feminista de las diferentes TIC a disposición facilitó por un lado la circulación de información en sentido amplio; mientras que, por otro, mayor visibilidad pública en línea de acciones de denuncia, en gran medida, espontáneas. Entre las primeras acciones relacionadas con prácticas de violencia hacia mujeres y jóvenes mediante el uso de hashtags, que permiten recuperar los posteos a la vez que facilitan la visibilidad en las tendencias nacionales e internacionales de Twitter, se encuentran #EndSH, #Aufschrei, #MachismoMata, #YesAllWomen, #EuNão-MereçoSerEstuprada, #Direnkahaha, #AcosoEsViolencia, en diferentes idiomas y con distintos niveles de viralización.

En 2015 se diseminó #NiUnaMenos y, más tarde, una serie de hashtags feministas en español y en Latinoamérica, entre los cuales se destacan: #VivasNosQueremos, #PrimeiroAssédio, #NoNosCallamosMas, #MiPrimerAcoso, #YoSíTeCreo, #Cuentalo y #MiraComoNosPonemos, referidos a un arco amplio de violencias que no cesan a través del tiempo y convocan a variadas formas de resistencias. Mientras tanto, en inglés, merece especial mención el movimiento global de denuncias de acoso y abuso sexual en torno a #MeToo así como las acciones que desencadenó en diferentes latitudes.

Reflexiones finales

En el transcurso de estas cuatro décadas en Argentina, diferentes grupos y espacios feministas heterogéneos contribuyeron de modo significativo a la visibilidad pública de prácticas históricamente consideradas privadas (politizando lo personal) y a la ampliación de sus discursos hacia nuevos públicos, bajo diferentes formas organizativas, repertorios de acción y estrategias innovadoras. En tal sentido, se puede afirmar entonces que los grupos feministas y el movimiento de mujeres, alimentado por la producción académica, se constituyeron como un contrapúblico de carácter dual con capacidad de generar marcos interpretativos propios, desde los cuales deslegitimaron de manera paulatina prácticas violentas sedimentadas en la sociedad, elaboraron críticas y exigieron políticas públicas acorde a las distintas situaciones.

Sin embargo, la persistencia de los reclamos de grupos y articulaciones feministas ante múltiples situaciones de violencia hacia mujeres y jóvenes amerita ciertas reflexiones en dos sentidos. Por un lado, respecto de las responsabilidades del Estado, tanto por la insuficiencia y la discontinuidad de las políticas públicas para transformar las condiciones sociales que cimentan las desigualdades y posibilitan distintas formas de violencia por razones de género, como por las acciones del poder judicial respecto de medidas preventivas ineficaces ante situaciones de riesgo.

Por otro lado, siendo conscientes de que la expresión “una vida libre de violencias para mujeres, jóvenes y niñas” constituye un horizonte esperanzador, imaginario, hacia donde nos dirigimos, así como de la existencia de un hiato inconmensurable entre la oleada de indignación que motoriza movilizaciones de diferente tipo y los cambios específicos acuñados en la vida cotidiana. En otros términos, la transformación de las prácticas cotidianas hacia vidas libres de violencia para las mujeres, jóvenes y niñas ha demostrado ser un proceso lento, mucho más lento del deseado, que en el transcurso del tiempo adquiere ritmos diferenciales e incluso se recicla, como en los entornos digitales.

En ese sentido, la afirmación corriente en torno a un quiebre fehaciente de la legitimidad social respecto de la violencia contra las mujeres y jóvenes promueve una pregunta. Si las convocatorias que conmueven y movilizan a distintos sectores sociales los últimos años corresponden, en mayor medida, a femicidios o “desapariciones” de niñas o mujeres por presunción de femicidios o explotación sexual, ¿hasta qué punto se corrió el umbral de tolerancia contra la violencia hacia las mujeres, jóvenes y niñas en la sociedad?

Bibliografía básica recomendada

- Chejter, S. (1995). Movimiento antiviolencia. Aspectos históricos. *Informes de Investigación*, (4). Buenos Aires: Ed. Centro de Encuentros Cultura y Mujer.
- Fontenla, M. y Bellotti, M. (1993). La resistencia tiene múltiples voces. *Travesías*, 1 (1), 31-42.
- Foro de ONGs de América Latina y el Caribe. (1994). *Perspectiva Política y Social de la Mujer Argentina (1980-1995)*. Mar del Plata, 41-47.
- Fraser, N. (1993). Repensando la esfera pública: Una contribución a la crítica de la democracia realmente existente. *Debate feminista*, 4 (7), 23-58.
- Heise, L. (1994). *Violencia contra la Mujer: la Carga Oculta sobre la Salud*. Washington: OPS/OMS.
- Laudano, C. (2010). Visibilidad mediática de la violencia hacia las mujeres: continuidades y cambios en Argentina (1983-2009). *Derecho y ciencias sociales* (3): 88-110. Recuperado de: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.9030/pr.9030.pdf
- Laudano, C. (2019). #NiUnaMenos en Argentina. Activismo digital y estrategias feministas contra la violencia hacia las mujeres. En G. Natanshon, G. y F. Rovetto (Orgs.). *Internet e Feminismos: olhares sobre violências sexistas desde America Latina (149-173)*. Salvador: EDUFBA. Recuperado de: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.3711/pm.3711.pdf>
- Miguel, A. (2003). El movimiento feminista y la construcción de marcos de interpretación. El caso de la violencia contra las mujeres. *Revista Internacional de Sociología*, (35), 127-150.
- Monárrez, J. (2019). Femicidio sexual sistémico: impunidad histórica constante en Ciudad Juárez, víctimas y perpetradores. *Estado & comunes*, 8 (1), 85-110.
- Sagot, M. (2008). Estrategias para enfrentar la violencia contra las mujeres: reflexiones feministas desde América Latina. *Athenea Digital*, (14), 215-228.

Bibliografía complementaria

- Ergas, Y. (1993). El sujeto mujer: feminismo de los años sesenta-ochenta. En G. Duby y M. Perrot (Comps.), *Historia de las Mujeres en Occidente*, (10), (155-181). Madrid: Taurus.
- Femenías, M. L. (2008). Violencia contra las mujeres: Urdimbres que marcan la trama. En E. Aponte Sánchez y M. L. Femenías (Comps.), *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres* (13-53). La Plata: Edulp.
- Laudano, C. (1999). *Entre lo público y lo privado: la formulación de sus límites en el formato televisivo del talk show. Exhibición e invisibilidad de la violencia de género* (Tesis de Maestría en Ciencias Sociales, inédita). Recuperada del Repositorio Digital FLACSO ANDES: <http://hdl.handle.net/10469/1484>
- Martín, A. y Rodigou, M. (2013). Entrevista a Marcela Lagarde. Es la vida libre de violencia lo que te permite la vida en libertad. *Polémicas feministas*, (2), 6-12.
- Ruffa, B. (1995). Introducción a Las mujeres y la violencia sexual. Entre la resistencia y el sometimiento. *Travesías*, 3(4), 41-44.
- Daich, D. y Tarducci, M. (2018). De feminismos y violencias. En M. Tarducci y D. Daich (Comps.), *Mujeres y feminismos en movimiento* (75-98). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Young, I. (1990). Imparcialidad y lo cívico público. Algunas implicancias de las críticas feministas a la teoría moral y política. En S. Benhabib y D. Cornell (Eds.), *Teoría Feminista y Teoría Crítica* (89-117). Valencia: Alfons el Magnànim.
- Varela, A. (6 de mayo de 2020). Elsa Dorlin: La violencia ejercida contra las mujeres tiene una función política. *Revista Ñ*. Recuperado de: https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/elsa-dorlin-violencia-ejercida-mujeres-funcion-politica-_0_LmIQixOo.html
- VV.AA. (2015). *#NiUnaMenos. Vivas Nos Queremos*. Buenos Aires: Milena Caserola.

Investigaciones aplicadas

- Asociación Civil La Casa del Encuentro. (2020). *Por Ellas. 10 años de Informes de femicidios en Argentina*. Buenos Aires: La Casa del Encuentro. Recuperado de: <https://www.porellaslibro.com/libros/porellas2020-spanish.pdf>
- Casados González, E. (2018). 'Imágenes dantescas'. Fotoperiodismo sobre feminicidios en Veracruz. *Balajú*, 5 (9), pp. 3-22.
- Meneses, C., Ochoa, C., Acuña, E., Morales, L., Amicone, M. y Sadoux, S. (2014). *La ruta crítica que siguen las mujeres en situación de violencia en el Departamento Judicial de Morón*. Informe de Investigación de la Asociación Civil Mujeres al Oeste. Recuperado de: http://www.mujeresaloeste.org.ar/publicaciones/informe_2014.pdf
- Sagot, M. (2000). *Ruta crítica de las mujeres afectadas por la violencia intrafamiliar en América Latina (Estudios de caso de diez países)*. Washington: OPS.

Sitios web con material suplementario

Formas de violencia en línea o en entornos digitales contra mujeres y jóvenes. Recuperado de:

<https://luchadoras.mx/13-formas-violencia-linea-las-mujeres/>

Campañas para denunciar las violencias hacia mujeres y chicas. Recuperado de: <https://ciberseguras.org/tipos-de-violencia-de-genero-on-line-y-autodefensa/>

<https://ciberseguras.org/tipos-de-violencia-de-genero-on-line-y-autodefensa/>

Ciberactivismo y espacios en redes sociales contra diferentes violencias

Acción Respeto contra el acoso callejero – Argentina (<https://www.facebook.com/AccionRespeto>); (<https://www.instagram.com/accionrespetook>)

<https://www.facebook.com/AccionRespeto>); (<https://www.instagram.com/accionrespetook>)

Atravesados por el femicidio (Familiares) (<https://www.instagram.com/atravesadosporelfemicidio/>), (<https://www.facebook.com/Atravesados-por-el-femicidio/>)

<https://www.instagram.com/atravesadosporelfemicidio/>), (<https://www.facebook.com/Atravesados-por-el-femicidio/>)

La Marcha de las Putas - Argentina (<https://www.facebook.com/MarchaPutasBA/>)

Ya no nos llamamos más (<https://yanonocallamosmas.wordpress.com/>)

Canciones, performances y estilos musicales

Vivir Quintana, Mon Laferte y el coro 'El Palomar'. Canción sin miedo. El 8 de marzo de 2020,

por el Día Internacional de las Mujeres, durante el concierto "Tiempo de Mujeres", al grito de

[#NiUnaMás](https://www.youtube.com/watch?v=FOzi841TWTY), alzaron el puño en alto mientras se proyectaban los rostros de mujeres desapa-

recidas y asesinadas en México. En: <https://www.youtube.com/watch?v=FOzi841TWTY>

Un violador en mi camino (performance con letra de Las Tesis), 25 de noviembre de 2019. En:

https://www.youtube.com/watch?v=hZN_QaIUJjs

Silva Londoño, D. (2017). "Somos las vivas de Juárez": hip-hop femenino en Ciudad Juárez. *Re-*

vista Mexicana de Sociología, México, 79 (1).

Actividades

- Entre las consignas utilizadas para denunciar y visibilizar la violencia contra las mujeres y jóvenes, algunas convertidas en hashtags, figuran: #NiUnaMenos, #VivasNosQueremos, #Basta-defemicidios. ¿Cuáles otras consignas y hashtags se registran en las movilizaciones públicas o espacios digitales de grupos feministas? ¿A qué modalidades de violencia refieren?
- Teniendo en cuenta lo analizado en el texto acerca de las imágenes publicadas por medios de comunicación en notas y programas referidos a violencia contra las mujeres, releve un conjunto de 10 ó 20 imágenes publicadas por parte de grupos de mujeres y feministas en diferentes redes sociales referidas a la problemática. Utilice algunas de las siguientes preguntas para la reflexión: ¿Qué imágenes predominan? ¿En qué situación y estados de ánimo se encuentran las mujeres y jóvenes? ¿Son imágenes individuales o colectivas? En caso de haber varones, ¿cuáles son los rasgos predominantes? ¿Existen diferencias con las imágenes publicadas por medios de comunicación?

- En 1995, desde la Casa de la Mujer Azucena Villaflor, primer grupo feminista de La Plata creado en 1988, diseñamos e implementamos una campaña gráfica de afiches callejeros y spots radiales contra la violencia hacia las mujeres con la consigna “No digas amor cuando hay violencia” (Laudano y Barcaglioni, 1995). La consigna circuló en espacios feministas y fue recuperada en 2015 por la Campaña gráfica Vivas Nos queremos (2017, p. 37), aunque sin nombrar la campaña feminista que la puso en circulación veinte años antes. Puede observarse una imagen del afiche en esta foto: <https://www.facebook.com/campgraficavivas-nosqueremos/photos/a.1532030267087476/2390750084548819/>

¿Con qué imagen y en qué contexto se reapropió la consigna? ¿Qué otros circuitos posibles recorrió la imagen al estamparse sobre diferentes superficies o utilizarse como afiche colgado al cuello de diferentes manifestantes en movilizaciones del país, según se registró en fotos de la campaña en sus redes sociales?

Por otro lado, analice un conjunto de unas 8 ó 10 imágenes de la campaña y observe qué gestos o sentimientos predominan en las representaciones. ¿Son imágenes individuales o colectivas?

Bibliografía y sitios de referencia

Laudano, C. y Barcaglioni, G. (1995). “No digas amor cuando hay violencia”. Campaña de la Casa de la Mujer Azucena Villaflor de La Plata, *Travesías*, 3 (4), 76-80. En: http://www.moria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.12443/pr.12443.pdf

Vivas Nos Queremos. Campaña gráfica. (2017). Buenos Aires: Chirimbote, Muchas Nueces y El Colectivo.

En Facebook: <https://www.facebook.com/campgraficavivasnosqueremos>

En Instagram: <https://www.instagram.com/vivasnosqueremos.argentina/>

Camusso, M. y F. Rovetto. (2016). #Ni una (imagen) menos. Imágenes, apropiaciones y circulación en las redes sociales. En G. Cingolani y B. E. Sznajder (Eds.) *Nuevas mediatizaciones. Nuevos públicos: cambios en las prácticas sociales a partir de las transformaciones del arte y los medios en la red.* Rosario: UNR Editora.

Observatorios de femicidios y relevamiento de datos

Según una nota periodística publicada el 4 de abril de 2021, hubo 70 femicidios de mujeres y niñas en el primer trimestre del año en Argentina. Esos datos corresponden a uno de los observatorios del país; mientras que la misma nota señala que otros dos observatorios relevaron cifras que fluctúan entre 62 y 81 femicidios para el mismo período. En:

https://www.eldiarioar.com/sociedad/hubo-70-femicidios-argentina-durante-primer-trimestre-ano_1_7374343.html

Recorra los informes de dos o tres de los observatorios vigentes en 2021 (indicados en el cuerpo del texto), para observar similitudes y diferencias en los datos que aportan así como en los criterios de recolección de información, junto a las categorías utilizadas a tales efectos e información complementaria que facilitan.

- Femicidios en ASPO/DISPO: Entre el 20 de marzo de 2020 y el 20 de marzo de 2021, primer año de la pandemia por covid-19 y medidas preventivas en el país, la Casa del Encuentro registró 279 femicidios de mujeres y niñas. En: <https://www.telam.com.ar/notas/202103/548133-hubo-279-femicidios-de-mujeres-y-ninas-desde-que-comenzo-el-aislamiento-por-la-pandemia.html>

Analice las medidas implementadas desde el Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad (<https://www.argentina.gob.ar/generos>), creado en 2019, para dar cumplimiento al Plan Nacional de Acción contra las Violencias por Motivos de Género, desde la Secretaría de Políticas Contra la Violencia por Razones de Género.

- Mapas para referenciar violencias

Navegue por la web de MIAA, mapa interactivo del acoso y el abuso (<http://www.miaamap.org/>) y deténgase en uno de ellos. Observe qué tipos de violencias se registran y cuáles son las más frecuentes. Compare luego con el mapa de otra localidad y observe similitudes y diferencias.

Les autores

Coordinador

Camou, Antonio

Profesor en Filosofía y Licenciado en Sociología por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Obtuvo una Maestría en Ciencias Sociales (1992) y el Doctorado en Ciencias Sociales con Especialización en Ciencia Política en FLACSO (Sede Académica de México: 1997). Es Profesor-investigador (categoría I del Programa de Incentivos) del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) y del Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP; además, es docente de postgrado de la Universidad de San Andrés (UdeSA). Ha publicado libros y artículos especializados sobre temas de gobernabilidad, democracia, reformas del Estado y educación superior en Argentina y América Latina. En la actualidad es Vice-Director del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS), instituto de doble dependencia UNLP-CONICET.

Autores/as

Barbero, Juan Jorge

Licenciado en Sociología por la UNLP, con una tesina titulada "José Aricó: un *uomo di cultura* en la Argentina contemporánea y su lucha por una democracia y un socialismo inéditos (1976-1991)". En 2014 realiza la selección de textos y el estudio introductorio del libro "Silvio Frondizi. La integración mundial, última etapa del capitalismo (y otros escritos)" (Buenos Aires, Continente). En 2016 es traductor y prologuista del libro del filósofo italiano Giuseppe Cospito "El ritmo del pensamiento de Gramsci. Una lectura diacrónica de los *Cuadernos de la cárcel*" (Buenos Aires, Continente). En 2019 es traductor y prologuista del libro del historiador italiano Leonardo Rapone "El joven Gramsci. Cinco años que parecen siglos, 1914-1919" (Rosario, Prohistoria). Ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales sobre el legado político-intelectual de Silvio Frondizi y José Aricó.

Bertucci, Alejandra

Profesora y licenciada en Filosofía de la UNLP. Profesora Adjunta de introducción a la filosofía (Fahce-UNLP) y de Problemas filosóficos contemporáneos (FPyCS), JTP de Estética (Fahce-UNLP). Participó y participa de varios grupos de investigación centrados en problemas de filosofía contemporánea, filosofía del arte y cuestiones de género en el marco de proyectos de AN-PCYT y el programa de Incentivos a la investigación. Ha publicado numerosos ensayos y artículos en la Argentina y el extranjero. Actualmente es miembro fundador de Asociación Iberoamericana de Estudios Ricoeurianos y miembro del comité científico de la Revista Ricoeuriana.

Buschini, José

Doctor en Ciencias Sociales (FLACSO-Argentina), Magíster en Ciencia, Tecnología y Sociedad (UNQ), Licenciado en Sociología (UBA). Se desempeña como Investigador Adjunto (CONICET) en el Centro Interdisciplinario en Metodología de las Ciencias Sociales del IdIHCS (FaHCE/UNLP) y como docente en la Cátedra 'Teoría Social Contemporánea A' (FaHCE-UNLP), el Doctorado en Ciencias Sociales de la UNLP y la Maestría en Trabajo Social de la UNLP. Es miembro de la Red de Estudios Históricos y Sociales de la Nutrición y la Alimentación. Ha publicado capítulos de libros y artículos científicos en revistas nacionales e internacionales.

Camou, Antonio

Profesor en Filosofía y Licenciado en Sociología por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Obtuvo una Maestría en Ciencias Sociales (1992) y el Doctorado en Ciencias Sociales con Especialización en Ciencia Política en FLACSO (Sede Académica de México: 1997). Es Profesor-investigador (categoría I del Programa de Incentivos) del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) y del Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP; además, es docente de postgrado de la Universidad de San Andrés (UdeSA). Ha publicado libros y artículos especializados sobre temas de gobernabilidad, democracia, reformas del Estado y educación superior en Argentina y América Latina. En la actualidad es Vice-Director del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS), instituto de doble dependencia UNLP-CONICET.

Caneva, Hernán

Doctor en Ciencias Sociales y Licenciado en Sociología de la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente reviste como docente en la cátedra *Teoría Social Contemporánea "A"* del Departamento de Sociología de la UNLP y es integrante del Centro Interdisciplinario de Metodología de las Ciencias Sociales (CIMECS-IdIHCS-UNLP). Su línea de investigación aborda el problema de la despenalización y legalización del aborto voluntario en la Argentina contemporánea. Durante los últimos diez años ha participado en eventos académicos y de difusión, presentando ponencias, artículos y comunicaciones. Ha participado en proyectos de investigación radicados en la FaHCE-UNLP, sobre temas vinculados a pobreza, exclusión social y salud. En esta misma cátedra de estudios, participó como integrante en diferentes proyectos y tareas de extensión y

voluntariado universitario, así como en talleres de formación en género realizados en los cursos de ingreso a las carreras de grado. Como parte de su formación doctoral en Ciencias Sociales, participó en el *International Network for Comparative Analysis of Social Inequalities*(INCASI), programa que vincula a investigadoras/es de universidades europeas y latinoamericanas. Como integrante de dicho programa, realizó una estancia de investigación en la Universidad de Toulouse en el año 2018. En el año 2019 defendió su tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, titulada “Disputas por el aborto en Argentina. Análisis de discursos en dos organizaciones (2014-2016)”. Por su desempeño académico, en el año 2020 la Prosecretaría de Posgrado UNLP le otorgó el reconocimiento como Egresado Distinguido de Posgrado.

Coloma, María Agustina

Doctoranda en Ciencias Sociales y Licenciada en Sociología de la Universidad Nacional de La Plata. Es becaria Doctoral CONICET por el Proyecto Unidad Ejecutora del IdIHCS: Heterogeneidad social, conflictos sociopolíticos y políticas públicas en el Gran La Plata (2015-2019). En 2018 realizó un semestre de intercambio en Estudios Interamericanos en la Universidad de Bielefeld, Alemania con la ayuda del DAAD. También, a través del DAAD, realizó una Escuela de Verano, en la Universidad de Wuppertal, Alemania (2020). En 2019, participó en el International Network for Comparative Analysis of Social Inequalities (INCASI). Como integrante del programa, realizó una estancia de investigación en la Centre for Enterprise and Economic Development Research (CEEDR) en la Universidad de Middlesex, Londres. Ha colaborado con la Cátedra de Epistemología y Metodología de las Ciencias Sociales y realizado tareas docentes en Secundaria. Coordinó la Maestría en Metodología de la Investigación Social de la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Ha participado en numerosos proyectos de investigación sobre temas de trayectorias laborales, perspectiva biográfica, reflexividad. Actualmente forma parte de los proyectos de investigación bajo la dirección de la Dra. Leticia Muñiz Terra: "Trayectorias y trayectorias laborales heterogéneas de las generaciones jóvenes en el Gran La Plata, un análisis de los itinerarios ocupacionales en el sector formal e informal del mercado de trabajo en el período de la posconvertibilidad", y el proyecto PISAC- COVID 19: Heterogeneidad estructural y desigualdades persistentes en argentina 2020-2021: análisis de las reconfiguraciones provocadas por la pandemia covid19 sobre las políticas nacionales-provinciales-locales y su impacto en la estructura y la dinámica socio-ocupacional. Un abordaje mixto y regional. Sus principales temas de interés son las trayectorias de los artistas y los circuitos artísticos, la sociología del trabajo, la desigualdad social y la metodología.

Di Bello, Mariana Eva

Licenciada en Sociología por la UNLP, Magíster en Metodología de la Investigación Social (UNTREF) y Doctora en Ciencias Sociales (UBA). Se desempeña como Investigadora Asistente (CONICET) en el Instituto de Estudios Sobre la Ciencia y la Tecnología (CICPBA-UNQ) y como docente en la Cátedra ‘Teoría Social Contemporánea A’ (FaHCE-UNLP) y en las Maestrías en Ciencia, Tecnología y Sociedad y en Ciencias Sociales y Humanidades de la

UNQ. Ha publicado varios artículos en revistas nacionales e internacionales en el área de sociología de la ciencia y educación superior.

Di Pego, Anabella

Profesora (2001) y Licenciada en Filosofía (2005), Magister en Ciencias Sociales (2011) y Doctora en Filosofía (2013) por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Realizó una estancia de investigación anual (2010-2011) en el *Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft* de la *Freie Universität Berlin* financiada por el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD). Actualmente es investigadora del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y se desempeña como docente en la cátedra de Filosofía Contemporánea del Departamento de Filosofía (UNLP). Ha publicado numerosos artículos en reconocidas revistas académicas – nacionales e internacionales- sobre temas de filosofía alemana contemporánea. Es autora de dos libros: *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt* (EDULP, 2015) y *Política y filosofía en Hannah Arendt. El camino desde la comprensión hacia el juicio* (Biblos, 2015).

Esquivel, Juliana

Profesora y Licenciada en Sociología por la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente se encuentra cursando el Doctorado en Ciencias Sociales en la misma universidad. Se desempeña como docente en el nivel secundario y como becaria doctoral de CONICET con lugar de trabajo en el Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales en dicha institución. Se especializa en temáticas vinculadas con movimientos sociales, género y feminismos en la Argentina contemporánea. Integra el equipo de investigación “La teoría del sujeto en la perspectiva posfundacional: controversias conceptuales, problemas epistemológicos y contribuciones desde América Latina” (H950).

Ferrari, María Luján

Licenciada y profesora en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata. Profesora Adjunta de Introducción a la Filosofía (FaHCE- UNLP) y Jefa de Trabajos Prácticos de Problemas Filosóficos Contemporáneos (FPyCS - UNLP). Dirige un proyecto de investigación sobre autobiografías filosóficas e historia de la filosofía en el marco del programa de incentivos (IdHICS- FaHCE). Ha publicado y compilado *Cuerpo, identidad y sujeto* junto a la Dra. Mabel Campagnoli; « Images de soi, images de autres. À partir de l’alterité de Levinas. » en *Sur la philosophie des images de François Soulages*. L’Harmattan, París, 2017; “¿Explicación o comprensión? La historia de una controversia en las ciencias sociales” en *Filosofía de las ciencias. Hacia los cálidos valles de la epistemología contemporánea*, 2017. Actualmente forma parte de la Asociación Iberoamericana de Estudios Ricoerianos (ASIER) y es miembro del comité científico de la revista *Ricoeuriana*.

García Bossio, María Pilar

Doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Profesora de Sociología por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Docente de Sociología, Universidad Torcuato Di Tella (UTDT). Becaria doctoral del CONICET, con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales (IICS), Universidad Católica Argentina (UCA). Ha publicado, entre otros, “Pensar el espacio público entre el Estado y las religiones: una propuesta a partir de la interacción en lugares socialmente significativos” *Espaço e cultura* (2020), y “La laicidad problematizada: Su uso para pensar organismos estatales” *Religião&Sociedade* (2018). Participa en proyectos de investigación sobre Sociología del Estado en la UNLP y sobre ciencias sociales de la religión en la UCA. Forma parte de actividades de extensión relacionadas con promoción de derechos de niñas, niños y adolescentes en la UNLP.

Karczmarczyk, Pedro

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. En esta institución se desempeña como Prof. Titular de Filosofía Contemporánea y dirige los proyectos de investigación “Filosofía del concepto y filosofía del sujeto en el pensamiento contemporáneo” (H/(872) y “Lenguaje y lazo social. Subjetivación, sujeción y crítica en el pensamiento contemporáneo” (PIP CONICET y PICT 2015-1996). Es Investigador Independiente de CONICET. Ha publicado dos libros (*Gadamer: aplicación y comprensión* 2007 y *El argumento del lenguaje privado a contrapelo*, 2011), compilado otros dos (*El sujeto en cuestión*. 2014 e *Incursiones althusserianas*, 2016) y se ha desempeñado como editor de números especiales de revistas (“Aproximaciones a la escuela francesa de epistemología” en *Estudios de epistemología*, nº 10, 2013; “La actualidad del pensamiento de Michel Pêcheux” *Décalages. AnAlthusserStudiesJournal*, Nº 4, 2015, “La filosofía de Louis Althusser a 50 años de *Lire le Capital*” *Representaciones*, vol. 11, nº 1, 2015, “Wittgenstein en el pensamiento social y político” *Tópicos. Revista de filosofía de Santa fé*, 2027). Ha publicado artículos en revistas especializadas, argentinas y del exterior. Sus intereses actuales se orientan a la relación entre ideología, discurso y lenguaje.

Laudano, Claudia

Doctoranda en Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Maestra en Ciencias Sociales, Facultad Latinoamericana en Ciencias Sociales. Licenciada en Comunicación Social, UNLP. Profesora Titular de Tecnología y medios de comunicación y del Seminario Tecnologías digitales y feminismo, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP. Directora del Proyecto de Investigación y Desarrollo del Ministerio de Educación de la Nación H817 “Feminismos contemporáneos y TICs. Modalidades de apropiación de tecnologías de comunicación e información por parte de grupos feministas de Argentina”, en el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales, UNLP. Profesora de postgrado en diferentes universidades del país. Autora de numerosas publicaciones y artículos académicos sobre sus campos de investigación vinculados con medios de comunicación, tecnologías digitales, movimientos de mujeres y feminismo.

Marensi, Clara María

Licenciada en Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente trabaja en el sector privado como consultora especializada en Experiencia del Cliente (CX). Trabajó en el sector público para la Subsecretaría de Industrias Creativas e Innovación Cultural de la Provincia de Buenos Aires. Forma parte de la cátedra Teoría Social Contemporánea "A" del Departamento de Sociología de la UNLP. Se desarrolló como docente adscripta en la cátedra Teoría Social Clásica "II" y de la materia optativa "Cultura, Política y Sociología: crítica de la cultura y sociedad", ambas del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata. Ha publicado, entre otros, "Producción, consumo y experiencia: modos de percepción de una lógica cultural. Acerca de la práctica de una sociología crítica a partir de Adorno y Benjamin" (2016), "Ciudadano-consumidor: reflexiones en torno a la construcción de subjetividad y la producción cultural" (2018).

Moreno Flores, Esteban

Es ecuatoriano y obtuvo su Licenciatura en Gestión Social, en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE-Ecuador); tiene una Maestría en Desarrollo Local y Territorial, obtenida en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO- Ecuador); es docente universitario e investigador en desigualdades, primera infancia y políticas públicas.

Oliva, Andrés

Licenciado en filosofía por la Universidad de La Plata. Se encuentra cursando el Doctorado en Filosofía en la misma universidad, como becario doctoral del CIT Santa Cruz (CONICET). Su investigación se centra sobre la filosofía del segundo Wittgenstein y sobre la posibilidad de establecer diálogos filosóficos con otras tradiciones, en particular la filosofía de Althusser y la filosofía francesa de las ciencias. Integra el equipo de investigación "Filosofía del concepto y filosofía del sujeto en el pensamiento contemporáneo" (H872).

Pereyra Rozas, Felipe

Licenciado en filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente se encuentra realizando sus estudios de doctorado en la misma universidad y se desempeña como becario doctoral de CONICET. Se especializa en filosofía contemporánea, materialismo, marxismo y análisis del discurso. Integra el equipo de investigación "Filosofía del concepto y filosofía del sujeto en el pensamiento contemporáneo" (H872)

Rausky, María Eugenia

Licenciada en Sociología por la UNLP, Magíster en Metodología de la Investigación Social (UNTREF) y Doctora en Ciencias Sociales (UBA). Se desempeña como Investigadora Adjunta (CONICET) en el Centro Interdisciplinario en Metodología de las Ciencias Sociales del IdIHCS (FaHCE/UNLP) y como docente en la Cátedra 'Teoría Social Contemporánea A' (FaHCE-UNLP).

Es docente del Doctorado en Ciencias Sociales de la UNLP y de la Maestría en Metodología de la Investigación Social de UNTREF. Ha publicado libros y artículos en revistas nacionales e internacionales en el área de estudios sobre niñez y pobreza.

Robles, Gustavo

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Ha dictado seminarios de grado y posgrado en diferentes universidades argentinas y realizado prolongadas estancias de investigación en la Universidad de Frankfurt y en la Universidad de Jena en Alemania. Actualmente es investigador posdoctoral de la Fundación Rosa Luxemburgo (Alemania) y se dedica a temas de teoría crítica, educación política, filosofía social, autoritarismo y nuevas derechas.

Starckenbaum, Marcelo

Profesor y Doctor en Historia por la UNLP. Profesor Adjunto de la materia Teoría de la Historia y Jefe de Trabajos Prácticos de Introducción a la Historia del Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP. Actualmente se desempeña como Becario Posdoctoral de CONICET. Se especializa en historia intelectual, historia del marxismo e historiografía. Ha editado *Escritos (1969-1987)* de Mauricio Malamud y compilado *Lecturas de Althusser en América Latina* (ambos publicados por Doble Ciencia en 2017). Es autor de diversos artículos publicados en revistas nacionales y extranjeras.

Vila, Esteban Ezequiel

Doctor en Ciencias Sociales y Magíster en Estudios Sociales Latinoamericanos por la Universidad de Buenos Aires, Profesor y Licenciado en Sociología por la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente se desempeña como becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas con sede de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la UBA, universidad en la cual trabaja como Ayudante de Primera en la cátedra *Sociólogos, intelectuales, expertos y militantes: Hacia una Historia Sociológica de la Sociología en Argentina* de la carrera de Sociología. Ha publicado varios trabajos en revistas nacionales y extranjeras sobre la historia de las ideas sociológicas en Argentina y, particularmente, la recepción argentina de la Escuela Francesa de Sociología durante la primera mitad del siglo XX, tema sobre el cual versa su tesis doctoral.

Cuestiones de teoría social contemporánea / Antonio Camou... [et al.] ; coordinación general de Antonio Camou. - 1a ed. - La Plata : Universidad Nacional de La Plata ; EDULP, 2022.

Libro digital, PDF - (Libros de cátedra)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-950-34-2157-4

1. Ciencias Sociales. 2. Sociología. I. Camou, Antonio, coord.
CDD 300.1

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP

Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata
48 N.º 551-599 / La Plata B1900AMX / Buenos Aires, Argentina
+54 221 644 7150
edulp.editorial@gmail.com
www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2023
ISBN 978-950-34-2157-4
© 2023 - Edulp

S
sociales


Edulp
EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA