Cambio de rumbo
La sociedad a escala del individuo

DANILO MARTUCCELLI

Cambio de rumbo

La sociedad a escala del individuo

En las últimas décadas ha habido una renovación del interés de la sociología por el individuo. Un número creciente de estudios hacen referencia a él y algunos celebran lo que no dudan en denominar un progreso teórico. Otros recriminan el peligro que ello representa para el análisis social. ¿Cómo debemos comprender este debate? ¿Qué hay verdaderamente de nuevo en él? La sociología en los tiempos del individuo debe afrontar un hecho inédito: el individuo es el horizonte liminar de nuestra percepción social. De ahora en más, es en referencia a sus experiencias que lo social obtiene o no sentido, lo que exige un cambio de rumbo en nuestras miradas: de la misma manera en que ayer la comprensión de la vida social se organizó desde las nociones de civilización, historia, sociedad, Estado-nación o clase, de ahora en más concierne al individuo ocupar este lugar central de pregnancia analítica.

El objetivo es dar cuenta de los principales cambios societales desde una inteligencia que tenga por horizonte el individuo y las pruebas a las que está sometido. El futuro de la sociología deberá escribirse a escala del individuo. ¿Pero qué quiere esto decir exactamente? ¿Se trata de rechazar todo recurso explicativo de índole posicional o estructural? ¿Cómo colocar, realmente, al individuo en el centro de la teoría social? ¿Qué tipo de sociología exige esta transformación? Es a la exploración de estas preguntas que está dedicado este libro.

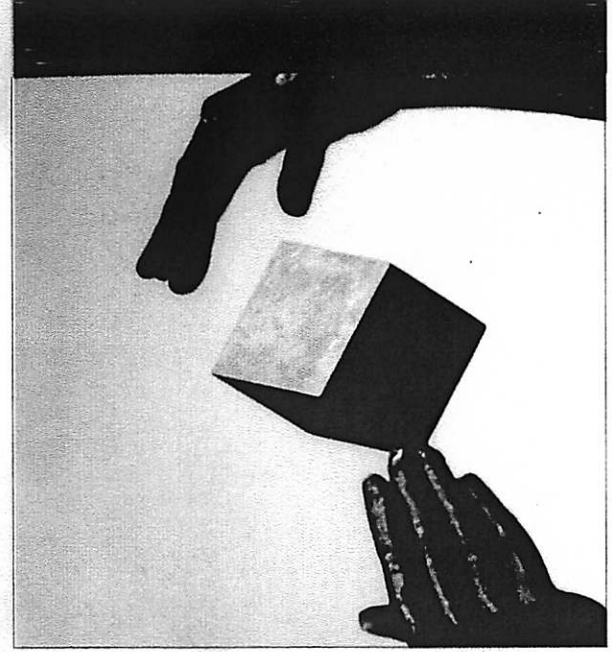
PELIGRO
LA FOTOCOPIA MATA AL LIBRO

9 789562 829021

DANILO MARTUCCELLI

Cambio de rumbo

2808



DANILO MARTUCCELLI

Cambio de rumbo

La sociedad a escala del individuo

UNIVERSITAT OBERTA DE CATALUNYA
Biblioteca
1800125108

LOM EDICIONES

:xto
)M

DANILO MARTUCCELLI

Cambio de rumbo

La sociedad a escala del individuo

UOC
www.uoc.edu
Biblioteca

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas ha habido una renovación del interés de la sociología por el individuo. Un número creciente de estudios hacen referencia a él; algunos celebran lo que no dudan en denominar un progreso teórico, otros recriminan el peligro que ello representa para el análisis social. Extraño debate. ¿Cómo olvidar que el individuo jamás estuvo ausente en los estudios de la sociología clásica? ¿Que tomar en cuenta su experiencia y su nivel de realidad fue una preocupación constante en el trabajo de Marx, Durkheim, Weber o Simmel, pero también, y por supuesto, de Talcott Parsons? ¿Qué hay entonces de nuevo?

La centralidad actual del individuo en la sociología contemporánea es de otro tipo. Su importancia procede de una crisis intelectual y testifica, sobre todo, de una transformación profunda de nuestra sensibilidad social. La sociología en los tiempos del individuo debe afrontar un hecho inédito: el individuo es el horizonte liminar de nuestra percepción social. De ahora en más, es en referencia a sus experiencias que lo social obtiene o no sentido. El individuo no es la medida de valor de todas las cosas, pero sí el tamiz de todas nuestras percepciones. El eje de la mirada sociológica pivota sobre sí misma y se invierte. Queda por comprender qué impacto ello trae consigo y sobre todo a qué tipo de análisis ello nos fuerza. El núcleo central de este proceso puede enunciarse simplemente. De la misma manera en que ayer la comprensión de la vida social se organizó desde las nociones de civilización, historia, sociedad, Estado-nación o clase, de ahora en más concierne al individuo ocupar este lugar central de pregnancia analítica. Si los desafíos se diseñan así en dirección contraria, el problema, empero, es similar: el reto ayer consistió en leer e insertar las experiencias de los actores dentro y desde las lógicas grupales de los grandes procesos estructurales, hoy por hoy, a riesgo de romper toda posibilidad de comunicación entre los analistas y los actores, el objetivo es dar cuenta de los principales cambios societales desde una inteligencia que tenga por horizonte el individuo y las pruebas a las que está sometido.

Es esta exigencia la que, como veremos, da una centralidad inédita al estudio de la individuación.

El personaje social

Uno de los grandes méritos de la sociología fue durante mucho tiempo su capacidad de interpretar un número importante de situaciones y de conductas sociales, desiguales y diversas con la ayuda de un modelo casi único. En última instancia, en efecto, la verdadera unidad disciplinar de la sociología, más allá de escuelas y teorías, provino de esta vocación común, del proyecto de comprender las experiencias personales a partir de sistemas organizados de relaciones sociales. El objetivo fue el de socializar las vivencias individuales, dar cuenta sociológicamente de acciones en apariencia efectuadas y vividas fuera de toda relación social –como Durkheim lo mostró magistralmente con el suicidio–. La experiencia y la acción individual no están jamás desprovistas de sentido, a condición de ser insertadas en un contexto social que les transmite su verdadera significación.

Ningún otro modelo resumió mejor este proyecto que la noción de personaje social. El personaje social no designa solamente la puesta en situación social de un individuo sino mucho más profundamente la voluntad de hacer inteligibles sus acciones y sus experiencias en función de su posición social, a veces bajo la forma de correlaciones estadísticas, otras veces por medio de una descripción etnográfica de medios de vida. Es esta mirada la que durante mucho tiempo definió la gramática propiamente sociológica del individuo. Cada individuo ocupa una posición, y su posición hace de cada uno de ellos un ejemplar a la vez único y típico de las diferentes capas sociales. El individuo se encuentra inmerso en espacios sociales que "generan", a través un conjunto de "fuerzas" sociales, sus conductas y vivencias (y poco importa la noción empleada para dar cuenta de este proceso-sistema, campo o configuración)[1].

Cierto, esta representación, sobre todo en sus usos cotidianos y profanos, ha sido tanto o más el fruto del realismo social propio de la novela decimonónica que verdaderamente el resultado del proyecto de la sociología. Pero esto no impide ver en esta ecuación la gramática, la más durable a la cual se refieren

[1] Para visiones clásicas de este modelo, cf. Talcott Parsons, *The Social System*, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1951; Pierre Bourdieu, *La distinction*, Paris, Minuit, 1979.

los sociólogos, aquella que dicta sus reacciones disciplinarias, las más habituales; ese saber compartido que hace comprender los rasgos individuales como factores resultantes de una inscripción social particular. Sobre la tela de fondo de esta gramática, las diferencias, más allá del narcisismo de rigor entre escuelas y autores, aparecen como mínimas. La lectura posicional recorre, ayer como hoy, y sin duda mañana, lo esencial de la sociología. Dentro de este acuerdo de principio, las diferencias y los acentos no son sin duda minúsculos, pero todos ellos extraen su sentido en referencia a este marco primigenio según el cual la posición de un actor es el mejor operador analítico para dar cuenta de sus maneras de ver, actuar y percibir el mundo. En breve, la más venerable vocación de la sociología reside en el esfuerzo inagotable por hacer de la posición ocupada por un actor el principal factor explicativo de sus conductas.

Comprender y explicar a un actor consiste en inteligir su acción insertándolo en una posición social (y poco importa aquí que ella se defina en términos de clase o de modelos societales). La fuerza de la sociología reposó durante décadas en su capacidad de articular orgánicamente los diferentes niveles de la realidad social, al punto que entre el actor y el sistema la fusión fue incluso, *en apariencia*, de rigor, a tal punto el uno y el otro parecían ser como las dos caras de una misma moneda. El triunfo de la idea de sociedad, ya sea por sus articulaciones funcionales entre sistemas como por sus contradicciones estructurales, y la noción adjunta de personaje social, no significó pues en absoluto la liquidación del individuo, sino la imposición hegemónica de un tipo de lectura. Fue alrededor de esta pareja como se forjó el auténtico corazón analítico de la sociología.

La crisis de un modelo

Es este proyecto intelectual el que ha entrado progresiva y durablemente en crisis desde hace décadas. El modelo aparece cada vez menos pertinente a medida que la noción de una sociedad integrada se deshace, y que se impone (por lo general sin gran rigor) la representación de una sociedad contemporánea (bajo múltiples nombres: postindustrial, modernidad radical, segunda modernidad, posmodernidad, hiper-modernidad...) marcada por la "incertidumbre" y la contingencia, por una toma de conciencia creciente de la distancia insalvable que se abriría "hoy" entre lo objetivo y lo subjetivo.

Pero leamos el movimiento desde los actores. La situación actual se caracterizaría por la crisis definitiva de la idea del personaje social en el sentido preciso del término –la homología más o menos estrecha entre un conjunto de procesos estructurales, una trayectoria colectiva (clasista, genérica o generacional) y una experiencia personal–. Por supuesto, el panorama es menos unívoco. Muchos sociólogos continúan aun esforzándose sin desmayo por mostrar la validez de un modelo que dé cuenta de la diversidad de las experiencias en función de los diferenciales de posición social. Pero lentamente esta elegante taxinomia de personajes revela un número creciente de anomalías y de lagunas. Subrayadas aquí, acentuadas más allá, enunciadas por doquier, algunos se limitan a constatar, sin voluntad de cambio alguno, la insuficiencia general de la taxinomia; otros, con mayor mala fe, minimizan o niegan estas fallas, pero todos, en el fondo, perciben la fuerza del seísmo. Los individuos no cesan de singularizarse y este movimiento de fondo se independiza de las posiciones sociales, las corta transversalmente, produce el resultado imprevisto de actores que se conciben y actúan como siendo "más" y "otra cosa" que aquello que se supone les dicta su posición social. Los individuos se rebelan contra los casilleros sociológicos.

Frente a una constatación de este tipo, algunos sociólogos cierran los dientes y aprietan los puños. Contra la fragmentación de las trayectorias, se esfuerzan por emplazar las experiencias dentro de un contexto societal del cual proceden y del cual obtendrían, hoy como ayer, su significación. Pero escrita de esta manera, la sociología deja escapar elementos y dominios cada vez más numerosos de las experiencias individuales; un residuo ineliminable, un conjunto de vivencias y actitudes irreductibles a un análisis de este tipo, que muchos sociólogos constatan pero se esfuerzan en sobreinterpretarlos (es decir, subinterpretándolos) en términos de crisis posicionales. El sentido, digan lo que digan los actores, está siempre dado de antemano por una visión englobante y descendente de las prácticas sociales. Así las cosas, es imposible dar cuenta de los actores en otros términos que no sean negativos, a través de una letanía de invocaciones sobre la desorientación, la pérdida de los referentes, la crisis... La "crisis" es justamente lo que permite, en un juego de malabarismo intelectual, dar cuenta de la distancia que se abre entre la descripción posicional del mundo social propia de una cierta sociología y la realidad vivida

por los individuos[2]. Adoptando una perspectiva unidimensional de este tipo, los sociólogos ejercen la más formidable de las violencias simbólicas consentidas a los intelectuales –aquella que consiste en imponer, en medio de una absoluta impunidad interpretativa, un "sentido" a la conducta de los actores.

La experiencia individual escapa cada vez más a una interpretación de esta naturaleza. Toda una serie de inquietudes toman cuerpo y sentido fuera del modelo del personaje social. Cierto, el análisis sociológico guarda aun, sin duda, una verosilimitud que hace falta a muchas otras representaciones disciplinarias, pero cada vez más, y de manera cada vez más abierta, sus interpretaciones cejan de estar en sintonía con las experiencias de los actores. Paradoja suplementaria: en el momento mismo en el que los términos sociológicos invaden el lenguaje corriente, las representaciones analíticas de la sociología se distancian –y resbalan– sobre las experiencias de los individuos.

Por supuesto, la corrupción de la taxinomía general es un asunto de grados y jamás un asunto de todo o nada. En este sentido, no se trata en absoluto de la crisis terminal de la mirada sociológica. Lo que se modifica, lo que debe modificarse, es la voluntad de entender, *exclusivamente*, e incluso mayoritariamente, a los individuos desde una estrategia que otorga un papel interpretativo dominante a las posiciones sociales (en verdad, a *un* sistema de relaciones sociales), en el seno de *una* concepción particular del orden social y de la sociedad.

Inútil por lo demás es evocar, para dar cuenta de este desajuste, la necesaria y legítima distancia existente entre los modelos de interpretación de la sociología y las experiencias o el sentido común de los actores. El problema actual es diferente y más acuciante. El problema no es la incomunicación parcial e inevitable que se estable entre actores y analistas a causa de su diferencial de información, de sus distintos niveles de conocimiento o de los obstáculos cognitivos propios a unos y otros. El problema es que un conjunto creciente de fenómenos sociales y de experiencias individuales no logra más ser abordado y estudiado sino a través de mutilaciones analíticas o de traducciones forzadas. La crisis está aquí y en ningún otro lugar. Frente a esta encrucijada, cada cual es libre de escoger, con toda la

[2] Entre otros, y dado el rol que el autor tiene como representante de una cierta mirada sobre el personaje social, cf. Pierre Bourdieu (dir.), *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993.

inteligencia necesaria, su camino. O todo se limita a un *aggiornamento* de circunstancia de la noción de personaje social (y tras él, inevitablemente, del problema del orden social y de la idea de sociedad), o se asume que el desafío es más profundo y más serio, y que invita a una reorganización teórica más consecuente en la cual el individuo tendrá una importancia otra. Este libro, y la selección de artículos que lo componen, toma el segundo camino.

¿Hacia una sociología del individuo?

¿Pero qué quiere esto decir exactamente? ¿Se trata de, como algunos lo avanzan de manera temeraria, rechazar todo recurso explicativo de índole posicional? ¿O por el contrario, y como otros lo afirman, el desafío consiste en colocar, por fin, al individuo en el centro de la teoría social? Vayamos por partes.

Progresivamente se impone la necesidad de reconocer la singularización creciente de las trayectorias personales, el hecho de que los actores tengan acceso a experiencias diversas que tienden a singularizarlos y ello aun cuando ocupen posiciones sociales similares. Pero la toma en cuenta de esta situación no debe traducirse necesariamente en la aceptación de una sociedad sin estructura, incierta, fragmentada, líquida... Una descripción en la cual la vida social es descrita como sometida a un *maeslström* de experiencias imprevisibles, una realidad social en la cual las normas y las reglas que ayer eran transmitidas de manera más o menos homogénea por la sociedad, deben de ahora en más ser engendradas en situación y de manera puramente reflexiva por los actores individuales. Por razones indisociablemente teóricas e históricas, el proceso de constitución de los individuos se convertiría así en el verdadero elemento de base del análisis sociológico.

La diversidad de estudios que, progresivamente, han tomado este camino ha sido importante en las últimas décadas. El lector encontrará eco de estos debates más adelante en las páginas de este libro[3]. Baste aquí señalar que lo que es común

[3] Cf. sobre todo la cartografía crítica desarrollada en el primer capítulo, en el cual el lector encontrará pormenorizadas las referencias bibliográficas. En todo caso, la lista de autores es amplia y heterogénea. Si bajo muchos puntos de vista es posible reconocerle al alemán Ulrich Beck un rol decisivo en la reactualización de esta problemática, paradójicamente, los desarrollos más consecuentes han tenido lugar

(Continúa en la página siguiente)

a estos trabajos (más allá del hecho de que el eje privilegiado sea la reflexividad, la identidad o la experiencia) es la idea de que la comprensión de los fenómenos sociales contemporáneos exige una inteligencia desde los individuos. Comprendámoslo bien: si el individuo debe ser colocado en el vértice del análisis, ello no supone en absoluto una reducción del análisis sociológico al nivel del actor, pero aparece como la consecuencia de una transformación societal que instaura al individuo en el zócalo de la producción de la vida social.

Evitemos todo malentendido. En estos trabajos el individuo no es nunca percibido ni como una pura mónada –como lo afirman con ligereza tantos detractores– ni simplemente privilegiado por razones heurísticas –como es de rigor en el individualismo metodológico–. Si el individuo obtiene una tal centralidad es porque su proceso de constitución permite describir una nueva manera de hacer sociedad. Es el ingreso en un nuevo período histórico y societal donde se halla la verdadera razón de ser de este proceso. Es a causa de la crisis de la idea de sociedad que muchos autores intentan dar cuenta de los procesos sociales buscando la unidad de base de la sociología "desde abajo", esto es, desde los individuos, a fin de mostrar otras dimensiones detrás del fin de las concepciones sistémicas totalizantes. Notémoslo bien, en la mayor parte de estos trabajos, el interés por el individuo no procede y no se acompaña por una atención privilegiada hacia el nivel de la interacción, como fue en mucho el caso en las microsociologías de los años sesenta y setenta (pensemos en la obra de Goffman, el interaccionismo simbólico o la etnometodología). El interés por el individuo procede de manera más o menos explícita, y de manera más o menos crítica, de una convicción teórica –el estudio de la sociedad contemporánea es inseparable del análisis del imperativo específico que obliga a los individuos a constituirse en tanto que individuos.

¿Pero cómo no percibir en la base de este movimiento el *corsi* y el *ricorsi* habitual de la sociología? En verdad, el desafío posee una doble dimensión. Por un lado, y contra los partidarios de la noción de personaje social, es preciso afirmar la singularización

esencialmente en Inglaterra y luego en Francia. A riesgo de ciertos olvidos, mencionemos entre los principales trabajos publicados a este respecto en las últimas dos décadas a: Ulrich Beck, Anthony Giddens, Zygmunt Bauman, Scott Lash, Charles Lemert, Anthony Elliott, Alain Touraine, Alberto Melucci, François Dubet, François de Singly, Claude Dubar, Jean-Claude Kaufmann, Bernard Lahire, Vincent de Gaulejac, Alain Ehrenberg, Guy Bajoit, etc.

en curso y la insuficiencia cada vez más patente de una cierta mirada sociológica. Pero por el otro lado, y esta vez contra los adeptos de una cierta sociología del individuo, es imperioso comprender que la situación actual no debe leerse únicamente como la crisis de un tipo de sociedad. Nuestro punto de partida procede pues de un doble reconocimiento: de los límites del estudio del individuo desde una representación taxonómica del mundo social que supone la existencia de posiciones caracterizadas por fronteras firmes *y* de las insuficiencias de un conjunto de trabajos que hacen del nuevo imperativo institucional de constitución del individuo el eje central de la sociología. El programa de investigación que se requiere debe construirse a distancia, pero no a equidistancia, de estas dos perspectivas; en ruptura frente a la tesis del personaje social, en inflexión crítica hacia el tema de la individualización.

Centrémonos pues en la segunda perspectiva tanto más que nuestra propuesta comparte con ella un conjunto de presupuestos comunes. Presentaremos de manera conjunta las deudas y los desacuerdos, lo que hará por lo demás oficio de presentación analítica de los capítulos desarrollados en este libro.

1. Sí, definitivamente sí, el individuo se encuentra en el horizonte liminar de nuestra percepción colectiva de la sociedad. No, ello no indica en absoluto que es a nivel del individuo, de sus vivencias o de sus diferenciales de socialización, como debe realizarse necesariamente su estudio. Lo que esto implica es la urgencia que se hace sentir en el análisis sociológico para que la *individuación* se convierta en el eje central de su reflexión y de su trabajo empírico (el lector encontrará una caracterización crítica de esta estrategia de estudio en el primer capítulo).

2. Sí, la sociología debe prestar mayor atención a las dimensiones propiamente individuales, e incluso singulares de los actores sociales. No, ello no quiere decir en absoluto que para analizar la vida social, las historias y las emociones individuales sean más pertinentes que la sociología. De lo que se trata es de construir interpretaciones susceptibles de describir, de manera renovada, la manera cómo se estructuran los fenómenos sociales a nivel de las experiencias personales (en el segundo capítulo, el lector encontrará una toma de posición crítica de esta índole frente a los excesos del individuo psicológico).

3. Sí, las dimensiones existenciales son de ahora en más un elemento indispensable de todo análisis sociológico. No, ello

no supone abandonar lo propio de la mirada sociológica y embarcarse en un dudoso estudio transhistórico sobre la condición humana. Lo que esta realidad exige es la capacidad de la sociología de dar cada vez más y mejor cuenta de fenómenos que se viven como profundamente "íntimos", "subjetivos, "existenciales" y en los cuales, empero, reposa cada vez más una parte creciente de nuestra comprensión de la vida social (el lector encontrará ilustraciones de este calibre en los capítulos dedicados a los soportes y a la evaluación existencial).

4. Sí, las sociedades contemporáneas son el teatro de un nuevo individualismo institucional que estandariza fuertemente, como Ulrich Beck lo ha subrayado con razón, las etapas de la vida. No, este proceso no pasa por el tamiz de un imperativo único y común de individualización, pero se difracta en un número creciente de pruebas de distinto tenor en función de los ámbitos y de las posiciones sociales. En otros términos, es necesario construir operadores analíticos susceptibles en un solo y mismo movimiento de dar cuenta de la doble tendencia simultánea y contradictoria hacia la estandarización y la singularización (el lector encontrará el desarrollo de una estrategia de este tipo alrededor de la noción de prueba en el capítulo quinto).

5. Sí, la sociología debe buscar un nuevo equilibrio en la relación entre los individuos y la sociedad. No, ello no implica necesariamente que un número creciente de fenómenos sociales sean hoy visibles, e incluso únicamente visibles, desde las "biografías" individuales y ya no más desde las "sociografías" de grupos. Lo que esto implica es que la percepción de los fenómenos sociales se efectúa desde el horizonte liminar de las experiencias individuales y que la sociología debe tener cuenta de ello al momento de producir sus marcos de análisis (el lector encontrará implicaciones de esto en los capítulos sobre la dominación y la solidaridad).

6. Sí, la sociedad ha perdido la homogeneidad, teórica y práctica, que fue bien la suya en el seno de las sociedades industriales y en la edad de oro del Estado-nación. No, la sociedad no es ni "incierta" ni "líquida", sometida a la "complejidad" o al "caos", puro "movimiento" o "flujo". Lo que esto significa es que es imperioso que la mirada sociológica tome conciencia de las especificidades ontológicas de su objeto de estudio, la vida social, que se encuentra constituida, hoy como ayer, a lo sumo hoy con una mayor acuidad, por un tipo particular

de consistencias (el lector encontrará un desarrollo teórico en este sentido en el último capítulo).

Regreso al futuro

Es al amparo de estas afirmaciones y deslindes como debe interpretarse la situación actual. La reflexión sociológica contemporánea sobre el individuo parte pues de un supuesto radicalmente diferente del que animó a los autores clásicos. A saber, la crisis de esta filosofía social tan particular, y durante tanto tiempo verdaderamente indisociable del desarrollo de la teoría social, que se propuso establecer un vínculo estrecho entre las organizaciones sociales y las dimensiones subjetivas en el seno de los Estados-nación. Sin embargo, y a pesar de su contundencia, el triunfo de esta representación y del modelo del personaje social no fue jamás definitivo ni total. Subterráneamente, la sociología no cesó jamás de estar trabajada por una experiencia contraria, justamente la de la modernidad, que fascinó y continúa fascinando a sus principales autores, y cuya realidad y permanencia desafía la visión que estos mismos autores han querido imponer del orden social. Esto es, la profunda afinidad electiva establecida por la sociología entre la modernidad, la sociedad y el individuo debe comprenderse en el seno de una reticencia analítica no menos profunda. Es esta ambivalencia teórica la que explica por qué el individuo ha sido a la vez un problema central y marginal en la sociología. Central: la modernidad se declina y se impone a partir de su advenimiento. Marginal: desde su constitución en tanto que disciplina, la sociología se esfuerza por imponer una representación de la vida social que le quite toda centralidad analítica. Es este doble movimiento, esta sempiterna ambivalencia, que definió y define aun el humus específico de la mirada sociológica hacia el individuo.

Insistamos sobre este último punto, puesto que de él depende, en último análisis, la pertinencia de nuestro proyecto y el sentido de la inflexión que el individuo introduce en la sociología. Para comprenderlo es preciso regresar hacia sus orígenes y tomar conciencia de que este retorno, curiosamente, describe su presente y muy probablemente su futuro.

La sociología ha estado marcada, a lo largo de toda su historia, por la construcción de un modelo teórico estable de sociedad y la conciencia de una inquietud e inestabilidad

indisociables de la modernidad. La modernidad, o sea la experiencia de vivir en medio de un mundo cada vez más extraño, en donde lo viejo muere y lo nuevo tarda en nacer, en el cual los individuos son recorridos por el sentimiento de estar ubicados en un mundo en mutación constante[4]. El individuo no se reconoce inmediatamente en el mundo que lo rodea; más aun, no cesa de cuestionar existencialmente (y no solo conceptualmente) la naturaleza de este vínculo. Y es alrededor pero en contra de esta experiencia que se instituye lo esencial de la sociología. Lo propio del discurso sociológico de la modernidad fue en efecto la conciencia histórica de la distancia entre los individuos y el mundo, y el esfuerzo constante por proponer, una y otra vez y siempre de nuevo, una formulación que permita su absorción definitiva, a través una multitud de esfuerzos teóricos cada vez más agónicos y complejos[5]. Y ninguna otra noción aseguró esta tarea con tanta fuerza como la idea de sociedad.

En el pensamiento social clásico lo que primó fue, pues, la idea de una fuerte estructuración o correspondencia entre los distintos niveles o sistemas sociales. En el fondo, todas las concepciones insistían en la articulación entre los debates políticos e intelectuales, entre las posiciones sociales y las percepciones subjetivas, entre los valores y las normas. El objetivo, indisociablemente intelectual y práctico, era establecer un vínculo entre todos los ámbitos de la vida social. De una u otra manera el conjunto de los fenómenos sociales se estructuraba alrededor del sempiterno problema de la integración. La comunicación de las partes en un todo funcional era el credo insoslayable de la sociología y el pivote analítico central de la idea de sociedad. En el seno de ella, la disociación entre lo objetivo y lo subjetivo, elemento fundante de la experiencia moderna, fue así progresivamente opacado en beneficio del conjunto de principios, prácticos e intelectuales, a través de los cuales, y a pesar de la permanencia subterránea de esta disociación, se aseguraba y se daba cuenta de la integración de la sociedad. Pero en el fondo, y en contra de lo que una vulgata escolástica ha terminado por imponer, es contra esta representación

---

4 Para esta caracterización de la experiencia moderna, cf. Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire* [1982], Madrid, Siglo XXI, 1989.

5 Para una interpretación de conjunto de la sociología del siglo XX desde esta tesis, cf. Danilo Martuccelli, *Sociologies de la modernité*, París, Gallimard, 1999.

de la sociedad que se rebela –y triunfa– una y mil veces la experiencia de la modernidad.

Durante décadas, la sociología afirmó así dos cosas contrarias simultáneamente: por un lado, la disociación entre lo objetivo y lo subjetivo (la modernidad); por el otro, la articulación estructural de todos los elementos de la vida social (la idea de sociedad). Hoy vivimos una nueva crisis de este proyecto bifronte. La autonomización creciente de las lógicas de acción, el desarrollo autopoiético y mutuamente excluyente de diferentes sistemas sociales, la crisis de los vínculos sociales, la multiplicación de los conflictos sociales, la separación y el predominio de la integración sistémica sobre la integración social, en la mayor parte de los casos, y de muy diversas maneras, lo que subraya es el fin de la idea de una totalidad societal analíticamente armoniosa. Pero estas transformaciones no hacen sino poner en evidencia aquello que el pensamiento sociológico clásico siempre supo y contra lo cual empero nunca cejó de luchar. A saber, la distancia matricial de la modernidad entre lo objetivo y lo subjetivo. En contra pues de lo que el discurso amnésico y hoy a la moda de la segunda modernidad sobreentiende, el avatar actual se inscribe en la filiación estricta de la sempiterna crisis –tensión– que acompaña a la sociología desde su nacimiento. ¿Cómo no subrayar en efecto la constancia de una narración que no cesa de declinar en términos de una novedad radical e inédita una experiencia tan constante y cíclica a lo largo del tiempo? La conclusión se impone ella misma. Es este relato en tres tiempos (experiencia disociadora de la modernidad –integración analítica gracias a la idea de sociedad– nuevas disoluciones sociales...), y sus continuos retornos, el que estructura la forma narrativa común a la mayor parte de las interpretaciones sociológicas.

Lo que durante más de un siglo fue reconocido a regañadientes y de manera residual –la ruptura de la experiencia moderna– se convierte en el horizonte fundamental de la reflexión. La problemática, insistamos, es antigua y consubstancial a la sociología, pero de ahora en más es imprescindible terciar en este debate adoptando una nueva posición. Si ayer la idea de sociedad primó sobre la experiencia de la modernidad (subsumiendo a los individuos en el modelo del personaje social), el futuro de la sociología invita, regresando paradójicamente a sus orígenes, a un cambio de rumbo. Si para la sociología es el tránsito de la comunidad a la sociedad lo que mejor indica

el advenimiento del individuo, es preciso no olvidar que esta transición no es jamás definitiva, que la experiencia a la que ella da lugar no cesa de jugarse, una y otra vez, y siempre de nuevo, para cada actor en cada período. La tensión actual no escapa a esta regla y se inscribe en la estela de las precedentes, al punto de que es más justo hablar en términos de acentuaciones de grado que de una verdadera transformación de naturaleza.

La sociología y el triunfo de la experiencia moderna

Poner en pie una sociología adaptada a la condición moderna contemporánea pasa por una estrategia de análisis capaz de dar cuenta de los múltiples contornos por los que se declina la distancia propia a la experiencia moderna. El problema principal no es así otro que el de operacionalizar una representación que reconozca el lugar legítimo que le toca en toda explicación social al contexto y a las posiciones sociales, pero que se muestre capaz, al mismo tiempo, de dar cuenta de la labilidad de una y de otras. Es en última instancia esta tensión que abre el espacio plural de las sociologías del individuo. Es este desafío el que explica la centralidad que acordaremos en este libro, y que otorgamos en nuestras investigaciones empíricas, a la noción de prueba. Y es por supuesto la permanencia histórica de esta tensión la que nos invita a encontrar su razón de ser en los diferenciales de consistencia de la vida social.

Como lo desarrollaremos progresivamente, y como lo enunciaremos sobre todo en el último capítulo, la sociología debe ser capaz de tomar en cuenta, activamente, en todo momento, y en cada uno de sus análisis, la maleabilidad resistente del mundo social. El punto nodal de la teoría social no se encuentra ni en el sistema ni en el actor, sino en el entredós que se diseña y se teje entre ambos. El origen de la pluralidad y de la diversidad no se encuentra en el individuo, sino en la naturaleza específica de la vida social y en el juego, históricamente variable, que ella permite a los actores. Es en este movimiento general y de largo aliento donde toma sentido el giro sociológico actual hacia el individuo. El futuro de la sociología deberá escribirse a escala humana y con la conciencia de una doble renuncia: de la primacía exclusiva del análisis posicional y de la voluntad de hacer del individuo el centro mismo del análisis. Es navegando en medio de este exceso y de este déficit como la sociología deberá, sin garantía alguna, llegar a buen puerto.

Advertencia

Los textos reunidos en este libro son una selección de artículos publicados en revistas especializadas y retrabajados en el marco de esta publicación. Dotados cada uno de ellos de una personalidad propia, pueden ser leídos independientemente unos de otros, pero en cuanto piezas de un razonamiento único, su plena inteligencia se obtiene, incluso a través de las redundancias que los atraviesan, en las resonancias cruzadas que se establece entre ellos. En este esfuerzo y en buena lógica, el último capítulo debería ser el primero, pero dada su mayor dificultad de lectura hemos decidido colocarlo al final, confiando en que esta decisión, una vez que el lector se haya familiarizado con la tesis central de este trabajo, facilitará su comprensión.

Por último, me resulta difícil, o más exactamente imposible, agradecer a Kathya Araujo. Desde la idea misma del proyecto hasta su publicación final, sin olvidar las correcciones de estilo y las discusiones sobre la selección de los textos, este libro no habría jamás existido sin su interés, su trabajo y apoyo.

Capítulo I
Las tres vías del individuo sociológico

El individuo se encuentra proyectado sobre la escena sociológica[6]. Pero esta innegable novedad debe ser interpretada desde una continuidad histórica. En efecto, la sociología dispone, desde sus orígenes, de tres grandes estrategias intelectuales para el estudio del individuo: la socialización, la subjetivación y la individuación. Cada una de estas tres grandes orientaciones está organizada alrededor de una problemática específica y central. Sin embargo, y a pesar de la antigüedad de estas raíces, los sociólogos –especialmente en la tradición funcionalista y marxista– han rechazado, durante largo tiempo, interesarse en el individuo, porque consideraban en el fondo que ese nivel de análisis no era verdaderamente el suyo. E incluso que cuando era objeto de estudio (puesto que lo ha sido en el pasado), no tenía sino un interés secundario, dado que no era sino el reverso de las estructuras sociales (de lo social interiorizado o un soporte de las estructuras). Hay que reconocer que en los trabajos actuales, la mirada se posa con cada vez mayor acuidad sobre el individuo mismo. Digamos, para no perder tiempo, que a la exclusividad de una visión descendente (de la sociedad al individuo) se agrega –y no se le opone– una visión ascendente (del individuo hacia la sociedad). Reconozcamos, en vistas de lo que sido la historia de la sociología, la importancia de este movimiento intelectual: la sociedad deja de ser la escala de comprensión exclusiva de los fenómenos sociales.

Nuestro objetivo, dentro de los límites de este capítulo, consiste en mostrar al mismo tiempo la continuidad histórica, la diversidad de las vías de estudio del individuo y la inflexión contemporánea que les es común a cada una de ellas. Por ello hemos optado por una presentación de conjunto matizada por algunas referencias, siempre muy rápidas, a la obra de ciertos autores. Pero, no es –en modo alguno– la presencia o ausencia de estos autores lo que nos interesa. Las evocaciones

[6] Este capítulo es una versión retrabajada de un artículo inicialmente publicado con el mismo título en la revista *EspacesTemps.net*, 08.06.2005.

de ciertos trabajos, por arbitrarias que parezcan, han sido efectuadas en función de la relación que mantienen con la inflexión observable en el seno de cada matriz.

En todo caso, el rodeo por la historia es indispensable por tres razones. En primer lugar, porque las vías analíticas actualmente exploradas se inscriben en la descendencia –y no solamente en la ruptura– de perspectivas que son, después de todo, centenarias. Insistir en la profunda continuidad de la mirada sociológica permite tener una actitud terapéutica contra la amnésica ilusión contemporánea de la radical novedad de una sociología del individuo. Enseguida, esa referencia permite resituar en una cronología más amplia la inflexión actual, subrayando sus fuentes desde los años sesenta. En fin, solo tomando nota de esta continuidad en cada una de las tres matrices sociológicas del individuo es posible comprender la verdadera naturaleza de la inflexión perceptible actualmente bajo modalidades diversas: a saber, la peculiaridad de la atención dispensada a la escala propiamente individual. En otras palabras, la socialización, la subjetivación y la individuación han sido el escenario de un movimiento intelectual único que se declina, sin embargo, en forma diferente en función de los rasgos analíticos específicos a cada matriz.

Para defender la pertinencia de esta lectura seguiremos la misma lógica de argumentación para cada perspectiva abordada. Una vez enunciado el núcleo duro de su problemática intelectual, esbozaremos rápidamente, en torno a lo que distinguiremos como dos momentos analíticos, de una parte, su perfil teórico inicial y después su inflexión en la producción contemporánea.

La socialización

1. La primera gran perspectiva de estudio del individuo gira alrededor del proceso de fabricación social y psicológica del actor: la *socialización*. Recordemos que la socialización designa en un único y mismo movimiento el proceso mediante el cual los individuos se integran a una sociedad, al adquirir las competencias necesarias, y la manera como una sociedad se dota de un cierto tipo de individuo. Todas las teorías de la socialización dan cuenta, por lo tanto, de la tensión entre los aspectos naturales (las competencias innatas) y las dimensiones culturales de un actor socialmente constituido. Los individuos se construyen, si no siempre en reflejo, al menos en estrecha relación con las estructuras sociales:

valores de una cultura, normas de conducta, instituciones, clases sociales, estilos familiares.

No obstante, el aporte esencial de la sociología no se encuentra en absoluto en la descripción misma de los procesos de socialización. A este respecto, los sociólogos, con la excepción notoria de Talcott Parsons, se han apoyado largamente –a menudo sin gran creatividad teórica–, en estudios psicológicos (en especial en los de Freud, Mead o Piaget) al momento de definir de manera más precisa los procesos psíquicos de formación del individuo. *La cuestión sociológica primordial será otra: se tratará de precisar la función teórica que juega el proceso de socialización en la interpretación de la vida social.* El paso de una sociedad tradicional, que reposa sobre la existencia de modelos culturales, sino únicos, al menos totalizantes y estables, a una sociedad marcada por la diferenciación social y que descansa sobre una pluralidad de sistemas de acción regidos por orientaciones cada vez más autónomas da, evidentemente, una importancia mayor al proceso de fabricación del actor. La diversificación de los ámbitos sociales obliga a los individuos a adquirir competencias diversas para enfrentar las diferentes acciones que tienen que cumplir.

Esta problemática, común a todos los autores que plantean lo esencial de su reflexión sobre el individuo alrededor de la socialización, ha conocido dos grandes momentos intelectuales. El primero opuso a los partidarios de una concepción más o menos encantada de la socialización a los que eran partidarios de una concepción más crítica –pero ambos subrayando el carácter unitario de los principios de la socialización–. El segundo momento, en el cual aun nos encontramos hoy en día, insiste, por el contrario, en la diferenciación creciente que se produce en los procesos de socialización. No es raro que en el primer momento, las dimensiones propiamente individuales no tuvieran sino una significación secundaria; mientras que en el segundo la sociología se interesa, cada vez más, en las variaciones individuales.

2. En el primer momento intelectual, la interrogación sociológica se interesa menos en los individuos mismos que en el rol que juegan en el mantenimiento del orden social, gracias a la socialización. *La problemática del orden social condiciona el cuestionamiento sobre el individuo.* Dando cuenta del vínculo entre la acción individual y el orden social, de manera encantada o crítica, la socialización respondía intelectualmente a la pregunta

de saber cómo era posible la vida social. En su versión "encantada", aseguraba, en un solo y mismo movimiento, a la vez la autonomía personal y la integración social del individuo. Si la vida social reposa sobre un conjunto de valores compartidos y de principios de acción más o menos circunscritos, el individuo es concebido como el árbitro definitivo de su acción: el ideal del individuo depende de la estructura de la sociedad pero, al mismo tiempo, engendra individuos autónomos, liberados del peso de la tradición y capaces de independencia de juicio[7]. En su versión "desencantada" y crítica, la sociedad, percibida especialmente como un conjunto de estructuras de poder, programa a los individuos. La acción es presentada, a menudo, como una ilusión subjetiva y las prácticas sociales concebidas como signos de dominación. La socialización es una forma de programación individual que asegura la reproducción del orden social a través de una armonización de las prácticas y posiciones, gracias a las disposiciones (el *habitus*)[8].

Pero en los dos casos, el individuo, entendido como personaje social, más allá de sus márgenes más o menos grandes de autonomía, está ante todo definido por la interiorización de las normas o por la incorporación de esquemas de acción. El trabajo de socialización es siempre lo que permite establecer un acuerdo entre las motivaciones individuales y las posiciones sociales. Por supuesto, los actores no son jamás socializados al punto de impedir todo cambio; en especial porque los elementos pulsionales impiden la realización de una socialización acabada y total. Pero el individuo no es sino el reverso del sistema social. Como lo escribe Parsons, la personalidad, el sistema social y la cultura están imbricados íntimamente, permitiendo establecer lazos estrechos entre las orientaciones individuales y los procesos colectivos. Para todos, el operador mágico de la socialización "ajusta" a los individuos –los agentes sociales– en su lugar en la sociedad.

3. El segundo momento va, por el contrario, a insistir en el carácter diferencial de la socialización. No obstante, es difícil establecer claramente un punto de partida, incluso para simples fines de periodización pedagógica. Muy pronto, en efecto, los sociólogos tomaron conciencia de la diversificación de las formas de socialización. Debido a sus influencias cruzadas con

---

7 Talcott Parsons, *The Social System*, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1951.

8 Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, París, Minuit, 1980.

los antropólogos, especiamente en el marco de la escuela funcionalista, rápidamente reconocieron que la socialización varía según las culturas y no tardaron en comprender que ella difiere según los grupos sociales en el seno de una misma sociedad. Los estudios sobre la desviación y las subculturas son así responsables de la primera escisión importante al interior de una concepción unitaria de la socialización (una lógica de interpretación prolongada años después por los estudios feministas o por trabajos relativos a las generaciones, mostrando unos y otros el carácter diferencial de la socialización en función de los sexos o de la edad). Las interpretaciones se sucedieron en cascada: los individuos, en función de sus grupos de pertenencia, no interiorizan los mismos modelos culturales; todos los individuos, por otra parte, no llegan a ser correctamente socializados; en una sociedad hay un gran número de posibles conflictos de orientación entre los fines y los medios legítimos; la socialización cesa de ser un principio exclusivo de integración y se transforma en un proceso sometido al antagonismo social.

No es abusivo asociar, en la historia del pensamiento sociológico, esta gran familia de inflexiones a lo que Gouldner llama la "crisis de la sociología occidental"[9]. A partir de los años sesenta, en efecto, la sociología norteamericana efectúa un importante rodeo hacia el individuo bajo diferentes formas cuyo punto de partida es a menudo un cuestionamiento del modelo del personaje social. Es especialmente la fuerte correspondencia entre las dimensiones subjetivas y objetivas –supuestamente asegurada por la teoría de la socialización– la que está en el centro de las críticas. Pero las perspectivas críticas han variado considerablemente desde Goffman a la etnometodología, pasando por el interaccionismo simbólico o la fenomenología.

Por falta de espacio para presentar en detalle esta historia intelectual, me centraré en su corazón analítico: *la exploración creciente de las dimensiones plurales y contradictorias de la socialización*. En efecto, durante décadas el reconocimiento de la diversidad de las subculturas no cuestionó verdaderamente el carácter unitario del proceso de socialización. La verdadera ruptura será introducida por Peter Berger y Thomas Luckmann a través de la distinción, que se ha hecho célebre, entre socialización primaria (la de la primera infancia) y la serie de socializaciones secundarias

[9] Alvin W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology* [1970], London, Heinemann, 1971.

a las cuales está sometido todo individuo a lo largo de su vida[10]. La socialización deja de ser un proceso único y terminado al salir de la infancia y se convierte en una realidad abierta y múltiple. La variable temporal, ampliamente rechazada o minimizada en el momento anterior, adquiere una importancia decisiva. Destaquémoslo: es la toma en cuenta de esta dimensión diacrónica de la socialización y el reconocimiento de una sociedad altamente diferenciada lo que está en la raíz de las concepciones conflictuales de la socialización así como en los estudios sobre la neurosis de clase[11] o las inflexiones recientes que conoce en Francia el disposicionalismo, en especial, bajo la forma de un conjunto heterogéneo de hábitos sociales a fuerte variación interindividual[12].

4. Esquematizando en exceso, es posible afirmar que a diferencia de la versión canónica del personaje social, estas miradas sociológicas van a poner de relieve una serie de distancias entre el individuo y el mundo. Ya sea a través de estrategias de puesta en escena de sí mismo, de incongruencias estatutarias, de ambivalencias normativas, de contradicciones entre hábitos, cada vez se hace más evidente que en un número creciente de contextos, el individuo ya no se ajusta perfectamente a una determinada situación. Y en la medida en que los principales rasgos del actor no pueden más ser referidos enteramente a una posición social concebida de manera unitaria y homogénea, los sociólogos están obligados a prestar mayor atención al individuo mismo. El estudio de la socialización conoce así una variación en su énfasis analítico: ayer estaba subordinado analíticamente al problema de la mantención del orden social; hoy, al centrarse en el individuo, se interesa más en la multiplicidad de sus facetas. Al teorizarse el orden social como más contingente, la sociología toma mayor conciencia de la complejidad del individuo.

La subjetivación

1. El estudio de la subjetivación es indisociable de la concepción de una modernidad sometida a la expansión continua

[10] Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad* [1966], Buenos Aires, Amorrortu, 1968.

[11] Vincent de Gaulejac, *Névrose de classe*, Paris, Hommes & Groupe éditeurs, 1987.

[12] Bernard Lahire, *L'homme pluriel*, Paris, Nathan, 1998; Jean-Claude Kaufmann, *Ego*, Paris, Nathan, 2001.

del proceso de racionalización, a saber, la expansión de la coordinación, la planificación y la previsión creciente en todas las esferas de la vida social (de la economía al derecho, de la política al arte, como lo enunció Weber desde las primeras décadas del siglo XX). *En el trasfondo de este movimiento de control social, se plantea la problemática fundamental de la subjetivación: ¿cómo llegar a imaginar la posibilidad de una emancipación humana?* Y para que este proceso de subjetivación sea posible, es imperioso que existan figuras sociales del sujeto susceptibles de ser encarnadas por los diferentes individuos. En breve, en la subjetivación, *el individuo se convierte en actor para fabricarse como sujeto*.

Como lo veremos, la historia de esta matriz se juega a un doble nivel. La primera se sitúa entre la consideración de un nivel propiamente individual (el *sujeto personal*) y la existencia de un actor colectivo susceptible de encarnarlo (el *sujeto colectivo*), y la segunda, entre un afán de liberación *stricto sensu* (la *emancipación*) y un proceso creciente de control social (la *sujeción*). Por razones de claridad analítica hemos optado por destacar (en cursivas) de manera un poco arbitraria, cada elemento de su desarrollo intelectual, para subrayar, como en la perspectiva anterior, la creciente consideración de las dimensiones propiamente individuales.

2. *La primera gran lectura de la subjetivación asocia estrechamente la noción de sujeto colectivo y el proyecto de emancipación*. La primera formulación acabada de esta problemática aparece en la lectura hegeliana que ha hecho Lukacs de la obra de Marx. Frente a la explotación capitalista y la alienación que ésta engendra (en el seno de un proceso más general de racionalización), se yergue un actor particular –el proletariado–, identificado como el sujeto colectivo de la historia e investido de una misión universal de emancipación.

Por supuesto, hemos roto ampliamente con este lenguaje y con esta concepción, apenas laicizada, de la historia. Sin embargo, olvidar hasta qué punto, y durante una larga fase de su trayectoria, la subjetivación fue asociada, en el pensamiento social, de cerca o de lejos, a esta representación específica, impide simplemente comprender la situación contemporánea. Recordemos pues rápidamente el análisis de Georg Lukacs. Para él, como para todo el marxismo occidental, así como para lo esencial del pensamiento de la emancipación hasta los años setenta, es a causa de la situación que ocupa en el proceso productivo,

y debido a sus intereses objetivos de clase, que el proletariado podía aprehender la sociedad en tanto totalidad. La "superioridad del proletariado sobre la burguesía" reside en su capacidad de "considerar a la sociedad a partir de su centro, como un todo coherente y, después, actuar de una manera central, modificando la realidad; en que por su conciencia de clase coincidan teoría y praxis y, en que, por consiguiente, pueda poner en la balanza de la evolución social su propia acción como factor decisivo"[13]. Una superioridad indirecta, sin embargo. Para materializarse, es necesario que el proletariado supere la dispersión de situaciones y la reificación en las que lo hunde la organización productiva capitalista, y que acceda a su verdadera conciencia y misión de clase. Es solo a este precio que el proletariado puede ser "el sujeto-objeto idéntico de la historia"[14]. Más simplemente: el proletariado (con la ayuda del Partido) es el actor, el sujeto colectivo, en el cual el conocimiento de sí mismo puede coincidir con el conocimiento de la sociedad como totalidad. Como en la fenomenología hegeliana, la Historia, con el proletariado, se dota de su propia conciencia. Si la objetivación es un espejo de los actos del sujeto y si la reificación es una mala objetivación (reflejo de un "falso sujeto" enajenado por el capitalismo y la cultura burguesa), el proletariado, él, es considerado el "buen" sujeto de la historia, en verdad, el sujeto colectivo portador de la subjetivación emancipadora de todo el género humano.

Este lenguaje puede hoy provocar sonrisas. Sin embargo, vivimos aun dentro de la estructura analítica de esta matriz: un principio de dominación (la reificación engendrada por el capitalismo) y un proyecto de emancipación organizado en torno a un sujeto colectivo (el proletariado). Pero en el seno de esta dinámica intelectual, la toma en consideración de los aspectos propiamente individuales –cuando existe– no puede ser sino un momento anexo del análisis, sino sin valor, en todo caso, sin gran interés intelectual, puesto que la subjetivación pertenece al orden de la historia y a los movimientos sociales. ¿Es preciso recordar que en este universo de pensamiento, la palabra "socialización" designaba la colectivización de los medios de producción? No es anecdótico. Era la colectivización la que debía permitir la subjetivación de la humanidad.

---

[13] Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe* [1923], París, Minuit, 1960, p. 94.

[14] Ibid., p. 243.

El proyecto de subjetivación fue pues en un primer momento adosado a un sujeto colectivo, y comprendido esencialmente en términos emancipadores. Es a partir de la acción virtual de un sujeto de la historia (trátese de la burguesía o del proletariado, antes que la forma del relato se aplique a muchos grupos sociales –minorías étnicas, el Tercer Mundo, las mujeres, los estudiantes) que siempre se exploraba esta posibilidad.

3. Entre los años 60 y 70, esta perspectiva conocerá una verdadera ruptura. Lo que de una manera polisémica (y no siempre con la claridad necesaria) se ha llamado la "muerte del sujeto", significó el agotamiento, más o menos definitivo, de la formulación encantada de la subjetivación. En la sociología, por vías a menudo sinuosas, terminará por imponerse una consecuencia mayor: al debilitarse el sustrato normativo y emancipador sobre el que se basaba el proyecto colectivo de subjetivación, su cara negativa ocupará el centro de la escena, abriéndose paso a una visión más pesimista y desencantada. La dominación toma incluso en ciertos trabajos una forma tentacular que impide toda subjetivación emancipadora.

Para abreviar, este desplazamiento y esta inversión pueden ser asociados al "momento Foucault" que se caracteriza por dos grandes inflexiones. La primera –sin duda, la más importante– *transforma el proyecto colectivo y emancipador de la subjetivación en un proceso individualizante de sujeción.* El sujeto se convierte en un efecto del poder; el resultado de un conjunto "de operaciones insidiosas, de maldades imposibles de confesar, de pequeñas astucias, de procedimientos calculados, de técnicas, de 'ciencias' que permiten, al fin de cuentas, la fabricación del individuo disciplinario"[15]. El sujeto es una consecuencia directa de las prácticas de examen, confesión y medida. El despliegue de la racionalización es así sinónimo de la constitución de una subjetividad sometida de manera creciente a disciplinas corporales, con la ayuda de todo un aparato de discursos verdaderos. El sujeto no es ya otra cosa que una realidad fabricada por una tecnología específica de poder.

Si esta crítica ha encontrado tanto eco es porque, más allá de su brío intrínseco, reflejaba un sentimiento colectivo de desgaste y desconfianza hacia la liberación prometida por el proyecto del sujeto colectivo de la historia. La subjetivación había quedado sin bases colectivas y no podía aun ser concebida como un proyecto

[15] Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975, p. 315.

ético individual. Pero el "momento Foucault" no señala solamente la salida radical y crítica de la versión emancipadora del sujeto colectivo y el reino absoluto de la sujeción; marca también la entrada hacia una nueva problemática –la *subjetivación individual*. Es, por lo demás –como se sabe–, la paradoja fundamental de su obra: su voluntad constante de mostrar un poder y una sujeción crecientes y su voluntad, subrepticia, pero no por menos constante, de visualizar una posibilidad de emancipación. En la última etapa de su vida individual, la respuesta de Michel Foucault, luego de un largo recorrido por la Antigüedad clásica hasta los primeros siglos del cristianismo, consiste en aislar un modelo ético que obligue a los individuos a buscar, de manera singular, su propia "técnica de vida". Se trata de que cada uno encuentre en sí mismo la manera de conducirse y, sobre todo, de gobernarse. La libertad a la que se aspira "es más que una esclavitud, más que una emancipación que volvería al hombre independiente de toda restricción exterior o interior; en su forma plena y positiva es un poder que se ejerce sobre sí mismo en el poder que se ejerce sobre los otros"[16]. Para Foucault, esta actitud es una habilidad que instaura una relación particular de sí a sí mismo, puesto que no se orienta ni sobre una codificación de los actos (sobre una moral basada en la renuncia) ni hacia una hermenéutica del sujeto (que buscaría los deseos en los arcanos del corazón), sino hacia una estética de la existencia, una especie de técnica de vida que busca organizar los actos lo más cerca de lo que "demanda" la naturaleza, y que por lo mismo da la posibilidad de constituirse como sujeto dueño de su conducta. La inquietud de sí designaría precisamente para los antiguos un dominio de sí obtenido fuera de las reglas impuestas por la restricción social y la sujeción. La emancipación se convierte así en un proyecto de subjetivación personal.

4. Los estudios contemporáneos de la subjetivación se definen –a la vez– en descendencia, ruptura e inflexión con estos dos grandes momentos. Por una parte, algunos autores en una descendencia más o menos explícita con la obra de Foucault, se esfuerzan por delimitar nuevas formas y principios de la sujeción, buscando, al mismo tiempo, lugares posibles de resistencia. Ciertos trabajos han retomado en Francia esta tradición[17], pero es especialmente en los países de lengua inglesa

[16] Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984, p.93.

[17] Guy Vincent, *L'école primaire française*, Lyon, P.U.L., 1980; Dominique Memmi, *Faire vivre et laisser mourir*, París, La Découverte, 2003; Jean-François Bayart, *Le gouvernement du monde*, París, Fayard, 2004.

donde se ha proseguido lo esencial de esta inspiración, en una relación por lo menos problemática con la sociología, sea en estudios feministas, en estudios postcoloniales o incluso en los trabajos más recientes sobre la subjetivación en el Imperio[18].

Pero, por otra parte, algunos autores, restableciendo de manera muy crítica lazos con la tradición marxista, tratan de establecer un nuevo vínculo entre las dimensiones del sujeto histórico y el sujeto personal, estudiando especialmente las posibilidades de construcción de sí mismo producidas colectivamente en los nuevos movimientos sociales. Pero a diferencia notoria de la antigua versión marxista, en estos trabajos las declinaciones singulares de la subjetivación son abordadas con mayor atención. Se trata, a menudo, de mostrar hasta qué punto un conjunto de temas abordados por los nuevos movimientos sociales se han convertido en preocupaciones y en posibilidades de emancipación individuales. Ya se trate de experiencias de mujeres, de minorías sexuales o étnicas, o de diversas exploraciones asociadas a la contracultura, se trata siempre de delimitar las nuevas formas personales de fabricación de sí inducidas por el proceso de subjetivación colectiva. Se trata pues en el fondo, y a pesar de las inflexiones, de continuar estudiando la relación entre la emancipación y la sujeción. En efecto, para los autores que trabajan en esta óptica es completamente falso pensar que los individuos pueden crear, libremente y de manera autónoma, su "existencia". La subjetivación se define siempre, de manera directa o indirecta, en relación a una acción colectiva y ella es inseparable de un conflicto social y de las relaciones de poder[19].

En resumen: *lo que es decisivo en la economía conceptual del estudio de la subjetivación es la consideración, de manera más y más fina, y más y más individualizante, de la dupla emancipación-sujeción.* Menos –sin embargo– bajo la forma de un desplazamiento puro y llano del sujeto colectivo hacia el sujeto personal, que por un compromiso más firme y más rico en el estudio de sus dimensiones singulares, pero siempre en relación con un proyecto político o ético de realización de sí. *En la matriz de la subjetivación, la relación consigo mismo*

[18] Judith Butler, *Gender Trouble*, New York, Routledge, 1990; Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, New York, Routledge, 1994; Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire*, París, Exils, 2000.

[19] Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble?*, París, Fayard, 1997; Alberto Melucci, *L'invenzione del presente*, Bologna, Il Mulino, 1982.

es siempre estudiada como el resultado de una oposición entre las lógicas del poder y su cuestionamiento social.

La individuación

1. La vía de la individuación estudia a los individuos a través de las consecuencias que induce para ellos el despliegue de la modernidad. De acuerdo a la caracterización de Charles Wright Mills, se trata de "comprender el teatro ampliado de la historia en función de las significaciones que ella reviste para la vida interior y la carrera de los individuos"[20], una ecuación que exige la puesta en relación de los debates colectivos de la estructura social y las experiencias de los individuos. La intención de esta matriz es, por lo tanto, establecer una relación *sui generis* entre la historia de la sociedad y la biografía del actor.

La dinámica esencial de la individuación combina un eje diacrónico con un eje sincrónico, tratando de interpretar en el horizonte de una vida –o de una generación– las consecuencias de las grandes transformaciones históricas. La articulación entre estos dos ejes explicita la personalidad de esta perspectiva, a saber, *la interrogación por el tipo de individuo que fabrica estructuralmente una sociedad.* En este marco, los diferentes procesos sociales, ligados a cambios económicos, políticos o culturales, no quedan en un segundo plano, limitándose a ser una especie de "adorno" lejano, sino que, por el contrario, son estudiados, a través de diferentes metodologías, en las formas concretas en que se inscriben en las existencias individuales. En resumen, una sociología de la individuación se afirma como una tentativa para escribir y analizar, a partir de la consideración de algunos grandes cambios históricos, la producción de los individuos. La cuestión no es entonces saber cómo el individuo se integra a la sociedad por la socialización o se libera por medio de la subjetivación, sino de dar cuenta de los procesos históricos y sociales que lo fabrican en función de las diversidades societales. Y aquí también el movimiento teórico general ha consistido en pasar de la consideración privilegiada de los factores macrosociales de individuación a la identificación y análisis de las pruebas y experiencias individuales.

2. *El primer gran momento de la individuación está especialmente interesado en los grandes factores estructurales*

[20] Charles Wright Mills, *L'imagination sociologique* [1959], París, La Découverte, 1997, p. 7.

de la individuación. En este sentido, pocos procesos sociales han sido movilizados con tanto ahínco para dar cuenta de la emergencia del individuo como el grado de diferenciación social alcanzado por una colectividad. El razonamiento ha pasado a ser canónico dentro de la sociología: a una sociedad homogénea, poco diferenciada, con escasos círculos sociales, corresponde un individuo débilmente singularizado (y sometido a la "tradición") en tanto que una sociedad compleja, altamente diferenciada, produce un individuo fuertemente singularizado (el actor de la "modernidad"). El individuo aparece así como una de las mayores consecuencias de una sociedad profundamente diferenciada, en la que pertenece a una pluralidad de círculos sociales, intercambia con un número cada vez más elevado de personas desconocidas y está sometido a una cada vez mayor estimulación nerviosa de parte de su entorno urbano[21].

Pero si la manera de concebir al individuo es inseparable de la diferenciación social, no hay que reducirla a esa sola dimensión. La historia del individuo en Occidente obliga a integrar otros factores importantes. No es exagerado así afirmar que, sin duda, no habría individuo, en todo caso de la manera en que lo concebimos hoy, sin la formación, a fines del Antiguo Régimen, de un mercado de trabajadores libres obligados a vender su fuerza de trabajo. Es decir hasta qué punto es imposible disociar al individuo de la importante producción jurídica que le da justamente su valor central en la modernidad, e impone la representación de un sujeto provisto de una libertad fundacional que lo hace responsable de todos sus actos, es decir, de la entronización del individuo como principal vector de derecho. Más aun, estas exigencias propiamente económicas y esta producción legislativa alrededor del individuo van a conocer una prolongación mayor por el lado de la práctica institucional y las políticas públicas. Ellas redefinirán en cada período sus expectativas y contornos sociales. Y es debido a este conjunto de elementos estructurales que los actores son verdaderamente fabricados en tanto individuos.

Dicho de otro modo, en este primer momento el análisis está más centrado en los factores de individuación (como los llamaba Durkheim) que sobre las experiencias de los individuos. De allí el lugar importante asignado muy pronto a los estudios sobre las representaciones históricas del individuo

[21] Georg Simmel, *Sociología* [1908], Madrid, Alianza, 2 vols., 1986.

–la "persona"[22]–. En efecto, la idea del individuo subraya una representación particular del actor, la de un todo único y separado que existe por sí mismo, incluso si su evidencia social tiende hoy paradojalmente a oscurecer este nivel[23]. En resumen, el estudio de la individuación es indisociable de una representación histórica y normativa particular del actor así como de un conjunto de fenómenos estructurales.

Es esta articulación justamente la que, en la historia sociológica de la individuación, explica el lugar tan particular que le corresponden a la escuela de Chicago. En la descendencia de las intuiciones de Simmel sobre la condición moderna, van a mostrar hasta qué punto la consolidación del individuo es inseparable de un conjunto de transformaciones sociales –sobre todo de índole urbana–. En efecto, en las grandes ciudades modernas, los sociólogos de Chicago (Park, Thomas, Wirth o Burgess) van a descubrir las posibilidades inéditas de individuación que se abren para los actores en medio de los procesos de transición –en verdad, en el seno de toda experiencia moderna–. Verdadera invención de una gramática de estudio, los estados subjetivos de los individuos serán directamente abordados a partir de los cambios sociales objetivos, pero las experiencias individuales, a diferencia de lo que supone la matriz de la socialización, serán siempre atravesadas por una distancia insalvable hacia la vida social[24].

3. Como en las dos situaciones anteriores, la atención se ha centrado progresivamente en las experiencias de los individuos y sus desafíos sociales. Esta tendencia ha conocido una verdadera renovación, desde hace unos veinte años, en lo que se ha llamado la individualización. Detrás de esta noción, especialmente en Alemania e Inglaterra, y de una manera un poco diferente y menos consensual en Francia, está la idea de que en la medida en que la sociedad (o las instituciones) no pueden ya transmitir de manera armoniosa normas de acción, corresponde a los individuos darles un sentido a sus trayectorias, gracias especialmente a la expansión de la reflexividad[25]. Para Beck,

---

22 Marcel Mauss, "Une catégorie de l'esprit humaine: la notion de personne, celle du Moi" [1938], in *Sociologie et anthropologie* [1950], Paris, P.U.F., 1997, pp. 331-362.

23 Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983.

24 Para una interpretación de la escuela de Chicago desde esta perspectiva, cf. Danilo Martuccelli, *Sociologies de la modernité*, Paris, Gallimard, 1999, capítulo 11.

25 Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo* [1986], Barcelona, Paidós, 1998; Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Cambridge, Polity Press, 1991; François Dubet, *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil, 1994; Zygmunt Bauman, *The Individualized Society*, Oxford, Polity Press, 2001.

la individualización está ligada a la segunda modernidad y a la emergencia de un nuevo individualismo institucional: las principales instituciones de la sociedad (el trabajo, el empleo, la escuela, la familia entre otras) estarían cada vez más orientadas hacia el individuo, obligando a cada persona a desarrollar y asumir su propia trayectoria biográfica. En este contexto, una de las principales tareas de la sociología sería incluso dar cuenta de las consecuencias ambivalentes de esta prescripción para convertirse en individuo. La individualización, versión contemporánea del proceso de individuación, designa pues un nuevo equilibrio en la relación entre la sociedad y el individuo.

Pero si el individuo y sus dimensiones personales son abordadas cada vez más finamente (de la intimidad a la sexualidad, de las exigencias de la formación continua a las experiencias profesionales diversas) esto no desdibuja –igual que en las dos perspectivas precedentes– el núcleo analítico de esta perspectiva. *Incluso cuando la atención se fija muy finamente sobre los individuos, lo que retiene la atención son las consecuencias, a escala de los actores, de los cambios históricos en curso, y por ende, el modo histórico de individuación que se forja en un período.* Lo que permanece en el corazón del análisis, a despecho, insistimos, del grado de detalle alcanzado en la descripción, es el hecho de que el individuo es solicitado de manera particular por un conjunto de instituciones sociales (educación, derechos, oportunidad de empleo, procesos de movilidad social) que lo obligan a desarrollar una biografía personal cada vez más singular –lo que subraya justamente la noción de individualización.

La incertidumbre o los riesgos, las transformaciones profesionales o identitarias, las metamorfosis urbanas o familiares, los cambios en el consumo o en las prácticas alimentarias, entendidos como los elementos claves de una condición histórica específica en una fase de la modernidad, no son ya entonces movilizadas como decoración, sino que están en el corazón mismo de los estudios efectuados[26]. El análisis macrosociológico es siempre de alguna manera más importante que las observaciones microsociológicas establecidas y el análisis sincrónico

[26] Entre otros, cf. Alain Ehrenberg, *L'individu incertain*, París, Calmann-Lévy, 1995; Claude Dubar, *La crise des identités*, París, P.U.F., 2000; François de Singly, *Les uns avec les autres*, París, Armand Colin, 2003; Guy Bajoit, *Le changement social*, París, Armand Colin, 2003; François Ascher, *Le mangeur hypermoderne*, París, Odile Jacob, 2005.

de la individuación se hace siempre, sobre todo a partir de la noción de prueba, en estrecha relación con un eje diacrónico e histórico[27]. El interés sociológico creciente por el trabajo del actor es pues la consecuencia de una representación de conjunto sobre la vida social: si el individuo se convierte en objeto principal de reflexión, es, según algunos, porque en adelante los cambios sociales son más visibles a partir de biografías individuales que de sociografías de grupos o clases sociales.

4. El objetivo de una sociología de la individuación es detectar los diversos desafíos a los que están enfrentados los individuos en la condición moderna. En función de las estrategias de investigación o de los problemas planteados, el estudio puede ser más o menos fino o bien quedarse relativamente en un nivel histórico. Pero se trata de un mero asunto de escala. Por el contrario, en todos los casos, el estudio de la individuación debe dar prioridad analítica a los cambios históricos, ya sea que se trata de abordarlos, como se hizo en el primer momento, en tanto factores macrosociológicos de individuación, o bien bajo la forma de una serie de experiencias o pruebas de individuación, como tiende a ocurrir en un segundo momento.

* * *

Para concluir, resumamos en siete grandes puntos las etapas que acabamos de presentar:

1. Si el individuo es un objeto teórico importante de la sociología actual, esta centralidad requiere ser resituada en una historia secular a fin de comprender su verdadero alcance y significación;

2. El estudio del individuo en la sociología se efectúa principalmente a través de tres grandes perspectivas: la socialización, la subjetivación y la individuación. Cada una de ellas se caracteriza por un núcleo problemático específico;

3. En un registro histórico, es posible advertir, en cada una de estas tres perspectivas, un movimiento histórico común: a saber, un interés creciente por las dimensiones propiamente individuales;

4. Este movimiento teórico de conjunto se declina de manera diferente en cada una de las matrices presentadas. Las referencias comunes al individuo no deben pues ocultar la diferencia de problemáticas e interrogantes de que es objeto;

---

[27] Danilo Martuccelli, *Forgé par l'épreuve*, París, Armand Colin, 2006.

5. Esas tres vías son modelos analíticos puros y, muy a menudo, los estudios sociológicos toman caminos transversales. Pero como estas hibridaciones no son nunca homogéneas, siempre es posible distinguir en los trabajos realizados una matriz principal, es decir, el núcleo problemático en el cual se inscribe una investigación. Un autor como Norbert Elias ilustra este punto a la perfección. Si su estudio del individuo recurre a las tres matrices, su unidad se organiza en torno al núcleo problemático propio de la subjetivación, como lo demuestra la ecuación que trata de establecer, en la doble descendencia de Weber y Freud, entre el autocontrol personal y el monopolio de la violencia legítima ejercida por el Estado[28]. En el corazón de sus estudios están el proceso de racionalización y las formas de subjetivación que engendra;

6. Cada una de estas perspectivas tiene una sensibilidad analítica específica. En la socialización, las dimensiones psicológicas (en realidad, ciertas representaciones psicológicas, cognitivas o disposicionales) están en el centro del análisis. En la subjetivación, la comprensión del individuo pasa por el estudio de los procesos de dominación existente (la dinámica entre sujeción y emancipación). En la individuación, en el centro del análisis están los contornos históricos de la condición moderna y su traducción al nivel de las experiencias de los individuos. El estudio de la socialización se abre pues a menudo hacia la sociología psicológica; la subjetivación es una variante de la sociología política; la individuación es una sociología histórica de un tipo particular;

7. Durante mucho tiempo, en el seno de la idea de sociedad, fue la alianza entre la socialización y la subjetivación lo que mejor definió el *mainstream* de los estudios sociológicos sobre el individuo. De ahora en más, y sin que ello suponga el agotamiento de las otras matrices, es la individuación (y los nuevos vínculos susceptibles de establecerse con la subjetivación) la que aparece como siendo la vía más fructífera. En todo caso, es a la exploración del individuo desde esta matriz que están dedicados los capítulos que siguen.

[28] Norbert Elias, *El proceso de civilización* [1939], México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Capítulo II
Crítica del individuo psicológico

¿De qué se habla exactamente cuando se evoca el tema del individuo psicológico?[29] A primera vista, la formulación parece no plantear ninguna dificultad mayor. Más que una mirada disciplinaria específica, la expresión designa la expansión por múltiples canales de una serie de representaciones y prácticas sociales que exigen el recurso del discurso psicológico como marco de lectura de un número creciente de fenómenos contemporáneos. Y ello ya sea que se trate del rol de la vulgata "psi" en la vida ordinaria, de la emergencia de nuevos malestares psicológicos o de la proliferación de nuevas terapias del alma y de su creciente papel en el control social.

Esta problemática es el teatro de una producción intelectual cada vez más híbrida entre sociólogos y psicólogos, en la cual, de hecho, la sociología termina por depender abusivamente de la psicología (y por lo general del psicoanálisis). En sus peores momentos, la sociología se limita a la glosa de términos psicológicos o al uso espurio de ellos, que salpican sin control en los perfiles de los actores estudiados (neurosis, narcisismo, depresión). En los mejores instantes, la sociología se esfuerza por construir una zona intelectual intermedia, por el momento de fronteras indefinidas, en la cual explora nuevas enfermedades socio-psicológicas pero situándose siempre en subordinación al discurso psicológico[30]. Otras veces, en sus versiones extrañamente más reduccionistas y ambiciosas, estos trabajos tratan de interpretar los grandes rasgos de un período desde ciertas dimensiones psicológicas individuales, sobre todo a partir de ciertas patologías psíquicas que se convierten así en operadores analíticos societales. Movilizado tanto por psicólogos como por sociólogos, el recurso a este tipo de lectura ha sido recurrente

---

29 Este capítulo es una versión retrabajada de un artículo inicialmente publicado con el mismo título en la revista *Cahiers de recherche sociologique*, N° 41-42, 2005, pp.43-64.

30 Vincent de Gaulejac, *Névrose de classe*, París, Hommes & Groupes éditeurs, 1987; Vincent de Gaulejac, Nicole Aubert, *Le coût de l'excellence*, París, Seuil, 1991; Nicole Aubert, *Le culte de l'urgence*, París, Flammarion, 2003.

desde hace décadas: tomando en cuenta la expansión de un estado patológico particular del yo, se infiere un conjunto de conclusiones respecto a la sociedad en la cual esta evolución es observable[31]. La frontera entre lo normal y lo patológico se desdibuja tanto más, que, prolongada en el lenguaje corriente, la pertinencia psiquiátrica original de muchas de estas caracterizaciones se diluye. Si durante mucho tiempo el lenguaje dominante de descripción del individuo fue de tinte moral y social, de ahora en más éste sería psicológico.

Pero, ¿estamos en verdad condenados a tomar este rumbo? De ningún modo. Para comprender adecuadamente el individuo "psicológico" contemporáneo, en verdad, para explorar globalmente el dominio subjetivo en la modernidad, es preciso estudiar un conjunto de facetas irreductibles a las dimensiones propiamente psicológicas. En realidad, si la sociología, en la modernidad, está obligada a analizar el dominio subjetivo es porque todo un conjunto de fenómenos sociales es inteligible desde la "interioridad" de los individuos –sin que por ello, empero, un discurso psicológico en el sentido estricto del término pueda dar cuenta cabal de ello.

Esta mirada exige una doble autonomización. Por un lado, respecto a una vulgata sociológica "clásica" según la cual sería suficiente, para estudiar a un actor, comprender sus conductas en función de su posición social (lo propio del modelo del personaje social), y por el otro, de una lectura psicológica que insiste en la centralidad del trabajo cognitivo o en las fisuras del alma –en breve, sobre el mundo invisible de la vida interior–. Por esquemático que ello parezca, es conjuntamente de este déficit sociológico (el individuo es definido desde el exterior) y de este exceso psicológico (el actor es estudiado privilegiando su interioridad) de lo que más sufren nuestros análisis. A tal punto que para estudiar los fenómenos contemporáneos es necesario deshacernos de esta línea de demarcación, ser capaces de leer, simultáneamente, los dos costados de esta frontera. Es pues a través de un va y viene permanente entre "lo" sociológico y "lo" psicológico, más que por la formación de un discurso híbrido socio-psicológico como será posible estudiar los rasgos del dominio subjetivo específico al individuo contemporáneo.

---

31 Se trata de una tradición particularmente fuerte en los Estados Unidos. Para una crítica de estos usos y abusos, a partir del análisis de la utilización de la noción de narcisismo, cf. Jean-Franklin Narot, "La thèse du narcissisme. De l'usage des conceptions psychanalytiques dans le champ sociologique", *Le Débat*, Nº 59, 1990, pp.173-190.

En otros términos, esta exploración no es, en su raíz, más psicológica que sociológica. O si se prefiere, el dominio subjetivo, este espacio personal de introspección y de reflexividad (y, en la modernidad, de exploración institucional), no es solamente, y ni tan siquiera principalmente, analizable en términos propiamente psicológicos, aun cuando en la modernidad esta forma de traducción se haya convertido en una "evidencia"[32]. Es imprescindible que el árbol no esconda el bosque. Más que nunca es preciso alegar en favor del pluralismo interpretativo de la vida social y por extraño que ello pueda parecer a primera vista, una lectura sociológica de la problemática del individuo psicológico debe desinteresarse masivamente, por lo menos en un primer momento, de la atracción por las complicaciones del alma humana.

Si el dominio subjetivo es una dimensión mayor del individuo contemporáneo ello, se debe al hecho que la modernidad es el fruto de una escisión fundadora, de una distancia insalvable entre lo objetivo y lo subjetivo. En verdad, como lo veremos, son las múltiples declinaciones de esta problemática las que constituyen el centro del análisis y que es preciso evocar a través del fin de una totalidad societal y de una vida personal que se experimenta como cada vez más problemática. Georg Lukacs, analizando la novela moderna, ha dado con una fórmula feliz para describir esta disociación definitiva entre la "interioridad y la aventura" y la constitución de un nuevo horizonte de búsqueda, específicamente moderno, específicamente subjetivo, constituido por estados psíquicos "sin correspondencia necesaria ni en el mundo de los objetos ni en el de las normas"[33].

La separación entre la interioridad y la aventura. Todo procede y todo retorna a ello. Comenzando por el divorcio real de los lenguajes –las texturas– al que nos somete la modernidad, y que una lectura psicologizante de lo social o sociologizante de la psique no logran atrapar: por un lado, una lista de eventos factuales "externos", de gestos realizados en el mundo, una cronología tan precisa como necesaria de hechos y vicisitudes, y por el otro, la voluntad "interior" de describir de manera exhaustiva todos los estados íntimos, de disecar todos los movimientos del alma, con la ayuda de una reflexividad cada vez más virtuosa y hueca. Entre los dos, entre tanto, no hay más nada o muy poco.

---

[32] Sobre este punto, ver las reflexiones propuestas por Ernst Gellner, *La ruse de la déraison* [1985], París, P.U.F., 1991.

[33] Georg Lukacs, *La théorie du roman* [1920], París, Gallimard, 2001, p. 54.

Es justamente este espacio doblemente fronterizo que se trata, hoy como ayer, de estudiar.

Será pues partiendo de las especificidades del dominio subjetivo en la modernidad[34] como abordaremos en lo que sigue, y desde una perspectiva crítica, cinco grandes contornos del individuo psicológico. El movimiento de análisis será siempre el mismo: pondremos en evaluación sucesivamente distintos aspectos, esforzándonos por mostrar hasta qué punto, –y por legítima que sea una lectura propiamente psicológica de estos fenómenos–, es necesario hacer intervenir empero un registro más amplio y plural de interpretaciones. Veremos así cómo es necesario: 1. completar el tema de la privatización psicológica con la comprensión de la nueva función singulizadora de la cultura; 2. pasar de una interpretación en términos de malestares relacionales a un estudio sobre los cambios que se han producido a nivel de la civilidad; 3. mostrar detrás de la explosión de las emociones y del deseo de experiencias extremas la presencia de un proceso estructural y de largo aliento de la modernidad; 4. resistir a la letanía de una patologización abusiva de la vida social en beneficio de una reconsideración de los nuevos mecanismos de dominación; por último, 5. transitar de una lectura psicologizante e infrapolítica de los malestares contemporáneos hacia el diagnóstico de una crisis histórica de nuestras retóricas políticas.

De la privatización a la fisión cultural

El primer factor explicativo de la importancia creciente del dominio subjetivo y de la "excesiva interioridad" de los modernos, es de índole propiamente cultural. A diferencia de lo que durante mucho tiempo afirmó el pensamiento sociológico, para quien la cultura (ya sea por interiorización de normas o por incorporación de hábitos) era lo que aseguraba el ajuste entre la sociedad y la personalidad, la cultura posee cada vez más una función más ambivalente.

La constatación, empero, no es una novedad. Después de todo, el modernismo, en tanto que expresión cultural específica de la modernidad, ha insistido desde sus orígenes en la ruptura que el arte moderno introducía en las percepciones ordinarias

[34] Para una caracterización más detallada de esta dimensión, cf. Danilo Martuccelli, *Gramáticas del individuo* [2002], Madrid, Losada, 2007, capítulo quinto.

del mundo. Y de manera aun más importante, los casos de desviación siempre han existido, subrayando hasta qué punto la cultura no es solamente el cemento del orden social. Pero la mayor parte de los sociólogos fueron insensibles al proyecto de ruptura propio de las vanguardias artísticas, y se contentaron con interpretar las desviaciones como anomalías marginales. Para el *mainstream* de la sociología, como Durkheim lo encarna de manera contundente, la cultura, a través del proceso de socialización, era lo que garantizaba el acuerdo entre las expectativas personales y las chances objetivas, la que, regulando los deseos, permitía a los individuos escapar al "mal del infinito", esto es, al abismo de la anomia. El proceso de fabricación de los individuos, gracias al operador de la socialización, debía conducir –salvo casos excepcionales– a un encastramiento progresivo del individuo en la sociedad[35].

Esta concepción forma a tal punto parte de los presupuestos comunes de las ciencias sociales que es difícil expresar una opinión contraria. Sin embargo, muchos y muy diversos elementos actuales van en contra de esta afirmación, incluso cuando solo se los interpreta en términos de "crisis", sin que se les reconozca la novedad que traen con ellos. A saber, que la cultura en la modernidad ha cesado de ser *solamente* un factor de integración entre el individuo y la sociedad, y es *también* un factor activo, cada vez más frecuente, de fisión entre uno y otro.

Los conservadores y los funcionalistas fueron los primeros en comprenderlo. Su visión de la sociedad les ha hecho rápidamente percibir la desarmonía estructural que la cultura del modernismo en particular, y la cultura del consumo de masas en general, introducían en la integración social. La exigencia de la autorrealización del yo, dirá Daniel Bell desde mediados de los años setenta, va en contra de las necesidades de una economía

[35] El proceso excede a los autores únicamente funcionalistas. Un ejemplo reciente de una lectura de este tipo está presente, por ejemplo, y ello a pesar de las novedades introducidas, en Giddens. En la versión particular que da de la psicología del ego, el autor privilegia el rol de las rutinas y de la conciencia práctica en la transmisión de la seguridad ontológica. En su concepción, el inconsciente sólo es estudiado desde la eficacia de su represión y por ende no aborda el trabajo específico y disfuncional de las fantasías. En el fondo, una buena socialización, y la correcta asimilación de elementos culturales, son, hoy como ayer, la mejor garantía para un buen desempeño en la vida social. Para esta crítica, cf. Anthony Elliott, "Social Theory and Politics in the Writings of Anthony Giddens", in *Critical Visions*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, pp. 43-61.

que exige una fuerte disciplina en el mundo del trabajo[36]. Por supuesto, ciertos autores marxistas se precipitaron en recordar el carácter funcional de la cultura posmoderna y del consumo en el seno del capitalismo tardío[37]. ¿Pero cómo no ser sensibles a la formidable máquina de inadecuación estructural en el que se ha convertido el imperativo del consumismo, que produce sistemáticamente una inflación de expectativas, que tarde o temprano, y cada vez más temprano que tarde, se disocian de las capacidades reales que poseen los actores para satisfacerlas? El mal del infinito del que hablaba Durkheim se ha convertido en una experiencia ordinaria de la modernidad. La cultura engendra deseos que, inscribiéndose como expectativas en los individuos, instaura una distancia social y una frustración a veces generalizada hacia situaciones sociales incapaces de satisfacerlas.

Una constatación semejante fue por lo demás establecida, tiempo antes, a propósito de los habitantes de los países del Sur. La apertura cultural de estas sociedades hacia el extranjero habría sometido a sus miembros a la impronta de un domino cultural desencastrado. Por los así llamados efectos de fusión y efectos de demostración, como lo enunció la teoría de la modernización en los años sesenta, los individuos desarrollan expectativas que la sociedad se revela incapaz de satisfacer. Más recientemente, los antropólogos del mundo contemporáneo han terminado por demostrar hasta qué punto, a causa sobre todo de esta función creciente de fisión propia de la cultura, el proceso de individuación alcanza en la globalización niveles de exigencia que las oportunidades sociales locales impiden realizar. En breve, y de nuevo, la cultura aparece como un poderoso factor de disociación entre el individuo y la sociedad.

Estos procesos se habrían incluso generalizado a causa de la desconexión creciente que se instala, un poco por doquier, entre los lugares de producción de la cultura dominante y las regiones de su consumo[38]. En el contexto de la globalización, el individuo está obligado constantemente a reinterpretar

---

36 Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo* [1976], Madrid, Alianza Editorial, 1982.

37 Fredrik Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Londres, Verso, 1991.

38 John B. Thompson, *The Media and Modernity*, Londres, Polity Press/Blackwell Publishers, 1997 ; a su manera, también, cf. Anthony Giddens, *Les conséquences de la modernité* [1989], París, L'Harmattan, 1994.

los elementos culturales foráneos, a producir una serie de hibridaciones, cuyo grado de correspondencia o adecuación con la sociedad de origen o de residencia generalizan la aparición de fenómenos de desfases culturales.

La importancia de este proceso es tal, que la necesidad de nuevas distinciones analíticas se hace patente en la literatura especializada. Por supuesto, los individuos siguen siendo socializados a través de factores culturales que forman su personalidad, pero esta socialización opera en un contexto social en el cual la cultura posee cada vez más un rol ambivalente. Ella ya no es más solamente un garante del acuerdo durable entre el actor y la sociedad (como lo fue en mucho en las sociedades culturalmente cerradas o aisladas), sino aparece como un agente activo permanente de fisión.

Por supuesto, este proceso puede –y debe– ser analizado en sus dimensiones propiamente psicológicas, a condición de no hacer de esta realidad ni el único lugar, ni el principal *locus* de la interpretación. En todo caso, un conjunto importante de estudios contemporáneos acerca de la privatización de los actores contemporáneos se inscriben en la estela de este proceso más general[39]. En la periodización propuesta, por ejemplo por Marcel Gauchet a propósito de los tres tipos de personalidad (tradicional, moderna y ultramoderna) es posible encontrar así, en el fondo, factores de análisis similares. El individuo ultramoderno, a diferencia de los dos precedentes, tiene el sentimiento de no estar más inserto en lo social, y se vive a veces, incluso, como estando fuera de los marcos de éste. Desconectado simbólicamente del mundo, tendría así la tendencia a replegarse sobre sí mismo, dando lugar a la aparición de toda una serie de figuras a medio camino entre la psicología y la sociología, caracterizadas por un fuerte retraimiento personal, y que van

[39] Inspirándose en el psicoanálisis, Elliot y Lemert han propuesto una lectura en esta dirección. Según estos autores, asistiríamos a la consolidación de un nuevo individualismo caracterizado por una serie de luchas emocionales para ligar experiencias internas y externas cada vez más disociadas entre sí, y cuya articulación es cada vez menos el fruto de un "paquete" y debe, al contrario, ser construido a través de la fantasía y de contorsiones inconscientes que generan una serie de ansiedades frente a la diferencia, los otros, los extranjeros, pero también hacia la intimidad y la proximidad. La globalización al acentuar la dificultad de los procesos psíquicos de identificación, daría una acuidad mayor a las pasiones. Es así, por ejemplo, como la desvinculación general entre los individuos y los eventos colectivos, da lugar a la aparición de un individuo privatizado que niega toda posibilidad de ligar su vida personal a ciertos eventos históricos o sociales. Cf. Anthony Elliott, Charles Lemert, *The New Individualism*, Oxford, Routledge, 2006.

desde el narcisismo a la implosión depresiva[40]. Pero esta lectura de talante específicamente psicológico, de vocación crítica más que nosológica, no debe hacernos olvidar el origen del proceso –lo que el autor denomina la desconexión simbólica de la democracia moderna–. Es comprendiendo esta evolución en el seno de una democracia concebida como un imaginario social que plantea el ser humano como el valor primero de la sociedad, que el individuo psicológico toma cuerpo, a medida que su inscripción en un colectivo social pierde terreno en beneficio de la autonomía personal. Sin embargo, bien vistas las cosas, esta interpretación no es sino una variante de una visión más amplia que subraya, con razón, la nueva función fisional de la cultura en los sociedades contemporáneas. Olvidar la profundidad de este cambio fundamental conduce al peligro de sobreinterpretar, subinterpretando, muchas de las manifestaciones actuales a las cuales abre este proceso y entre las cuales la privatización no es sino un caso particular.

De los malestares relacionales a los conflictos de la civilidad

La distancia entre lo objetivo y lo subjetivo característica de la modernidad conoce, en todos los períodos, una traducción particular en lo que respecta al lazo social y nuestras relaciones interpersonales con los otros. Del infierno de la alteridad de Sartre a las tiranías de la intimidad opresiva de Sennett, pasando por la nueva normatividad de la "buena distancia" hacia los otros, la lista es larga. Sin embargo, esta dificultad no es tampoco, en todo caso en su raíz, un asunto psicológico. Por supuesto, como en el caso precedente, esta problemática posee una dimensión psicológica, pero aquí también el problema anticipa y desborda una lectura unidimensional de este tipo.

El punto es tanto más cierto que a este respecto, y a diferencia de los otros temas que abordamos en este capítulo, el lenguaje más espontáneamente movilizado por los individuos no es de índole psicológica. Lo que prima en efecto es una lectura de tipo moral que se organiza por lo general alrededor de la noción de civilidad (*civilité*). La utilización masiva de este término en muchas sociedades europeas contemporáneas puede explicarse

[40] Marcel Gauchet, "Essai de pychologie contemporaine, I. Un nouvel âge de la personnalité" [1998], in *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, pp. 229-262.

como una suerte de compromiso entre dos realidades. Por un lado, su uso procede de una tensión entre virtudes públicas (de las cuales muchas sociedades actuales no disponen más verdaderamente) y virtudes que tendemos a considerar como eminentemente privadas (de las cuales aun disponemos colectivamente) como la simpatía, la generosidad, la apertura de espíritu. Por otro lado, su empleo se arraiga en la distancia que se abre entre el carácter cada vez más legítimo de una sanción pública y la deslegitimación creciente de las sanciones en el ámbito privado ("cada uno puede hacer lo que quiere con su vida"). La invocación generalizada a la civilidad relacional, y su reverso, la denuncia de los actos anticívicos, es pues un mixto entre virtudes privadas reivindicadas y exigibles y sanciones públicas todavía legítimas.

Al grito sartriano –el infierno son los otros–, se opone un conjunto interminable de figuras de purgatorio relacional, en función de las luces y de las sombras que acompañan una miríada de interacciones más o menos fáciles y fluidas, más o menos buenas y satisfactorias. En verdad, gracias al lenguaje de la civilidad, y bajo el aspecto de una simple exigencia de reglas de urbanidad que se sobreentiende son consensuales y neutras (cortesía, *bienséance*, presentación de sí), el conflicto social y los roces interpersonales son evacuados en beneficio de una letanía de fricciones relacionales. Esta fricción opone los jóvenes a los adultos, los hombres a las mujeres, las capas populares a los sectores medios, los inmigrantes a los nativos. Por lenguaje de las civilidades se trata de movilizar un principio de regulación de las conductas que no se asume como tal, y que se presenta como un mero conjunto de principios de cortesía comportamental. Los individuos se dicen, así, por lo general menos interesados en la defensa de los valores (lo que algunos, por supuesto, continúan a hacer) que en la necesidad de un conjunto de reglas interactivas sin las cuales la vida social deviene imposible (en verdad, solamente desagradable). La frontera entre estas dos invocaciones de la civilidad es por momentos porosa, y es sin duda lo que permite que muchas veces las dos perspectivas coincidan en un común rechazo de los actos anticívicos. Pero las orientaciones no son las mismas. Para unos, se trata aun de defender valores generales, y más o menos morales, indispensables para gobernar la vida social; para los otros, no se trata sino de condenar ciertas actitudes que son juzgadas penosas y contraproductivas finalmente

para todo el mundo. Al lenguaje de los "valores" se prefiere el idioma de los "disturbios".

Sin embargo, la civilidad configura, incluso de manera tácita, una cierta manera del vivir juntos –de hecho una manera particular de concebir las interacciones en el espacio público–. Siempre de manera implícita, este código afirma el respeto de la propiedad y de la persona ajena, una sonoridad controlada en los lugares públicos, una concepción del espacio urbano como un lugar de circulación y no de vida, anónimo e impersonal, en el cual –aparte algunos dominios funcionales– la presencia debe ser temporaria.

A pesar de todo ello, el lenguaje de la civilidad se presenta como socialmente neutro. Estrategia tanto más necesaria en cuanto que la eficacia de los buenos modales radica en que ellos son respetados sin justificación alguna: su fuerza procede en efecto de una evidencia, de la cual uno descubre la falsedad cuando estas reglas son transgredidas. La gran paradoja de las civilidades es que, casi por definición, no pueden ser impuestas. Cierto, estas reglas pueden ser en todo momento solicitadas, incluso exigidas, en tanto que reglas tácitas y comunes del vivir juntos, y ello con mucha mayor facilidad, dado que un cierto conformismo grupal es de rigor. Pero apenas estas reglas se explicitan, una doble sospecha sobre su legitimidad se hace sentir: como la expresión de una cierta concepción clasista o burguesa de la vida en sociedad y como códigos de un rigor moral sobrepasado que disgusta a muchos de los individuos miembros de sociedades celosas de la libertad privada[41].

En todo caso, el hecho de que la regulación de las situaciones sea cada vez más el producto directo de las solas relaciones de negociación entre los actores, en ausencia de coerciones normativas fuertes y muchas veces sin conformismo grupal activo, hace que los asuntos de civilidad y de cortesía, de atención y de buenos modales hacia los otros se conviertan en asuntos altamente políticos. Cuando Dios ha muerto, ello revierte en la civilidad, girando en el vacío y reposando sobre ella misma; enmarca nuestros intercambios ordinarios con nuestros semejantes.

Una vez más, una problemática de este tipo conoce también una traducción específicamente psicológica. En una sociedad con normas sociales fuertes, el control de las conductas supone

[41] Para una ilustración de estas tensiones a partir de una lectura de encuestas de opinión pública en Europa, Cf. Guy Bajoit, *Le changement social*, París, Armand Colin, 2003, pp.71-78.

un modelo de interiorización normativa, y la construcción de la personalidad deviene a término, como Norbert Elias lo entrevió, un asunto de Estado[42]. Hoy día, en medio del tránsito a una gestión más ligera y menos coercitiva de las normas, en el cual la regulación de las conductas invoca más a la civilidad que a la interiorización del proceso de civilización, un espacio creciente se abre para las personalidades "perturbadoras", al mismo tiempo que se incrementa la sensibilidad frente a los disturbios que éstos son susceptibles de introducir en la vida social.

Es pues la conjugación de la civilidad y de los disturbios lo que mejor describe la situación actual, mejor en todo caso que una pretendida nueva incapacidad "psicológica" radical a establecer contactos sociales. Por supuesto, repitámoslo, este proceso es susceptible de una lectura propiamente psicológica que subraya, con razón, y de manera más o menos normativa, la necesidad de obtener una "buena distancia" en nuestras relaciones (y ello en nombre de la salud mental). Una preocupación a la cual muchos sociólogos no son indiferentes, y en primer lugar Anthony Giddens, quien se esfuerza por detectar nuevas figuras de adicción relacional (basadas, por ende, en "malas distancias" relacionales)[43]. Una problemática que no es tampoco extraña al hecho de que, para gestionar sus relaciones con los otros, algunos individuos consultan expertos reputados para ayudarles en la gestión de sus dificultades interactivas (un universo que se extiende desde el recurso de lo que es necesario denominar como terapias de confort hasta prácticas, por el momento marginales, de *coaching* cotidiano, pasando por una larga familia de "lugares de escucha" institucionales[44]). Pero como en la ilustración precedente, las interpretaciones exclusivamente psicológicas no agotan el análisis.

---

42 Norbert Elias, *La dynamique de l'Occident* [1939], París, Calmann-Lévy, 1975.

43 Anthony Giddens, *La transformation de l'intimité* [1992], Rodez, Le Rouergue/ Chambon, 2004, pp.116-122. Pero se puede igualmente pensar en ciertos ensayos socio-psicoanalíticos propuestos para interpretar la violencia relacional cotidiana entre los individuos, Cf. por ejemplo Slavoj Zizek, *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, París, Climats, 2004, pp.109-124.

44 Para un estudio sociológico subrayando la complejidad de los procesos de interacción que se desarollan en estos lugares de escucha, en absoluto reductible a consideraciones únicamente psicológicas, Cf. Didier Fassin et al., *Des maux indicibles*, Paris, La Découverte, 2004.

De la explosión emocional al imperio de lo cualitativo

La consolidación de una individualidad psicológica se asocia también a la importancia creciente de elementos propiamente cualitativos en la vida social. El proceso, una vez más, no es nuevo sino en apariencia. En los escritos de Georg Simmel, en efecto, se encuentran ya trazas de esta preocupación, como cuando señala, por ejemplo, la tensión ambivalente que acompaña la intelectualización de la vida en la modernidad. Por un lado, la progresión del intercambio monetario supone un uso creciente de símbolos que progresivamente se independizan de las realidades sensibles, y someten la vida a imperativos de precisión, de cálculo –es cada vez más necesario determinar, pesar, medir–, en breve, reducir todos los valores cualitativos a cifras cuantitativas. La expresión numérica se convierte en el ideal de la vida moderna, enteramente sometida al imperio del rigor y de la exactitud. Pero esta tendencia hacia la objetivación se acompaña de sentimientos de ambivalencia. Gracias a esta misma intelectualización de la vida, y a la intensificación de la estimulación nerviosa propia de las grandes metrópolis, la conciencia y la sensibilidad cualitativa de los individuos, a causa sobre todo de la variabilidad permanente de las experiencias, se exacerba. La conclusión es paradójica: a medida que la vida social se rige por la economía monetaria, se expande simultáneamente una concepción cuantitativa y numérica y una concepción relativista y cualitativa de todas las cosas[45].

Un siglo después, el individuo moderno continúa viviendo en medio de esta ambivalencia. Lo cuantitativo no se ha impuesto de manera unilateral sobre lo cualitativo, y nuestra irritabilidad –nuestra sensibilidad– frente a la diferencia no ha desaparecido. Incluso al contrario, la tensión entre esta estandarización cuantitativa y la valorización de lo cualitativo incrementa su intensidad. Limitémonos a evocar dos ejemplos.

La primera ilustración concierne la importancia creciente que nuestros contemporáneos acuerdan a la intuición. En un mundo racionalizado, y bajo el reino de lo cuantitativo, una actitud de este tipo podría interpretarse como una revuelta subjetivista contra el imperio de los sistemas expertos y de los números. Pero no es la única hipótesis plausible. También se puede interpretar

[45] Georg Simmel, *Philosophie de l'argent* [1900], París, P.U.F., 1987, p. 662.

esta actitud como una consecuencia colateral del deseo de singularización creciente de nuestros contemporáneos. En el orden del conocimiento, la intuición es en efecto lo que es supuesto pertenecernos de manera indeleble, hacer carne con nuestras experiencias pasadas, incluso hacer simplemente carne con nosotros mismos. La intuición es siempre "nuestra" intuición. Aquí también el proceso no es ni fundamentalmente nuevo ni esencialmente psicológico. La historia está llena de testimonios acerca de estas "voces" interiores –o corazonadas, como dice el lenguaje corriente–, asociadas según los casos a demonios o a divinidades, antes que la psicología moderna propusiera otra interpretación. Pero en la sociedad actual su presencia está lejos de ser anecdótica. Es así posible constatar su presencia, por ejemplo, en los nuevos perfiles profesionales que se esbozan de manera indisociablemente descriptiva y normativa en cierta literatura especializada (pensemos, por ejemplo, entre otros, en el modelo del "profesor intuitivo"[46]), pero también en el éxito que ha tenido en los últimos años una noción como la de "inteligencia emocional" en el *management* contemporáneo, o incluso, y de manera aun más banal en las reflexiones anodinas de ciertos expertos, como los médicos, según la cual "si un desacuerdo se presenta entre la clínica y los análisis, es la clínica que prima..." (y ello aun cuando no siempre se apliquen el consejo). Los "saberes de experiencia", que en más de un punto pueden ser asociados a la intuición, subrayan aun más la importancia de este proceso, puesto que generalizan una tensión de un nuevo tipo entre el conocimiento y el saber experto por un lado, y los saberes ordinarios o las intuiciones por el otro. Todo esto no quiere decir, en absoluto, como una importante literatura psicológica lo atestigua de manera fehaciente, que las intuiciones guíen todas nuestras decisiones o que estemos en presencia de un irracionalismo de un nuevo cuño. Lo que estas ilustraciones apuntan a sugerir es simplemente el hecho de que en el espectro del conocimiento, la intuición profundiza y acompaña nuestros deseos de singularización. Arriesguemos una imagen: a un Sherlock Holmes que partía de índices, y solo lograba la elucidación de un caso luego de una laboriosa tarea inductiva, se le opone de manera casi caricaturesca, el teniente Columbo que desde el inicio

[46] Terry Atkinson, Guy Claxton (eds.), *The Intuitive Practitioner*, Buckingham, Open University Press, 2000.

sabe quién es el culpable, y ello gracias a una intuición que no es jamás desmentida en el curso de su investigación, la cual no tiene entonces otra función que la de corroborar la corazonada inicial.

En segundo lugar, y esta ilustración es aun más general, pensemos en la sensibilidad creciente que se desarrolla en las sociedades contemporáneas en dirección de los aspectos propiamente cualitativos de las situaciones. Los términos para designar esta dimensión son diversos, como si, más allá de la dificultad en nombrarlos, existiera también la voluntad de preservar su singularidad situacional: clima, atmósfera, ambiente, impresión, ondas. Más allá de los vocablos empleados, la atracción por estos ambientes da testimonio de la profundización de nuestra sensibilidad estética en la vida social. Aquí, aun más que en el parágrafo precedente, parece posible encontrar las raíces de esta actitud en el romanticismo o en las poses sibaritas de ciertos dandies estetizantes, pero el fenómeno tiene hoy otra amplitud, a causa de la recuperación y de la extensión comercial de estos ambientes. Y del mismo modo que el valor-signo de un objeto ha terminado por independizarse del objeto (el triunfo de la "marca" sobre el "producto"), aquí también el ambiente que rodea a una experiencia puede ser más importante que la práctica efectuada. En el mundo del trabajo, ¿cómo no destacar la importancia decisiva que cada vez más los individuos, y sobre todo los jóvenes, acuerdan al clima reinante en una empresa, al punto que éstos devienen, a pesar de su imprecisión conceptual, uno de los principales indicadores de la satisfacción profesional? Los ambientes indican igualmente que nuestras percepciones (de personas, objetos, lugares...) están cada vez más marcadas por los sentimientos que todos ellos suscitan en nosotros. La vida interior no se resume más a la sola interioridad; de alguna manera ella tiene tendencia a desbordar e imprimirse en un espacio de vida. Los estados mentales están profundamente correlacionados con ambientes que definen verdaderas maneras de ser. El universo cotidiano, estetizándose, amplifica aun más este fenómeno, transformando un conjunto de actividades (una cena en un restaurant, una visita a un museo, la atmósfera de un monumento arqueológico o de una ciudad...) en lugares-signos, en situaciones-signos, que exacerban el deseo de un consumo específicamente cualitativo en diferentes esferas sociales.

La importancia acordada a los elementos cualitativos caracteriza también cada vez más nuestras experiencias colectivas.

Los actores viven menos una suerte de inmersión constante e hipnótica en la masa y tienden, al contrario, a experimentar un conjunto de ambientes diversos, entre los cuales circulan, y que testimonian de una sensibilidad creciente hacia los elementos perceptivos que rodean nuestras relaciones. A través de un juego de ósmosis permanente, el exterior, los ambientes, se destiñen sobre el individuo, y por el otro lado, la interioridad de cada uno de nosotros colora de manera distinta las situaciones. Una buena parte de la vida social se organiza alrededor de la profundización de estos momentos cualitativos. Como lo resume Alain de Vulpian luego de décadas de estudio sobre estos ambientes, "los modernos se conectan y se desconectan entre sí, con tal o cual colectivo, refuerzan o debilitan un vínculo o lo rechazan de manera muy autónoma según que una vibración los aproxime o que una repulsión los separe"[47].

Una vez más, estos factores son susceptibles de interpretaciones psicológicas, ya sea en términos de grupalidad o de lazos afectivos, se haga o no referencia a las lecturas freudianas. Y sin embargo, aquí también el fenómeno, en la amplitud que es hoy la suya, es irreductible a una interpretación de este tipo. De lo que se trata en el estadio actual del tríptico de los vínculos propios de la sociedad contemporánea (competitivos propios del mercado, relacionales propios de lo afectivo y ciudadanos propios de lo político), es aprender a valorizar los elementos específicamente cualitativos presentes en todo vínculo social[48]. Las tesis de la crisis de la política, de la desafiliación generalizada o del repliegue solipsista requieren así, desde esta perspectiva, una profunda revisión. Pensadas de manera demasiado unilateral a partir del solo compromiso político, o través de una lectura fuertemente nostálgica e idealizada del mundo comunitario[49], estas lecturas descuidan hasta qué punto la sensibilidad cualitativa y la importancia creciente que se otorga cada vez más a la calidad de las relaciones deviene un criterio mayor de nuestro juicio –ya sea a propósito de las relaciones íntimas, amistosas, de consumo, pero también profesionales e incluso cívicas.

---

47 Alain de Vulpian, *À l'écoute des gens ordinaires*, París, Dunod, 2003, p. 112.

48 François de Singly, *Les uns avec les autres*, París, Armand Colin, 2003.

49 Robert D. Putnam, *Solo en la bolera* [2000], Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2002.

De la patologización de la sociedad a los nuevos mecanismos de la dominación

Una constatación diferente se impone en lo que concierne a los mecanismos de control y de dominación social, y sobre todo las experiencias de malestar que ellos inducen. Si a grandes rasgos se trata siempre de la imposición de una voluntad ajena sobre la propia, un cambio significativo se produce progresivamente a medida que transitamos de la sujeción hacia la responsabilización[50]. Como en los casos precedentes, detrás de este proceso es posible advertir y necesario estudiar nuevos malestares psicológicos, tanto más cuanto que esta transición está bien reflejada en el desarrollo de un conjunto amplio de nuevas terapias[51], pero en su núcleo el proceso es, una vez más, irreductible a este único nivel. A lo que se asiste es a la generalización de lógicas de dominación que se inscriben en nuevos términos sobre los individuos.

La primera forma de inscripción subjetiva de la dominación, la sujeción, obliga a los dominados a percibirse a través de ciertas categorías que se imponen sobre ellos como una segunda naturaleza, dictándoles, en lo más secreto de sus conciencias o en el más rutinario de sus gestos, un conjunto de automatismos de obediencia. Más allá de la diversidad de interpretaciones propuestas para explicar este fenómeno, lo que es común a todas estas lecturas es la idea de que el individuo debe plegarse a la representación particular que de sí mismo le propone (y le impone) el poder –a saber, una figura específica del Sujeto–. Constituirse como individuo solo es posible en la medida en que el actor concuerde con esta representación del sujeto, acepte el conjunto de dispositivos por los cuales el poder lo somete a examen, le arranca su confesión, le hace hablar de sí a los expertos del yo, como dice Foucault, y le obliga a responder a una interpelación política bajo la figura de un sujeto particular, como escribe Althuser. A través de estos procesos, y de manera indisociable, el sujeto es doblemente sujeto –esto es, constituido como sujeto y sujeto a una serie de dominaciones–. En un universo de este tipo, si el actor resiste a las categorías que la mirada

---

50 Danilo Martuccelli, *Dominations ordinaires*, París, Balland, 2001. El lector encontrará un desarrollo más consecuente de este punto en el capítulo 6 consagrado a las experiencias contemporáneas de la dominación.

51 Marcelo Otero, *Les règles de l'individualité contemporaine*, Québec, Les Presses de l'Université de Laval, 2003.

del otro le impone, no existe como "sujeto", y si acepta y se pliega a estas categorías se encuentra "sujeto", sometido a la mirada del otro.

Por contraste, la noción de responsabilización opera como haciendo la economía de toda imposición de esta índole. El núcleo de su modo operativo es distinto y consiste en hacer que cada individuo se sienta constantemente responsable no solamente de lo que hace (y que define, desde siempre, lo propio de la noción de responsabilidad) pero que asuma como siendo la causa de la totalidad de las cosas que le acaecen (principio de responsabilización). El tránsito entre las dos fórmulas es sutil, incluso mínimo en apariencia, y sin embargo se trata de una transformación profunda con consecuencias exponenciales. La generalización de la responsabilización sobreentiende que el individuo debe ser siempre capaz de adaptarse a todas las situaciones o imprevistos. El nuevo mecanismo de inscripción pasa pues menos por la sumisión a una figura precisa del Sujeto, que por la "invitación" a la cual está fuertemente sometido el individuo para que desarrolle su "iniciativa" a fin de que encuentre "solo" la "mejor" manera de actuar en la vida social. La responsabilización exige, pues, una implicación permanente y sin desmayo del actor en todos los ámbitos de la vida social (es preciso que se sienta por doquier responsable de lo que le acaece), lo que trae como corolario que todo fracaso, toda dificultad, toda trayectoria de exclusión, deba ser interiorizada y vivida como una falta personal. El individuo es siempre responsable de todo lo que le acaece ya sea por lo que hizo o por lo que no hizo en el pasado. Ahí donde la responsabilidad traza una línea de demarcación firme, y nos hace responsables solamente de nuestros actos (como escribe Shakespeare, el hombre es dueño de sus silencios y esclavo de sus palabras), la responsabilización diluye esta frontera puesto que de lo que se trata es justamente que el individuo asuma, en primera persona, todas las consecuencias, incluso las más involuntarias o pasivas, de sus acciones u omisiones (...el hombre es esclavo tanto de sus palabras como de sus silencios).

Esta inflexión general observable a nivel de los mecanismos de inscripción subjetiva de la dominación tiene, sin lugar a dudas, traducciones psicológicas precisas y distintas. Pero es un error limitar la comprensión de esta transformación solamente a sus manifestaciones psíquicas. Y ello tanto más que un estudio fenomenológico estará obligado a reconocer por momentos

la gran similitud observable entre ciertas experiencias subjetivas, más allá del mecanismo colectivo de dominación que las engendra. Sin embargo, no por ello se trata menos de dos fenómenos distintos que inducen lecturas opuestas. Ayer, en la estela de la sujeción, y aun cuando las ciencias sociales no se privaron de referencias hacia las dimensiones psicológicas inducidas por la dominación, el corazón del análisis se centró en los mecanismos *sociales* que las engendraban. Hoy, en sentido inverso, incluso cuando los estudios no descuidan los procesos colectivos que estructuran las experiencias de dominación, la mirada empero tiene tendencia a focalizarse en los malestares *subjetivos* padecidos por los actores. Pero las razones de este diferencial de percepción hay que buscarlas en el tránsito de la dinámica entre sujeción y responsabilización – ella misma susceptible de ser interpretada desde lecturas no equidistantes entre la psicología y la sociología.

Seamos más explícitos. La responsabilización es susceptible de traducirse por un incremento de experiencias de índole depresiva, como lo subraya, por ejemplo, Alain Ehrenberg, que busca empero, al mismo tiempo dar cuenta de los procesos sociales que se encuentran en la raíz de este aumento. Para el autor, el núcleo residiría en la expansión de un imperativo de acción que se apoya menos en la exigencia de un tipo de norma, en una Ley como es el caso a propósito de la sujeción, que en la exigencia –a la vez global; continua y vacía– que es impuesta al individuo para que se asuma como el "actor" de su vida en todos los dominios de su existencia. El objetivo, hoy como ayer, es la sumisión a una forma de dominación, pero el mecanismo ha cambiado. Es dentro de esta transición que la depresión se convertiría en un operador analítico de las sociedades actuales. El principal conflicto, social y psíquico, no provendría más de la existencia de un super-yo aplastante, sino de las demandas constantes de éxito y *performance* (estar siempre en forma, dar siempre lo mejor de sí...) a las cuales está sometido el actor. Frente a este imperativo de acción, el individuo se sentiría invadido por el cansancio y por la insuficiencia, "fatigado por su soberanía"[52].

Sin embargo, el peso otorgado al operador analítico –la depresión– termina por desequilibrar la interpretación. La depresión cesa de ser vista como una de las manifestaciones

[52] Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, París, Odile Jacob, 1998, p.147.

de un proceso más amplio para convertirse (como es siempre de rigor en los ensayos que construyen una representación totalizante de la vida social a partir del primado de una patología), en la experiencia desde la cual se piensa la totalidad del proceso. La lectura resultante es necesariamente reduccionista y por momentos arbitraria: la fase implosiva de la depresión es, por ejemplo, sobreacentuada respecto a la fase maníaca, y de manera aun más consecuente, la elección de este modo y nivel de lectura cierra otras posibilidades. ¿Por qué no pensar, por ejemplo, desde una filiación psicoanalítica, que la depresión aparece más bien como una reactualización particular de la fisura, de la hiancia específica que separa al individuo y el mundo, y que pasa por una dimensión no simbolizable, lo Real, presente en el corazón de toda cultura? En una lectura de este tipo, la depresión se interpreta como la experiencia de la imposibilidad radical de sutura de lo social, o sea la toma en cuenta de la disociación inevitable de lo objetivo y de lo subjetivo, una ruptura que el depresivo intenta justamente negar instalándose en una inercia que eterniza el momento de la pérdida a fin de que ésta no logre jamás consumarse[53]. La fuerte polisemia de la noción de depresión orienta el análisis en direcciones radicalmente distintas, a veces incompatibles entre sí, sin que el lector pueda convencerse de lo bien fundado de la interpretación sugerida por Ehrenberg.

Por otro lado, existe la posibilidad de "sociologizar" con más convicción las experiencias inducidas por la responsabilización, distinguiendo, por ejemplo, entre las diferentes modalidades de imperativos de acción exigidos en función de los valores movilizados (entre otros, autonomía, independencia, participación, autenticidad) y sobre todo en función de las maneras como este imperativo en apariencia común a todos los individuos se declina distintamente según el volumen y la naturaleza de los soportes de que dispone cada actor[54]. En todo caso, en función de los soportes y de las exigencias formuladas, los imperativos no tendrán los mismos efectos. El imperativo

[53] Sobre este punto, cf. Kathya Araujo, "Depresión: síntoma y lazo social", en Wolfgang Bongers, Tanja Olbrich (eds.), *Literatura, cultura, enfermedad*, Buenos Aires, Paidós, 2006, pp.191-211. Desde una óptica un tanto distinta, Julia Kristeva caracteriza al depresivo como aquél que sufre de una parálisis de su actividad simbólica –el lenguaje aparece como incapaz de sustituir lo que ha sido perdido a nivel de la psique–. Y la lista de lecturas alternativas podría, por supuesto, alargarse.

[54] El lector encontrará una presentación más detallada de la noción de soportes en el capítulo 3.

de la responsabilización, por ejemplo, cuando toma la forma predominante de una exigencia de independencia, termina por trazar una tensión entre individuos susceptibles de auto-percibirse como individuos soberanos e individuos que, desprovistos de los buenos soportes, se revelan incapaces de asumirse como tales. Ninguna sorpresa sí es que en las políticas sociales esta forma de imperativo tiene sus principales manifestaciones, y ello tanto más cuanto las presiones hechas a los individuos en las últimas décadas para que afirmen su independencia, se han incrementado en el momento mismo en que se debilitaban las protecciones (derechos, recursos y soportes) que les permitían justamente responder a esta exigencia[55]. En esta lectura del imperativo de responsabilización, y de sus consecuencias subjetivas, a diferencia sensible de la precedente, el acento no está puesto sobre la incapacidad del actor para darse su "propia" ley en un contexto de debilitamiento generalizado de la Ley, sino se limita, y por ende describe de manera más abierta y amplia, un mecanismo social de dominación que exige un nuevo tipo de implicación de los individuos como actores en la sociedad. Algunos de estos procesos dan lugar a malestares o patologías mentales, pero no es desde ellos como puede analizarse la transformación en curso.

De los malestares subjetivos a la crisis de las retóricas políticas

Queda un problema pendiente. Si los fenómenos que analizamos desbordan un marco estrictamente psicológico, ¿por qué el lenguaje de connotación psicológica se impone en el espacio público? Ya sea en el trabajo o en el ámbito privado, y sin que esta tendencia sea empero ni única ni general, es difícil no reconocer la percepción de un número creciente de experiencias sociales desde un lenguaje propiamente psicológico.

En ninguna parte este proceso es tan evidente como en el dominio político. El hecho de que en Europa, a pesar de su debilitamiento, el lenguaje *legítimo* para discutir lo político siga siendo el lenguaje clasista (y su cada vez más pálida traducción

[55] Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, París, Fayard, 1995; Alain Supiot, *Au-delà de l'emploi*, París, Flammarion, 1999; Robert Castel, Claudine Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi*, París, Fayard, 2001; Numa Murard, *La morale de la question sociale*, París, La Dispute, 2003, pp. 171-212.

en el eje izquierda-derecha), a pesar de que este lenguaje en la práctica tiene cada vez menos sentido para los individuos, se encuentra en la raíz de un verdadero cortocircuito. Es dentro de esta falla histórica como deben interpretarse varios fenómenos contemporáneos. En efecto, asistimos a la emergencia de una serie de tentativas, las más de las veces descompuestas o inacabadas, que tratan de estructurar un lenguaje capaz de restablecer un vínculo, de un nuevo cuño, entre las experiencias individuales y las quejas colectivas. Por lo demás, la novedad de esta situación es, una vez más, relativa. ¿Es verdaderamente necesario recordar que confrontados a los cambios inducidos por el proceso de modernización en el siglo XIX, los discursos obreros no transitaron sino muy progresiva y lentamente de una economía moral de la protesta (y esto en nombre, por lo general, de antiguas tradiciones feudales como la del "justo precio") a una economía política de la explotación basada en una concepción clasista de la injusticia?[56]. Hoy en día, y sin que podamos en este punto presagiar del futuro, cómo no hacer la hipótesis de que, –de la misma manera que en el nacimiento de la sociedad industrial los balbuceos de la confrontación política se expresaron en términos morales–, actualmente los conflictos sociales, aun no enteramente constituidos o institucionalizados, tienen tendencia a expresarse en términos psicológicos.

Varios ejemplos pueden ser traídos a colación de esta interpretación. Vivimos en efecto en medio de una serie ampliada de quejas sociales de carácter híbrido, medio moral, medio psicológicas, pero jamás verdaderamente equidistantes de estos polos. Por un lado, en un eje más bien moral, muchas injusticias colectivas se expresan a través de un lenguaje que insiste en el *respeto* que se debe a toda persona en el marco de las sociedades individualistas[57]. Detrás del uso de este lenguaje, es posible advertir la emergencia –y la constitución performativa– en el espacio público, de un conjunto de dificultades personales que somos incapaces, por el momento, de percibir verdaderamente como de índole colectiva, por la simple razón de que no las hemos todavía construido políticamente. Y sin embargo, ¿cómo negar el hecho de que, más allá de las formulaciones verbales,

---

[56] Edward P.Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise* [1963], Paris, MSH, 1988.

[57] Para un estudio de las gramáticas del respeto, y los conflictos en germen a los que introduce en términos de abuso, menosprecio, celos y reconocimiento, Cf. Danilo Martuccelli, *Gramáticas del individuo*, op. cit., capítulo 3.

estos esfuerzos y denuncias tratan ya de darle una resonancia colectiva a una serie de experiencias personales de humillación?

Por otro lado, y esta vez en un eje a consonancia más psicológica, se podrían evocar todos los discursos sobre la victimización[58], y la voluntad que estos afirman, en medio de la incapacidad de muchos actores por nombrar un adversario social que sería responsable de las injusticias, de lograr por lo menos una socialización de las dificultades a las que están cotidianamente confrontados. En el mismo sentido, se podría pensar en la increíble fortuna que ha tenido recientemente en Francia la noción de acoso moral[59]. Muchas injusticias o malestares, en la medida en que no logran constituirse en conflictos sociales, tienen tendencia a expresarse en términos subjetivos o psicológicos.

Pero ningún otro ejemplo da mejor cuenta de esta transformación que la omnipresencia polisémica de la noción de sufrimiento. Por supuesto, el hecho de que las dificultades sociales (situaciones de precariedad, exclusión, despidos, separaciones) den lugar a sufrimientos subjetivos o psíquicos no es una novedad. Es suficiente leer *Los parados de Marienthal* para persuadirse de la profunda continuidad observable a este respecto: hoy, como en la Austria de los años treinta, los parados sufren un conjunto similar de malestares íntimos[60]. Pero hoy, a diferencia de antaño, estos tienden a expresarse y a ser percibidos en un marco en el cual se observa una autonomización del lenguaje psicológico y del tema del sufrimiento. El proceso da lugar a tres variantes.

En primer lugar, la noción de sufrimiento social se concibe abriendo una nueva dinámica entre lo psicológico y lo sociológico, incluso entre lo biológico y la salud mental, conformando una lectura que se propone asociar y combinar interpretaciones psicológicas, sociales y políticas[61]. El propósito explícito de estos trabajos es dar un diagnóstico más amplio de ciertas situaciones, dando cuenta, por ejemplo –en las interacciones sociales

---

58 Pascal Bruckner, *La tentation de l'innocence*, París, Grasset, 1995, capítulo 4; Tzevan Todorov, "Du culte de la différence à la sacralisation de la victime", *Esprit*, 6, 1995, pp. 90-102; Jean-Michel Chaumont, *La concurrence des victimes*, París, La Découverte, 1997.

59 Marie-France Hirigoyen, *Le harcèlement moral*, París, Syros, 1998; y para una crítica, cf. Jean-Pierre Le Goff, "Que veut dire le harcèlement moral", *in Le Débat*, N° 123, 2003, pp.141-161 et n°124, 2003, pp. 99-116.

60 Paul Lazarsfeld, Marie Jahoda, Hans Zeizel, *Los parados de Marienthal* [1931], Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1996.

61 Antoine Lazarus, Hélène Strohl et al., *Une souffrance qu'on ne peut plus cacher*, París, DIV, DIRMI, 1994.

entre excluidos e interventores sociales–, de los malestares desde ambos lados de la relación, al sufrimiento propio de los individuos sometidos a la precariedad, que se contrapone o añade el sufrimiento de trabajadores sociales confrontados a un conjunto de limitaciones –mandatos judiciales restrictivos, competencias profesionales, escasez de recursos–. Pero más allá de las virtudes de una noción que ha llamado la atención sobre los malestares sociales propios a un conjunto plural de profesionales que trabajan en contacto con la precariedad, lo menos que puede decirse es que en la hora actual la noción está muy lejos de tener la claridad necesaria[62]. Los estudios se revelan incapaces de establecer una demarcación sólida u operacional entre sufrimiento social y salud mental. Si uno deja de lado el hecho de que en la práctica se tratan de problemas abordados por profesionales distintos (aun cuando las zonas de indeterminación y de superposición se multiplican –pensemos a los servicios de urgencia en los hospitales), analíticamente uno no puede sino tener el sentimiento de que la conceptualización actual y "pluridisciplinaria" de la salud mental es insuficiente para dar cuenta de fenómenos distintos sino a riesgo de patologizar a ultranza la vida social.

En segundo lugar, la movilización de la noción de sufrimiento se encuentra en la raíz de trabajos que se esfuerzan por renovar las correlaciones, incluso las causalidades, observables entre lo social y lo psicológico. El objetivo principal consiste en detectar, por lo general con el recurso de la estadística, vínculos entre los fenómenos de precariedad y los malestares psíquicos. Más allá de las relaciones bien establecidas entre desigualdades sociales y morbilidad, de lo que se trata es de descubrir relaciones más indirectas o subrepticias, como por ejemplo, la correlación observable entre la disminución de las capacidades de protesta social y el incremento de los malestares psíquicos o de la frecuencia de las enfermedades[63], o como lo hizo Pierre Bourdieu en su estudio sobre *La miseria del mundo*, esforzarse por mostrar hasta qué punto los principales malestares subjetivos que padecen los agentes sociales pueden interpretarse como un efecto de un "mal de posición", una incongruencia estatutaria generalizada, que daría lugar a una serie de

62 Michel Joubert, Claude Louzoun (éds.), *Répondre à la souffrance sociale*, Paris, Erès, 2005.

63 Marc Ferro, *Les sociétés malades du progrès*, Paris, Omnibus, 1999.

sufrimientos sociales[64]. En estas lecturas, lo psicológico pierde toda sustancia y se convierte en una manifestación fenoménica, más o menos anecdótica, de los cambios sociales.

En tercer lugar, y de manera por lo general alusiva, el sufrimiento es movilizado para dar cuenta de un conjunto amplio de malestares que serían de índole propiamente psicológica y social, sin ser, empero, necesariamente de tipo patológico. La indecisión teórica que rodea esta formulación participa sin lugar a dudas de su éxito. En efecto, el éxito de la noción es independiente de sus virtudes teóricas (como se esfuerzan en mostrarlo los partidarios de la primera lectura desde una visión en la cual la perspectiva psicológica es en última instancia dominante) y de sus simples manifestaciones fenoménicas (como tienden a afirmarlo todos aquellos que hacen de la noción una pura consecuencia de cambios sociales). Su fortuna se explica mejor por razones retóricas. La noción de sufrimiento, y la indecisión que la envuelve, aparece como un operador lingüístico capaz de traducir un conjunto amplio y significativo de malestares sociales, frente a los cuales se constata que no existen lenguajes políticos constituidos, y que permiten, incluso de manera parcial, producir la instauración legítima de una queja social[65]. No es pues en la articulación entre lo social y lo psíquico donde reside la importancia de la noción, sino en el hecho coyuntural de que el lenguaje del sufrimiento, en un momento histórico particular, se haya convertido en un potente operador discursivo de las injusticias y de las vejaciones subjetivas. Su fortuna debe así comprenderse en la relación retórica que la une –y no en la oposición conceptual que la diferenciaría– a otras formulaciones próximas, como lo son, por ejemplo, el tema del reconocimiento u otras formas de expresión moral o psicológica de heridas a la autoestima personal. Esto es, como en los parágrafos precedentes, el problema no es básicamente de naturaleza psicológica –más allá, repitámoslo por última vez, de la legitimidad de una lectura a este nivel y desde esta perspectiva– sino concierne más bien a la relación inestable y en profunda redefinición de que vivimos entre injusticias sociales, experiencias subjetivas y lenguajes políticos.

Es en la medida en que un conjunto importante de experiencias se viven cada vez más por debajo o por fuera de los lenguajes políticos constituidos que la noción de sufrimiento

---

64 Pierre Bourdieu et al., *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993.

65 Jean-François Laé, *L'instance de la plainte*, Paris, Descartes et Cie, 1996.

tiene un cierto éxito. Los malestares y las aspiraciones políticas no logran más expresarse cabalmente en los lenguajes preestablecidos y toman la forma de pasiones colectivas, de mezclas ideológicas sorprendentes, de exigencias múltiples y a veces contradictorias de respeto, o de implosiones silenciosas. En verdad, en muchos ámbitos sociales, no sabemos más cómo instruir políticamente el *malheur* individual y colectivo, *cómo hacer para transformar los sufrimientos en injusticias*. Es en este contexto general que la vulgata psicológica aparece como un poderoso factor de traducción pública de dificultades personales. Pero si los términos como estrés, depresión, ansiedad, acoso, perversidad... tienen, sin lugar a dudas, una gran fuerza expresiva, no poseen empero, en todo caso actualmente, una gran operatividad política. He aquí, en este registro, el meollo de la situación contemporánea: las palabras que tienen sentido para describir lo que vivimos como dificultades personales son inversamente proporcionales al lenguaje político legítimo del cual disponemos colectivamente para instruir la queja colectiva.

* * *

Los procesos evocados en este capítulo son muy diferentes entre sí y no es sino de manera artificial que todos ellos parecen insertarse en una transformación de conjunto que encontraría en la psicología su matriz global de interpretación. En todo caso, el individuo contemporáneo no es más psicológico hoy que ayer. De lo que se trata es de reconocer que desde el advenimiento de la modernidad, el individuo se encuentra sometido a un conjunto de pruebas de índole subjetiva que pueden encontrar, en la psicología, un lenguaje parcial y fecundo de análisis. Pero ya sea a propósito del rol fisional de la cultura, de la complicación de nuestras relaciones con los otros, del despliegue de una creciente sensibilidad cualitativa, de las nuevas formas de dominación social, o de nuestra dificultad para instruir la queja social de nuestras desgracias, el recurso a una interpretación psicológica no debe hacernos descuidar aquello que se encuentra en la raíz de todos estos procesos: el despliegue mismo de la modernidad y la acentuación de la subjeividad. De lo que se trata es siempre, hoy como ayer, pero por caminos distintos, de dar cuenta de la hiancia entre la interioridad de los individuos y la objetividad del mundo.

Para efectuar esta tarea es preciso romper con toda veleidad en cuanto a la capacidad de establecer una nueva articulación entre la psicologización de lo social y la sociologización de lo psíquico. Por lo general, los esfuerzos de este tipo terminan o bien proponiendo lecturas increíblemente reductoras de lo social o bien interpretaciones extrañamente rígidas de los problemas psicológicos, sin ser capaces de proponer nuevas cartografías de las enfermedades del alma como lo proponen cada vez más las figuras más creativas del psicoanálisis contemporáneo. La historia del siglo XX es un cementerio de esfuerzos incapaces por lograr una articulación de este tipo (comenzando por los ensayos titanescos de la Escuela de Francfort y de todos aquellos que se esforzaron por asociar, entre otras, las obras de Freud y de Marx), al punto que más vale conjeturar que en los años que vienen ninguna síntesis de este tipo se afirmará en el horizonte[66].

El dominio subjetivo toma un mayor espesor en los tiempos modernos. La distancia entre lo objetivo y lo subjetivo, entre la interioridad y la aventura, hace que cada vez más sea necesario no apuntar hacia una síntesis disciplinaria tal vez imposible, sino aprender a describir y percibir las experiencias, simultáneamente, desde perspectivas distintas. No se trata por supuesto de una apuesta por una muy improbable interdisciplinariedad, ni de la simple constatación del pluralismo interpretativo de rigor en las ciencias sociales. Esta exigencia se afirma como una consecuencia de un nuevo estadio social y cultural en el cual los fenómenos sociales y subjetivos tienen múltiples e inéditas reverberaciones internas y externas, que incitan a psicólogos y sociólogos a conservar celosamente sus fronteras disciplinarias, al mismo tiempo que los invita a conocer la otra mirada en el momento de producción de la propia.

[66] Digámoslo de paso, el proyecto de una articulación unitaria del conjunto de las ciencias sociales desde las ciencias cognitivas es una tentativa distinta de la que hemos abordado en este capítulo y que presenta, a nuestros ojos, otras dificultades. Cf. Danilo Martuccelli, *La consistance du social*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005.

Capítulo III
Por una sociología de los soportes

Escisión existencial, análisis sociológico

El primer desafío del individuo no es otro que el de su posibilidad misma de existencia. Constituirse como individuo exige una soberanía sobre sí y una gestión de la separación hacia los otros. El interrogante original de una sociología del individuo es pues saber cómo el individuo es capaz de sostenerse en el mundo. A veces, lo que prima es la interpretación de las razones iniciales de la escisión del individuo en el mundo; otras, como lo haremos en este capítulo, la mirada se centra en los *soportes* gracias a los cuales los actores logran asumir el peso de la existencia[67].

El problema es antiguo y prácticamente constante. ¿Cómo olvidar en efecto que esta problemática se encuentra en la base de la mayor parte de las grandes representaciones religiosas? En la tradición cristiana, por ejemplo, el agobio del individuo en el mundo se interpreta como una consecuencia de la caída edénica y del pecado original, más tarde, en el ámbito de la teodicea como un efecto inevitable de ese bien paradójico que es la libertad humana.

Pero es sin duda en la filosofía existencial y en la antropología filosófica donde se hallan los precedentes más importantes y ello a pesar del hecho de que, en ambos casos, la problemática de los soportes no fue verdaderamente abordada en tanto tal. En efecto, la condición humana del *ek-sistere*, "de estar fuera", "arrojado en el mundo", marcado por una distancia y una falta, aparece como una constante antropológica transhistórica que abre a un análisis de ciertas situaciones límites de la existencia humana

---

[67] Este texto tiene una doble vocación. Por un lado, retoma ciertos desarrollos de la noción de soportes ya presentados en Danilo Martuccelli, *Gramáticas del individuo* [2002], Madrid, Losada, 2007 y en Vincent Caradec, Danilo Martuccelli (éds.). *Matérieaux pour une sociologie de l'individu*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, sobre todo la primera parte. Pero por otro lado, profundiza otros aspectos o aborda ciertas temáticas que habían quedado latentes en los estudios anteriores.

(la muerte, la soledad, la angustia, el azar) más que a un estudio de las maneras históricas de cómo los individuos afrontan la existencia en sociedad. Una constatación un tanto similar se desprende de ciertos estudios de antropología filosófica. Si pensamos, por ejemplo, en la obra de Arnold Gehlen, el punto de partida reside en la lectura biológica de la naturaleza humana, el hecho de que a su nacimiento el hombre, a diferencia de la mayoría de otros animales, sea particularmente vulnerable a su entorno. Es esta constitución inicial lo que explica la necesidad constante del hombre de fabricar un mundo más hospitalario, de construir un universo simbólico gracias al cual poder desarrollar su vida[68].

En cuanto a la psicología, bien puede decirse que toda teoría fundamental afronta, desde su raíz, esta problemática. En el psicoanálisis, por ejemplo, el problema es patente, como Freud lo señaló a propósito de la ilusión[69]. Y cómo no señalar en este aspecto la centralidad de la obra de Winnicott y sus trabajos sobre los objetos transicionales e incluso su lectura de la cultura como un "soporte" simbólico que envuelve al individuo[70]. Sin lugar a dudas mejor abordados en estos trabajos que en los estudios precedentes, los soportes son empero esencialmente leídos desde una óptica simbólica[71].

Evoquemos aun, en una lista voluntariamente no exhaustiva, la manera como los "soportes" han sido abordados en la tradición marxista. Puesto que el hombre es, según Marx, el conjunto de las relaciones sociales que lo estructuran, ciertos autores, inspirándose de manera directa o indirecta de su obra, han propuesto una interpretación excéntrica del psiquismo humano, cuyo perímetro no se limitaría al fuero interior, sino se hallaría diseminado en la infraestructura social, cultural y económica de un período[72].

---

68 Arnold Gehlen, *Anthropologie et psychologie sociale* [1986], París, P.U.F., 1990.

69 Sigmund Freud, "Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort" [1915], *in Essais de psychanalyse*, París, Payot, 1981, p. 40.

70 D.W. Winicott, *Jeu et réalité* (1971), París, Gallimard, 1975.

71 La problemática está también presente en Mead y su teoría de la formación del yo a través de la dinámica entre la interiorización de la regla propuesta por los otros significativos hacia aquella sostenida por el otro generalizado: el "soporte" del individuo se deposita en un trabajo de socialización propiamente intersubjetivo (con el riesgo, bien real en el interaccionismo simbólico, de traducir lo esencial de los dilemas existenciales en dificultades identitarias). Cf. George Herbert Mead, *L'esprit, le soi et la société* [1934], París, P.U.F., 1963.

72 Entre otros, Lucien Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité*, París, Editions sociales, 1969; y en una dirección distinta, Jean-Claude Kaufmann, *Ego*, París, Nathan, 2001.

Inútil prolongar la lista. Lo importante es reconocer por un lado el carácter fundamental de los soportes (son indisociables de la posibilidad misma de ser un individuo), y por el otro lado, constatar la tensión inevitable a la cual dan lugar entre un análisis existencial y un análisis sociológico propiamente dicho, tanto más que en el dominio de la sociología, esta tensión es inseparable de la temática de la modernidad –de la distancia irreductible entre lo objetivo y lo subjetivo, o sea, de una forma de traducción histórica particular de esta dimensión constitutiva de la existencia humana (a saber, la hiancia fundadora entre el individuo y el mundo)–. Lo que el análisis existencial propiamente dicho interpreta como lo propio de la condición humana, es interpretado, en las sociologías de la modernidad, como una experiencia específica a una común modernidad[73]. Para decirlo en una fórmula: la sociología de la modernidad introduce a un existencialismo societal. Y en el seno de esta problemática los soportes son una noción central.

No hay individuo sin respuesta a este interrogante existencial radical de saber cómo el hombre se sostiene en el mundo. Pregunta intemporal que tiene empero una intensidad particular en la modernidad a medida que la naturaleza de nuestros vínculos sociales se modifican. En todo caso, mientras que el individuo fue abordado desde una concepción específica del orden social, esta dimensión, sin ser enteramente negada, no podía sino recibir una atención menor de parte de la sociología. El individuo emplazado en medio de sólidas relaciones sociales era supuesto ser sostenido por ellas. De manera más o menos activa, y más o menos consciente, era su posición en el espacio social lo que daba cuenta de las maneras como se sostenía. Prisionero entre las tenazas de diferentes "fuerzas" sociales, el problema original y existencial de la manera cómo el individuo se sostiene en el mundo fue ampliamente descuidado. Y sin embargo, la disociación de la cual procede el individuo moderno lo obliga a buscar un conjunto de soportes (relaciones, actividades, objetos) a fin de dotarse de una "solidez" que no percibe más

[73] Una dimensión que ningún otro texto de la sociología clásica abordó con tanta acuidad como el último libro escrito por Simmel, y publicado poco después de su muerte, en el cual la sempiterna tragedia de la cultura, a saber el combate entre el *élan* de la vida y las formas culturales, se interpreta en sus dimensiones propiamente existenciales sin que éstas, empero, se deslinden del período histórico y social en el cual se expresan. Cf. Georg Simmel, *Intuición de la vida* [1918], Buenos Aires, Altamira, 2001.

en sí mismo. En la modernidad, la primera prueba, indisociablemente social y existencial, a la cual está confrontado el individuo es la de lograr sostenerse en un mundo que no lo contiene más con la fuerza con que lo hizo en otros períodos.

Es a la elucidación de esta problemática, en cuatro grandes movimientos, que está dedicado este capítulo. Partiremos de la representación dominante del individuo y de sus efectos inhibidores en la producción de una sociología de los soportes. En segundo lugar, y en la medida en que los soportes se hallan en la frontera entre el análisis existencial y sociológico, nos abocaremos a los problemas particulares que la noción plantea en tanto herramienta de trabajo. En tercer lugar, y puesto que los soportes desafían una representación dominante del individuo, propondremos una clasificación que dará a los diferenciales de legitimidad una función mayor. Por último, y puesto que la vida social se caracteriza por consistencias sociales variables, el reconocimiento de los soportes invita al estudio de un conjunto de ecologías existenciales.

Los soportes y las representaciones del individuo

El individuo que se sostiene desde el interior

En Occidente existe una figura ideal del individuo según la cual el actor, todo actor, debe ser dueño y señor de sí mismo. Una representación que se apoya en una ética multisecular que atraviesa culturas y capas sociales. Sin embargo, y a pesar de su intemporalidad y de sus diversidades, no es difícil encontrar el núcleo duro de este proyecto en la voluntad de fabricar individuos capaces de *sostenerse desde el interior*. Aun cuando una matriz de este tipo no permite sin lugar a dudas agotar la conceptualización del individuo, es preciso reconocer, a un cierto nivel de abstracción, que la mayor parte de las representaciones sociales, incluso críticas, adhieren –al menos tácitamente– a este modelo. En la modernidad, en todo caso, el individuo fue básicamente considerado en tanto ser independiente, autónomo y singular, capaz a la vez de darse personalmente la ley y de legitimar gracias a su acuerdo el orden social –asumiendo progresivamente formas inéditas de aislamiento social.

Por supuesto, este modelo no ha conducido jamás a negar enteramente las dependencias humanas, pero ha tenido como

efecto colateral que la cuestión existencial fundamental del individuo haya sido planteada de una manera particular en la modernidad. Si los individuos experimentan, hoy como ayer, su fragilidad y la inestabilidad de sus identificaciones, en la modernidad deben enfrentar esta situación al calor de ciertas representaciones heroicas del actor, de una forma de autosuficiencia, no exenta de confusión, bajo la forma de una mezcla de libertad de juicio, de autocontrol, de goce en la soledad y de autoexpresión personal. Nada de sorprendente en este sentido que el malestar de la modernidad engendre, cíclicamente, figuras capaces, como el barón de Münchhausen, de salir airosos de situaciones de las más inverosímiles tirándose de sus propios cabellos. En todo caso, la cuestión sociológica inicial del individuo en la modernidad reenvía antes que nada a la manera como el individuo se sostiene y es sostenido; en verdad, a las maneras como logra sostenerse heroicamente a sí mismo frente a los desafíos ante los cuales está emplazado.

El imperativo del individuo soberano

No hay individuo sin distinción clara entre su propia persona y la de los otros. Esta distinción, culturalmente valorizada, se encuentra en la raíz del largo proyecto occidental de desarrollo de la autoconciencia. Un proceso que conocerá una de sus máximas expresiones en el momento en que la ruptura moderna entre el individuo y el mundo se consume. El mundo exterior deviene infinito y se somete a leyes matemáticas estables que permiten el nacimiento, por reacción, de un sujeto capaz en su fuero interior y gracias a su libertad de dotarse de una certidumbre cognitiva frente al mundo. Pero es solamente cuando el sujeto trascendental de la teoría del conocimiento se convierte en el ser encarnado del individuo moderno, que el actor es enteramente abordado desde la fractura que lo instaura a distancia de los otros y como propietario de sí mismo en medio de un mundo exterior extraño[74]. Ser un individuo es tener la propiedad de sí mismo. En realidad, ser capaz de sostenerse desde el interior. Adoptar la idea de que el individuo puede existir, aunque no sin vínculos; en todo caso

[74] Por supuesto el modelo ha conocido una gran variedad de formas históricas pero nuestro propósito se limita a presentar sus grandes ejes. Un análisis más pormenorizado debería distinguir, en el seno de las tradiciones nacionales europeas, por ejemplo, entre diferentes modalidades (la formación interior del yo, el individualismo posesivo, la declaración universal del Hombre y del Ciudadano...).

libre de toda dependencia. Un modelo intemporal que ha tenido tanto una versión democrática como aristocrática.

Democrática. La emancipación del individuo en el orden político y social no ha podido realizarse sin el concurso de una representación, fuertemente orgullosa, de un individuo dueño y señor de sí mismo –susceptible, a grandes rasgos, de ser asociado con la Ilustración–. Pero es sin duda del lado de la instauración de la democracia, y sobre todo desde el igualitarismo, que es preciso buscar los substratos últimos. El individuo, políticamente igual a todos los otros, se encuentra no solamente en el origen de toda soberanía colectiva, sino deviene, por definición y en el marco del individualismo posesivo, su propio y único soberano[75]. El vínculo político se deduce de relaciones entre individuos concebidos como extranjeros e independientes entre sí, lo que requiere, a todo momento, la recreación de una cohesión simbólica y material particular, que debe impedir la disolución de los sujetos en la "masa" o el primado de ciertas formas de dependencia que aniquilarían justamente el valor de su individualidad.

Aristocrática. Es la representación del hombre fuerte que, solo y contra todos, obtiene su energía en la soledad y el aislamiento. Por supuesto, se trata en lo esencial de una superchería. Y sin embargo, incluso cuando uno la sabe ilusoria, esta figura es el corolario inevitable de una cierta representación del individuo. Cuando la libertad se traduce en soberanía, cuando, sobre todo gracias a su fuerza interior y a su control, el individuo sobrepasa las debilidades intrínsecas a la naturaleza humana. A veces, pensemos en el lirismo de la prosa de Nietzsche; es a la soledad de los fuertes a la que le toca, básicamente, el principal título de nobleza. La soledad es un desafío cuya solución separa definitivamente a los individuos. En todo caso, la soledad le habrá servido de soporte para dar una de las versiones más heroicas de este proceso. El individuo debe deshacerse de todas sus filiaciones sociales, e incluso, superar todas sus debilidades subjetivas, interiorizadas tras dos mil años de cristianismo, con los cuales es preciso romper toda descendencia, para hacer posible el advenimiento del verdadero "individuo soberano". Extrañamente, sobre este punto fundamental no existe en la obra de Nietzsche una transmutación

[75] C.B. Macpherson, *La théorie de l'individualisme possessif* [1962], París, Gallimard, 1971.

de valores, sino al contrario una prolongación exacerbada de la representación más constante e ilusoria del individuo[76].

Pero es sin duda en el individualismo que la exigencia de sostenerse desde el interior mejor se devela. Modelo de representación de la vida social que instaura al individuo como valor central de la sociedad, el individualismo coloca sus intereses y su autonomía en el fundamento del pacto social. De naturaleza inextricablemente política y social, el individualismo alimenta una visión societal particular, a tal punto el orden social emergente está emplazado bajo la impronta de un individuo esclarecido, dueño de sí mismo, racional, dotado de una fuerte autonomía moral, cuya existencia está garantizada y preservada por el derecho, y capaz, gracias a su fuerza personal, y en medio de diversas asociaciones voluntarias, de asegurar la integración de la sociedad.

La paradoja

En realidad, el triunfo del modelo del individuo que se sostiene desde el interior se apoya en un cortocircuito intelectual. A medida que el individuo moderno se desligaba de los lazos comunitarios (el famoso tránsito de la "comunidad" a la "sociedad"), se pensó que podía encontrar en sí mismo, y casi exclusivamente en sí mismo, las fuerzas que le permitirían sostenerse y autogobernarse frente al mundo exterior. Una línea de razonamiento que ha hecho del individuo el dueño de todos sus actos y el valor supremo del orden social. Sin embargo, esta conceptualización solo fue posible durante el lapso de tiempo en el que el individuo estuvo, de hecho, todavía, sostenido desde el exterior, esto es, fuertemente inserto en medio de sólidas relaciones sociales. En la práctica, la ficción subjetiva y moral de un individuo que se sostiene desde el interior no ha existido sino en la medida en el que el individuo se encontraba activamente encastrado en la sociedad.

El proyecto de un individuo que se sostiene desde el interior, el "individuo soberano" de la modernidad, ha sido pues el resultado de un momento histórico particular. Aquél en el cual

[76] En el mismo sentido pensemos a la manera como las masas fueron por lo general teorizadas en el siglo XIX, bajo la forma de un retroceso a periodos arcaicos, simplemente porque en medio de ellas los individuos pierden su autocontrol y se someten a los imperativos afectivos del grupo. Para una presentación critica de estos estudios, cf. Serge Moscovici, *L'âge des foules* [1981], Bruxelles, Editions Complexe, 1991.

los lazos sociales eran ya lo suficientemente débiles como para permitir al individuo forjarse un espacio personal, pero eran todavía lo suficientemente fuertes como para inscribirlo dentro de relaciones sociales que le permiten mantener la ilusión de sostenerse desde el interior. A este respecto, Foucault no se equivocó al afirmar que el monasterio o el ejército, como tantas otras instituciones totales, eran equivalentes funcionales de la antigua comunidad capaces de garantizar la posibilidad práctica de la formación de un sujeto "desligado". Es solo ahí donde el individuo está materialmente sostenido desde el exterior, y ello en medio de una extraña invisibilidad, que el actor puede concebirse como liberado y sosteniéndose desde el interior. Pensemos, por ejemplo, en la figura del monje cuyo "retiro" del mundo no es posible sino en el seno de una organización particularmente rígida.

El proyecto de una sociedad en la cual cada individuo se sostiene desde el interior no ha sido jamás, en la práctica, una realidad histórica. Más allá de ciertas proclamas ideológicas que han acompañado el advenimiento del capitalismo liberal, rápidamente fue muy claro que era necesario "organizar" el control de la población, y que en todo caso, el modelo de un sujeto autónomo e independiente era una figura ética únicamente reservada a ciertos individuos. Con modalidades distintas según los países y los períodos, esta certidumbre no ha cesado de acompañar a las sociedades industriales. Y sin embargo, la puesta en práctica de este conjunto disímil de operaciones de control no ha conducido jamás, verdaderamente, a un cuestionamiento profundo de este ideal. A lo más, y de manera restringida, se ha incriminado un "entorno" moral o la "miseria" económica, y sus efectos deletéreos sobre las capacidades de los individuos para sostenerse desde el interior. Pero estas experiencias han sido a lo más concebidas como casos particulares, temporales e indeseables. La modernidad comulga en un solo credo: ser un individuo es ser capaz de sostenerse desde el interior.

Crítica

Una parte importante de la ambivalencia de la mirada sociológica hacia la representación del individuo procede directamente de este estado de cosas. La sociología, en efecto, ha operado las más de las veces, en este registro, a través de una estrategia bicéfala: criticando las ilusiones contenidas en

esta representación, sin por ello dejar, en el fondo, de adherir implícitamente a sus supuestos. En verdad, el pensamiento sociológico ha sido incapaz de distinguir y separar con el rigor necesario entre las dimensiones, prácticas y simbólicas, por las cuales los individuos logran sostenerse en el mundo. Es la insuficiencia de esta distinción lo que ha permitido la coexistencia, bajo la forma de un conflicto sordo, entre por un lado las exigencias prácticas a las que está sometido un individuo para ser capaz de sostenerse o ser sostenido y por el otro aspectos fuertemente idealizantes de un individuo capaz de la plena autonomía e independencia.

La sociología, con mayor o menor voluntad crítica, ha introducido muchos matices en este modelo secretamente normativo del "individuo soberano", pero lo ha hecho, por lo general, y de manera altamente paradójica, en nombre de este mismo ideal. El esfuerzo crítico se concentra así en los límites palpables a nivel de la autonomía individual, en la dependencia creciente, por ejemplo que los actores muestran en dirección de la opinión ajena, como lo mostró David Riesman desde los años cincuenta[77]. Pero al centrar su crítica en torno a las orientaciones de la acción, y en la capacidad de los actores a afirmarse o no subjetivamente frente a la impronta grupal, la sociología dejó fuera de su campo de visión el dilema propiamente existencial de la modernidad. Aquél al cual introducen justamente los soportes, a saber las maneras efectivas como los individuos se sostienen en el mundo y hacen frente a los imperativos sociales crecientes a los cuales están sometidos en este sentido. El problema no es el mismo. Por un lado, la mirada se centra en las capacidades efectivas de autonomía del individuo, hacia la capacidad que tiene o no de dictarse su propia ley; por el otro, la cuestión gira alrededor de la capacidad existencial y social del individuo de sostenerse en el mundo. Al evacuar este último interrogante, la sociología dejó simplemente fuera de su espectro de trabajo la prueba fundadora del individuo moderno.

Una inflexión de rumbo se impone. La sociología debe participar con más convicción que en el pasado en la crítica de los efectos negativos del modelo del individuo que se sostiene desde el interior. Pero para ello es preciso que su mirada se centre, a diferencia de otras ciencias humanas y sociales, menos en la crítica de la inmediatez del sujeto o de su pretensión

[77] David Riesman, *La foule solitaire* [1950], Paris, Arthaud, 1964.

de ser una fuente de certidumbre, que en una interrogación muy concreta sobre todo aquello que esconde las debilidades del individuo. Una vía que reencuentra las críticas fundamentales dirigidas al modelo del individuo, y en particular aquella que cuestiona la etimología misma del sujeto como "soporte" y garante de nuestras representaciones del mundo. Pocas cosas son más frágiles e inestables que el individuo que requiere, para existir y sostenerse, de un gran número de soportes externos e internos, materiales y simbólicos.

El individuo soberano occidental y la alteridad

En realidad, el modelo del individuo que se sostiene desde el interior es inseparable, desde su nacimiento, de la voluntad por establecer una contrafigura negativa. Los dos aspectos, por diferentes que sean, han sido siempre simultáneos. Por un lado, el perfil del "individuo soberano" no ha cesado de precisarse, obteniendo cada vez más un rostro específico: hombre, blanco, adulto, heterosexual, sano de espíritu, trabajador. Por el otro lado, el trabajo de denostación de todos los otros tipos de individuos, a través diferentes mecanismos de imposición o negación, no ha tampoco cejado de precisarse y expandirse en dirección de los miembros de la comunidad, del Sur, de las mujeres, de los homosexuales, de los anormales y de los desviados, en breve de todas las "minorías" (y poco importa si su adición las hacía numéricamente ampliamente mayoritarias). Íntimamente ligados entre sí, los dos procesos se auto-representan, sin embargo, como independientes. La figura del "individuo soberano" ha reposado siempre empero en la imposibilidad de ciertos otros en acceder a este status[78]. Fuera del Occidente, no había sino agentes sometidos al designio de la colectividad, decretados incapaces de sostenerse desde el interior. Fue necesario para ello inventarse otros mundos –América, Oriente o África como tantas otras copias fallidas del Occidente[79]–. Una oposición que está lejos de haber desaparecido y que se declina aun hoy en día confrontando un Occidente secularizado a un islamismo fundamentalista,

[78] Jean-François Veran, "La dialectique de l'ethnicité: support des uns, contrainte des autres", in Vincent Caradec, Danilo Martuccelli (éds.), *Matériaux pour une sociologie de l'individu*, op.cit., pp.75-93.

[79] Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, México, F.C.E., 1958; Edward W. Said. *L'orientalisme* [1978], Paris, Seuil, 1997; Valentin Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

o un Occidente individualista a un asiatismo tradicionalista. En todo caso, en la narración más ecuménica que los intelectuales han dado de la modernidad se percibe por lo general, la acción, incluso entre las líneas, de la afirmación de la excepcionalidad histórica del Occidente y la negación implícita de la modernidad de los otros. Pero no olvidemos que también en Occidente, algunos –en verdad, muchos– se habrán revelado incapaces de sostenerse desde el interior (sobre todo los miembros de las capas populares). Y que también en su dirección se habrán construido figuras de fracaso o de insuficiencia.

A pesar de los rostros plurales de la alteridad, un mecanismo de fabricación sobresale empero. Para construir la alteridad a la figura del "individuo soberano", el recurso por excelencia ha sido en efecto el de oponerlo a "seres" tradicionales, a los que, por lo general, se deniegan los rasgos de la modernidad, o sea, de hecho, los de la individualidad. Miembros de sociedades comunitarias, o "residuos" en el corazón de la modernidad de modos de vida tradicionales, todos estos "seres" vivirían bajo la égida de la colectividad. Una constatación que da lugar a un descrédito moral y social que los invalida como individuos capaces de sostenerse desde el interior.

Es por ello que si pueden encontrarse muchas figuras heroicas capaces de encarnar la representación del "individuo soberano", tal vez ninguna de ellas lo resuma con tanta fuerza como el hombre que describe Rudyard Kipling en su poema *If*, aquél capaz de resistir solo, aquél capaz de resistir y de sostenerse cuando el mundo, o sea su mundo, se derrumba y cuando el pánico se apodera de todos los otros. Es no solamente lo que el poema afirma que merece atención sino también la posición intelectual y social de su autor. Como Edward W. Said lo ha señalado, Kipling, su obra, es impensable sin el proyecto del imperialismo inglés, en verdad, del proyecto común a una modernidad conquistadora, en la cima de su orgullo y desmesura[80]. En este poema, en todo caso, se devela con una rara intensidad el estrecho vínculo entre el imperativo de sostenerse desde el interior y una cierta representación de la vida social. Digámoslo sin ambages: si el proyecto de individuación específico al individualismo tiene tanta familiaridad con la exigencia de sostenerse desde el interior, es porque el modelo

[80] Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, New York, Alfred A. Knopf, 1993, capítulo 5.

del "individuo soberano" permite trazar una frontera durable entre los "verdaderos" individuos y los otros.

El comienzo del fin

Desde hace unas décadas, la representación del "individuo soberano" es objeto de un conjunto de disparos cruzados. En la estela de diversos movimientos críticos el modelo se vacía progresivamente de todo contenido preciso, y sobre todo, se produce una toma de conciencia creciente en cuanto a la necesidad de forjar otra representación liminar del individuo. Imposible no evocar en este contexto los estudios feministas y el cuestionamiento que han efectuado de la asociación de lo universal con lo masculino, en verdad, en beneficio exclusivo del individuo que se sostiene desde el interior. El blanco de las críticas ha sido el monopolio de enunciación que el "individuo soberano", masculino, había adquirido sobre los otros, legislando sobre su debilidad, sin poder empero ser capaz de hablar de sí o de su intimidad, a través de la partición extrema del mundo entre la objetividad de la razón, por un lado, y la subjetividad de las emociones del otro[81].

En todo caso, es por lo esencial gracias al trabajo realizado por el feminismo que podemos hoy distanciarnos de esta representación. El ataque y la demolición se habrán centrado sobre todo en los *impasses* de la ficción de la virilidad. Definida por sus actitudes corporales y su coraje físico, la virilidad no posee, empero, en su imagen más idealizada, ni cuerpo ni emociones. O mejor dicho, se define básicamente por la superación de uno y otras. Es esta actitud que traza su verdadera especificidad y que establece la diferencia con todos los otros y no solamente las mujeres. La virilidad es una línea de demarcación frente a todos aquellos que, supuestamente, son prisioneros de sus cuerpos y de sus emociones (los niños, los homosexuales, los salvajes, los viciosos, los perezosos), expulsado así del lado de la "naturaleza", de lo exótico, de la inmadurez, en breve, de esa alteridad común constitutiva de todos los individuos incapaces de sostenerse desde el interior[82]. El hecho de disponer de un cuerpo maleable a voluntad debe pues ser leído

---

81 Victor J. Seidler, *Unreasonable Men*, Londres, Routledge, 1994.

82 El lector reconocerá en esta lista varias de las figuras de la perversidad subrayadas por Foucault (la mujer histérica, el niño masturbador, la pareja maltusiana, el adulto perverso). Cf. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, T. 1, París, Gallimard, 1976, p. 136 y ss.

como una de las traducciones de la figura del "individuo soberano", o sea, de la representación que algunos hombres han producido del ideal de la masculinidad. En verdad, si se acepta la caracterización propuesta por George L. Mosse del "eterno masculino" (que según el autor nace como ideal de virilidad a fines del siglo XVIII y deviene desde entonces un modelo hegemónico)[83], es imposible no percibir hasta qué punto el hombre, bajo el imperativo de la virilidad, es antes que nada un individuo que se sostiene desde el interior. Todos los rasgos conducen a la misma conclusión: honor, sangre fría, coraje, menosprecio del peligro, autocontrol (por supuesto), regulación de las pulsiones sexuales y de las pasiones, fuerza de carácter y capacidad de expresión temperada de la violencia etc. En esta descripción encapsulada del individuo, solo el sacrifico constituye verdaderamente una apertura hacia los otros; una apertura que, convengámoslo, es de una naturaleza bien peculiar. En este sentido, ¿cómo dudar del hecho de que la representación del individuo propietario de sí mismo sea, en su raíz, una visión profundamente masculina?[84]

Sin embargo, la distinción principal no opone los hombres-sin-cuerpo a las mujeres-puro-cuerpo. La principal línea de demarcación separa a aquellos que se forjan bajo la impronta de la virilidad y los otros, todos los otros –esto es, entre los individuos que se sostienen desde el interior y los otros–. Si esta división ha encontrado una expresión social mayor en la diferencia sexual, si incluso, en mucho, la oposición le debe su genealogía, sin embargo, la separación una vez trazada la excede a todas luces. La abstracción sobre la cual reposa la virilidad funciona en efecto como un imperativo disciplinario tanto en dirección de las mujeres como de los hombres[85]. El arquetipo de la virilidad es así una ficción en referencia a las masculinidades reales que tiende a obliterar u olvidar otras dimensiones propias a los roles masculinos. O sea, y por paradójico que parezca, la virilidad es a la vez masculina y neutra. Es la razón principal por la que para resolver esta tensión es preciso ir más allá de una lectura estrictamente genérica. Cierto, hoy por hoy,

---

[83] George L. Mosse, *L'image de l'homme* [1996], Paris, Ed. Abbeville, 1997, p.132.

[84] Para la crítica de la visión contractualista y masculina del individuo propietario de sí mismo, cf. Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Cambridge/Oxford, Polity Press/ Basil Blackwell, 1988.

[85] Terrell Carver, "Théories politiques féministes et théories postmodernes du genre" [1996], in *Genre et politique*, Paris, Gallimard, 2000, p.470.

las mujeres son más proclives a reconocer sus vínculos con los otros, incluso sus soportes, bajo la forma de una valorización de su inquietud hacia los otros y de la importancia de las relaciones interpersonales y de comunicación, y aceptan globalmente más y mejor que los hombres, estar sometidas a los imperativos corporales. Pero no se trata de una línea única y sin fisuras. Cada vez más, en efecto, un número creciente de mujeres se reconocen y se perciben a través del imperativo de sostenerse desde el interior. Si el individuo que se sostiene desde el interior ha sido básicamente una figura masculina, es empero indispensable no absolutizar esta adecuación y descuidar el hecho de que se trata de una asociación histórica.

En el fondo, el objetivo de esta transmutación de representaciones se presenta como tanto más modesta en apariencia que la inverosimilitud del modelo del individuo que se sostiene que desde el interior se impone. Después de todo, no se trata sino del reconocimiento de la importancia de los otros y de nuestro entorno. Sin embargo, y a pesar de ello, se trata de una verdadera transmutación de los principios rectores de nuestros estudios sociales. Lo que se impone es la aceptación de nuestros soportes, incluso de nuestras dependencias, que cesan de ser percibidas como inevitablemente negativas desde que nos alejamos de la antigua representación normativa. El individuo no es más juzgado positivamente solo en la medida en que aumenta su heroísmo solitario, y no es más sistemáticamente desvalorizado desde que reconoce sus dependencias, sus deudas, sus soportes.

Por supuesto, Robinson Crusoe ha sido siempre a la vez una ficción y, sin duda, una suerte de delirio de grandeza. Por supuesto, de Defoe a Tournier, la figura ha sido objeto de todo un conjunto de esfuerzos que han tratado subrepticiamente de socializarlo a fin de transmitirle ciertos visos de credibilidad. Pero como ideal moral, su espectro recorre aun una parte importante del imaginario occidental. Lo esencial de la carga revolucionaria de la crítica feminista se sitúa a este nivel. Su resultado no abre empero a *otra* representación de la individuación. De lo que se trata es de reconocer la realidad de la única vía de representación capaz de reducir el desfase entre un ideal y una experiencia, y que permitirá salir, por fin, y definitivamente, de una dominación social que se esconde detrás de una dudosa filosofía moral. Pero, ¿cómo transitar desde esta representación cultural a las experiencias sociales?

Los soportes como herramienta de análisis

Concepción restringida y concepción ampliada de los soportes

No existe individuo moderno sin el proceso inaugural por el cual el actor se libera de las subordinaciones impuestas por el orden tradicional. No hay modernidad sin la ruptura de las antiguas dependencias y la aparición de una experiencia de un entre-dos. En medio de ésta, el individuo no existe sino en la medida en que logra sostenerse por un conjunto de soportes. Cierto, cada individuo hace algo de este estado de cosas, es así siempre más (u otra cosa) que el conjunto de sus soportes, pero subsiste de manera diferente en función del tipo de soportes de los que dispone. Un proceso que toma una acuidad nueva en la modernidad a medida que se incrementa el espesor subjetivo de los actores y que deviene cada vez más necesario descargar una parte de nuestra propia estabilidad personal en soportes externos que en un solo y mismo movimiento a la vez nos enmarcan y nos coercionan. Aun más, el tránsito entre prácticas socialmente enmarcadas y actividades libres, entre períodos de vida bajo fuerte regulación externa (trabajo, familia, círculos sociales) y períodos de gran relajación institucional constituye una de la pruebas más banales y difíciles a las que los individuos están sometidos en las sociedades actuales.

El individuo no es pues aprehensible más que desde este conjunto de soportes, materiales y simbólicos, próximos o lejanos, conscientes o inconscientes, activamente estructurados o pasivamente padecidos, siempre reales en sus efectos y sin los cuales, propiamente hablando, el actor no subsistiría. Pero existen por lo menos dos grandes maneras de abordar los soportes.

La primera lectura propone una concepción restringida de los soportes. En Francia, es sin duda, Robert Castel el principal representante de esta visión. Para él, los soportes son las condiciones socioeconómicas de posibilidad de los individuos, las bases sobre las cuales deben apoyarse los actores para poder desplegar sus estrategias personales. Castel conceptualiza así los soportes exclusivamente a través de la propiedad, puesto que es ella la que asegura la independencia efectiva del individuo. Cuando el encastramiento en una sociedad jerárquica de órdenes y de estados se debilita, la propiedad privada se convierte en la base fundamental que permite al individuo

no flotar[86]. Y en la lectura histórica que propone el autor, a medida que deviene evidente que no todo el mundo tendrá acceso a este tipo de soporte, se impuso la necesidad de encontrar substitutos análogos, sobre todo a través de los derechos sociales y el ingreso en un sistema de protección organizado alrededor de la sociedad salarial. En la descendencia de las intuiciones de Durkheim, Castel hará de la posesión de *estos* soportes la clave explicativa de la integración social y de las dos grandes maneras, opuestas, de ser un individuo en la modernidad. Por un lado, un individuo positivo que, disfrutando de soportes gracias a la propiedad social, es capaz de autosostenerse; por el otro, un individuo negativo que, a la inversa, desprovisto de ellos, sufre un proceso complejo de desafiliación y de descalificación[87].

Pero en una concepción de este tipo, la noción de soporte es demasiado restringida. Lo que interesa a Castel es hacer una historia de los soportes políticos y económicos del individuo, a fin de subrayar el rol central que le toca al Estado benefactor en la construcción del individuo moderno. Los soportes individuales no son pues sino la otra cara de la acción pública garante de la cohesión social. En la raíz de esta concepción planea siempre el espectro de la anomia, la idea de una sociedad civil que, abandonada a su suerte, sería incapaz de asegurar por sí misma su integración. La filiación histórica e intelectual es por lo demás evidente. Se trata siempre, en último análisis, de una modificación de la función integradora del trabajo de la cual procedió antes de ayer la anomia , ayer la cohesión, hoy la desafiliación. Por supuesto, los derechos y los recursos económicos son sin lugar a dudas soportes mayores del individuo, pero no son ni los únicos ni necesariamente los más importantes. En todo caso, esta perspectiva oblitera la dimensión propiamente existencial de los soportes y, como lo veremos, analiza los soportes como puros recursos o capitales para la acción. Pero, así definidos, ¿por qué crear un nuevo término?

La segunda concepción, en la cual se inscribe nuestra lectura, propone una interpretación ampliada de los soportes. A este respecto, si Simmel no ha sido ni el primero ni el único en referirse a esta perspectiva, es posible encontrar en su obra una caracterización justa de la noción. En el inicio su constatación es muy parecida a la de tantos otros sociólogos clásicos:

---

[86] Robert Castel, Claudine Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi*, Paris, Fayard, 2001, p. 37.

[87] Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995.

la modernidad se caracteriza por el tránsito de dependencias personales hacia dependencias impersonales, entre las cuales el dinero tendrá una función mayor. El dinero, en efecto, permite a la vez nuevas formas de distanciamiento y una forma particular de interdependencia que abre un espacio inédito de libertad. Pero la caracterización de esta experiencia es de una gran agudeza en Simmel. La independencia no es un asunto de todo o nada, un juego de suma cero. La interrogación se modifica: ¿cuál es la mejor combinación posible para lograr, en medio de nuestros vínculos, un sentimiento creciente de libertad? Para Simmel, la respuesta se impone de ella misma y pasa por el declive de nuestras obligaciones hacia un amo individual en beneficio de una pluralidad de interrelaciones de las cuales todo elemento de subordinación de índole personal está eliminada. "El dinero es el soporte absolutamente apropiado para una relación de este tipo, puesto que si bien crea relaciones entre los humanos, los deja fuera de ellas"[88].

La interpretación simmeliana tiene el gran mérito de introducir una nueva lectura de los vínculos sociales propios a los tiempos modernos. Pero su asociación casi exclusiva de esta posibilidad con el dinero no está exenta de riesgos. Hoy, en efecto, es menos seguro que el dinero garantice por doquier relaciones de no-dependencia; y es menos seguro que las relaciones personales, de entre las cuales un número creciente son cada vez más electivas, sean aun un factor homogéneo de dependencia. Es aquí justamente donde se vislumbra una de las novedades de la condición moderna a comienzos del siglo XXI. Por un lado, nuestras relaciones instrumentales con los otros aumentan, pero al mismo tiempo, y en sentido inverso, cada vez más aprendemos a reconocer nuestras deudas hacia los otros. Para caracterizar las experiencias de este tipo, Albert Memmi ha evocado, no sin cierta razón, la noción de dependencia[89]. Si el término de soporte nos parece más adecuado para definir esta dimensión existencial y social es porque el vocablo es más neutro moralmente, menos connotado negativamente que la dependencia. Cualidad importante que permite, como lo veremos, establecer una serie de diferencias entre los diversos soportes. Pero, ¿cómo estudiarlos?

---

[88] Georg Simmel, *Philosophie de l'argent* [1900], París, P.U.F., 1987, p. 373.

[89] Albert Memmi, *La dépendance* [1979], París, Gallimard, 1993.

Problemas de medición

Si olvidar hasta qué punto el individuo solo se sostiene en la medida en que está sostenido desde el exterior, nos hace recaer en la más formidable de las ilusiones, el estudio de estos soportes abre a una serie de dificultades. En todo caso, la tentación intelectual que consiste en aislar indicadores o establecer un catálogo prolijo de nuestros soportes debe ser percibida con la mayor desconfianza. Cierto, la sociología debe estudiar atentamente las situaciones, los procesos, las relaciones, los símbolos que, operando como verdaderas prótesis subjetivas, permiten a los individuos sostenerse en la existencia. Y sin embargo, en este dominio, los peligros asociados a ciertas formas de operacionalización metodológica son particularmente importantes, y con ello el hecho de que a término el problema de la medición prime sobre la naturaleza de la problemática. Por supuesto, no se trata en lo absoluto de proclamar la imposibilidad de toda medición, pero sí de introducir una suerte de desconfianza metodológica permanente. Una actitud que es tanto más necesaria que muchas figuras contemporáneas del individuo conexionista o desafiliado reenvían de facto, con una increíble ingenuidad teórica, a una lectura substancialista y aritmética de los vínculos sociales. Frente a estas derivas, es preciso insistir en el carácter abierto de los soportes, en la diversidad de elementos susceptibles de jugar un papel de este tipo, y en la variedad de sus manifestaciones históricas. Aquí más que nunca es indispensable seguir el consejo de Norbert Elias y su cuestionamiento de un cierto procedimiento de investigación que supone poder aislar variables, factores o indicadores susceptibles de ser medidos independientemente de la configuración social en la cual se insertan[90].

Es pues necesario hacer el duelo de una explicación capaz de transmitir un conocimiento típico de la manera como los individuos, con la ayuda de un conjunto estandarizado de soportes, organizarían su impronta sobre el mundo. El número de soportes, por ejemplo, no nos dice nada sobre su cualidad y sobre todo el hecho de saber si un actor dispone de muchos o pocos vínculos no nos hace avanzar necesariamente gran cosa en la comprensión de la función existencial que éstos juegan. Lo importante es la manera cómo los individuos se constituyen

[90] Norbert Elias, John L.Scotson, *Logiques de l'exclusion* [1965], París, Fayard, 1997, pp.74-75.

4. Muchos soportes, sobre todo de naturaleza simbólica, se establecen en la intersección entre un ámbito interior y exterior. Pensemos por ejemplo en los diarios íntimos. Cuando operan como soportes, al mismo tiempo que transmiten un fuerte sentimiento de conocimiento interior y personal, una capacidad por ende de autosostén individual, pasan por el recurso de un apoyo y sostén exterior –la necesaria objetivación escrita de sí mismo–. Más activos y conscientes que otros soportes, estos elementos no ejercen empero su acción más que en medio de un entramado más amplio e inconsciente.

5. En quinto lugar, y a diferencia notoria de lo que subrayan las nociones de capital o recurso, los soportes no están siempre necesariamente bajo control de los individuos. A veces, incluso, es imperioso que la toma de conciencia permanezca por debajo de un umbral a partir del cual el soporte, y su efecto colateral, se desvanecerían dando lugar a actitudes cínicas. Una situación de este tipo es muy frecuente y evidente, por ejemplo, a propósito de los soportes relacionales pero es también el caso de ciertas adicciones, cuya importancia, de ser reconocida, portaría desmedro a la concepción, ilusoria pero siempre legítima, de un individuo que se sostiene desde el interior. Subrayémoslo: en un dominio de este tipo, y en contra de lo que un trabajo reflexivo afirma de manera unilateral, el claroscuro y la conciencia difusa pueden ser actitudes provechosas.

6. Por último, y generalizando lo anterior, es preciso tener en cuenta que los soportes pueden en todo momento transformarse o ser percibidos como dependencias. Cierto, los afectos, por ejemplo, disminuyen la carga negativa en lo que concierne a los soportes relacionales, pero si el recurso al otro es demasiado durable, unilateral e irreversible, tarde o temprano el riesgo es muy alto de que sea la propia autoimagen que se resienta, produciéndose la transición entre un individuo susceptible de reconocer sus soportes y otro condenado a sufrir sus dependencias.

Pero una vez reconocida la gran variedad de soportes y las grandes especificidades de sus modos operatorios, ¿sobre qué base proponer una clasificación?

El diferencial de legitimidad de los soportes

Si bien solo algunos individuos creen sostenerse desde el interior, de hecho, todos están sostenidos desde el exterior. Este diferencial de creencias es un importante factor de diferenciación

de las experiencias en función de posiciones sociales, género, edad o tradiciones culturales[91]. Algunos quieren encarnar, hasta la absurdidad, este ideal en los hechos. Otros, son estigmatizados por sus dependencias y fustigados como siendo incapaces de ser dueños de ellos mismos. Otros, aun, se piensan como sosteniéndose desde el interior en medio de una de las más formidables mentiras existenciales imaginables. Pero todos se verán envueltos en la tensión entre un modelo normativo y una experiencia personal que la desdice, y frente a la cual todo el arte y el privilegio de la dominación ha sido la de lograr reprimir esta verdad de la faz del mundo.

El diferencial de visibilidad y de legitimación de los soportes se encuentra así en la raíz de la diferenciación entre los soportes. En este sentido, una sociología de los soportes no puede ser disociada de una sociología política sino a riesgo de encerrar el análisis en aspectos puramente existenciales, o incluso en una antropología filosófica que cree posible describir de manera transhistórica la condición humana. Si todos los individuos disponen de soportes, todos los soportes están lejos de poseer el mismo grado de aceptación social.

Soportes invisibles

Los individuos disfrutan de una experiencia personal tanto más cómoda cuanto que se encuentran sostenidos, sin tener conciencia y sin que se tenga conciencia colectivamente de ello, por una serie de soportes. En otros términos, ser reconocido como un individuo que se sostiene desde el interior o auto-percibirse así es una forma de privilegio social en la modernidad. Y de entre todos los factores que lo permiten, uno de ellos es particularmente importante: el hecho de estar envuelto en un torbellino de actividad. La sobreactividad es un poderoso soporte invisible a pesar incluso del malestar subjetivo que el exceso de trabajo puede a veces ocasionar.

Mientras más legítimo es un soporte, y mientras más prestigiosa es una posición social, menor es, por lo general,

[91] Si la sociología de los soportes estudia una dimensión propiamente existencial del individuo, y que conoce una acuidad específica en la modernidad, esta problemática común se declina de manera muy distinta en función de los contextos culturales (el reconocimiento de nuestras dependencias es, por ejemplo, muy diferente en función de las tradiciones nacionales). Para un análisis ejemplar de esta problemática desde la noción japonesa de *amae*, cf. Takeo Doi, *The Anatomy of Dependence* [1971], Tokio, Kondansha International, 1973.

la conciencia que tienen de él los individuos. Por supuesto, ninguna actividad ejemplifica mejor este proceso que el trabajo. Si recientemente el tema de la adicción al trabajo (*work alcoholic*) ha sido objeto de discusión, la mayor parte de los profesionales liberales o de los ejecutivos no perciben, sino muy raramente, el trabajo como un soporte –y ello a pesar del importante volumen horario que le consagran–. Y lo mismo puede decirse de la opinión pública en general. O sea, entre los individuos emplazados en lo "alto" de la pirámide social, o sobreidentificados con su actividad profesional y fuertemente insertos en relaciones sociales, el modelo del individuo que se sostiene desde el interior puede aun funcionar como creencia, tanto, de hecho, en la práctica, estos actores se encuentran sólidamente sostenidos por un gran número de soportes *invisibles*. En medio de la más tenaz mala fe, individual y colectiva, el actor puede en medio de estas situaciones, pensarse efectivamente como sosteniéndose desde el interior.

Digámoslo de manera esquemática: mientras más "elevada" es la posición de un individuo en la sociedad, mientras más posibilidades tiene de encontrarse prácticamente sostenido desde el exterior, mayor es su tendencia a autoconcebirse como sosteniéndose desde el interior, puesto que el actor se encuentra inserto en un entramado en el cual la problemática desaparece porque se oculta. El actor ubicado en medio de la circulación de flujos y de la intersección de múltiples redes, encuentra su vida, casi toda su vida, gobernada y enmarcada por un conjunto de factores, materiales, relacionales e inmateriales que lo ligan sólidamente a la sociedad. Las personas ubicadas en estas posiciones están pues sostenidas por un entramado de soportes, fuertemente invisibles aunque altamente legítimos, que permiten anestesiar la problemática de cómo soportar la existencia. El individuo posee el sentimiento, sobre todo, de no depender de nadie en particular y de ser al mismo tiempo parte integrante de la sociedad. Autónomo, tiene todo lo necesario para percibirse como un individuo digno. La independencia, sobre todo de índole económica, aparece como la condición indispensable de su autonomía, y ello tanto más que estos recursos hacen olvidar la realidad de todos los otros soportes (relacionales, familiares) en los que se sostiene.

Dicho de otra manera, la mayor de las veces, el individuo no ha salido airoso de esta prueba moral y existencial decisiva gracias a sus virtudes personales. Es más bien un privilegio

social que no dice su nombre. Y que no lo dice más que travestido en figura moral y por el intermedio de las denotaciones críticas que inflige a todos los otros. Bien vistas las cosas, es incluso entre estos actores sociales que los soportes (en verdad las dependencias) que los sostienen son los más alevosos (¿cómo olvidar el ejército de servidores, directos o indirectos, sobre los cuales reposa esta ilusión? ¿Cómo silenciar todas las fragilidades patentes que asaltan al "gran hombre" apenas su universo se resquebraja –como cuando el teléfono deja de sonar, una fase de inactividad se prolonga o una prueba verdaderamente existencial se afirma?). Poco importa. La legitimidad social de sus soportes es tal que todas estas debilidades desaparecen de la mirada.

Soportes estigmatizantes

Exactamente inversa es la posición contraria. Mientras más frágil es la situación social de un individuo, mientras más se encuentra obligado a sostenerse prácticamente desde el interior, mayor es la posibilidad de que haga la demostración de su incapacidad en lograrlo. La experiencia es en efecto tanto más difícil que la obligación de autosostenerse y no puede sino apoyarse sobre factores débiles o de escasa legitimidad. Sin ser la única posible, una figura de este tipo es hoy bien presente entre los individuos que dependen de la ayuda pública y que definidos como "asistidos" son el blanco de un oprobio moral mayor. Su situación es una confesión pública de su incapacidad a sostenerse de manera autónoma e independiente[92].

La figura es tanto más importante que el proceso de individuación occidental es inseparable en muchos países de la expansión de una forma de intervención política. En contra de los refranes que han recorrido buena parte del siglo XX y el supuesto advenimiento de una "ruta de servidumbre" tras la implementación el Estado de bienestar, es necesario reconocer, al contrario, que el despliegue del individuo ha sido uno de sus efectos mayores. Cierto, en el corazón mismo de las políticas puestas en práctica por el Estado de bienestar existe una ambivalencia. Por un lado, se trata de un poderoso mecanismo de justicia social en dirección de las personas más frágiles que,

[92] Para una polémica sobre este punto cf. el debate entre David Schmidtz, Robert E. Goodin, *Social Welfare and Individual Responsability*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

al socializar la solidaridad, les permite conservar su dignidad. Pero por el otro, estos derechos o ayudas se distribuyen inevitablemente por un conjunto de funcionarios o trabajadores sociales, cuyas actitudes están lejos de ser neutras, y que pueden en las interacciones cara-a-cara transformar estos soportes en estigmas de dependencia o incluso de caridad. Es esta doble realidad que explica a la vez el carácter protector y al mismo tiempo asfixiante del Estado de bienestar, el hecho de que los recursos distribuidos se conviertan en soportes invisibles para algunos (pensemos, por ejemplo, en la desmercantilización de ciertos servicios sociales en dirección de las clases medias), en sostenes imprescindibles para otros (¿no se ha hablado con razón en Europa del matrimonio de las mujeres con el Estado de bienestar?)[93], pero también, en dependencias fuertemente estigmatizantes para muchos otros (como lo demuestra la indignidad moral que descalifica a los asistidos sociales).

Nada de extraño en este proceso. Dado el valor que las sociedades occidentales otorgan al modelo del "individuo soberano", el recurso a sostenes externos es tanto mejor aceptado cuanto que estos son cuidadosamente escondidos, individual y colectivamente. He ahí la razón principal por la cual muchos de nuestros soportes pueden ser una fuente de estigmatización. Los soportes son tanto mejor aceptados en cuanto son discretos y tanto peor juzgados en cuanto se trata de soportes a la vez demasiado visibles, unilaterales, y que escapan al control del actor. Evitemos todo malentendido. En muchas sociedades desarrolladas actuales, la intervención pública no se destina ni exclusivamente, ni muchas veces prioritariamente a los más necesitados, pero es en ellos que recae el principal oprobio de la dependencia, a diferencia notoria de la experiencia social de inconciencia que caracteriza a otras capas sociales.

Pero pensemos aun en la filosofía de intervención presente en el trabajo social cuya principal argumentación, en todo caso en un país como Francia, consiste en combatir un supuesto vacío relacional y social que atentaría contra las capacidades de los actores para sostenerse desde el interior. La "exclusión" no es empero, en absoluto, sinónimo de aislamiento. Nada lo ejemplifica mejor

[93] Como Esping-Andersen lo ha mostrado, la vida de las mujeres es bien distinta en función del régimen de Estado de bienestar en el cual viven. Cf. Gösta Esping-Anderson, *Les trois mondes de l'Etat-providence* [1990], París, P.U.F., 1999, y del mismo autor, *Social Foundations of Postindustrial Economies*, Oxford, Oxford University Press, 1999, sobre todo la primera parte.

que la experiencia contemporánea de los jóvenes en la periferia de las grandes ciudades europeas y la vitalidad de su vida social[94]. A pesar de estar fuertemente insertos en redes grupales, la principal preocupación de muchos responsables políticos no es otra que la de ocupar a los jóvenes, y sobre todo de saber quién se ocupa de ellos –en todo momento. Lentamente, y si los presupuestos públicos lo permitieran, sería toda la vida social de la infancia primero, de la adolescencia enseguida, y tal vez lo esencial de las trayectorias juveniles que serían regimentadas. El peligro se resume en una frase: los jóvenes "librados" a ellos mismos serían incapaces de sostenerse desde el interior. Una vez más el problema no es ni su aislamiento, ni la escasez de las intervenciones sociales puesto que sobre este punto la situación francesa es diametralmente opuesta a la de ciertos barrios periféricos en los Estados Unidos, a tal punto las *banlieues* se caracterizan por la presencia de una plétora de agentes sociales. Poco importa. El temor no desmaya frente al riesgo que los jóvenes se encuentren solos. O sea, sin el soporte de un agente social. Hoy como ayer, y sin duda como mañana, todo miembro de una "clase peligrosa" es incapaz, por insuficiencia moral, de sostenerse desde el interior. La pereza ayer, la desafiliación hoy, son la madre de todos los vicios.

Comprendamos bien el núcleo de esta filosofía de intervención social. El objetivo es hacer que los individuos, bajo el manto de un modelo que los obliga a sostenerse desde el interior, sean, de hecho, sostenidos desde el exterior. Es en este sentido que el trabajo social, incluso más que la escuela, está atravesado por una profunda ambigüedad entre ser un poderoso factor moral de responsabilización individual y un no menos poderoso factor social de control. Paradójicamente, es siendo sostenidos desde el exterior como los individuos más frágiles deben aprender a sostenerse desde el interior. En el fondo, pero en medio de una legitimidad social muy otra, no se trata sino de realizar en dirección de los "pobres" lo que es de rigor entre los "ricos". Pero abiertamente percibida como una forma institucional de gestión de la vida social, estos dispositivos se revelan incapaces de engendrar la necesaria ilusión que caracteriza la experiencia de todos aquellos que,

[94] David Lepoutre, *Coeur de banlieue*, Paris, Odile Jacob, 1997, pp.87-99; Marie-Hélène Bacqué, Yves Sintomer, "Affiliations et désaffiliations en banlieue", *Revue Française de Sociologie*, 42-2, 2001, pp.217-249.

un entorno existencial combinando relaciones u objetos, experiencias o actividades diversas, próximas o lejanas, que, en la ecología así constituida, van o no a dotarse de significaciones absolutamente singulares. Este entramado heterogéneo y proteiforme crea alrededor de cada uno de nosotros un tejido existencial y social elástico que es, en el sentido a la vez más estricto y restringido del término, "nuestro" verdadero mundo.

Inteligir la diversidad de estos factores como soportes exige pues comprenderlos en su *insubstituible significación personal*, teniendo en cuenta, entre otros, sus regularidades (o no), su número (o no), sus diversidades o sus cualidades. Por ejemplo, un mismo recurso (un dormitorio, un empleo, una relación) puede tener, y de hecho tiene, una significación radicalmente diferente según los contextos y los actores. Y ello tanto más que los soportes no son solamente materiales. Pueden ser también imaginarios o simbólicos. A veces, en efecto, el mejor "amigo" –y soporte– de alguien puede ser un personaje literario o cinematográfico: un amigo con el cual no cesamos nunca de dialogar, de recibir consejos, incluso, por supuesto, de juzgarlo y traicionarlo. En todos los casos, en lo que debe centrarse la mirada es menos en el tipo de soporte movilizado que en la manera como éste se inserta en un entorno social y existencial singular. De lo que se trata es menos de hacer un inventario de los elementos, materiales e inmateriales, presentes en el entorno existencial de un individuo, que comprender el diferencial de maneras por los cuales los individuos se sostienen en el mundo.

Estamos en efecto frente a un extraño dominio de estudio sociológico. Visible, en parte medible, los soportes se superponen por momentos con el perímetro de ciertas redes o elementos relacionales claramente delimitados; pero otras veces, el mismo entramado los desborda hasta incluir factores imaginarios, entre los cuales, a veces, por ejemplo, las ausencias tienen una fuerza de presencia tal que su sombra nos acompaña más de lo que quisiéramos reconocer o podemos advertir. Los soportes son a veces redes y dependencias, y otras veces, otra cosa que redes y dependencias. Decir qué tramas son las más pertinentes o cuáles son los puntos de apoyo más decisivos, frecuentes o eficaces, en general, aparece como una tarea imposible o inútil –los elementos toman su sentido y su función en el seno de ecologías personalizadas.

La noción de soporte apunta pues a aprehender estos conjuntos heterogéneos de elementos, reales o imaginarios, que se

despliegan a través de un entramado de vínculos, que suponen un diferencial de implicación según las situaciones y las prácticas, y gracias a los cuales los individuos se sostienen, porque están sostenidos, y están sostenidos, porque se sostienen, en medio de la vida social. El estudio de los soportes gira así en último análisis alrededor de la consistencia de los entornos que rodean a los actores.

El modo operatorio de los soportes

La renuncia a la voluntad por establecer una vez por todas y para todos los actores una lista exhaustiva de los factores susceptibles de jugar un rol de soporte, no evacua, sino que incluso refuerza la necesidad de dar con ciertos criterios en lo que respecta al modo de funcionamiento común de los soportes. En este sentido, seis grandes características se destacan.

1. En primer lugar, es imperioso reconocer que por momentos es difícil distinguir lo que en el trabajo de un soporte propiamente dicho reviene a una dimensión activa, movilizada conscientemente por el actor y bajo su control, y lo que procede de un efecto indirecto, e incluso no consciente, que aparece como una consecuencia colateral de un entramado social y existencial.

2. En segundo lugar, y como consecuencia del punto precedente, el nivel de conciencia de los soportes es muy variable entre los individuos. Pero esta constatación debe ser tanto o más puesta al activo de las desigualdades sociales que de un diferencial de capacidades de reflexividad entre actores. En efecto, estas diferencias de autopercepción son el resultado del hecho de que en la tradición occidental el reconocimiento de los soportes aparezca aun como una alteridad negativa frente a la representación dominante del "individuo soberano".

3. En tercer lugar, y prolongando los puntos precedentes, los soportes se caracterizan muchas veces por un modo de acción indirecto u oblicuo. Para evocarlo, la analogía con el juego de billar no es inútil: de la misma manera que para tocar una bola es preciso pasar por la mediación de una tercera, en la vida social muchos actores solo experimentan los soportes como un beneficio secundario o colateral de otras actividades o relaciones. Dada la impronta de la figura del "individuo soberano", el reconocimiento de los soportes pasa así muchas veces por un discurso combinando conciencia discursiva, opacidad a sí mismo y mala fe.

ubicados en otras posiciones sociales, pueden percibirse como sosteniéndose desde el interior.

En resumen: todos los individuos se sostienen en la medida en que están sostenidos por soportes, pero los soportes son juzgados de manera muy distinta en función de las situaciones sociales. Algunos podrán así percibirse como sosteniéndose desde el interior en medio de la más espesa mala fe, individual y colectiva, mientras que otros, al contrario, y a veces incluso paradójicamente, aun teniendo una mayor capacidad de sostenerse efectivamente desde el interior (a tal punto sus soportes son lábiles o escasos) serán empero acusados y definidos como dependientes.

Soportes ambivalentes

La estigmatización propia de los soportes de la ayuda social termina siempre en una descalificación de índole moral. Pero otros soportes tienen una naturaleza más abiertamente ambivalente. Ninguna situación social es tan clara a este respecto que los diversos soportes asociados a la vejez, a las experiencias de *handicap* o a la enfermedad. En cada una de estas situaciones, los límites evidentes a nivel de la independencia echan por tierra la ilusión de un individuo que se sostiene desde el interior y sin ninguna ayuda externa. En todo caso, una parte importante del malestar social asociado a la vejez procede directamente, y ello con tanta mayor intensidad que a lo largo de su vida, el individuo ha vivido envuelto en un conjunto de soportes que le permitieron entretener la ilusión de ser un actor que se autosostenía. De pronto, está obligado a reconocerse dependiente de los otros, a veces, incluso, desposeído de ciertas partes de sí mismo, como cuando el olvido roe su identidad o la jubilación transforma indefectiblemente su posición social. Experiencia dolorosa para muchos, y tanto más perturbadora en el fondo, que es en el momento exacto en que muchos individuos se sostienen más que nunca por sí mismos, que se les impone la representación de un agente cada vez más dependiente. En verdad, la sobrevisibilidad de la dependencia física es inversamente proporcional a la invisibilidad de todos los otros soportes.

La vejez revela con una fuerza inédita la realidad contra la cual se han erigido tantas murallas a fin de asegurar la ilusión de un individuo que se sostiene desde el interior. Despojado de su más durable y prestigioso yo social, la persona de edad vive

una reducción de su mundo relacional (deceso de amigos, pérdida de contactos profesionales), y un incremento de sus dependencias hacia los otros en general, y hacia los otros miembros de su familia en particular. Para dar cuenta de esta experiencia de retraimiento progresivo, algunos trabajos utilizan la noción de *déprise*, de pérdida de implicación en el mundo. Pero esta experiencia común a la vejez conoce una gran diversidad de situaciones, a tal punto los márgenes de acción permiten a los actores poner en práctica modos de gestión diversos[95]. La vejez se vive así, por ejemplo, en un abanico que va desde la denegación abierta de toda dependencia a un deseo de reconocimiento de la propia dependencia[96], de estrategias que solicitan activamente la ayuda de los hijos a otras que, al contrario, se esfuerzan de no ser una "carga" para ellos a fin de estar seguros que la lógica de los sentimientos no se subordina a la lógica de la deuda[97].

Y sin embargo, dada la sombra que proyecta la representación social del individuo soberano, las personas de edad no pueden no tener una relación ambivalente con sus soportes. Cierto, en lo que los concierne el hecho de no poder sostenerse desde el interior, no es percibido como una falta moral, sino como el fruto inevitable de la naturaleza humana. Mas vale así distinguir en la experiencia de la vejez, como lo hace Vincent Caradec, entre una lectura basada sobre una dimensión energética de la edad (que se encuentra en la raíz de la noción de retraimiento) y otra basada explícitamente alrededor de los soportes. La primera propone una interpretación abrupta, única, homogénea e inevitable. La segunda, por el contrario, introduce a una serie de experiencias escalonadas y disímiles. Distingue entre diferentes soportes el cuerpo, las relaciones –las personas próximas y los decesos–, la televisión, pero también, en un plano más simbólico el pasado y los recuerdos, e incluso el juego de distinción explícito entre personas de edad en torno al estado de decrepitud de los otros con respecto a sí mismo. Pero más allá de esta lista, por definición abierta y en constante redefinición en función de las ecologías personales, lo que distingue estos soportes es su diferencial de legitimidad: un exceso de solicitación

---

95 Marie-Thérèse. Espinasse, Bruno Lefebvre, "Gestion de la dépendance et stratégies des personnes âgées", in *Vieillir dans la ville*, París, L'Harmattan, 1992, pp.105-125.

96 Serge Clement, "Qualités de vie de la vieillesse ordinaire", *in Prévenir*, N° 33, 1997, p. 169-176.

97 François de Singly, *Libres ensemble*, París, Nathan, 2000, p.182 et ss.

los transforma, incluso entre las personas de edad, en dependencias estigmatizantes[98].

Pero la vejez no es el único soporte de este tipo. Apoyándose en una investigación etnográfica sobre las empleadas domésticas en Río de Janeiro, Dominique Vidal ha observado un mecanismo similar a propósito de los soportes urbanos. En una gran ciudad de un país del Sur, en la cual la fabricación de sí mismo supone afrontar la jungla urbana, el gigantismo de la distancia, el choque cultural que viven muchas de estas empleadas que provienen de zonas rurales, pero también por supuesto la autonomía a la cual aspiran, hace que la elección de residir o no en casa de los empleadores constituya un soporte decisivo. La decisión, por lo demás, no es anodina y no es jamás tomada a la ligera, y ello incluso cuando todos los parámetros no son conscientes. En términos de independencia, de vida privada, y en último análisis de fabricación de sí, el soporte urbano aparece como una mezcla de elementos visibles y opacos, positivos y negativos. En breve, un soporte ambivalente[99].

Soportes patologizados

La importancia creciente de la noción de adicción y su expansión en dirección de un conjunto amplio de prácticas sociales (que va desde el consumo compulsivo de productos hasta ciertas formas de relaciones humanas)[100] es un buen ejemplo de soportes de esta naturaleza. El elemento fundamental de esta lectura es suponer que existe un umbral, por difícil de definir que éste sea, a partir del cual un soporte se transforma primero en una dependencia, y luego en una verdadera adicción. Pero aquí también la interpretación no tiene sentido sino en referencia a un individuo capaz de sostenerse desde el interior. Sea o no una constatación empírica, la adicción encuentra su significación en la tensión que ella revela con respecto al modelo normativo de un "individuo soberano".

Un ejemplo de talla se encuentra en los psicotrópicos y en la posibilidad que éstos transmiten de poder soportar ciertas

---

98 Vincent Caradec, "Les 'supports' de l'individu vieillissant. Retour sur la notion de 'déprise'", in Vincent Caradec, Danilo Martuccelli (éds.), *Matériaux pour une sociologie de l'individu*, op.cit., pp. 25-42.

99 Dominique Vidal, *Les bonnes de Rio*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2007.

100 Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy*, Stanford, Stanford University Press, 1992.

formas de presión psíquica y social[101]. Para poder enfrentar un cúmulo de tensiones, los actores recurren a un conjunto de productos, más o menos lícitos, más o menos legítimos. En verdad, muchas veces lícitos, estos productos –soportes– no son siempre legítimos. Imposible no evocar en este sentido, la figura altamente paradójica de la que habla Ehrenberg del individuo que se sostiene gracias a la substitución de la heroína por la metadona. Aquél que, en efecto, es capaz por esta vía, y gracias a este soporte, de reencontrar una vida más estable pero apoyándose en un factor que patologiza fuertemente la totalidad de su existencia.

Por supuesto, la patologización no es la misma cuando el soporte movilizado es más discreto y sobre todo más legítimo, como es el caso de tantas otras medicinas o fármacos, ansiolíticos o antidepresores, que permiten a los individuos enfrentar un conjunto de problemas personales, ya sea disminuyendo los síntomas de la ansiedad o compensando los déficit de la energía. Pero incluso cuando son discretos, estos soportes no dejan de ser perturbadores, puesto que obligan a matizar fuertemente el ideal de un individuo que se sostiene desde el interior. Por lo general, se trata a la vez de reconocer estos soportes como necesarios, incluso de reconocerles cierta legitimidad, pero no por ello dejar de patologizarlos. Comparados con el modelo heroico del individuo soberano son inevitablemente una confesión sobre la insuficiencia del yo.

Y cómo no mencionar en este contexto el uso y el abuso de tantos soportes técnicos de la soledad, desde los *walkman* hasta los *i-pod*, sin olvidar por supuesto los celulares telefónicos, al punto que, como ciertos estudios lo muestran, es cada vez más legítimo preguntarse si no estamos en presencia de una nueva forma de dependencia, e incluso de adicción[102]. En todo caso, la patologización de estas actitudes ya está en marcha.

Soportes confesables

Por último, en una lista no exhaustiva, es preciso hacer referencia a un conjunto de soportes, sobre todo relacionales, susceptibles de ser reconocidos como dependencias sin que ello atente empero a la autoimagen del individuo. Se trata de soportes que son tanto más fáciles de reconocer cuanto que se presentan

[101] Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob, 1998.
[102] Francis Jaureguiberry, *Les branchés du portable*, Paris, P.U.F., 2003.

bajo la forma de dependencias selectivas, de un conjunto de dependencias por las cuales un individuo se libra a otro pero en total seguridad afectiva, como es el caso, por ejemplo, a propósito de las relaciones establecidas con los animales[103] o caracterizadas por un cierto anonimato (como los grupos de discusión por Internet).

En realidad, estas dependencias, estos soportes, son tanto más fácilmente confesables, cuanto que se presentan como estando, si no necesariamente bajo control, por lo menos como siendo verdaderamente recíprocas. Nada de raro por ende que sea en el vínculo amoroso donde se encuentra la expresión más lograda de este soporte. Aquí el proyecto de sostenerse desde el interior se autoriza, en medio de la profunda legitimidad cultural que la rodea en los tiempos modernos, el reconocimiento de las carencias personales y una apertura controlada hacia los otros. En todo caso, ningún otro soporte es tan fácilmente reconocible como dependencia que nuestros lazos amorosos. El vínculo conyugal, la pareja, es tanto más un soporte confesable, cuanto que la confesión se presenta, al menos normativamente, como compartida y recíproca. Lugar mayor de pregnancia de la expresión de sí, la pareja es un tampón legítimo frente al mundo, un amortiguador importante de las pruebas sociales, un refugio que refuerza nuestra seguridad y autoestima, y que permite a tantos otros enfrentar los períodos difíciles de la vida. El amor es una confesión de nuestras fragilidades, que no atenta, empero, y extrañamente, contra la ilusión de nuestras capacidades de sostenernos desde el interior.

Ecologías existenciales

El estudio de los soportes exige, por último, la toma en consideración de ecologías personalizadas. Es solo inscribiendo las historias de los individuos en el entramado particular de interdependencias que los rodean como es posible diseñar su perímetro. Pero más que a una serie estandarizada de configuraciones, de lo que se trata es de dar con las ecologías existenciales intersticiales que los actores entretejen entre las diferentes posiciones sociales. La realidad de estas ecologías existenciales no anula, por supuesto, la importancia

[103] Yves Barel, *La société du vide*, Paris, Seuil, 1984 ; Bernard Doray, *La dignité*, Paris, La Dispute, 2006, pp. 190-195.

que les cabe a las posiciones estructurales, sobre todo en términos de diferenciales de oportunidad. A lo que introducen estas ecologías es a otro nivel de análisis que puede –o no– funcionar como un amortiguador social.

Los soportes como amortiguadores sociales

A pesar de su carácter existencial, algunos soportes pueden *a veces* funcionar como amortiguadores de una crisis social. Frente a un fenómeno de precariedad, por ejemplo, ciertos soportes pueden ser convocados como recursos sociales. Por lo general es a través de la explicitación de una demanda que los primeros se convierten en los segundos. Lo que hasta entonces operaba de manera invisible, debe de ahí en más hacerse de manera ostentatoria, subrayando entonces una forma de dependencia. Por supuesto, la explicitación es distinta según que los soportes convocados a este efecto sean afectivos, simbólicos o instrumentales. El recurso a la familia, por ejemplo, puede en situaciones de crisis aparecer como una ayuda decisiva, a veces la última, para escapar a la exclusión o la precariedad. La movilización de un soporte familiar como amortiguador permite a veces ganar tiempo, otras, limitar un choque, lo que favorece en ambos casos el despliegue de estrategias de estabilización. Pero la relación entre vulnerabilidad social y ruptura familiar no es unívoca, y otras veces la insuficiencia de los soportes familiares, tras una separación, por ejemplo, puede ser un factor activo de precarización[104].

En este registro, la obra de Michel Joubert merece una mención particular. La virtud de sus trabajos es haber estudiado la capacidad de los soportes para impedir la ampliación de ciertos problemas asociados a la precariedad[105]. La noción de soporte posee así en sus trabajos una doble función: por un lado, transmite al individuo una inscripción social, que Joubert analiza esencialmente en sus dimensiones microsociológicas, y por el otro, lo relaciona con un conjunto de factores culturales que le solicitan una coherencia personal. La indecisión entre una visión material y otra más hermenéutica de los soportes, se explica en parte por el hecho de que la noción aparece menos en el seno de una interrogación sociológica sobre una dimensión existencial que a través de la función específica que los soportes

[104] Claude Martin, *L'après-divorce*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1995.
[105] Michel Joubert et al., *Précarisation, risques et santé*, París, INSERM, 2001.

pueden jugar en tanto que estabilizadores de una trayectoria social frente a ciertos riesgos de precarización (desempleo, salud mental, separaciones). Los soportes deben a la vez dar sentido a la acción, enmarcar las experiencias, asegurar la solidez del ensamblaje de recursos materiales y afectivos, y permitir soportar, por todo ello, la adversidad[106].

A pesar de su agudeza, la posición de Joubert posee una cierta ambigüedad. Los soportes deben en efecto realizar dos cosas distintas: por un lado, producir una coherencia de significado, y por el otro, asegurar el entramado de los factores necesarios al equilibrio personal. En el fondo, el autor duda entre una concepción "materialista" y otra "simbólica" de los soportes. Una indecisión que no le permite dar cuenta con justicia de la dimensión propiamente ecológica de los soportes. En efecto, dada la función esencialmente amortiguadora que tienen en su lectura los soportes, éstos son vistos como demasiado instrumentales y reflexivos de su modo operatorio (descuidando así el necesario claroscuro en el cual éstos se insertan y los diferenciales de legitimidad que los atraviesan), lo que explica, entre otras cosas, el privilegio casi exclusivo que el autor acuerda a los soportes de índole interactiva y entre éstos a la familia. Conclusión inevitable de una interpretación que aborda los soportes, y la ecología que éstos diseñan, a partir, casi exclusivamente de su función en tanto que estabilizadores de trayectorias sociales sometidas a la precarización. Una entrada que impide reconocer el rol ordinario, normal y en absoluto trágico que poseen los soportes –a saber, la función constitutiva que detentan en toda existencia humana.

Los soportes pueden, a veces, en efecto, servir de amortiguadores frente a una crisis social. Pero estudiarlos desde esta óptica impide reconocer su rasgo más definitorio: esa mezcla indisociable de social y de existencial, de ordinario y de extraordinario, de aceptación y de negación que los atraviesan.

Hacia una topografía existencial

Cada individuo, cada uno de nosotros, está inmerso en medio de un conjunto de soportes. Se trata de los elementos más singulares de nuestro universo, a veces los más secretos, otras veces los más visibles, y cuyo perímetro varía en función del tiempo

[106] Michel Joubert, "Précarisation des supports sociaux, chômage et santé mentale", in Michel Joubert (éd.), *Santé mentale. Ville et violences*, Paris, Erès, 2003, p. 71.

y de las evoluciones que conoce nuestra biografía. Algunos de estos soportes son materiales, otros simbólicos; el recuento debe incluir, por supuesto, a personas próximas pero también a otras espacialmente lejanas pero no por ello menos íntimas. Para algunos, como no, será un objeto-recuerdo, para otros un gesto-lección conmovedor. Pero en todas sus variantes, un rasgo los reúne: todos ellos nos permiten, cotidianamente, de manera consciente o no, soportar la existencia. Ampliamente paralelas o subterráneas a las posiciones sociales, su realidad pena en ser reconocida por la sociología. ¿Cómo saber en efecto dónde se encuentra la base de una vida?

Pero por difícil que ello parezca se trata de un ámbito indispensable y posible de estudio. Los trabajos sobre la resiliencia pueden servir en un primer momento de referencia. Como se sabe, en su origen, la noción designa la aptitud de un cuerpo a resistir a un choque, a recuperar su forma original luego de haber sufrido una deformación por presión. Transferida al dominio psíquico, la resiliencia caracteriza el conjunto heterogéneo de mecanismos de defensa que permiten a un individuo superar ciertas experiencias traumáticas. En breve, la resiliencia designa el potencial de resistencia de un individuo. El análisis por lo general asocia dos etapas. En un primer momento, el actor se repliega sobre sí mismo, en lo que aparece como una verdadera estrategia inicial de sobrevivencia, y en un segundo momento, el individuo, apoyándose en sus recursos subjetivos y en su entorno, desarrolla una nueva adaptación a la realidad. Para ello es preciso que el actor se divida a sí mismo, utilice su parte "sana" contra la "enferma", que superponga mecanismos inconscientes de defensa con estrategias conscientes de adaptación, a fin de transmitir un sentido al sufrimiento susceptible de diferenciar entre lo que concierne al registro del problema y lo que pertenece al orden de la solución[107].

Los estudios sobre la resiliencia han permitido distinguir una gran variedad de estrategias de defensa, que van desde una fuerte capacidad de adaptación o de enfrentamiento hasta actitudes de fuga o de evasión imaginaria, pasando por una serie de prácticas como el humor o la represión. Pero en última instancia

[107] Entre otros muchos estudios, cf. Boris Cyrulnik, *Un merveilleux malheur*, París, Odile Jacob, 1999. Y para una comparación crítica entre los conceptos de resiliencia y soportes, cf. Vanessa Stettinger, "L'analyse sociologique des supports. Le cas des individus vivant dans la précarité", in Vincent Caradec, Danilo Martuccelli (eds.), *Matériaux pour une sociologie de l'individu*, op. cit., pp. 43-55.

si la posibilidad de resiliencia existe ésta se halla, en la mayor parte de los trabajos, en la capacidad que tiene el individuo de darle un sentido al evento traumático y de fabricarse un caparazón que le permita amortiguar el golpe recibido. Es en esta tensión donde reside, las más de las veces, una indecisión teórica. El punto fundamental es saber al activo de qué elemento se coloca en último análisis la posibilidad de la resistencia: o ésta aparece como el resultado de una misteriosa fuerza de voluntad, de un conjunto de mecanismos de defensa que el individuo lleva en sí y que se activan en el momento necesario o, por el contrario, esta capacidad reside en el entorno y en los soportes diversos que sostienen a un individuo. Por supuesto, las dos estrategias no son mutuamente excluyentes. Pero una lectura sociológica no será nunca equidistante de estos polos. O se subraya la fuerza interior (y a término, por ende, el modelo de un individuo que se sostiene desde el interior), o se insiste en la ecología existencial que lo soporta, incluso cuando se reconoce el rol que corresponde al actor en el proceso de "tejer" este entramado. A una visión tarde o temprano heroica del sujeto, y tautológica del análisis (el actor resiste o no porque tiene o no capacidades de resiliencia) se le contrapone una representación que subraya el conjunto de soportes y el diferencial de mediaciones –y legitimaciones– que éstos garantizan entre el individuo y el mundo.

Los soportes abren al estudio de la dimensión existencial del individuo. Su ecología, por ello, no se confunde jamás ni con la topografía social ni con el simple estudio de las desigualdades sociales. Su carácter ambivalente y su modo operatorio *sui generis* hacen que este entramado ecológico a vocación existencial pueda *a veces* servir de amortiguador de una crisis o de estabilización de una trayectoria, pero nada permite afirmar *a priori* de su utilidad en este sentido –no todos los soportes son susceptibles de transformarse en ayuda o en recursos sociales. En breve, los soportes son el primero y más ordinario de nuestros sostenes existenciales y el último de nuestros sostenes sociales.

* * *

La problemática de los soportes ha sido doblemente reprimida por el análisis sociológico: a causa de una cierta concepción del orden social que no dejó espacio para esta interrogación y a causa de la representación occidental

del individuo soberano como actor que se sostiene desde el interior. Una sociología de los soportes solo podrá constituirse una vez efectuada la crítica radical de estos dos postulados. Estudiar la común modernidad invita a observar con atención los verdaderos soportes de los individuos, y sobre todo dilucidar los diferenciales de legitimidad que posee cada uno de estos sostenes. Todos los individuos tienen soportes, pero no todos los soportes garantizan el éxito de la individuación.

Capítulo IV
Metamorfosis existencial de la evaluación

En una de las fórmulas de las que tenía el secreto, André Malraux ha resumido uno de los problemas fundamentales de la modernidad: "La vida no vale nada, pero nada vale la vida". ¿Cómo negarlo? La vida, y sus diferentes connotaciones existenciales, se han afirmado como un valor decisivo y como un criterio mayor de evaluación social[108]. El último hombre contra el cual despotricaba Nietzsche, aquél que no tiene otro valor que la vida misma, se ha convertido en el individuo de carne y hueso de nuestras sociedades sin que su advenimiento señale empero el triunfo del nihilismo.

A grandes líneas el problema es bien conocido. El ingreso en un mundo desencantado habría producido simultáneamente una demanda de sentido, la transición del eje temporal del futuro hacia el presente, y el deseo de experimentar, lo más rápidamente posible, el mayor número de experiencias diferentes. Tocqueville fue tal vez el primero en comprenderlo con toda la necesaria profundidad: cuando los hombres desesperan de la eternidad, escribe en la primera mitad del siglo XIX, se ponen a actuar como si no debieran existir más de un solo día[109]. Cada individuo debe así realizar su vida con tanta más pregnancia, aquí y ahora, que en medio del proceso de modernización, progresivamente, ninguna consolación ultramundana logra en verdad calmar esta ansiedad vital.

Interrogación existencial intemporal de la condición humana, la evaluación de la vida toma formas específicas y agudas en medio de la común modernidad. Para comprenderla, es necesario distinguir entre varios niveles. *Primo*, reconocer la pluralidad irreductible de los universos de sentido en presencia. *Secundo*, observar empero, detrás de esta explosión aparente, la existencia de un objetivo (*enjeu*) existencial genérico.

---

[108] Este capítulo es la traducción retrabajada de un artículo publicado, en 2005, con el título, "Métamorphose existentielle de l'évaluation" en la revista *EspacesTemps.net* (http://EspacesTemps.net).

[109] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* [1840]. Paris. Gallimard, t-2. 1986.

Tertio, distinguir entre el proceso de juicio normativo y el trabajo de autoevaluación existencial propiamente dicho. *Quarto*, y sobre todo, comprender el rol de bisturí imaginario que la referencia a una inalcanzable "verdadera vida" ejerce, cada vez más, sobre cada uno de nosotros. El resultado, al final de este recorrido, no será otro que el reconocimiento de una socialización sin precedentes de nuestras pruebas existenciales.

La pluralidad de los universos de sentido

En la modernidad, como ciertos estudios lo han mostrado de manera fehaciente desde hace algunas décadas, los individuos organizan sus vidas alrededor de un número limitado de universos de sentido, en el seno de grupos animados por aspiraciones existenciales más o menos comunes. Aun cuando no sea ni el primero ni el más reciente, el trabajo fundamental sigue siendo a este respecto la investigación dirigida por Bellah. A través de la distinción entre cuatro grandes modelos culturales propios a la sociedad estadoudinense (la tradición republicana y bíblica; el ciudadano independiente; el utilitarismo managerial; y la cultura terapéutica y expresiva), los autores han dado letras de nobleza a una sensibilidad analítica que no ha cesado de reforzarse desde entonces[110]. Pensemos, por ejemplo, a la presencia difundida en las últimas décadas de la tesis del doble individualismo, de la tensión constante a la cual estarían sometidos los actores, en varios ámbitos de la vida social, entre un modelo expresivo y un modelo utilitario.

Sin embargo, aun cuando lo esencial de los rasgos de una vida sean en efecto comandados –o aspiren a serlo– por una preocupación normativa más o menos única en ciertos actores, en la sociedad contemporánea somos más bien testigos de una proliferación de modelos y sobre todo de un desplazamiento relativo de los objetivos (y de las familias normativas) a medida que las vidas transcurren. El resultado es que constatamos menos la presencia de universos únicos y homogéneos de significado, que presenciamos un conjunto heterogéneo de fragmentos normativos más o menos personalizados. Esto no impide, por supuesto, el mantenimiento de grandes universos de sentido, pero obliga a la sociología a preguntarse por la pluralidad

[110] Robert Bellah et al., *Habits of the Heart*, Berkeley, University of California Press, 1985.

de combinatorias posible entre ellos. Y para dar cuenta de ellas, una perspectiva estrictamente posicional es a todas luces insuficiente. Cierto, algunas capas sociales pueden más que otras orientarse por tal o cual constelación de significado, pero cada vez más lo que prima es la constatación de mezclas de significado personalizados, y sobre todo, la adhesión plural y transposicional a estos universos. El apego a la autorrealización personal no es únicamente monopolio de los miembros de las capas medias superiores y educadas y en el mismo sentido, depositar el objetivo prioritario de la vida en la familia no es más exclusivamente un proyecto femenino.

Un objetivo existencial genérico

La fisión relativa de los universos de significado, redoblada a nivel de las prácticas individuales, invita a abordar un segundo peldaño analítico. En efecto, cualquiera que sea el universo de significado perseguido (autorrealización personal, inscripción en una posteridad, valor-familia, compromiso colectivo...), todos ellos, de una u otra manera, con más o menos fuerza, están al servicio de un objetivo existencial genérico, común y transversal a todos los individuos, a saber, el deseo de realizar la propia vida.

Entendámonos bien. El proyecto de realizar la propia vida no es un universo de significado entre otros, es un objetivo existencial común a todos ellos, casi un "deber" de un nuevo tipo. Íntimamente asociado a la expansión del individualismo y al proceso de secularización, se trata de una exigencia común y subterránea que atraviesa tanto el conjunto plural de universos de significado como las múltiples combinaciones personales efectuadas entre los actores. Limitémonos a evocar, rápidamente, dos ilustraciones en apariencia opuestas entre sí[111].

En primer lugar, el objetivo existencial genérico de realizar la propia vida puede tomar, por ejemplo, la forma de un verdadero consumismo existencial: la vida no posee otra unidad que aquella que se extrae de la adición de una serie de pequeños momentos de felicidad. Mortales y pasajeros. El objetivo no es de darle un sentido a la vida, pero de darle un poco más de sentido a una vida tras el telón de fondo de una vacuidad existencial

[111] Los ejemplos sobre los que se apoya este capítulo provienen de una investigación empírica efectuada en Francia entre 2003 y 2005. Cf. Danilo Martuccelli, *Forgé par l'épreuve*, Paris, Armand Colin, 2006.

(o religiosa) más o menos asumida. El objetivo no es así otro que el de fabricarse una vida interesante y ello ya sea a través de una lógica hedonista o, de manera más consecuente, por una lógica que se esfuerza constantemente en mantener viva la curiosidad con el fin de escapar al aburrimiento y los tiempos muertos. Lo importante es multiplicar las experiencias y los encuentros, alimentarse sin desmayo de la diversidad del mundo y vivir con la máxima intensidad posible. En los albores de la modernidad urbana, los sociólogos de la escuela de Chicago bautizaron esta actitud con un nombre de pila que aun le sienta bien: la búsqueda de experiencias nuevas[112]. Lo que prima y retiene la atención es la acumulación de experiencias en tanto que experiencias diversas. En último análisis incluso, y bien vistas las cosas, el dinero, las relaciones, el trabajo, las aventuras terminan por ser percibidas, y vividas, como recursos para fabricarse una vida interesante.

Pero este mismo objetivo existencial genérico –realizar su propia vida– se manifiesta también en otros universos de significado, en apariencia radicalmente antitéticos. Pensemos, por ejemplo, en todos aquellos para quienes el objetivo de la vida es el de inscribirse en la posteridad y para quienes la cuestión del sentido de la existencia sigue siendo primordial. Este anhelo de sentido es a veces profundamente laicizado como cuando de lo que se trata es de prolongar la vida misma (que los individuos lo encaren haciendo referencia a la perennidad de un nombre familiar o dejando una traza personal en el tiempo), pero otras veces puede ser de naturaleza religiosa (y reside entonces en la voluntad de hacer de la propia vida un testimonio particular). Pero aquí también es suficiente prestar atención a los relatos para advertir la presencia del objetivo existencial genérico. Más allá de la diversidad de trazas, más o menos bien definidas por lo demás, que intentan ser dejadas tras de sí, cómo no advertir la presencia masiva del deseo de hacer algo con nuestra vida. En efecto, incluso cuando el objetivo es abiertamente trascendental, esta aspiración ya no se inscribe más verdaderamente en una economía general del mundo (como fue el caso cuando la matriz religiosa organizaba la totalidad de la experiencia) pero toma la forma de una exigencia ética secularizada, puesto que, para todos, es en el presente, aquí y ahora, que la vida debe realizarse.

---

[112] William Isaac Thomas, Florian Znaniecki, *Le paysan polonais en Europe et en Amérique* [1918-1920], París, Nathan, 1998.

Detrás del desencantamiento del mundo no se anunciaba solamente, como lo vaticinó Weber, la guerra de los dioses. Advino también la generalización de una exigencia intramundana de realizar la propia vida, una exigencia a facetas y definiciones múltiples, de las cuales la búsqueda de sentido no ha sido, no es, sino una de las vías, de las cuales el frenesí de experimentaciones no es, no ha sido, sino una de las posibilidades. Cuando en algún momento a lo largo del siglo XX, varias décadas después de su anuncio, Dios ha efectiva y definitivamente muerto (pero solo en ciertos lugares y para ciertas personas, abriendo así el espacio de una extraña geografía), los individuos modernos fueron sometidos, con una violencia inédita, al imperativo, común e implacable, de tener que realizar, aquí y ahora, sin consolación ni subterfugio, sus propias vidas.

Juicio normativo y evaluación existencial

Si la pluralidad de los universos de significado son atravesados por este objetivo existencial genérico, ¿cómo no reconocer que este último es particularmente vacío? La transición de uno al otro se revela fundamental. En efecto, al costado de un trabajo de índole propiamente normativa desde el cual un individuo juzga si sus acciones se pliegan o no a las exigencias del universo de significado que es el suyo, aparece otra actividad, más subrepticia, a veces incluso contrapuesta a la precedente, un trabajo de evaluación de naturaleza propiamente existencial efectuado en función de este objetivo genérico de realización individual, ampliamente hueco y sin calidades. ¿Cómo se efectúa este trabajo existencial de evaluación? ¿Cómo hacer para saber si hemos o no, si estamos o no en tren de realizar nuestras vidas, cuando los universos de significado son diferentes y cuando, sobre todo, y más allá de estas variantes, el objetivo genérico es extrañamente común y vacío?

Para evaluar, en verdad para calmar la inquietud producida por este objetivo existencial genérico, el individuo, cada individuo, debe poder, no más ser capaz de hacerlo todo, viejo sueño prometeico hoy ampliamente caído en desgracia, pero experimentar (*éprouver*) lo más posible el mundo, privarse del menor número posible de experiencias, desarrollar al máximo todas sus potencialidades personales –incluidos los talentos que no se poseen–, a tal punto de ahora en más nada

es más perturbador que el sentimiento de haber perdido su vida. Frente a esta constatación amarga, no existe más ninguna consolación válida.

La evaluación existencial no es más un asunto exclusivo del fin de la vida. Al contrario, este tipo de evaluación se destila cada vez más de manera permanente a lo largo de nuestra existencia. Las acompaña y las marca sin desmayo. Y ello tanto más que detrás de este objetivo existencial genérico se esconde un tipo de aspiración individual bajo fuerte presión colectiva. Mientras más se acentúa la estandarización de las etapas de la vida[113], más deviene necesario "llegar a la hora" como se dice de manera banal (puesto que todo retraso –escolar, período "en blanco", edad de matrimonio– puede ser una fuente virtual de descalificación social). Pero, sobre todo, más se impone a los actores la necesidad de diversificar su individualidad, de fabricarse un *curriculum vitae* interesante, tener éxito en sus estudios y en su profesión, hablar varias lenguas, vivir experiencias diversas, tener habilidades raras o seguir formaciones exclusivas, en breve, es necesario que el actor muestre que es alguien interesante para que los otros se interesen en él.

Una y tal vez la principal prueba existencial de nuestra época procede de esta situación. La fuerza y la dureza de la evaluación a la que estamos sometidos provienen en efecto de la extraña asociación entre el carácter vacío de la exigencia dirigida al individuo (realizar su propia vida) y la fuerte factibilidad, incluso modestia, aparente del imperativo. A diferencia notoria de otros imperativos o modelos éticos, fuertemente elitistas, nada, en un primer abordaje, parece más accesible en apariencia que este objetivo: todos los individuos pueden realizar su propia vida. ¿No estamos acaso todos condenados a hacerlo?

Sin embargo, detrás de esta doble virtud aparente (se trata de un objetivo existencial común y es individualmente factible) reside, en verdad, un obstáculo de talla. Aun cuando extrañamente desprovisto de todo contenido preciso, este objetivo existencial no está menos marcado por un criterio social de medida fuertemente coercitivo. La naturaleza, se sabe, tiene

[113] Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo* [1986], Barcelona, Paidós, 1998, capítulo 5. En verdad, el proceso no es común ni homogéneo a todas las sociedades, las diferencias son en este punto mayúsculas en función, entre otras cosas, del peso que tiene la selección escolar sobre las trayectorias sociales futuras y las maneras como se organizan colectivamente las carreras profesionales femeninas.

horror al vacío. Frente a la vacuidad del proyecto de realizar la propia vida, la evaluación existencial va así a ser atravesada por un patrón de medida universal –la aspiración a vivir una "verdadera vida". He aquí el núcleo del cual procede una de las mayores tensiones existenciales actuales. Cada vida debe juzgarse desde ella misma, y para ello ningún criterio exterior es legítimo, puesto que a cada vida se le reconoce el derecho de ser una aventura singular, y al mismo tiempo, sin embargo, la vida, cada vida, se evalúa y se autoevalúa, al menos implícitamente, desde una extraña y única normatividad existencial: la verdadera vida.

El patrón de medida imposible: la verdadera vida

La evaluación existencial pasa así *de facto* sino *de jure* por las tenazas de una representación más o menos imaginaria por lo general enunciada como perteneciendo al orden de la verdadera vida. Es con referencia a este objetivo inalcanzable que muchos individuos evalúan cada vez más sus vidas. Pero, ¿qué es la verdadera vida? Vayamos por partes.

La rivalidad social entre grupos ha estado marcada, desde siglos, por la apropiación distintiva de ciertos valores y signos asociados a bienes materiales o simbólicos. En este proceso, como se sabe desde Veblen, les toca a las capas superiores definir los cánones de juicio de los diferentes objetos u estilos de vida, puesto que es su modo de consumo el que termina por imponer el ideal normativo deseado y envidiado por todos los otros grupos sociales[114]. Pero durante décadas, esta dinámica solo pudo darse y vivirse dentro de ciertos límites materiales. Hoy asistimos a una transformación y a una expansión sin precedentes de la lógica de la distinción social y sobre todo de la emulación que la comanda. En efecto, ya no son más únicamente los modos y los gustos de consumo de las clases superiores los que son objeto de envidia y de emulación, sino la globalidad de sus zonas de vida y de experiencia las que se convierten, sigilosamente, en la medida desde la cual se evalúan todas las otras existencias. La verdadera vida, por ingenua que parezca la formulación, es aquella que se vive en "esa" zona –aquella que define justamente la "realidad" por excelencia–. Y es el sentimiento de tener o no acceso a esta "realidad"

[114] Thorstein Veblen, *Théorie de la classe de loisirs* [1899], París, Gallimard, 1970.

que define las diversas impresiones que asaltan a los individuos de participar o no, de tener o no, de vivir o no una "verdadera vida"[115]. Expliquémoslo mejor.

Comencemos por distinguir como es habitual entre dos usos del término. Por un lado, la realidad está constituida por el conjunto de eventos que experimentamos o de objetos que manipulamos, y cuya diversidad de resistencias nos dictan el sentido liminar de lo que existe. No es esta definición primera la que está en entredicho. Lo que interpela a los individuos es la constitución de una caracterización de la "realidad", fuertemente imaginaria, definida a distancia de muchas vidas, que envuelve un conjunto de cosas, lugares o experiencias a los cuales se dota de un conjunto de atributos de valor. Los dos aspectos, por supuesto, no se confunden entre sí, y la gran mayoría de los actores saben distinguir una y otra (digan lo que digan ciertos inútiles excesos posmodernos). Pero progresivamente la "realidad", esa zona global de vida y de experiencia, lejana e inaccesible, se convierte en el horizonte desde el cual se evalúan las diferentes experiencias sociales de vida. Repitámoslo: no es la realidad entendida como dimensión primera de la condición humana lo que está en entredicho, sino los contornos específicos que toma la "realidad" en tanto que horizonte de evaluación existencial en la modernidad. La verdadera vida está supuesta a desarrollarse en esa "realidad".

En todo caso, el diferencial de acceso a esta "realidad" y a la "verdadera vida" que le es asociada tiene consecuencias importantes sobre nuestras existencias puesto que esta jerarquía social y simbólica marca la manera como nos relacionamos con muchas de las situaciones en las que vivimos. El corazón de esta extraña lógica de evaluación existencial –y de esta experiencia de dominación ordinaria– opera así por radiación progresiva, irradiando de manera directa o colateral las otras vivencias sociales, desvalorizando algunas y marcando de derelicción otras, pero ubicándolas todas en comparación con una alteridad imposible e imaginaria –la verdadera vida. Aquélla que se vive en lugares-signos, bajo intensidad permanente, sin tiempos muertos, gracias a la energía que transmiten y se despilfarra en los viajes, en medio de una sobreactividad constante, que permite, como dicen algunos, vivir varias vidas en una sola.

[115] Para un desarrollo más consecuente de este punto, cf. Danilo Martuccelli, *Dominations ordinaires*, París, Balland, 2001, capítulo 6.

Claro, en su formulación la más fantasmática, esta zona global de vida y de experiencia, esta "realidad", solo concierne a un muy pequeño número de individuos. Y aun más, ¿cómo no mencionar el hecho de que incluso aquellos que supuestamente residen en ella, estén igualmente asaltados por ese extraño sentimiento de que la verdadera vida está en otra parte? Las revistas sobre la vida privada de artistas y celebridades están llenas de afirmaciones de este tipo. Pero todo ello no impide, en absoluto, que sea esta "realidad", este conjunto global de experiencias y de zona de vida, la que marque en cascada toda una serie de experiencias con un fuerte sentimiento de derelicción.

En comparación con esta medida imaginaria e inalcanzable, muchas experiencias ordinarias pueden estar sujetas en efecto a la iniquidad. La experiencia amorosa y las múltiples trampas que la sobrecarga simbólica que la rodea genera en los individuos es, por ejemplo, una ilustración ampliamente conocida[116]. Pero de manera más consecuente, algunos individuos se caracterizan por acumular masivamente experiencias de derelicción de esta índole. Progresivamente su universo de vida pierde "realidad", se deslegitima, y terminan por tener el sentimiento de estar encerrados en un mundo desprovisto de "realidad" en el cual empero se bañan y viven, están sometidos a seguir formaciones de reconversión o cursos de puesta a nivel o de adaptación, en medio de una telaraña de ingresos de transferencia, y residiendo en barrios que son definidos, desde el exterior, como lugares de encierro. En algunos, el sentimiento de derelicción es tal que invade la totalidad de su existencia. Sus vidas devienen paralelas a la de muchos otros, no solo por la exclusión material a la que están sometidos, pero también por la derelicción existencial que los envuelve. El mundo –su mundo– pierde valor y prestigio. En apariencia, en la superficie, nada de particular a subrayar. En países donde el Estado de bienestar es aun fuerte, y la estandarización modernizadora vigorosa, las instituciones parecen establecer, más allá de las desigualdades, similitudes de fondo entre los unos y los otros. ¡Error! La condición humana, en el seno de la más profunda proximidad, es el teatro de una escisión existencial inédita.

---

[116] Para una presentación, desde una mirada sociológica de estos malestares, cf. Danilo Martuccelli, "La conspiration de l'amour", in *Décalages*, París, P.U.F., 1995; y para un análisis de la sombra imaginaria del príncipe encantador, cf. Jean-Claude Kaufmann, *La femme seule et le Prince charmant*, Paris, Nathan, 1999.

Por supuesto, salvo para un número muy reducido de actores para quienes es la totalidad de su zona de vida y de experiencia la que está marcada por la derelicción, para la mayor parte de los actores sociales el asunto es más matizado. Pocas zonas de vida, en efecto, se oponen verdadera y enteramente a la "realidad". La dinámica insidiosa a la que están confrontados los individuos es rara vez un asunto de todo o nada. Lo que se desarrolla es más bien un complejo mosaico de zonas y experiencias ordinarias dotadas cada una de ellas, en función de variantes, de dosis de derelicción más o menos profunda, más o menos pasajera. Las mismas situaciones a merced de ciertas variaciones contextuales en apariencia menores pueden así, por ejemplo, obtener significaciones existenciales radicalmente distintas o inquietantemente similares. Cada vez más los asuntos existenciales se convierten en temas políticos.

La derelicción –la prueba del diferencial de sentimientos de realidad– diseña así una topografía de experiencias particulares en las cuales coinciden, en dosis apenas diversas y a pesar de diferencias sociales abismales, las amas de casa y su experiencia de encierro en lo que se vive como la "irrealidad" del espacio doméstico; los jóvenes y el sentimiento que los embarga de encontrarse sometidos a una inserción interminable; las personas de edad y sus vivencias de reclusión en lugares invisibles; o tantas personas en situación de precariedad social y obligadas a transitar en universos de asistencia que son, más allá, mucho más allá de la sola estigmatización identitaria, percibidos como zonas de derelicción. Pero cómo no evocar también, y tal vez sobre todo, tantos testimonios sobre la vida en los barrios periféricos de las grandes ciudades, esos lugares en los que la vida es diferente, bien diferente de la que se vive "allí", en la "realidad", en los cuales el tiempo parece no transcurrir, donde ayer, hoy y mañana son similares, asfixiantemente similares, tejidos de una misma trama repetitiva. Y ello no porque no se produzcan eventos o situaciones inopinadas, al contrario, todo puede pasar en todo momento, pero esta inquietud vital permanente termina por asemejarse como dos gotas de agua al aburrimiento y a la cadencia del tiempo muerto. El sentimiento de irrealidad engloba, aplasta y vacía a término la vida cotidiana. Los barrios se convierten en el limbo de la verdadera vida.

Los individuos que están condenados a realizar sus vidas, la perciben como debiéndola hacer en medio de una zona global

–o agrietada– de derelicción. Desterrados de la "realidad", están obligados a padecer, sin tregua, la prueba de la realidad. Y para muchos, y cada vez más, es el sentimiento de no tener acceso a la "realidad", a ese mundo, a esa zona de vida que aspira y define la "verdadera realidad", y en la cual se desarrolla la "verdadera vida", que marca, a contrapelo, y de manera definitiva la iniquidad de su existencia personal. ¿Cómo realizar su propia vida, cómo tener experiencias interesantes y valiosas, en medio de un universo social marcado por la derelicción?

* * *

El imperativo propiamente moderno de realizar nuestras vidas da subrepticiamente lugar a una prueba existencial inédita, paradójica, y profundamente desigual. Mientras más la vida, cada vida, se reafirma en su singularidad irreductible, mientras más su examen cae bajo el exclusivo imperio de la subjetividad, mientras más se encuentra pues desacreditado a este respecto todo juicio normativo intersubjetivo, más y mejor, de manera altamente paradójica, se impone un modelo único de evaluación existencial marcado, pero solo de manera oblicua e imaginaria, por una nueva lógica de clasificación social. Condenados a vivir nuestras vidas en medio de un mundo desprovisto de toda economía general de sentido, nuestras evaluaciones existenciales se hacen, cada vez más, desde una curiosa medida en la que se mezclan aspiraciones imaginarias con criterios de clasificación y distinción social. Por supuesto, la obligación de tener que realizar nuestras vidas no se confunde jamás con el hecho de vivir o no una verdadera vida (aquella, propiamente imaginaria, y que se desarrolla empero en esa "realidad" que ha imantado el valor de la vida), pero las existencias ordinarias, nuestras diversas experiencias (de la educación al amor, del trabajo al ocio, de residencia a los viajes) son cada vez más evaluadas, resentidas y vividas, en referencia a esta medida imposible.

Si tuviéramos que elegir una sola imagen para sintetizar la estructura de este proceso, incluso en sus formas más caricaturescas, es del lado de la televisión que habrá que buscarla. Gracias a ella, el individuo tiene acceso a la "realidad" por antonomasia, de la cual se encuentra empero prácticamente imposibilitado de entrar corporal y socialmente; y frente a la cual, frente a esa "realidad" que reside detrás de la pantalla y donde se desenvuelve la "verdadera vida", su vida aparece como englutida en un mundo ordinario, demasiado ordinario.

Por supuesto, no todos los individuos –¿es necesario indicarlo?– son asaltados por un desasosiego de este tipo. Una *prueba* no es una fatalidad sino un desafío del cual un actor puede, justamente, salir o no airoso. Confrontados con la necesidad de evaluarse existencialmente, muchos logran dar con una respuesta adecuada. Otros no. Y para comprender en su irreductible singularidad estas existencias es necesario entenderlas desde la socialización inédita que las engendra. En medio de estas zonas de vida y de experiencia total o parcialmente bajo derelicción, todos saben que la única cosa que los une es en el fondo lo que los separa para siempre: el carácter, vivido como irremediablemente personal, de su propio fracaso y el sentimiento de que la vida, la "verdadera vida", está definitivamente en otra parte... Pero incluso aquí y entre ellos, en medio de este pesimismo pero contra él, es necesario recordar, siempre, que los individuos tienen la posibilidad de jugar con una multiplicidad de significaciones, de poder moverse entre ellas, de dejarse tomar por ellas, pero también, a veces, y por qué no, de darles la espalda.

Capítulo V
Las pruebas del individuo en la globalización

¿Qué individuo fabrican nuestras sociedades?[117] Es una pregunta clásica, si la hay. Y, por cierto la sociología se esfuerza, desde sus comienzos, por dar una respuesta, poniendo en relación la estructura de la sociedad y la estructura de la personalidad. En cuanto a la estructura de la sociedad, ha sido esencialmente tomada a nivel nacional subrayando sobre todo su grado de diferenciación social y su modo de producción; la segunda ha sido abordada generalmente en términos de los diversos modelos de socialización, subordinados a la posición social detentada por un actor.

La globalización en curso plantea esta relación sobre nuevas bases. El desafío consiste siempre en establecer una relación entre la historia de la sociedad y la biografía del individuo, pero el problema en lo sucesivo consiste justamente en delimitar los criterios que permitan establecer esta puesta en relación *de una manera distinta* que a través de una articulación inmediata y directa entre la estructura social y la estructura de la personalidad. En adelante, salvo verdaderamente para algunas posiciones extremas, en las cuales la programación de las etapas de la vida es siempre de rigor, la mayor parte de las trayectorias tienden a individualizarse. La primacía analítica acordada a la noción de socialización, bajo la forma de orientaciones normativas interiorizadas o de disposiciones incorporadas, debe ser cuestionada en beneficio de estudios sobre la individuación. El objetivo es de dar cuenta de las diversas formas en que se forjan las existencias individuales.

Si la individuación (como lo hemos expuesto en el capítulo 1) se produce en la intersección de una dimensión diacrónica y sincrónica, es preciso aun encontrar el modo de aprehender, al nivel de una biografía, los factores que permiten condensar una situación histórica y social. Esto es lo que permite realizar justamente la noción de *prueba*. Las pruebas se declinan en forma

[117] Este capítulo es una versión retrabajada de un artículo inicialmente publicado con el mismo título en la revista *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 2007/1.

diferente según las trayectorias y los lugares sociales, y asumen significaciones plurales según los actores considerados. En ese sentido no es posible estudiar directamente la historia a nivel de la biografía: transformar, sin mediaciones, las tensiones sociales e históricas de una época en pruebas morales y psicológicas. En efecto, si las semejanzas posicionales están siempre presentes, el proceso de individuación es irreductible a esta única consideración. Respetando la disimilitud de posiciones presente en el espíritu, debe reconocerse que existe, detrás de la aparente similitud estructural de las posiciones, una gran diversidad de situaciones y contextos reales que, durante mucho tiempo, una visión muy piramidal del orden social ha impedido observar. Por supuesto que siempre es necesario considerar la existencia de grandes factores estructurales que ordenan lo esencial de la distribución de oportunidades y recursos. Pero ellos no explican, sino de manera a lo más indicativa, los estados reales ni las múltiples variaciones a través de las cuales se desarrollan efectivamente las vidas personales. El proceso de individuación contemporáneo se efectúa en una multitud de contextos que no se pueden inferir a partir de una simple lógica "descendente" desde la sociedad y la historia. Conservando en primer plano los cambios históricos y los inevitables efectos del diferencial de posicionamiento social entre actores, las pruebas permiten justamente dar cuenta de la manera en que lo individuos son producidos y se producen. Ellas restituyen a lo social la consistencia que le es propia, derivada de la difracción no uniforme de los fenómenos y prácticas de la vida social[118].

Lo que la globalización hace a la sociología

Partamos de una doble constatación un tanto contradictoria. Por una parte, en los últimos decenios se ha asistido a una importante reconfiguración y concentración del poder económico a nivel nacional y sobre todo transnacional. Por otra parte, debido a la multiplicación de las interdependencias, la capacidad de iniciativa de los actores ha aumentado globalmente (la dominación ya no puede ser percibida como una experiencia homogénea). No hay una sociología admisible de la globalización si no se cuestiona la idea, como lo veremos

[118] Danilo Martucelli, *La consistance du social*, Rennes, P.U.R., 2005. Para un desarrollo de este punto, cf. el capítulo 8.

en el próximo capítulo, de que el conjunto de las dominaciones deriva de la imposición de un modelo único instrumentalizado por los grupos dirigentes, gracias a su poder. Si sus facultades de intervención son muy reales, ningún grupo social posee una concentración de poder tal que le permita organizar completamente la vida social.

Los dos procesos han ido a la par. Por un lado, una increíble concentración del poder político y económico; por el otro, y en un sentido inverso, la constatación de que en lo sucesivo ningún grupo dominante tiene ya capacidad de aplicación global de su voluntad sobre los otros grupos (debido a la creciente diferenciación social y al *empowerment* de muchos actores). No es solamente la vida social en su conjunto lo que no puede ser regulada por una clase dominante, como lo atestigua el derrumbe del totalitarismo en el siglo veinte. Incluso en sectores como la economía o la cultura, los problemas escapan al poder de regulación global de cualquier capa dirigente. No hay, por lo tanto, que mezclar las conclusiones. Por importante que sea actualmente la concentración del poder económico, está lejos de dar cuenta, por sí sola, de la pluralidad de experiencias sociales.

La dinámica entre lo global y lo local

La situación contemporánea está marcada, y lo estará en los próximos decenios, por una tensión creciente entre lo global y lo local. Por un lado, fuerzas y actores de diferentes naturalezas, empujan hacia la integración global. Por otro lado, se recrean incesantemente espacios locales de autonomía o resistencia. Desde un punto de vista histórico, el problema mayor gira en torno a variantes de la integración de lo local y de lo global en los distintos ámbitos de la vida social[119]. La primacía de uno u otro en función de las actividades o las posiciones estudiadas, no se transforma nunca verdaderamente en hegemonía unilateral. El lugar tradicional de afianzamiento de las posiciones estructurales, el Estado-nación, se revela cada vez más insuficiente, sin dejar, no obstante de ser pertinente. Este equilibrio es la razón principal por la cual frente a la globalización, no son admisibles ni la tesis de los escépticos ni la tesis de los hipermundialistas[120]. Sí, existen tendencias hacia

[119] Roland Robertson, *Globalization*, London, Sage Publications, 1992.
[120] David Held. y al., *Global Transformations*, Cambridge, Polity Press, 1999.

UOC
www.uoc.edu

una economía global, pero éstas son indisociables de la mantención de una serie de elementos propiamente nacionales e incluso regionales. *Todo no es global* (y, sin duda, no lo será en un futuro próximo), *nada es ya solamente local*. Pero lo fundamental es que todos los ámbitos de la vida social no tienen una dinámica semejante; según los sectores de actividad o los grupos estudiados, hay que observar, empíricamente, los "grados" de lo global o local. En este trabajo de conceptualización transnacional, es preciso retomar y retrabajar antiguas categorías del pensamiento social, especialmente las nociones de centro y periferia.

En continuidad e inflexión con estos análisis es necesario reconocer la importancia de los factores supranacionales en el análisis sociológico. A pesar de las evidentes desigualdades de poder entre los diferentes actores, la idea de interdependencia transforma profundamente la capacidad de organización a nivel global. *La interdependencia multilateral y jerarquizada* invita a complejizar, sin anularla, la noción de "centro". A diferencia del modelo de la dependencia en que el centro mantiene un control general sobre los diversos procesos, ningún actor es hoy susceptible de regular el nivel global y el conjunto de las interdependencias que lo constituyen[121]. Dicho de otra manera, la globalización es una interdependencia de múltiples redes, o un engranaje de sistemas sociales, pero el nivel global no es, verdaderamente, un sistema. Sin embargo, hay que tener cuidado de no caer en el exceso inverso, en la hipótesis de una modernización sin actores, de una historia sin designio, sometida a los meros caprichos de efectos no intencionales y fuera de todo proyecto de dominación. Las clases superiores aspiran siempre a un control total de la vida social de la que no tienen, hoy como ayer, sino un control parcial. Al modelo de la dependencia, que privilegiaba la relación entre un "centro" y una "periferia", será necesario oponerle menos un modelo único de interdependencia global-local, que esforzarse por establecer dinámicas siempre asimétricas entre estos dos polos, en función de las situaciones. Sobre todo, y es lo esencial, es imprescindible tener presente que la dinámica entre lo global y lo local no opera directamente, sino que es filtrada, refractada y desviada por una serie de consistencias sociales.

[121] Martin Albrow, *The Global Age*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

El gran problema es entonces mostrar la imbricación *in situ* de los procesos globales y su articulación local[122]. La globalización solo existe localmente, es decir, teniendo en cuenta el diferencial de acción entre grupos y países. El análisis debe así tener constantemente en cuenta la dinámica entre las posiciones sociales en el seno de una sociedad y el lugar de esta sociedad en la economía mundial. Y son las consecuencias de esta dinámica para el proceso de individuación contemporáneo que es necesario estudiar.

La difracción de los fenómenos sociales

La toma en consideración del juego de consistencias sociales y de las maneras en que se difractan las coerciones, es el principal desafío analítico que plantea la globalización a la sociología. La globalización obliga así a la sociología a una reorientación de fondo de su aprehensión de la realidad social. En una perspectiva macro-sociológica, ya no bastará con saber, desde un punto de vista cognitivo, cómo se establece un encadenamiento verosímil entre los razonamientos y los eventos (cuando, por ejemplo, se correlaciona la presencia de una crisis económica con estallidos de xenofobia). De ahora en más, será necesario detenerse con más esmero en los procesos sociales concretos mediante los cuales los acontecimientos toman forma en la vida social. El estudio no puede limitarse solamente a "explicar" las causas o las razones de un acontecimiento (incluso si, al menos implícitamente, todo estudio sociológico implica siempre una dimensión de este tipo), ni de contentarse con la dialéctica general entre lo global y lo local, sino de explicar de manera muy precisa la declinación de los fenómenos. La globalización no es el primer período en que esta exigencia toma forma; pero la hace de tal manera visible que obliga a un verdadero *aggiornamento* intelectual.

En verdad, detrás de esta constatación reside un problema mucho más fundamental que no es otro que la dialéctica entre lo "alto" y lo "bajo" en una sociedad. Debido a que todo fenómeno social se declina a través de una serie de consistencias, es necesario que el análisis sea cada vez capaz de señalar la naturaleza y la extensión del proceso estudiado, y esto para los diferentes niveles de la realidad. *Hay que recusar toda visión*

[122] Anthony Giddens, *Les conséquences de la modernité* [1990], París, L'Harmattan, 1994; Ulrich Beck, *What is Globalization?* [1997], Oxford, Blackwell, 2000.

mecanicista del ejercicio del poder en beneficio de una serie de estudios que permitan aprehender las miríadas de difracciones por las cuales pasa, se impone, se filtra, se diluye o se pierde. El problema es en verdad doble: la trayectoria del poder no ha sido por lo general estudiada más que en un solo sentido (descendente), y, por ende, su modo operatorio real ha sido escamoteado, puesto que se supone, al menos implícitamente, que se expande de manera uniforme e inmediata sobre toda la sociedad. *En el proceso de globalización, es necesario complejizar el lazo entre la influencia de un actor dirigente, los proyectos de dominación* stricto sensu *y las situaciones experimentadas por los actores*. Existe un conjunto de dominaciones ordinarias que operan, más allá de los poderes y las voluntades directas de control de los grupos dirigentes, y por los cuales se forjan los individuos. Saber "quién" domina no permite comprender enteramente "cómo" son dominados los individuos y menos todavía saber lo que llegarán a ser. Relacionar inmediatamente estos tres procesos ha sido lo propio de un determinado momento histórico y de una conceptualización particular del orden social[123].

Es imposible dar cuenta del proceso de individuación en la era de la globalización si no se toma nota de las consecuencias, decisivas y en cascada, que implica esta transformación. *Deducir directamente consecuencias micro-sociológicas de una visión macro-sociológica aparece más que nunca como un error. No hay una conexión estrecha y unidireccional entre los diferentes niveles*. La lógica descendente no permite comprender cómo un actor individual experimenta un cambio macro-sociológico. Si algunas situaciones se articulan más o menos directamente con acontecimientos globales lejanos, otras, a pesar de su gran interdependencia global, mantienen márgenes de maniobra no despreciables[124].

---

123 Danilo Martucelli, *Dominations ordinaires*, París, Balland, 2001.

124 El lector interesado encontrará un ejemplo en una encuesta de terreno sobre la declinación histórica de la tradición nacional-popular en Argentina a mediados de los años 90 –un estudio que ha seguido empíricamente la difracción de esta tradición desde el líder, los militantes políticos, los sindicalistas, los electores populares y los beneficiarios precarios de políticas clientelistas. Cf. Danilo Martuccelli, Maristella Svampa, *La plaza vacía*, Buenos Aires, Losada, 1997.

¿Cómo hacer una sociología de la individuación en la era de la globalización?

El problema de la difracción de las interdependencias múltiples y jerarquizadas constituye el desafío analítico central de la globalización. Pero ¿cómo delimitar concretamente la individuación en este proceso? Es necesario avanzar por etapas. Y en primer lugar, es preciso definir los límites del gran conflicto central de las sociedades modernas, para retomar la caracterización de Polanyi, entre la lógica del mercado y la lógica de la protección[125]. Este primer momento es indispensable para restituir la difracción efectiva de los fenómenos sociales, y proponer una conceptualización más dinámica del posicionamiento de los actores.

Capitalismo y Estado benefactor

El problema principal consiste en explicitar las diversas consistencias posicionales a partir de la cuales los actores actúan y experiencian la vida social. ¿Qué sistema de lugares estructurales corresponde privilegiar para estudiar los procesos de individuación? La caracterización histórica más importante es la naturaleza propiamente *capitalista* de las sociedades contemporáneas. Sin embargo, no se trata de afirmar que la economía tendría, en última instancia, un rol determinante sobre las otras pruebas o fenómenos sociales. El creciente espesor de lo social impide justamente este tipo de lecturas. Pero una parte decisiva de los medios de vida de los individuos se obtiene de manera directa o indirecta en el mercado del trabajo, dando siempre a esta dimensión una importancia irrefutable.

La fase histórica actual se presenta, especialmente en los países del Norte, como la mezcla desigual entre un capitalismo cada vez más globalizado, "liberado" de las coerciones de la protección social, y la mantención, incluso la renovación, del Estado benefactor. El estudio de los procesos de individuación debe, por lo tanto, tener en cuenta la intensificación de las interdependencias transnacionales y la diversificación institucional de las sociedades nacionales. La globalización transforma, sin duda, las actuales configuraciones institucionales, pero ellas resisten a través de diferentes mecanismos (remanencias organizacionales, conflictos sociales, culturas políticas),

[125] Karl Polanyi, *La grande transformation* [1944], París, Gallimard, 1983.

abriendo así un espacio plural de articulación entre lo global y lo local. Para dar cuenta adecuada de la situación, el análisis debe privilegiar, más allá de la multiplicidad de arreglos institucionales capaces de coordinar las economías contemporáneas, *un doble principio de organización de las relaciones sociales*. El primer eje en lo esencial opone analíticamente los grupos dirigentes a los grupos dominados en las relaciones laborales. Hoy día, los actores son expuestos más o menos directamente a las coerciones del mercado en función de sus calificaciones, del sector productivo, de su contrato de trabajo o de la posición de la empresa en la jerarquía de la subcontratación. El recurso esencial de los actores es entonces, en este ámbito, su poder económico y su posición en los diversos mercados. El segundo eje opone a los grupos superiores, nobleza de Estado y grupos protegidos, a los que no han podido beneficiarse de los sistemas de protección o que no reciben más que migajas. Aquí, la jerarquía se define por la distribución de las posiciones en un vasto conjunto reglamentario de transferencias sociales que constituyen una parte creciente de las rentas y de la definición de ciertos grupos: agentes del servicio público, clases de edad, estudiantes, jubilados, alocaciones familiares. En este registro, el recurso principal de los actores es su influencia política.

El proceso de integración de las sociedades industriales ha reforzado durante largo tiempo el acercamiento de ambos ejes. En todo caso, en los años setenta en Francia, el Estado y el gran capital aparecen como las dos caras del mismo conjunto. Pero hoy, un conflicto, incluso una oposición, se dibuja entre ellos. De acuerdo a ciertas interpretaciones, las instituciones financieras (especialmente de naturaleza no bancaria, fondos de pensiones, fondos de inversiones colectivas, sociedades de seguros) controlan hoy rentas tan cuantiosas que les permiten a la vez imponer otro modelo de gestión de empresas y, al mismo tiempo, y particularmente debido a los montos de deudas públicas que detentan, pesan fuertemente en las decisiones de los gobiernos convertidos en deudores suyos. Los accionistas y los propietarios de las obligaciones tendrían así la capacidad de influir en la distribución de la riqueza socialmente producida entre salarios, ganancias y renta financiera y lo que es quizás lo más importante para el futuro, entre la parte de renta distribuida en términos de beneficios y la destinada a la inversión. El capitalismo patrimonial sería así un régimen en el que se acrecentaría el antagonismo

entre capital y trabajo[126]. El poder de las finanzas se habría incrementado especialmente con la constitución de un mercado de empresas entre las cuales pueden elegir los accionistas que desean invertir, según que ellas satisfagan o no sus exigencias de rentabilidad. Y a menudo, la bolsa de valores se convierte en el criterio determinante de su gestión. El aumento del poder de las finanzas y la rehabilitación de la noción de propiedad, estarían pues en el origen de muchas políticas de reducción de costos, de reestructuración de grupos económicos en torno a las actividades más rentables pero también de despidos en períodos de utilidades[127].

Sin embargo, sería inexacto concluir que el mundo del capitalismo es cada día más abierto y competitivo y que el mundo del Estado benefactor se cierra cada vez más sobre sí mismo, defendiéndose por intermedio de sus capacidades políticas y sindicales. En verdad, *las posiciones sociales son siempre, hoy como ayer, fruto de articulaciones diversas entre estos dos grandes ejes de relaciones sociales, aun cuando bajo nuevas modalidades*. Es siempre bajo su imbricación conflictual que se consolida una pluralidad de modelos nacionales. Es en todo caso, desde una perspectiva de este tipo que Esping-Andersen ha propuesto una de las más importantes representaciones actuales[128]. Para él, no hay que razonar en términos de Estado benefactor más o menos igualitario, sino de diferentes lógicas de estratificación social. Es la manera como el Estado benefactor regula el capitalismo la que permite dar la caracterización más sólida de un conjunto societal permitiendo así dar cuenta de las evoluciones en el empleo, las trayectorias biográficas o las estructuras familiares. Frente a los cambios asociados a la globalización, se transforma el margen de maniobra de los gobiernos nacionales. Pero no se trata de una pérdida absoluta de soberanía de los Estados-naciones; en el corazón de estos procesos se ha producido más bien un redespliegue de las relaciones de fuerzas[129].

---

126 Michel Aglietta, *Le capitalisme de demain*, París, Notes de la Fondation Saint-Simon, N° 101, 1998; François Chesnais (ed.), *La finance mondialisée*, París, La Découverte, 2004.

127 Existe otra interpretación que sostiene que el poder de la empresa siempre se mantiene en las manos del equipo de dirección. Para diferentes interpretaciones de esta lógica, cf. entre otros Will Hutton, *The World we're in* [2002], London, Abacus, 2003; Frédéric Lordon, *La politique du capital*, París, Odile Jacob, 2003.

128 Gösta Esping-Andersen, *Les trois mondes de l'État providence* [1990], París, P.U.F., 1999.

129 Suzanne Berger, *Made in monde*, París, Seuil, 2006.

Globalización, nación, territorios

Ilustremos rápidamente lo anterior, a partir de un contexto regional. Actualmente, las actividades calificadas como globalizadas, relevantes real o potencialmente en la competencia internacional no son sino uno de los componentes del tejido económico, y, a menudo, "un componente generalmente minoritario en relación a las actividades que se basan en mecanismos fuera del mercado o, en actividades comerciales de corto alcance"[130]. Las rentas de un territorio no provienen solamente de los mercados internacionales. Una parte importante y a veces incluso creciente de los recursos de los actores proviene de las rentas inyectadas en la economía local vía salarios, jubilaciones, subvenciones públicas, en síntesis, de transferencias diversas. Es así que una parte importante de las rentas de los hogares franceses no tiene relación directa, en su monto y evolución, con la eficacia productiva local. Es decir, que una parte no despreciable de la creación de empleo depende de las formas de gasto local –y en este rubro las rentas de las regiones están muy marcadas por los presupuestos públicos o las prestaciones sociales–. En una situación de este tipo, atraer a las empresas no aparece como la única estrategia viable para un territorio. Sin duda, limitar una economía regional a las puras rentas de transferencia es insostenible en el mediano plazo, pero, también es verdad que el Estado benefactor es una verdadera máquina de empleos y que, a veces, en ciertos contextos o períodos, constituye la única fuente significativa de crecimiento. Por otra parte, cómo no mencionarlo, es en el llamado sector terciario poco calificado donde probablemente estarán en el futuro las más importantes fuentes de empleo.

Ahora bien, la existencia de este doble sistema de relaciones sociales tiene múltiples consecuencias sobre las vidas individuales. En las sociedades contemporáneas, el proceso de individuación se efectúa a través de un conjunto de protecciones y derechos garantizados y dispensados, para muchos, por el Estado benefactor. En especial, la desmercantilización de la vida social ha sido una de las más poderosas palancas de la individuación, que ha permitido pasar de relaciones de dependencia mutua a un universo más electivo, y sobre todo

[130] Pierre Veltz, *Des lieux et des liens* [2002], La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 2004, p.59; Pierre Veltz, Laurent Davezies, *Le grand tournant*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 2004.

ha permitido emancipar a los más desposeídos, y también a las mujeres y jóvenes, de la esfera del parentesco. Por lo demás, los actores tienen perfecta conciencia de esto: saben que su *vida* depende ampliamente de la evolución del Estado benefactor, y que ésta será muy diferente según se acentúe o no el abandono de la socialización de diversos riesgos (o sea, la devolución a los hogares de una serie de actividades –educación, salud– que todavía hoy corren por cuenta de la solidaridad colectiva). En todos los casos, la situación y el itinerario de la vida de las mujeres, los jóvenes, los sectores populares e, *in fine*, la de las capas medias conocerán variaciones importantes.

En los últimos decenios, y a pesar de profundas transformaciones sociales y económicas, las sociedades europeas no han asistido al abandono puro y simple de las formas de regulación nacional. Siguen siendo sociedades marcadas por una lógica capitalista y una variante recompuesta del Estado benefactor. Sin duda, que en este registro, las diferencias son muy grandes entre los países, pero en un país como Francia, por ejemplo, el rol activo del Estado, la importancia de las prestaciones sociales y de las transferencias de recursos disponibles, sin olvidar el otorgamiento de nuevos derechos, no puede bajo ningún punto de ser vista analizado por la simple idea de un desmantelamiento del Estado benefactor. Por cierto, este doble eje de las relaciones sociales es insuficiente para caracterizar la diversidad de los capitalismos nacionales contemporáneos. Como lo demuestran desde hace decenios los trabajos de la teoría de la regulación, para ello deben tenerse en cuenta muchas otras formas institucionales[131]. Sin embargo, si la sociología debe permanecer alerta ante la diversidad real de los contextos nacionales y los compromisos institucionales, debe también disponer de una representación analítica simple de las grandes tendencias en curso.

Dos peldaños sociales

A grandes rasgos, es pues posible caracterizar las grandes *posiciones estructurales* a partir de la imbricación de este doble sistema de relaciones sociales. Se distinguen cinco grandes posiciones:

[131] Robert Boyer, *Une théorie du capitalisme est-elle possible ?*, París, Odile Jacob, 2004; Bruno Amable, *Les cinq capitalismes: diversité des systèmes économiques et sociaux dans la mondialisation*, París, Seuil, 2005.

- los *dirigentes* (una pequeña minoría, que goza de un emplazamiento ventajoso en los dos ejes, y que tiene capacidades reales de conducción y decisión globales);
- los *competitivos* (los "ganadores" de la globalización, actores cuyo trabajo tiene un fuerte valor agregado, versátiles, y que trabajan a menudo en sectores altamente internacionalizados de la economía mundial);
- los *protegidos* (operan sobre todo en los servicios y están relativamente protegidos de la competencia mundial ya sea debido al sector en que trabajan o a su estatuto de empleo);
- los *precarios* (que producen bienes y servicios y están fuertemente expuestos a la competencia global, sometidos, casi siempre a una importante fragilidad estatutaria);
- por último, los *excluidos* (verdaderos "perdedores" de la globalización y más o menos definitivamente expulsados del mundo del empleo).

Sin embargo, la idea de una pirámide posicional conduce al análisis a un conjunto de atolladeros. La multiplicación de posiciones intermedias hace cada vez más difícil saber quien está verdaderamente "arriba" o "abajo". Los posicionamientos híbridos se incrementan y los actores pueden conocer de manera simultánea y contradictoria, movilidades "ascendentes" o "descendentes" en diversos ámbitos sociales. En muchas situaciones, por ejemplo, ya no hay una frontera clara entre los asalariados colocados definitivamente del lado "bueno" o "malo", porque las fronteras entre el núcleo y la periferia del empleo (incluso en el seno de una misma empresa) son casi siempre movedizas y fluidas, y las condiciones de paso del uno a la otra (de la protección a la precaridad) están en permanente redefinición[132].

No obstante, el problema no es "complejizar" la jerarquía posicional. El análisis debe distinguir *siempre* un número limitado de posiciones estructurales, a partir de algunos ejes considerados mayores, que establecen una distribución desigual de los principales recursos. Pero este reconocimiento no debe olvidar la iniciativa que queda en manos de los actores. Dicho de otra manera, el análisis tiene necesidad de postular la existencia de algunos grandes emplazamientos objetivamente definidos

[132] Jean-Pierre Durand, *La chaîne invisible*, Paris, Seuil, 2004.

(especialmente, en el cruce del mercado y las intervenciones públicas) pero que se encuentran en tensión permanente con otros factores. Junto con reconocer su importancia, hay pues que mirar este nivel solo como un instrumento provisorio de trabajo, al que es necesario agregar otro nivel.

A falta de una mejor denominación, llamemos a este segundo nivel o peldaño: los *estados sociales*. Ellos no se pueden superponer a un análisis piramidal de la estructura social porque se deslizan, de manera transversal, entre las diversas posiciones estructurales. Para delimitarlos, no basta complejifizar los sistemas de relaciones sociales o sumar los atributos de los actores (clase, edad, sexo, etnia). Más bien es necesario aprender a construirlos a partir de análisis empíricos tratando de comprender, lo más cerca posible de las experiencias individuales reales, las maneras como los actores logran o no forjarse espacios sociales protegidos.

Todo depende entonces de lo que se busca. Siempre es posible colocar en un extremo a todos los que disfrutan de buenas conexiones (en términos de empleo, ganancias, protecciones institucionales) y que mantienen, sobre todo, un control activo de su situación, tanto desde un punto de vista económico como político. En el otro extremo, todos los que se definen por tener conexiones "malas" (ingresos escasos), "raras" (pobre densidad relacional), "perversas" (ligadas a actividades informales o ilegales) y, sobre todo, sin el ejercicio de un control activo sobre ellas (porque son ampliamente dependientes de decisiones en las cuales estos actores tienen débil incidencia política). A un alto nivel de generalidad, sería posible encontrar, en apariencia sin gran dificultad, un lazo jerárquico poco problematizado entre las diferentes posiciones.

Sin embargo, un análisis más detallado corrige de inmediato esta primera lectura. Excepto para una minoría durable y globalmente protegida, la mayor parte de los individuos –en la mayor parte de las sociedades– siente que su posición ya no es impermeable al cambio ni al deterioro social. Las prácticas más diversas aparecen en todos los ámbitos de la vida social. Si limitamos el análisis por ejemplo a este solo registro, el resultado es una dinámica particular entre las conexiones económicas globales y la transformación de los principios y mecanismos de protección social. De hecho, más que los cambios cuantitativos, es la creciente capacidad de los actores para afrontar y anticipar los riesgos sociales lo que es importante. Tanto más cuanto frente

a la talla de los desafíos de la globalización lo importante no es muchas veces intervenir directamente sobre los acontecimientos, sino aprender a protegerse de las conmociones del mundo. *Más que en un juego de suma cero, nos vemos confrontados a efectos en cascada, de parte de actores sociales que se protegen y exponen en forma diferente.* Las diferencias entre actores provienen de competencias cognitivas distintas (entre los que son susceptibles o no de anticipar los riesgos), de la diversidad de recursos prácticos de que disponen, del control por lo menos indirecto que tienen sobre esos procesos al fabricarse refugios ("nichos", "diques" o "escudos"), pero también de la calidad de los soportes de que dispone un individuo.

Los estados sociales, transversales a las posiciones estructurales, no modifican la ubicación social "objetiva" de un individuo, pero señalan las maneras en que los actores efectúan sus procesos de individuación. El objetivo de un estudio de este tipo es pues llegar a describir de manera concreta y casi singular el efecto de las estructuras sobre las acciones individuales a través de una pluralidad de formas de difracción. A veces, evidentemente, nada impide la superposición entre una posición estructural y un estado social. Pero, en muchos otros casos, los estados sociales deben ser definidos de manera transversal a la mayor parte de las posiciones estructurales, las mismas que ya son transversales a los Estados-nación. El análisis exige pues romper el muro a menudo artificial de las separaciones sociales o nacionales a fin de establecer otras fronteras más significativas. Por lo demás, los estudios del PNUD y sus diferentes indicadores han subrayado fuertemente la importancia de estos procesos en el mundo actual: algunas grandes ciudades de los países del Norte pueden, por ejemplo, tener condiciones de desigualdad y pobreza más grandes que ciertas zonas de los países del Sur.

Globalización e individuación

La sociología en la era de la globalización será un permanente ejercicio bicéfalo. Por una parte, debe estar cada vez más atenta a las dimensiones globales y transnacionales de ciertos fenómenos. Por otra parte, debe ser cada vez más precisa en la descripción de las maneras en que esos fenómenos se difractan en la vida social. Es a la resolución de esta ecuación a la que justamente se dedica la noción de prueba.

La prueba como operador analítico

Las pruebas tienen cuatro grandes características. En primer lugar, son indisociables de un *relato* que les asigna a los actores, individuales o colectivos, un papel mayor en la comprensión de los fenómenos sociales. En seguida, la prueba hace referencia a las capacidades que tiene un actor para *afrontar* las prescripciones y procesos difíciles a los cuales está sometido. En tercer lugar, toda prueba aparece como un examen, en realidad, como un *mecanismo de selección* a través del cual, en función de sus éxitos o fracasos, los actores forjan sus existencias. Por último, las pruebas son inseparables de un conjunto de grandes *desafíos estructurales* a los que los individuos están obligados de responder y que difieren en función de las sociedades y los períodos históricos.

Pero el interés analítico de la noción de prueba proviene sobre todo de su capacidad para operar como un instrumento en dos niveles, que no fusionan casi nunca, pero en torno al cual puede establecerse una convicción compartida entre el analista y los actores. La noción de prueba procede de la articulación, por una parte, del examen de las modalidades efectivas en que los individuos toman conciencia y enfrentan los grandes desafíos de su existencia (nivel 1) y, por otra parte, una representación reflexiva distanciada de los hechos vividos, pero animada por una escrupulosa voluntad de poner en relación los fenómenos sociales y las experiencias individuales (nivel 2). En otras palabras, se trata de aprehender las estructuras históricas a través de las situaciones individuales, y para ello es preciso que el análisis capte las coerciones desde las trayectorias personales. Un mecanismo de estudio que exige igualmente delimitar los diferentes mecanismos sociales que producen históricamente las pruebas. En breve, *la visión panorámica debe ir a la par con el zoom de acercamiento, a fin de captar las múltiples difracciones de los procesos en desarrollo.*

El problema de fondo es entonces explicar las diversas maneras en que las pruebas (explicitadas por el analista en el nivel 2) se difractan hasta los individuos, y son reconocidas y expresadas por éstos a través de formas de lenguaje diferentes (nivel 1). Sin duda, las maneras en que las experiencias son restituidas, y en cierta manera por ende constituidas por los lenguajes, son inseparables de los dispositivos discursivos de que se dispone en una sociedad o una cultura dadas,

pero esas traducciones-enunciaciones (nivel 1) no quitan nada a la pertinencia de una mirada objetivante sobre las grandes formas estructurales de esas pruebas –incluyendo, por lo tanto, la utilización de una amplia variedad de procedimientos de investigación exteriores a los individuos (nivel 2).

En realidad, no se trata en absoluto de un problema inédito. Es un problema que enfrenta todo historiador cuando aborda un fenómeno colectivo en otros términos que los empleados por los actores mismos en el momento en que la historia se estaba haciendo. Y de la misma manera en que el historiador siempre debe cuidarse al interpretar la historia, de confundir su definición de los acontecimientos con la conciencia que de ellos tuvieron los actores, también el sociólogo debe conservar esta tensión presente analíticamente a lo largo de todo su estudio. En síntesis: la realidad de una prueba no se reduce a su percepción, pero su percepción no es nunca un mero corolario de su existencia. La realidad estructural de una prueba (extraída analíticamente al nivel 2) y su expresión individual o colectiva (nivel 1) son cosas diferentes e irreductibles, que tienen sin embargo muchas articulaciones posibles, desde un reflejo más o menos fuerte a un divorcio más o menos radical. Cuando la sociología abandona el nivel 2, se reduce a una mera compilación del discurso de los actores, a lo más a una mera ordenación tipológica de los discursos, o a una presentación organizada de una serie de elementos habitualmente diseminados en sus experiencias. Cuando la sociología no estudia las vivencias (nivel 1), se encierra en una postura dogmática, poco reflexiva, ya que al olvidar tomar en cuenta la experiencia de los actores, deja fuera de su análisis una parte substancial de la realidad social. Es el encuentro de ambos niveles lo que permitirá posicionar una sociología de la individuación que esté a la altura del desafío planteado por la globalización[133].

Una ilustración: la ciudad

Pensemos, por ejemplo, en la experiencia urbana. La globalización de la economía lleva a una reorganización entre los territorios, conduciendo a algunos a una inserción exitosa, condenando a otros a una marginalización impuesta. Muchos análisis subrayan así, no sin razón, el debilitamiento

[133] Para una investigación empírica en este sentido, cf. Danilo Martuccelli, *Forgé par l'épreuve*, París, Armand Colin, 2006.

de una jerarquía nacional organizada de clases, en provecho de nuevas desigualdades sociales y espaciales[134]. De hecho, la competitividad de las empresas está ligada de manera compleja al entorno urbano, a causa de las facilidades que encuentran allí en términos de mano de obra (calificada o barata), y también de infraestructura de transportes, de estabilidad de diferentes tipos, sin olvidar la importancia, casi siempre silenciada, y no obstante con frecuencia decisiva, de las ayudas públicas. En esta apertura hacia la ciudad global, los poderes públicos conservan siempre –bajo diferentes formas– una cierta responsabilidad: desde un punto de vista propiamente económico, urbanístico, cultural, y también, social.

Una ciudad, como polo de atracción, necesita hacer inversiones contradictorias para asegurar su competitividad y su cohesión social. Debe hacerlo en dirección de la innovación y de la riqueza cultural, pero su valor, para el exterior, no puede nunca desinteresarse enteramente de la respuesta a las necesidades interiores de sus habitantes, dando lugar a la renovación del conflicto clásico entre el valor de uso de una ciudad y su valor de cambio[135]. Si es absurdo oponerlos entre sí, es necesario tomar nota de los nuevos conflictos que se organizan en torno a ellos. En realidad, hay que distinguir dos procesos diferentes. Por una parte, las realidades demográficas de un barrio o una ciudad y, por otra parte, la orientación de una ciudad en función de consideraciones estrictamente económicas y productivas. El valor de cambio –especulaciones de diferentes tipos– o el valor productivo –la puesta en red de la ciudad en la era de la globalización– puede así a veces primar ampliamente (sin jamás desconectarse completamente) de consideraciones de valor de uso cotidiano. Si se trata de una tensión que puede ser importante en la vida de los actores, esta prueba se define, sin embargo, a un nivel que, incluso cuando los individuos tienen parcial conciencia de ella, les es ajena. Y, no obstante, y cualquiera que sea el grado de conciencia que tienen los actores, estas transformaciones estructurales (nivel 2) tienen consecuencias muy concretas sobre sus vidas personales (nivel 1).

Sin embargo, lo anterior no debe llevar a olvidar el estudio de la difracción por la cual se declina ese proceso. En la situación francesa actual, incluso en una ciudad como París, más vale

---

[134] Scott Lash., John Urry, *Economies of Signs and Space* [1994], London. Sage Publications, 1996, p.323.

[135] Manuel Castells, *The City and the Grassroots*, Berkeley, University of California Press, 1983.

hablar de una tensión urbana generalizada entre lo global y lo local, que de una división estructural entre ciudades globales y locales. De hecho, una buena parte de la agitación en torno a la globalización no se experimente en la vida local sino bajo formas "anodinas" en apariencia: un barrio del centro de la ciudad que se convierte en una "vitrina para turistas"; una ciudad, en que los habitantes son obligados a habitar cada vez más lejos del centro, expulsados por los precios inmobiliarios y la expansión de las oficinas; en fin, poderes municipales que acentúan estos procesos al centrarse demasiado en la modificación hacia el exterior de una imagen urbana. La competitividad de las ciudades en la era de la globalización acentúa fuertemente está última tensión: en otro tiempo, las ciudades tenían una identidad histórica; ahora, deben tener una imagen de marca, casi siempre ligada a una oferta cultural. La preocupación por satisfacer una demanda exterior virtual (económica o cultural) puede incluso terminar por tener más peso que la voluntad de responder a las necesidades locales. Y cuando esta tensión se consolida, se percibe claramente la ruptura entre una ciudad con vocación global y al servicio de la movilidad de algunos (y sobre todo del capital) y una ciudad con vida local organizada alrededor de procesos de arraigo y afección.

Sin embargo, las polarizaciones no tienen lugar simplemente entre ciudades, sino también entre sectores de la misma ciudad, e incluso entre islotes de un mismo barrio[136]. En efecto, como ya lo hemos recordado, no hay sino partes de la actividad económica de una región, y a veces una parte muy pequeña, que se han globalizado. En la mayor parte de las regiones, lo esencial de la actividad sigue siendo local, organizada en torno a un tejido económico regional, en el cual las pequeñas y medianas empresas tienen un rol importante así como toda una economía fuertemente dependiente de intervenciones propiamente administrativas. En todo caso, ésa es la situación de muchas regiones de Francia, y ello está lejos de ser una excepción en Europa. Esto no contradice las tendencias, que son bien reales, hacia la globalización, pero obliga a insistir sobre la importancia, y hasta la primacía, de los fenómenos regionales y locales. Y, sobre todo, en la necesaria articulación analítica entre los dos niveles de la noción de prueba: la que se juega a veces a espaldas de los actores (nivel 2) y aquella de que están conscientes (nivel 1).

[136] Bernard Francq, *La ville incertaine*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 2003.

La prueba como operador analítico

Las pruebas tienen cuatro grandes características. En primer lugar, son indisociables de un *relato* que les asigna a los actores, individuales o colectivos, un papel mayor en la comprensión de los fenómenos sociales. En seguida, la prueba hace referencia a las capacidades que tiene un actor para *afrontar* las prescripciones y procesos difíciles a los cuales está sometido. En tercer lugar, toda prueba aparece como un examen, en realidad, como un *mecanismo de selección* a través del cual, en función de sus éxitos o fracasos, los actores forjan sus existencias. Por último, las pruebas son inseparables de un conjunto de grandes *desafíos estructurales* a los que los individuos están obligados de responder y que difieren en función de las sociedades y los períodos históricos.

Pero el interés analítico de la noción de prueba proviene sobre todo de su capacidad para operar como un instrumento en dos niveles, que no fusionan casi nunca, pero en torno al cual puede establecerse una convicción compartida entre el analista y los actores. La noción de prueba procede de la articulación, por una parte, del examen de las modalidades efectivas en que los individuos toman conciencia y enfrentan los grandes desafíos de su existencia (nivel 1) y, por otra parte, una representación reflexiva distanciada de los hechos vividos, pero animada por una escrupulosa voluntad de poner en relación los fenómenos sociales y las experiencias individuales (nivel 2). En otras palabras, se trata de aprehender las estructuras históricas a través de las situaciones individuales, y para ello es preciso que el análisis capte las coerciones desde las trayectorias personales. Un mecanismo de estudio que exige igualmente delimitar los diferentes mecanismos sociales que producen históricamente las pruebas. En breve, *la visión panorámica debe ir a la par con el zoom de acercamiento, a fin de captar las múltiples difracciones de los procesos en desarrollo.*

El problema de fondo es entonces explicar las diversas maneras en que las pruebas (explicitadas por el analista en el nivel 2) se difractan hasta los individuos, y son reconocidas y expresadas por éstos a través de formas de lenguaje diferentes (nivel 1). Sin duda, las maneras en que las experiencias son restituidas, y en cierta manera por ende constituidas por los lenguajes, son inseparables de los dispositivos discursivos de que se dispone en una sociedad o una cultura dadas,

pero esas traducciones-enunciaciones (nivel 1) no quitan nada a la pertinencia de una mirada objetivante sobre las grandes formas estructurales de esas pruebas –incluyendo, por lo tanto, la utilización de una amplia variedad de procedimientos de investigación exteriores a los individuos (nivel 2).

En realidad, no se trata en absoluto de un problema inédito. Es un problema que enfrenta todo historiador cuando aborda un fenómeno colectivo en otros términos que los empleados por los actores mismos en el momento en que la historia se estaba haciendo. Y de la misma manera en que el historiador siempre debe cuidarse al interpretar la historia, de confundir su definición de los acontecimientos con la conciencia que de ellos tuvieron los actores, también el sociólogo debe conservar esta tensión presente analíticamente a lo largo de todo su estudio. En síntesis: la realidad de una prueba no se reduce a su percepción, pero su percepción no es nunca un mero corolario de su existencia. La realidad estructural de una prueba (extraída analíticamente al nivel 2) y su expresión individual o colectiva (nivel 1) son cosas diferentes e irreductibles, que tienen sin embargo muchas articulaciones posibles, desde un reflejo más o menos fuerte a un divorcio más o menos radical. Cuando la sociología abandona el nivel 2, se reduce a una mera compilación del discurso de los actores, a lo más a una mera ordenación tipológica de los discursos, o a una presentación organizada de una serie de elementos habitualmente diseminados en sus experiencias. Cuando la sociología no estudia las vivencias (nivel 1), se encierra en una postura dogmática, poco reflexiva, ya que al olvidar tomar en cuenta la experiencia de los actores, deja fuera de su análisis una parte substancial de la realidad social. Es el encuentro de ambos niveles lo que permitirá posicionar una sociología de la individuación que esté a la altura del desafío planteado por la globalización[133].

Una ilustración: la ciudad

Pensemos, por ejemplo, en la experiencia urbana. La globalización de la economía lleva a una reorganización entre los territorios, conduciendo a algunos a una inserción exitosa, condenando a otros a una marginalización impuesta. Muchos análisis subrayan así, no sin razón, el debilitamiento

[133] Para una investigación empírica en este sentido, cf. Danilo Martuccelli, *Forgé par l'épreuve*, París, Armand Colin, 2006.

Globalización y pruebas

Es necesario, por lo tanto, liberarse de la tentación de presuponer un vínculo inmediato, mecánico y necesario entre cambios macrosociológicos y experiencias individuales. Corresponde a los estudios empíricos circunscribir la exacta naturaleza de estas dinámicas pero junto a situaciones de articulación homogénea entre los niveles, hay que reconocer *también* la existencia de situaciones de desconexión y ruptura.

En efecto, es posible que individuos que tienen los mismos recursos y cuya posición estructural –medida con algunos indicadores objetivos– puede parecer como muy semejante en términos de desigualdades, sean, sin embargo confrontados a pruebas muy diferentes en función de variaciones interpersonales[137]. En sentido inverso y contrariamente a lo que sugiere una visión rígida del orden social, actores que están emplazados en posiciones estructurales y estados sociales que, medidos en términos de desigualdades aparecen como objetivamente desventajosos, pueden, sin embargo, vivir las pruebas de su existencia testimoniando de un gran dominio y capacidad de acción. Las relaciones sociales de género son una buena ilustración de este proceso[138]. Si, a partir de indicadores objetivos, especialmente en términos de desigualdades económicas o profesionales, y no escolares, los hombres disfrutan de una ventaja estructural, por el contrario, desde un punto de vista más "subjetivo" ¿cómo no reconocer que hoy son las mujeres las que sacan mejor partido de las transformaciones ocurridas en los últimos treinta años? Incluso si tienen menos recursos y sufren más desigualdades los individuos pueden demostrar más iniciativa, beneficiarse de estados sociales más protectores y sacar un mayor partido subjetivo de su capacidad para afrontar determinadas pruebas.

Las pruebas son pues desafíos históricos socialmente producidos, desigualmente distribuidos, que los individuos se ven obligados a afrontar. Y como ocurre en toda prueba, los actores confrontados a ella pueden triunfar o fracasar (lo que le da, como lo hemos visto en el capítulo anterior, una importancia mayor al trabajo de evaluación existencial). Estas pruebas

---

137 Nos remitimos aquí a la reevaluación hecha por Sen de las desigualdades que muestra que no se puede examinar el peso de las desigualdades sociales sino con referencia a otros marcos más amplios de interpretación. Cf. Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

138 Simonetta Tabonni, *Costruire nel presente*, Milano, Franco Angeli, 1992.

no son independientes de los lugares sociales, pero en lugares idénticos ellas son heterogéneas. Son múltiples y explican los sentimientos a menudo ambivalentes que tienen los actores: lo que ganan por un lado, lo pierden por el otro. En todo caso, son ellas las que dan sentido a muchas características sociales e individuales (en términos de género, edad, estado de salud, recursos materiales). Nunca directamente, pero siempre a través del juego específico de las consistencias sociales que rodean al individuo. El problema principal no es esencialmente, entonces, cuantificar los medios disponibles para un individuo, sino estudiar las pruebas que afronta efectivamente cada actor, en función de las etapas de la vida, de los ámbitos abordados y de las posiciones ocupadas.

La individuación por las pruebas

El estudio de la individuación exige dar cuenta de la inscripción concreta de las grandes transformaciones sociales en las trayectorias y vidas individuales. Es evidente que ese proceso se complejiza en la era de la globalización. Y hace más y más necesario disponer de instrumentos de análisis simples y operacionales que permitan establecer un vínculo entre esos fenómenos. En todo caso, la sociología de la individuación es un vaivén constante entre la historia y la biografía, un proyecto intelectual sobre el cual pesa la prohibición suprema de la tentación de detenerse sobre una u otra, un esfuerzo condenado a la búsqueda de una equidistancia permanente entre esos polos. El sistema estandarizado de pruebas es un compendio sociológico de una historia colectiva de vida. Designa una problemática histórica común a la cual están confrontados desigualmente la mayor parte –por no decir todos– los actores de una sociedad. Un modo de individuación no existe sino en la medida en que está vivo el sistema de pruebas que lo forja.

Las pruebas se suceden y acumulan a medida que los individuos avanzan en la vida, obligándoles a darle un sentido diferente según que hayan salido o no airosos de ellas. Y, sin embargo, esta sucesión no es en absoluto improvisada: por el contrario, pocas cosas parecen más estandarizadas y estructurales en la vida moderna. En cambio, a nivel de la vida individual, ellas aparecen como una serie de etapas más o menos abiertas en las que pueden acumularse los reveses del destino o lo éxitos de la fortuna. Ventaja suplementaria: las pruebas son así

un dispositivo de investigación que permite al mismo tiempo hacer justicia al carácter abierto de su expresión y tener presente el carácter estandarizado y secuencial de su inscripción social. El resultado de las pruebas es contingente a nivel de individuo (nivel 1), pero su organización y secuencia no es en absoluto aleatoria al nivel de la sociedad (nivel 2).

Si la noción de prueba es tan central, es porque permite dar cuenta, de manera diferente a una filiación descendente, de las transformaciones estructurales y el juego de los espacios sociales. Para hacerlo, conviene delimitar el modo de individuación propio de una sociedad a través de un número limitado de pruebas. En efecto, aunque sea posible identificar una gran diversidad de mecanismos institucionales y posibles registros analíticos, el estudio debe restringirse al examen de un número limitado de procesos, considerados particularmente significativos desde una realidad histórica y social concreta. Pero es también necesario caracterizar cada una de las pruebas estudiadas por una tensión esquemática entre dos principios. Gracias a esta particular economía analítica, la tensión específica de cada prueba refleja y organiza la disociación entre el individuo y el mundo, es decir, el elemento fundamental más perdurable de la experiencia de la modernidad. Por supuesto, los tipos de pruebas y los principios de tensión propios de cada una de ellas varían en función de los contextos y períodos.

Dicho muy concretamente, *describir el sistema estandarizado de pruebas de individuación equivale a describir una sociedad histórica en su unidad.* Este esfuerzo, indisociablemente intelectual y crítico, participa de la convicción de que es a través de una sociología histórica escrita a escala del individuo que es posible, hoy, aprehender los grandes desafíos de la globalización[139]. El análisis macrosociológico está siempre así en fase con observaciones microsociológicas y el estudio sincrónico de la individuación se hace en estrecha relación con un eje diacrónico. Sin embargo, y es *la apuesta intelectual y política* de esta perspectiva, todos los individuos son estudiados como enrolados en una aventura común en el seno de una sociedad y un momento histórico dados[140].

---

139 Con una perspectiva diferente a la nuestra, el lector encontrará aclaraciones interesantes de la imbricación entre transformaciones económicas globales y experiencias individuales diversas en la obra de John Kay, *The Truth about Markets*, London, Penguin Books, 2004.

140 Lo que implica, como se verá en el capítulo 7, consecuencias importantes para la producción de la solidaridad.

La sociología de la individuación es una tentativa por renovar el análisis macrosociológico.

Una nueva sociología comparada

La individuación invita a una nueva familia de estudios comparados entre sociedades. Para ello, hay que evitar un doble escollo. Por una parte, la tentación de suponer que el sistema estandarizado de pruebas es el mismo para todas las sociedades actuales, con algunas variantes menores. Por otra parte, la tentación exactamente opuesta de considerar que no hay nada en común entre las diferentes sociedades nacionales o entre los habitantes del Norte y del Sur. Una sociología comparada de la individuación en la era de la globalización no se logrará a menos que se eviten estos dos escollos. Y para hacerlo, no habrá otra posibilidad que abocarse a verdaderos estudios empíricos.

No es, en efecto, sino de manera muy empírica que será posible, por ejemplo, decidir si deben o no ser respetados los límites nacionales y en cuáles ámbitos de acción. Actualmente, toda posición de principio sería a este respecto un engaño. A veces, en efecto, es indispensable tener presente la fuerza que tiene el marco nacional ya que es evidente que las pruebas a las que son sometidos los individuos son siempre definidas ampliamente en ese nivel. Pero otras veces, y sin olvidar el vigor del marco nacional, es necesario, igualmente, considerar las maneras en que se insinúan lo global y transnacional en las experiencias personales (el diferencial de vulnerabilidad ante fenómenos globales –crisis financieras, ecológicas u otras– es por ejemplo, uno de los principales elementos a considerar). Una sociología empírica de la globalización no es posible sino a este precio. Por cierto que esto lleva a condenar una sociología que se autolimita al solo marco nacional, pero invita también a rechazar la intransigencia infundada de una mirada que atribuye a la visión cosmopolítica una virtud analítica universal[141].

Para lograrlo es imperioso trabajar de manera inductiva para establecer, por ejemplo, el perfil del sistema estandarizado de pruebas propio de cada sociedad estudiada. En apariencia, esta exigencia parece superflua. En el mundo contemporáneo, ¿no es verdad que todos los individuos, de cualquier sociedad, son confrontados a un conjunto común de pruebas (la escuela,

[141] Ulrich Beck, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation* [2002], París, Aubier, 2003.

el trabajo, la ciudad, la familia)? Este es justamente el tipo de error que hay que evitar a toda costa y que es, empero, estimulado alegremente por ciertos indicadores transnacionales y tantos trabajos financiados por organismos internacionales.

El escollo puede situarse en dos niveles, de los cuales el primero es el más fácil de evitar, tanto es verdad que el reconocimiento de la contextualización como elemento clave en el conocimiento sociológico opera como principio de precaución. Si la mayor parte de los individuos debe, por ejemplo, someterse a la prueba del trabajo, se puede rápidamente estar de acuerdo en que la naturaleza específica de esta prueba varía en función de los períodos y las sociedades. En cambio, el segundo error es más peligroso porque es más disimulado. Para evitarlo hay que desprenderse de la falsa evidencia de que todos los individuos, en todas las sociedades, enfrentan un común conjunto de pruebas. El estudio de la individuación no se confunde nunca con un simple estudio de trayectorias de vida que harían posible establecer simples comparaciones (ya que casi todo el mundo trabaja, tiene una vida de familia, va a la escuela...). Ahora bien, *para una sociología de la individuación, el objetivo es lograr aislar las pruebas históricamente más significativas, en un momento dado y en una sociedad dada.* En ese sentido, por ejemplo, la escuela es sin duda una prueba central en el proceso de individuación que existe actualmente en Francia. Sin embargo, es muy verosímil que ella no lo sea (o no tenga el mismo peso) a la hora de delimitar el modo de individuación propio a otras sociedades nacionales (o para la misma sociedad francesa en el período anterior a los años cincuenta). Más todavía, incluso cuando una misma prueba sea significativa en dos contextos nacionales, puede no tener la misma importancia en la economía general del modelo de individuación existente. Probablemente ese sea el caso de la prueba urbana[142]. En la era de la globalización ella es, sin duda, un elemento importante de la experiencia social en los países centrales, pero es a menudo decisiva en los países del Sur, especialmente para los habitantes de las megalópolis. En efecto, para ellos, toda la vida está marcada por el "combate" cotidiano contra la ciudad –distancias, inseguridades, fricciones–. El individuo se concibe entonces a partir de una imbricación particular con lo urbano.

[142] "Probablemente" porque estas líneas de reflexión deben tomarse con precaución. porque se originan en los primeros resultados de una encuesta en curso sobre el proceso de individuación en una sociedad latinoamericana.

* * *

Para concluir, volvamos, a nuestra pregunta del comienzo. La venerable cuestión sociológica ("¿qué tipo de individuo se forja estructuralmente en una sociedad?") se carga de nuevas significaciones analíticas en la fase actual de la globalización. En efecto, *el proceso de individuación se ha convertido en un poderoso principio de unidad analítica de las sociedades contemporáneas*. Es, en el fondo, la diferencia fundamental que existe entre la teoría de los sistemas sociales que, al asumir el creciente proceso de diferenciación social, se ha visto obligada a subrayar los fenómenos de disociación o de desarticulación, y un estudio de la individuación que, por el contrario, subraya desde el comienzo, y desde la escala del individuo, el principio de unidad. Lo que es distinto o contradictorio desde el punto de vista de los sistemas sociales es integrado, incluso con muchas tensiones, al nivel de las biografías individuales. Esa es la razón, y contra todo pronóstico, por el cual *la globalización se puede aprehender a la escala de la individuación*.

Capítulo VI
Figuras de la dominación[143]

La noción de dominación designa un tipo particular de relación social basada en dos grandes elementos[144]. Por una parte, subraya una forma de subordinación que no es solamente de naturaleza personal (como fue la relación entre amo y esclavo), sino que toma más bien la forma de diversas subordinaciones impersonales a restricciones sistémicas –de las del tipo capital-trabajo–. Por otra parte, designa un complejo de asociaciones o mecanismos que aseguran la formación y producción del consentimiento de los dominados por una serie de distintos compromisos. Denominada a menudo "legitimación", "ideología" o incluso "hegemonía", esta dimensión subraya la importancia decisiva de la adhesión de los individuos a diferentes formas de control en las sociedades modernas. Como ya lo resumía La Boétie en el siglo XVI, los hombres son dominados o porque son obligados o porque son engañados[145].

Estos dos elementos permiten delimitar la estructura básica de la dominación, al punto de que durante largo tiempo estas dimensiones fueron indisociables de su análisis[146]. No obstante,

---

143 Este capítulo es una versión retrabajada de un artículo inicialmente publicado con el mismo título en la *Revue Française de Sociologie*, 45-3, 2004, pp. 469-497.

144 La dominación designa un tipo particular de relación que coexiste o se articula con muchos procesos de disimetría en las relaciones de poder. Sin embargo, es necesario evitar disociar radicalmente, como Chazel lo ha subrayado con razón, la noción de poder aislándola en el solo nivel de la acción, y la noción de dominación que sería un fenómeno estructural, haciendo que el poder aparezca como una pura consecuencia de la dominación. Preservando sus diferencias analíticas, hay que estudiar las vinculaciones entre la concepción relacional del poder, por una parte, y el nivel de la estructura social, especialmente por el tema de la distribución desigual de los recursos, y, por otra parte, reconocer el rol generador o transformador del poder frente a estructuras de dominación. Cf. François Chazel, "Pouvoir, structure et domination", *in Revue Française de Sociologie*, 24, 3, 1983, pp. 369-393.

145 Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* [1546-1548]. Paris, Payot, 1993.

146 Este análisis dual de la dominación aparece en varios autores de diversas inspiraciones intelectuales. En el marxismo, se encuentra en el centro del análisis de Gramsci sobre el "Estado" –de hecho de la dominación– como "una hegemonía acorazada de coerción" (cf. Antonio Gramsci, *Cahiers de prison* (6-9) [1930-1932], Paris, Gallimard, 1983, p. 83), o de manera todavía más sinóptica, "dictadura + hegemonía" (Ibíd.,

(Continúa en la página siguiente)

en esta asociación se asignó un rol mayor, e incluso primacía analítica, a los procesos que aseguran la legitimación del orden social en relativo detrimento de los factores propiamente coercitivos. La situación contemporánea es algo diferente. Hoy día, estamos confrontados, según lo veremos, a una autonomización, y hasta a una separación de estas dos dimensiones y, sobre todo, a la atribución de un peso creciente a los coerciones. Esta doble inflexión al apoyarse sobre la constitución de un nuevo mecanismo de inscripción subjetiva, esboza un panorama ampliado de las experiencias de dominación.

El texto está consagrado al análisis de estas experiencias. Procederemos en tres etapas. Primero, presentaremos, a la luz de las transformaciones y de los trabajos recientes, las modificaciones analíticas a incorporar en nuestra comprehensión de cada una de las dos grandes dimensiones de la dominación. En seguida, trataremos de mostrar la consolidación creciente de un nuevo mecanismo de inscripción subjetiva de la dominación: la responsabilización. En fin, a través del cruzamiento de los dos ejes precedentes, nos esforzaremos por mostrar los perfiles de las cuatro principales experiencias contemporáneas de dominación, bajo la forma de ideales-tipo.

Las dos dimensiones de la dominación y sus transformaciones

Dominación y consentimiento

Ya se refiera a los hábitos que están en la raíz de la servidumbre voluntaria, o a los mecanismos que aseguran la legitimación del orden social, se trata siempre, en esta primera dimensión, de subrayar la importancia de los factores propiamente culturales en la mantención y la renovación de la dominación[147]. Pero es probablemente la noción de "ideología"

---

p. 126). Está igualmente presente en la distribución propuesta por Althusser entre los aparatos ideológicos y represivos del Estado. Pero el marxismo no es la única escuela que caracteriza la dominación en esos términos. En otra tradición intelectual e inspirándose más en la obra de Weber, Parsons, cuando estudia las manera en que un actor puede actuar sobre otro, distingue dos formas, una sobre la situación, la otra sobre las intenciones, y esta por medio de sanciones positivas o negativas. Cf. sobre todo los artículos consagrados a la influencia y al poder políticos en Talcott Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, New York, The Free Press, 1967.

147 Es probablemente del lado de los *Cultural Studies* donde se encuentra la expresión más acabada de esta perspectiva. La cultura (en sus diversas manifestaciones: sentidos,

(Continúa en la página siguiente)

la que, a pesar de sus imprecisiones, reúne mejor esta familia de representaciones. Ella designa tanto un modelo general de imposición cultural uniforme a una sociedad, como un proceso específico de oscurecimiento cognitivo de los actores[148].

Más allá de las diferentes maneras en que se puede concebir, la ideología es aquello por el cual una clase o un sistema de dominación se ocultan y velan. Como "producción de conciencia" forma parte del proceso de conocimiento y desconocimiento constitutivos de la dominación[149]. La ideología se limita a la "superficie" de las cosas (la "apariencia") sin llegar a comprender y a asir la "realidad" (la "esencia"). Y no obstante es siempre susceptible de ser penetrada por el conocimiento "científico", puesto que, a pesar de su influencia, ella no es más que un velo evanescente, un resultado, siempre circunscrito y parcial, de una totalización asegurada por una unificación cultural de naturaleza histórica al servicio de los actores dominantes. Poco importa. La dominación inscribe en el orden del mundo un modo de funcionamiento duradero, que se convierte en "natural" y "evidente". Los dominados consienten en someterse en los términos impuestos por el poder establecido sin incluso darse cuenta. La dominación se convierte en legítima.

Ahora bien, en la realidad social contemporánea, una serie de importantes transformaciones minimizan la pertinencia de esta categoría. En primer lugar, e incluso si ciertos autores siguen defendiendo la hipótesis de una ideología dominante (por ejemplo, en la última versión francesa del pensamiento único) es necesario reconocer que la imposición ideológica no se realiza nunca en términos tan homogéneos y globales como parece entenderse –y más ampliamente que ella jamás pudo realizarse así en el pasado, dados especialmente los límites tradicionales de su difusión y la importancia de los mecanismos de cuestionamiento. En realidad, es más correcto afirmar que la ideología dominante no ha operado sino como un mecanismo cultural de federación de los grupos dominantes, más que como un mecanismo

---

formas, símbolos, discursos) situada en las relaciones sociales y en las relaciones de poder, es estudiada de una manera u otra, en sus articulaciones prácticas con el problema de la dominación. Sin embargo, y como una diferencia notoria con otras interpretaciones, en los análisis de los autores de los *Cultural Studies*, existe una posibilidad de emancipación en el seno de toda situación de dominación, gracias a la eventualidad de resistencias múltiples presentes en la cultura popular.

148 Raymond Boudon, *L'idéologie*, París, Fayard, 1986, pp. 81-102.

149 Karl Marx, Friedrich Engels, *L'idéologie allemande* [1845], París, Editions sociales, 1976, p. 44.

de fabricación de la conciencia de los dominados[150]. En resumen, las ideas de la clase dominante no son sino las ideas de la clase dominante, lo que les da justamente mayor coherencia social y cultural, pero no son necesariamente las ideas mayoritarias de una sociedad. El punto es importante puesto que si se puede convenir en la unidad cultural de las élites, en su común adhesión, por ejemplo, a un número restringido de soluciones económicas, eso no permite de ninguna manera concluir empíricamente en la extensión de ese consenso hacia las otras capas sociales[151].

En segundo lugar, cada vez es más difícil negar la desagregación de un sistema global y único de imposición cultural. Enunciada de diversas maneras, esta constatación subraya cómo la diferenciación social ha dado nacimiento a una sociedad en que los actores son constantemente solicitados y tensionados entre demandas contradictorias. La sociedad deja de estar atravesada por un solo proyecto global y se convierte, en el mejor de los casos, en un campo de fricción entre lógicas parciales autónomas. Si la vida social es siempre susceptible de ser analizada bajo la influencia de diversas formas de dominación y control, éstas son de ahora en más rara vez sincronizadas entre sí. La experiencia de los individuos sigue siendo marcada fuertemente por los efectos de poderosas organizaciones, pero ellas no logran encuadrar globalmente y homogéneamente su vida, como fue parcialmente el caso en las sociedades industriales pasadas. Daniel Bell fue uno de los primeros en plantearlo al insistir sobre las disyunciones entre las exigencias culturales del modernismo (la expansión del Yo), los principios de la sociedad política (la participación) y por último, los imperativos de la producción (burocráticos y jerárquicos)[152].

En tercer lugar, la tesis del velo cognitivo de los actores presenta demasiadas debilidades. ¿Cómo no considerar el incremento de las competencias críticas de que hacen gala actualmente los actores? ¿Cómo una realidad tan "desvelada" podría estar activa con tanta fuerza después de más de un siglo

---

150 Nicholas Abercombrie, Stephen Hill, Bryan S. Turner, *La tesis de la ideología dominante* [1980], Madrid, Siglo XXI, 1987..

151 Por lo demás, los partidarios de esta asociación están obligados a reconocer, a regañadientes, estos límites. Cf. Keith Dixon, *Les évangelistes du marché*, Paris, Editions d'agir, 1998, p. 107.

152 Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo* [1976], Madrid, Alianza, 1982; también Claus Offe, *Contradictions of the Welfare State*, London, Hutchinson, 1986.

y medio de interpelación crítica? Según lo han mostrado entre otros los estudios de Boltanski, los actores tienen competencias que no hay que subestimar, especialmente en cuanto a su capacidad para establecer equivalencias entre situaciones, lo que permite un trabajo ordinario de denuncia de la injusticia[153]. El problema mayor es, entonces, comprender simultáneamente esta expansión de las competencias críticas y la conservación de la dominación. Esta ecuación, y los diferentes equilibrios que puede adoptar, deben convertirse en objeto principal de la reflexión. En ese sentido, no existe pues forzosamente espacio para hablar de una crisis general de la legitimidad. Cotidianamente, los actores continúan "consintiendo", "funcionando" y "respetando" a la mayor parte de las "autoridades" establecidas. Sin embargo, las dominaciones no se viven ya más que muy rara vez con la evidencia asignada en otros tiempos a las formas duraderamente legítimas. Sin duda que estamos muy lejos de vivir en un mundo de igualdad, pero la percepción crítica de las relaciones de subordinación se ha acrecentado innegablemente. Deben, entonces, ser constantemente reforzadas, haciéndose por lo mismo cada vez más visibles y menos "naturales". El trabajo de zapa de la crítica ha penetrado progresivamente el sentido común, al punto de que, al menos intelectualmente, ninguna dominación se acepta por sí misma si no se "justifica" por estrictas consideraciones funcionales. Es necesario, por lo tanto, abandonar la idea de un velo cognitivo constante y único en provecho de una multiplicidad de formas cognitivas diversas que van desde el desconocimiento hasta el cinismo, pasando por la alienación o la mala fe[154].

Pero es necesario ir más allá de la sola constatación de la expansión de nuevas competencias críticas. En efecto, y en cuarto lugar, la idea de que la dominación se mantiene por la interiorización de una ideología dominante es probablemente la afirmación más discutible de la sociología de la dominación. Que no haya una manifestación explícita y abierta de protesta no quiere decir que no haya resistencia. Las fantasías, los sueños, los rumores, las bromas, el vuelco imaginario de las situaciones ("el mundo-al-revés" tan frecuente entre los esclavos y los movimientos milenaristas), el arte del disimulo, en suma,

[153] Luc Boltanski, Laurent Thévenot, *De la justification*, París, Gallimard, 1991; Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences*, París, Métailié, 1990.

[154] Danilo Martuccelli, "Les nouveaux défis de la critique", *Education et sociétés*, n°13, 2004/1, pp.43-56.

todos esos discursos y prácticas ocultas son muchas maneras de expresar una cólera, una humillación o una desaprobación que la dominación reprime[155]. Se trata, en el fondo, de la manera en que los dominados toman la palabra, más constante y solapada que aquella más clásica, de la movilización colectiva y menos visible que sus "discursos públicos". Tanto más cuanto que la capacidad efectiva de las clases dominantes para yugular esta palabra es siempre limitada: desde las casas aisladas de esclavos a los barrios obreros, pasando por el reagrupamiento de las mujeres entre mujeres o la proliferación de las bromas en los regímenes totalitarios, ninguna forma de dominación ha sido capaz de erradicarlos definitivamente.

Estas constataciones son tan abundantes y permanentes a lo largo de la historia, que cabe interrogarse con asombro sobre la seducción de la tesis de la ideología dominante. Su fuerza procede en parte de una confusión. No hay necesariamente "naturalización de la dominación" ni adhesión "espiritual" de los dominados, sino simplemente un acuerdo, al menos aparente, entre sus prácticas y el orden social existente. Pero esta aceptación práctica no impide las protestas más o menos encubiertas. Y por lo demás, el respeto aparente a las reglas no es contradictorio con el "deseo" reprimido de los dominados de conmocionar el orden social, porque esas reglas son a menudo tomadas simplemente como reglas habituales o consuetudinarias sin implicación alguna desde un punto de vista subjetivo. Dicho de otra manera, y contrariamente a lo que la tesis de la ideología dominante acostumbra subrayar, *el mundo imaginario y discursivo de los dominados escapa siempre a una inculcación cultural homogénea.* Por el contrario, a nivel de las prácticas se ven obligados a plegarse a las reglas de funcionamiento de un orden social que experimentan a veces como un sistema inquebrantable. La conclusión se impone por sí misma: los dominados están menos limitados a nivel del pensamiento y del discurso que a nivel de la acción y la lucha política[156].

---

155 James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia* [1990], México, Ediciones Era, 2000.

156 Ibíd., especialmente el cap. IV. Scott critica igualmente, y con razón, la idea de que esas palabras y prácticas sean una "escapatoria" calculada para permitir justamente la mantención de la dominación. Independiente del hecho de que los dominadores busquen siempre oponérseles, su presencia está a menudo en el origen mismo de los movimientos sociales como lo demuestra una importante literatura. Bien miradas las cosas, las luchas sociales se constituyen cuando esos "discursos ocultos" pasan al centro del escenario

(Continúa en la página siguiente)

La dominación puede imponer el consentimiento práctico de los dominados, pero no el consentimiento voluntario.

En resumen: es difícil aceptar la afirmación de que existe en nuestras sociedades una verdadera ideología dominante asegurando al mismo tiempo la legitimación del orden social, el encubrimiento de la dominación, la unificación de la sociedad y la desorganización de los grupos subalternos. Ciertamente, siempre existen rasgos culturales predominantes, pero, de allí a atribuirles una funcionalidad necesaria para la mantención de la dominación, hay un paso que la prudencia analítica invita a no franquear. A lo más, entonces, la "ideología" no designa sino un conjunto heterogéneo de dispositivos de imposición cultural que conserva una real capacidad de restricción, pero que es dinámica, diversa, conflictual y parcial, en su capacidad de suscitar el consentimiento de los dominados.

Dominación y coerción

La segunda dimensión analítica de la dominación subraya las coerciones especialmente impersonales a las cuales son sometidos los actores. Para Marx, el proceso es incluso central en el advenimiento del capitalismo y el paso desde una subordinación "formal", propia de la manufactura y sancionada por un contrato de trabajo pero sin existencia efectiva en los talleres, a una subordinación "real", propia de la industria moderna y que se inscribe en el proceso mismo de producción[157]. La dominación es analizada a través de una serie de procesos estructurales que hacen sistema y limitan del "exterior", por la "fuerza de las cosas", las acciones de los dominados sin que ello impida empero completamente las tácticas y micro-maniobras mediante las cuales revierten y neutralizan la voluntad de los poderosos[158]. Sin embargo, durante mucho tiempo, se supuso que la mantención de la dominación –cualquiera que sea la fuerza de las coerciones– necesitaba de la adhesión cultural de los dominados, es decir una forma de servidumbre o sumisión voluntaria. El debilitamiento, ya indicado, de los grandes postulados de la tesis de la ideología

y se convierten en "discursos públicos". Pero su presencia no es en ningún caso un factor de mantención de la dominación, sino un potencial siempre virtual e inextirpable de protesta social que muestra los límites de la idea de una "adhesión" de los dominados a su dominación.

157 Karl Marx, *Le capital* [1867], París, Editions sociales, 1977, t-1.

158 Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, vol.1, París, Union Générale d'Editions, 1980.

dominante invita a una modificación analítica importante. Pasa por tres grandes inflexiones.

En primer lugar, es preciso volver sobre la "reificación", sin duda uno de los procesos que mejor describen ciertos fenómenos contemporáneos. En su línea central, la noción destaca la tendencia fundamental del capitalismo a tratar a los individuos como cosas y, sobre todo, a abordar las relaciones entre individuos como relaciones entre cosas. En esta versión, se trata pues más de desenmascarar un sistema total de dominación que oprime a todo el mundo, que de insistir en que hay una clase que domina a otra. Sin embargo, la noción de reificación, asociada durante mucho tiempo a procesos de interiorización ideológica, no ha estado desprovista de ambigüedades. Esa es la razón por la cual es mejor hablar, como David Courpasson lo hace, de la dominación como un tipo de acción coercitiva. "La coerción es vista a la vez como un *límite* de la acción y un *determinante* de la acción. Disminuye el campo de las opciones posibles y determina parcialmente el contenido"[159]. Lo propio de la dominación, así entendida, reside entonces en minimizar el papel de los elementos que subrayan la adhesión, la sumisión, la servidumbre en beneficio de un sistema de coerciones que limitan la acción de manera sustancial y desigual. En todos los casos, el actor, individual o colectivo, está obligado a someterse a una restricción exógena frente a la cual experimenta un sentimiento de impotencia.

Enseguida, como segunda inflexión, funciona un proceso de visibilidad creciente de las coerciones que modifica en profundidad el problema del consentimiento de los dominados. El cambio es tal que uno de los desafíos mayores del trabajo crítico debería consistir en socializar prácticas de dominación que siendo a la vez "transparentes" y "criticadas", siguen siendo empero siempre "activas" y "coercitivas". El desafío a afrontar no consiste pues en revelar la "esencia" de la dominación detrás de la "ilusión" ideológica. La visibilidad de la dominación como coerción, tras el debilitamiento de sus dimensiones propiamente ideológicas, marca los límites de esta antigua estrategia. Probablemente no hay otra metáfora más exacta para designar esta situación que la que avanza Jean-Michel Berthelot para describir el proceso de orientación escolar: un laberinto de vidrio en el cual los individuos, viendo siempre "todo",

[159] David Courpasson, *L'action contrainte*, Paris, P.U.F., 2000, p. 24.

no pueden –paradojalmente– sino extraviarse cada vez más, literalmente sumergidos por todo lo que pueden mirar, debido al hecho mismo de esa transparencia absoluta[160]. En breve, las coerciones de la dominación se ejercen a través de la transparencia y en medio de las crecientes críticas que la develan.

Se trata de un cambio importante. En la versión de la reproducción, era, por ejemplo, a través de la legitimación de una cultura arbitraria de clase que la escuela participaba en la dominación social. Una función que cumplía tanto mejor mientras más la disimulaba por diferentes procesos de desconocimiento que aseguraban la correspondencia funcional entre la sociedad y el sistema educativo. La supuesta neutralidad de la escuela era descrita así como un engaño necesario para el funcionamiento del sistema: esta creencia permitía al sistema educativo poner al servicio de su "función externa" de conservación social una lógica interna de funcionamiento[161]. Muy distinta es la situación cuando el hecho de hacer visibles las coerciones se convierte en sí mismo en un mecanismo de dominación. Los individuos tienen entonces menos el sentimiento de estar enfrentados a procesos opacos u ocultos, que el de encontrarse desprovistos de recursos para hacer frente a un sistema escolar que despliega ante ellos un abanico de opciones tan transparente como cerrado.

En fin, esta evolución modifica la mirada sobre las dimensiones propiamente "culturales" de la dominación, tanto más cuanto que es difícil continuar pensando en la cultura principalmente en función de su papel en la conservación de las prácticas sociales[162]. Ya no vivimos en un universo de ese tipo, aunque a buena parte de la sociología le cueste reconocerlo y asumir las consecuencias. Los individuos continúan actuando a veces de acuerdo con definiciones impuestas, pero en muchas otras ocasiones los acuerdos se fragmentan, y se imponen la ambivalencia o la contradicción normativa. La dominación se transforma en consecuencia. Opera todavía, a veces, mediante la imposición de ciertas maneras de pensar, pero *también* se ahorra la preocupación de imponer una visión coherente al apoyarse esencialmente en coerciones resentidas y presentadas en cuanto tales.

---

160 Jean-Michel Berthelot, *Ecole, orientation, société*, Paris, P.U.F., 1993, pp. 181-183.

161 Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *La reproduction*, Paris, Minuit, 1970.

162 Zygmunt Bauman, *Culture as praxis*, London, Sage Publications, 1999, especialmente la introducción.

La dominación ya no se esconde –como lo afirma el modelo de la ideología dominante– detrás de una apariencia engañosa. No es otra cosa que la dispersión de los acontecimientos, los códigos, la discontinuidad de las prácticas, la profusión y el estallido de los signos rebeldes a su inserción en un todo organizado. La visibilidad de las coerciones se prolonga así por la implantación de un espacio pletórico de sentidos contradictorios, o de signos sin sentido, operando a través de juegos de diferencias. La dominación no pasa entonces por la aceptación de un contenido o una interiorización de un *corpus* de normas bien precisas. El lazo unívoco entre un sistema de representación y un orden social, que hasta ayer se suponía necesario, se ha debilitado. Es la razón por la cual para designar este proceso es necesario hablar de la instalación de una *hegemonía hueca*: asistimos no solamente al declinio de una imposición cultural uniforme, sino más ampliamente al funcionamiento de mecanismos de dominación que hacen progresivamente la economía de una sumisión por consentimiento e imposición de naturaleza cultural[163]. Y que a nivel societal se presente esta evolución como conquista de una sociedad altamente diferenciada, como lo indica Luhmann, o como el resultado de un proceso patológico de colonización sistémica, como prefiere afirmarlo Habermas, lo importante es el reconocimiento tendencial que así se hace de la primacía de los principios de integración sistémica sobre los de integración social. En otras palabras, de las coerciones sobre el consentimiento.

A pesar de sus diferencias, una misma línea de razonamiento subtiende todas estas inflexiones. Se trata de subrayar que la dominación se ejerce ahora menos por la vía del consentimiento, que por coerciones cada vez más experimentadas y presentadas como coerciones inevitables. Por supuesto, es a todas luces falso afirmar que no se impone ya ningún sistema de dominación cultural. En muchos ámbitos, la vida social sigue marcada por principios sociales o culturales que operan como un verdadero molde al cual los individuos deben adaptarse. Pero en lo sucesivo hay que agregar a los procesos de imposición ideológica los efectos inducidos por esta nueva modalidad de toma en cuenta de las coerciones. La dominación no encuentra ya su núcleo principal en la cultura sino en un conjunto de coerciones

[163] Zygmunt Bauman, *Freedom*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988; Danilo Martuccelli, *Dominations ordinaires*, París, Balland, 2001.

vividas como insuperables por el actor. Cualquiera sea su comprehensión de la situación –que muchas veces es débil e insuficiente– el actor queda tan replegado sobre sí mismo que le parece inalcanzable la modificación de las coerciones. Incluso es posible que a veces los actores "comprendan" ampliamente su situación y, sin embargo, esta misma comprehensión y la manera por la cual perciben un engranaje de relaciones sociales como inamovible o lejano, los persuadan de que no lograrán modificarla. En conclusión, el cierre práctico de los horizontes se impone sobre los desconocimientos.

Las inscripciones subjetivas de la dominación

Mientras la dominación era comprendida esencialmente como un equilibrio imperfecto entre las coerciones y el consentimiento, su solo y único mecanismo de inscripción era la sujeción –incluso cuando el término no fue abiertamente empleado–. Sin duda que la noción nunca ha sido unívoca, y esta denominación, relativamente tardía en la sociología de la dominación, siempre ha recubierto un conjunto muy heterogéneo de procesos. No obstante, de una manera u otra, se trata siempre de subrayar el proceso de fabricación o la naturaleza de la adhesión del dominado. Hoy debemos reconocer la presencia de otro dispositivo de inscripción subjetiva: la responsabilización. La diferencia analítica de los dos procesos reside menos en la manera en que dosifican el consentimiento o la coerción, que en la caracterización del individuo que exigen y movilizan.

La sujeción

La primera forma canónica de la inscripción subjetiva de la dominación subraya ante todo el proceso por el cual se hace entrar de manera más o menos durable un elemento –una práctica, una representación– en el espíritu o en las disposiciones corporales de un actor. La sujeción obliga a los dominados a definirse con las categorías que ella impone, que a veces hasta se inscriben más allá de su conciencia, sobre sus cuerpos y sus automatismos más reflejos. De manera muy esquemática, se puede caracterizar la sujeción de dos grandes formas.

Por una parte, la noción remite a un conjunto de disposiciones corporales, de prácticas insidiosas de comportamiento,

en una palabra, en una serie de disciplinas. La sujeción, en la versión dada por Foucault, pasa así por un conjunto de dispositivos que obligan al individuo a conocerse, de hecho, a descubrirse a sí mismo hablando de sí a los expertos del sí. El proceso apunta siempre a un control de las poblaciones, que toma la forma de una interdicción represiva o al contrario de la búsqueda de una verdad sobre sí inducida por diferentes técnicas y disciplinas. La sujeción es justamente lo que permite establecer una pasarela entre esas dos realidades: "No hay de una parte el discurso del poder y frente a él, otro que se opone a él"[164]. En los dos casos, por la represión o por la instigación del discurso sobre sí, se trata absolutamente del gobierno de los individuos, constituidos a la vez en sujetos y sometidos a la sujeción de las disciplinas. Entendámonos: si en esta representación se subraya más bien un conjunto de disciplinas –de coerciones– que de contenidos normativos –consentimientos–, el principal objetivo es empero mostrar la construcción-subordinación efectiva del sujeto.

Por otra parte, la sujeción remite a una serie de modelos identitarios que estigmatizan o descalifican a ciertos actores, de hecho, a una serie de mecanismos por los cuales los individuos son interpelados en vista de su funcionamiento o de su reconocimiento en tanto miembros de una sociedad. La sujeción, en la variante avanzada por Louis Althusser, insiste más sobre el hecho de que los individuos deben ser interpelados como "sujetos" a fin de poder desempeñar sus tareas sociales más comunes, empezando por la ficción jurídica de individuos libres e iguales. "Es una sola y misma cosa la existencia de la ideología y la interpelación de los individuos en sujetos"[165]. Un proceso que permite a la vez ocultar los mecanismos de dominación existentes y reconocer a los individuos en tanto sujetos. No es extraño, entonces, que los gobiernos, especialmente los de las modernas sociedades democráticas, hayan buscado siempre un punto de equilibrio entre su vocación de "división" (y su inclinación a una interpelación de los individuos en tanto "sujetos" singulares diferentes unos de otros), y su necesidad de producir principios colectivos de interpelación que los constituyen justamente en "sujetos colectivos"[166].

---

164 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, t-1, París, Gallimard, 1976, p. 134.

165 Louis Althusser, "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat" [1970], in *Sur la reproduction*, Paris, P.U.F., 1995, p. 227.

166 Para estos desarrollos de Althusser al final de su vida, cf. Etienne Balibar, *Ecrit pour Althusser*, París, La Découverte, 1991, pp. 111-118.

Pero en los dos casos, ya sea por la vertiente de las disciplinas corporales o de las interpelaciones políticas, es en tanto "sujetos" que están sometidos a sujeción, en el doble sentido del término: sometidos a sujeción de los otros y de sí mismos. Al insistir sobre el carácter multiforme de las microfísicas del poder, Foucault no es menos sensible al hecho de que los individuos están sujetos a sus propias identidades. A su vez, junto con remarcar el rol constituyente de los discursos en la interpelación de los "sujetos", Althusser también destaca igualmente el basamento institucional y material por el cual se establece. Dicho de otra manera y a pesar de la evidente diversidad histórica de los procesos de sujeción, la noción remite en su estructura analítica mínima a un mecanismo más o menos único. En todos los casos, la noción de sujeción debe ser comprendida en los dos sentidos del término, indisociablemente formación y control, producción y reproducción, instigación y prescripción del "sujeto".

La responsabilización

Al lado del modelo de sujeción y de sus múltiples variantes, es posible recordar el lento establecimiento de otro modelo de inscripción subjetiva de la dominación. Este modelo supone que el individuo se sienta, siempre y en todas partes, responsable no solamente de todo lo que hace (noción de responsabilidad) sino igualmente de *todo lo que le pasa* (noción de responsabilización). Solamente en el seno de esta inflexión es posible detectar la instalación de un nuevo mecanismo de inscripción de la dominación. Es a fin de hacer frente a esta experiencia generalizada de responsabilización, que el individuo debe siempre ser capaz de "adaptarse" a todas las situaciones o imprevistos. Se trata no ya de la "sumisión" sino de apelar a la "iniciativa" de los individuos para que encuentren la "mejor" manera de actuar en la vida social.

Ayer, el llamado a la responsabilidad individual participaba activamente en el establecimiento de los fundamentos de la economía capitalista y más ampliamente de la entronización del individuo[167]. Pero al interior de este proceso general y en adelante indisociable de la modernización occidental (cuya más sólida expresión es el lugar asignado al individuo en el derecho),

[167] Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, Bryan S. Turner, *Sovereign Individuals of Capitalism*, London, Allen and Unwin, 1986.

existió durante mucho tiempo la voluntad del legislador de distinguir entre la propia responsabilidad individual y lo que llamaba a una necesaria socialización de los riesgos frente a los azares de la vida. Esa fue, en el fondo, la verdadera ecuación de la racionalidad liberal. Como lo demuestra François Ewald, ese principio estuvo en el fundamento de una racionalidad jurídica y política que primero entrabó y luego hizo posible el surgimiento del Estado benefactor a través de la idea de una regularidad probabilística entre los riesgos sociales y de la existencia de sufrimientos inmerecidos en la sociedad[168]. Por el contrario, y en ruptura con esta tradición, el principio de responsabilización aparece hoy día como una transferencia al individuo mismo de todo lo que le acaece, como consecuencia inevitable de una sociedad que se ha convertido en "incierta". No es sino en el seno de esta inflexión, que la responsabilización –y no la responsabilidad– aparece como un mecanismo de inscripción *sui generis* de la dominación.

La responsabilización está en la raíz de una exigencia generalizada de implicación de los individuos en la vida social y en la base de una filosofía que los obliga a interiorizar, bajo la forma de una falta personal, su situación de exclusión o fracaso. Se trata menos de un llamado a la responsabilidad individual, que de una serie de procesos que tienden a confrontar el actor con las consecuencias –a veces más o menos involuntarias– de "sus" actos (y ello porque se establece que todo individuo tiene siempre la obligación de enfrentar las consecuencias de sus actos). Pero, como lo veremos, estas consecuencias exceden en mucho la responsabilidad directa de los actores.

En todo caso, a propósito de este punto, se impone la mayor precisión analítica porque las diferencias entre sujeción y responsabilización son sutiles pero importantes:

- A diferencia notoria de la sujeción, que de una manera u otra, acentúa las formas de interpelación de los actores en cuanto sujetos, la responsabilización, casi a la inversa, convoca a los sujetos en tanto actores sociales.
- A diferencia de la sujeción que hace primar una lectura externa del proceso de dominación (la imposición se presenta por la adecuación a un modelo propuesto desde el exterior), la responsabilización subraya sobre todo

[168] François Ewald, *L'Etat-providence*, Paris, Grasset, 1986.

los factores internos (se solicitan al actor sus capacidades "propias").

- A diferencia de la sujeción que subraya los procesos "causales", la responsabilización privilegia una lógica "consecuencialista". Por una parte, hay un gobierno (parcial) de los hombres por un "pilotaje" que se hace desde arriba, por los principios o las coerciones (cuya inscripción en los individuos es justamente garantizada por la sujeción); por otro lado, existe una gestión de las trayectorias a partir de un modelo de "pilotaje" por las consecuencias (de una manera u otra, el procedimiento se limita a confrontar al individuo con lo que le es presentado como la consecuencia directa de sus acciones pasadas).
- Por último y sobre todo, a diferencia de la sujeción en la cual el actor es descrito en una posición pasiva, atravesado y constituido por un conjunto de dispositivos disciplinarios o culturales, en la responsabilización, se diseña al actor con la capacidad de "gobernarse" a sí mismo, puesto que es considerado como capaz de "hacerse cargo" y, por lo tanto, de tener un rol activo. En el primer caso, el individuo, agente pasivo, es interpelado por el poder para que se convierta en "sujeto". En el segundo, el sujeto, como actor activo, es convocado por el poder para que se haga cargo en tanto "actor".

En resumen, por la sujeción, el actor es interpelado como sujeto (esto es, "sujeto a", en breve, "asujetado"). Por la responsabilización, el sujeto es conminado a ser un actor (es decir, "a actuar", y por lo tanto "responsabilizado").

Las experiencias de la dominación

El cruce de los dos ejes precedentes permite diferenciar bajo la forma de tipos ideales una serie de experiencias de dominación. De una parte, cada una de ellas subraya la primacía, y la autonomización creciente, de una u otra dimensión de la dominación (consentimiento o coerción). Por otra parte, las diferentes experiencias proceden de una acentuación más o menos unilateral de uno de los dos mecanismos de su inscripción subjetiva.

	Consentimiento	*Coerción*
Sujeción	Inculcación	Implosión
Responsabilización	Prescripción*	Devolución

La inculcación

Durante mucho tiempo, fue la figura dominante, e incluso la única verdadera representación de las experiencias de la dominación. La inculcación, más allá de la diversidad real de las apelaciones, designaba todas esas imposiciones simbólicas inscritas en el individuo, que impiden a los actores autorizarse ciertas actitudes, o incluso, los obligaba a percibirse bajo la forma de estigmatizaciones múltiples. Ya sea a través del sistema educativo, de las representaciones sociales, de la identificación psíquica con la Ley u otras se trató siempre de imponer una "cultura" arbitraria y basada en una definición social. Se ejerce así una violencia simbólica en virtud de la cual un conjunto de significaciones logran imponerse. Se trata a la vez de hacer "suya" la cultura de las clases dominantes, de disimular la naturaleza social de esta cultura y rechazar, al desvalorizarla, la cultura de los otros grupos sociales. Para evocar solo la diferencia de sexos, y según este tipo-ideal, las mujeres y los hombres conocen un proceso diferente de inculcación, apropiándose a través de diversas socializaciones de maneras de ser y hacer que modelan más o menos duraderamente sus gestos y orientaciones de acción. Este trabajo de inculcación sería sistemáticamente curtido por una serie de contenidos culturales (a veces llamados ideológicos) que refuerza simbólicamente la posición del hombre en detrimento de la mujer.

La inculcación designa entonces este conjunto heterogéneo de experiencias de dominación que van desde formas blandas –como la influencia o la persuasión– hasta formas extremas –como la violencia simbólica– pasando por toda una serie de procesos que, manipulando las necesidades, logran asegurar la mantención del orden social. Con frecuencia, en la descendencia de las intuiciones freudianas, se trata de poner en evidencia los procesos de introyección que aseguran la identificación

* En la versión francesa, el término empleado para designar esta figura es "injonction". En castellano, el término podría traducirse igualmente por inyunción, orden expresa o imperativa, y aún cuando el vocablo de "prescripción" nos parece restituir mejor el núcleo de este tipo de experiencia, utilizaremos en lo que sigue indistintamente estos términos.

más o menos inmediata y completa del individuo con los imperativos de la sociedad. Muy divulgados en los años sesenta a propósito de la sociedad industrial avanzada, estos análisis subrayan la necesidad de inculcar en la psiquis de los individuos los elementos que el sistema social necesita para sobrevivir[169]. Ciertos analistas se han preocupado así de estudiar la manera en la cual las necesidades y funciones económicas se constituyen en sistemas psíquicos, pero también las resistencias constantes que las pulsiones humanas oponen a todo orden social, lo que exige por ende un incremento permanente del control y la inculcación. La mirada se vuelve, así, naturalmente hacia los medios o la publicidad como principales agentes de la manipulación de los deseos.

Pero esta inculcación en los "espíritus" puede igualmente tomar formas más "materiales" cuando la inscripción se imprime en el "cuerpo" de los dominados. Basta recordar el análisis que hace Goffman a propósito de las instituciones totales: esos lugares en que los individuos son desposeídos de sus identidades anteriores con la ayuda de un proceso multiforme y secuencial gracias al cual terminan por desprenderse de su antigua identidad y se convierten en hombres sumisos y dóciles a la institución, después de toda una serie de mortificaciones personales. Tiene así lugar una verdadera (re)socialización, que da también nacimiento a una serie de protestas sordas a través de las cuales el individuo trata de apartarse del rol y del personaje que la institución le asigna e inculca[170].

En resumen, la inculcación como tipo ideal de la experiencia de la dominación, subraya la invalidación personal del actor por la obligación de percibirse con los "ojos" del otro. Se coloca en la intersección de una representación de la dominación que, sin negar el efecto de las coerciones, tiene, sin embargo, tendencia a acentuar el proceso de consentimiento requerido y sobre todo su inscripción bajo la forma de sujeción. El individuo se constituye en sujeto por un trabajo poliforme de inculcación cultural y material. Pero si ese proceso está siempre presente, convertirlo en figura exclusiva, o hasta central de la dominación actual, es a todas luces insuficiente.

---

169 Entre otros, cf. Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel* [1964], París, Minuit, 1968.

170 Erving Goffman, *Asiles* [1961], París, Minuit, 1968.

La implosión

Durante largo tiempo, y a pesar de su polisemia, y hasta de su imprecisión, la noción de alienación ha reunido todas las experiencias en las que los actores son definidos por su incapacidad, más o menos absoluta, para comprender su situación social en términos de relaciones sociales. Pero la noción no permite más dar cuenta del abanico de procesos que hoy en día remiten a esta figura. Es la razón por la cual optaremos por el término de implosión, que es más neutro, para designar esta familia de extravíos subjetivos cercana por otra parte a los elementos retenidos cuando se ha tratado de transformar la alienación en una categoría empírica: impotencia, pérdida de sentido, ausencia de normas, aislamiento, frustraciones[171].

Si la noción de implosión delimita ese tipo ideal mejor que la alienación, es porque permite aislar con mayor precisión los elementos constitutivos. No solo –en lo que es únicamente la manifestación visible y en absoluto analítica– la transformación de los problemas sociales en problemas psicológicos, sino más profundamente la presencia decisiva de una interpelación, que somete a los individuos a través de un conjunto de coerciones tanto o más aplastantes que se inscriben sobre ellos impidiéndoles apropiarse de modelos positivos de identificación. Por lo tanto, es en la separación entre las coerciones sufridas y el llamado a convertirse en sujeto, imposible de satisfacer, donde reside en última instancia la implosión del individuo. Evoquemos, sin pretensión de exhaustividad, algunos ejemplos.

En primer lugar, la implosión, que aparece con frecuencia en la literatura sobre la experiencia laboral, ha sido percibida como el resultado de una forma particular de división del trabajo. En las fábricas, y especialmente en el marco de la organización científica del trabajo, la separación entre la concepción y la ejecución se ha traducido en formas inéditas de alienación. La noción remite especialmente a una serie de separaciones: del trabajador y su producto, que no le pertenece; del trabajador o del trabajo mismo que se convierte en una mercancía como cualquier otra; del trabajador consigo mismo, puesto que es desposeído del sentido de sus actos; o incluso de los trabajadores entre sí, que se ven obligados a tratarse como "cosas". Pero esta experiencia toma hoy en día, además, la forma de un conflicto

[171] Para un balance de esos estudios cf. Joachim Israel, *La enajenación: de Marx a la sociología moderna* [1968], México, Fondo de Cultura Económica, 1988, cap. VII.

constante aunque inexpresado, entre la evaluación institucional y la autoevaluación del individuo[172]. Asociada frecuentemente a procesos de inculcación, la alienación, en tanto tipo ideal, delimita, a pesar de muchas ambigüedades, un tipo particular de experiencia.

En segundo lugar, es en términos de implosión sobre sí mismas que son descritas las mujeres cuando Betty Friedan recuerda su "indefinible malestar" en los años sesenta[173]. El punto es tanto o más importante que su experiencia de dominación ha sido igualmente captada a través de la figura de la inculcación. De hecho, esta experiencia de dominación está constituida al mismo tiempo por un largo trabajo de asimilación de categorías propias de la ideología patriarcal (tipo ideal de la inculcación) y por un malestar que remite a coerciones tanto más perniciosas que son innombrables (tipo ideal de la implosión). Por otra parte, la mayor novedad política del feminismo consiste en haber sabido delimitar, más allá del fenómeno clásico de la inculcación, la realidad mucho más disimulada de la implosión, a saber el descubrimiento individual primero y luego colectivo, de una experiencia personal "indecible" de opresión: las mujeres, "cada" mujer descubrirá que no es la única en sufrir "dificultades" que ella creía únicas y personales.

En tercer lugar, el tipo ideal de la implosión está igualmente activo cuando se hace referencia a algunos procesos psíquicos de sujeción individual. Ha conocido una formulación acabada en los años sesenta en el estudio que Alexander Mitscherlich consagró a la "sociedad sin padres"[174]. Subrayando hasta qué punto la fragmentación social lleva a la vacuidad de la noción de autoridad y por lo tanto de la identificación de toda forma de autoridad, el autor vislumbra formas nuevas de implosión. La dificultad principal ya no procedería de un conflicto edípico insuperable (esto es, de una protesta contra una Ley) sino de la imposibilidad de su superación, a causa justamente de su ausencia relativa, lo que engendraría múltiples estrategias de adaptación, de obediencia sin contenido, de simple sumisión a las coerciones fácticas. En todo caso, la continuidad es patente con la interpretación en términos de personalidad narcisista adelantada por Lasch: aquí también el narcisismo como figura social de repliegue o de implosión hacia sí aparece como una consecuencia

172 Anne Barrère, *Travailler à l'école,* Rennes, P.U.R., 2003.

173 Betty Friedan, *La femme mystifiée* [1963], París, Denoël/Gonthier, 1964.

174 Alexander Mitscherlich, *Vers une société sans père* [1963], París, Gallimard, 1969.

del derrumbe de la autoridad y de las posibles fuerzas de identificación normativa[175]. Dicho de otra manera, si en el tipo ideal de la inculcación, la dominación procede siempre de formas de sobre-socialización, en la implosión el peligro proviene más bien de la sub-socialización. El problema no es el exceso (como lo dirá Marcuse en el marco de la inculcación), sino el déficit de sublimación. Anotemos al pasar que algunas interpretaciones sociológicas actuales del individuo depresivo se inscriben también en esta filiación.

En cuarto lugar, y de manera aun diferente, múltiples implosiones sobre sí van a manifestarse a través de una necesidad irreprimible de "consolación" propia de los individuos modernos. Confrontados a esta sujeción coercitiva, los individuos desarrollan una necesidad proteiforme de ser calmados, tranquilizados, consolados, que es tanto o más fuerte por el hecho de que la sociedad moderna instaura a los individuos como amos exclusivos de su vida y los impulsa a una realización en principio ilimitada de sus propias posibilidades. Estas necesidades requieren cada vez más la colaboración por parte de profesionales competentes, como los psicoterapeutas, a fin de conseguir "calmar al pichón", como lo precisa Erving Goffman[176]. Pero estas ansiedades pasan también por una serie de demandas que se expresan en términos de victimización o de acoso moral[177]. En verdad, al no poder constituirse en conflictos sociales, estos malestares no pueden expresarse sino en términos subjetivos, de hecho a través de figuras de implosión. Eso es lo que, ante todo, explica la fortuna de términos como el "sufrimiento" o las actitudes que subraya la victimización: los individuos enuncian una dominación vivida como una fatalidad. No son solamente "víctimas" porque no pueden ser "sujetos"; a veces, no se perciben como "sujetos" sino en la medida en que pueden constituirse en tanto "víctimas".

Por último, todavía es posible señalar una quinta figura de implosión sobre sí. Aunque está bastante extendida, es, sin embargo, difícil de abordar porque se caracteriza por una actitud

---

175 Chistopher Lasch, *La culture du narcissisme* [1979], París, Climats, 2000.

176 Erving Goffman, "Calmer le jobard: quelques aspects de l'adaptation à l'échec" [1952], in *Le parler frais d'Erving Goffman*, París, Minuit, 1989.

177 Para la victimización, cf. entre otros, Tzvetan Todorov, "Du culte de la différence à la sacralisation de la victime", *Esprit*, 6, 1995, pp. 90-102; para la noción de acoso moral, Marie-France Hirigoyen, *Le harcèlement moral*, París, Syros, 1998, y para una crítica, cf. Jean-Pierre Le Goff, "Que veut dire le harcèlement moral", *in Le Débat*, 2003, N° 123, pp. 141-161 et N° 124, pp. 99-116.

de apatía, desinterés, hasta de fuga –la empresa de la dominación no se manifiesta sino en la exacta medida en que el individuo parece escapar de ella–. La implosión está así presente en todas esas figuras de retiro en las que, formando aun parte de una organización, los individuos están ya, sino verdaderamente "afuera", al menos con seguridad "al lado" o "en otra parte"[178]. La abulia reemplaza, sin anularlo enteramente, al desasosiego. La implosión sobre sí no es necesariamente dolorosa, se presenta a veces incluso bajo la forma de un desasimiento apacible. El individuo se convierte en un ritualista, e incapaz de constituirse en tanto Sujeto, se sustrae a esta exigencia. Esta experiencia de la dominación se caracteriza, entonces, por el hecho de que aparece vacía de todo sentido. En cualquier caso, en esta forma de implosión el individuo es invadido por un sentimiento de absurdo, susceptible por otra parte, y no sin paradoja, de "proteger" su personalidad.

La prescripción

A diferencia de la inculcación que es siempre la voluntad de hacer penetrar un elemento en el espíritu de alguien en forma duradera, la prescripción aparece más bien, como su nombre lo indica, como una orden formal a la cual el otro debe someterse. El núcleo de la prescripción, como manifestación de la dominación reside menos en la norma (siempre implícita) que impone, que en su preocupación por implicar a los individuos en cuanto actores en su "enderezamiento", "mejoramiento", "esmero", "realización personal" o "desarrollo". Y no obstante, estas formas de dar órdenes también contienen, como veremos, dosis importantes de imperativos de acción.

Esta caracterización general necesita precisiones suplementarias. En efecto, es posible distinguir entre diferentes tipos de prescripción en función por una parte del tipo de valor movilizado (entre otros, autonomía, independencia, participación, autenticidad) y, por otra parte, en función de la naturaleza y el volumen de los recursos, pero sobre todo de los soportes, que son convocados o están a disposición del individuo. Según el tipo de valor y el tipo de soporte requerido por la movilización, el imperativo de acción no tiene en absoluto los mismos efectos sobre diferentes actores.

---

[178] Para ejemplos en el terreno escolar, cf. François Dubet, Danilo Martuccelli, *En la escuela* [1996], Buenos Aires, Losada, 1998.

En otras palabras, si lo propio de la prescripción es buscar el consentimiento del individuo a una forma de dominación, esto no pasa más por su identificación con una Ley (principio de sujeción), sino a través de un llamado al individuo en tanto "actor" de su vida. La importancia creciente que esta figura adquiere en la actualidad, obliga a un esfuerzo suplementario de diferenciación.

La prescripción a la autonomía

Es una figura altamente paradojal, ya que se trata de conminar a alguien para que se dote a sí mismo de su propia ley. Pero esta obligación, al no imponer un contenido preciso, llama simplemente a que el individuo, en tanto actor, tome decisiones autónomas. Es en este nivel –por otra parte– donde se sitúa lo esencial del desacuerdo teórico en torno a esta forma de prescripción. Para algunos, se trata de un avatar de un proceso más amplio de desinstitucionalización; para otros, al contrario, se trata de un nuevo modelo institucional. Si el debate es sutil, es claro que la mayor parte de las posiciones concuerdan en el hecho de que el imperativo de autonomía adopta más la forma de una norma de interioridad vacía puesto que no tiene ningún contenido normativo específico, que la de la interiorización de una Ley moral. Se trataría así de un nuevo modo de funcionamiento de las normas sociales, conminando al individuo a dar más pruebas de flexibilidad y apertura antes que de obediencia y disciplina[179].

Por otra parte, es también en este sentido que para Alain Ehrenberg, la depresión se convierte en un analizador mayor de nuestras sociedades. Ella no proviene ni de una ley aplastante para el individuo a causa de una sobrecarga de prohibiciones que se traduce en un Súper-yo demasiado severo (como ocurre en la experiencia de la inculcación) ni de una implosión inducida por una sujeción mediante coerciones. Por el contrario, ella proviene de una prescripción imperativa constante de logros, de éxito, de estar a la altura, de actuar incansablemente al máximo de sus posibilidades. Frente a este ideal colectivo de acción, el individuo se siente asaltado por la fatiga,

[179] Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo* [1986], Barcelona, Paidos, 1998; Louis Roussel, *La famille incertaine*, París, Odile Jacob, 1989; Jean-Claude Kaufmann, *Ego*, París, Nathan, 2001; François Dubet, *Le déclin de l'institution*, París, Seuil, 2002; François de Singly, *Les uns avec les autres*, París, Armand Colin, 2003.

por sus insuficiencias y disfuncionalidades. La depresión fluiría de la "democratización de la excepción", allí donde el individuo señor de sí mismo se revela frágil y "fatigado por su soberanía", prisionero de "la aspiración de no ser sino él mismo y de la dificultad de serlo"[180].

En verdad, el imperativo a la autonomía, especialmente cuando asume la forma de un llamado a la *performance*, en medio de una competencia generalizada[181], se sitúa frecuentemente en la orilla de la lógica de la responsabilización y de la sujeción. Y, sin embargo, incluso en esas figuras más híbridas, y con gran diferencia respecto del modelo de la inculcación, jamás estamos verdaderamente del lado del universo de la Ley en el sentido fuerte del término y siempre más en el lado de la negociación y el compromiso. No es extraño entonces que sea posible encontrar una variante particular de esta figura en el universo de la justicia, donde se estaría instalando progresivamente una nueva manera de constituir el derecho en la que "ya no se trata de una inyunción abstracta impuesta desde el exterior sino de la homologación por el juez de una decisión cuyo contenido moral ha sido acordado por las mismas partes"[182]. En otras palabras, donde la norma es más impuesta por la prescripción de autonomía exigida a los individuos que por inculcación.

La prescripción a la independencia

En esta segunda subfigura, el actor debe convertirse en individuo soberano, dueño y señor de sí mismo. Aquí, la orientación se dirige ante todo a la independencia, en el sentido de la capacidad de individuo de no depender de nadie. Esta inyunción opera en el seno de una tensión entre, por una parte, una sobreacentuación del modelo del individuo conquistador (el modelo del individuo por exceso) y, por otra, las múltiples realidades de un individuo casi siempre desprovisto de soportes efectivos para desempeñarse verdaderamente conforme a este imperativo. No es raro, entonces, que esta subfigura tenga sus principales manifestaciones por el lado de las políticas sociales, tanto más cuanto en los últimos años, las exigencias hechas al individuo

---

180 Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, París, Odile Jacob, 1998, p. 147.

181 Guy Bajoit, Abraham Franssen, *Les jeunes dans la compétition culturelle*, París, P.U.F., 1995.

182 Antoine Garapon, "Une société de victimes", in Pierre Rosanvallon (éd.), *France: les révolutions invisibles*, París, Calmann-Lévy, 1998.

para que afirme su independencia se han incrementado al mismo tiempo que se debilitaban las protecciones, los derechos o los diversos soportes que le permitían justamente hacerle frente[183].

Esta forma de prescripción, a diferencia de la precedente, subraya menos la incapacidad del actor para darse su propia ley, que la posibilidad simplemente de existir como individuo independiente, restringiéndolo entonces a aceptar un control externo, y en el peor de los casos, descalificándolo en tanto individuo. Pocas cosas lo demuestran mejor en nuestras sociedades de consumo que el control financiero a que algunos son sometidos: degradados de su derecho al consumo, a causa de su adicción al gasto, son declarados incapaces de administrar su propio presupuesto.

De hecho, como ocurre con frecuencia en la modernidad, el movimiento ha sido profundamente ambivalente. Los individuos ven, al mismo tiempo, acrecentarse el reconocimiento a su margen de acción y disminuir ciertas protecciones prácticas y simbólicas. En realidad, y allí reside la verdadera lógica de este funcionamiento, se trata de organizar institucionalmente un gobierno que se preocupa cuidadosamente de no abandonar a los individuos a su sola libertad, sino que la administra de manera diversa descargando la responsabilidad sobre los hombros de los propios individuos.

La prescripción a la participación

La participación es requerida en tanto imperativo cuando, a diferencia de una posición liberal más clásica que subraya las virtudes de la libertad negativa, se insiste más en la subordinación del individuo a la colectividad (sus "deudas") que sobre su libertad personal. Poco importa entonces que esta orden expresa tome la forma de un llamado neo-comunitarista o desde una perspectiva más bien republicana. En los dos casos, el individuo está obligado a comprometerse en tanto actor; en los dos casos lo que es cuestionado es la posibilidad del retiro personal. Los deberes de participación del actor hacia la comunidad priman ampliamente sobre los derechos y libertades de los individuos.

En la práctica, se pueden encontrar muchas ilustraciones de prescripciones hechas en términos de participación ciudadana,

---

183 Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, París, Fayard, 1995; Numa Murard, *La morale de la question sociale*, París, La Dispute, 2003, pp. 171-212; Alain Supiot, *Au-delà de l'emploi*, París, Flammarion, 1999.

ya sea del lado de las políticas urbanas o de la ciudadanía escolar; en las diferentes inyunciones dirigidas por el trabajo social a los excluidos a fin de que lleguen a insertarse o a los detenidos para que participen en su rehabilitación social; o incluso, y de una manera un poco paradojal, en la prescripción que se dirige al individuo al final de su vida con el propósito de que "participe" enteramente en su propia muerte de manera serena a fin de vivir plenamente esta etapa de su existencia[184]. Pero es, sin duda, en el campo del trabajo donde se encuentran los ejemplos más importantes en las últimas décadas.

Con una notoria diferencia con la lógica de la alienación (o de la implosión) que en su estructura básica provenía de una separación del trabajador y su obra, de una pérdida de sentido de su experiencia personal en el proceso productivo, la responsabilización requerida bajo la forma de prescripción a la participación pasa por una exigencia de sobreimplicación personal que da lugar a una nueva familia de vulnerabilidades mentales. Algunos asalariados son así sometidos a un esfuerzo constante de movilización. Nuevos dispositivos la materializan, sabias mezclas de persuasión, incitación y coerción, que apuntan a "orientar" y "motivar" el aporte personal de los trabajadores. Se abren así espacios de escucha institucional que combinan técnicas de movilización empresarial, evaluación del personal, individualización de las expectativas; y de vigilancia organizacional. El objetivo: el "enrolamiento de la subjetividad"[185]. El instrumento: una valorización, plena de ambigüedades, de competencias llamadas personales. La realización de sí se identifica entonces con el desarrollo de la organización a fin de obtener como contraparte un reconocimiento que al final es casi siempre insuficiente[186]. El trabajo, por supuesto, está siempre prescrito, pero exige de manera cada vez más rigurosa, una implicación más y más proteiforme de la subjetividad (lo que testimonian las nociones de competencia o de polivalencia). Se trata menos de ordenar que de sugerir y de animar a fin de llevar a los individuos libres a hacer lo que deben hacer

184 Jacques Donzelot et al., *Faire société*, París, Seuil, 2003; Anne Barrère, Danilo Martuccelli, "La citoyenneté à l'école: vers la définition d'une problématique sociologique", *in Revue Française de Sociologie*, 1998, 39, 4, pp.651-671; Michel Autès, *Le paradoxe du travail social*, París, Dunod, 1999; Gilles Chantraine, *Par-delà les murs*, París, P.U.F., 2004; Michel Castra, *Bien mourir*, París, P.U.F., 2003.

185 Yves Clot, *Le travail sans l'homme*, París, La Découverte, 1995.

186 Nicole Aubert, Vincent de Gaulejac, *Le coût de l'excellence*, París, Seuil, 1991.

y se espera de ellos[187]. La aptitud cognitiva para resolver problemas aparece entonces como la principal facultad exigida al asalariado; si carece de ella, puede ser responsabilizado del fracaso de una acción. Se trata de una verdadera estrategia de movilización de la mano de obra a través de la prescripción de la iniciativa bajo la forma de imperativo a la participación. La precisa descripción de los gestos propia del taylorismo (todavía vigente en muchos sectores de actividad) es perfeccionada, no reemplazada, por una prescripción más contingente de los criterios de implicación en el trabajo.

Esta nueva gestión reconoce pues la imposible dominación disciplinaria total de los actos humanos y el interés, e incluso la necesidad, de la empresa de implicar al asalariado en la racionalidad de la firma. Sin embargo, hay que relativizar esta novedad. Nunca ha habido trabajo sin el aporte subjetivo del asalariado. Pero este aporte, ayer negado por la empresa, había encontrado una expresión mayor en el lenguaje de la protesta social y en la conciencia obrera. Hoy, a la inversa, este aporte se produce y se suscita en términos cada vez más individuales, como un imperativo generalizado de implicación y participación que da muchas veces lugar a un sentimiento de no-reconocimiento personal. Los actores se implican; las recompensas no llegan.

La prescripción a la autenticidad

En su vertiente propiamente cultural, el modernismo fue inseparable de un llamamiento a la autenticidad como medio de emancipación individual frente a la reificación capitalista y a la hipocresía de la sociedad burguesa[188]. Sin duda, ese modelo era, en su origen, fuertemente ambivalente, pero fue durante largo tiempo dominado por la vocación reactiva propia del tema de la autenticidad. Es este carácter reactivo el que permitió justamente levantar un juicio crítico específico sobre el orden social. Por el contrario, la autenticidad cambia de naturaleza cuando deja de ser un proyecto reactivo de emancipación y se convierte en prescripción vacía: el deber que se exige a cada uno de nosotros de convertirnos en nosotros mismos.

---

187 Robert-Vincent Joule, Jean-Léon Beauvois, *La soumission librement consentie*, París, P.U.F., 1999.

188 Marshall Berman, *All that is solid melts into air*, New York, Simon and Schuster, 1982; Alessandro Ferrara, *Modernità et autenticità*, Roma, Armando, 1989; Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Esta transformación ha pasado por diferentes etapas (el ideal de sí como obra de arte –especialmente en el dandismo–, la exploración crítica de las profundidades del yo –como en el psicoanálisis– e incluso, sin pretensión de exhaustividad, al imperativo identitario más o menos generalizado o focalizado sobre un estilo de vida y distinción propio de ciertas capas sociales)[189]. Es decir que aquí, como a propósito de las otras figuras, es necesario diferenciar la cara sombría de la prescripción (la utilización de la autenticidad como un recurso en vistas a la adaptación social), de aquélla, más luminosa, propia del modernismo. Si la autenticidad puede ser una exploración libre del sí, un arte de vida, y no una fórmula de gestión social de la adaptación, posee siempre, sin embargo, un reverso. En efecto, mientras más la sociedad impulsa hacia el autodesarrollo y la autorrealización de sus miembros, se hace más posible que temprano o tarde los individuos "la" sobrepasen y terminen por sentirla como un obstáculo para su propia realización personal.

Es la razón por la cual la idea de una "recuperación" resulta falaz porque da a entender que habría una profunda continuidad entre la afirmación de la emancipación modernista y el imperativo a la autenticidad como mecanismo de control social[190]. Aquí, es mejor hablar de *torsión* que de recuperación, de la que se puede decir, a lo más, que estaba en germen en la ambivalencia irrevocable de la autenticidad modernista. En todo caso, a medida que se han constituido nuevas patologías propiamente identitarias, se han instalado nuevas técnicas de gestión de lo social, de las que las psicoterapias contemporáneas son un ejemplo importante, bajo la forma de una prescripción multiforme de "verdad" sobre sí mismo dirigida al individuo[191]. Pero detrás de su fraseología de fachada, siempre el objetivo central es que la realización personal esté permanentemente subordinada o al servicio de la adaptación social: es en este sentido que la inyunción a la autenticidad aparece como una figura de dominación.

---

189 Jerrold Seigel, *París bohème* [1986], París, Gallimard, 1991; Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, París, Gallimard/Le Debat, 1998, p. 91; David Brooks, *Les bobos* [2001], París, Le livre de Poche, 2002; Richard Florida, *The Rise of Creative Class*, New York, Basic Books, 2002.

190 Luc Boltanski, Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, París, Gallimard. 1999.

191 Marcelo Otero, *Les règles de l'individualité contemporaine*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2003, p. 3.

La devolución

Por importantes que sean hoy día las figuras de prescripción, están lejos de dar cuenta de la totalidad de las nuevas experiencias en curso. El doble carácter intensivo y extensivo de la dominación no proviene solamente de la imposición de diversas prescripciones o normas, que buscan una nueva modalidad del consentimiento, más crítica y reflexiva que la exigida en otro tiempo por el modelo de la inculcación. También se puede señalar otro tipo-ideal de dominación que opera a través de una voluntad radical de evitar toda forma aparente de imposición sobre los individuos. En esa vertiente, el llamado a la responsabilización aparece como un factor tanto o más fuerte de invalidación individual, que no toma en ningún momento una figura ética positiva (lo que a su manera propone aun, aunque débilmente, la prescripción). El resultado es una confrontación inédita del individuo con las consecuencias de "todos" sus actos, en medio de un vacío destructor.

Esta variante de la responsabilización no niega la permanencia de los destinos sociales, ni la disimilitud de las trayectorias o experiencias, pero obliga a tener en cuenta que en adelante deben ser "asumidos" por los individuos mismos bajo la forma de biografías, altamente "personalizadas" si no siempre "escogidas"[192]. Estamos así en presencia de un mecanismo que opera una devolución de un número ilimitado de responsabilidades hacia los individuos mismos y transforma así las "causas" en "faltas"[193].

Este modelo funciona pues como un espejo, que engorda y deforma las consecuencias de los actos individuales, pero que se presenta solo como un modelo puramente consecuencialista: no se trata de imponer normas o prescripciones, sino de llegar a una gestión de lo social tomando en cuenta simplemente las consecuencias de los actos. No existe ya voluntad de regulación desde arriba, sino el proyecto de una gestión universal desde las consecuencias. Las campañas de prevención del sida, del alcoholismo, de la toxicomanía, de la prevención caminera poseen todas esta misma filosofía[194].

---

192 Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo*, op. cit.

193 Danilo Martuccelli, *Dominations ordinaires*, op. cit., cap. 5; Numa Murard, op. cit. pp. 213-246.

194 En realidad, los estudios empíricos deberían preocuparse de diferenciar entre las diversas modalidades. Cómo no subrayar entonces la diferencia entre la lucha contra el sida

(Continúa en la página siguiente)

Insistimos: el proceso es tanto más corrosivo puesto que el actor no es ya invitado a plegarse a un contenido normativo, sino puesto en la situación de afrontar lo que le es presentado como consecuencia de sus actos pasados. Se trata más de hacerle aceptar que es verdaderamente el "autor" de su vida que de dictarle lo que es necesario que haga. Esta variante de la responsabilización se orienta a confrontar los individuos con una forma de devolución particular de sus trayectorias sociales, por lo mismo extrañamente desocializadas, y secundariamente a suscitar la implicación de los individuos en tanto actores. De una manera aun más pura que en las variantes de la inyunción, la devolución torna al individuo responsable, para siempre y en todas partes, no de lo que hace o no hace, sino de todo lo que le acaece porque, contra toda verosimilitud, lo que le pasa es considerado como resultante de lo que ha hecho, o más y más, de lo que no ha hecho en el pasado. El individuo es siempre responsable por acción u omisión.

Este proceso no es simplemente una manifestación más de la ambivalencia tan característica de la condición moderna. Se trata, sin ambigüedad, de una figura de dominación que confronta a los individuos a un diferencial de pruebas en función de los elementos de que disponen. Es justamente esta dinámica lo que finalmente lo caracteriza como una experiencia de dominación *stricto sensu*: solo en apariencia la prueba es común a todos los individuos, en realidad se declina de manera muy desigual según las posiciones sociales. Y la devolución no tiene los mismos efectos destructores según los ámbitos de actividad y los status sociales. Por ejemplo, el proceso es extremo para los alumnos que se ven confrontados, contra su voluntad, a una "opción" de orientación –a tal punto están muchas veces desprovistos de lenguajes colectivos que les permitirían socializar esta experiencia–. Por el contrario, en el mundo del trabajo, los actores disponen de contra-retóricas políticas que les permiten socializar sus experiencias y rehusar la responsabilización a la que son sometidos (como lo demuestran las críticas a la noción de empleabilidad, pero sobre todo las maneras en que los colectivos

---

–que no da, en todo caso en Francia, casi ningún consejo en cuanto a la "buena vida" sexual, sino consejos técnicos a seguir en cualquier estilo de vida– y donde prima, por lo tanto una lógica de responsabilización bajo la forma de devolución y por otro lado, las campañas anti-tabaco en las cuales las dimensiones de orden expresa son netamente más fuertes. Incluso si, en ambos, el actor es a término responsabilizado por las consecuencias de sus actos.

de desocupados rechazan cada vez más la idea de su culpabilidad individual). Pero se trata, de una manera u otra, de responsabilizar siempre a aquéllos que ya son fuertemente responsabilizados por la situación objetiva.

Detrás de estos procesos, comienza incluso a instalarse una nueva filosofía social a través de un conjunto de procedimientos que se podrían llamar de moralización punitiva. En muchos aspectos esta filosofía aparece animada por una vocación parcialmente inversa de la razón probabilística presente en el nacimiento del régimen liberal. Sin duda que la responsabilidad individual y la solidaridad colectiva no son contrapuestas, pero su articulación exige, hoy como ayer, un modelo consensual entre estos dos principios de integración social. Ahora bien, a través de la noción de responsabilización, y de su instrumentalización por la figura de la devolución, se trata de hacer reposar la regulación del orden social en una lógica de responsabilización personal generalizada a ultranza, más que de rediseñar la línea de separación entre lo que corresponde a la responsabilidad individual y lo que debe permanecer en el ámbito de la responsabilidad colectiva.

En ese juego, la responsabilización termina por establecer la culpabilidad del individuo. En realidad, el individuo responsabilizado al nivel de las "causas" de su situación, es también "culpabilizado" bajo la forma de una sanción, al nivel de las "consecuencias". Resultado inmediato: esto se convierte en una razón moral legítima que permite a una colectividad liberarse de su responsabilidad ante la suerte de sus miembros más frágiles. Recordemos, que la solidaridad, en su vocación primigenia, consiste en defender la posición contraria. Junto con reafirmar la necesidad de una solidaridad colectiva al nivel de los mecanismos de protección, ella disocia la responsabilización de las causas, a fin de asociar al actor a la búsqueda de una solución[195]. Por lo demás, los dos procesos van a la par. La "desculpabilización" individual aparece como la consecuencia necesaria de la ausencia creciente de control sobre ciertos procesos sociales, de la proliferación de un conjunto de riesgos en parte imprevisibles, debidos a la interdependencia de los fenómenos asociados a la globalización, que exigen una renovación de las protecciones y solidaridades. Más que nunca

[195] Para una instructiva discusión sobre este punto, cf. David Schmidtz, Robert E. Goodin, *Social Welfare and Individual Responsability*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

antes, los individuos se ven enfrentados a situaciones que no podían prever y respecto de las cuales debe reforzarse la solidaridad colectiva. Un número cada vez mayor de las situaciones que vivimos depende de decisiones y acciones realizadas a distancia y fuera de nuestro campo inmediato de actividad. Pero, en el momento mismo en que se consolida esta interdependencia, se expande la figura de la devolución.

Comprendámonos bien: mediante la devolución, nosotros no asistimos a la restauración de la norma a través de la sanción; estamos ante un proceso inédito. La dominación se experimenta por una disociación, por momentos radical, entre el valor de los principios y una pura sanción objetiva de las consecuencias. Al final se impone una nueva experiencia de dominación que al confrontar al actor con lo que le es presentado como las consecuencias de sus actos, lleva a una forma inédita de interiorización de las categorías del fracaso. Delante de su "fracaso", será obligado a asumir una responsabilidad total. Pero mientras más asume sus responsabilidades, más se hunde. La tradicional socialización de las experiencias individuales cede tendencialmente el paso a otra interpretación en la que el individuo está obligado a hacer suyo todo lo que le acaece. El fracaso es interiorizado y asumido en primera persona.

* * *

Durante mucho tiempo, y a pesar de su tendencia a ser confundidas, las experiencias de la dominación han sido caracterizadas esencialmente como concordantes con la inculcación (la imposición ideológica) o con la implosión (los fenómenos de alienación). Hoy en día, sin que desaparezca su pertinencia analítica y sin que sea necesario abandonarlas, es preciso tener en cuenta la consolidación de nuevas formas de dominación y sobre todo el peso creciente de las figuras multiformes de prescripción y devolución. Se asiste así, más que a una transición simple entre una y otras, a la instalación de un cuadro ampliado de experiencias.

Es, por ejemplo, lo que puede mostrarse a propósito de la noción de proyecto. Sea convocado como sujeto o como actor, el individuo está siempre puesto en situación de hacer proyectos a fin de responder a la situación en que se encuentra, que toma o bien la forma de una elección más o menos imposible, o de la aceptación de una coerción, y a menudo del paso de una a otra. De hecho, la lógica de los proyectos subraya la colisión entre

las aspiraciones "libres" del individuo y las "posibilidades" restringidas en que se encuentra. En esta tensión se develan de manera paradigmática las diversas connotaciones de los tipos-ideales de dominación.

En primer lugar, hay siempre una lógica de *inculcación* en la demanda de los proyectos. En el fondo, no se trata en efecto muchas veces sino de continuar por otros medios el trabajo de imposición tradicional, a fin de obtener por otras modalidades, la necesaria sujeción de los individuos de los imperativos de la dominación. El proyecto no sería –a lo más– sino una manera *sui generis* de constituir y someter a los individuos en tanto sujetos.

En segundo lugar, la exigencia del proyecto conduce a formas extremas de sujeción cuando los individuos son confrontados a requerimientos imposibles en relación a sus medios. Y ello tanto más que la exigencia de los proyectos es a menudo inversamente proporcional a los recursos de que disponen los individuos para constituirse en sujetos. Mientras más dificultades tienen, menos opciones reales poseen, más se ven obligados a enunciar un proyecto personal, y por ende obligados a hacer la experiencia de una *implosión* amarga y descalificadora sobre ellos mismos.

En tercer lugar, la noción de proyecto aparece como una figura de negociación aleatoria entre las organizaciones y los individuos. El proyecto es una apuesta de confianza dirigida a los individuos por parte de la colectividad: responsabilizar a los individuos en tanto actores, es decidir apostar sobre ellos. Y, no obstante, detrás de esta *prescripción* general se encuentra toda una serie de mecanismos para hacer efectivo este llamado de dominación aparentemente suavizado. Aquí se sanciona, ante todo, el rechazo de la apuesta organizacional de la cual ha sido objeto: el individuo no puede deshacerse de la "confianza" que se le ha otorgado, debe mostrarse a su altura mediante su acción.

En cuarto lugar, es imposible no reconocer también en la lógica de proyecto un mecanismo para hacer aceptar a los individuos una forma de selección social como fruto directo y exclusivo de "su" fracaso personal. Desde este punto de vista, la *devolución* es un mecanismo sutil que obliga a los actores a aceptar sus "destinos" sociales y desdeña el hecho de que el horizonte de lo posible para los diferentes individuos sigue ordenándose según la jerarquía de las posiciones sociales. Por otra parte, si la imposibilidad del proyecto es aquí tan doloroso,

es en gran medida porque es por el relato de la "elección" que se opera la aceptación del "destino".

Estas distinciones analíticas son de ahora en más indispensables. Seguramente, siempre es posible y en todas partes dividir rápidamente a los actores en dos grupos: los que, teniendo buenos resultados o recursos suficientes, son ampliamente dispensados de tener que hacer proyectos, y aquéllos que, a la inversa, conociendo las dificultades o estando desprovistos de recursos, están obligados a hacerlos. Pero detrás de esta similitud aparente, es necesario aprender a leer la multiplicidad de experiencias de dominación involucradas. La inculcación no es la prescripción; en el primer caso, el individuo debe adherir imperativamente a un contenido normativo; en el segundo, se confía en sus capacidades. En la implosión, el individuo es descalificado por su incapacidad para alzarse hasta el nivel de una figura positiva del sujeto; por la devolución, es simplemente sancionado objetivamente por su incapacidad para ser un actor.

Las figuras examinadas son todas ellas tipos-ideales. Su interés analítico procede pues sobre todo de su capacidad para distanciarse de los hechos empíricos, y permitirnos formular de manera pura las diversas facetas de un fenómeno. Pero en el contexto de estudios precisos, será necesario cada vez más diferenciar los distintos procesos, teniendo cuidado de no confundir las expresiones subjetivas con los criterios analíticos. No es a nivel de las manifestaciones fenomenológicas o de las vivencias interiores donde residen las diferencias entre las diversas figuras de dominación. En ese nivel, a menudo, las experiencias pueden incluso parecerse. Pero su diferenciación no se puede ya estatuir privilegiando unilateralmente las técnicas de dominación o las formas de control. En verdad, si la conceptualización de las experiencias de dominación no puede liberarse de estos niveles de realidad, tampoco puede, en modo alguno, efectuarse exclusivamente a partir de ellos. El objetivo central de las figuras presentadas es justamente reconstruir la lógica, indisociablemente intelectual y práctica, que da cuenta de la constitución de las diferentes experiencias: ellas se forman por la combinación de factores propiamente analíticos (las dos dimensiones de la dominación) y de condiciones históricas observables (la acentuación tendencial de las coerciones y la consolidación progresiva de un nuevo mecanismo de inscripción subjetiva de la dominación). Una dinámica de investigación específica debe por, lo tanto, instaurarse entre estas figuras

y la lógica pura de que son portadoras –y la diversidad real de las experiencias de dominación a que son confrontados los individuos–. De ahora en más, habrá también que reaprender a leer la dominación desde la escala de los individuos.

Capítulo VII
La poética de la solidaridad en la era de la globalización

¿Cómo producir la solidaridad en un mundo globalizado? ¿Cómo comprender hoy el desafío de la comunicación y de la identificación más allá de las fronteras nacionales y de las estrategias de poder internacionales? ¿Cómo pensar y propiciar la solidaridad –y su significación política– entre individuos que viven en diferentes sociedades?[196] Como veremos, para hacer frente a este interrogante y, sobre todo, para producir una indispensable solidaridad global, será necesario mostrar los límites de una serie de distinciones analíticas que hoy en día se están convirtiendo en barreras insuperables: la desigualdad, la desconexión, la diferencia o la lejanía. ¿Cómo sentirnos próximos a individuos de los cuales todo nos separa? Es en esta problemática que se interesa una *poética de la solidaridad.*

Entendamos de manera habitual por poética el estudio de la relación entre un texto, discurso o representación y sus efectos sobre un público; salvo que en el caso de la poética de la solidaridad el objetivo no es suscitar el placer, el interés o la inmersión en el relato, sino un impacto comprensivo con consecuencias políticas potenciales. Sin que esta preocupación se limite a ello, es preciso interrogar los efectos posibles de la estructura de las narrativas analíticas para realizar esta tarea. ¿Cómo poner en práctica, de manera concreta, esta perspectiva? En un universo que no será ni completamente global ni enteramente local en los próximos años, pero sí una mezcla variable de ambos en función de prácticas, organizaciones, sociedades, etc., el desafío de establecer pasarelas entre grupos sociales disímiles y distantes –pero también, como lo veremos, semejantes y próximos– es uno de los retos políticos e intelectuales más importantes del siglo naciente. Esfuerzo tanto más difícil que los imperativos de la investigación social son siempre locales, demasiado locales, y que las retóricas contestatarias son rápidamente, globales, demasiado globales. Y, sin embargo, es precisamente

[196] Este capítulo retoma con ligeras modificaciones un artículo inicialmente publicado en la *Revista Cidob D'Afers Internacionals*, N° 73-74, mayo-junio 2006, pp. 91-121.

en este universo difícil de aprehender en el cual la poética de la solidaridad tendrá que desenvolverse.

A continuación, nos limitaremos a abordar la cuestión desde una sola pregunta: ¿qué tipo de trabajo intelectual hay que privilegiar hoy para producir este tipo de solidaridad? Para ello, procederemos en cuatro etapas: una vez recordadas las tres grandes fuentes tradicionales de la solidaridad y sus *impasses* en la fase actual de la globalización (primera y segunda parte), haremos una muy breve presentación de ciertos esfuerzos contemporáneos en esta dirección (tercera parte), antes de desarrollar en la cuarta y última parte lo que me parece son los ejes más prometedores para un proyecto de este calibre.

Las raíces de la solidaridad

La solidaridad existe en la medida en que los individuos se aproximan, es decir, en que desarrollan el sentimiento en que sus condiciones de vida los unen entre sí. Sin esta ecuación, sin esta trascendencia tan particular, la solidaridad entre los actores sociales no puede existir[197]. La solidaridad, sean cuales sean sus vínculos, se distingue de la compasión o la piedad en que, en estas últimas, la emoción se circunscribe a una empatía frente al sufrimiento ajeno, y se genera incluso muchas veces un sentimiento de superioridad moral entre los individuos. En el caso de la solidaridad, por el contrario, prima una concepción de la justicia y la necesidad de encadenar las libertades y los derechos de los actores entre sí –lo que supone un fuerte principio de horizontalidad–. En el primer caso, por ejemplo, se trata más de ayudar individualmente a los pobres que combatir colectivamente la pobreza. En el segundo, sin embargo, el punto fundamental es la lucha política contra las injusticias, cualquiera que sea la generosidad ordinaria de los ciudadanos. No es nada extraño, por ende, que la compasión o la piedad se inscriban en una descendencia religiosa y que la solidaridad (la "fraternidad" de la Revolución Francesa) sea una noción fundamentalmente política[198].

---

197 Jean Duvignaud, *La solidarité*, París, Fayard, 1982.

198 La noción de solidaridad subraya un vínculo de interdependencia entre las partes y un todo (recordemos que su raíz etimológica latina reenvía tanto a solidaridad como a solidez). En el Código Civil, por ejemplo, la solidaridad designa un vínculo contratado entre personas y del cual las partes contrayentes son responsables. Más ampliamente, pero en relación con el uso precedente, la noción designa, por lo general, un vínculo de

(Continúa en la página siguiente)

De manera esquemática, la solidaridad ha sido históricamente construida, por lo menos desde las sociedades industriales, a través de tres grandes mecanismos, generalmente interrelacionados entre sí: las causas explicativas de un contexto; la toma de conciencia de los intereses comunes; así como la semejanza social y cultural. Si el marxismo no es –¿es necesario afirmarlo?– el único modelo, su importancia histórica, y la seducción durante décadas del modelo de crítica que propició, hacen de él una buena guía para presentar, rápidamente, los contornos clásicos de esta ecuación.

En primer lugar, el descubrimiento de las causas. Por muy alejadas que éstas estén de las experiencias sociales, se supone que no puede haber producción durable de la solidaridad sin comprensión causal de los fenómenos sociales. Los actores, en función de sus posiciones, están sometidos a experiencias de dominación similares. Todo trabajador sufre la explotación en una sociedad capitalista; y todo capitalista, cualesquiera que sean sus intenciones personales, explota en esta misma sociedad a los trabajadores. Si las experiencias de clase son el resultado directo de las luchas de poder, es preciso estudiar –develar– las causas ocultas de la explotación para poder tener una incidencia real sobre los eventos del mundo. La solidaridad es la hija pródiga del conocimiento.

En segundo lugar, la toma de conciencia. Una vez que se ha realizado el esfuerzo anterior, aun es preciso para que la historia se ponga en marcha, que los actores sociales tomen conciencia de su comunidad de intereses. Es el momento propiamente estratégico de la solidaridad. Las variantes, incluso si nos limitamos solamente al marxismo, han sido diversas: de la dialéctica entre posición de clase y conciencia de clase (la clase en sí y la clase para sí), a la noción de sujeto histórico de Lukács o a la ecuación entre hegemonía y su corolario contestatario –el bloque histórico en Gramsci, y su larga descendencia–. En verdad, si se trata de un solo aspecto, muchas veces esta etapa se desdobló. Por un lado, el proceso de toma de conciencia *stricto sensu*, la concienciación de los actores, como dijo Freyre, o el combate

---

dependencia recíproca y un conjunto de obligaciones mutuas entre individuos que se basan las más de las veces sobre signos de similaridad e identificación (nacionalidad, clase, corporación, género). Por último y sobre todo, la solidaridad define un ideal ético, un valor y una obligación –un deber moral de concurrir a otra persona– que, en el ámbito político, se basa a veces sobre principios jurídicos, otras veces sobre un compromiso voluntario entre individuos. La noción de solidaridad, al reunir estos elementos, le da un cariz político al sentimiento de similitud gregaria.

perenne contra la ideología dominante. Por otro, la dimensión propiamente estratégica y el necesario establecimiento de alianzas entre clases sociales o partidos políticos para participar o ejercer el poder en una sociedad (desde estrategias unidimensionales de clase, hasta alianzas interclasistas, pasando por toda una amplia gama de acciones en función del peso relativo de la "clase revolucionaria" en los bloques así constituidos).

En tercer lugar, la similitud de las experiencias. Si las causas estructurales dan cuenta de los intereses objetivos de un grupo social –iluminando de esta manera la estrategia a optar–, aun es preciso que esta estrategia se encarne en los hechos sociales, en experiencias similares entre los miembros de un grupo social. Es esta comunidad de estilos de vida, que va desde la proximidad urbana, como Engels lo entrevió con inteligencia a propósito de la clase obrera inglesa en la primera mitad del siglo XIX, a la similitud de una cultura y experiencia popular, más tarde obrera, que hace posible la emergencia de un sentimiento grupal –y que en todo caso facilita enormemente el proceso específico de movilización colectiva[199].

En esta ecuación, la lógica descendiente fue muchas veces cortocircuitada por la lógica ascendente. Fue la similitud de experiencias sociales y culturales, la famosa división entre "ellos y "nosotros", la que engendró de manera inmediata una toma de conciencia –y, por ende, una toma de distancia frente a los otros– y favoreció la búsqueda de elementos causales. Pero poco importa, para nuestro propósito actual, la dinámica real que existió entre estos elementos. Durante mucho tiempo, el análisis político fue de este tipo: la comprensión genuina de las causas de la dominación debía comandar –porque se suponía que los comandaba directamente– los otros dos peldaños. No se puede olvidar que fue el apego a esta lectura estructural lo que hizo que, durante tantas décadas, en el seno de la sociedad industrial capitalista, todas las luchas sociales fueran traducidas y subordinadas al avatar del movimiento obrero[200] o percibidas como contradicciones secundarias (las luchas nacionales, campesinas, feministas, etc.).

Por supuesto, la clase obrera no fue el único actor que movilizó el marco de la solidaridad. En las sociedades industriales, el sentimiento nacional también hizo lo propio. Aunque la lógica

[199] Edward P.Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise* [1963], París, Maison des sciences de l'homme, 1988.

[200] Alain Touraine, *Sociologie de l'action*, París, Seuil, 1965.

de producción fue en este caso más abierta (a veces incluso operó de manera inversa), el resultado fue el mismo. La nación, como se sabe, fue el primer acto de afirmación de los nacionalistas cuya construcción, alrededor de un conjunto de experiencias, se basó en la creación de un mito, esto es, en un discurso sobre los orígenes de un grupo, ya sea a través de la ficción instituyente del contrato social o de la pertenencia a un colectivo cultural transhistórico[201]. Aquí tampoco no nos importan mucho las variantes. En la totalidad de las experiencias, la solidaridad nacional (y la ecuación que ella establece entre similitudes culturales, intereses comunes y causas) aparece como el fruto de una narración colectiva que facilita la creación de una identidad grupal (quién se es, o quién se puede llegar a ser), a través de un proceso históricamente selectivo y políticamente orientado que apunta a crear una identidad, privilegiando ciertas diferencias (que son connotadas afectivamente) y descartando otras (y por ende a otros).

He aquí la trinidad analítica de la solidaridad: causas-intereses-experiencias. La lógica de comunicación que la anima es inseparable de la lógica de exclusión –y de conflicto– que la atraviesa. De ahí, –como olvidarlo en vistas a lo que fue la historia del siglo XX–, los dos rostros de la solidaridad: el de la emancipación y el de la dictadura; el de la defensa de un colectivo dominado y el de la imposición del designio de un grupo sobre otro. Pero más allá de sus vicisitudes, ya sea por la clase o por la nación (o por otros entes históricos), la solidaridad fue el combustible político de las sociedades industriales. ¿Qué sucede en la fase actual de la globalización?

Los impasses de la solidaridad

Cada una de las tres fuentes de la solidaridad mencionadas conoce hoy en día dificultades importantes, hasta tal punto que no es exagerado hablar, por momentos, del agotamiento de la solidaridad como combustible de la vida política.

En primer lugar, los límites de la explicación causal. Por supuesto que no se trata de cuestionar la necesidad, incluso reconociendo sus especificidades y limitaciones epistemológicas, de producir explicaciones de tipo causal, pero en dominios tan vastos como el análisis societal, o aun más, la interdependencia

201 Ernst Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1983; Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

de fenómenos globales, las nociones de causa o de homología estructural se revelan, muchas veces, demasiado coercitivas. Por lo demás, cuando se movilizan nociones de este tipo a un alto nivel de abstracción, inevitablemente se incurre en usos alusivos.

Para ser más precisos: la fuerza de la teoría de la plusvalía, cualesquiera que sean sus reales méritos explicativos y científicos –objeto de vivas discusiones entre los economistas–, provino de su capacidad para transmitir una inteligencia inmediata de la explotación. Cada asalariado podía percibir, casi intuitivamente, la fuerza del razonamiento: el beneficio era el resultado de un trabajo no recompensado. Esta causalidad posicionaba entonces un actor –el proletariado– alrededor de una similitud estructural que lo oponía, más o menos directamente, a otro actor –la burguesía. Pero en el proceso actual de globalización, la interdependencia múltiple y jerarquizada que la caracteriza hace que la percepción de los fenómenos sociales a través del engranaje de las causalidades –cualquiera que sea la virtud epistemológica de las explicaciones así avanzadas– conspire las más de las veces contra el principio mismo de la solidaridad. Se advierte ya con fuerza este proceso a nivel de las consecuencias de las acciones que, por locales que sean, poseen cada vez más repercusiones globales difíciles de controlar[202].

Tomemos un solo ejemplo, inmediato y familiar: la secuencia expositiva de los telediarios frente a una catástrofe natural. El relato se desarrolla por lo general en tres momentos: primero, en la focalización emotiva del drama en el mismo escenario, cuando la palabra y la imagen, confrontadas con la catástrofe, se dan directamente a los individuos. Desde este nivel no aflora ninguna explicación: solo la tragedia de la condición humana. Segundo, desde el lugar del drama, pero a distancia de éste, cuando aparecen los testimonios de diferentes agentes sociales (médicos, bomberos, ejército, ayuda internacional, etc.) que dan cuenta de sus dificultades en la lucha contra los estragos de la catástrofe. Y, finalmente, en tercer lugar, a distancia del drama, y para cerrar el documental, el análisis realizado por parte de un experto o de un responsable político, el cual avanza las explicaciones de la catástrofe y sus repercusiones posibles. Entre las "causas" y las "experiencias", la distancia es tal que ello imposibilita el engendramiento de la solidaridad. Por supuesto, más vale conocer

[202] David Held et al., *Global Transformations*, Cambridge, Polity Press, 1999; Zygmunt Bauman, *Society under Siege*, Oxford, Polity Press, 2002, capítulo 7.

las causas de un fenómeno que ignorarlas, pero ¿cómo no ser sensibles al hecho de que no toda causalidad social establecida es –o puede ser– un agente inspirador de la acción?

Quedémonos un instante más delante del televisor y fijémonos esta vez en la secuencia fílmica de un documental explicativo de las repercusiones de la globalización sobre los productores agrícolas en un país del Sur. En la estructura narrativa reencontramos el triángulo precedente. La primera parte del documental nos presenta imágenes sobre el trabajo agrícola con sus terribles condiciones de empleo, explotación y abuso, eventualmente los efectos de la naturaleza y del cambio climático. En segundo lugar, se nos presenta progresivamente, paso a paso, por lo general con una real voluntad pedagógica, todos los elementos de una larga, muy larga cadena: los capataces locales, los mediadores del mercado local, los actores del mercado nacional, los grandes grupos económicos nacionales y sus vínculos con grupos extranjeros, según los casos la corrupción de las autoridades, la evolución del precio de la materia prima en cuestión en las bolsas de valores y las razones múltiples que explican su evolución (causas geopolíticas, buenas o malas cosechas, especulaciones diversas, etc.), en fin, al final de la cadena, y lejos, muy lejos de todo esto, el acto simple del consumidor en un país del Norte. La larga cadena visualizada termina y es por supuesto el tercer nivel, con un comentario especializado que, analizando las imágenes a contrapelo, explica cómo la variación final del consumo y el precio en el Norte condiciona fuertemente la realidad y la vida cotidiana de los productores agrícolas en el Sur[203].

Dejemos de lado la virtud o la pertinencia explicativa real del documental, y centrémonos en su lógica enunciativa. ¿Puede una presentación de este tipo producir la solidaridad, y por ende, la acción? ¿No es más bien, a pesar de sus buenas intenciones, exactamente lo contrario lo que arriesga ser producido? Frente a esta avalancha de engranajes, ¿cómo no pensar que el actor inicial, el productor agrícola del Sur, se sentirá "aplastado" por una sinergia tal de procesos ante los cuales no puede sino desarrollar un sentimiento de impotencia? Las Bastillas no ejercen su seducción para la acción más que cuando aparecen como próximas y posibles. No es pues, el análisis causal lo que esta en cuestión,

[203] Para un ejemplo, talentoso, de los límites de este ejercicio, cf. Eric Orsenna, *Voyage aux pays du coton*, París, Fayard, 2006.

sino su capacidad de ser, en un mundo globalizado, el pivote de la solidaridad.

Lo dicho a propósito de la causalidad es aun más evidente desde el punto de vista de los intereses. En un mundo globalizado la agregación de intereses comunes se convierte en un problema cada vez más agudo. La diferenciación social creciente, y el hecho evidente de que cada actor tenga, en un mismo momento, intereses contradictorios, hace de la unión de intereses una estrategia particularmente espinosa. Por supuesto, toda coalición política (partidos o movimientos sociales) requiere la constitución de un objetivo común, pero la razón utilitaria que en último análisis orienta esta perspectiva, presenta escollos insuperables cuando los actores sociales tienen conciencia del carácter inevitablemente contradictorio de sus múltiples intereses. Aquello que, durante mucho tiempo, logró ser puesto entre paréntesis dentro del ámbito nacional (a causa, no lo olvidemos, de la subordinación de algunos de ellos al tema central de las luchas obreras) hoy en día estalla masivamente.

Nada lo ejemplifica mejor que el éxito y los límites del movimiento de alter-globalización. Pensemos en el Foro Social Mundial y su concepción actual como un punto de encuentro y no como un punto de decisión entre redes diversas. Con más de 6.000 organizaciones diferentes, cada una de ellas con perspectivas y metas distintas, la solución aparece como la única razonable, al menos, por el momento. En un mundo globalizado, es difícil –o imposible– obtener un consenso sobre un texto o una campaña. A lo más, lo que ha logrado el Foro ha sido la definición de actividades comunes, como la marcha contra la intervención armada en Irak el 15 de febrero de 2003, que tuvo una repercusión mundial. El evento fue, sin duda, importante, y *The New York Times* no se equivocó al afirmar, en un célebre editorial, que a partir de esa fecha en el mundo hay solo dos grandes superpotencias: los Estados Unidos y la opinión pública mundial. Pero, por el momento, la segunda tiene dificultades evidentes en transformarse en acción. Y el problema está lejos de ser una novedad. Desde hace décadas, el movimiento obrero es testigo de dificultades por el momento insuperables para producir una acción sindical supranacional eficaz[204].

[204] Entre otros, cf. Charles Levinson, *Le contrepouvoir multinational. La riposte syndicale*, París, Seuil, 1974. Por lo demás, recordemos que existen confederaciones sindicales con vocación internacional desde hace décadas, y que dos de entre ellas,

(Continúa en la página siguiente)

Las razones –y los ejemplos– son múltiples. Los intereses conocen una fragmentación ilimitada. Frente al cierre de una industria, por motivos de deslocalización, los actores sociales pueden tener reacciones esquizofrénicas: condenar política y moralmente la decisión, y, al mismo tiempo, por ejemplo, incrementar las ventas del grupo económico que toma la decisión (como fue el caso de Renault hace unos años en Bélgica después del cierre de la fábrica de Vilvorde). Otras veces, es un mismo individuo el que sufre las contradicciones: un padre de familia puede estar preocupado por el paro de los jóvenes, en general, y de su hijo, en particular, y, no obstante, apoyar a los sindicatos o la reglamentación en curso que, al proteger su situación de empleo (obstáculos al despido, salarios, condiciones de trabajo, etc.) dificulta, según algunos, el ingreso en el mercado de trabajo de los más jóvenes[205]. E incluso dentro de la condición femenina o la situación de las minorías étnicas, cada vez es más patente el corte que tiende a establecerse entre sus miembros según éstos pertenezcan a estratos sociales elevados o bajos –la emergencia de una clase media negra americana contraponiéndose al deterioro de las condiciones de vida de los miembros afroamericanos del hiperghetto y de la infraclase[206]–. Y cómo no evocar los límites tanto en términos de movilización social como de alianzas políticas propias de las coaliciones arco iris o los movimientos antisistémicos desde hace décadas, en los cuales se pusieron tantas esperanzas desde la perspectiva de la emergencia posible de una nueva contrahegemonía mundial[207].

Aun más, incluso cuando el objetivo es común, la movilización global está lejos de ser evidente. Nada lo ejemplifica mejor que el reto ecológico. Si la toma de conciencia de su realidad y de su importancia no ha dejado de aumentar desde el informe del Club de Roma en los inicios de los años setenta, esta concienciación está lejos de traducirse en una movilización consecuente.

---

la Confederación Mundial del Trabajo (CMT, creada en 1920), y la Confederación Internacional de Sindicatos Libres (CISL, creada en 1949) han dado nacimiento, en noviembre de 2006, a una nueva estructura la Confederación Sindical Internacional (CSI), que tendrá que hacer frente a múltiples tentaciones de repliegue nacionalista.

205 Aceptada como una tesis fuerte por muchos, no olvidemos, sin embargo, que la afirmación es objeto de vivas discusiones entre economistas. Cf. *Les économoclastes*, París, La Découverte, 2004.

206 William Julius Wilson, *The Truly Disadvantaged*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

207 Entre otros, cf. Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London, Verso, 1985; Immanuel Wallerstein, *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*, Madrid, Akal, 2004.

Ciertamente, los progresos son reales desde los esfuerzos ecológicos cotidianos hasta los acuerdos internacionales por reducir progresivamente las emisiones que afectan a la capa de ozono, pero detrás de la conciencia de un objetivo común, los intereses son demasiado divergentes para alimentar, durablemente y a falta de un sentimiento agudo de crisis, una movilización. Desde la afirmación del Presidente de los Estados Unidos sobre el carácter no negociable del estilo de vida americano o el rechazo por parte de las autoridades chinas, hasta por lo menos el año 2012, de una apertura de discusiones al respecto, sin olvidar los fariseísmos de tantos otros países, las posiciones son muy divergentes. La razón principal procede de la naturaleza misma de una vida social en la cual los efectos de los fenómenos se difractan de manera disímil. Los problemas ecológicos conciernen globalmente al planeta, pero de manera desigual. La contaminación solo es democrática en apariencia, contrariamente a lo que algunos han afirmado demasiado rápido[208], y hoy como ayer, frente a las amenazas naturales o las catástrofes inducidas por el hombre, la panoplia de acciones a disposición de los actores es siempre importante. Y muchas veces, es más rápido y menos oneroso buscar soluciones individuales a problemas estructurales que tratar de dar con soluciones globales. ¿Cómo olvidar que ya en *El Decamerón* de Boccaccio, los ricos florentinos se refugiaron lejos de la ciudad para protegerse y salvarse de la epidemia? ¿Cómo dejar pasar en silencio el hecho de que si la peste en la Edad Media golpeó de manera relativamente uniforme a todos los grupos sociales, hoy en día los índices de salud varían significativamente entre grupos sociales en el seno de una misma sociedad? El progreso del conocimiento social hace por lo demás cada vez más factible una perspectiva de acción de este tipo, puesto que cada vez más un número creciente de actores anticipan el costo para ellos de una movilización colectiva, ante lo cual prefieren optar por la lógica de la patata caliente –en medio de una gran opacidad social, transmitir a los otros la factura del problema en cuestión[209].

La modernidad es inseparable de la interrelación creciente de los individuos entre sí y, por ende, de la expansión de un sentimiento de dependencia recíproca que alimenta la famosa solidaridad orgánica de la que habló Durkheim. Pero a todas luces,

[208] Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo* [1986], Barcelona, Paidós, 1998.

[209] Jean-Baptiste de Foucauld, Denis Piveteau, *Une société en quête de sens*, París, Odile Jacob, 1995; Danilo Martuccelli, *Dominations ordinaires*, París, Balland, 2001.

frente al desafío de la globalización, esta forma de conciencia y su percepción como interés común es insuficiente para producir un tipo de solidaridad capaz de traducirse en acción. Si los actores sociales tienen cada vez más competencias críticas en el espacio público[210], la disimilitud de los intereses hace cada vez más difícil la movilización o el compromiso en acciones de dimensión global. Por supuesto, todo individuo no solo es un actor parcial sino también un espectador imparcial, como señaló Adam Smith. Es decir, todo individuo, no solo está movido por intereses particulares sino también por una exigencia de universalidad, una cierta noción del bien común y del interés general, de la cual no puede usualmente desentenderse completamente (incluso a través recursos retóricos o fariseos)[211]. Pero el recurso planteado por el espectador imparcial es insuficiente cuando el problema es la comprensión recíproca entre actores diferentes y distantes, y sobre todo cuando el objetivo es la solidaridad –una forma particular de compromiso con los otros–. Una vez más, el tema ecológico es un buen ejemplo de esta disociación.

Por último, como hemos visto, la solidaridad se concibió durante años como una consecuencia de la contigüidad espacial, la proximidad social y la similitud cultural. Se suponía que la solidaridad era más o menos inmediatamente producida por la vida social y que, por ende, el problema fundamental era darle consistencia y durabilidad a través justamente de la agregación de intereses y la inteligencia causal de los fenómenos. Por supuesto, el pensamiento social advirtió rápidamente la existencia de distancias culturales importantes detrás de las proximidades sociales (como lo estableció la escuela de Chicago desde los años veinte), pero en el fondo nada de ello atentó seriamente contra la idea de una producción espontánea de la solidaridad por la dinámica misma de la vida social.

Es imprescindible distinguir al respecto dos grandes obstáculos. En primer lugar, un obstáculo de naturaleza propiamente socioeconómica: en las últimas décadas la fragmentación social se ha acentuado en muchos lugares. Las distancias sociales entre los parados y los ocupados, los miembros de las diferentes minorías, entre el sector público o privado, entre las generaciones o los géneros, o entre los diferentes asalariados afectan las posibilidades de identificación interclasista en las sociedades nacionales,

---

210 Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences*, París, Métailié, 1990.

211 Cf. la lectura propuesta por Raymond Boudon, *Etudes sur les sociologues classiques*, II, París, P.U.F., 2000.

pero hace de este obstáculo prácticamente un escollo insalvable a nivel mundial. La separación socioeconómica de un grupo social, aquel que Reich ha denominado los analistas simbólicos es tal que en la percepción de sus intereses se sienten cada vez más desligados de sus connacionales, y tienden a vivir más en enclaves separados[212]. Una tendencia que se acentúa con la consolidación de una clase dirigente transnacional.

A este primer obstáculo se añade otro de índole más bien sociocultural. Las gramáticas de vida se multiplican en la modernidad apareciendo fronteras o fisuras culturales de un nuevo tipo que cortan transversalmente los grupos sociales entre sí. En el seno de una misma categoría social es cada vez más frecuente la existencia de individuos culturalmente diversos, produciéndose una superposición de mosaicos. Un fenómeno que el proceso de singularización acentúa de muy diversas maneras. Los "otros" son un conglomerado diferente que desafía las fronteras habituales de la categorización: la barrera principal no opone, en muchas sociedades, los autóctonos a los inmigrantes, y bien vistas las cosas, los adolescentes y los jóvenes viven hoy en día cada vez más en un universo estanco en las sociedades contemporáneas; a lo cual aun podrían añadirse muchas fisuras incluyendo estilos de vida, participación a grupos de consumo y otros. El problema es ya fundamental en lo que concierne al futuro del Estado de bienestar: mientras existe menos similitud cultural en una sociedad, existe menos voluntad para financiar programas sociales destinados a los "otros"[213].

Mientras más diferenciada es una sociedad, pero sobre todo, mientras más diferentes, desiguales o desconectados sean los individuos[214], más difícil es la producción de la solidaridad. Un problema que en sus tres ejes se dificulta considerablemente en función de las *distancias* espaciales –escollo suplementario de la solidaridad en un mundo globalizado–. En todo caso, en la medida en que la vida y la cultura de los otros (pobres, extranjeros, diferentes o lejanos) se ve como totalmente extraña a la propia realidad, la capacidad de producción de la solidaridad, por similitud o contigüidad, se desvanece en el aire.

---

212 Robert Reich, *L'économie mondialisée* [1991], París, Dunod, 1993.

213 Algunos trabajos hablan incluso de una tensión entre dos objetivos disímiles, el respeto de la diversidad cultural y la necesidad de la homogeneidad social. Cf. Michel Albert, *Capitalisme contre capitalisme*, París, Seuil, 1991.

214 Néstor García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados*, Buenos Aires, Editorial Gedisa, 2004.

A todas luces, es necesario producir por otras vías la solidaridad. ¿Cómo?

Propuestas

He aquí el círculo del problema: la antigua ecuación causas–intereses–experiencias conoce hoy en día demasiados obstáculos para que sea posible continuar asentando sobre ella la producción de la solidaridad en un mundo globalizado, cada vez más interconectado, y en el cual, paradójicamente, las divisiones se incrementan y aparecen incluso como insuperables: entre el Norte y el Sur, las mujeres y los hombres, los viejos y los jóvenes, los obreros y los ejecutivos. La toma de conciencia progresiva de este problema se afirma en el pensamiento social y político. Paulatinamente aparecen esfuerzos diversos para afrontar este reto. Limitémonos a presentar algunos de ellos.

La condición humana

La perspectiva del sociólogo italiano Franco Crespi es importante porque ilustra, con inteligencia, una posición extrema. Frente a la diversidad cultural del mundo y la disimilitud de intereses sociales en juego, Crespi afirma que no existe otra posibilidad de producción de la solidaridad que una vía paradójica: en los límites insuperables y sobre todo universales de la existencia humana se hallan los fundamentos de un verdadero reconocimiento intersubjetivo. Más simple: el principio de la solidaridad debería buscarse cada vez más desde las experiencias de los límites humanos (el sufrimiento, la muerte...), en resumen, en torno a experiencias propias de la condición humana y comunes a todos los individuos. En un mundo globalizado este núcleo duro, propio de lo humano, transcultural y transtemporal, se convierte en el único principio capaz de echar las bases de una solidaridad de un nuevo cuño[215].

Frente a la globalización contemporánea, Crespi se inspira –sin que su propuesta se reduzca por ello a esta sola civilización– en el ecumenismo cristiano. Pero ¿cómo no pensar que, expresado de esta manera, el reconocimiento del sufrimiento del otro permanece demasiado vago para alimentar una práctica solidaria?

[215] Franco Crespi, *Imparare ad esistere*, Roma, Donzelli, 1994; *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

Si la empatía es, como veremos, un elemento fundamental de toda estrategia de producción de la solidaridad en el mundo actual, la simple emoción inducida por la similitud existencial es a todas luces insuficiente. Es más, pocas cosas parecen tan estériles en el mundo de hoy que el llamado vacío a la identificación con la condición humana. La solidaridad existe en la medida en que los actores sociales se aproximan políticamente y para ello las dimensiones existenciales no pueden sino ser –a lo más– una primera etapa.

Crespi, sin embargo, tiene razón en el cuestionamiento que efectúa del peso de las tradiciones nacionales o históricas. La comunicación de problemas globales exige ir más allá de estas fronteras: es imperativo lograr pensar en la comunión de las diferencias. Y ello exige "salir" de los límites consuetudinarios del pensamiento social (naciones, clases, etc.), cada uno de ellos estableciendo fronteras que se supusieron eran impermeables y diseñaban experiencias sociales radicalmente disímiles e inconmensurables. En la era de la globalización es necesario producir una nueva gramática de la proximidad y de la distancia, de la similitud y de la diferencia, de las centralidades y de las periferias, que permitan la exploración recíproca entre contextos y experiencias sociales pensadas –y vividas– durante mucho tiempo como irreductibles entre sí. Y sin embargo, para acometer este objetivo, y por paradójico que ello pueda parecer, es preciso aceptar que el reconocimiento de la humanidad del otro comienza verdaderamente cuando se reconoce la similitud social de las condiciones de vida. Ahí es donde el enigma vacío de la condición humana se convierte en la comprensión práctica de la condición moderna.

La opinión pública mundial

La propuesta de Jürgen Habermas es, sin duda, importante. En el estadio actual de la globalización es necesario acentuar el proceso de formación de una opinión pública mundial. Al fin de cuentas, como Habermas mostró, la vida democrática es inseparable de la capacidad de los ciudadanos para discutir sobre los asuntos públicos, sin ese particular sentimiento de implicación y de participación que se obtiene a través de la información y del debate[216]. Pero, ¿lo que ayer se dio a nivel nacional podrá

[216] Jürgen Habermas, *L'espace public* [1962], París, Payot, 1986; *Droit et démocratie* [1992], París, Gallimard, 1997.

realizarse a nivel global? ¿La nacionalización del espacio público, elemento fundante de la política moderna, podrá dar paso a un espacio público mundial?

Por el momento, reconozcamos que esta proto-formación de un espacio público mundial solo concierne verdaderamente a los miembros más activos de la sociedad civil (movimientos sociales y ONG). Pero tratándose de un proceso histórico largo e inédito, la constatación empírica factual, y momentáneamente circunscrita, no tiene valor de invalidación. En realidad, el problema mayor de la propuesta de Habermas procede de la afirmación de hacer de la formación deliberativa de la opinión ciudadana el principal mecanismo de producción de la solidaridad en las sociedades modernas. La continuidad entre la visión habermasiana de una Alemania post-1989 construida en torno al patriotismo constitucional y su propuesta política para un mundo post-nacional están íntimamente relacionadas entre sí[217]. Pero Habermas pasa muy rápido sobre el hecho de que la nación –como espacio mayor de la solidaridad en los dos últimos siglos– no solo emergió como el fruto de un contrato político, sino también de la construcción de un sentimiento de pertenencia cultural común. El pueblo-contrato y el pueblo-genio fueron en todos lados, con mezclas y acentos variables, el zócalo de la nación moderna. La acentuación unilateral de los factores políticos (deliberativos) tiene ahí, tal vez, su principal límite. Indudablemente, la producción de una confianza transnacional entre ciudadanos en un mundo globalizado no puede pretender establecerse alrededor de una cultura particular (como lograron imponerlo ayer los nacionalistas dentro de un espacio político más circunscrito), y es por ello que Habermas propone –y se inclina– activamente por una vía más abstracta –el universalismo moral de los derechos humanos[218]–. Sin embargo, es posible que una solidaridad deliberativa puramente abstracta (que dicho sea de paso Habermas, y por razones juiciosas, deposita por el momento más en bloques regionales, como la Unión Europea, que en una virtual opinión pública mundial)

217 Un razonamiento similar puede ser desarrollado hacia otras propuestas apuntando a fundar la solidaridad entre los miembros de un colectivo en torno a los intereses comunes, como hace, por ejemplo, a su manera, dentro del marco nacional, la ficción política del velo de ignorancia de Rawls como estrategia de legitimación intelectual del Estado benefactor. Tanto más que la extensión de este principio a nivel global no está por el momento inscrita en ninguna agenda política.

218 Jürgen Habermas, "La constellation post-nationale et l'avenir de la démocratie" [1998], in *Après l'Etat-nation*, París, Fayard, 2000, p. 118.

no produzca, aislada de lo que ayer fue su otro eje (la dimensión del pueblo-genio), el sentimiento de similaridad con los otros, fundamento indispensable de la solidaridad. Demasiado abstracta y desencarnada, es posible que por esta única vía no se produzca la decantación de la solidaridad.

El cosmopolitismo

La posición de Ulrich Beck es algo diferente. Aunque tiene razón en afirmar y defender la necesidad, en la era de la globalización, de una concepción ampliada de la solidaridad, en su obra hay, sin embargo, pocos elementos que den cuenta de las bases sobre las cuales ésta podrá ser realizada. Ahora bien, los beneficios –y la necesidad– de esta solidaridad ampliada están fuera de discusión. El problema radica en cómo generarla, en cómo producir las bases sobre las cuales podrá reposar durablemente una perspectiva cosmopolita. La perspectiva de Beck es más un listado de las virtudes que deberá poseer esta solidaridad ampliada, a diferencia notoria de la solidaridad nacional, que una estrategia intelectual para su producción (una concepción expandida y transfronteriza de la solidaridad; la ampliación de la concepción de la justicia hacia una cultura del reconocimiento del otro y no solamente de una justicia material o redistributiva –para retomar la distinción de Nancy Fraser–; la inversión de los valores desde la semejanza hacia la multiplicidad)[219].

Repitámoslo: el asunto abordado por Beck es, en el fondo, una vez establecida la solidaridad cosmopolita, cómo hacer funcionar una democracia mundial en la era de la globalización. Pero el problema, actualmente, es que la solidaridad cosmopolita es por el momento débil o controvertida[220], que los estudios sobre los valores posmaterialistas a nivel planetario no permiten prever su rápida expansión a todas las capas sociales[221], y que, bien vistas las cosas, incluso en las sociedades europeas se asiste en los últimos lustros a un reforzamiento de las reacciones no precisamente cosmopolitas. En el fondo, el proyecto de Beck

---

219 Ulrich Beck, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation* [2002], París, Aubier, 2003; *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz* [2004], Barcelona, Paidós, 2005.

220 Ralph Dahrendorf, *En busca de un nuevo orden* [2003], Barcelona, Paidós, 2005, capítulo 6.

221 Ronald Inglehart, *Modernization and Postmodernization*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1997.

reposa sobre la consolidación de riesgos mundiales globales de tal envergadura que obliguen a una toma de conciencia cosmopolita[222]. En resumen, el regreso a los intereses.

Tratar este punto excede las dimensiones de este capítulo, pero debemos remarcar que en los últimos años el centro del debate político tiende a reorganizarse a través de otras temáticas: en la derecha a través de la ecuación entre un neoliberalismo económico y una tradición autoritaria o, por lo menos, con exigencias crecientes de control social; en los diversos populismos, de izquierda pero las más de las veces de derecha, a través de la asociación entre un neonacionalismo autoritario y el apoyo al libremercado como estrategia anti-Estado de bienestar; y en la izquierda se empieza a resbalar hacia la ecuación entre un Estado de bienestar replanteado en torno a un neonacionalismo protector. En la mayor parte de los países, el eje del cosmopolitismo europeo está, hoy por hoy, particularmente debilitado.

Las emociones

Frente al estancamiento de las fuentes causales, de los intereses y de las experiencias en la producción de la solidaridad, es posible pensar que ésta se afirmará a través del primado de la emoción. Al fin y al cabo, son las imágenes las que globalizan nuestra vida cotidiana, las que nos convierten en tiempo real en testigos de experiencias alejadas y diferentes. Pero si por lo general no hay solidaridad sin emoción, es difícil –y problemático– enraizar la solidaridad en torno únicamente a las emociones.

La segunda mitad del siglo XX fue testigo de la metástasis del discurso de la denunciación que se dirigió primero a la conciencia política de los militantes, más tarde, a la moral de la opinión pública, y, finalmente, actualmente, a la emoción de los individuos. Ya no vivimos en un mundo en el cual la ignorancia de los hechos puede servir, al menos para algunos, de excusa moral. Es un hecho fundamental de la vida política contemporánea y que debe afrontarse con los ojos abiertos. Y ni tan siquiera es posible afirmar, como ciertos estudios han afirmado a propósito de los campos de concentración de la Segunda Guerra Mundial, que los individuos no querían escuchar los testimonios o preferían no saber la verdad. Es preciso rendirse a la evidencia. La opinión pública está por lo general informada y permanece indiferente.

222 Ulrich Beck *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, op. cit., p. 53.

Con la generalización y la banalización, la alerta moral y emotiva sobre la cual reposaba la acción de interpelación de la opinión pública ha terminado por socavar sus propias bases. Ciertamente, algunas escenas continúan chocándonos, las violencias políticas denunciadas o mostradas por los periodistas tienen aun un papel catalizador, puesto que desencadenan, por lo general, una empatía moral, a veces una toma de conciencia, mucho más raramente un esbozo de acción. Pero, paulatinamente, se expande una abulia, un estado de ánimo colectivo que debilita considerablemente nuestra capacidad de indignación moral frente a las injusticias o los problemas ajenos y lejanos. A veces, incluso, la búsqueda de un suplemento de conocimiento sobre los eventos del mundo aparece como un extraño paliativo frente al sentimiento de impotencia[223]. El conocimiento –en una inversión notable de lo que la Ilustración supuso– ya no es la madre de la acción, sino su ansiolítico. Conocer para no actuar, conocer tanto y más para asegurarse moralmente de que no se puede realmente actuar. El resultado es un conjunto dispar de estados de ánimo de culpabilidad atenuada; el actor se persuade de que lo que habría podido hacer habría sido muy poco, pero aun siendo poco, habría sido algo, y que no hizo nada. El conocimiento calma, una y otra vez, este sentimiento[224]. Se ha podido así hablar de la emergencia de "casi-emociones" gracias a las cuales la indignación y la compasión no se traducen más en términos de acción, sino que se cristalizan en torno a construcciones más o menos intelectualizadas de las emociones a través del filtro de la mirada de los expertos. El resultado es la generalización de la manipulación cínica de las emociones[225]. Es pues imperioso aceptar y reconocer los límites de esta estrategia: la solidaridad no procede inmediatamente del reconocimiento de la humanidad del otro a través de la compasión inducida por las imágenes de su sufrimiento[226].

Pero frente a esta transformación, la comprensión sociológica no puede limitarse a una actitud de condena. La emoción es lo que permite –a veces incluso en contra de los intereses inmediatos– formas de acción, como muestra la importancia

223 Zymunt Bauman, *Postmodern Ethics*, Oxford, Polity Press, 1993; Luc Boltanski, *La souffrance à distance*, París, Métailié, 1993; Keith Tester, *Moral Culture*, London, Sage Publications, 1997.

224 Danilo Martuccelli, *Gramáticas del individuo* [2002], Madrid, Losada, 2007, pp. 439-449.

225 Stjepan G. Mestrovic, *Postemotional Society*, London, Sage Publications, 1997.

226 Susan Sontag, *Devant la douleur des autres*, París, Christian Bourgois, 2003.

de la ayuda internacional acordada por los individuos frente a ciertas catástrofes sufridas, por tantos otros, lejanos y distintos. Pero esta emoción es demasiado caprichosa (se desencadena frente a este evento pero no ante tal otro), demasiado inconstante (la movilización sigue muy de cerca la atención que le acuerdan los medios de comunicación) y demasiado vacía (en el fondo, tiene más de compasión o de piedad que verdaderamente de solidaridad). Explicar esta divergencia de reacciones es, sin lugar a dudas, un desafío mayor para el pensamiento social en los próximos años, pero por el momento los esfuerzos en esta dirección son ampliamente insuficientes. Ulrich Beck, por ejemplo, propone cinco factores para dar cuenta del diferencial en las intervenciones internacionales: asimetría del poder, síntesis realismo-idealismo, principio del altruismo egoísta, intercambio de perspectivas, círculo de la globalización[227]. Pero, ¿cómo no subrayar las lagunas explicativas de esta lista?

Indudablemente, la empatía se produce muchas veces frente al espectáculo de la desolación ajena, pero en el momento en que esta emoción se produce, se engendra la convicción de que más allá de la empatía ante el dolor ajeno, demasiadas cosas nos impiden experimentar, verdaderamente, una comunicación a su alrededor. La experiencia de esos otros es percibida como irreductiblemente diferente. El problema no es nuevo y fue incluso ampliamente debatido en el siglo XVIII: si, por un lado, la preocupación por los otros es una emoción humana general, por el otro, las relaciones afectivas nos inclinan hacia unos en detrimento de otros, y, sobre todo, las emociones son incapaces de fundar una obligación moral universal hacia nuestros semejantes[228]. Comprendámoslo bien: el obstáculo principal es justamente esta supuesta unidad antropológica en la medida en que ésta no es prolongada, activamente, por su inserción y comprensión en un horizonte sociológico compartido. Sin esta traducción de la condición humana en común modernidad, no hay posibilidad de solidaridad. En resumen, la emoción es necesaria e insuficiente. Si ésta es un elemento importante del trabajo de identificación necesario en un proceso de solidaridad (y en este sentido debe ser subrayada), a todas luces su labilidad es demasiado grande como para asignarle el papel pivote.

---

227 Ulrich Beck, *La mirada cospomolita*, op. cit., pp. 201-203.

228 Para una buena presentación de estos debates, cf. Michel Terestchenko, *Un si fragile vernis d'humanité*, París, La Découverte, 2005, capítulo 2.

La traducción

En las sociedades industriales, la mayor parte de las comparaciones –tanto profanas como expertas– se limitan al horizonte político y social propio de una sociedad nacional. Y cuando se apuntaban algunas dimensiones más amplias, éstas lo han sido desde perspectivas decretadas comunes entre los miembros de los países centrales y que tenían, por lo menos en el momento de su formulación, poca cuenta de otras situaciones sociales y nacionales. Se trataba como mucho de insertar todos esos "otros" dentro de un sistema global de percepción (económico, político y cultural) capaz de dar cuenta de las razones de su explotación. Un tipo de análisis que en la medida en que se expandió incorporando a nuevos grupos sociales (la experiencia obrera, la situación femenina, la discriminación racial, la especificidad de los jóvenes, las voces del Tercer Mundo o el silencio de tantos otros) ha logrado, progresivamente, romper el olvido del cual fueron durante tanto tiempo objeto estos actores.

Existen, evidentemente, diferencias mayúsculas en las experiencias sociales en función de lugares, historias o variantes de dominación. Pero el objetivo de la traducción no es negar estas diferencias, sino hacer que no se conviertan en obstáculos insalvables para la comprensión recíproca. Frente a la interdependencia de los fenómenos sociales, es preciso orientar el análisis hacia la producción de un lenguaje capaz de informar de manera más unitaria de la diversidad del mundo. La producción de la solidaridad en la era de la globalización exige que cada individuo sea capaz de colocarse, imaginariamente, en el lugar del otro. Sin esta capacidad de translación, la comunicación entre alteridades no será jamás una realidad. La solidaridad es imposible sin un trabajo propiamente hermenéutico hacia la alteridad. Pero, ¿qué peso debe otorgársele?

Boaventura de Souza Santos explora de manera sistemática desde años en sus trabajos este esfuerzo. "Más que una teoría común, lo que se requiere es una teoría de la traducción capaz de hacer mutuamente inteligibles las diferentes luchas, permitiendo de esta manera que los actores colectivos se expresen sobre las opresiones a las que se resisten y las aspiraciones que los movilizan"[229]. Más simple: para De Souza Santos, la solidaridad se equipara a una "forma de conocimiento

[229] Boaventura De Souza Santos, *El milenio huérfano*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, p.103.

emancipatorio", gracias al reconocimiento del carácter global y multidimensional del sufrimiento. "En mi opinión la alternativa a la teoría general es el trabajo de traducción. La traducción es el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles, reveladas por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Se trata de un procedimiento que no atribuye a ningún conjunto de experiencias ni el estatuto de totalidad exclusiva ni el estatuto de parte homogénea. Las experiencias del mundo son tratadas en momentos diferentes del trabajo de traducción como totalidades o partes y como realidades que no se agotan en esas totalidades/partes. Por ejemplo, ver lo subalterno tanto dentro como fuera de la relación de subalternidad"[230].

La formulación de De Souza Santos tiene el gran mérito de recuperar en términos operacionales un conjunto de esfuerzos críticos y deconstructivos hechos desde hace décadas por el pensamiento crítico, a fin de lograr salir de la imposición implícita de un marco de lectura reductor de las alteridades. Ciertamente, se trazó desde el centro esta nueva línea de demarcación, pero el proceso no fue menos importante –como lo atestigua, por lo demás, su prolongación sobre todo en los estudios poscoloniales[231]–. Lo importante es establecer el espacio total de la traducción, puesto que es solo desde este espacio que el conjunto de diferencias toma sentido, la exclusión-inclusión de cada una de ellas define justamente el dominio de la universalidad[232]. El acento se desplaza entonces en cierto sentido de la preocupación exclusiva de la agregación y del reconocimiento de intereses comunes, como en la antigua estrategia contrahegemónica, hacia la necesidad de una legibilidad cruzada de las experiencias –una inquietud igualmente observable en los trabajos sobre la multitud[233]–. El objetivo es lograr, como lo caracteriza Ricoeur, una "equivalencia sin identidad", lo que supone hacer el "duelo de la traducción absoluta"[234].

---

230 Ibid., p. 175.

231 Edward W. Said, *L'orientalisme* [1978], París, Seuil, 1997; Gayata Chakravorty Spivak, *In Other Worlds*, London, Routledge, 1988; Homi Bhabba, *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994.

232 Ernesto Laclau, *La guerre des identités* [1996], París, La Découverte/M.A.U.S.S., 2000.

233 Michael Hardt, Antonio Negri, *Multitude*, París, La Découverte, 2004.

234 Paul Ricœur, *Sur la traduction*, París, Bayard, 2004, p.40; p. 19.

Pero este esfuerzo, en lo que respecta a la producción de la solidaridad, quedará incompleto hasta que este momento hermenéutico no se prolongue en una poética. El verdadero problema es, efectivamente, la tentación de toda traducción de subordinar la poética al momento puramente comprensivo, de olvidarse de los efectos que hay que producir y de centrarse únicamente en el esfuerzo que consiste en hacer familiar lo extraño. Pero es justamente el descuido de la dimensión poética, que explica –en parte al menos– el hecho de que la comprensión antropológica, y sus esfuerzos por mostrar la presencia de una común humanidad no logren sentar las bases de una solidaridad entre individuos distintos. La comprensión del otro –su inserción en un sistema universal de equivalencias–, momento indispensable del análisis, debe prolongarse por la toma de conciencia creciente de las dificultades de la comunicación en un mundo globalizado.

El principal mérito de todas estas perspectivas es plantear con lucidez el desafío al cual estamos sometidos. Y como se verá en más de un punto, nos apoyaremos sobre sus conclusiones e intuiciones. Las reflexiones y los matices críticos introducidos no tienen pues otra función que la de subrayar la necesidad de una forma *sui generis* de gramática política sin la cual la solidaridad en la era de la globalización, ese combustible fundamental de la vida social, no podrá ser producido. En el momento en el que las interdependencias se generalizan, los contextos de vida tienen tendencia a separarse analíticamente. El mundo, en el imaginario actual, aparece cada vez más como prácticamente integrado y analíticamente opaco y fragmentado. Y la capacidad de compromiso con los asuntos políticos distantes que se convierte en una exigencia ciudadana indispensable del mundo de hoy, lo acusa fuertemente.

¿Cómo producir la solidaridad en un mundo globalizado?

La solidaridad deberá pasar cada vez más por la capacidad de establecer un vínculo social y subjetivo entre actores sociales diferentes y alejados en el espacio. Sin que esta problemática se reduzca a un mero problema de conocimiento, ¿cómo no aceptar la responsabilidad que les cabe en este contexto a las ciencias sociales en la coproducción de esta solidaridad?

Del conjunto de propuestas que acabamos de examinar guardaremos más de un elemento, pero combinándolas dentro de un registro distinto. El desafío principal consiste en establecer pasarelas entre experiencias individuales disímiles y lejanas, encontrar para ello un suplemento de imaginación a fin de relacionar actores distantes pero que conocen, a pesar de las distancias, pruebas sociales similares (y no solamente experiencias existenciales comunes). He ahí el doble riesgo, la Escila y la Caribdis, de la solidaridad en la era de la globalización. Por un lado, resistir a las letanías de un discurso afirmando la unicidad de la condición humana, puesto que bajo el manto de la universalidad existencial se esconden *de facto* generalizaciones abusivas e incontroladas y, sobre todo, traducciones reductoras. Por otro, y en sentido inverso, resistir a una fragmentación de las experiencias que suponga la negación de todo elemento común y el reino de las esencias inconmensurables; una actitud que bajo el oropel del reconocimiento de la alteridad esconde, a todas luces, una resistencia al reconocimiento de la alteridad del otro que vive en nosotros. El cuaderno de bitácora tendrá que fijar su rumbo de navegación entre estos dos escollos, oponiéndose tanto a la exaltación de la diferencia como al universalismo abstracto, así como a la producción unidimensional de la solidaridad ya sea como pura exigencia moral o como mera obligación pública[235]. ¿Cómo hacerlo? Respetando, como veremos, un conjunto de reglas.

Comparar lo incomparable: la común modernidad

En la vida social el marco de la inteligencia es siempre comparativo. En la raíz de los efectos de conocimiento de la mayor parte de descripciones y explicaciones en las ciencias sociales se encuentra siempre un contexto primordial, un horizonte de interpretación explícito o implícito (por lo general, simplemente el del autor o el del lector), con referencia al cual se otorga inteligibilidad a las otras situaciones y experiencias. En este sentido primordial todo conocimiento social es una comparación –en el espacio, en el tiempo, entre culturas, entre grupos sociales–, aunque el saber tome o no, sea consciente o no, de su carácter comparativo. Ningún contexto social

235 Marc-Henry Soulet (éd.), *La solidarité: exigence morale ou obligation publique*, Fribourg, Academia Press, 2005.

es comprensible independientemente de los otros (por lo menos, de algunos otros). Si la comparación puede ser más o menos controlada, y más o menos explícita, lo importante es siempre la construcción de criterios que permitan la puesta en resonancia de los contextos.

En el período de globalización actual, la comparación enfrenta dificultades nuevas. La modernidad se caracterizó, entre otras cosas, por establecer una línea de demarcación que se suponía intangible entre sociedades tradicionales y modernas. Y alrededor de esta frontera se percibían una serie de diferencias (entre naciones, clases, grupos...) como juicios de valor. El Occidente moderno era la norma del juicio, y su presente señalaba el futuro –el único futuro aceptable– de todos los otros.

La comparación que necesitamos en la era de la globalización es una que sea capaz de pasar más allá de esta frontera. Pero, subrayémoslo de paso, la distancia geográfica no es–no fue– un obstáculo insalvable: en efecto, la mirada tradicional de la modernidad permitió establecer comparaciones entre actores situados en sociedades alejadas entre sí, pero compartiendo, supuestamente, un mismo estadio de desarrollo. Hoy el desafío consiste en poner en contacto experiencias sociales que, desde el punto de vista de la visión tradicional de la sociedad moderna, son incomparables, pero que debemos aprender a percibir como comparables a partir de las experiencias de los individuos. Para ello es preciso comparar "sin juicio de valor, sin objetivo tipológico inmediato"[236]. La comparación, más y mejor que la traducción, se apoya en un horizonte de apertura.

Para efectuarlo, es preciso colocar en la base de la comparación una experiencia social y cultural amplia, sin resbalar, sin embargo, en la vacuidad implícita en la noción de condición humana. La antropología histórica y filosófica debe ceder el zócalo de la comparación a la experiencia matricial de la común modernidad. ¿Qué debemos entender por ella? Una experiencia de distancia e incluso de extranjeridad con el mundo. Esta experiencia es producida por múltiples procesos (modernizaciones económicas o culturales, rupturas políticas, colonizaciones, crisis personales, fin del contrato entre las palabras y las cosas, etc.) pero el resultado experiencial es siempre similar: el sentimiento de una disociación entre el individuo y el mundo.

236 Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, 2000, p.64.

Ciertamente el modernismo, y su exaltación de la aventura y la novedad, ha dado una de las más acabadas expresiones de esta forma *sui generis* de conciencia histórica. Pero como punto de partida de la comparación es preciso ir más lejos, y percibir en ella solamente *una* de sus expresiones entre otras. El desasosiego y el choque frente a la modernización exógena, las experiencias de inmigración, las múltiples variantes minoritarias, la profundización de la distancia entre la subjetividad y los papeles sociales la lista es interminable. El obstáculo principal es, en verdad, de índole política. Lo que esta visión tradicional de la modernidad afirmó, incluso explícitamente, es la ruptura radical entre la experiencia de un individuo moderno (por lo general del Norte) y aquella de los actores del Sur (pero también, cómo olvidarlo, de muchos otros en el Norte). Pero bien vistas las cosas, unos y otros, en función de su mayor o menor proximidad con la experiencia matricial moderna, tienen una experiencia similar del mundo –que se puede denominar "moderna" en un sentido amplio del término–. A su manera, la seducción de la posmodernidad en los países del Sur lo atestigua. Más allá del efecto de moda –hoy en día en declive–, por primera vez, gracias a su discurso crítico, la experiencia de los otros fue percibida como "moderna", incluso a veces como "posmoderna" *avant la lettre*, a tal punto se establecieron similitudes entre la experiencia presente de los países centrales y ciertos rasgos de la experiencia actual –e incluso pasada– de los países periféricos.

El eje de la comparación debe desplazarse de las sociedades o de los grupos (naciones o clases) hacia los individuos, puesto que en la era de la globalización uno de los retos mayores es la comunicación política entre actores distantes, diferentes y desiguales, y para ello, los individuos y sus experiencias, deberán ser el horizonte de este intercambio.

El punto es fundamental. En un mundo globalizado es imprescindible abrir el espectro de los estudios comparativos, subrayando las singularidades históricas, como tantos estudios actuales lo hacen, a través de las diferentes dinámicas de modernización civilizatorias[237]. Pero esta revisión analítica no es necesariamente el zócalo desde el cual podrá establecerse la comunicación (y sobre todo desde el cual podrán inferirse

[237] Cf. El número especial de la revista *Public Culture*, "Alter/native Modernities", vol.11, N° 1, 1999; Samuel N. Eisenstadt, "Multiple modernities", *Daedalus*, vol. 129, N° 1, 2000, pp. 1-31.

consecuencias políticas). Los órdenes de preocupación no son los mismos. Es sin duda importante mostrar las similitudes de los procesos que atraviesan las sociedades o las civilizaciones, pero ello es insuficiente para engendrar la solidaridad. Para ello es necesario reconocer la centralidad de las experiencias individuales –no en abstracto como hace la noción de condición humana– sino insistiendo en su común horizonte histórico, una experiencia matricial redefinida de la modernidad, una forma particular de extranjeridad respecto al mundo, zócalo de futuras comparaciones. Pero una vez planteado este núcleo, es evidente que la experiencia de la común modernidad es demasiado amplia y vaga. Si ésta es un punto de partida imprescindible, aun es preciso establecer, progresivamente, nuevos criterios.

El impacto comprensivo: promesa y problema del recurso a las analogías

La búsqueda de una comprensión común debe subordinarse a –o mejor dicho, no debe en ningún momento separarse de– la problemática de los efectos cruzados que esta inteligencia debe suscitar entre individuos alejados, desiguales y diferentes. Y contrariamente a lo que suponen las estrategias unilateralmente hermenéuticas, estos efectos no son una consecuencia inmediata de la traducción. La poética de la solidaridad posee exigencias propias.

Para realizar esta tarea, sin abandonar las coordenadas indispensables al conocimiento social, es preciso pasar por un modo "aligerado" de razonamiento. En el fondo, se trata de la actualización, en vistas de la producción de una solidaridad global, de la sempiterna tensión entre el conocimiento sociológico y la postura crítica[238]. Es preciso a este respecto reconocer que lo que la postura crítica añade al mundo sobrepasa siempre lo que es lícitamente deducible a partir de los estudios sociales. Y, sin embargo, y no sin paradoja, las imágenes críticas así construidas impactan en los espíritus de otros actores, transformándolos así en una forma de conocimiento de la realidad. El misterio y la mistificación de toda postura crítica residen en el hecho de que en el momento mismo en que se supone que está describiendo la realidad, está en verdad recreándola, a veces, incluso, inventándola. Es por ello que las posturas críticas

[238] Danilo Martuccelli, "Sociologie et posture critique", in Bernard Lahire (éd.), *A quoi sert la sociologie?*, Paris, La Découverte, 2002, pp. 137-154.

pocas veces dan cuenta verdaderamente del mundo. Generalmente, excesivas o aproximativas, más figurativas que demostrativas, ellas poseen, sin embargo, una increíble fuerza de evocación. Y muchas veces, y a pesar de sus evidentes limitaciones, ellas "hablan" a los actores sociales con más pertinencia que muchos estudios sin duda más verosímiles. Ciertamente, ni de la misma manera ni con los mismos efectos. Pero aun así, su poder de evocación es a veces inversamente proporcional a su grado de verosimilitud sociológica. La sociología no debe, por supuesto, renunciar a sus exigencias epistemológicas, pero si quiere incrementar su fuerza crítica, debe reconocer la especificidad de las reglas del trabajo crítico.

A fin de marcar esta inflexión conceptual, más vale abandonar desde el comienzo toda pretensión de argumentos causales u homológicos en sentido estricto, en beneficio de razonamientos propiamente analógicos –y ello a pesar, como se sabe, de las imperfecciones cognitivas que le son propias–. Pero en vistas de una poética de la solidaridad, la analogía posibilita un suplemento de imaginación hoy en día indispensable.

La analogía tiene una reputación dudosa porque introduce un sistema de similitudes que peligra convertirse, en todo momento, en un juego incontrolable, y ello tanto más que su fuerza procede muchas veces no tanto del parentesco de los eventos relacionados como de las competencias estilísticas o retóricas de un texto[239]. Pero si su recurso es discutible desde una perspectiva propiamente explicativa, por el contrario, cuando la problemática principal consiste en enfrentarse a los límites de los razonamientos causales propiamente dichos, la analogía se convierte en una valiosa herramienta de trabajo.

Sin embargo, la poética de la solidaridad no autoriza cualquier tipo de analogía. La resonancia de diferencias que necesita y que la analogía hace posible no son ni ilimitadas, ni arbitrarias. La analogía no debe en ningún momento desembarazarse de preocupaciones propiamente cognitivas o hermenéuticas, pero debe constituir un suplemento de interrogación. Su fuerza es permitir la introducción de preguntas inopinadas o el establecimiento de resonancias imprevistas, gracias justamente a la transferencia de metáforas sobre las cuales reposa. Por supuesto, insistamos, las analogías no deben tomarse por demostraciones, y en ningún momento apuntan por ende a establecer la naturaleza

[239] Michel de Coster, *L'analogie en sciences humaines*, París, P.U.F., 1978.

de la conexión entre diferentes fenómenos. En su vocación crítica su objetivo es otro: establecer similitudes entre actores diferentes y alejados. La analogía no es, por lo tanto, una causalidad bastarda sino un estilo de razonamiento al servicio de una exigencia cognoscitiva crítica.

Para ello, el papel de la imaginación debe ser acentuado en su capacidad para crear lenguajes susceptibles de informar, de otra manera, de las "mismas" situaciones. En un primer momento, y en su función propiamente política, la analogía tiene una virtud básicamente ilustrativa. Asociada a metáforas, aproxima dominios distantes y heterogéneos, poniendo en resonancia contextos históricos disímiles[240]. La analogía es menos que un desplazamiento metafórico incontrolado, y es más que una comparación en el sentido estricto del término. La analogía se mueve en los confines peligrosos del "como si", pero gracias a ello, no se limita a establecer una mera relación directa entre dos situaciones iniciales. Crea, en el sentido preciso del término, una *nueva* situación, común a las dos primeras, que trasciende cada una de ellas, y que las ilumina de una manera inédita. La analogía es, pues, un espacio de preguntas y respuestas que, a través de la acentuación de ciertas similitudes y diferencias, produce efectos de conocimiento en y sobre la vida social. Su uso se acomoda entonces a una gran pluralidad metodológica, puesto que su objetivo primero es funcionar como un espacio de imaginación al servicio de una poética de la solidaridad, a través de la articulación entre cuestiones existenciales e inquietudes políticas.

Todo parece oponer, para regresar a la fórmula de Sartre, a un campesino chino con un burgués francés y, sin embargo, a pesar de la distinta contextualización de sus experiencias, es necesario lograr una puesta en resonancia capaz de permitir, más allá de las evidentes y masivas diferencias, la acentuación de similitudes imprevistas. Para ello es preciso otorgar a las experiencias individuales un papel mayor en la comprensión cruzada de la vida social. La globalización exige esta reorientación de rumbo en el trabajo crítico. Ya no es posible reorganizar la lectura del mundo desde la experiencia de un supuesto sujeto

240 Véanse a este respecto las estimulantes proposiciones de Brown sobre el papel de las metáforas en el análisis sociológico. Sin embargo, el proyecto del autor y la disolución afirmada de toda la sociología en una pura poética (en verdad, en una sociología simbólica *sui generis*), en un mero juego de lenguaje retórico desprovisto de toda exigencia de control empírico, terminan por socavar la fuerza inicial del ensayo. Cf. Richard Brown, *Clefs pour une poétique de la sociologie* [1977], Arles, Actes Sud, 1989, capítulo IV.

histórico (el proletariado) capaz de enunciar el sentido de la historia. Los desposeídos, más allá de la urgencia y del escándalo de su situación, no serán el eje de esta comprensión. La inhumanidad de la cual son brutalmente objeto los priva, en una redundancia terrible, de todo papel en este sentido[241].

El centro del dispositivo: las pruebas del individuo

Un primer gran paso en esta dirección ha sido realizado por Amartya Sen y sus seguidores a través de la noción de *capabilities*[242]. Cuestionando una concepción estática de las desigualdades, estos autores se preguntan por lo que los individuos son efectivamente capaces de hacer en las diferentes sociedades. Visión profunda que permite poner de manifiesto similitudes ignoradas: establecer, por ejemplo, que actores sociales, que "medidos" en función de ciertos indicadores objetivos (ingreso per cápita, contexto nacional, etc.) aparecen como desaventajados, puedan, sin embargo, disponer en los hechos de márgenes de acción importantes. Los estudios no se limitan únicamente a comparar los ingresos teniendo en cuenta los diferenciales de costos de la vida en función de las sociedades (lo que es el requisito de base evidente de toda comparación), sino cuestiona, de manera más sustancial las capacidades efectivas que poseen los distintos actores. El resultado puede ser por momentos paradójico: individuos que disponen en apariencia de menores recursos (sobre todo monetarios), que son objeto de desigualdades importantes, pueden, sin embargo, poseer márgenes más importantes de iniciativa personal[243]. La pirámide social, como la pirámide entre las naciones, se resquebraja: la estructura social se convierte en un queso gruyère, donde los huecos diseñan espacios en los cuales actores sociales, sin movilidad social, pueden empero fabricarse nichos que les permitan incrementar sus oportunidades de acción.

---

241 Y lo mismo puede afirmarse de tantas otras experiencias. Sin embargo, en un contexto de este tipo, la frontera entre el conocimiento sociológico propiamente dicho y las exigencias de la postura crítica no debe ser olvidada. Sobre todo en los estudios comparativos, muchas veces bajo el influjo de organismos internacionales, y que se expanden por doquier (produciéndose una verdadera metástasis, no controlada, de estudios comparativos entre países y actores, cuya razón de ser no es otra que la disponibilidad de créditos de investigación) y sus efectos (como siempre) no son más que una mera "traducción" en países y experiencias ajenas (es decir, periféricas) de conclusiones obtenidas en contextos diferentes (léase "centrales").

242 Amartya Sen, *Un nouveau modèle économique* [1999], París, Odile Jacob, 2003.

243 Danilo Martuccelli, "Fissures et paradoxes de la domination masculine", *in Revue économique et sociale*, N° 1, 61° année, marzo 2003, pp. 81-85.

En este sentido nos parece necesario plantear en la raíz de la poética de la solidaridad un conjunto de pruebas que enfrentan los actores en medio de su proceso de individuación, y que se declinan de forma variada en función de sociedades y de períodos[244]. Desde una poética de la solidaridad, el objetivo no es –aun– la constitución de un actor colectivo, sino la producción de una inteligencia recíproca bajo la impronta de un impacto comprensivo –una inteligencia que anule los clivajes nacionales o sociales en tanto que barreras hermenéuticas. Este impacto comprensivo es más que una mera identificación emocional (la similitud analógica de pruebas me permite comprender social y políticamente la experiencia ajena y distante), y menos que un compromiso militante (no hay transición ni inmediata ni necesaria entre este conocimiento y la participación en movimientos sociales). Pero este impacto comprensivo es necesario en la era de la globalización para dar lugar al sentimiento particular de trascendencia individual sin el cual no hay solidaridad posible.

Detrás de las diferencias nacionales y de las posiciones estructurales, es preciso reconocer las disimilitudes de iniciativa que poseen los individuos. Una semejanza práctica que es justamente afirmada por la gramática de la resonancia entre pruebas. La experiencia de pérdida del sentido de la realidad, por ejemplo, cuyas consecuencias en términos de evaluación existencial han sido analizadas en el capítulo 4, atraviesa grupos sociales diferentes puesto que su presencia es patente en la experiencia de las amas de casa, de los jóvenes emplazados en interminables procesos de inserción, de las personas expulsadas de la vida activa, o de todos aquellos que viven en las múltiples sociedades paralelas que se construyen, paradójicamente, en el seno de las sociedades globales[245]. Más allá de las diferencias y de las distancias, es esta proximidad de experiencia social la que es susceptible de engendrar solidaridades cruzadas y desterritorializadas.

El objetivo es la afirmación progresiva de un conjunto de figuras sociales caleidoscópicas que permitirán progresivamente poner en resonancia experiencias que hoy por hoy nos parecen absolutamente incomparables. Y sin embargo, y a fin de evitar el riesgo de una metástasis de posiciones, será necesario recordar el principio de base: la existencia de un número limitado de pruebas

---

244 El lector encontrará un desarrollo más completo de este parágrafo en el capítulo 5.

245 Danilo Martuccelli, *Forgé par l'épreuve*, París, Armand Colin, 2006.

por las cuales pasa el proceso de individuación. En referencia a este proceso las comparaciones y las resonancias encuentran su sentido. Es por esta vía que nos parece posible superar en los años futuros, en términos comprensivos, muchas de las separaciones actuales entre el Norte y el Sur, los hombres y las mujeres, o los grupos sociales entre sí. Las pruebas de la individuación pueden ser muy similares a pesar de las diferencias nacionales o culturales o de la distancia geográfica o social. Y son ellas las que permiten el impacto comprensivo generador de la solidaridad. No todas las sociedades actuales conocen el tipo de diferenciación estructural propio de las sociedades industriales avanzadas, fenómenos de secularización o desarrollo económico, pero en todas ellas, los procesos de individuación –el conjunto estandarizado de pruebas sociales a las que están sometidos los individuos– poseen más de un elemento comparativo. La prueba escolar, la del trabajo, la experiencia urbana o familiar –a pesar de sus diferencias– nos introducen en un espacio virtual de comprensión recíproca.

La nueva sociología crítica de las resonancias

En la estela de los trabajos de Sen, Martha Nussbaum ha puesto en práctica una intuición de este tipo. Sin olvidar de subrayar, por ejemplo, las especificidades nacionales o regionales de las mujeres en la India de las cuales estudia las condiciones de vida, no duda, sin embargo, en establecer paralelos con los desafíos encontrados por otras mujeres en otros contextos como el de las mujeres occidentales americanas[246]. La asociación, sin duda ilícita, cuando se subordina la lectura de las experiencias a la causalidad de los fenómenos o a la agregación de intereses, es no solo pertinente, sino incluso necesaria cuando el objetivo fundamental es el impacto comprensivo recíproco desde las experiencias individuales. Para ello, como enfatizó Nussbaum en un trabajo anterior, la imaginación literaria es un recurso posible que debe ser traído a colación: ésta alimenta una actitud ética de un tipo particular, que nos conduce a interesarnos e implicarnos en la vida de los otros a pesar de las distancias y de las diferencias. Gracias a la imaginación literaria, cada uno de nosotros, sin renunciar a nuestra individualidad, es capaz de participar en la individualidad

246 Martha Nussbaum, *Women and Human Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

del otro, a padecer sus profundidades interiores, sus esperanzas, amores y horrores. Este impacto comprensivo debe convertirse en uno de los objetivos del trabajo crítico y ello tanto más que desde el punto de vista de la vida pública, la indiferencia a la opresión colectiva procede muchas veces de la incapacidad de individualizar los problemas –lo que justamente efectúa la imaginación propia de la novela[247].

En los años que vienen será necesario estudiar las formas y las lógicas concretas del impacto comprensivo específico de la poética de la solidaridad en un mundo globalizado. Para ello, nuevos trabajos (sociológicos, antropológicos, políticos, culturales) sobre los efectos de la comunicación serán absolutamente necesarios. Para dar un ejemplo, como ciertos estudios lo han establecido, la actitud de la opinión pública americana se modifica en función del grado de proximidad adquirido por el conocimiento: mientras más se conocen las condiciones y las situaciones de vida de los habitantes de ciertos países extranjeros, más reticente se revela ésta, por ejemplo, a apoyar intervenciones militares o sanciones económicas hacia esos países[248]. Y bien puede traerse a colación el impacto internacional del blog que, bajo el seudónimo de Salam Pax, mantuvo un ciudadano iraquí durante la segunda guerra del Golfo en 2003, y que, limitándose a contar lo que pasaba bajo su ventana, transmitió a muchos individuos en el mundo el sentimiento de "vivir" las cosas desde el interior. La distancia geográfica fue puesta en jaque por esta nueva proximidad emotiva (extrañamente más "profunda" que la que transmiten habitualmente los periodistas desde el lugar de los hechos). La identificación fue facilitada porque cada uno podía, casi sin esfuerzo, ponerse en su lugar.

---

247 Martha Nussbaum, *Poetic Justice*, Boston, Beacon Press, 1995. El problema es complejo y por falta de espacio nos es imposible abordarlo aquí convenientemente. Limitémonos a precisar que las obras culturales se dirigen a nosotros pidiéndonos un tipo particular de identificación con lo transmitido, y que esta identificación es una fuente de la identidad: llegamos a ser quienes somos porque nos identificamos con ciertos personajes. Esta lectura del impacto comprensivo de las obras culturales se acentúa en la modernidad (recuérdese que la noción de catársis de Aristóteles es radicalmente diferente), y que es este modelo el que hoy nos es más familiar –por ejemplo, Freud trabaja en el psicoanálisis una concepción de este tipo: el proceso psicológico por el cual un individuo asimila un aspecto del otro y se transforma conformemente a este modelo–. Pero esta transformación es parcial, puesto que toda identificación –y el conjunto de todas ellas– es siempre incompleto: jamás logramos realizar enteramente el modelo buscado. Justamente esta similitud, que reconoce la diferencia, se trata de explorar en sus efectos políticos.

248 David Harvey, "Cartographic identities: geographical knowledge under globalization", in *Spaces of Capital*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2001, p. 211.

En verdad, la importancia de situaciones de este tipo incita a trabajos suplementarios. Nada invita tanto a la reflexión como el contraste entre la indiferencia de la opinión pública europea frente a las masacres en la ex Yugoslavia, en el corazón de Europa y sufridas por individuos con una gran similaridad social y cultural, y la reacción pública mundial hacia la suerte de las mujeres afganas bajo la dictadura de los talibanes.

Este último ejemplo es muy claro, ya que la suerte de la mayoría de los hombres afganos fue (como el de las mujeres) ser víctimas de la dictadura, pero su destino no produjo –como el de tantas otras experiencias del Sur– ninguna emoción política global. La razón traza la diferencia entre la pura emoción y el impacto comprensivo[249]. En el primero, solo nos mueve la empatía o la compasión. En el segundo, la comprensión ajena se lee, se experimenta, en términos de reciprocidad subjetiva. Es, sin lugar a dudas, el principal mérito del feminismo en el mundo globalizado de hoy: el hecho de que la experiencia cotidiana de opresión sea, en todas partes, el foco de pregnancia significativa de las luchas feministas desde hace décadas, hace que, de manera más o menos inmediata, las mujeres dispongan de un dispositivo que les permite experimentar la similitud de las experiencias a pesar de las diferencias o de las distancias de las condiciones sociales. Ninguna explicación causal fue movilizada en este proceso –las razones explicativas de la suerte de las mujeres afganas son en mucho ajenas a los problemas o desigualdades que sufren las mujeres en Occidente–. Los intereses, más allá de las retóricas convencionales de uso, eran y son profundamente disímiles. Y no fue, por supuesto, la experiencia común de vida la que produjo este llamamiento a la solidaridad (poco o nada hay en común entre las situaciones de vida de las mujeres afganas y las mujeres occidentales). La resonancia no fue, por lo tanto, producida ni por las causas, ni los intereses, ni las experiencias. La resonancia fue el fruto de una gramática crítica, que en un mismo y único movimiento produce, al mismo tiempo, la inteligencia objetiva del mundo y un impacto comprensivo.

[249] En su lectura crítica, y en su denuncia de las insuficiencias de estas estrategias, y ello tanto más que son instrumentalizadas por las grandes potencias, Delphy descuida esta realidad y esta diferencia. Cf. Christine Delphy, "Une guerre pour les femmes afghanes?", *in Nouvelles questions féministes*, 21, 1, 2002, pp. 98-109.

Globalización y singularidades

La puesta en resonancia de las experiencias en un mundo globalizado no pasará más necesariamente por una progresión en generalidad[250]. El camino de la poética de la solidaridad será muchas veces distinto e irá de una singularidad individual a otra. El objetivo no es únicamente afirmar el carácter común de una experiencia individual (que es, y para siempre, el mejor aporte del feminismo a las luchas sociales) pero deberá pasar, y cada vez más, por la capacidad de percibir, detrás de los procesos colectivos, comunes o no, la singularidad de los individuos.

En el arte contemporáneo, y no solo en la imaginación literaria evocada un poco más arriba, es posible ya dar con esfuerzos de este tipo. Sophie Calle, por ejemplo, se esfuerza en algunas de sus obras en producir un colectivo a partir de la comunión de experiencias radicalmente individuales. Para ello utiliza una lógica artística que subraya la singularidad irreductible de cada experiencia y la resonancia que ésta es capaz de tener en los otros. A través de fotografías, Calle evoca, por ejemplo, las experiencias de duelo o el recuerdo de la tristeza irreductible de un día negro de una vida: si nadie nunca logrará quitar el aspecto singular de toda tristeza individual (es siempre el duelo de una persona íntima de lo que se trata), el cara a cara con la tristeza del otro, aun permaneciendo otro, produce un impacto comprensivo de un tipo particular. La poética de la solidaridad deberá pues transitar desde el eco que suscita la experiencia singular ajena hasta su inteligencia a través de una gramática de pruebas existenciales y políticas, gracias al impacto comprensivo producido. La empatía hacia el sufrimiento del otro no es más que la primera etapa de la poética de la solidaridad que supone la comprensión de las experiencias singulares en un conjunto común de pruebas. Las experiencias son diferentes en función de sus inscripciones sociales (ya se trate de la opresión femenina, del paro, etc.) pero transmiten un sentimiento común en la medida en que se inscriben –y se experimentan– desde una gramática común. A la vía que subsume lo particular en lo general –el movimiento crítico por excelencia– será necesario añadirle, y a veces substituirle, la progresión resonante entre singularidades –un movimiento que va de lo particular a lo particular–. Una vez más: en su dimensión

250 Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences*, op. cit.

propiamente política, el reconocimiento de la humanidad del otro solo es efectiva cuando se reconoce, realmente, la similitud entre las pruebas de vida. A la lógica descendente (las causas explican las experiencias), y a la progresión retórica ascendente que lo acompañó (la inserción de lo particular en lo general), deberá sumarse lo propio de una lógica ascendente (es el impacto comprensivo entre experiencias que genera una acción sobre las causas) gracias a la resonancia horizontal entre pruebas (por reverberación entre experiencias singulares que irán así de lo particular a lo particular).

Por el recurso a la analogía, y el juego de metáforas que permite, se trata de producir una resonancia –un impacto comprensivo– entre experiencias singulares gracias a su comunión en un conjunto de pruebas experimentadas –a pesar de sus diferencias– como comunes. Indudablemente, no todas las similitudes darán lugar –ni tienen vocación de alimentar– movilizaciones colectivas. Pero por esta vía podrá establecerse una inteligencia política común y cruzada, y encaminarse hacia similitudes políticamente significativas y generadoras de solidaridad. Esta estructura comprensiva del mundo no es, por supuesto, una exclusividad de las ciencias sociales. Pero en la era de la globalización, la reflexión sobre la poética de la solidaridad es un deber crítico.

* * *

Tal vez no esté de más, como conclusión, retomar esquemáticamente el razonamiento que hemos desarrollado, relativamente largo y complejo, aunque esperemos que no complicado:

1. La solidaridad fue producida en las sociedades industriales por tres grandes mecanismos: las causas, los intereses comunes y las experiencias similares y contiguas.

2. En la era de la globalización, estas tres fuentes tradicionales de la solidaridad acumulan una serie de limitaciones que comprometen su eficacia política.

3. Los principales esfuerzos intelectuales hasta el momento desarrollados, si bien tienen el gran mérito de plantear con claridad el problema, aparecen como relativamente separados entre sí y descuidan sobre todo la problemática específica de la poética de la solidaridad.

4. El capítulo propone *una* estrategia para enfrentar este problema. Ésta pasa por la articulación de cinco elementos: (a) colocar el individuo y la experiencia propia de la común

modernidad en el seno de la comparación; (b) recurrir a la analogía como mecanismo intelectual aceptando sus peligros; (c) emplazar la dinámica de las pruebas de la individuación en el corazón de las comparaciones; (d) establecer y estudiar las formas por las cuales las resonancias entre experiencias disímiles y lejanas son posibles en función justamente del dispositivo de pruebas; (e) insistir en la emergencia de una nueva vía hacia lo universal que no va de lo particular a lo general, sino que opera por comunicación entre singularidades.

5. Por último, este capítulo es un alegato en favor de la necesidad de programas de investigación que se interesen a la globalización desde esta perspectiva. La sociología en los tiempos del individuo no se desentiende pues de los problemas globales, no se confina en absoluto al estudio de realidades microsociológicas, pero tomando en cuenta el rol liminar que le cabe al individuo en nuestra percepción de los fenómenos sociales los aborda, a todos ellos, desde una mirada particular.

Capítulo VIII
La sociología ahora, ¿hacia dónde?

El momento ha llegado de explicitar las razones que justifican el interés creciente que, desde una perspectiva propiamente teórica, la sociología debe situar al individuo. Como lo desarrollaremos progresivamente, la razón final se encuentra en la necesidad de producir una comprensión global del mundo actual desde una estrategia intelectual particular. Sin ser enteramente nueva, esta perspectiva fue empero durante mucho tiempo secundaria. Bajo la impronta de la idea de sociedad y del problema del orden social, las consideraciones ontológicas tuvieron, en efecto, poco espacio de expresión. La crisis de la primera y el cuestionamiento legítimo que esto acarrea para la segunda, invitan a explorar la realidad social desde otra interrogante.

La teoría social: el problema del orden y la idea de sociedad

¿El porqué del problema del orden social?

Desde sus comienzos, la teoría social es habitada por una sola gran interrogante[251]. En efecto, cada vez que los sociólogos han tratado de alcanzar un alto grado de abstracción o de generalidad, han terminado por fijar sus miradas invariablemente sobre el problema del orden social ¿Qué es lo que mantiene unida a la sociedad? O si se prefiere y con una pregunta en que se advertirá la sombra de una interrogación filosófica: ¿por qué el orden en vez del desorden?

Sin duda que es una interrogante mayor, pero ni tan fundamental ni tan radical: es decir, de hecho, incapaz de delimitar

[251] Siendo nuestro propósito presentar un análisis metateórico de los avatares de la sociología y de algunos de sus atolladeros a fin de esbozar las pistas de una visión alternativa, nos hemos visto obligados con frecuencia, para mantenernos dentro de los límites de este escrito, a referirnos a trabajos precedentes, teóricos o empíricos, en los cuales hemos desarrollado más ampliamente las tesis presentadas. Esperamos que el lector sea indulgente frente a estas necesarias autorreferencias.

las raíces últimas de la vida social. En verdad, la pregunta supone, al menos implícitamente, la posible inexistencia de la vida social (como lo enuncia Simmel), la existencia de un estadio otro o anterior a la vida social organizada. Se apoya pues en un muy dudoso rodeo imaginario hacia un momento inicial del que no tenemos rastros pero a partir del cual se infieren ya sea consecuencias políticas matriciales (como es el caso en la filosofía política desde Hobbes hasta Rawls), ya sea insuperables limitaciones reguladoras para la vida social (como es más bien el caso en el pensamiento sociológico propiamente dicho). En su interrogación política o sociológica, el pensamiento primordial sobre la vida social está marcado desde sus comienzos por esta pregunta del origen desde el orden.

¿Pero por qué *esta* pregunta? ¿De dónde viene? Antes de contestar, es necesario recordar el contexto y las razones *históricas* que la han entronizado como problemática fundamental de la teoría social. Si las concatenaciones son múltiples y su genealogía es larga, basta con señalar aquí que las polémicas medievales sobre la fuente de la autoridad política (descendente –de origen divino– o ascendente –de origen popular) se transforma en los tiempos modernos, y desde Hobbes, en una interrogación sobre la necesidad del orden político, primero, y, enseguida, social. La filiación así como la ruptura son –ambas– manifiestas. Detrás de esta cuestión hay una inquietud histórica vivida: basta con agitar algunas palabras para ver aparecer la sombra de la guerra civil, el desorden social y los cambios de todo tipo –ya sea a mediados del siglo XVII o del siglo XIX.

Antes de ser una cuestión epistemológica, el problema del orden social es pues una inquietud histórica y moral. Si eso se olvida, se deja de lado lo esencial. A pesar de las apariencias, no se trata en el fondo de saber de dónde viene el poder, sino de pensar, muy concretamente, cómo conjurar el desorden y contener las pasiones. Si el juego de palabras es abusivo en muchos aspectos, contiene sin embargo, a pesar de lo excesivo, algo justo: a saber que en el origen del moderno pensamiento social y político se encuentra, aun y siempre, una inquietud de policías.

Por cierto, no todos los estudios teóricos se atascan en el desciframiento del misterio insondable del origen primigenio. Y no obstante, si miramos con atención, ellos siempre retornan a este punto, tarde o temprano. Y ello porque esta pregunta obsesiona la imaginación teórica que trata de encontrar respuesta directa o indirecta al problema del orden social,

es decir, a la interrogante acerca de la continuidad, moralmente problemática, de la vida social.

No obstante, y detrás de esta inquietud ¿cómo no ser sensibles a la permanencia de la vida social? ¿Cómo no subrayar el hecho de que está siempre allí y que la vida humana siempre se inserta en ella? Nosotros estamos siempre en ella: esa es la verdadera cuestión. Desde "la noche de los tiempos", lo que se impone es la continuidad permanente de la vida social. Ciertamente que las revueltas, rupturas, quiebres y transformaciones forman legión, pero la vida social –con una pluralidad de vías y formas históricas– no ha cesado nunca de estar allí. Y nosotros dentro. Las guerras, el fin de los imperios, la barbarie, las diversas anomias no han afectado nunca esta realidad primordial. Por supuesto, ha cambiado constantemente, sus manifestaciones históricas concretas han sido diversas, pero eso no modifica en nada el fondo del problema. Más allá de la espuma pasajera del orden o del desorden, de los períodos de calma o conmoción, lo que se impone como constatación decisiva es la permanencia milenaria de la vida social. Ese es en el fondo el gran "misterio". Que exige otra interrogación primigenia.

La idea de sociedad

Pero no nos apresuremos. La pregunta original del problema del orden social, aunque constantemente presente, ha tenido una traducción privilegiada con la idea de sociedad que ha sido en efecto, y durante largo tiempo, la respuesta principal. La idea de sociedad, en tanto representación analítica particular de la vida social, se orienta a delimitar una lógica explicativa global de los fenómenos. Su vocación es, justamente, llegar a establecer una jerarquización objetiva de los diversos ajustes que actúan en un conjunto social, dictándoles una unidad a la vez de índole funcional y normativa. Para una teoría de la sociedad, en el sentido fuerte del término, las principales transformaciones sociales deben poder ser referidas a un modelo sistémico –una totalidad– del cual ellas extraen lo esencial de su comprensión.

La vida social se desarrolla en grandes conjuntos sociohistóricos. Pero no es sino en el siglo XVIII, y en Occidente, que se impone progresivamente esta representación política e institucional particular que da forma a la idea de sociedad

como sistema, en el cual la interrelación de las partes se conjuga con la afirmación de que las relaciones sociales, al exceder la voluntad individual, tienen efectos sobre ella, y a menudo son un resultado involuntario de las acciones humanas. En ese sentido, la idea de sociedad no es, de ningún modo, una realidad material evidente, sino que se trata de una construcción significativa particular de la realidad social, que le otorga a esta representación de la totalidad una capacidad efectiva de institución práctica de fenómenos sociales. Se convierte en un principio organizador y explicativo, que tiene incluso virtudes causales, en muchas interpretaciones[252].

La idea de sociedad define pues de manera general un sistema constituido por una serie de niveles imbricados unos dentro de otros y regidos por una jerarquía que establece una correspondencia entre los estratos superiores e inferiores. Y en ese sentido, no cambia nada que se le atribuya el rol más importante a la infraestructura económica (Marx), al sistema de valores (Parsons) o al mundo de la vida (Habermas). En todos los casos, la idea de sociedad supone que los diferentes ámbitos sociales interactúan entre ellos, como las piezas de un mecanismo o las partes de un organismo, y que la inteligibilidad de cada una de ellas es dada justamente por su lugar en la totalidad. En síntesis, la idea de sociedad postula que un conjunto social e histórico se encuentra bajo la influencia de una lógica sistémica que le dicta lo esencial de sus características históricas. En la teoría social el advenimiento de la idea de sociedad marca pues el tránsito de una lógica de *conjuntos socio-históricos* a la lógica de los *sistemas sociales*.

La historia de la sociología, al autonomizarse de la filosofía política, ha terminado por hacer olvidar su común interrogante original y por oscurecer el hecho de que la cuestión del cuerpo político se ha convertido en una interrogante sobre el Estado-nación a través de la idea de sociedad. Esta identificación ha hecho frecuentemente que los sociólogos, a menudo sin demasiada reflexión, tomen de facto las fronteras entre los diversos sistemas sociales como las únicas fronteras pertinentes para el análisis social. Por otra parte, al inscribir sus conocimientos en el marco "natural" del Estado-nación, los sociólogos han participado activamente, y sin distancia crítica, en la prolongación

[252] Para un esquema de esta idea de sociedad y sus *impasses* actuales cf. François Dubet, Danilo Martuccelli, *¿En qué sociedad vivimos?* [1998], Buenos Aires, Losada, 2000.

de la "fuerza" de esta realidad. *La sociología ha sido una filosofía social construida alrededor de la idea de sociedad nacional.* En realidad, en este punto, el pensamiento sociológico ha rendido pesado tributo al hecho de que la teoría social haya sido pensada a partir esencialmente de cuatro experiencias (Estados Unidos, Francia, Alemania, Gran Bretaña), y que debido al poderío económico y político de estos países, los sociólogos hayan dado una representación de todas las sociedades bajo la influencia del Estado y la nación[253]. La idea de sociedad solo venía así a redoblar, al nivel analítico, la articulación más o menos efectiva de los diferentes niveles de realidad por intermedio de un modelo hegemónico de intervención social y política. Se trataba entonces de construir, y después de describir, la articulación entre una coalición dominante, un modo de desarrollo, un tipo de relación entre el régimen político y la sociedad civil, en suma, la imbricación funcional de una sociedad.

La sociología o el trabajo de Sísifo

Pero volvamos a la inquietud original. Esta preocupación, percibida al comienzo como un problema político o económico, ha terminado por recibir un nombre con mil rostros: la "modernidad". Contra ella no cesará de reactivarse la cuestión del orden social. Contra ella, sobre todo, van a estrellarse todas las respuestas aportadas a través de la idea de sociedad. Es la principal patología ocular de la sociología. Ha querido organizar la vida social alrededor de una imagen especular (la idea de sociedad), pero cada vez que esta imagen era reputada operar como un espejo, devolvía extrañamente el reflejo de un mundo atravesado por una serie de *desajustes*, un conjunto heterogéneo e irreductible de fenómenos, sistemáticamente reconocidos por su permanencia, pero que la sociología siempre ha estudiado otorgándoles una significación solamente periférica. Serán así los "residuos" propios de los períodos de transición el tema de las sociedades "inconclusas", de las formaciones sociales

[253] Aunque volveremos sobre el punto, no hay que olvidar en ningún momento el hecho de que si la situación en los países centrales ha tenido efectivamente tendencia a ser analizada, en un pasado aún cercano, con la ayuda de tipos societales relativamente homogéneos, en las sociedades periféricas o semiperiféricas la sociología fue marcada, desde sus inicios, por la toma de conciencia de los límites de la idea de sociedad, sin que por ello se haya logrado extraer las consecuencias teóricas que se imponían.

con modos de producción múltiples, de los "desfases" en el ritmo de crecimiento de los diferentes subsistemas... Y sin embargo, la diversidad de los procesos y formas históricas de inadecuación no habría debido ocultar su permanencia histórica generalizada. La vida social está de tal manera marcada por estos procesos, que no es justo decir que los períodos de orden son la excepción y las fases de transición la regla: simplemente no hay estabilidad histórica. Todo pasa pues como si la necesidad del pensamiento social de construir categorías analíticas distintas y claras terminara por jugarle una mala pasada, hasta el punto de hacer creer que el mundo social no es posible sino a través del ajuste estricto entre los diversos procesos, cuya coherencia y armonía emanarían de necesidades estructurales decretadas ineludibles.

He ahí el triángulo analítico fundador de la sociología: inquietud por el orden, respuesta por la idea de sociedad, conmociones de la modernidad. Dicho triángulo subraya la doble dificultad de los sociólogos: liberarse completamente, por una parte, de la nostalgia de un antiguo "orden" del mundo y, por otra parte, proponer una nueva imagen acabada del "orden" al cual se refieren. El análisis de las grandes obras del pensamiento sociológico lo revela de manera evidente: se trata de proponer un modelo estable de interpretación y de hacer la experiencia plural de su inadecuación epistemológica, histórica y existencial al mismo tiempo[254]. En todo caso, la constatación es siempre la misma: la vida social es refractaria a su inserción en un modelo o un molde totalizante. Siempre existe un afuera sustancial en el seno mismo de toda idea de sociedad. No reconocer este punto implica una limitación fundamental que tiene consecuencias graves para el futuro de la teoría social.

Esta tensión ha sido, en todo caso, el origen de la gran paradoja de la sociología. En el momento mismo en que establece sólidamente, desde un punto de vista intelectual, la separación entre el pasado y el presente, la "tradición" y la "modernidad", ella ha creído posible establecer también una comprehensión totalizante sobre nuevas bases. En el mismo momento en que se lograba pensar históricamente la experiencia fundadora de la modernidad, sorprendentemente la ha abandonado con el subterfugio de una representación del orden social que encuentra en la idea de sociedad su formulación más

254 Para una lectura de la historia de la sociología a partir de esta tesis, cf. Danilo Martuccelli, *Sociologies de la modernité*, París, Gallimard, 1999.

acabada y durable. Sin duda que en esto han participado muchos otros conceptos mayores de las ciencias sociales. Pero en el largo plazo, es alrededor de la idea de sociedad que este esfuerzo ha cristalizado mejor. El punto es fundamental. No hay finalmente comprehensión sociológica válida sin elucidación crítica de esta extraña dinámica histórica por la cual la contingencia del mundo fue, en un solo y mismo movimiento, al mismo tiempo reconocida y escamoteada.

Bajo la impronta del problema del orden social, la sociología ha consagrado la mayor parte de su historia disciplinaria a forjar la idea de sociedad como fundamento de la vida social, y no ha cesado de "experimentar" intelectualmente la existencia de desajustes y desfases: la "modernidad". La especificidad última de la sociología se sitúa verdaderamente en ese nivel. Parte de la constatación de un mundo sometido a una proliferación tumultuosa de intenciones y acciones y cree posible instaurar finalmente un régimen explicativo global y más o menos estabilizado. El pensamiento social se encuentra así constantemente tensionado entre el hecho de que porta, como disciplina, la premisa de la idea de sociedad, y que en sus análisis concretos no puede nunca ignorar experiencias que se producen fuera de ese marco de interpretación. Las ciencias sociales serán bicéfalas. Si la consideración de los desajustes estructurales no fue obstáculo para el despliegue teórico de los grandes modelos sociales, éstos no han podido nunca aniquilar completamente las experiencias de desacuerdos y las "anomalías".

Esta tensión permite comprender el carácter continuo de la crisis de la sociología. Ella resulta, en los hechos, de la voluntad de acentuación de un modelo de interpretación renuente a toda una serie de experiencias, ni forzosamente nuevas ni originales, pero cuya intensificación continua a lo largo de la historia vuelve inoperante la tentativa de neutralización. A veces, incluso, la tensión parece definitivamente reabsorbida y la idea de sociedad sólida antes que una nueva conmoción, indisociablemente intelectual y práctica, no venga a señalar los excesos. No obstante, a pesar de la constancia de esos movimientos pendulares, la dinámica entre la sociedad y la modernidad ha quedado extrañamente fuera del análisis sociológico, al punto de que durante largo tiempo se ha producido una rara simbiosis entre esas dos realidades: la sociedad estaba en la modernidad y la modernidad era un rasgo de la sociedad. Esta atracción, analíticamente fatal, ha terminado, a menudo, por dar forma

a un verdadero oxímoron en el núcleo de la teoría social: la "sociedad moderna". Ahora bien, las dos nociones participan de constelaciones analíticas distintas, y, sobre todo, persiguen objetivos intelectuales opuestos.

La sociología ha privilegiado demasiado la idea de sociedad como pedestal de su representación histórica en detrimento de la experiencia de la modernidad. Muchos de sus *impasses* intelectuales y la profundidad de la dificultad actual derivan de allí. De ahora en más, deberá seguirse la estrategia inversa: asociar estrechamente la teoría sociológica a la comprehensión más global posible de la experiencia de la modernidad. Cambio de rumbo.

La sociología y la crisis de la idea de sociedad: los límites de una toma de conciencia

Actualmente, es sobre todo la noción de sociedad la que conoce *impasses* mayores. Como lo anticipó Alain Touraine a comienzos de los años 80, vivimos a la sombra de su crisis analítica[255]. En verdad, si la realidad y la multiplicidad de los desajustes no han sido nunca ignoradas, solo muy progresivamente y por razones ante todo históricas, un número creciente de sociólogos reconoce los límites de la idea de sociedad, y más difícilmente las aporías contenidas en el problema del orden social. Y no obstante, es indispensable que el análisis no se detenga en la primera constatación (como lo hace la mayoría de los trabajos contemporáneos). Sin el cuestionamiento de las consecuencias teóricas del problema del orden social, se termina por olvidar lo decisivo. A saber que en ninguna parte *la idea de sociedad ha sido capaz de suturar verdaderamente la modernidad.* Ratificar la existencia, en el pasado y en algunos países, de una idea sólida y exhaustiva de sociedad invita a un trabajo de corrección teórica insuficiente, puesto que esta revisión se entiende como siendo inducida solo por razones históricas. El *aggiornamento* se ve entonces truncado para siempre

255 Alain Touraine, "Une sociologie sans societé", *in Revue Française de Sociologie*, 1981, XXII, pp.3-13; más recientemente, cf. sobre ese punto, John Urry, *Sociology beyond Societies*, London, Routledge, 2000; Zygmunt Bauman, *Society under Siege*, Cambridge, Polity Press, 2002; y para una presentación crítica de los debates contemporáneos sobre la teoría social y la idea de sociedad, cf. Nicholas Gane, *The Future of Social Theory*, London, Continuum, 2004 y William Outhwaite, *The Future of Society*, Oxford, Blackwell, 2006.

en los países "centrales" como en las sociedades "periféricas". Veámoslo brevemente.

En los países centrales, especialmente en los cuatro países que durante largo tiempo han concentrado lo esencial de la producción teórica, la interpretación de los crecientes límites de la antigua idea de sociedad será puesta casi exclusivamente en el activo de los grandes cambios contemporáneos. Es la entrada a un nuevo período histórico la que volvería caduca la antigua idea de sociedad[256]. Los estudios se diferencian empero según el grado de radicalidad con el cual creen posible reformular una nueva idea de sociedad. La cuestión recibe una respuesta afirmativa de los partidarios de la sociedad informacional (Castells) o del capitalismo posmoderno tardío (Harvey, Jameson); negativo o crítico del lado de la teoría general de sistemas (Luhmann) o de la acción comunicativa (Habermas); y más ambivalente en los trabajos sobre la globalización o la segunda modernidad (Beck, Giddens, Bauman). La filiación intelectual de estos trabajos salta a la vista: de la misma manera que a fines del siglo XIX, de cara a las turbulencias inducidas por la industrialización, ha sido necesario inventar la idea de sociedad, hoy, ante los cambios inducidos por la tercera revolución industrial, se hace necesario reinventar, si no la idea misma de sociedad, en todo caso una representación sistémica distinta de la vida social.

Este esfuerzo de reconstrucción de tipos societales no es mera cuestión de teoría social ni pura inquietud de sociólogos. En efecto, muchos estudios de economistas, por no citarlos sino a ellos, se esfuerzan por sentar las bases empíricas que les permitan mostrar el grado de correspondencia y coherencia institucionales propias de las diferentes sociedades nacionales. El resultado es que el vaso está medio lleno o medio vacío, según sea quien lo mire. Medio lleno: esos trabajos tienen el mérito fundamental de poner a prueba fáctica los modelos societales que permiten explicar un número importante de diferencias. Medio vacío: las fronteras supuestamente trazadas por los indicadores están lejos de tener la firmeza que se les atribuye, las correspondencias institucionales aparecen especialmente como mucho menos limitantes de lo que se supone, tanto, en efecto, en función de los dominios abordados, las diferencias

256 Para un panorama crítico de estos desarrollos, cf. Yves Bonny, *Sociologie du temps présent*, París, Armand Colin, 2005.

entre los países teóricamente miembros de un mismo modelo pueden ser más significativas que entre países pertenecientes a modelos diferentes[257]. Evidentemente estas constataciones no constituyen un fracaso analítico, pero no hay que olvidar el límite que trazan. Mientras la idea de sociedad, explícita o implícitamente, conserva el lugar privilegiado de la teoría social, es necesario que el analista sea capaz de mostrar efectivamente la existencia de un sistema necesario, coordinado y activo de complementariedades institucionales robustas, que dan cuenta justamente y de manera cabal de la articulación societal estudiada. Es esta suposición la que pone en tela de juicio la diversidad de articulaciones institucionales analizadas, es decir, la presencia de una serie de acuerdos contingentes, tanto a nivel macro como micro, históricamente variables y transversales a las sociedades (u organizaciones abordadas) que aceptan un gran número de variantes.

Cuando son hechas las constataciones de estas limitaciones empíricas y sincrónicas, son casi siempre evacuadas con ayuda de explicaciones históricas. En el peor de los casos, no se trataría sino de la necesidad de actualizar algunos aspectos de la teoría social para que dé cuenta de la nueva realidad histórica. La globalización en curso sería el teatro del pasaje desde la antigua solidez de las relaciones sociales y su fuerte encuadramiento institucional hacia una sociedad más incierta con nombres diversos (sociedad postindustrial, modernización reflexiva, segunda modernidad, hipermodernidad, postmodernidad, modernidad tardía o avanzada...). Sin embargo, al reconocer incluso implícitamente que la sociedad industrial "sólida" fue una realidad en el pasado, estos estudios se privan de la posibilidad de producir una conceptualización teórica adecuada. No asistimos hoy día a la licuefacción de los lazos sociales, en la que terminarían por desaparecer las tradicionales rigideces o elementos de solidez; y no es más cierto que ayer estuvimos encerrados en estructuras o instituciones que dictaban el orden de los acontecimientos[258]. La sociedad industrial

[257] Robert Boyer, *Une théorie du capitalisme est-elle posible?*, París, Odile Jacob, 2004; Bruno Amable, *Les cinq capitalismes*, París, Seuil, 2005; Jean Gadrey, "Les Quatre 'mondes' des économies de services développés: les inégalites font les différences", CLERSE, 2006. Para un estudio sociológico bajo esta inspiración, cf. Manuel Castells, Yuko Aoyama, "Une évaluation empirique de la societé informationelle: structures de l'emploi dans le pays du G7, 1920-2000", *Revue internationale du travail*, 2002, vol. 141, N° 1-2.

[258] Peter Wagner, *Liberté et discipline* [1994], París, Métailié, 1996.

con su producción y consumo de masas –con sus actores corporativos bien establecidos, el rol central de las políticas públicas, la importancia funcional o identitaria de las clases sociales, la fuerza de las instituciones– no ha producido universos homogéneos y biografías fuertemente estandarizadas sino en el seno de una vida social atravesada siempre por múltiples experiencias de desajuste. Por influencia doble del marxismo y el funcionalismo, la sociología las ha minimizado fuertemente asumiéndolas bajo la forma de desviaciones o contradicciones cuando las veía aparecer cíclicamente. Hoy día, y aunque ello desagrade a los partidarios de la tesis de la segunda modernidad, de un mundo universalmente conexionista o de una modernidad líquida, la vida social, detrás de su "licuefacción", conserva evidentes límites "sólidos".

En los países periféricos y semiperiféricos, la renovación del pensamiento social conoce limitaciones parecidas, cuando se la efectúa bajo la impronta exclusiva de un cambio histórico. También aquí se tratará menos de interrogar –en el pasado como en el presente, tanto en el centro como en la periferia– la enorme diversidad real de las situaciones sociales o las combinaciones societales "mixtas", que de proponer, siempre bajo la dependencia de la idea de sociedad, una tímida apertura de las vías de modernización. Detrás de la radicalidad de los discursos, ¿cómo no reconocer la existencia de una prudencia analítica general?

En efecto, y a despecho de las declaraciones altisonantes, esas visiones se limitan esencialmente a reconocer simplemente la existencia de una pluralidad de vías de modernización (como lo había establecido, por otra parte, Barrington Moore desde los años sesenta), o, a lo más, a variantes históricas al interior de un modelo de sociedad, llamada "moderna", que, no obstante, y hay que tenerlo en cuenta, sigue siendo teóricamente única. El interés de esos estudios es –entiéndase bien– mayor. Tienen el mérito evidente, especialmente en lo que concierne a los estudios postcoloniales, de historizar categorías y procesos que no lo habían sido suficientemente y, sobre todo, criticar las representaciones de la alteridad producidas en la modernidad occidental para afirmar su excepcionalidad histórica[259].

[259] Además del estudio pionero de Franz Fanon, *Les damnés de la terre* [1961], París, Maspero, 1968; cf. los trabajos de Edward W. Said, *L'orientalisme* [1978], París, Seuil, 1997; Homi Bhabba, *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994;

(Continúa en la página siguiente)

Y sin embargo, si bien son importantes en su vertiente crítica, estos trabajos son más inciertos en cuanto a la afirmación alternativa. Recordar que la historia de todo colectivo es un avatar singular constituye un trabajo necesario frente a la arrogancia de una cierta visión occidental de la historia, pero insuficiente para plantear los términos de una nueva representación de la modernidad. Lo que algunos llaman entonces una "modernidad alternativa" aparece solo como el fruto de una dialéctica entre tendencias planetarias hacia una convergencia de los tipos societales y la mantención, o incluso la renovación, de formas institucionales diversas para hacerle frente. En términos más simples, la uniformidad tendencial de la modernización social sería contrabalanceada por una diversificación de las respuestas culturales –cada una de las cuales produce soluciones institucionales diferentes–. En pocas palabras, las modernidades alternativas se jugarían al nivel de los diferenciales de adaptación permitidos por esta convergencia societal planetaria[260].

En estas visiones, las múltiples experiencias históricas de desajuste, propias de *todas* las experiencias de la modernidad, y por ende la inadecuación substancial de *todas* las ideas de sociedad, son insuficientemente tomadas en cuenta. La modernidad en el "Sur" es descrita en un cíclico movimiento maníaco-depresivo. Por un lado, una letanía subraya hasta qué punto esas sociedades son golpeadas por las "anomalías", las "incompletudes" y las experiencias "truncadas", es decir, atravesadas siempre por un déficit irreparable. Era el reino del "ni ni". Todas esas otras sociedades no tenían ni verdaderos estados, ni verdaderas clases sociales, ni verdaderos grupos dirigentes, no tenían por supuesto ni verdaderas naciones ni vivían siquiera en una verdadera modernidad... Hoy día, eso puede provocar sonrisas. Pero fue el horizonte intraspasable del pensamiento social durante más de un siglo. En su favor puede decirse que hay que reconocer que en su socio-centrismo esas afirmaciones han sido infinitamente menos simplistas que las de Hegel; y en su contra, hay que confesar que ellas no han sido

Gayata Chakravorty Spivak, *In Other Worlds*, Londres, Routledge, 1988, a los cuales se podrían asociar los trabajos de Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, México, FCE, 1958 o de Valentín Y. Mudimbé, *The invention of África*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

260 La discusión se centra entonces en las diferencias permitidas dentro de este movimiento general hacia un tipo societal común. Para un buen ejemplo de estos debates, cf. el número especial consagrado a las "Alter-Native Modernities" por la revista *Public Culture*, vol. 11, N° 1, 1999.

menos arrogantes. Pero por el otro lado, en una inversión dependiente apenas velada, esas sociedades prefiguraban "otra" modernidad, "diferente" y "auténtica", más allá de la Razón, en los límites difusos trazados por el discurso de la identidad –una representación siempre recorrida por un exceso y vacíos analíticos–. Entre el déficit y el exceso, estas miradas sociológicas se revelaron incapaces de delimitar de otra manera su propia experiencia moderna. Finalmente, es el desajuste constitutivo de la modernidad que caracteriza *tanto* a las sociedades del Norte como del Sur que termina por ser, una vez más, evacuada[261].

Sin duda, el reconocimiento de las diferentes vías de modernización permite mirar de otra manera las historias de los otros así como el reconocimiento del advenimiento de un nuevo período histórico permite apuntar muchas insuficiencias de la antigua idea de sociedad. Pero tanto uno como otro caso, al limitar la revisión teórica a un efecto histórico, pierden la ocasión de llevar a buen puerto, y con toda la radicalidad necesaria, el *aggiornamento* necesario de la teoría sociológica. Cierto, contra la afirmación largo tiempo dominante, según la cual los diversos niveles de una sociedad se "correspondían" o eran "funcionales" entre sí, se impone progresivamente la idea de conjuntos societales más o menos desarticulados, atravesados por dosis crecientes de contradicciones sistémicas (Bell), caracterizados por una yuxtaposición contingente de sistemas sociales más y más autónomos (Luhmann) o que conocen una apertura institucional importante ante la multiplicidad de las redes que los constituyen (Castells). Pero estas constataciones tienen aun un gran punto ciego.

¿Cómo, en efecto, no subrayar el hecho de que muchas de las representaciones macrosociológicas actuales de países centrales están reinventando la tensión propia del pensamiento social de los países periféricos o semiperiféricos? En todos estos conjuntos socio-históricos nunca se han dejado de reconocer profundos desacuerdos sistémicos, al punto que, a diferencia de los países centrales, jamás ha sido posible establecer la realidad de grandes totalidades estructuradas de modo duradero.

---

261 Para una profundización de ese punto a partir de una lectura crítica de la sociología latinoamericana, cf. Danilo Martuccelli, Maristella Svampa, "Notas para una historia de la sociología latinoamericana" *Sociológica*, año 8, N° 23, 1993, pp.75-95; Danilo Martuccelli, "La teoría social y la experiencia de la modernidad", in H. J. Suárez, M. Sandoval (eds.) *Sociología, sujeto y compromiso. Homenaje a Guy Bajoit*, Santiago, Ed. Universidad Silva Henríquez, 2007.

Desde Gramsci, y en deuda más o menos explícita con su obra, ha sido necesario reconocer la existencia de conjuntos históricos más contingentes, atravesados por divisiones que evolucionan con ritmos diferentes según los distintos grupos sociales en el seno de la misma sociedad. Es justamente para describir estas realidades que habrá sido necesario recurrir a otras nociones –como las de heterogeneidad estructural, dependencia, colonialismo interno, desarticulación, inconsistencia de lo social, desarrollo desigual y combinado, hegemonía y contrahegemonía, residuos culturales–. Pero al convertirse en el horizonte de todos los conjuntos sociohistóricos, tanto para el Norte como para el Sur, lo que ayer todavía era pensada como una experiencia "periférica" o una "transición" inacabada, obliga a una revisión crítica más consecuente[262].

La vía ontológica: el intermundo

Lo propio de la modernidad es el sentimiento constante de vivir en un período bisagra, en que lo viejo muere y lo nuevo tarda en nacer. Nuestra época, como las precedentes, nuestros contemporáneos como nuestros mayores, viven en medio de esta inquietante certidumbre. Y si se puede pensar que una inflexión importante ha tenido lugar desde los años sesenta, ella no abolió ni la unidad histórica de la experiencia moderna, ni la necesidad, para la teoría social, de comprometerse en una reorientación profunda de sus planteamientos. En efecto, en la casi totalidad de los esfuerzos intelectuales efectuados bajo la impronta

[262] A estas lecturas "territoriales", sería posible hacer corresponder una presentación analítica mucho más detallada, pero el resultado, para lo que nos concierne, sería ampliamente el mismo, ya que, más allá de las diferencias, toda la teoría social gira en torno al problema del orden social. Repensar la teoría sociológica hoy día exige romper –radicalmente– con esta cuestión y el conjunto de los postulados que la han acompañado. A saber, la idea de una articulación más o menos estrecha, entre el sistema y el actor, las estructuras y los agentes. Todas las variantes de la sociología son respuestas a esta interrogante (y en primer lugar la idea de sociedad), acentuando cada una de ellas en forma diferente ciertos aspectos de la realidad –yendo entonces la muestra de las coerciones estructurales a las orientaciones culturales y normativas compartidas, pasando por las disposiciones incorporadas, el engranaje de intereses, las regulaciones organizacionales y así por delante... Y, sin embargo, el mosaico sociológico contemporáneo presenta una diferencia mayor en relación a un pasado aún cercano. Progresivamente, muchos sociólogos se alejan de facto, sino de jure, de la idea de sociedad. En efecto, la creciente comprensión de sus límites analíticos e históricos lleva a algunos hacia una teoría de los sistemas sociales (más allá de la idea de sociedad), a teorizaciones sobre el actor (sin sociedad), o, como lo hacen algunos estudios sobre la noción de *agency*, a una ecuación renovada y más inestable de la articulación entre las estructuras y el agente.

de la cuestión del orden social, es la ontología efectiva de lo social que ha sido ampliamente abandonada[263]. *Para renovar el pensamiento social es indispensable poner en el centro de la teoría la especificidad ontológica de la vida social.*

En realidad, lo que se ha denominado "modernidad" no ha sido en la sociología, y de una manera insuficiente, más que una manera de aprehender una característica decisiva de la vida social. La dinámica conflictual subterránea entre la "sociedad" y la "modernidad" refleja de alguna manera su realidad ontológica primera, que lo esencial de las categorías sociológicas rehúsa reconocer. En efecto, fue lo propio de la ontología de la vida social lo que, en último análisis, era central, pero que aparecía solamente de manera sesgada por la experiencia de la modernidad. Es necesario darle la importancia que es –y habría debido ser– la suya[264].

En el corazón de la sociología: el intermundo

Digámoslo sin rodeos: al comienzo y en el centro de la teoría social, es indispensable colocar no ya el problema del orden social, sino *la interrogación sobre las características que debe poseer la realidad social para que la acción siempre sea allí posible.* Lo que llega a ser la cuestión teórica central no es entonces la interrogación sobre las razones y formas del orden social sino la posibilidad *irreductible* de la acción –la cuestión de un mundo social donde, cualquiera sea la fuerza de los condicionamientos, *siempre* es posible actuar, y actuar de otra manera.

En cada situación, el actor hace la experiencia concreta de un abanico de posibilidades que se le abren. Las acciones no son ni aleatorias ni imprevisibles (pasan siempre por orientaciones culturales compartidas), pero ellas no están sometidas a ninguna necesidad irrefutable. *La conducta no es incierta sino contingente.* Esta preciosa distinción permite comprender por qué esta apertura no depende principalmente de la libertad o de capacidades corporales, cognitivas o estratégicas de los actores sino del entorno social. El hecho de que la vida social esté

263 Evidentemente, la afirmación no hace justicia a los muy importantes desarrollos del realismo crítico (especialmente de Bhaskar y Archer), pero nuestro camino, siendo en algunos aspectos paralelo al suyo, no lo abordaremos aquí por falta de espacio. Para una presentación de nuestros acuerdos y diferencias con sus trabajos, cf. Danilo Martuccelli, *La consistance du social*, Rennes, P.U.R., 2005.

264 Para un desarrollo más consecuente de los puntos presentados en este párrafo, cf. Danilo Martuccelli, *La consistance du social*, op. cit.

ampliamente encuadrada por un sistema de roles despeja muchas incertidumbres de las interacciones humanas. La conducta del otro es rara vez imprevisible, ya que las elecciones de los actores operan al interior de un horizonte de posibles relativamente restringidos y muy a menudo susceptible de ser anticipado a causa justamente de la influencia sobre ellos de las normas o los roles (en este punto preciso, la respuesta de Parsons es definitiva)[265]. En cambio, el resultado de una acción es siempre contingente. Cualesquiera sean los condicionamientos en la vida social, ella está marcada en su desenvolvimiento efectivo por una no-necesidad irreductible. Esquemáticamente, entonces, no es malo subrayar los errores simétricos cometidos por los sociólogos clásicos y los economistas estándares. Los primeros, al constatar la fuerza normativa de los roles, han "inferido" un universo social marcado por una fuerte estabilidad de los condicionamientos (cuya versión más acabada será, para siempre, la idea de sociedad). Los segundos, al constatar igualmente, con razón, el engranaje incontrolado de las acciones (su efecto de composición, es decir sus múltiples adiciones y sustracciones propias a los equilibrios del mercado), han "deducido" que la elección de los actores era por definición sino libre al menos aleatoria (cuya versión más canónica será, para siempre, la del *homo oeconomicus*). Pero tanto los unos como los otros, olvidan así lo esencial: la vida social se caracteriza por pocas incertidumbres (pues está apoyada en regularidades normativas importantes) pero por una contingencia insuperable (ya que la acción se desenvuelve en un universo que tiene condicionamientos particulares).

Sin duda, los individuos tienen una fuerza inventiva propia. Pero una cosa es comprender el rol de la iniciativa a partir del diferencial de posibilidades ofrecidas por la vida social, y otra es la de delimitarla como un misterio, depositándola en la psiquis humana ("creación") o leyéndola como una capacidad metafísica de la existencia ("libertad"). Si es necesario reconocer pues el carácter irreductible de la iniciativa como un elemento central de todo análisis sociológico, es necesario empero colocar su razón de ser no del lado del actor sino del lado de lo propio de la vida social misma. Para explicar el hecho de que el campo de los posibles excede todo lo que existe, vale más concebir

[265] Talcon Parsons, *The Structure of Social Action* [1937], Glencoe, Illinois, The Free Press, 1949.

la vida social como un dominio elástico, que permite simultáneamente la efectuación de diferentes acciones. Es alrededor de este ámbito entre el "sistema" y los "actores" –llamémoslo el *intermundo*– que debe enraizarse la renovación de la teoría social. Y son sus características ontológicas las que deben alimentar concretamente los análisis, a fin de mostrar en cada ámbito el juego de las *consistencias sociales* en acción. *La primera cuestión es comprender así un universo social donde un número importante de acciones, incluso opuestas radicalmente entre sí, son siempre simultáneamente posibles, al menos momentáneamente, puesto que la consistencia particular de la vida social está siempre y en todas partes, en la fuente misma de esta posibilidad de acción.*

Para caracterizar el modo operativo del intermundo en su más alta abstracción, la "elasticidad" y la "maleabilidad resistente" son probablemente las metáforas más apropiadas. Esta caracterización metafórica da cuenta en efecto de la dinámica entre las posibilidades en apariencia ilimitadas de la acción y los límites efectivos que encuentra. Los unos y los otros aparecen muy a menudo como barreras insuperables o, a la inversa, como límites siempre posibles de ser atravesados. No obstante, lo esencial de la problemática de nuestra relación con la realidad procede de su imbricación. La vida social no es ni un campo de fuerzas maleables a voluntad ni reductible a puros efectos de coerción. Es indisociablemente una y otra. La vida social no es ni un todo cultural coherente ni un todo funcional estable. El reconocimiento del intermundo separa pues definitivamente el análisis sociológico del positivismo y del constructivismo. Permite romper con la pretensión de cosificar la vida social, de suponer, de manera explícita o implícita, que los efectos sistémicos son insuperables. Pero también de no limitarse a un modelo que intenta interpretar la vida social como el fruto de una producción permanente, olvidando las características propias de lo social en que viven los individuos.

Para delimitar analíticamente esta elasticidad, hay que examinar los dos grandes elementos del intermundo: las texturas y las coerciones.

El intermundo y las texturas

Las texturas son el conjunto de capas de significaciones culturales acumuladas en cada conducta o hecho social (organizaciones, prácticas...) una realidad en "n" dimensiones,

que guarda al menos virtualmente otras posibilidades. Ese proceso de acumulación puede tomar diferentes formas empíricas (pliegues, memorias, sedimentaciones, palimpsestos, hipertextos...), cada una de ellas dando lugar a un modo particular de articulación. Sin embargo, lo más importante es que esta representación obliga a abandonar radicalmente toda veleidad de instaurar un lazo único y unívoco entre formas culturales y estructuras sociales (como lo supone justamente la idea de sociedad). El punto comienza incluso a hacerse consensual en la teoría social contemporánea. En efecto, muchos trabajos actuales se inclinan, cada vez más, por este aspecto, a fin de dar cuenta, de manera más abierta y con ayuda de nuevas conceptualizaciones, del lazo entre las formas culturales y las estructuras o las acciones sociales. No lo olvidemos: esta problemática que fue en otro tiempo una de las "anomalías" de las sociedades periféricas (a saber, el hecho de que su universo cultural estaba tensionado entre una cultura nacional dominada y una cultura extranjera dominante) se convierte en una experiencia "moderna" contemporánea masiva.

Lo que importa es, por lo tanto, comprender simultáneamente al contrario de lo que el tema del orden social ha dejado entender desde hace mucho tiempo, y la relativa autonomía de las texturas frente a cada contexto, y el suplemento permanente de significaciones en el cual se desenvuelve por ende la vida social. Cada conducta, cada organización, cada representación no es sino una actualización entre muchos otras, todas virtualmente posibles, aun si lo propio de la dinámica social es justamente tratar de canalizar y pre-orientar las texturas, sin que nunca se logre empero cerrar completamente o unidimensionalizar su espesor. Veamos dos ilustraciones.

Por ejemplo, toda organización debe ser vista como un conjunto abigarrado de texturas en que los actores buscan y encuentran, recuperan, acoplan, un amplio abanico de conductas: la novedad convive con el arcaísmo, la memoria viva no se reduce al organigrama oficial, formas tomadas de otras organizaciones pueden estar presentes, los cambios engendran zonas de incertidumbre, la inercia de los compromisos pasados son siempre activos... o sea, que por dominante que sea un modelo, en un momento dado, en una organización, ninguno de ellos elimina jamás todas las posibilidades virtuales presentes en ella.

Pero pensemos también en nuestra concepción de la individualidad: para cada uno de nosotros, es siempre una mezcla de

texturas históricamente diversas. En sus relatos, los individuos utilizan, sin ser afectados en absoluto por las contradicciones, elementos tomados del psicoanálisis o de la sociología, de la antigua visión de los temperamentos o caracteres, de las referencias tomadas del arte clásico o contemporáneo, hasta, incluso, del mundo de la astrología y otros ámbitos. Todos esos elementos no son inventados por el actor; los tiene culturalmente a su disposición, ya que se han sedimentado bajo la forma de palimpsesto (las nuevas capas se han superpuesto sin anular completamente a las antiguas, y el individuo puede siempre hacerlas "regresar" a la superficie). Por supuesto, esto no impide a un relato identitario de ser mayoritario en un momento dado, sin que por ello elimine todas las otras fuentes de posibilidades.

Sin embargo, y a pesar de su importancia, las texturas son solo uno de los elementos del intermundo. La vida social se resiste a una asimilación metafórica acabada con el lenguaje. Ese es el principal límite de todos los esfuerzos postmodernos o postestructuralistas que han olvidado este punto. Si las texturas son elementos activos de toda realidad, en revancha, el intermundo conoce un modo de resistencia específica que traza una frontera indeleble con un estudio (de hecho, una disolución) puramente lingüística de lo social. El intermundo no es un pedazo de cera modelable a voluntad. Si los límites simbólicos están lejos de tener el grado de cierre que el pensamiento estructuralista les otorgó en los años sesenta, la vida social posee empero un particular modo operatorio de resistencia en la medida en que se basa en acciones y no en representaciones.

El intermundo y las coerciones

Es debido a que la sociología está confrontada a la acción que la caracterización original de la vida social debe tener en cuenta sistemáticamente las coerciones, al lado de las texturas. No hay vida social sin coerciones, tal como Durkheim lo planteó en el nacimiento de la sociología. Pero si ellas son un rasgo ontológico del intermundo, es necesario en cambio deshacerse de la idea, central en él (y en la cuasi totalidad de los sociólogos posteriores), de que ellas se difunden de manera uniforme y constante. Más allá de su diversidad (coerciones objetivas, interactivas, simbólicas, interiores...) todas tienen un modo operatorio particular y actúan casi siempre:

- de manera irregular (aquí y no allá);
- mediata (a través de un lapso de tiempo más o menos largo, lo que complejiza la reactividad del entorno, como por ejemplo, la deducción de los impuestos y la capacidad coercitiva del aparato del Estado);
- transitoria (se gastan y a veces dejan de actuar).

Sin duda, los actores tienen, frente a las coerciones, muy diferentes márgenes de acción, según sean individuos o poderosos actores colectivos. No importa. Para todos, el intermundo es, al mismo tiempo, e indisociablemente, maleable y resistente. Esta doble posibilidad se origina a la vez en el excedente permanente de texturas virtualmente disponibles en el seno de cada acción, organización, representación pero también a causa de las maneras irregulares, mediatas y transitorias mediante las cuales operan las coerciones. Cualesquiera sean los grados de formalización y de condicionamiento que operan en una situación, ellos no logran jamás erradicar radicalmente la elasticidad práctica en la que se despliega la acción.

Se comprende entonces por qué el intermundo da todo su sentido al juego de las escalas. Contra las tesis que suponen una fuerte homogeneidad entre las dimensiones macro y microsociológicas, es indispensable reconocer (como lo destaca un número creciente de trabajos) la existencia de configuraciones causales diferentes, incluso relativamente independientes, entre los niveles macro y microsociológicos. Muchos estudios a escala microsociológica han así, por ejemplo, terminado por cuestionar los lazos entre las prácticas cotidianas y las estructuras sociales. Sin embargo, no hay forzosamente una autonomía creciente entre los niveles. Se trata más bien de una consecuencia aporética de una concepción del orden social. Al acercarse a los comportamientos, los estudios de microhistoria han, por ejemplo, establecido que las conductas individuales no se ajustan a normas sociales estables, sino que por el contrario están sometidas a un alto grado de variación. El centro del análisis se desplaza entonces hacia la variedad y la diversidad de las prácticas. Sin anular el condicionamiento de las conductas, es necesario, por lo tanto, prestarle más atención a las trayectorias individuales.

Para la teoría social, el interés mayor de muchos estudios de casos (desde la microhistoria a los trabajos más antiguos de los interaccionistas, hasta ciertos desarrollos del análisis de redes) consiste en haber subrayado con fuerza en las sociedades pasadas

o contemporáneas la existencia de numerosas trayectorias sociales, individuales o colectivas, que operan a través de un abanico muy amplio y diversificado de prácticas sociales. Se cuestiona así definitivamente la existencia de un orden social que operaría por inscripción en los individuos de un programa único de acción. Al contrario, en lugar de las conexiones típicas, verticales y necesarias, estos estudios constatan la existencia de todo un *continuum* de formas, de *scapes* y de redes en las cuales los individuos inscriben sus relaciones sociales[266]. Y no obstante, este reconocimiento no debe caer en el exceso contrario y terminar por conceptualizar los hechos sociales como un dominio de la realidad dotado de una plasticidad absoluta.

Todo hecho social (organización, práctica o actor), debe, por lo tanto, analizarse como una mezcla de texturas y coerciones. Regresemos al individuo. Acabamos de evocar la pluralidad de texturas con que está históricamente constituido; debemos, a continuación, dar cuenta de la articulación más o menos probable (y por lo tanto, variable) de esas texturas. Al comienzo, los individuos poseen una virtualidad abierta que debe ser estabilizada por diferentes mecanismos sociales. Es decir que diferentes personas, o una misma persona en diferentes situaciones, pueden ser estabilizadas de varias maneras –y, por momentos, esta misma estabilización puede ser más o menos difícil–. La especificidad de la mirada sociológica sobre el individuo consiste pues en interesarse en la naturaleza de cada una de las dimensiones así estabilizadas. Este conjunto multiforme de estabilizaciones define justamente las gramáticas sociológicas del individuo (soportes, roles, respeto, identidad, subjetividad). Lo esencial es estudiar las consistencias sociales propias a cada dimensión[267]. Si los individuos tienen, por ejemplo, las mismas creencias o identidades a lo largo del tiempo, eso no se debe necesariamente a la durabilidad de sus disposiciones, a sus caracteres, a su inconsciente sino al hecho de que un conjunto de procesos obliga al individuo de manera práctica y simbólica, a estabilizar, bajo estas modalidades, sus creencias o identidades. Esa es la razón del porqué, en una dimensión ontológica,

266 En este punto, las variantes son numerosas (Arjun Appadurai para la descripción de los *scapes*; Mauricio Gribaudi por la articulación de los niveles; Jacques Revel para los juegos de escalas; Bruno Latour para el actor-red...).

267 Para ese trabajo de análisis, cf. Danilo Martuccelli, *Gramáticas del individuo* [2002], Madrid, Losada, 2007.

deben estar en el centro del análisis los procesos sociales por los cuales se estabiliza cada una de las dimensiones, es decir, la manera por la cual adquieren consistencia[268].

Estudiar la acción

Si todo hecho social es una articulación de texturas y coerciones, la problemática fundamental de la sociología consiste en el estudio de la acción *en medio de un intermundo dotado de una elasticidad ontológica particular*. Los contextos sociales, todos los contextos sociales, son "previsibles" y "contingentes", "abiertos" y "rígidos", ya que su maleabilidad implica condicionamientos que no son nunca enteramente aprehensibles *a priori*. La relación entre los contextos y el actor está marcada por una proliferación de texturas y una serie de mecanismos de coerción, ni regulares, ni durables, ni permanentes, gracias a los cuales despliega su iniciativa. Ahora bien, a pesar de esta unidad ontológica, va de suyo que el análisis sociológico debe dar cuenta de las maneras efectivas y diversas en que texturas y coerciones se entremezclan en función de las organizaciones, actores o niveles de análisis. Lo propio de los estudios de casos consiste justamente en *delimitar las consistencias sociales que actúan en los diferentes niveles y a través de sus diversas declinaciones contextuales* a fin de retrazar la dinámica de las coerciones y texturas.

El problema central de la sociología es, entonces, el estudio de la acción en el intermundo. Ahora bien, dado el espesor de las texturas y la labilidad de las coerciones, la relación que establecen los actores con la realidad social es siempre problemática. Ciertamente, la realidad social nos opone una forma de límite y es siempre, a partir de esta posibilidad planteada como permanente, que nosotros actuamos sobre el mundo. La cuestión reviene pues a comprender cómo y por qué algunas conductas son operacionales y otras no lo son, o no lo son más que transitoriamente, pero siempre en un mundo social dotado de una maleabilidad resistente.

---

[268] Nada misterioso en esta presentación. Después de todo, el interaccionismo simbólico ya lo afirmó con fuerza al estudiar los procesos a través de los cuales el individuo se co-construye, es decir, se estabiliza y se dota de una consistencia social en medio de sus interacciones. En el fondo, se trata entonces de ampliar el proceso a fin de considerar otros mecanismos de estabilización de consistencias del individuo (menos interactivos, y a la vez más colectivos o solitarios) y de ampliar la concepción de los materiales sociales en presencia (texturas y coerciones) para alcanzar una conceptualización sociológica más cabal del individuo.

Las características del intermundo invitan a cuestionar el postulado, fundamental en el marco del problema del orden social, de la adaptación de la acción al mundo, a fin de tener presente a lo largo de los análisis el carácter siempre problemático de su inscripción. Sin duda que la sociología no ha desconocido los casos de desajustes e incluso se ha esforzado por darles una solución en términos de desviaciones normativas, de *hysteresis* disposicionales o de errores cognitivos. No obstante, la idea de que la acción social se mide en última instancia en función de su adaptación a un entorno está subyacente en la mayor parte de las representaciones.

Reconozcamos que nada es más consensual, tanto para el sentido común como para el discurso sociológico, que la idea de una adecuación, y a veces hasta una determinación, de nuestras acciones por sus contextos y, en consecuencia, de la adaptación de nuestras acciones a las situaciones. Postulado implícito en todas las representaciones de la acción: para poder ser efectivas las conductas deben ajustarse al estado prexistente del mundo social. Ahora bien, dados el espesor de las texturas y la complejidad de las coerciones, la adaptación estricta entre una acción y el mundo es una quimera intelectual. De la manera más clara posible, es necesario entonces que la sociología se desembarace radicalmente de la idea –de inspiración darwiniana– de que existe una adaptación exitosa y necesaria al entorno social, que permitiría juzgar en última instancia de la suerte de todas las conductas.

La acción es una forma de desajuste

De esta representación propia del sentido común y de su presencia en el pensamiento sociológico, es necesario librarse a fin de reconocer el carácter problemático de la inscripción de toda acción. Pero insistimos, no debe buscarse la contingencia de la acción por el lado del carácter azaroso de nuestras motivaciones. Hay que buscarla más bien por el lado de la multiplicidad de las formas de desajustes de la acción en su desenvolvimiento práctico. A menudo, nuestras acciones son aproximativas. Y si ellas son posibles, no *es a causa de su adaptación al mundo, sino justamente a la inversa, porque ellas se despliegan en un intermundo elástico, que tolera un número importante de desviaciones y variaciones.* La tesis de la acción racional (estratégica o instrumental),

de la adecuación secuencial o de la reflexividad permanente no logran tener en cuenta este dato[269].

Para comprender correctamente la acción, es necesario operar una inversión similar al que introdujo Ricoeur a nivel del texto cuando invierte la presencia de lo literal sobre lo metafórico, al hablar de "la idea de una metáfora inicial" sobre la cual vienen a anclar otras significaciones, más adelante[270]. Aquí la inversión quiere decir que la concordancia entre la acción y la realidad es injustificada, y que toda acción porta las semillas de su excentricidad puesto que nosotros entramos en contacto con el mundo social solo a partir de sus derivaciones de sentido (es decir, a través de un universo plural y nunca unidimensional de texturas). Puesto que toda acción es simbólicamente mediada, su grado de pertinencia frente a la realidad no es sino un asunto de temporalidad, de circunstancia y juicio –lo que invita a interpretar *toda* acción como el fruto de un encuentro, necesariamente impreciso y variable, entre un sentido y un entorno.

En este sentido liminar, el extravío imaginario es consustancial a la acción. No hay adaptación perfecta con el entorno, no hay sino una diferencial de acuerdos y desacuerdos –de desajustes o desfases– más o menos marcados en sus consecuencias[271]. Cada vez que actuamos, introducimos desfases ya sea frente al entorno (puesto que modificamos su estado, al menos al nivel de nuestra representación) o frente a nuestros repertorios de acción (puesto que cada vez que se realiza una conducta, ella no puede ser sino una transformación o al menos una traducción localizada de un modelo general). Toda acción pasa por variaciones, incluso cuando no parece ser sino una aplicación circunscrita y fiel de un determinado modelo. Por supuesto, estas modificaciones son casi siempre mínimas, imperceptibles, por lo general sin gran interés para la investigación.

---

269 Este es para nosotros el límite principal de las conceptualizaciones –por otra parte tan estimulantes– de la acción, presentes, por ejemplo, en Anthony Giddens, *La constitution de la societé* [1984], Paris, P.U.F., 1987, o Laurent Thevenot, *L'action au pluriel*, Paris, La Découverte, 2006. El primero ha tenido el gran mérito de mostrar la diversidad de las formas de conciencia que acompañan a la acción y el segundo, de aclarar los diferentes tipos de coordinación observables entre las conductas (y el creciente rol atribuido a este respecto a los objetos). Pero tanto el uno como el otro, junto con introducir necesarias matizaciones, siguen atados, en el fondo, a una concepción poco problematizada de la adaptación de la acción al entorno.

270 Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

271 Para estudios de casos a partir de esta visión, cf. Danilo Martuccelli, *Décalages*, Paris, P.U.F., 1995.

Pero están allí. Esa es una de las principales lecciones de los estudios microsociológicos. La acción no es la reproducción fiel de un modelo, es una traducción local llena de escorias, cuyo grado de variación en medio del conjunto de la vida social y en el seno de evidentes rutinas cognitivas, se revela sin embargo como demasiado ínfimo para inducir transformaciones importantes.

El desenvolvimiento de las acciones

Esta es la razón por la cual la profecía autocreadora, tan bien caracterizada por Merton, debe convertirse en el modelo general de la concepción de la acción[272]. El abandono de la idea de la adaptación de nuestras acciones al mundo, invita a encontrar en este modelo el paradigma de la inscripción de nuestras conductas en el entorno. Recordemos brevemente que el problema clásico planteado por la noción de profecía autocreadora emana del hecho de que una definición "falsa" de una situación puede provocar una conducta que, al final, es susceptible de transformar la falsa concepción inicial en una "verdad" práctica. Por supuesto que, y como el propio Merton terminará por reconocerlo, no es ilimitada la libertad de definición subjetiva de las situaciones, puesto que "si los individuos no definen situaciones reales como reales, éstas serán, sin embargo, reales en sus consecuencias". Pero si nuestro conocimiento de la vida social no puede ir más allá de la idea de un último patrón de realidad, nuestras acciones conocen, en su desenvolvimiento cotidiano, itinerarios mucho más abiertos. La noción, en todo caso, permite subrayar la especificidad ontológica del intermundo (el carácter fluctuante de las coerciones y la proliferación de texturas) y el hecho de que las acciones pueden desenvolverse simultáneamente a partir de un gran número de definiciones opuestas.

Pocos ejemplos son tan elocuentes como el "modelo de la basura", que invirtiendo el orden habitual del razonamiento, pone de hecho el análisis sobre sus pies. En el seno de una organización, los actores no buscan soluciones a los problemas; se apoyan sobre soluciones flotantes para encontrar problemas en un proceso de adecuación, por lo general, bastante fortuito. Todo no es arbitrario, pero la apertura potencial es tan importante que invita a rehusar cualquier razonamiento que se base

272 Robert K. Merton, "La profecía que se cumple a sí misma", in *Teoría y estructura sociales* [1968], México, F.C.E., 1987, pp. 505-520.

en la idea de una reactividad exclusiva y necesaria entre un problema y su solución. A través de este concepto, se comprende que en función de los contextos, ciertas acciones son más probables y frecuentes que otras (y en ese sentido, los horizontes de posibles de un actor son siempre más o menos circunscritos a causa de la impronta de las normas) pero igualmente que todo contexto, está atravesado por un suplemento irreductible de texturas (lo que hace que la acción efectuada no sea en un momento dado más que una de las actualizaciones posibles).

El problema principal ya no gira entonces alrededor de la "falsedad" de las representaciones, sino en torno a la consistencia específica del intermundo que permite a un conjunto contradictorio de acciones ser simultáneamente operacionales. Cuando se abandona la idea de una adaptación estricta con el entorno, el problema principal es saber cómo representaciones múltiples, incluso opuestas, pueden cohabitar entre ellas y, sobre todo, tener en el mismo momento, y durante lapsos de tiempo más o menos largos, reales éxitos prácticos. El verdadero problema no es –en absoluto– de naturaleza cognitiva, ya que centrar la investigación exclusivamente a este nivel es una perspectiva limitada (pues retrotrae el problema hacia el "interior" del individuo) olvidando las dimensiones ecológicas[273]. En efecto, el hecho de que los individuos puedan cometer una serie de errores de interpretación, que tienen consecuencias prácticas de diverso tipo, no remite únicamente a sus razonamientos inconclusos o defectuosos (objeto tradicional de estudios lógicos o psicológicos), sino que testimonia de la existencia de algo específico, incluso central, en nuestra relación con el intermundo. Se trata, como lo veremos, del hecho de que en el universo de la práctica social, los desmentidos prácticos tienen una naturaleza particular.

La doble dinámica de la vida social

¿Cuáles son las promesas de esta proposición teórica, de hecho de este programa de investigación? ¿De qué manera este desplazamiento de la cuestión original de la sociología hacia las especificidades del intermundo, y sus consecuencias para la acción, permite formular nuevas interrogantes?

[273] Para estas insuficiencias, entre otros cf. Raymond Boudon, *L'art de se persuader*, París, Fayard, 1990; Dan Sperber, *La contagion des idées*, París, Odile Jacob, 1996.

La dinámica entre las coerciones y las texturas

El estudio de la vida social debe hacerse poniendo al intermundo en el centro de la reflexión, a la vez con su suplemento virtual de texturas y su serie movediza de coerciones. Si todas las fronteras construidas (Estados, instituciones, roles, reglas, sanciones) buscan constantemente restringir la elasticidad de lo social, y canalizar las texturas a fin de hacerlas más unívocas, y reforzar ciertas coerciones a fin de hacerlas más inmediatas, se trata empero de que un trabajo siempre inacabado es ontológicamente inacabable.

Delimitar esta dinámica permanente exige evitar una doble dificultad. Por una parte, es indispensable liberar el análisis sociológico de toda veleidad funcionalista y de la ilusión de un mundo social en el cual cada elemento tendría una razón de ser, necesaria y suficiente. Por otra parte, es también importante liberarse de la idea de una vida social que sería constantemente obnubilada por el sentido de su continuidad, exigiendo entonces un trabajo permanente de parte de los actores a fin de regular y coordinar sus conductas. Esas dos representaciones plenas de sentido común –el orden estructural y el orden interaccionista– no logran precisamente aprehender las características específicas de la vida social: su maleabilidad resistente.

Colocar al intermundo en el centro del estudio invita a aceptar un universo en el cual la contingencia es omnipresente y, por lo tanto, a reconsiderar desde esta realidad toda la geografía social[274]. A causa de la heterogeneidad de las texturas y de la labilidad de las coerciones, el estudio del diferencial de las declinaciones sociales se convierte en un problema mayor del análisis sociológico. *Esta problemática debe ser tomada y retomada, incesantemente, en cada uno de los estudios que se emprendan.* La manera en la cual se declinan las coerciones en la vida social en función de los ámbitos, instituciones, posiciones, debe así quedar siempre en el primer plano del análisis

[274] Latour, por su parte, ha cuestionado de manera radical la topografía social tridimensional propia del juego de escalas global-local o macro-micro, a fin de proponer la representación de un universo social "plano", que se debe describir solamente en dos dimensiones. La dinámica entre el "aquí" y el "allá" y las maneras en que los elementos son transportados de un punto a otro con la ayuda de diversos mediadores, son para él, el meollo del análisis sociológico. Pero en su estudio, el constructivismo, bajo influencia del imaginario de la fabricación, lo lleva a desarrollar una sociología menos sensible a los problemas de la acción que al trabajo –fuertemente clásico– de renovación y mantención permanente del orden social. Cf. Bruno Latour, *Changer de societé. Refaire de la sociologie* [2005], París, La Découverte, 2006.

(lo que invita, entre otras cosas, a inspirarse críticamente de los trabajos de inspiración epidemiológica propios de la teoría de redes). En función del tipo de acción estudiada o del ámbito de la realidad abordada, la declinación puede ser más o menos directa o filtrada, pero en todos los casos es indispensable problematizar el lazo entre la estructura social y las conductas de los actores. La cuestión no consiste tanto en dar cuenta de su articulación (como lo hacen todas las teorías de la *agency*) sino de ser capaz de visualizar las formas precisas (y por lo tanto, locales) de la dinámica entre texturas y coerciones. Es a este nivel, verdaderamente, para decirlo con una imagen y de manera burda, colocado en el entre-dos entre el sistema y el actor, y definiendo lo propio del juego de coerción-habilitación, que se encuentra la primera dinámica central de la vida social: por un lado, la voluntad de unidimensionalizar las texturas culturales y por el otro, el proyecto de hacer más rápidamente reactivas las coerciones, sin que, por definición, esta dinámica pueda nunca lograr yugular enteramente la elasticidad de la vida social.

En todo caso, una dinámica de este tipo se encuentra en la raíz de la necesaria complejización de los vínculos entre las trayectorias individuales y las posiciones sociales como lo hemos visto en el capítulo 5, a través de la noción de prueba. Los efectos de los cambios históricos o las consecuencias de la dominación se manifiestan *a través* de estados sociales que dan efectivamente cuenta de la manera en que son sufridos, afrontados o esquivados por los individuos. Los estados sociales y su diferencia de consistencia son así la carne de una maleabilidad resistente, suficientemente maleable para hacer de ellos otra cosa más que simples posiciones estructurales, pero suficientemente resistente para impedir su disolución en puras experiencias subjetivas.

La dinámica entre la elasticidad y los choques con la realidad

Retrocedamos, y tomemos con seriedad la metáfora de la elasticidad del intermundo. Cada contexto es susceptible de "estirarse" prácticamente, pero también de "recuperar" su forma inicial cuando una energía contraria deja de actuar, e incluso también, aunque es menos frecuente, de "ceder" o "deformarse" durablemente y hasta "romperse", cuando la presión es demasiado fuerte o demasiado continua. Según las situaciones,

y las acciones presentes, el intermundo es en efecto capaz de estirarse más o menos hasta un punto de tensión problemática engendrando ya sea un "retorno" hacia situaciones próximas a los estados iniciales, ya sea, a la inversa, dando lugar a novedades contextuales. La comprehensión de la segunda dinámica de la vida social pasa por la explicitación de estos diversos elementos, instantes y procesos.

Reconocer la elasticidad específica del intermundo obliga a aceptar que ningún choque con la realidad es evidente en sí mismo. Cada vez es necesario explicitar su mecanismo efectivo. Por otra parte, en este punto, lo esencial –por no decir la totalidad– del pensamiento social ha operado sistemáticamente con una representación del mundo que problematiza de manera muy rápida y uniforme nuestras acciones.

Es necesario introducir una distinción fundamental entre la elasticidad ordinaria de la vida social (que pasa por el juego entre texturas y coerciones) y los momentos de choque con la realidad. Futuros trabajos deberán así esforzarse por establecer claramente el juego entre la maleabilidad que resiste habitualmente y los momentos de reconocimiento, de esos momentos excepcionales, por parte del actor. Si los condicionamientos existen y actúan independientemente de las percepciones de los actores (lo que hace del intermundo una tesis realista), los actores tienen, según los períodos históricos, representaciones diversas de las texturas y coerciones ordinarias, pero, sobre todo, ellos tienen experiencias efectivas muy diferentes de los momentos de choque con la realidad (en función de la naturaleza y acción real de las coerciones como de las representaciones que ellos se forjan). Los dos niveles, siendo distintos, no pueden, sin embargo ser radicalmente separados. De hecho, la acción se desenvuelve casi siempre en medio de un conjunto de condicionamientos, texturas y coerciones que, en la mayor parte de los casos, se disuelven en una suerte de claroscuro que el actor rara vez se esfuerza en aclarar –y que, sin embargo tiene consecuencias muy reales sobre su trayectoria[275]–. En otras palabras, los condicionamientos en la vida social tienen un doble modo de declinación: uno es insidioso, invisible, lento, en gran medida no consciente, y se confunde con el desenvolvimiento ordinario de la vida social, mientras que el otro –el choque con la realidad–

[275] Sobre este punto, véase lo desarrollado a partir de los dos niveles analíticos de las pruebas en el capítulo 5.

es abrupto, visible, decisivo, fuertemente consciente y se inscribe como una ruptura extraordinaria en el curso de una trayectoria[276].

Por cierto que la realidad es siempre, en el límite, "lo que resiste", aquello "con lo que se golpea" la acción. Es lo que, en el fondo, la constituye como "realidad", puesto que ella se impone a los individuos, por un entrelazamiento de fuerzas morales y materiales. En ese sentido, no puede haber comprehensión adecuada de la vida social si no se otorga centralidad analítica al choque con la realidad. Nosotros vivimos constantemente suponiendo, a la vez, que los límites existen y sobre todo pensando que ellos actúan más o menos inmediatamente sobre nosotros. Pero si el choque con la realidad amerita la mayor atención, es porque, a pesar de ser permanentemente postulado, rara vez es experimentado como tal. Está mucho más presente como temor imaginario o creencia compartida que como experiencia directa. *La idea de un choque con la realidad no es pues más que una noción límite, una idea reguladora, cuyo alcance real procede menos de su carácter efectivo que de sus efectos anticipados por los propios actores. Y no obstante, su importancia es decisiva, puesto que en su ausencia se disipa nuestro sentido liminar de la realidad.*

Esta dinámica ha sido ampliamente descuidada por la mayor parte de las teorías sociales –comenzando por el pragmatismo. Si éste tiene razón cuando subraya que la acción no debe estudiarse sino a través de sus consecuencias, en cambio, da a entender a menudo que la corrección de las conductas por el entorno (el "retorno a la realidad") es más o menos inmediato y, por lo tanto, poco problemático. Ahora bien, la especificidad ontológica de la vida social –sus diferenciales de consistencia– obliga a otra mirada. No todo es posible en la vida social, pero es posible una gama muy amplia de acciones. Y sobre todo, el desmentido aportado por la realidad está lejos de tener la nitidez y la reactividad que habitualmente se le supone. La vida social tolera conductas que tienen un diferencial importante de pertinencia y éxito. En todo caso, tomar conciencia de esta dinámica orienta la mirada sociológica en nuevas direcciones.

Considerar esta dinámica fuerza, por ejemplo, a reevaluar las experiencias de la dominación de una manera complementaria

[276] Danilo Martuccelli, *Forgé par l'épreuve*, París, Armand Colin, 2006. Y para un estudio de este proceso desde la evaluación escolar, cf. Anne Barrère, *Les lycéens au travail*, París, PUF, 1997.

a como lo hemos hecho en el capítulo 6. Tanto más porque en este punto, el análisis sociológico está un poco retrasado ante las nuevas retóricas. En efecto, la antigua imaginería de la racionalización y de las coerciones duraderas en las que se fundaba (como lo ejemplificó el taylorismo), cede progresivamente terreno ante la imaginería de la reactividad que está en camino a convertirse en la nueva figura del control. Un número importante de estrategias del mundo de la producción hacen referencia a la reactividad: stock cero, *just-in-time*, adaptación rápida a las fluctuaciones del mercado y al gusto de los consumidores. Pero esta referencia también está presente en otros ámbitos (guerras preventivas, tolerancia cero, diagnósticos psiquiátricos precoces). Lo esencial, después de los límites de los modelos taylorianos y el fracaso de los regímenes totalitarios del siglo XX, no es ya organizar una planificación tan vasta como imposible, sino lograr diseñar organizaciones lo más reactivas posibles. Lo importante es la rapidez y la justeza de la reacción. Ahora bien, reconocer la elasticidad de la vida social invita a rehusar esta nueva imaginería naciente de la dominación. Contrariamente a lo que dice una idea recibida, la reactividad, más que ser una prueba de eficacia, es a menudo un signo de debilidad. Lo propio de las posiciones dominantes es la capacidad para imponer estrategias a los otros, reorientar los procesos y no ser sobrerreactivo a los cambios inducidos por terceros. En efecto, su entorno –y la manera en que filtra las consistencias– les permite a los actores dominantes economizar durante un tiempo más o menos largo todo esfuerzo de adaptación, a diferencia notoria de otros actores[277].

En todo caso, esta dinámica obliga a examinar, bajo nuevas bases, los llamados límites estructurales. En efecto, si el choque con la realidad opera en un verdadero claroscuro que delimita empero un elemento central de la vida social, es decisivo comprender las maneras por las cuales damos cuenta de su presencia, ya sea en términos de intervención divina, fatalidad del destino o causalidad social. En verdad, el reconocimiento de la complejidad de los momentos de choque con la realidad, permite en cierto modo releer diferentes períodos o sociedades en función del ámbito estructural que es reputado regular lo más rápidamente

[277] Danilo Martuccelli, *Dominations ordinaires*, Paris, Balland, 2001; Danilo Martuccelli, "Les imageries du pouvoir: de la rationalisation à la reactivité", *L'Homme et la Societé*, N°152-153, avril-septembre 2004, pp. 183-200.

y con la mayor "firmeza" las acciones de los individuos. Alternativamente, ése ha podido ser el rol de la "religión" –la idea de lo sagrado y su trasgresión–; de la "naturaleza", en tanto que límite culturalmente representado de la materia; de lo "político" –el orden de los estatutos y las jerarquías–; de la "economía", por supuesto, y sobre todo, desde el advenimiento del capitalismo[278]. En cada una de estas fases, la definición de la realidad, pero sobre todo el control de sus texturas y coerciones, es el teatro de una serie de combates que definen, en cada período o sociedad, el ámbito social que es de preferencia declarado performativamente como estructural-mente insuperable y en el cual, por supuesto, operarían de manera inmediata los choque con la realidad. En esa vertiente, es incluso posible establecer *transiciones o diferencias entre sociedades o períodos en función del desplazamiento del ámbito social que está considerado como contra el que más y más rápidamente va a "chocar" la acción.*

En la sociedad contemporánea, esta representación se ha impuesto sobre todo en el ámbito económico. Lo demuestra por ejemplo, el consenso entre los economistas, y cada vez más, entre importantes sectores de la opinión pública, en cuanto a los efectos "inevitables" de ciertas políticas. Pero en este punto se necesitan nuevos estudios de casos capaces de mostrar precisamente la dinámica entre la elasticidad ordinaria y los momentos de choque con la realidad –ya sea por el análisis diferencial de las consecuencias de las burbujas financieras que demoran mucho tiempo en explotar (y que a veces no lo hacen); de las razones que permiten a ciertos países mantener colosales déficits públicos sin sufrir ninguna sanción; de la ausencia de sanciones contra dirigentes de empresas responsables de malas gestiones; o de la disparidad de las trayectorias individuales ligadas al sobreendeudamiento. Estos ejemplos, en la medida en que tienen lugar en el ámbito liminar de nuestra percepción de la realidad, tendrán, al ser estudiados desde esta perspectiva, incidencias teóricas futuras fundamentales.

* * *

Una teoría social tiene una doble vocación: debe hacer frente a los grandes desafíos históricos y sociales de un período determinado y debe ser una fábrica de nuevos problemas intelectuales.

[278] Karl Polanyi, *La grande transformation* [1944], París, Gallimard, 1983; Louis Dumont, *Homo Aequelis I*, París, Gallimard, 1985.

Lo mejor de la tradición sociológica ha tenido siempre esta doble inspiración.

A partir del problema del orden social, y de la manera como dicta los parámetros centrales del pensamiento sociológico, es posible descubrir, más allá de las escuelas, la arquitectura de conjunto que ha sido durante largo tiempo la armadura de la visión del mundo de los sociólogos. El porvenir de la teoría social pasa –debería pasar– por la liberación de la imaginación sociológica de la impronta de esta problemática en beneficio de la realidad del intermundo. Son sus características ontológicas las que plantean la interrogante original de una vida social atravesada por la posibilidad irreductible de la acción. Y que explica, en último análisis, la importancia creciente que debe prestársele a la escala de los individuos.

Bajo la influencia del orden social y de la idea de sociedad, la sociología era una filosofía social construida en torno al Estado-nación. Bajo la impronta del intermundo y de la posibilidad irreductible de la acción, la sociología debe afirmarse como una filosofía social construida en torno a las experiencias de la común modernidad.

Índice

Introducción 5

El personaje social 6
La crisis de un modelo 7
¿Hacia una sociología del individuo? 10
Regreso al futuro 14
La sociología y el triunfo de la experiencia moderna 17
Advertencia 18

Capítulo I
Las tres vías del individuo sociológico 19
La socialización 20
La subjetivación 24
La individuación 30

Capítulo II
Crítica del individuo psicológico 37
De la privatización a la fisión cultural 40
De los malestares relacionales a los conflictos de la civilidad 44
De la explosión emocional al imperio de lo cualitativo 48
De la patologización de la sociedad a los nuevos mecanismos de la dominación 52
De los malestares subjetivos a la crisis de las retóricas políticas 56

Capítulo III
Por una sociología de los soportes 63
Escisión existencial, análisis sociológico 63
Los soportes y las representaciones del individuo 66
Los soportes como herramienta de análisis 77
El diferencial de legitimidad de los soportes 83
Ecologías existenciales 93

CAPÍTULO IV
Metamorfosis existencial de la evaluación 99
La pluralidad de los universos de sentido 100
Un objetivo existencial genérico 101
Juicio normativo y evaluación existencial 103
El patrón de medida imposible: la verdadera vida 105

CAPÍTULO V
Las pruebas del individuo en la globalización 111
Lo que la globalización hace a la sociología 112
¿Cómo hacer una sociología de la individuación en la era de la globalización? 117
Globalización e individuación 124

CAPÍTULO VI
Figuras de la dominación 135
Las dos dimensiones de la dominación y sus transformaciones 136
Las inscripciones subjetivas de la dominación 145
Las experiencias de la dominación 149

CAPÍTULO VII
La poética de la solidaridad en la era de la globalización 169
Las raíces de la solidaridad 170
Los *impasses* de la solidaridad 173
Propuestas 181
¿Cómo producir la solidaridad en un mundo globalizado? 190
Comparar lo incomparable: la común modernidad 191

Capítulo VIII
La sociología ahora, ¿hacia dónde? 205
La teoría social: el problema del orden y la idea de sociedad 205
La sociología y la crisis de la idea de sociedad: los límites de una toma de conciencia 212
La vía ontológica: el intermundo 218
La doble dinámica de la vida social 230