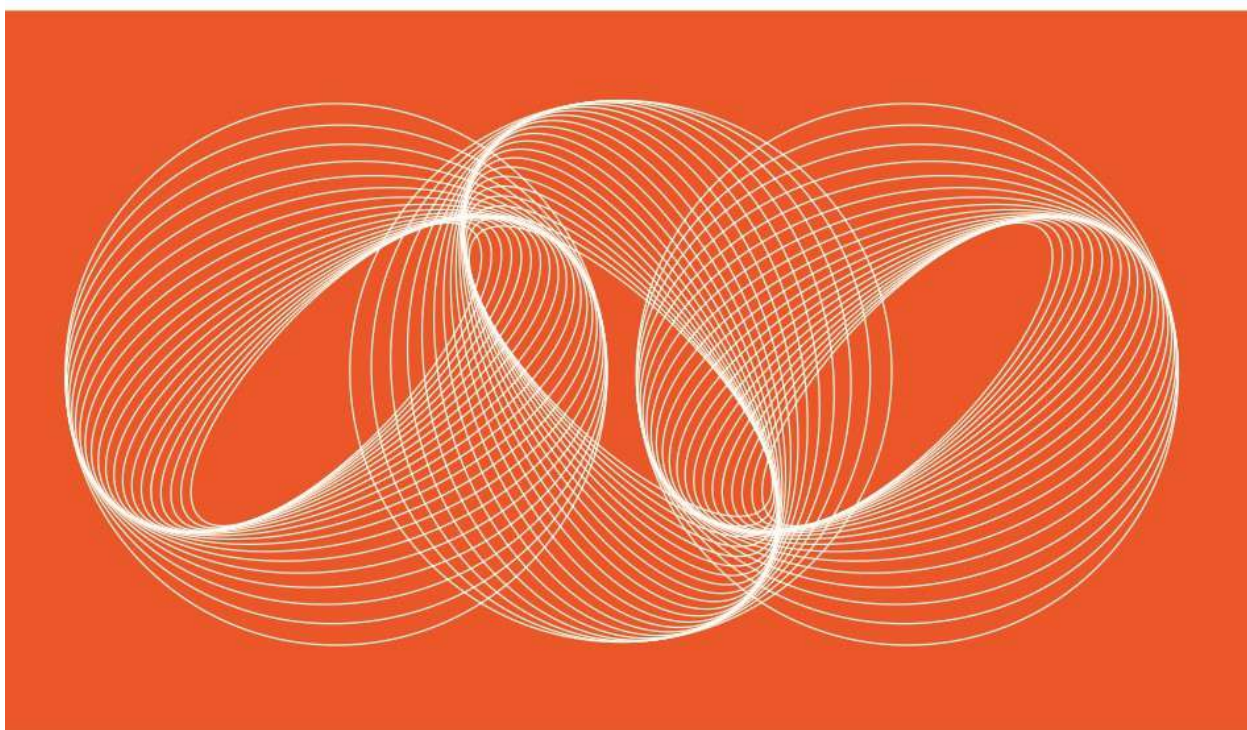




coleccion no euclidiana

TEORÍA SOCIAL DESDE AMÉRICA LATINA

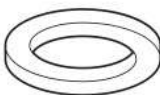
SERGIO TONKONOFF (Comp.)



FaHCE
FACULTAD DE HUMANIDADES Y
CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA


PLURIVERSO
ediciones


eduvim

Colección No Euclidiana

Mauricio Chama y Sergio Tonkonoff

Directores

FaHCE
FACULTAD DE HUMANIDADES Y
CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA



Esta publicación ha sido sometida a evaluación interna y externa organizada por las instituciones editoras.

Cita Sugerida: Tonkonoff, S. (Comp.) (2019). Teoría social desde América Latina. Villa María : Editorial Universitaria Villa María ; La Plata : Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación ; Buenos Aires : PLURIVERSO. (No Euclidiana; 1).

©2019 Editorial Universitaria Villa María
Chile 251 – (5900) Villa María, Córdoba, Argentina
Tel.: +54 (353) 4539145
www.eduvim.com

©2019 Facultad de Humanidades y Ccs. De la Educación UNLP
Calle 51 e/ 124 y 125 (1925) Ensenada, Buenos Aires, Argentina
Tel.: +54 (221) 4230127 - /www.libros.fahce.unlp.edu.ar

©2019 Pluriverso Ediciones
Buenos Aires, Argentina
<https://pluriversoediciones.com/>



Libro
Universitario
Argentino

Maquetación: D.C.V. Federico Banzato
Tapa: Martín Pasztetnik
Correctora de estilo: Alicia Lorenzo
Editora: Natalia Corbellini

Impreso en Argentina.

Teoría social desde América Latina

Segio Tonkonoff

Compilador

Contenido

Prefacio. Imágenes de la complejidad y teoría	11
<i>Marcelo Arnold-Cathalifaud</i>	
A modo de prólogo. Qué puede ser la teoría social contemporánea. Una apuesta transdisciplinaria	15
<i>Sergio Tonkonoff</i>	
Primera Parte	
Teoría Social y Epistemología en Latinoamérica	27
Capítulo 1.	
La propuesta metateórica y la validez de los distintos niveles para el estudio de la sociología en México	29
<i>Gina Zabudovsky Kuper</i>	
Capítulo 2.	
La epistemología desde el sur como razón situada	57
<i>José Fernando García</i>	
Capítulo 3.	
La abstracción sociológica. Observaciones acerca de la vida social de los conceptos	81
<i>Rodrigo Cordero y Francisco Salinas Lemus</i>	
Capítulo 4.	
Sociología, teoría sociológica, teoría social. Totalidad, autonomía, convergencia	107
<i>Paulina Perla Aronson</i>	
Capítulo 5.	
Da rede para o campo: Um pequeno ensaio de método	135
<i>Tamara Tania Cohen Egler</i>	

Capítulo 6. Reglas contemporáneas de construcción teórica en sociología	151
<i>Jorge Gibert Galassi</i>	
Capítulo 7. Sobre una de las categorías de la sociología comprensiva	175
<i>Daniel Fanta</i>	
Capítulo 8. ¿Hacemos teoría sociológica en México? Una discusión acerca de aportaciones recientes y tres estudios de caso	193
<i>Lidia Girola</i>	
Capítulo 9. Operaciones y procedimientos de construcción teórica. Presentación preliminar de un instrumento de análisis	219
<i>Javier Cristiano; Esteban Torres; Juan Pablo Gonnet; Francisco Abril; Víctor Guzmán; Ana Lázzaro</i>	
Capítulo 10. La creatividad social como desafío analítico: teoría social y etnografía política	241
<i>Julieta Gaztañaga; Julieta Quirós; María Inés Fernández Álvarez</i>	
Capítulo 11. Problemas contemporáneos en la proyección de la teoría social y algunos desafíos inmediatos	269
<i>Alfredo Falero</i>	
Capítulo 12. Emplazamientos contemporáneos al quehacer de las ciencias sociales	295
<i>Pablo Cottet Soto</i>	
Segunda parte. Teoría social y política en Latinoamérica	307
Capítulo 13. Crítica y emancipación. Dilemas actuales de las teorías de la sociedad en América Latina y Europa	309
<i>Ezequiel Ipar</i>	

Capítulo 14.	
Lecturas para una filosofía política boliviana.	
Lo nacional-popular como problemática política actual	333
<i>Ana Victoria Britos Castro</i>	
Capítulo 15.	
Sociabilidad y buen vivir en la vía a la democracia	353
<i>Marcos Aguirre</i>	
Capítulo 16.	
La filosofía latinoamericana contemporánea y las relaciones con la teoría social	373
<i>Paola Gramaglia</i>	
Capítulo 17.	
Pensando la emancipación desde y para América Latina	395
<i>Silvana Martínez, Juan Agüero</i>	
Capítulo 18.	
La crítica pragmatista en sus cruces latinoamericanos: voluntad y responsabilidad	419
<i>Eduardo Rojas</i>	
Capítulo 19.	
¿Qué identidad para el desarrollo de políticas democráticas plurales? La diferencia latinoamericana	445
<i>Sebastián Cruz Barbosa</i>	
Capítulo 20 . El futuro ya no es lo que era. De la utopía como tiempo de la esperanza a la distopía como tiempo del fin	459
<i>Christian Retamal H.</i>	
Los autores	481

Prefacio. Imágenes de la complejidad y teoría

Como reiteradamente se destaca, las teorías sobre la sociedad son un tipo de construcción social. Estas forman parte de los modos con que la sociedad se describe y observa a sí misma. Dado que existen muchas otras posibilidades para llevar a cabo tal función comunicativa, cabe indicar los problemas a los cuales las ciencias sociales se enfrentan para producir sus ofertas de conocimiento teórico.

El principal obstáculo –y obvio– de las teorías sobre la sociedad es que no pueden representar punto por punto todo aquello que incluyen entre sus intereses. Estas producciones irremediabilmente deben rendirse ante la complejidad y asumir sus riesgos al seleccionar sus propuestas de caracterización de la sociedad. Finalmente, serán tales selecciones las que permitirán, desde otras posiciones, juzgarlas.

Puesto que las teorías sobre la sociedad pueden considerarse como componentes de la sociedad no pueden sorprender sus condicionamientos sociales. Cualesquiera que sean sus contenidos específicos (estructuras o procesos), etiquetas (descriptiva o emancipadora; estructuralista o marxista) o alcances (global o local), las teorías sobre la sociedad adquieren sentido en su contexto específico. Este contexto es proporcionado por una comunidad que fija institucionalmente sus condiciones de producción, notificación y aceptación. Para el caso se trata de la comunidad de las ciencias abocadas al entendimiento de la sociedad.

En tal sentido puede teorizarse sobre ellas para dar cuenta de la contingencia que subyace a sus declaraciones. Pero ello no escapa a los condicionamientos; la contingencia de la selección teórica solo cabe dentro de los márgenes de las convenciones vigentes respecto a la

aceptabilidad de estas comunicaciones sobre la sociedad, convenciones que a su vez están siendo condicionadas. Esto va más allá de considerar a una teoría como falsa o verdadera, o útil o inútil.

El problema que queda planteado como una referencia fundamental, si se acepta lo anterior, es el de los criterios de aceptación, y de valoración, de las teorías sobre la sociedad. Más aun, como se dijo, no pueden suponerse incondicionadas ni pueden recurrir a avales externos a ellas. Los condicionamientos de la teoría no permiten cualquier producto. No se trata solo de tener que prescindir de valores y de aplicar procedimientos estándares, eso ya es una selección (cuyos contenidos, por lo demás, son dinámicos). A ello se añade la desazón de la insalvable autorreferencia de sus selecciones, lo que inhibe tanto descargarse en el relativismo como la ingenuidad del representacionismo.

Para el caso de las ciencias sociales la complejidad social es demoledora. Los contenidos de la sociedad se encuentran débilmente fijados y sus estados futuros son indeterminables. No es una máquina trivial; su historia no se repite, se mantiene cambiando.

Debilitados los anclajes con el pasado y fortalecidas las incertidumbres sobre el futuro, se vuelve muy problemática la aceptación de una teoría general y unificadora de la sociedad. Esta puede ser ininteligible, pues debe ser equivalente a un objeto que es hipercomplejo. Por ello las teorías sobre la sociedad que no quieren desvanecerse rápidamente se sostienen –para disgusto de muchos– en argumentaciones fundamentadas epistemológicamente y en comunicaciones en extremo abstractas.

La sociedad es hipercomplejidad. A los intentos teóricos solo les queda hacerse cargo de ello para, si es lo que se valora, ofrecer interpretaciones y consejos a los otros componentes de la sociedad (por ejemplo, a quienes buscan en ellos fundamentos para sus propuestas). Las otras teorías –la gran mayoría–, ignorando su parcialidad y limitadas en sus pretensiones, sencillamente quedan fuera de este juego, aunque con ello podrían incrementar sus opciones políticas o su popularidad.

Para finalizar digamos que, ciertamente, la producción de conocimientos teóricos en nuestra región requiere afrontar desafíos como los

que hemos indicado. No visualizamos ningún obstáculo inamovible para ello. Estimo que este libro y la heterogeneidad de sus contenidos es un pequeño pero gran paso en esta dirección, que cumple con creces la función de animar los debates que requerimos.

Marcelo Arnold-Cathalifaud

A modo de prólogo. Qué puede ser la teoría social contemporánea. Una apuesta transdisciplinaria

SERGIO TONKONOFF

El siguiente texto tiene como punto de partida una encuesta imaginaria. No tanto por proponer comienzos borgeanos, como para salir al encuentro de uno de los prejuicios más toscos –pero también persistentes– a la hora de pensar la teoría social. Prejuicio que sostiene que lo teórico se opone a lo práctico, que lo práctico es sinónimo de lo concreto y que lo concreto es sinónimo de realidad. De manera que la práctica estaría más cerca que la teoría de la realidad, porque teoría sería en definitiva el nombre de una especulación siempre próxima a la ficción –ficción que, según este punto de vista, ni se habla con la realidad. La encuesta en cuestión fue telefónica y se dirigió a la población urbana en general siguiendo un muestreo en el cual las variables de sexo, edad, nivel educativo y actividad laboral dependieron del último censo disponible. Dicha encuesta estaba estructurada según el siguiente cuestionario: 1) Hola, ¿quién habla?; 2) ¿qué cree usted que es una sociedad?; y las opciones eran: a) un conjunto de individuos unidos por un contrato, b) un organismo análogo a un ser vivo, c) un modo de producción compuesto de base y superestructura, d) un diagrama de dispositivos de poder y/o deseo, e) una formación hegemónica, acolchada por puntos nodales. La tercera pregunta decía: ¿qué cree usted que es un individuo?: a) un sujeto racional y libre, b) un animal gregario, sujeto de sus

instintos, c) un *homo faber* determinado por relaciones de clase, d) un pliegue, e) un sujeto barrado por el significante.

Las respuestas obtenidas se distribuyeron del siguiente modo: ante la pregunta “hola, ¿quién habla?”, el patronímico aparecido con mayor frecuencia fue el terminado en -ez, (como Fernández, Pérez o López), lo que era del todo concordante con el carácter hispanoparlante de los encuestados. La mayoría de los entrevistados (el 65% aproximadamente) respondió que la sociedad es un conjunto de individuos que de algún modo está de acuerdo en pertenecer a ella, y que esos individuos son sujetos racionales y libres. El 35% no contractualista se repartió entre las opciones organicistas (20%), marxistas (5%), foucaultiano-deleuzianas (2%) y lacanianas (3%). El resto no sabe/no contesta.

Conminados a elaborar algunas consideraciones sobre el carácter de esta información, los realizadores de la encuesta esbozaron dos hipótesis elementales, a las que me permito suscribir. La primera es que el modo en el que esté formulada una pregunta de una encuesta (o de cualquier otra cosa) va a determinar sustancialmente las respuestas que se consigan de ella. La segunda es que cualquier individuo de cualquier sociedad (sea lo que fuere, en realidad, un individuo y una sociedad) porta –queriéndolo o no, consciente o inconscientemente– una serie de supuestos básicos subyacentes sobre lo que es la sociedad, lo que son las personas, y sobre el modo, o al menos la posibilidad, de conocer a ambos. Es decir que su discurso habitual contiene los elementos más rudimentarios, pero también los más fundamentales, de una ontología social, una teoría del sujeto y una epistemología –sean estas conscientes o inconscientes, coherentes o incoherentes, fragmentarias o generales.

Un corolario de lo anterior puede sintetizarse parafraseando la respuesta de Lacan cuando su yerno, Jacques Alain Miller, le preguntó si tenía una ontología. A lo que Lacan, tal vez sorprendido, contestó: “sí, como todo el mundo”.

Cosmovisiones y prácticas

Todo esto quiere decir, entre otras cosas, que cualquier discurso de cualquier persona sobre el mundo en general, comporta una cosmovisión. Y que lo mismo sucede en el caso particular del mundo social. Así, cualquier discurso de cualquier persona está formulado –quíralo o no– en términos que implican supuestos básicos eminentemente teóricos. Hablar sobre cualquier problema social, por ejemplo, supone contestar, o dar por contestadas, preguntas acerca de qué son y cómo funcionan los conjuntos sociales y los sujetos; cuáles son sus verdaderos peligros y cuáles son las causas de estos peligros. Por ejemplo, el caso de la violencia. Afirmar, dentro o fuera de una encuesta, que alguien mató para comer, mató por celos, o mató por conveniencia; afirmar que lo hizo solo y por elección, o que fue actuado por sus circunstancias o por sus influencias, implica, en cada caso, la opción por entender a los individuos como sujetos de la necesidad, del deseo o de la razón, respectivamente. Implica, asimismo, ver a la sociedad como un agregado de elementos, o como un conjunto de estructuras, y a la violencia como un fenómeno individual o como un fenómeno social. Supone, además, que todo esto puede ser conocido, y que quien profiere estos enunciados los conoce o cree conocerlos.

Pero de ser esto así, todos esos problemas teóricos resultan eminente y asombrosamente prácticos. Asombro que surge, en realidad, solo en quienes tienen la teoría de que la teoría es únicamente una actividad especulativa, y que por lo tanto resulta, en última o en primera instancia, inútil. Lo que sucede en realidad es que –permítannos insistir– no hay forma posible de abordar la cuestión de las sociedades, los sujetos y sus problemas, que no implique una serie más o menos articulada de hipótesis producidas por una lógica y un vocabulario específicos. Pero entonces, el campo de la teoría se muestra inescindiblemente unido al de la práctica, porque según cómo sean respondidas esas cuestiones claves, así serán las soluciones posibles que se promuevan. Si, por ejemplo, la violencia es considerada solamente un problema de los individuos, se la afrontará neutralizando y/o tratando a quienes se considere violentos. Policías, jueces

y cárceles, médicos y psiquiatras serán las herramientas más adecuadas para lidiar con el mal. Si, en cambio, es considerada un problema social, se buscará promover reformas estructurales en el ordenamiento jurídico, económico y/o político vigente como opción sanadora.

Se ve entonces de qué manera el solo planteamiento de este problema, como de cualquier otro problema social, implica ya un conjunto de soluciones posibles y descarta otras. He allí la importancia epistemológica, la gravedad política y ética, y la urgencia práctica, de la teoría social.

Dadas las características de lo que me propongo abordar en lo que sigue, la encuesta ficcional hubiera debido incluir también las preguntas: ¿qué cree usted que es la causalidad?, ¿qué opina del tiempo? y ¿qué cree que es el espacio?

Departamentalización contra Revolución

Para avanzar es preciso constatar un hecho tan curioso como determinante. Sobre finales del siglo XIX y principios del XX, las ciencias sociales se consolidaron finalmente como disciplinas universitarias. Y puede decirse que, en sus vectores dominantes, lo hicieron impulsadas por un triple movimiento. Por un lado, realizaron un ampuloso gesto de separación de las otras formas de teorizar sobre lo social y de intervenir sobre él, representadas no solo por la religión, las ideologías políticas y el sentido común, sino también por la filosofía, las artes y la historia (es decir, por aquello que pasa a constituir, a partir de ese momento, el dominio de las humanidades). Por otro lado, se departamentalizaron vigilando celosamente las fronteras que las separaban, ya no de los demás, sino entre ellas. Al tiempo que –tercer movimiento– abrazaron, no menos ampulosa y celosamente, un modelo de específico de ciencia: el de las ciencias naturales del siglo XIX. Modelo producido por la revolución científica comenzada en el siglo XVI y que alcanza su síntesis en la física newtoniana y en la filosofía cartesiana primero, y en la de Kant después.

Sobre la vuelta del siglo XVIII este modelo se había afianzado alcanzando un potente desarrollo epistemológico y un acaso más potente arraigo social. Era el modelo excluyente de conocimiento científico, y el conocimiento científico era tenido por el único realmente válido y aun verdadero. Uno que se había desarrollado en el doble registro de las ciencias lógico-matemáticas y de las ciencias empíricas. Las ciencias sociales, como queda dicho, buscarían asimilarse a estas últimas (al menos en sus vectores dominantes). Esto significó, entre otras cosas, que habiéndose separado canónicamente de la filosofía, estas ciencias tuvieron muchas posibilidades de permanecer ajenas a los cuestionamientos provenientes de autores como Nietzsche, Bergson, William James y Whitehead, a la metafísica que informaba el modelo científico que las subyugaba. Y en efecto, aprovecharon casi todas estas posibilidades. Lo que resulta sorprendente o curioso es que hayan permanecido impermeables también a la siguiente revolución científica, operada en las propias ciencias naturales desde fines del siglo XIX. Sorprendente porque en su emancipación institucional de la filosofía, y en la denegación de los presupuestos filosóficos –que no obstante se llevaron consigo como una herencia reprimida–, estas ciencias sociales enarbolaban el ideal científico como punto de ruptura con la casa materna de la metafísica.

Esa puntillosa fe científicista y su obstinado apego a las máximas producidas por las ciencias llamadas *duras* (de las que soportaban, dicho sea de paso, todos sus desprecios), hubieran debido llevar a las ciencias sociales a la misma crisis –tan silenciosa como profunda– en la que se encuentran sus hermanas mayores. Esto, sin embargo, todavía hoy no termina de ocurrir.

La crisis a la que nos referimos comienza ya a fines del siglo XIX con el desarrollo de las geometrías no euclidianas, las teorías axiomáticas y de conjuntos en matemáticas, pero alcanza la conmoción –en la que vivimos tal vez sin saberlo– en los primeros treinta años del siglo XX, de la mano de la teoría de la relatividad y de la mecánica cuántica. Esta crisis es nada menos que la de las categorías fundamentales de espacio, tiempo y causalidad. El relativismo de Einstein, la incertidumbre de

Heisenberg, la complementariedad de Bohr: hay pocas conmociones en la historia intelectual comparables a éstas diría De Broglie. Y, dado el carácter central de la ciencia en nuestras sociedades, se trata también de una conmoción en la historia a secas. El mundo material de esta física es un mundo no de tres, sino de cuatro dimensiones. Un mundo de los espacios curvos, las geometrías múltiples, del tiempo cualitativo, del azar, los acontecimientos y las probabilidades, de las incertezas, las inestabilidades y las irreversibilidades constitutivas.

Intersecciones y nuevas alianzas

Al menos dos preguntas cruciales surgen de aquí: ¿qué consecuencias tienen, sobre las configuraciones sociopolíticas existentes, estas profundas transformaciones en el paradigma de la ciencia occidental? Y tan importante como eso, ¿qué nuevas visiones del mundo en general, y del mundo social en particular, traen estas transformaciones paradigmáticas?

A este respecto, solo me permito señalar que si las ciencias sociales departamentales pueden tal vez dar cuenta de la primera pregunta, la segunda excede por completo sus posibilidades oficiales y las pone íntegramente fuera de sí. O, en todo caso, es posible afirmar que resulta más fácil para ellas relevar el impacto de la revolución científica del siglo XX en las tecnologías y las formas de vida de las sociedades actuales, que registrar la profunda transformación conceptual que esta revolución comporta. Mucho más difícil todavía es asumir las nuevas visiones del mundo que esos desarrollos conceptuales sugieren e intentar, en consecuencia, nuevas formulaciones sobre lo que sea la sociedad y sus procesos. La dificultad no parece residir solo en la profunda complejidad conceptual y técnica que aquellos desarrollos científicos envuelven. Antes que este evidente problema hay que ubicar la deslumbrante solidez de muchas de las teorías sociales clásicas y su todavía vigente rendimiento interpretativo. Hay que sumar también el hecho de que la práctica de esas teorías clásicas ha formado robustas tradiciones de enseñanza e investigación, produciendo estructuras institucionales, redes de poder

y compromisos afectivos no menos robustos. Es preciso consignar, finalmente, cierta pereza intelectual. Como resultado de estos factores, y sin perjuicio de que existan otros, las prácticas dominantes en las ciencias sociales universitarias tienden a permanecer ancladas en hábitos de pensamiento tributarios de un modelo de ciencia clásico, uno que bien merece el nombre de newtoniano y macrofísico. Modelos que atraviesan las distintas variantes del funcionalismo, el estructuralismo y aun del marxismo.

Vale subrayar que hablamos de tendencias dominantes. No estamos dando cuenta de cómo, en el propio ámbito de las ciencias sociales, el paradigma científico clásico fue constantemente desafiado y puesto en cuestión desde sus mismos comienzos. Lo testimonian las microsociologías de Tarde y Simmel, la sociología interpretativa de Weber y el psicoanálisis, para nombrar solo algunas de las corrientes alternativas y minoritarias más importantes.

A decir verdad, en ese marco, en el marco tradicional de las ciencias sociales, no resultaba del todo pertinente hablar de teoría social. Se hablaba de teoría sociológica, teoría política, teoría antropológica, etc. Y esto porque si bien era bastante difícil –o francamente imposible– distribuir los grandes textos teóricos con los que efectivamente se practicaban estas ciencias según los casilleros disciplinarios existentes, esa dificultad era sistemáticamente desconocida en nombre de fronteras disciplinarias que se defendían no solo en el ámbito presupuestario sino también en el epistemológico.

En ese contexto se solía hablar de teoría sociológica para designar aquellos discursos (e incluso fragmentos de discursos) que se referían a las sociedades modernas desde el punto de vista de su configuración histórica y sus dinámicas generales. Cuando se trataba del mismo abordaje en el caso de sociedades consideradas en algún sentido primitivas, se hablaba de teoría antropológica; cuando se intentaba conceptualizar prácticas específicamente vinculadas a la producción, el intercambio y la distribución de bienes materiales, se la llamaba teoría económica. Por su parte, si los conceptos aludían a los organismos y modalidades de

gobierno, se hablaba de teoría política; y así de seguido. Las relaciones de todas estas teorías con la filosofía siempre fueron variables, pero estrechas por inevitables, aunque en la práctica normal de las ciencias sociales que se amparaban en ellas se tendía a repetir de modo tan ritual como arbitrario el gesto inicial de separación tajante.

Del lado de la filosofía, las cosas sucedieron, sin embargo, de un modo algo diferente. En los ámbitos filosóficos, aun en los más tradicionales, no solo las nuevas transformaciones en las ciencias exactas y naturales fueron objeto de reflexión profunda, también las ciencias sociales tuvieron ese privilegio. No podemos aquí ni siquiera esbozar este proceso. Baste con señalar la imposibilidad de clasificar departamentalmente las obras de Althusser, Foucault, Deleuze, Adorno o Habermas. Obras sin duda muy diferentes entre sí, pero que comparten una ubicación transversal donde la filosofía y las ciencias sociales se comunican con una fluidez que no permite distinguirlas.

Y otro tanto puede afirmarse del lado de las ciencias sociales. Las obras de un Levi-Strauss, un Lacan o un Luhmann no respetan la tradicional división filosofía-ciencias humanas heredada del positivismo. Todas ellas se caracterizan, además, por atravesar la prohibición que quiere separadas a las llamadas ciencias duras y ciencias blandas, y que a partir de esta separación estricta instituye a las primeras como modelo de las segundas, en una relación tan asimétrica como irreversible. Es precisamente gracias al esfuerzo de estas obras –sumado a la crisis paradigmática de las ciencias naturales y exactas– que esa asimetría e irreversibilidad ha sido cuestionada, abriendo la posibilidad de una “nueva alianza”, o más bien de nuevas alianzas, muy diversas, de estas ciencias entre sí y con la filosofía. Estas nuevas alianzas ya están presentes en acto, de manera ejemplar, en las mencionadas obras transversales.

La teoría social como espacio transdisciplinario

He aquí pues nuestra hipótesis principal: tanto esta nueva transversalidad como la creciente centralidad de estos abordajes transversales

en los más diversos ámbitos de las ciencias sociales y las humanidades, hablan de la configuración de un nuevo espacio de pensamiento relativo a la institución, reproducción y transformación de los conjuntos sociales. Espacio que es sin duda heterogéneo y diverso, pero cuyo denominador común radica en asumir el desafío de formular nuevas lógicas conceptuales forjadas en diálogo abierto tanto con la filosofía como con las grandes rupturas científicas que pautaron el siglo XX. Espacio para el que proponemos reservar el nombre de teoría social contemporánea.

Completan la caracterización de este nuevo dominio del conocimiento sobre lo social su particular relación con las disciplinas artísticas y su aguda conciencia política. Veamos.

Trasnversalidad y política

Son teorías sociales aquellas configuraciones conceptuales que trabajan en el nivel paradigmático. Es decir, en el nivel de la cosmovisión, la sintaxis y el vocabulario que permiten abordar el mundo social. Para ello estas (meta)teorías suelen incluir en sus formulaciones elementos provenientes de las ciencias naturales y lógico-matemáticas. Ello vale tanto para las teorías sociales clásicas como para las contemporáneas. Lo que las distingue, proponemos, es que las teorías sociales contemporáneas no le otorgan ninguna primacía epistemológica a la física ni a la biología, como solía hacerse en los siglos XVIII y XIX. No se trata ya de pensar lo social teniendo como modelo exclusivo los desarrollos de estas ciencias. Se trata, más bien, de elaborar una nueva imagen del mundo social y sus dinámicas en diálogo crítico con los modelos científicos posnewtonianos. Ante todo, para aprehender las lógicas conceptuales que de ellos se desprenden y las profundas consecuencias filosóficas que ellas pueden comportar.

Pero para formular esta nueva imagen del mundo social, la reflexión de la teoría social recurre también, y no en menor medida, a los saberes contenidos en aquellas prácticas que habían sido desautorizados epistemológicamente con el nombre de artes y humanidades. Recurre, acaso

en primer lugar, a la literatura y las artes plásticas. Y esto por cuanto se han mostrado como potentes laboratorios de experimentación donde se reúnen y se manifiestan, negro sobre blanco, si ello fuera posible, el lenguaje y el deseo. Es decir, las dos dimensiones fundamentales del espacio y del tiempo humanos que nuestra cultura descubre (o redescubre) junto con los nuevos espacios y tiempos físicos, químicos, biológicos y matemáticos, desde finales del siglo XIX y comienzos del XX.

Hay todavía una cosa más. Es precisamente el (re)descubrimiento del lenguaje y del deseo el que posibilita una nueva comprensión de una relación inescindible entre teoría y práctica. Sobre todo, porque permite ver que toda práctica implica constelaciones de sentidos, pasiones y afectos colectivos en disputa. Y porque permiten darle el nombre general de *política* a la lucha por la institución, reproducción y transformación de esos sentidos, pasiones y afectos colectivos.

Se ve entonces que la división entre teoría social y teoría política es tributaria del paradigma departamentalista que es preciso terminar de abandonar. Las teorías sociales son constitutivamente políticas al menos en tres sentidos. Primero, porque si una teoría social es un discurso que se propone para la descripción y comprensión del mundo social, entonces siempre se trata de saber si es capaz de dar cuenta o no de las desigualdades, las exclusiones y los sojuzgamientos que en ese mundo tienen lugar. Segundo, porque en tanto se trata de un discurso que surge de, y vuelve a, ese mundo social que intenta describir y comprender, entonces, en cuanto discurso público, participa de la producción de eso que constituye su objeto (el mundo social). He allí la función o dimensión performativa de las teorías sociales, y el marxismo, la teoría de los sistemas o el psicoanálisis se cuentan entre sus ejemplos más espectaculares. Finalmente, si lo anterior es correcto, la cuestión de la teoría social es siempre una cuestión no solo política sino geopolítica. Porque también en este campo está por saberse si pueden los subalternos hablar. La actual división internacional del trabajo intelectual hace que el norte (global) sea todavía, si no la única, al menos la más importante voz teórica autorizada en los sistemas científicos y universitarios del sur

(global). En este esquema únicamente el norte podría producir formulaciones conceptuales, y el sur se ocuparía de aplicarlas, mal o bien, a su lugar subordinado en el mundo.

Lo característico de la teoría social contemporánea es, tal vez, haber vuelto visibles todas estas características de cualquier abordaje conceptual del mundo social, y asumirlas positivamente. Es decir, no como errores a subsanar sino como condiciones de posibilidad. Perspectivismo de la teoría social contemporánea.

La apuesta por la teoría

Desde el punto de vista latinoamericano, la apuesta política por la teoría social contemporánea comporta entonces la puesta en juego de esa economía de producción, circulación y consumo propia de las ciencias sociales departamentales. Se trata de interrumpir ese circuito y sus consecuencias, teniendo el valor para generar aportes creativos a la formulación de nuevos lenguajes teóricos. Es decir, nuevas descripciones del mundo social que comportan nuevas prácticas y nuevas formas de subjetividad. Los estudios poscoloniales, descoloniales y subalternos ya han asumido esta labor, retomando diversas tradiciones minoritarias. Y en un diálogo imprescindible, y tenso, con discursos críticos producidos en contextos europeos y norteamericanos, han mostrado lo complejo e ineludible de la tarea.

Es en el centro de estos movimientos generalizados de transversalidad transgresora de fronteras disciplinarias y geopolíticas donde puede ubicarse a la teoría social contemporánea como espacio privilegiado de intersecciones creativas y críticas. Y es eso precisamente lo que, en mi opinión, la define o caracteriza. Se trata de un espacio conceptual abierto y plural transitado por diversos sistemas de producción de sentido. Sistemas ellos mismos abiertos, que se encuentran tanto en diálogo como en tensión –en diálogo y en tensión– entre ellos. Espacio heterogéneo, o campo de fuerzas, en el que las ciencias duras se ablandan y las blandas se ablandan verdaderamente, sacando ventajas de lo que

antes parecía su debilidad. Campo en el que diversas prácticas artísticas pueden adquirir el estatuto de conocimiento legítimo, y en el que queda por saber cómo pueden ingresar cosmovisiones de lo social, lo histórico y lo subjetivo no occidentales (amerindias, pero no solo ellas). Espacio, entonces, también fundamentalmente democrático y políglota, que debe renunciar a cualquier pretensión de verdad final, donde la ciencia, profundamente modificada, ya no es un amo despótico y excluyente. Un campo cuyo desarrollo tal vez haga que un día, a la interpelación “hola, ¿quién habla?”, alguien conteste: “no sé, no estoy seguro, pero tengo una teoría”. O, mejor, una teoría me tiene.

Primera Parte
Teoría Social y Epistemología en Latinoamérica

Capítulo 1.

La propuesta metateórica y la validez de los distintos niveles para el estudio de la sociología en México

GINA ZABLUDOVSKY KUPER

Los intentos por estudiar y sistematizar las múltiples corrientes de pensamiento que caracterizan a la teoría sociológica contemporánea han dado lugar a la emergencia de un área disciplinaria a la cual algunos autores identifican como *metateoría*, que se plantea el doble propósito de profundizar en los distintos aspectos de la producción teórica existente y de colocarse, a su vez, como un punto de arranque para nuevos enfoques (Ritzer, 1988, 1990, 1992a, 1992b, 1992c; Wallace, 1992; Weinstein & Weinstein, 1992).

Así considerada, la metateoría es una práctica disciplinaria que parte de la multiplicidad de enfoques, que a su vez hacen posible un segundo nivel de reflexión en torno al proceso y las formas de constitución del objeto teórico. Lejos de buscar un “discurso maestro” o tomar posición por una escuela determinada, esta orientación permite sistematizar algunas de las prácticas académicas que han sido útiles para identificar, describir y contextualizar elementos y estructuras subyacentes dentro de la diversidad teórica existente.¹

¹ En el presente texto no es posible abordar y rebatir las críticas a la metateoría, que señalan su carácter excesivamente formalista, su dependencia del trabajo ajeno y su tendencia a dejar a un lado la investigación empírica y la teoría sustantiva (consúltese al respecto Zabłudovsky, 1995a, 1995b, 1995c, 2002).

A partir de tales consideraciones, esta ponencia parte de los distintos niveles de metateoría planteados por George Ritzer, propone otros subniveles de análisis y muestra su pertinencia para acercarse de forma sistemática a la producción generada por quienes se identifican con el quehacer teórico en México.²

En sus definiciones sobre los distintos tipos de metateoría, Ritzer (1991) propone tres modalidades básicas: “1) estudio, comprensión y profundización de la teoría sociológica, 2) proceso previo para producir una nueva teoría, 3) sistematización de los diversos enfoques teóricos e ir más allá de ellos para generar nuevas teorías”.³

En virtud de las limitaciones del presente trabajo, únicamente nos centraremos en el primer tipo, en el cual Ritzer distingue entre los factores “internos” y “externos” de la producción teórica y los “intelectuales” y “sociales”. La diferenciación interno-externo es útil para distinguir los fenómenos que constituyen una parte intrínseca de las ciencias sociales de los que se producen fuera del desarrollo de la propia disciplina pero que tienen un impacto importante dentro de la misma. El binomio intelectual-social permite diferenciar entre la producción de las ideas y el ámbito social ampliado que suele tener un impacto importante en la propia generación del conocimiento sociológico.⁴

El entrelazamiento entre las perspectivas interna-externa e intelectual-social permite distinguir cuatro dimensiones de análisis para la sistematización del estudio y clasificación de las teorías: 1) interna-intelectual; 2) interna-social; 3) externa-intelectual y 4) externa-social

² En este trabajo se parte de una definición limitada de lo que se entiende como trabajos teóricos, considerando a aquellos que tienen un nivel alto de abstracción y que se identifican a sí mismos como teóricos. Esta definición es debatible ya que no toma en cuenta la amplia gama de producción sociológica que, aunque se centra en investigaciones empíricas, también hace importantes contribuciones teórico- conceptuales (Zabludovsky, 1994, 2012).

³ Algunos autores han propuestos una clasificación que incorpora otro nivel más. Véanse Colomy, 1991; Ritzer, 1991; Zabludovsky, 1995a, 1995b, 1995c.

⁴ Algunas de las diferenciaciones de Ritzer ya se encuentran previamente desarrolladas en estudios de historia intelectual dedicados a las relaciones entre los textos y sus contextos, “lo interior” y “lo exterior” (Kelley, 2002; LaCapra, 1998; Palti, 1998).

(Ritzer, 1988). A continuación, se describen brevemente los objetivos de cada una de ellas:

- 1.- Dimensión intelectual-interna: la teoría a partir de los propios textos, sin preocuparse demasiado por las condiciones de su producción ni por el ámbito histórico y político donde se desarrollan.
- 2.- Dimensión interna-social: aspectos comunitarios, interuniversitarios o académicos del surgimiento y consolidación de las teorías.
- 3.- Dimensión externa-intelectual: se apoya en otras disciplinas en la búsqueda de ideas, herramientas y conceptos que puedan ser utilizados para el análisis de la teoría sociológica.
- 4.- Dimensión externa-social: su carácter es más amplio y general ya que se preocupa por la naturaleza del impacto de la sociedad en la teoría sociológica.⁵

En la medida en que se conciben como “tipos ideales” estas modalidades no son opciones rígidas que se descartan mutuamente. De hecho, algunos estudios suelen recurrir simultáneamente a distintas perspectivas de análisis. En lo que sigue se presentará un ejercicio que, sin ninguna pretensión de hacer un análisis exhaustivo de la producción teórica en México, se propone mostrar cómo estas estrategias pueden ser útiles para reconocer y sistematizar algunas prácticas relacionadas con el estudio de la teoría en México y en América Latina.⁶

⁵ Las perspectivas social-externa y social-interna han sido útiles para estudiar las relaciones entre las teorías y los contextos nacionales donde se generan y desarrollan. Desde esta perspectiva, Münch (1991) analiza las distintas “tradiciones teóricas” en las ciencias sociales de Estados Unidos, y Michael Foucault (2010) estudia los orígenes históricos de las ciencias humanas.

⁶ En la medida en que los textos citados operan a manera de ejemplo, en este trabajo solo se incluyen algunos libros y artículos que sirven para mostrar los usos de las perspectivas de análisis. Por sus propias limitaciones, el estudio no pretende ser un diagnóstico de la vasta producción teórica en México y se han dejado fuera muchos textos que no por ello son menos importantes de los mencionados. En el caso de las revistas, me he concentrado más en *Sociológica*, por tratarse de una publicación que,

Los “usos” de la metateoría en México

En el presente apartado se analiza la aplicación de estas estrategias para el análisis del tipo de producción que se desarrolla en México a partir de los diferentes niveles.

Perspectiva intelectual-interna

Como se ha mencionado, esta dimensión rescata los elementos propiamente intelectuales y cognitivos de las teorías; se centra en el propio discurso sociológico y el análisis intrínseco de los textos, incluyendo el cambio conceptual. Esta estrategia ha estado presente en varios textos teóricos que reflexionan en torno al peso de lo cuantitativo y lo cualitativo, la inconmensurabilidad de los paradigmas, las relaciones entre estructura y acción o los vínculos micro-macro (Giménez, 1992; Girola, 1992).

Una veta importante son los estudios sobre autores de reconocido prestigio que profundizan en un aspecto particular de su teoría. De hecho, gran parte de la reflexión en México ha tenido como eje la reinterpretación de los clásicos a partir de sus propias obras.

Así, por ejemplo, a partir de los años ochenta, México recibe el impacto del renovado interés que se produjo por la obra de Max Weber. En la décadas de 1980 y 1990 se publican varios libros sobre este autor que abordan distintos temas, como las innovaciones teórico-metodológicas (Aguilar, 1989; Galván, 1984, 1986); las influencias del historicismo alemán (Aguilar, 1989); sus aportaciones a la sociología política (Galván, 1984; 1986); las relaciones entre democracia y burocracia (Lerner, 1993; Gutiérrez, 1994; Rabotnikof, 1989) y la profundización en conceptos como legitimidad (Serrano, 1994) modernidad y patrimonialismo (Zabludovsky, 1989, 1993).

El interés en la obra de Max Weber continúa presente en trabajos más recientes, en los cuales su pensamiento se ha comparado con el

desde sus inicios, se propuso ser un espacio para los “trabajos teóricos” (Salles y Zabludovsky, 2001).

de otros autores como Sombart (Pérez Franco, 2005) y se han abordado temáticas específicas alrededor de la sociología de las profesiones (Ballesteros, 2005), los conceptos de intelectuales en la sociología de las religiones (Zabludovsky, 2005) y una muy amplia investigación sobre los debates en torno a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* a cien años de su publicación (Gil Villegas, 2005).

En México también se ha producido una importante bibliografía sobre las aportaciones de Durkheim que tratan aspectos como la causalidad social y la formación de subjetividad (Gutián, 1986; Murguía, 1994; Padilla, 1990); los aportes a la sociología del conocimiento (Vera, 2002) y las concepciones sobre términos como el de autoridad moral (Vázquez, 2002) y Estado moderno (Inda, 2008).

Sobre la obra de otros pensadores, encontramos textos que exploran las bases del interaccionismo simbólico en George Herbert Mead (Ralsky, 1994); la pertinencia metodológica de la obra de Carlos Marx (De la Garza, 1983; Dussel, 1985, 1986; Girola y Zabludovsky, 1991) y un renovado interés por la obra de Simmel (Sabido, 2007; Zabludovsky y Sabido, 2014).

En cuanto a los autores más recientes, algunos trabajos se centran en el concepto de figuración en Norbert Elias (Ruiz, 2004; Zabludovsky, 1992); las aplicaciones epistémicas y ético-políticas de la sociología reflexiva de Bourdieu (Farfán, 2005; Salazar, 1987) y en autores contemporáneos como Alexander (Hernández Prado, 1992; Zabludovsky, 2002); Giddens (Zabludovsky, 1992); Habermas (Farfán, 1992); Touraine (Zapata, 1992) y Luhmann (Galindo, 1999; Gómez, 1992; Pignuoli, 2013; Torres, 1999; Varela, 1992). Algunos de los textos sobre las contribuciones de este último autor han abordado la pertinencia del concepto de *autopoiesis* y la teoría de sistemas en el ámbito de las ciencias sociales en América Latina (Arnold, Urquiza y Thumala, 2011).

Además de la reflexión sobre las aportaciones de autores europeos y estadounidenses, dentro de la dimensión interna-intelectual también encontramos publicaciones que profundizan en aspectos de la obra de autores latinoamericanos, como las que rescatan la concepción de

microsociología de O'Donnell (Girola, 1992) y aquellas reflexiones en torno a la teoría de la dependencia como paradigma de investigación que hacen más énfasis en el propio discurso sociológico que en las banderas políticas y el contexto social (Zemelman, 1984, 1994).

Otros trabajos importantes contribuyen al análisis conceptual analizando la terminología de uno o varios autores. Entre estos se encuentran los que han explorado términos como modernidad, modernización, posmodernidad y “modernidades múltiples” (Farfán, 2005; Girola, 1992; Salles, 1990; Zabłudovsky, 2007; Zermeño, 1989); globalización (Zabłudovsky, 1992, 1993), acción colectiva (Tanaka, 1994; Tarres, 1992); racionalidad (Geneyro, 1991; Nieto, 1994; Zabłudovsky, 1988); patrimonialismo (Zabłudovsky, 1992) y etnia (Stavenhagen, 1992).⁷

En las investigaciones de las ciencias sociales en América Latina han sido importantes los estudios sobre las influencias de las corrientes e ideas europeas en la formulación de un discurso sociológico propio, así como el rescate de la noción de paradigma para el análisis de influencias y similitudes teóricas.

Dentro de este marco, se han señalado las aportaciones de la sociología latinoamericana en concepciones como la de “colonialismo-interno” (Castañeda, 1990) y/o de explotación (Farfán, 1994). Si tomamos trabajos de aquellos autores que en cierto sentido pueden ser considerados como *nuestros clásicos*, encontramos las propuestas sobre las clases sociales desarrolladas por Stavenhagen (1986), cuya formulación descansa de la propia explicación sociológica y no de algo que está “por encima de ella” (Castañeda, 1994). Otros trabajos han abordado las contribuciones a la sociología latinoamericana del concepto de *hibridismo cultural* y otras nociones introducidas por García Canclini (Moebus, 2008).

⁷ Estos estudios han sido considerados dentro de la perspectiva “interna social” porque no toman en cuenta de forma prioritaria los detalles biográficos de los autores ni el ambiente social y político en el que sus textos fueron escritos, sino que se centran en una comparación de los conceptos a partir de los propios escritos (Zabłudovsky, 1995a, 1995b, 1995c, 2002).

La perspectiva intelectual-interna también ha sido útil para estudiar las primeras manifestaciones de la sociología en México a partir de las influencias del positivismo europeo, el darwinismo y el organicismo en autores del siglo XIX y principios del XX como Andrés Molina Enríquez, Gabino Barreda y García Granados (Hernández Prado, 1994; Murguía, 1994; Zabludovsky, 2011). Dada la gran influencia del marxismo en la discusión académica mexicana y latinoamericana durante muchos años, resultan de especial interés los artículos sobre el tema que suelen vincular el peso de esta corriente con el proceso de institucionalización de la sociología en México (Castañeda, 2004; Farfán, 1992, 1994; Girola y Zabludovsky, 1991).

En la medida en que se ocupen del cuerpo constitutivo de la teoría más que de las distintas realidades sociopolíticas, dentro de esta perspectiva están los estudios que establecen paralelismos y diferencias entre las metodologías de Weber y Caso (Castañeda, 1994), o las críticas a la concepción naturalista en el pensamiento de Gaos, Medina Echavarría y Recasens Siches (De la Garza, 1989; Hernández Prado, 1994; Murguía, 1994; Zabludovsky, 2011).

Perspectiva interna- social

Dentro de esta dimensión, contamos con una vasta bibliografía que ha puesto atención en la afiliación institucional, los patrones de carrera y las circunstancias sociales. Estas coordenadas constituyen la base del libro *La Sociedad a través de los Clásicos*, en el cual se exponen las contribuciones de varios pensadores con relación a sus circunstancias biográfico-intelectuales (Zabludovsky, 1988).

Otros trabajos abordan el caso de autores específicos como Durkheim (Sosa, 1988). En cuanto a Weber, dentro de esta perspectiva se encuentran aquellos estudios que analizan las condiciones institucionales imperantes en la sociología académica mexicana que impidieron la consolidación de una escuela dedicada al estudio de la obra del autor alemán en nuestro país (Morcillo, 2008; Zabludovsky, 1998 y Sabido, 2007). En México también se han producido trabajos dedicados a la Escuela de Chicago

(Ralsky, 1994) y la Escuela de Frankfurt (Farfán, 1992; Solares, 1994; Waldman, 1989; Zabludovsky, 1996)⁸ y estudios que se centran en la biografía intelectual de algunos pensadores contemporáneos como Habermas (Solares, 1994).

La perspectiva intelectual-social ha sido especialmente importante para el estudio de la historia de la sociología mexicana a partir de los vínculos comunitarios de autores como Mendieta y Núñez y González Casanova, quienes tuvieron un papel protagónico en la formación del Instituto de Investigaciones Sociales (IIS). Bajo Mendieta, la dirección del IIS estableció contactos con las organizaciones y congresos internacionales de sociología. Así, a partir de una sugerente comparación entre las ciencias sociales en México y Estados Unidos, Tenorio (1994) expone los vínculos intelectuales y afectivos entre Mendieta y Núñez y P. Sorokin, tomando en cuenta su correspondencia y sus encuentros frecuentes en eventos mundiales, sus coincidencias biográficas, y cómo –en sus universidades– ambos fueron creadores y directores de departamentos académicos o institutos de investigación con importantes funciones en el proceso de institucionalización de la sociología en sus respectivos países.

En cuanto a González Casanova, diversos trabajos han señalado su importancia en la formación de un grupo de estudiantes y académicos que se agrupan a partir de las posibilidades que brinda la dirección del IIS-UNAM para coordinar grupos de investigación. Lo anterior permite el surgimiento de lo que quizá podría ser considerada como una “escuela de pensamiento” que no solo descansa en perspectivas teóricas comunes sino también en el estrecho contacto entre los investigadores (Farfán, 1994; Tiryakian, 1979, 1986). Así, se afirma que el impulso vigoroso que recibe la enseñanza de la sociología en México a partir de 1957 se explica por el papel fundamental de González Casanova, quien como

⁸ Aunque durante mucho tiempo la Escuela de Frankfurt se desarrolló en el exilio y se perdieron los vínculos entre los intelectuales que inicialmente la integraron, puede ser tomada como “escuela” dentro de la dimensión interna-social, ya que las relaciones y colaboraciones entre sus dos autores más representativos (Max Horkheimer y Teodoro Adorno) siempre permanecieron muy estrechas (Zabludovsky, 1996, 2010).

director del IIS-UNAM promovió la visión de la sociología mexicana como una “ciencia crítica” y comprometida con las tareas políticas (De la Vega, 1994; Loyo, 1990; Sefchovich, 1989).

Otros trabajos que podrían agruparse dentro de esta perspectiva son los que se dedican a la obra de Cossío Villegas (Moya y Olvera, 2006) a partir de su papel en la creación de instituciones como el Fondo de Cultura Económica (FCE) y la Casa de España –que posteriormente se convierte en El Colegio de México. Este tipo de enfoques han servido también como sustento para la existencia de tradiciones de investigación definidas en términos nacionales, como lo hace Tenorio (1994) al contrastar las ciencias sociales en Estados Unidos y México, y Castañeda (1994) cuando compara la sociología mexicana con la tradición norteamericana y francesa.

Enfoque externo-intelectual

Con base en los textos hasta ahora revisados, propongo que esta dimensión se divida a su vez en dos subniveles (Zabludovsky, 1995a):

a) Enfoque externo-intelectual-conceptual: Propio del nivel que Ritzer considera como “externo-social”. La connotación *conceptual* ha sido agregada por mí debido a que esta perspectiva se apoya en otras disciplinas en la búsqueda de ideas, herramientas y terminología que puedan ser utilizadas para el estudio de la teoría sociológica y que, consecuentemente, proporcionan guías conceptuales para el análisis de la misma

b) Enfoque externo-intelectual-comparativo: No está contemplado en los subniveles considerados por Ritzer; sin embargo, considero que por su relevancia debe añadirse para el estudio del desarrollo de la teoría sociológica. Dentro de este enfoque, las otras disciplinas adquieren importancia como objetos de estudio y no por las posibilidades que brindan para conceptualizar los problemas; desde un punto de vista comparativo, tiende a enfatizar las relaciones que se establecen entre las diversas especialidades y el desarrollo de la

sociología. Por eso a la clasificación “externa-intelectual” he añadido el término *comparativo*. En este nivel entrarían los innumerables estudios sobre las relaciones que históricamente se han establecido entre la sociología y otras especializaciones, como ciencia política, economía, antropología, psicología y relaciones internacionales. A continuación me referiré a la importancia de estos dos subniveles en algunos estudios sobre la sociología en México.

c) *Enfoque externo-intelectual-conceptual*: Uno de los debates que está más presente en la sociología contemporánea es el que se relaciona con la dimensión epistemológica y metodológica de la llamada “crisis de las ciencias sociales” y el estatuto actual de la sociología (Giménez, 1993). La influencia fundamental en este terreno proviene de la filosofía.⁹ De hecho, muchas de las ideas que sustentan las nociones de “paradigmas” y de “programas de investigación” utilizadas en el análisis propiamente sociológico se yerguen sobre las consideraciones filosóficas de Kuhn (2013), Lakatos (1978)¹⁰ y Laudan (Murguía, 1994).

Entre los autores que rescatan estas perspectivas, Zemelman (1987) y Castañeda (1990, 1994) recurren a la noción de “programas de investigación” de Lakatos para analizar la trascendencia de *La Democracia en México* de González Casanova como “obra fundante” de la sociología académica mexicana. Por su parte, Farfán (1994) hace una revisión de cómo la filosofía de la ciencia ha sido recuperada por la sociología en México para precisar los conceptos de programas, tradiciones de investigación y comunidades científicas.

En este campo, también se encuentran reflexiones sobre la importancia de la hermenéutica para el estudio de la teoría social (Bauman, 1978; Olvera, 1993). Otras disciplinas que han sido impor-

⁹ Algunos debates, como el de Popper-Lakatos-Feyerabend, han sido muy importantes para las ciencias sociales. Véase Habermas (2010) y Olvera (1993).

¹⁰ Para más información, consúltese Hernández (1994); Murguía, (1994) y Zemelman, (1987).

tantes para el análisis sociológico son la lingüística y el análisis del discurso. En trabajos recientes, la geografía juega un papel fundamental en la formulación del concepto de espacio (Kuri, 2013).

d) Enfoque externo-intelectual-comparativo: Como se señaló anteriormente, este subnivel se diferencia del anterior pues su interés en las otras disciplinas no depende del apoyo que estas puedan brindar para esclarecer conceptos y plantear estrategias de investigación, sino en el estudio de las formas concretas en que se establecen sus relaciones con la teoría sociológica en distintos períodos históricos. El papel de la filosofía también ha sido muy relevante para estudiar, por ejemplo, las relaciones entre el historicismo y la hermenéutica de Schleiermacher y Dilthey con la sociología de Max Weber (Lince, 1990; Olvera, 1993) o las relaciones de la filosofía francesa con el pensamiento de Durkheim (Farfán, 2002).

En lo que respecta a la sociología mexicana en su etapa inicial, se ha enfatizado la importancia de la influencia de disciplinas como la antropología (Castañeda, 1990; Zabludovsky, 2011), la historia y el derecho. La economía siempre ha tenido un peso significativo en la teoría sociológica (Paramio, 2005). Durante la década de los setenta, el marxismo y la teoría de la dependencia fueron de gran importancia para el análisis de la sociedad latinoamericana. En la actualidad, desde una posición académico-política totalmente diferente, la incidencia de la economía sobre el discurso sociológico ha recobrado importancia, en particular en algunos ámbitos institucionales en los cuales se desarrollan las ciencias sociales en México –como el Instituto Tecnológico Autónomo de México y el Centro de Investigación y Docencia Económica. De hecho, como ha ocurrido en otras partes desde fines del siglo pasado, diversas orientaciones de los análisis de sociología han estado permeadas por una teoría de la *rational choice* que ha retomado importantes elementos de la teoría económica.

A partir de los años ochenta, con el viraje que se produjo en América Latina desde el tema del socialismo y la revolución a los problemas

del Estado, la democracia, las elecciones y los partidos, encontramos una fuerte presencia de la teoría política en los debates sociológicos (Girola y Zabłudovsky, 1991).

Otras disciplinas con una influencia ascendente en el discurso sociológico son la teoría de la comunicación (Habermas, 2010), las relaciones internacionales y los estudios culturales, que han adquirido una creciente importancia por las nuevas coordenadas de la dialéctica entre lo local y lo global, lo nacional y lo internacional frente a las condiciones de globalización.

Enfoque externo-social

Esta dimensión se preocupa por la naturaleza de la sociedad en la teoría sociológica tomando en cuenta el marco nacional, político y socio-histórico. Por las propias características del desarrollo de la sociología en América Latina y sus peculiares relaciones con el Estado y los distintos proyectos políticos, así como los complejos vínculos que suelen establecerse entre la llamada *crisis de la sociología* y las crisis políticas e institucionales, se trata de una perspectiva que ha predominado en los estudios sobre la sociología y la teoría sociológica en México (Giddens & Turner, 1987; Stavenhagen, 1990; Zabłudovsky, 1992).

Antes de tratar de demostrar esta afirmación, propongo que –de una forma similar a la que formulé para el nivel intelectual-social– esta dimensión debe subdividirse en dos niveles (Zabłudovsky, 1995a).

a) Enfoque externo-social-académico: Cuestiones ajenas a la teoría sociológica propiamente dicha. A menudo tienen que ver con las políticas públicas de educación superior: estructura de las universidades, papel de los centros de investigación; características de la matrícula; perfil de los investigadores y formas de evaluación del trabajo académico.

b) Enfoque externo-social-político: Características de la sociología con el ambiente extrauniversitario y en particular los vínculos que se establecen entre la sociología y la “vida pública”: el contexto na-

cional, relaciones entre intelectuales y académicos, el saber universitario, la represión y censura gubernamental, y otras cuestiones relacionadas con el ejercicio del poder político.

c) *Externo-social-académico*: Dentro de esta perspectiva se encuentran los estudios sobre algunas de las instituciones que, como lo ha señalado Muñoz (1994, p. 25), “constituyen el contexto en el que las personas reciben, producen, y transmiten conocimiento en los campos de lo sociales”. Más allá del interés meramente teórico, dentro de los trabajos que abordan esta cuestión figuran los análisis sobre los vínculos entre Estado, universidades y ciencias sociales (Andrade, 1994; Castañeda, 1990); las características de los centros de investigación y otros aspectos de la institucionalización de la sociología en México y América Latina que inciden en la producción teórica (Andrade, 1988; Benítez, 1988; Castañeda Herrera, 1986; Murguía, 1994; Silva, 1994; Valenti, 1990; Tenorio, 1994); reformas universitarias y cambios en los planes de estudio (Castañeda, 1990); la burocratización y el manejo del presupuesto (Silva, 1994); mercado de trabajo (Paoli, 1994); formación de recursos humanos (Muñoz, 1993); relaciones entre la investigación y la docencia (Béjar y Hernández, 1994; De la Peña, 1994; Ibarrola, 1994) y el diagnóstico de la planta académica (Graciarena, 1977; Pérez *et al.*, 1991).

Otro conjunto de estudios que se pueden considerar dentro de esta perspectiva son los que abordan los problemas del mercado de trabajo, la demanda hacia la profesión, expectativas de carrera y pautas de desarrollo de la matrícula universitaria, orientación de los diferentes programas de posgrado y su repercusión en la creación de investigadores, y las relaciones entre los apoyos y financiamientos y los temas de los proyectos de investigación (Béjar y Hernández, 1994; Cadena, 1994; Giménez, 1994; Rodríguez, 1994; Silva, 1994). En este contexto, también se encuentran los análisis en torno al impacto de las políticas gubernamentales en las ciencias sociales (Kent, 1994), el papel del Consejo Nacional de Ciencia y Tec-

nología (Conacyt) en la fundamentación de la política científica y las pautas para la evaluación de los académicos, sus relaciones con las compensaciones y su impacto en la producción teórica (Andrade, 1988; Ibarrola, 1994; Murguía, 1994; Perlo y Valenti, 1994; Silva, 1994; Yacamán y Alzati, 1994; Zapata, 1981). En particular, se han hecho estudios sobre el Sistema Nacional de Investigadores (SIN), creado en 1984, con los cuales, como señala María de Ibarrola (1994, p. 17), “adquirió su carta de naturalización la evaluación de los productos de los investigadores, al ser acompañada de una sanción económica eficiente”. Los estudios sobre el SIN permiten conocer tanto los perfiles generales de los investigadores en las diferentes áreas y disciplinas (Yacaman y Alzati, 1994), como los de las ciencias sociales en particular (Béjar y Hernández, 1994; De la Peña, 1994; Krotz, 1994; Yacaman y Alzati, 1994). En varios de estos trabajos se incluyen reflexiones críticas sobre las pautas de evaluación y su impacto en la academia (De la Peña, 1994; Fernández, 1994; Ibarrola, 1994).

Este enfoque también se vincula con el peso de otras instituciones que, aunque no se insertan en la estructura universitaria propiamente dicha, han tenido un impacto sumamente importante en América Latina y el mundo de habla hispana. Para el caso de la teoría, destaca la influencia de editoriales como Fondo de Cultura Económica (FCE) y de organismos regionales e internacionales como la Comisión Económica para América latina (Cepal) (Castañeda, 1990, 1994; González Casanova, 1984; Murguía, 1994; Osorio, 1994). Otras modalidades de estudios que quizá podrían vincularse con esta dimensión son los diagnósticos de la producción teórica a partir del análisis de revistas especializadas (Andrade, 1994; De la Peña, 1994; Girola y Zabudovsky, 1991; Salles y Zabudovsky, 2001; Sefchovich, 1989; Zabudovsky, 1994b).

Algunas reflexiones que se han hecho en torno a las condiciones de la comunidad científica mexicana también podrían ser consideradas dentro de esta perspectiva: las relaciones que los sociólogos mexica-

nos establecen entre sí (Andrade, 1994; Girola y Olvera, 1994; Girola y Zabłudovsky, 1991) y sus vínculos con la comunidad científica latinoamericana e internacional en función de sus características regionales, nacionales y continentales (Girola y Zabłudovsky, 1991; Krotz, 1994; Zabłudovsky, 1994b).¹¹

d) Externo social-político: Son aquellos trabajos que abordan los vínculos entre el discurso académico y la vida pública: el doble papel de los sociólogos como intelectuales contestatarios y como ideólogos del sistema (Castañeda, 1994; De la Vega, 1994); las relaciones entre sociología y acción política (Castañeda, 1990; González Casanova, 1984; Villa, 1973) y entre “crisis política” y la “crisis de la sociología” (Giménez, 1994; Girola y Zabłudovsky, 1991); la influencia en el desarrollo sociológico de los movimientos populares y la conformación de la sociedad civil (Castañeda, 1994; Girola y Olvera, 1994; González Casanova, 1984) y otros “usos públicos” de las ciencias sociales (Kent, 1994).

Esta perspectiva ha sido particularmente importante en México y América Latina. Así, para el análisis de la sociología durante los años sesenta, el énfasis estuvo dado en la polémica entre la sociología crítica y la visión oficial de la Revolución y el Estado mexicano (Murguía, 1994; Villa, 1973); la influencia de la Guerra Fría, la revolución cubana y la agudización de los conflictos sociales en América Latina (González Casanova, 1984; Murguía, 1994; Osorio, 1993; Valencia, 1994). Los estudios más recientes han abordado nuevas realidades internacionales y nacionales como el derrumbe del “socialismo realmente existente” (Girola y Zabłudovsky, 1991); la influencia del discurso neoliberal en la sociología (Castañeda, 1990) y cuestiones vinculadas con la redefinición de las relaciones entre saber y política. Esta perspectiva también está presente en el análisis de otros períodos históricos que tratan las relaciones entre sociología y porfirismo

¹¹ Esta subdimensión ameritaría trabajarse de forma más precisa, ya que podría coincidir en algunos aspectos con la perspectiva intelectual- social.

y entre sociología y el régimen posrevolucionario (Castañeda, 1990; Zabludovsky, 2009). En cuanto al estudio de cuestiones más puntuales, Loyo y Arguedas (1979) analizan el surgimiento del IIS-UNAM en 1930 como parte de un proyecto más amplio que respondía al papel que, según los gobiernos posrevolucionarios, deberían tener las ciencias sociales en la solución de los “grandes proyectos nacionales” y otros temas que vinculan la investigación con el Estado (Farfán, 1994; Murguía, 1994). En textos más recientes, Aguilar (2004) explica las concepciones de políticas públicas a la luz de las circunstancias del país, y otros autores como Ugalde (2004) apuntan a la influencia de la alternancia política y al desarrollo de la teoría política en México (Ugalde, 2004).

Lejos de circunscribirse al caso del país y/o de América Latina, algunos trabajos llevados a cabo por académicos mexicanos se han ocupado de estudiar la teoría generada en Estados Unidos a partir del análisis de las relaciones entre la academia y la política (Vidal, 2004). Otros más han tomado en cuenta las diferencias entre las culturas nacionales y las circunstancias históricas para entender las teorías producidas en distintos ámbitos (Girola y Olvera, 1994; Hernández, 1994).

Otro elemento importante a considerar dentro de esta dimensión es la relevancia que suelen tener las migraciones de intelectuales en la recepción, difusión y formulación de teoría. Como se sabe, la presencia de los refugiados españoles en México fue fundamental para el desarrollo e institucionalización de la sociología en el país (Aguilar, 1984; Hernández, 1994; Zabludovsky, 2011). En otro momento, las ciencias sociales recibieron el impulso de académicos latinoamericanos que vinieron a México huyendo de las dictaduras militares de sus respectivos países (González Casanova, 1984).

Bibliografía

- AGUILAR, L. (1984). El programa teórico-político de Max Weber. En Galván F. y Cervantes, L. (Comps.) *Política y Des-ilusión: lecturas sobre Weber*. México, UAM-A.
- AGUILAR, L. (1989). *Max Weber: la idea de una ciencia social*. México: M. A. Porrúa.
- AGUILAR, L. (2004). Recepción y desarrollo de la disciplina de Política Pública en México. Un estudio introductorio. *Sociológica*, 54, México: UAM-A.
- ANDRADE, A. (1988). La institucionalización de las ciencias sociales y las políticas de desarrollo científico en México. *Acta Sociológica*, 1-2.
- ANDRADE, A. (1994). Comunidades académicas en sociología: su interacción a través de revistas especializadas. En Leal, J. F. (Coord.) *La Sociología Contemporánea en México, perspectivas disciplinarias y nuevos desafíos*. México: FCPYS-UNAM.
- ARGUEDAS, L. y Loyo, A. (1979). La institucionalización de la sociología en México. En L. Arguedas *et al.*, *Sociología y ciencia política en México: un balance de veinticinco años*. México: Coordinación de Humanidades-ISS-UNAM.
- ARNOLD, M.; Urquiza, A. y Thumala, D. (2011). Recepción del concepto de autopoiesis en las ciencias sociales. *Sociológica*, 73, 87-108.
- BALLESTEROS, A. (2005). La noción beruf en la sociología de Max Weber y su inserción en la sociología de las profesiones. *Sociológica*, 59.

- BAUMAN, Z. (1978). *Hermeneutics and Social Theory*. Londres: Hutchinson and Co.
- BÉJAR, R. y Hernández, H. (1994). La investigación y la docencia en ciencias sociales: elementos para discutir su vinculación con la sociedad. En Perlo, M. (coord.), *Las Ciencias sociales en México: análisis y perspectivas*. México: COMECESO.
- BENÍTEZ, R. (1988). *Las ciencias sociales en México*. México: ISS-UNAM.
- CADENA, E. (1994). La crisis de la sociología ¿en México?, el caso de la matrícula 1980-1993. En Leal, J. F. (coord.) *La Sociología Contemporánea en México: perspectivas disciplinarias y nuevos desafíos*. México: FCPYS-UNAM.
- GONZÁLEZ Casanova, P. (1984). *Cultura y creación intelectual en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- CASTAÑEDA, F. (1990). La constitución de la sociología en México. En Paoli, J. P. (coord.). *Desarrollo y Organización de las Ciencias Sociales en México*. México: Centro de Estudios Interdisciplinarios en Humanidades-UNAM, México.
- CASTAÑEDA, F. (1994). La sociología mexicana: la constitución de su discurso. En Leal, J. F. (coord.). *La Sociología Contemporánea en México: perspectivas disciplinarias y nuevos desafíos*. México: FCPYS-UNAM.
- CASTAÑEDA, F. (2004). *La crisis de la sociología académica en México*. México: M. A. Porrúa
- COLOMY, P. (1991). Metatheorizing in a postpositivist frame. *Sociological Perspectives*, 34(3).
- DE la Garza, E. (1983). El método del concreto-abstracto-concreto. *Cuadernos de Teoría y Sociedad*, México UAM-I.
- DE la Garza E. (1989). Historia de la epistemología, la metodología y las técnicas de investigación en la sociología mexicana. *Revista Mexicana de Sociología*, 103-133.
- DE la Peña, G. (1994). Algunas dificultades en la evaluación de los científicos sociales. En Perlo, M. (coord.). *Las Ciencias sociales en México: análisis y perspectivas*. México: COMECESO.

- DE la Vega, G. (1994). Sobre la profesionalización de la sociología en México. En Leal, J. F. (coord.). *La Sociología Contemporánea en México, perspectivas disciplinarias y nuevos desafíos*. México: FCPYS-UNAM.
- DUSSEL, E. (1985). *La producción teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- DUSSEL, E. (1986). *Hacia un Marx desconocido*. México: Siglo XXI.
- FARFÁN, R. (1992). La teoría crítica: ayer y hoy. *Sociológica*, 7(20).
- FARFÁN, R. (1994). La contribución de Pablo González Casanova a una teoría crítica de la sociedad en México. *Sociológica*, 24.
- FARFÁN, R. (2002). Sociología y filosofía en Durkheim. Revisión y reconstrucción de una relación teórica. *Sociológica*, 50.
- FARFÁN, R. (2005). Sobre la naturaleza práctico-social del conocimiento social: a propósito de la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu. *Sociológica*, 20(57).
- FERNÁNDEZ, A. (1994). Dificultades para la evaluación de la investigación social. En Perlo Cohen, M. (coord.). *Las Ciencias sociales en México: análisis y perspectivas*. México: COM-ECSO.
- FOUCAULT, M. (2010). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- GALINDO, J. (1999). Teoría unificada de la sociedad: ¿un paradigma para el futuro? *Sociológica*, 14(40).
- GALVÁN, F. (1984). De las lecturas posibles de Weber. En Galván, F. y Cervantes, L. (comps.). *Política y Des-ilusión: lecturas sobre Weber*. México: UAM-A.
- GALVÁN, F. (comp.) (1986). *Touraine y Habermas: Ensayos de Teoría Social*. México Puebla: UAP – UAM.
- GENEYRO, J. C. (1991). *La democracia inquieta: E. Durkheim y J. Dewey*. Barcelona: Anthrophos-Centro de Estudios Constitucionales-UAM-I.
- GIDDENS, A. y Turner, J. (1987). *Social theory today*. California: Stanford University Press.

- GIL Villegas, F. (2005). Cien años de debate en torno a la tesis weberiana sobre la ética protestante. *Sociológica*, 20(59).
- GIMÉNEZ, G. (1992). En torno a la crisis de la sociología. *Sociológica*, 7(20).
- GIMÉNEZ, G. (1993). Apuntes para una teoría de la identidad nacional. *Sociológica*, 8(21).
- GIMÉNEZ, G. (1994). Obstáculos para el progreso de la razón sociológica en México. En Perlo, M. (coord.). *Las Ciencias sociales en México: análisis y perspectivas*. México: COMECESO.
- GIROLA, L. (1992). Desafíos teóricos después de la crisis. *Sociológica*, 7(20).
- GIROLA, L. y Overa, M. (1994). Comunidad disciplinaria. Etapas de desarrollo y cambios en la sociología mexicana de los años setenta y ochenta. En Leal, J. P. (coord.). *La Sociología Contemporánea en México, perspectivas disciplinarias y nuevos desafíos*. México: FCPYS-UNAM.
- GIROLA, L. y Zabłudovsky, G. (1991). La teoría sociológica en México en la década de los ochenta. *Sociológica*, 6(15).
- GÓMEZ, L. (1992). Luhmann o el sistema (im)posible. Cinco objeciones. *Sociológica*, 7(20).
- GUITIÁN, M. (1986). La Construcción Teórica en Durkheim. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 124.
- HABERMAS, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
- HERNÁNDEZ Prado, J. (1992). Tradiciones de investigación y presuposiciones generales de la sociología. *Sociológica*, 20.
- HERNÁNDEZ Prado, J. (1994). El replanteamiento de la sociología profunda en Antonio Caso. *Sociológica*, 24.
- HERRERA, A. (1986). *Los investigadores de ciencias sociales en México*. (Tesis de licenciatura). FCPyS-UNAM, México.
- IBARROLA, M. (1994). Evaluación de investigación en Ciencias Sociales: las preguntas clave. En Perlo, M. (coord.). *Las Ciencias sociales en México: análisis y perspectivas*. México: COMECESO.

- INDA, G. (2008). La interrogante política en Emile Durkheim. El abordaje del Estado moderno en la última fase de su producción (1897-1915). *Sociológica*, 23(67).
- KELLEY, D. R. (2002). Intellectual history and cultural history: the inside and the outside. *History of the human sciences*, 15(2).
- KENT, R. (1994). Políticas gubernamentales hacia las ciencias sociales. En Perlo, M. (coord.). *Las Ciencias sociales en México: análisis y perspectivas*. México: COMECESO.
- KUHN, Th. (2013). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.
- KURI, E. (2013). Representaciones y significados en la relación espacio-sociedad: una reflexión teórica. *Sociológica*, 28(78).
- KROTZ, E. (1994). ¿Los prescindibles? Ensayo sobre las tensiones entre los científicos sociales y sus campos de actividad. En Perlo, M. (coord.). *Las Ciencias sociales en México: análisis y perspectivas*. México: COMECESO.
- LACAPRA, D. (1998). Repensar la historia intelectual y leer textos. En Elías, J. & Palti, "Giro lingüístico" e historia intelectual. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- LAKATOS, I. (1978). *The methodology of scientific research programs*. Cambridge University Press.
- LERNER, B. (1993). *Democracia política o dictadura de las burocracias, una lectura de Max Weber con miras al porvenir*. México: FCE – UNAM.
- LINCE, R. M. (1990). Dilthey, Un extraño y misterioso hombre viejo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 140.
- LOYO, A. (1990). *La Sociología Mexicana desde la Universidad: Instituto de Investigaciones Sociales*. México: ISS-UNAM.
- MOLINA S. (1994). Notas sobre los cambios de directriz en la teoría de sistemas. *Sociológica*, 20.

- MOEBUS, A. (2008). Hibridismo cultural: ¿clave analítica para la comprensión de la modernización latinoamericana? La perspectiva de Néstor García Canclini. *Sociológica*, 67.
- MORCILLO, A (2008), "Historia de un fracaso: intermediarios, organizaciones y la institucionalización de Weber en México" en *Sociológica*, 23(67).
- MOYA, L. (1994). Historia y sociología en la obra de Ricardo García Granados. *Sociológica*, 24.
- MOYA, L. y Olvera, M. (2006). La sociología mexicana de Daniel Cosío Villegas: recuento de un legado. *Sociológica*, 21(62).
- MURGUÍA, A. (1994). Cuatro décadas de análisis sobre el desarrollo de la sociología en México. En Leal, J. F. (coord.). *La Sociología Contemporánea en México: perspectivas disciplinarias y nuevos desafíos*. México: FCPYS-UNAM.
- MÜNCH, R. (1991). American and European Social Theory: Cultural Identities and Social Forms of Theory Production. *Sociological perspectives*, 34(3).
- NIETO, E. (1994). Max Weber y las paradojas del proceso de racionalización moderno. *Acta Sociológica*, 12.
- OLVERA, M. (1993). Hermenéutica y teoría social. *Sociológica*, 20.
- OLVERA, M. (2002). De la búsqueda del sentido de los textos a la formulación de una teoría general de la interpretación. *Sociológica*, 48.
- OSORIO, J. (1993). La democracia ordenada (análisis crítico de la nueva sociología en el cono sur latinoamericano). *Estudios Sociológicos*, 11(33).
- OSORIO, J. (1994). La sociología latinoamericana; tendencias y perspectivas. En Leal, J. P. (coord.). *La Sociología Contemporánea en México: perspectivas disciplinarias y nuevos desafíos*. México: FCPyS-UNAM.
- PADILLA, M. (1990). Durkheim y la Formación Social de la Subjetividad. *Sociológica*, 5(14).

- PAOLI, J. F. (1994). Perspectivas de Antropología. Economía y Sociología. En Perlo, M. (coord.). *Las Ciencias sociales en México: análisis y perspectivas*. México: COMECESO.
- PARAMIO, L. (2005). Teorías de la decisión racional y de la acción colectiva. *Sociológica*, 20(57).
- PÉREZ Franco, L. (2005). La noción de 'espíritu' en las sociologías de Werner Sombart y Max Weber. *Sociológica*, 20(59).
- PÉREZ, L.; Grediaga, R.; Gil, A. *et al.* (1991). Los académicos de las universidades mexicanas. Contexto, discusión conceptual y dimensiones relevantes para la investigación. *Sociológica*, 6(15).
- PERLÓ, M. y Valenti, G. (1994). El desarrollo reciente de la investigación en ciencias sociales y humanidades en México. En Perlo, M. (coord.). *Las Ciencias sociales en México: análisis y perspectivas*. México: COMECESO.
- PIGNULLI, S. (2013). Doble contingencia y orden social desde la teoría de sistemas de Niklas Luhmann. *Sociológica*, 28(78).
- RABOTNIKOF, N. (1989). *Max Weber: desencanto, política y democracia*. México: IIF- UNAM.
- RALSKY, S. (1994). Un enfoque interpretativo: interaccionismo simbólico. *Acta Sociológica*, 12.
- RITZER, G. (1988). Sociological Metatheory: a Defense of a Subfield by a Delineation of Its Parameters. *Sociological Theory*, 6(2).
- RITZER, G. (1990). The Current Status of Sociological Theory. *Frontiers of Social Theory*, Columbia University Press.
- RITZER, G. (1991). The changing nature of neo-marxist theory: a metatheoretical analysis. *Sociological Perspectives*, 34(3).
- RITZER, G. (1992a). Metatheorizing in Sociology. En Ritzer, G. (comp.). *Metatheorizing: A coming of age (Key issues in sociological theory)*. London: Sage.
- RODRÍGUEZ, R. (1994). La demanda de estudios profesionales en ciencias sociales 1980-1990. En Perlo, M. (coord.). *Las Ciencias sociales en México: análisis y perspectivas*. México: COMECESO.

- RUIZ, M. M. T. (2004). Sobre la comprensión social del tiempo en la actualidad: una reflexión desde Norbert Elias. *Sociológica*, 19(56).
- SABIDO, O. (2007). El sentir de los sentidos y la sociología de las emociones de George Simmel. En Sabido, O. (coord.). *George Simmel una revisión contemporánea*. Barcelona: Anthropos-UAM-A.
- SALAZAR, L. (1987). *La Herencia de Foucault*. México: El Caballito.
- SALLES, V. (1990). Modernidad/ posmodernidad: un contexto para pensar algunas cuestiones planteadas por Marshall Berman. *Estudios sociológicos del Colegio de México*, 8(23), 375-395.
- SALLES, V. & Zabludovsky, G. (2001). Los laberintos de la sociología en la trayectoria de *Sociológica*. *Sociológica*, 16(45-46).
- SEFCHOVICH, S. (1989). Los caminos de la sociología en el laberinto de la *Revista Mexicana de Sociología*. *Revista Mexicana de Sociología*, 51(1).
- SILVA, G. (1994). Las políticas de educación superior y los escenarios de trabajo sociológico. En Leal, J. P. (coord.). *La Sociología Contemporánea en México: perspectivas disciplinarias y nuevos desafíos*. México: FCPyS-UNAM.
- SOLARES, B. (1994). El Desarrollo de la teoría de la sociedad de Jürgen Habermas. *Acta Sociológica*, 12.
- SOSA, R. (1988). *Conciencia Colectiva y Control Social en Durkheim*. México: FCPyS-UNAM.
- SMELSER, N. (1989). External influences on sociology. *International Sociology*, 4.
- STAVENHAGEN, R. (1986). *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI.
- STAVENHAGEN, R. (1990). Los conflictos étnicos y su internacionalización. *Estudios Sociológicos*, 24.
- STAVENHAGEN, R. (1992). La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos. *Estudios Sociológicos*, 10(28).

- TANAKA, R. M. (1994). Individuo y racionalidad en el análisis de los movimientos sociales y la participación política en América Latina. *Estudios Sociológicos*, 12(36).
- TARRES, M. (1992). Perspectivas analíticas de la sociología de la acción colectiva. *Estudios Sociológicos*, 10(30).
- TENORIO, M. (1994). *Contrasting Social Sciences, Mexico and the U.S. 1880-1990, Histories of Interactive Moments*. Documento de investigación México: Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- TIRYAKIAN, E. (1979). The significance of schools in the development of sociology. En Snizek, Fuhrman y Miller (eds.). *Contemporary issues in theory and research*, Aldwych Press.
- TIRYAKIAN, E. (1986), "Hegemonic schools and the development of sociology: rethinking the history of the discipline", en Monk, (ed.), USA, *Structures of Knowing*, USA.
- TIRYAKIAN, E. (1992). Pathways to Metatheory, Rethinking the Presuppositions of Macrosociology. En Ritzer, G. (Comp.). *Meta-theorizing: A coming of age (Key issues in sociological theory)*. London: Sage.
- TORRES, J. (1999). *In memoriam*. El legado sociológico de Niklas Luhmann. *Sociológica*, 14(40).
- UGALDE, L. C. (2004). Los gobiernos reformistas y los puntos de veto en México: una reflexión desde la ciencia política. *Sociológica*, 54.
- VALENCIA, E. (1994). La teoría social latinoamericana: tradición intelectual y problemas actuales. En Leal, J. P. (coord.). *La Sociología Contemporánea en México: perspectivas disciplinarias y nuevos desafíos*. México: FCPyS-UNAM.
- VALENTI, G. (1990). Tendencias de la institucionalización de las ciencias sociales en México. En Paoli, F. J. (coord.). *Desarrollo y Organización de las Ciencias Sociales en México*. México: Centro de Estudios Interdisciplinarios en Humanidades-UNAM.

- VARELA, G. (1992). Niklas Luhmann en México. *Estudios Sociológicos*, 10(30).
- VERA, H. (2002). Representaciones y clasificaciones colectivas. La teoría sociológica del conocimiento de Durkheim. *Sociológica*, 17(50).
- VÁZQUEZ, J. P. (2002). Autoridad moral y sociedad en el pensamiento de Durkheim. *Sociológica*, 50.
- VIDAL de la Rosa, G. (2004). La ciencia política estadounidense y la ideología de la modernización. *Sociológica*, 56.
- VILLA, M. (1973). Ideología oficial y sociología crítica en México. *Estudios latinoamericanos*, 16.
- WALDMAN, G. (1989). *Melancolía y utopía: La reflexión de la escuela de Frankfurt sobre la crisis de la cultura*. México: UAM-X.
- WALLACE, W. (1992). Metatheory, conceptual standarization, and the future of sociology. En Ritzer, G. (comp.). *Metatheorizing: A coming of age (Key issues in sociological theory)*. London: Sage.
- WEINSTEIN, D. y Weinstein, A. (1992). The Postmodern discourse of Metatheory. En Ritzer, G. (comp.). *Metatheorizing: A coming of age (Key issues in sociological theory)*. London: Sage.
- YACAMAN, M. y Alzati, F. (1994). El perfil del SNI y los posgrados de excelencia en México. En Perlo, M. (coord.). *Las Ciencias sociales en México: análisis y perspectivas*. México: COMECESO.
- ZABLUDOVSKY, G. (1989). *La Dominación Patrimonial en la Obra de Max Weber*. México: FCE –UNAM.
- ZABLUDOVSKY, G. (1992). Los retos de la sociología frente a la globalización. *Sociológica*, 20.
- ZABLUDOVSKY, G. (1993). *Patrimonialismo y modernización: poder y dominio en la sociología del Oriente de Max Weber*. México: FCE-UNAM.
- ZABLUDOVSKY, G. (1994a). Teoría sociológica a fin de siglo: las posibilidades de la lectura. *Acta Sociológica*, 12.

- ZABLUDOVSKY, G. (1994b). Reflexiones en torno a la teoría sociológica en México: los nuevos retos. En Leal, J. F. (coord.). *La Sociología Contemporánea en México: perspectivas disciplinarias y nuevos desafíos*. México: FCPyS-UNAM.
- ZABLUDOVSKY, G. (1995a). La propuesta metateórica y su validez para el estudio de la Sociología en México. En Leal, J. F. *Estudios de Teoría e Historia de la Sociología en México*. México: UNAM-UAM.
- ZABLUDOVSKY, G. (1995b). *Teoría y Metateoría en las Ciencias Sociales Contemporáneas*. México: CIDE.
- ZABLUDOVSKY, G. (1995c). Metateoría y Sociología: El debate contemporáneo. *Sociedad*, 7.
- ZABLUDOVSKY, G. (1996). *La Escuela de Frankfurt y la crítica a la modernidad*. México: FCPyS-UNAM.
- ZABLUDOVSKY, G. (2002). *Sociología y política, el debate clásico y contemporáneo*. México: MA Porrúa-FCPyS UNAM.
- ZABLUDOVSKY, G. (2005). La conceptualización de los intelectuales en el pensamiento de Max Weber. *Sociológica*, 59.
- ZABLUDOVSKY, G. (2007). Las modernidades y los pioneros de la sociología comparativa: Montesquieu, Tocqueville y Weber. *Sociológica*, 64.
- ZABLUDOVSKY, G. (2009). El cambio en la sociología y otras ciencias sociales: del orden y progreso, al indigenismo y la exaltación del mestizaje. En Velasco, A. (coord.). *Humanidades y crisis del liberalismo: del porfiriato al Estado posrevolucionario*. México: UNAM.
- ZABLUDOVSKY, G. (2010). *Modernidad y globalización*. México: Siglo XXI-FCPyS UNAM.
- ZABLUDOVSKY, G. (2011). José Medina Echavarría y la recepción de Max Weber en México. En Velasco, A. (coord.). *México, A 70 años del exilio español en México* (en prensa).

- ZABLUDOVSKY, G. (2012). El debate conceptual y las 'teorías de alcance intermedio': a propósito de la sociología en México. *Acta Sociológica*, 59.
- ZABLUDOVSKY, G. y Sabido, O. (2014). Estudio introductorio. En Simmel, G. *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. México: FCE.
- ZABLUDOVSKY, G. y Torres, D. (comps.) (1988). La Sociedad a través de los Clásicos. *Cuaderno de Extensión Académica*, 47.
- ZAPATA, F. (1981). La innovación sociológica en México: la contribución de Rodolfo Stavenhagen. *Revista de la Academia Mexicana de Ciencias*.
- ZAPATA, F. (1992). Premisas de la sociología accionista. *Estudios Sociológicos*, 10(29).
- ZEMELMAN, H. (1987). Razones para un debate epistemológico. *Revista Mexicana de Sociología*, 1-10.
- ZEMELMAN, H. (1994). Desafíos del conocimiento sociohistórico en América Latina. En Leal y Fernández, *La sociología contemporánea en México: perspectivas disciplinarias y nuevos desafíos*. México: UNAM.

Capítulo 2.

La epistemología desde el sur como razón situada

JOSÉ FERNANDO GARCÍA

El concepto *epistemología del sur* ha sido introducido por Boaventura de Souza Santos, quien lo define del siguiente modo:

Entiendo por epistemología del sur la búsqueda de conocimiento y criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a la prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo globales. (De Souza Santos, 2009, p. 12)

La propuesta de Souza Santos tiene, entre otros méritos, el de sostener sin ninguna ambigüedad que se trata de una toma de partido cognitiva por una condición social, de ninguna manera geográfica ni cultural, orientada a la transformación en el nivel global. Eso le permite evitar el fantasma del eurocentrismo, que ha obnubilado a algunos teóricos del pos/decolonialismo hasta el punto de hacerles ignorar la ruptura del pensamiento contemporáneo no solamente con aquellos conceptos que presidieron la modernidad sino todo el pensamiento occidental. Gran parte de las críticas de dichos autores al pensamiento eurocéntrico están dirigidas al universalismo, a la razón, a la subjetividad y objetividad entendidas al modo cartesiano, como si esos conceptos mantuviesen vigencia.¹

¹ Ver, por ejemplo, Grosfoguel (2006); Walsh (2007).

De Souza Santos toma como punto de partida los desarrollos habidos desde principios del siglo XX en el terreno de las ciencias naturales, para sostener que la racionalidad científica entró en crisis a partir de ese momento, originando un paradigma emergente cuyos contornos –reconoce– son todavía altamente especulativos. La teoría de la relatividad y la mecánica cuántica habrían puesto en crisis el paradigma científico moderno. La primera de las propiedades que asumiría el paradigma científico posmoderno es que “la distinción dicotómica entre ciencias naturales y ciencias sociales dejó de tener sentido y utilidad” (De Souza Santos, 2009, p. 41). Es de notar el privilegio que De Souza Santos da a las ciencias naturales: la crisis se originaría en ellas y arrastraría, por así decirlo, a las ciencias sociales. Las ciencias naturales estarían asumiendo que la naturaleza tiene ciertas características tradicionalmente atribuidas al objeto de las ciencias sociales, fundamentalmente que “introducen en la materia los conceptos de historicidad y de proceso, de libertad, de autodeterminación y hasta de conciencia que antes el hombre y la mujer tenían reservados para sí” (De Souza Santos, 2009, p. 41). El autor reconoce que este proceso puede dar lugar a un nuevo naturalismo, como es el caso de la sociobiología. Sin embargo, desecha rápidamente esa posibilidad, sobre la base de algunos ejemplos en la ciencia natural que hacen uso de metáforas originadas en las ciencias sociales. No obstante, se puede hacer la observación de que en la aplicación de metáforas o imágenes originadas en un ámbito a otro, estas no mantienen el mismo significado. Es como si el uso del término “virus” en informática fuera síntoma de la introducción de una concepción biológica en ese campo. O como si el uso del término “revolución”, originado en la astronomía, en ciencia o filosofía política fuera indicio de una concepción astronómica de las mismas. La analogía es un recurso retórico consistente en semejanzas entre cosas distintas y, como dice Aristóteles, “todo cuanto es uno por analogía, no siempre lo es según el género” (Aristóteles, 1978, p. 245). Sobre esa base De Souza Santos parece asumir una continuidad sin fisuras entre las ciencias naturales y las ciencias sociales que es altamente problemática de por sí, lo cual hace

que entre las características del paradigma emergente que menciona y una epistemología del sur haya un *non sequitur*.²

Pero, además de eso, uno los aspectos más destacados de la concepción actual de la ciencia, que surgió de la crisis a la que alude De Souza Santos, es su condición falible, así como su discontinuidad histórica, caracterizada por fuertes rupturas conceptuales. Siendo así, tomar como punto de vista una suerte de “epistemología naturalizada” al estilo de Quine (1988) –esto es, una epistemología de base empírica, falible como lo propia ciencia– no se condice con la perspectiva normativa que pretende dar De Souza Santos a una epistemología del sur. Vale, en relación con eso, la observación de Mary Hesse:

Ninguna teoría existente en cualquier estado de desarrollo puede ser considerada empíricamente verdadera en un estricto sentido proposicional. En consecuencia, la mayoría de las conclusiones filosóficamente interesantes deducidas en una época u otra de las teorías científicas fundamentales vigentes no tienen fundamento en el conocimiento científico establecido, por ejemplo: el determinismo o indeterminismo, la finitud o infinitud del mundo y la continuidad o condición atómica de la materia en el espacio y el tiempo. (1974, p. 89).

Agrega que estos ejemplos forman el tema de las primeras tres antinomias de la razón pura de Kant, acerca de las cuales este sostiene que ningún par de alternativas es decidible empíricamente, pero hay otras, como el carácter euclidiano o no euclidiano del espacio, e igualmente la reductibilidad o emergencia de la vida y la mente de lo físico a lo orgánico (Hesse, 1980, p. XII).

Quisiera, en lo que sigue, tomar un punto de partida distinto, asumiendo que desde el inicio del siglo XX comienza a producirse, desde tradiciones y disciplinas diversas, una crítica al concepto de razón que

² Las características de dicho paradigma serían las siguientes: 1) todo conocimiento científico natural es científico social, 2) todo conocimiento es local y total, 3) todo conocimiento es autoconocimiento, 4) todo conocimiento científico busca constituirse en sentido común (De Souza Santos, p. 40 y ss.).

hasta ese momento había presidido el pensamiento occidental desde sus orígenes en la filosofía griega, y que dicha crítica, al menos desde mediados de ese siglo, da lugar al esbozo de un concepto de razón poslogocéntrica o situada. La tesis es que dicho paradigma emergente plantea nuevos desafíos críticos, al tiempo que abre opciones para la elaboración de una epistemología desde el sur.

Aquello que comienza como una crítica al concepto de subjetividad termina derivando en una crítica a la condición absoluta de la razón que, a pesar de sus diferencias, es propia tanto del concepto antiguo como del moderno. Un antecedente fundamental de esa crítica es la obra de Nietzsche, y su rechazo a todos los conceptos, instituciones y tradiciones caras al pensamiento occidental, como razón, verdad, sujeto, conciencia, objetividad, ciencia, conocimiento, democracia, liberalismo, socialismo, cristianismo.

Con Freud (1900), la soberanía de la subjetividad –esa interioridad en la que no podía haber falsedad ni engaño, de acuerdo a Descartes– es un “territorio extranjero interior”, que el sujeto no controla. En la misma línea, la lingüística inaugurada por Saussure sostiene que “la lengua no es una función del sujeto hablante” sino un producto que el individuo registra en forma pasiva. Adicionalmente, este no tiene control sobre el significado, dado que hay siempre “un desplazamiento de la relación entre el significado y el significante” (1915, p. 78). Heidegger (1927), por su parte, contrapone a la noción de sujeto desvinculado el estar-en-el-mundo de la condición humana; hombre y mundo constituyen un solo bloque, inseparable. Estar-en-el-mundo significa estar fundamentalmente en el tiempo, arrojado y expuesto a la facticidad. Mead (1934) plantea, a su vez, que no hay lenguaje, ni normas, ni inteligencia sin la capacidad humana de salir de sí mismo y ponerse en la perspectiva de los otros; en definitiva, del “otro generalizado” que es la comunidad de pertenencia. Por los mismos años Popper (1934) afirma que la objetividad de la ciencia no radica en la convicción subjetiva de tener ciertas experiencias sino en la crítica a la que esta se expone en un espacio público. Para Wittgenstein (1953), en fin, lenguaje y formas

de vida están entretreídos; las relaciones con el mundo y con la propia subjetividad están mediadas lingüísticamente.

De una u otra manera, todos estos pensadores ponen en cuestión la posibilidad de una subjetividad y de una razón desvinculadas no ya del cosmos, como la razón moderna, sino del mundo humano, solipsistas y autocentradas, así como de su consiguiente capacidad de controlar las relaciones con ese mundo. Como resultado, en todos los dominios del pensamiento se produce un cambio desde el terreno de la subjetividad al terreno del lenguaje: el llamado *giro lingüístico*, que comienza a manifestarse *circa* mitad del siglo XX.

El giro lingüístico implica tomar el punto de vista de la finitud humana; el hombre se encuentra en el lenguaje, este no es un instrumento que él pueda controlar, y ese lenguaje media sus relaciones con el mundo. No es posible ya sostener el conocimiento como representación de un objeto, ya que eso implicaría poder comparar nuestro lenguaje con dicho objeto. Del mismo modo, la noción de fundamento queda en cuestión dada la imposibilidad de fijar el significado y, por tanto, los acuerdos lingüísticos en los cuales se expresa el conocimiento. Esto, a su vez, tiene consecuencias respecto a la noción de verdad, que no puede ser ya entendida como correspondencia con la realidad. El concepto de método, tan caro a la filosofía moderna, sufre también una profunda resignificación: no cabe más concebir sus reglas como operando en el vacío; requieren de una interpretación, como toda realidad lingüística.

La perspectiva lingüística hace ver el prejuicio teórico tanto de la concepción antigua como de la moderna. El lenguaje es un saber hacer práctico; los hablantes llevan a cabo sus actos de habla sin saber teóricamente qué están haciendo, sin poder explicitar qué reglas están aplicando y, sin embargo, saben hacerlo. El entendimiento lingüístico se lleva a cabo teniendo un trasfondo de capacidades, disposiciones, saberes que los hablantes no conocen teóricamente, pero que implícitamente les permiten entenderse. La teoría no es, pues, un “primer *commercium*” con el mundo: hay unas prácticas que lo preceden, a partir de las cuales la propia teoría es posible. Lo que nos sale al encuentro en

el mundo no es meramente lo presente sino también la ausencia que sostiene esa presencia.

Sin embargo, esa mutación no habría tenido mayores efectos si, de modo relativamente independiente, no hubiese habido un vuelco similar en la concepción de la ciencia. Alrededor de los años sesenta del siglo pasado se produce la confluencia de la hermenéutica filosófica y la epistemología. Dicha confluencia se expresa en dos libros publicados casi de manera simultánea: *Verdad y método* de Gadamer (1960) y la *Estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn (1962).

En ambos se esboza una concepción histórica de la razón o una razón situada que, al tiempo que hace colapsar la subjetividad solipsista cartesiana, implica una crítica a la metafísica occidental. Dos citas son aquí pertinentes. Dice Gadamer: “(...) la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica. Para nosotros la razón sólo existe como real e histórica, esto es, no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce” (Gadamer, 1997, p. 343). En tanto que, según Kuhn:

La observación y la experiencia pueden y deben limitar drásticamente la gama de las creencias científicas admisibles o, de lo contrario, no habría ciencia. Pero por sí solas, no pueden determinar un cuerpo particular de tales creencias. Un elemento aparentemente arbitrario, compuesto de incidentes personales e históricos, es siempre uno de los ingredientes de formación de las creencias sostenidas por una comunidad científica dada en un momento determinado. (Kuhn, 1980, p. 25)

Como lo adelantáramos, la crítica a la razón absoluta no se refiere solamente a la razón moderna sino también al concepto de razón de la Antigüedad. El pensamiento antiguo está presidido por la noción de una razón cósmica, expresada en formas universales que son parte de la realidad, a través de su participación en las ideas de acuerdo a Platón, o estando en las cosas mismas, en el caso de Aristóteles. En la modernidad se produce un giro hacia la subjetividad, que había sido precedido por el nominalismo, según el cual no hay formas intrínsecas a la realidad,

siendo los universales nombres que reúnen entidades singulares. Esto, junto con la retirada del mundo que supone la subjetividad cartesiana, implicó que la razón quedara como un conjunto de procedimientos que le permiten a los sujetos autodirigirse para obtener fines. El concepto de método como “reglas para la dirección del espíritu”, de acuerdo a la expresión de Descartes (2010), expresa bien el carácter que adquiere la razón en la modernidad.

No obstante, en uno y otro caso la razón es absoluta, “es dueña de sí misma”, como dice Gadamer (1997, p. 55); el concepto mismo de razón implica incondicionalidad, autosuficiencia, ser una “interioridad absoluta”, de acuerdo a Hegel (Hegel, 1997: 164). De modo que no cabe exagerar la relevancia que tiene la crítica a la universalidad abstracta de la razón y la reivindicación de una razón histórica o situada en el pensamiento contemporáneo, la que se distancia de los comienzos mismos del pensamiento filosófico. Ahora bien, el concepto de razón situada es tributario del concepto de mundo o mundo de la vida; esto es, de la noción de que no hay una realidad dada, igualmente disponible para todos. La realidad es siempre interpretación que remite a contextos histórico-culturales y eso implica que la razón no puede desvincularse de esos contextos; de ahí su carácter situado.

Desde esta perspectiva puede visualizarse que el concepto de una razón absoluta tiene como condición ignorar el mundo de sentido en el que habitamos. Dice Aristóteles en *Sobre la interpretación*:

Así, pues, lo <que hay> en el sonido son símbolos de las afecciones <que hay> en el alma, y la escritura <es símbolo> de lo <que hay> en el sonido. Y así como las letras no <son> las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanza, las cosas, también <son> las mismas. (Aristóteles, 2016, p. 2)

A pesar del “giro copernicano” de Kant, esa metafísica permanece, como lo muestra el siguiente pasaje de la *Crítica de la razón pura*: “(...)

parece al menos que la causa de la concordancia de todos los juicios, residirá, a pesar de la diversidad de los sujetos entre sí, en la comunidad de fundamento, es decir, en el objeto; al concordar todos con él, queda demostrada la verdad del juicio” (Kant, 2006, p. 639-640).

Siendo la realidad algo dado -las cosas (Aristóteles) o los objetos (Kant)- toda diferencia con respecto a ellos tenía inevitablemente que ser procesada como una desviación atribuible a la razón, a la falta de espíritu o de pensamiento lógico, a una “mentalidad primitiva”. De ese modo, el etnocentrismo está inscripto en la metafísica occidental, en el supuesto de que la primera relación con la realidad es teórica, de conocimiento, sin un mundo o un trasfondo histórico-temporal que sostenga dicha relación.³

Lo anterior no significa pensar que el etnocentrismo en el terreno de las ideas tenga autonomía, lo que sería contradictorio con la noción de una razón situada. Habría que sostener, más bien, que las prácticas etnocéntricas occidentales dieron vigencia a dicha metafísica, ignorando posturas contrarias, que no faltaron, por ejemplo en las obras de Las Casas y Montaigne en el siglo XVI y Herder en el siglo XVIII.

La profundidad del giro que implica la noción de una razón situada puede apreciarse partiendo del pasaje de la *Crítica de la razón pura* antes citado. Allí Kant sostiene claramente que es la objetividad la que nos obliga a concordar en el juicio; en la concepción de una razón situada, hay objetividad en la medida en que concordamos en el mundo de la vida. Quienes tal vez lo han expresado con mayor claridad son Heidegger y Gadamer, cada cual a su modo. “La proposición, modo derivado de la interpretación”, se titula el parágrafo 32 de *Ser y tiempo*. Y Gadamer (1997), en otro lenguaje, reivindica el prejuicio, como condición del juicio. De modo similar, al menos desde Popper en adelante, los acuerdos desplazan la centralidad del método en la ciencia.⁴

³ He argumentado más extensamente el punto en “Lógica y eurocentrismo”, incluido en García (2012).

⁴ “Si un día ya no fuese posible lograr que los investigadores se pusieran de acuerdo acerca de un enunciado básico, esto equivaldría a un fracaso del lenguaje como medio de comunicación universal: equivaldría a una ‘confusión de las lenguas’ en la torre

Ahora bien, la dificultad que debe enfrentar el paradigma de una razón cósmica es el dogmatismo, denunciado en la *Crítica de la razón pura*. A su vez, el paradigma subjetivo tiene como debilidad el solipsismo –“a pesar de la diversidad de los sujetos entre sí”, dice Kant en el pasaje citado anteriormente. Y el fantasma de la razón situada es el relativismo o contextualismo. ¿Cómo la condición situada de la razón puede evitar quedar reducida a la situación? ¿Cómo pensar en una razón dependiente del contexto que, a la vez, lo trascienda?

Este es uno de los problemas que divide las aguas en el pensamiento posmetafísico, los que se expresan de modo ejemplar en las obras de Richard Rorty y Jürgen Habermas, respectivamente. Rorty asume de-rechamente el etnocentrismo de la razón. Para él la verdad no es nada más que el nombre honorífico que damos a las creencias justificadas desde nuestros procedimientos, “la reificación de un adjetivo aprobativo” (Rorty, 1998, p. 53). Nuestras creencias se justifican frente a determinados auditorios y no hay algo así como un auditorio último, Dios, la Razón, distinto a auditorios humanos finitos. Dice Rorty: “ningún gancho en el cielo suministrado por alguna ciencia contemporánea o todavía no desarrollada, nos hará libres de la contingencia de haber sido aculturados como lo hemos sido” (Rorty, 1991b, p. 13). Sin embargo, tanto se resiste el concepto de verdad a ser naturalizado, que Rorty sostiene al mismo tiempo la idea de “verdad como lo que llega a creerse en el curso de disputas libres y abiertas”, y en otro pasaje habla de “acuerdos no forzados” (Rorty, 1991a, p. 87). Obviamente, en ambas versiones la verdad tiene un contenido normativo consistente en la justificación racional en condiciones ideales.

El etnocentrismo de Rorty se apoya también en una concepción que, asumiendo que todas nuestras relaciones con el mundo están mediadas lingüísticamente, opta por un naturalismo que no distingue entre dos situaciones diversas. Una cuando la referencia es una realidad

de Babel, y los descubrimientos científicos quedarían reducidos al absurdo; en esta renovada Babel, el imponente edificio de la ciencia pronto quedaría reducido a unas ruinas” (Popper, 1971, p. 100).

preestructurada simbólicamente, como es el caso de las relaciones sociales; otra cuando la referencia no tiene esa condición. Defendiendo una concepción no representacionista del conocimiento, Rorty plantea el siguiente desafío:

Pensamos que la única manera de ir más allá de esta estéril confrontación de metáforas inconducentes es poner el peso del argumento en nuestros oponentes, pidiéndoles que contesten dos preguntas: (1) ¿pueden Uds. encontrar alguna manera de ponerse entre el lenguaje y sus objetos (como Wittgenstein lo pone sarcásticamente) para sugerir alguna manera de decir qué conexión es de la naturaleza (parte del contenido) y cuál meramente nuestra (solamente parte del esquema)? (2) Si no ¿pueden Uds. ver algún sentido a la pretensión que algunas descripciones corresponden a la realidad más que otras? (Rorty, 1998, p. 91)

Rorty tiene razón cuando se trata de una realidad muda –para emplear la expresión de Dilthey (1978)–, allí nos encontramos en una situación en la cual nuestros esquemas conceptuales le otorgan carácter simbólico a una realidad que no la tiene. En este caso, nuestros esquemas conceptuales nos permiten ver ciertas cosas y no ver otras, como bien lo dice Kuhn, y ciertamente no podemos ponernos entre nuestros esquemas y los objetos correspondientes. Pero cuando se trata de relaciones sociales, no solamente podemos sino que estamos ya siempre poniéndonos entre nuestros esquemas conceptuales y aquellos que estructuran dichas relaciones. Aquí se da una experiencia que no está presente en el primer caso, cuando nos enfrentamos a una realidad carente de una preestructura simbólica. Allí no solamente no vemos lo que no podemos ver desde un esquema conceptual, sino que no vemos que no vemos, como lúcidamente lo han puesto de manifiesto Varela y Maturana (1985). Es el argumento de Feyerabend contra Kuhn para postular la proliferación de teorías que asegure el progreso de la ciencia. Pero cuando se trata de una realidad preestructurada simbólicamente, si no comprendiéramos que no comprendemos no podríamos comprender;

la no comprensión aquí no es la negación de la comprensión sino su defecto. Una concepción no representacionalista-naturalista como la de Rorty conduce inevitablemente al etnocentrismo, dado que, de acuerdo a ella, estamos encerrados en nuestro lenguaje.

Se puede contrargumentar que los lenguajes son porosos con respecto a otros lenguajes; la traducción, por dificultosa que sea, es siempre posible, y la superación del etnocentrismo es, de este modo, una opción abierta. Más aún, el encuentro con otros lenguajes, conocer la distancia que la traducción no puede cubrir, da acceso al conocimiento del mundo propio que de otra manera no sería posible. Gadamer expresa esto del siguiente modo: “Como constituido lingüísticamente cada mundo está abierto por sí mismo a toda posible percepción y por lo tanto, a todo género de ampliaciones; por la misma razón se mantiene siempre accesible a otros” (Gadamer, 1997, p. 536). En esa línea, Putnam (1995) sostiene que el significado lingüístico es en parte normativo, dado que si el significado de las palabras cambiara cada vez que cambian nuestros conceptos de las cosas, la palabra “significado” sería vacía. Cuando interpretamos tenemos que descontar o hacer abstracción de algunas diferencias, ejercer la *caridad* hermenéutica. De ahí que las palabras mantengan su significado a través de profundas revoluciones conceptuales, como “oro”, por ejemplo, cuyo significado no ha cambiado en los últimos dos mil años, a pesar de que su concepto es hoy muy diferente al de entonces. (Putnam, 1995, p. 39). Por cierto, hasta dónde llegue nuestra *caridad* es un asunto variable, pero es una posibilidad siempre presente en el lenguaje.

Habermas (1978), por su parte, sostiene que una de las características del pensamiento de nuestro tiempo es la condición situada de la razón, que él ve realizada en el concepto de racionalidad comunicativa. La pregunta que gatilla su proyecto es: “¿Es posible en relación con los propios plexos de símbolos del lenguaje ordinario una comprensión que no esté ligada a los presupuestos hermenéuticos de los procesos de comprensión dependientes del contexto y que en este sentido rebase el lenguaje natural como último metalenguaje?” (Habermas, 1978,

p. 285). Yendo más allá de la filosofía analítica y del estructuralismo, Habermas sostiene que no solamente la lengua, sino también el habla, son susceptibles de un análisis formal. La pragmática universal pretende reconstruir las condiciones de posibilidad del entendimiento siendo una ciencia empírica, esto es, expuesta a la falsación, de ahí que sea calificada de “cuasi trascendental”. El aspecto central de esta es que las pretensiones de validez, inseparables del habla, son performativas, crean vínculos entre los hablantes. Dichos vínculos tienen como trasfondo un mundo de la vida común, concepto complementario al de racionalidad comunicativa. El mundo abierto lingüísticamente se reproduce a través de las prácticas de entendimiento de los sujetos, en un proceso circular.

De acuerdo a Habermas (1978), las condiciones de validez, así como la validez misma, son, por una parte, independientes del contexto, universales; pero en cuanto sus pretensiones se plantean y suponen su aceptación o crítica en el aquí y ahora de un mundo de la vida, remiten al contexto. De este modo, Habermas piensa haber conciliado la condición formal y trascendental de la racionalidad comunicativa y su carácter situado. Eso lo lleva a hacer una distinción entre una lógica evolutiva puramente formal y una dinámica evolutiva; esta última permite conocer las contingencias históricas así como el contenido específico bajo los cuales se realizan las posibilidades circunscritas por la primera. Cree que dicha distinción le permite evitar pensar en procesos unilineales, ininterrumpidos y sin retrocesos. Pero se puede contrargumentar que, por cierto, puede haber procesos de desaprendizaje, pero en cuanto haya aprendizaje este sigue el desarrollo continuo e ininterrumpido de la lógica evolutiva; la dinámica evolutiva solamente puede hacer efectivas las formas definidas por aquella. La reconstrucción de las condiciones del entendimiento en la pragmática universal replica, de este modo, a esa razón clásica autorreferente, una pura interioridad cuya relación con el contexto expresa meramente las circunstancias de una realización que no altera su carácter formal.

A partir de ahí, Habermas sostiene que hay un proceso de racionalización del mundo de la vida que va de las imágenes míticas a la

comprensión moderna, las cuales muestran “el más agudo contraste” (1978, p. 89). Las imágenes míticas no permiten hacer distinciones tales como naturaleza y cultura, mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo, entre lenguaje y mundo. El proceso evolutivo va desplegando un sistema formal de referencia de ámbitos diferenciados de validez que permiten una actitud reflexiva y crítica, con lo que se liberan los potenciales de aprendizaje, estrechando los acuerdos fijados normativamente. El punto de llegada es, pues, la modernidad europea, que no es una cultura más sino la culminación del proceso de evolución social, el cual implica la devaluación de las figuras de pensamiento superadas. De más está decir que, con semejante teoría evolutiva, Habermas asume una posición abiertamente eurocéntrica.

Como hemos visto, Rorty y Habermas representan visiones encontradas ante el colapso del concepto de una razón absoluta. El primero rechaza el concepto mismo de validez, con lo que cada cultura queda centrada en sí misma y la razón se quiebra en tantas diferencias como culturas haya, cerradas unas frente a otras, sin que pueda visualizarse el modo en que podrían relacionarse entre sí. El segundo, tratando de evitar el relativismo –o contextualismo, como lo llama– pone la validez como una forma universal de carácter trascendental que permitiría comparar las culturas desde el punto de vista de la verdad accesible a cada una de ellas. La disyuntiva anterior puede expresarse como un entendimiento pensado en cuanto producto de contenidos culturales, sin forma, en el caso de Rorty, *versus* un entendimiento hecho posible a través de formas que mantienen exterioridad con dichos contenidos, en Habermas.

¿Es posible evitar esa disyuntiva? En las páginas anteriores hemos visto que desde una apertura hermenéutica como la representada por Gadamer y Kuhn existe la reivindicación de una razón situada, la que permitiría argumentar contra la disyuntiva representada por Rorty y Habermas. Sin embargo, en aquellos autores no se encuentra una elaboración que vaya más allá de un anuncio, el que puede dar lugar, a lo sumo, a un programa a desarrollar.

Quisiera sostener a continuación que hay en la obra de Emil Lask un modo de entender la relación de forma y contenido o materia que puede contribuir a dar mayor densidad a una respuesta positiva a dicha pregunta.⁵ Lask (2002) parte de lo que inicialmente llama teoría de los dos mundos, posteriormente denominados factores o elementos: el mundo del ser y el mundo de la validez. Distingue el ámbito de la validez de lo suprasensible no válido, metafísico, que en Platón se encuentran confundidos. Se trata de dos predicados de dominio heterogéneos, incommensurables: el ser y el valor, lo óntico y lo válido, aunque “el ser y el valor están totalmente coordinados el uno con el otro no solamente en el lenguaje usual, sino en las cosas mismas” (Lask, 2002, p. 117). La masa óntica se caracteriza por la espacialidad y la temporalidad; el dominio de la esfera de la validez, por la intemporalidad. La verdad es el prototipo de la esfera de la validez, donde no hay ni arriba ni abajo, ni antes ni después, ni ser ni acontecimiento, ni causa ni efecto: la verdad de una proposición solamente es válida. La causalidad y la deducción como predicados de lo temporal y lo intemporal revelan toda la heterogeneidad de los dominios a los que se aplican. La verdad de las premisas no son potencias reales, acontecimientos inscritos en el tiempo y que ponen en el mundo la verdad de la conclusión. El hecho de ser determinadas la una por la otra en función del sentido, de proceder la una de la otra y de ser una conclusión en función de la validez, esta relación que se desenvuelve en el dominio de la objetividad intemporal, es algo totalmente distinto de la concatenación causal que liga acontecimientos concretos.

El dominio del ser es objeto del conocimiento óntico y el dominio de la validez, del conocimiento filosófico. El proyecto es ir más allá

⁵ Filósofo austríaco nacido en 1875 y muerto en 1915, de filiación neokantiana, miembro de la Escuela de Baden y discípulo de W. Windelband y de H. Rickert. Es autor de los tratados *Filosofía jurídica* (1905), *La lógica de la filosofía y la teoría de las categorías* (1912) y *La teoría del juicio* (1913). De él dice Heidegger: “Emil Lask, a cuyas investigaciones debo personalmente mucho, murió en la Batalla de Galicia en mayo de 1915; su cuerpo nunca fue encontrado. Fue una de las personalidades filosóficas más fuertes de nuestro tiempo, un hombre serio que, desde mi punto de vista, estaba en camino hacia la fenomenología, cuyos libros son ricos en ideas, aunque no para lectores casuales” (Heidegger, 2002, p. 151).

de Kant y mostrar que hay una aplicación legítima de las categorías no solamente en relación con el mundo sensible sino también con el ámbito de la validez. De allí se deriva la posibilidad de una lógica de la filosofía, a la que alude el título *La lógica de la filosofía y la doctrina de las categorías*. “Después que Kant nos ha mostrado cómo cumplir el gesto copernicano en el dominio del ser, se trata de realizarlo ahora en toda su amplitud” (Lask, 2002, p. 51). El gesto copernicano de Kant suprime la independencia del ser de la esfera lógica, destruye la escisión antediluviana entre el objeto y su contenido de verdad, reconoce la logicidad trascendental del ser o admite que el ser es de la misma especie que el entendimiento. El ser, la cosidad, la causalidad, son formas categoriales y, análogamente, la transposición del problema de las categorías a la esfera no sensible, la extensión de la tesis copernicana a la esfera de la validez, arriba al análisis del concepto de forma, a la forma de la forma. “(...) toda cosa, en tanto que es verdaderamente *alguna cosa* y no una nada, está categorialmente afectada, se encuentra bajo una forma lógica” (Lask, 2002, p. 139).

De acuerdo a Lask, solamente la instalación explícita en la esfera de la validez arranca a la lógica de su aislamiento. Todos los derivados del concepto de validez –concepto rector del conjunto de esta esfera–, como los conceptos de significación, de sentido y, sobre todo, de valor, tienen derecho a ser citados en el dominio de la lógica. El término *lógica* parece nimbado de un atractivo arcaico, está dado como algo último, incomparable, inclasificable, que no podría ponerse en cuestión.

Es necesario detenerse a examinar todo lo que pasa por último. Ahora bien, la lógica no es justamente eso. La teoría de los dos mundos está en condiciones de subordinarla a otros conceptos últimos de mayor extensión, y ponerla en una relación iluminadora con las otras disciplinas filosóficas. (Lask, 2002, p. 54)

Un aspecto central en relación con la esfera de la validez es que no hay un valor que no sea un valor *en relación con*, un valor *en perspectiva de*, un valor *en función de*; no existe un sector de simple contenido

de validez que se baste a sí mismo, formando un *mundo*, autónomo, sin ninguna necesidad de apoyo, no reenviando a otro. “Esta ausencia de autonomía, esta necesidad de ser por alguna cosa otra, en función de alguna otra cosa, se la puede llamar, para ocupar una terminología venerable, el carácter formal del valor” (Lask, 2002, p. 59). Esto implica una fusión, una juntura de forma válida intemporal y contenido temporal, y ese todo donde aparece la forma al mismo tiempo que su cumplimiento en un contenido es designado por Lask como *sentido*. El sentido no es, entonces, ni un intemporal ni un temporal, sino la conjunción de ambos: un ente temporal afectado por una forma intemporal, una constitución de validez acompañada de algo que es válido. “Se ha terminado definitivamente con el reino de una intemporalidad ininterrumpida y desprovista de articulación” (Lask, 2002, p. 61). La verdad como sentido teórico engloba la validez intemporal y el contenido temporal no válido afectado.

De aquí resulta, según Lask, una rectificación considerable de la antigua representación de la esfera de la validez. Consideradas como totalidades, las verdades no son en absoluto algo intemporal, sino algo intemporal relativo a un no intemporal afectado por dicho intemporal. “Es lo que desde siempre ha desconocido el racionalismo: el material a-lógico, puede, por cierto, situarse *en el seno* de la lógica, pero sin devenir por eso una cosa lógica” (Lask, 2002, p. 62). De otro modo podría parecer que el azul sensible, por ejemplo, se refleja en el reino de la verdad, constituida únicamente de intemporalidad, bajo la forma transfigurada de un azul ideal, de una unidad ideal de significación “azul”, como si se tratara de un elemento de un tipo intemporalmente válido, afín a la teoría platónica de las ideas, en la que lo alógico es elevado al firmamento de las significaciones intemporalmente válidas, lo que ocurre, según Lask, en la obra de Husserl.

La representación de un reino de la verdad separada, constituida por un tenor de validez puramente intemporal, esta concepción que ha sido hasta aquí casi la sola defensa de la causa de ausencia de límite de la verdad, debe ser completamente abandonada. (Lask, 2002, p. 143)

Pero ¿cómo se llega a una fragmentación de la forma válida en una diversidad de formas particulares?, se pregunta Lask. Su respuesta es que el momento que opera una diferenciación de la forma no se sitúa del lado de lo que es válido, sino por lo que es tocado por la forma que aspira a la validez, por aquello que se sitúa en el exterior: el contenido. El carácter *determinado* de la forma *particular* no es nada más que un síntoma y una expresión de reenvío de una forma válida a un contenido particular *determinado*. El carácter formal significa la necesidad de ser completado por un contenido en general; la determinación formal es estar ligada a ese cumplimiento por un contenido.

Fácilmente nos persuadimos; porque si verdades como ‘verde es diferente a amarillo y dulce diferente a amargo’, así como ‘a es causa de b y c es causa de d’, deben formar diversas verdades, no podrían serlo en razón de la categoría de diferencia o de causalidad, que les es común, sino solamente porque su materia sensible varía. (Lask, 2002, p. 61)

Lask llama “significación” a aquello por lo cual hay “algo” y no otra cosa y señala que es el momento más impuro en la esfera de la validez, ya que pone a la validez como comportando un reflejo de ese exterior con el cual lo que es válido ha entrado en relación. No es posible tomar de manera puramente lógica la diversidad de las formas lógicas; ellas revelan, al contrario, un momento de opacidad que nos reenvía al potencial propio de un material alógico de determinar la significación. El momento de significación es el *principium individuationis*, el principio de pluralidad en la esfera de la validez. Entre la unidad de lo que releva en general la validez y la diversidad de la materia viene a intercalarse, a título de esfera intermedia, el dominio de la pluralidad de significaciones, un dominio intermediario surgido del juego de la validez desprovista de diversidad y la diversidad de lo que es extranjero a la validez.

Las determinaciones de las formas particulares son ciertamente lógicas, pero no provienen de lo que es lógico sino del contenido alógico; y la determinación de las categorías ontológicas, en particular, tiene por

origen la singularidad de la materia extranjera a la significación, son determinaciones que reflejan esa materia; en esa medida, el principio de diferenciación categorial es una tarea empírica. “Es a partir del contenido que se determina la categoría” (Lask, 2002, p. 150).

Las formas no reenvían a otras formas sino a la materia; lo que es alógico penetra su estructura, haciendo imposible toda dialéctica de formas puras.

De la misma manera que la teoría de la estructura de sentido se oponía a la transposición platónica del contenido sensible en un mundo ideal arquetípico, la concepción del *principium individuationis* de las significaciones se opone a todas las tendencias a una sistematización en la cual las especulaciones quisieran ignorar que la pluralidad de significaciones está determinada únicamente por la materia. (Lask, 2002, p. 85-86)

Alógico o irracional significa simplemente la alteridad frente a lo lógico, el hecho de situarse fuera de la constitución lógica, el hecho de ser extranjero al *logos*, al pensamiento. Lask establece que es necesario hacer aparecer con el mayor énfasis posible el dualismo que implica la teoría de la doble estructuración del sentido, el carácter irremontable de la estructuración según forma y contenido, la indisolubilidad, la irreductibilidad de uno al otro de los dos componentes. La materia está, por cierto, afectada por una forma que vale, pero solamente afectada, simplemente habitada pero no penetrada, simplemente cercada por lo categorial. Lask defiende el carácter indispensable del factor racional de la validez y, al mismo tiempo, la imposibilidad de reemplazar la materia. “¡Irracionalidad de la materia, pero no irracionalismo; racionalidad de la forma, pero no racionalismo!” (Lask, 2002, p. 218). No cabe representarse la verdad como claridad, es necesario asumir la imposibilidad de iluminar el contenido, el hecho de que es posible simplemente “nimbarlo de claridad” (Lask, 2002, p. 96). Opacidad, ininteligibilidad, la imposibilidad de iluminar este *dado*, y esta irreductibilidad a la lógica, alude al carácter funcional de la materia frente a la validez; la irracionalidad

significa en relación con una constitución racional, sea la alteridad respecto a ella, sea la irreductibilidad de esa materia.

Lask se mantiene rigurosamente en una perspectiva kantiana en el sentido que “el contenido categorial en el sentido constitutivo no se reduce jamás a la ‘pura y simple lógica’, sino que figura en todas las esferas de lo pensable como contenido esencial de los objetos mismos” (Lask, 2002, p. 126). Eso lo lleva a distinguir entre categorías constitutivas y reflexivas, evitando darle a estas un carácter puramente subjetivo (como en el nominalismo, empirismo y positivismo), o un privilegio (como en el racionalismo). De modo consecuente con la determinación material de las formas, Lask señala sin la menor sombra de duda que las categorías reflexivas son “parasitarias” de las categorías constitutivas (Lask, 2002, p. 170 y ss.). La experiencia inmediata es puro “vivir”, un no conocimiento, una actitud no reflexiva, por tanto, no problematizada por el pensamiento. Conocer significa descubrir cómo algo, perdiendo su desnudez lógica se encuentra afectado por una categoría. Supone salir, elevarse a un punto de vista exterior, separarse de la experiencia vivida hacia la mediación y la distancia. Vida y filosofía son, por una parte, heterogéneas; por otra, la filosofía se edifica sobre el material de la vida. El conocimiento filosófico no puede conocer nada que no subsista independientemente del conocimiento, en el estado que pueda ser vivido inmediatamente. “El conocimiento filosófico, al igual que cualquier otro conocimiento en general, es incapaz de crear con una varita mágica su material” (Lask, 2002, p. 201).

¿Cómo podría una filosofía de la validez, al modo de Lask, contribuir a una epistemología desde el sur? Recordemos que, de acuerdo a la definición que da de ella De Souza Santos, esta tendría como tarea la “búsqueda de conocimientos y criterios de validez” desde la posición de los excluidos y explotados, que en un sentido metafórico son denominados Sur. A menos que se quiera asumir una posición etnocéntrica como la de Rorty, se entiende que dichos criterios no pueden ser provincianos. También, me parece, está supuesto que la posición Sur no

tiene ningún privilegio cognitivo, lo que implicaría comprometerse con una filosofía de la historia.

Lo decisivo de la propuesta de Lask es el giro que implica acerca del concepto “verdad”: tradicionalmente la verdad ha residido en un reino ideal, tanto en la filosofía antigua como moderna. Esta última intentando escapar de las interpretaciones psicologistas de Kant, con Lotze, los neokantianos, Husserl, así como en la tradición que se inicia con Frege, pone a la verdad en un dominio intemporal. Para Lask es intemporal la forma de la verdad, pero dicha forma intemporal es relativa a un contenido temporal que la determina, dando lugar a diferentes sentidos; esto es, a una pluralidad de composiciones de la unidad de forma y contenido. El contenido en sí mismo es irracional, es decir, extraño al *logos*, y no puede ser incorporado a la forma, permaneciendo como tal. La verdad es siempre verdad determinada históricamente, no hay un reino de la verdad autónomo o subsistente por sí mismo, y conocer es tener delante una forma categorial en la perspectiva de alguna cosa, en una disposición o un sesgo, en un giro o aspecto. Esto implica, por una parte, que verdad y diversidad o verdad y pluralismo dejan de ser incompatibles; por otra, que la verdad no es inmaculada, tiene el estigma de lo irracional-temporal, entre lo cual habría que incluir, por cierto, el poder y los valores culturales. Podría decirse que Lask abre la posibilidad de entender que la lógica, el método y la razón están subordinados a la hermenéutica del mundo de la vida, dejando de flotar en el vacío de un dominio ideal.

Pareciera justificado sostener que una tal concepción puede dar cobertura a los planteamientos de Gadamer sobre la referencia de la razón a condiciones históricas que esta no puede controlar y a los Kuhn acerca del papel que juegan las contingencias extracientíficas en la ciencia, así como a la condición rupturista de su historia. Dicha concepción permite también la crítica a dos dicotomías persistentes en el pensamiento occidental, de gran relevancia para la formulación de una epistemología del sur. Por una parte, la relación de verdad y poder, que son excluyentes no solamente de acuerdo a la tradición, sino asumida

por algunos autores contemporáneos, por ejemplo Habermas, con su noción de justificación en condiciones ideales. La crítica desde el Sur a la filosofía y las ciencias sociales occidentales asume que estas no han sido inmunes a las prácticas colonialistas, cuya coherencia con ellas les ha dado vigencia. Pero sería ingenuo oponer a ellas la pretensión de una epistemología del sur vacunada del poder. Habría que recoger, más bien, la sugerencia del último Foucault –no es más que eso– en el sentido de que poder y verdad están entretnejidos, lo que no obsta a la validez de esta (Foucault, 1999, p. 410). Es difícil pensar en otro modo de justificar eso que en una concepción como la de Lask. A partir de ahí cabe pensar las prácticas científicas como una *reunión* histórica de verdad y poder, haciendo factible, de ese modo, una ampliación de lo posible, en una nueva ecuación de poder y verdad. Habría que pensar en una epistemología del sur como una tal ecuación que desnuda la reunión histórica de poder y verdad del saber colonial occidental, desde la perspectiva del propio contenido histórico colonial que determina los sentidos y significaciones de su mundo.

La dicotomía hecho-valor no ha sido menos persistente en nuestra cultura, con efectos igualmente determinantes en la filosofía y las ciencias sociales. La concepción empirista de los “hechos” ha jugado aquí un papel crucial. En el pensamiento contemporáneo Hilary Putnam (2002) ha sostenido el “*entanglement of fact and value*”, inspirado parcialmente en la crítica de Quine a la distinción analítico-sintético. Este mostró que es imposible y no tiene sentido intentar separar qué parte de la verdad de un enunciado es analítico (esto es, verdadero de acuerdo a su significado), y qué parte es sintético (esto es, verdadero empíricamente), y que la distinción es en verdad un dogma. Parece claro también que las nociones de sentido y significación laskianas dan lugar a la superación tanto de la dicotomía analítico-sintético como de hecho-valor. Esto último permite sostener que una epistemología desde el sur y su opción por los excluidos y explotados no es excluyente de la ciencia y la verdad.

Ahora bien, reconocer el papel que juegan el poder y los valores en el conocimiento y en la ciencias supone aceptar el pluralismo de la verdad

que ese implica. Pero esto no tiene como consecuencia el relativismo o el contextualismo, como parece ser el temor, por ejemplo, de Habermas. Desde una perspectiva como la de Lask es posible argumentar que, aunque la verdad sea relativa a un esquema conceptual en el cual hay implicadas relaciones de poder, valores y otros contenidos históricos que la determinan, eso no significa que se reduzcan a estos. La realidad pone un límite a los enunciados que son posibles de sostener en el interior de cualquier esquema conceptual y, por tanto, trascienden a ese esquema conceptual, aunque no sean independientes del mismo.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (1978). *Metafísica*. Buenos Aires: Sudamericana.
- ARISTÓTELES (2016). *Sobre la interpretación*. Edición electrónica www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad Arcis. (Traducción de Miguel Candel San Martín). Consulta: 27/07/2016.
- DE Souza Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Clacso - Siglo XXI editores.
- DESCARTES, R. (2010). *Reglas para la dirección del espíritu*. España: Alianza editorial.
- DILTHEY, W. (1978). *Obras de W. Dilthey*, VII. México: Fondo de cultura económica.
- FOUCAULT, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III*. Barcelona: Paidós.
- GADAMER, H. G. (1997). *Verdad y método*. Salamanca: Editorial Sígueme.
- GARCÍA, J. F. (2012). *Hacia una razón situada*. Santiago: LOM.
- GROSFOGUEL, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, 4.
- HABERMAS, J. (1978). *La lógica de las ciencias sociales*. México: Grijalbo.
- HEGEL, G. W. F. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Universidad.

- HEIDEGGER, M. (2002). *Towards the Definition of Philosophy*. New York: The Atholone Press.
- HESSE, M. (1974). *The structure Scientific inference*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- HESSE, M. (1980). *Revolutions and Reconstruction in the Philosophy of Science*. Sussex: The Harvester Press.
- KANT, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. México: Taurus.
- KUHN, T. (1980). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LASK, E. (2002). *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories. Étude sur la forme logique et sa souverainité*. Paris: J. Vrin.
- POPPER, K. (1971). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- PUTNAM, H. (1995). *Representación y realidad*. Barcelona: Gedisa.
- PUTNAM, H. (2002). *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays*. Cambridge: Harvard University Press.
- QUINE, W. V. O. (1984). Epistemología naturalizada. *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid: Tecnos.
- RORTY, R. (1991a). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- RORTY, R. (1991b). *Objectivism, Relativism, and Truth. Philosophical Papers, volume I*. New York: Cambridge University Press.
- RORTY, R. (1998). *Truth and Progress, Philosophical Papers, volumen 3*. New York: Cambridge University Press.
- VARELA y Maturana, F. (1985). *El árbol del conocimiento*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.
- WALSH, C. (2007). ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas (Col.)*, 26.

Capítulo 3.

La abstracción sociológica. Observaciones acerca de la vida social de los conceptos

RODRIGO CORDERO Y FRANCISCO SALINAS LEMUS

Introducción. El problema de la abstracción

En nuestro lenguaje ordinario, el término “abstracto” es a menudo empleado para describir de manera peyorativa aquellas formas de pensar cercanas a la metafísica, distanciadas de la realidad empírica y de la experiencia concreta de los sujetos. En el campo de la sociología, esta descripción se aplica con especial énfasis a quienes dedican sus esfuerzos investigativos al estudio fundamentalmente teórico, debido a que la abstracción de la reflexión puramente conceptual sería una distracción que pervertiría la pretensión científica de la sociología: comprender y describir en forma empírica el mundo social. El reproche contra la abstracción no es, por cierto, algo nuevo en la disciplina. Cabe solo recordar el positivismo científico de Comte que se erige contra la teología y la metafísica, la temprana crítica materialista de Marx al idealismo alemán o los ácidos cuestionamientos de C. Wright Mills a la “gran teoría” abstracta representada por Talcott Parsons. En la escena contemporánea el reproche contra la abstracción teórica se ha acentuado de la mano de un nuevo empirismo sociológico que, en pos de recuperar la vocación descriptiva y la fuerza explicativa de la disciplina, ha intentado liberar a lo concreto de lo abstracto. Desde este

prisma, suele decirse que la teoría es “abstracta” como sinónimo de su carácter meramente especulativo y vacío de realidad, en contraste con la rigurosidad y rendimientos explicativos de los análisis empíricos más avanzados.

En las últimas décadas, sin embargo, observamos un renovado interés por el fenómeno de la abstracción en la agenda sociológica. Este se manifiesta en nuevas aproximaciones para explorar las prácticas de producción de conocimiento, las formas de autocomprensión que actores e instituciones movilizan a diario, y la articulación de formas altamente abstractas de coordinación social en el capitalismo financiero. En esta línea, es posible distinguir al menos cuatro variantes sociológicas que, de modo más o menos explícito, problematizan las dinámicas de abstracción en las sociedades contemporáneas:

1) *La nueva sociología de las formas*, que analiza la abstracción como resultado de una cultura tecno-topológica, a veces llamada “poshumana”, en la que los objetos no humanos subvierten la prioridad antropológica del sentido subjetivamente mentado. El reconocimiento de la agencia de los objetos supone dar un giro hacia una comprensión de lo social en la que los objetos significan y, por ende, remiten de modos concretos y prácticos a otros objetos-signo como el eje de la heterogénea articulación de formas sociales altamente abstractas (Gane, 2009; Latour, 2001 y 2013; Law, 2008; Lury, 2012; Murris 2016).

2) *La nueva sociología del pensamiento, las ideas y los intelectuales*, que congrega una variedad de esfuerzos tendientes a explorar los modos en que se produce la teorización como un ejercicio situado y resultado práctico, además de un interés genuino por comprender las formas en que se enseña y comunica públicamente el conocimiento sociológico (Baert, 2012; Camic y Gross, 2004; Huebner, 2014; Fuller, 2006; Lamont, 2010; Swedberg, 2010 y 2011; Sica, 2013).

3) *Las nuevas sociologías críticas*, que indagan el lugar de las abstracciones en el capitalismo contemporáneo, desde las dinámicas

emergentes de reificación-alienación, las múltiples formas de representación e ideología, hasta las maneras en que los propios actores movilizan recursos normativos y metafísicos en las disputas morales (Boltanski, 2000; Honneth, 2009; Thorpe, 2011; Toscano, 2008a y 2008b; Toscano y Kinkle, 2015).

4) La *nueva sociología filosófica*, programa que propone resituar la pregunta por lo normativo en el centro de la agenda sociológica y, en concreto, explorar las concepciones de lo humano implícitas en las nociones de lo social que forman nuestra existencia cotidiana y se despliegan en los múltiples conflictos normativos que ponen a prueba las prácticas e instituciones estructurantes de las sociedades modernas (Alvear, 2016; Chernilo, 2017, 2016, 2014; Mundó, 2016).

En el contexto de América Latina, el alcance de estos debates ha sido más bien limitado, pero no por ello dejan de existir importantes contribuciones. En particular destacan: (a) los estudios sobre globalización y cambio conceptual realizados por Gina Zabludovsky (Zadublosvsky, 2007); (b) los programas de investigación desarrollados por Daniel Alvaro y Pablo de Marinis en torno al concepto de “comunidad” como semántica central de la tradición sociológica y de los debates sociopolíticos contemporáneos (Alvaro, 2013; de Marinis, 2012); (c) las apropiaciones de la genealogía foucaultiana realizadas por Santiago Castro-Gómez y Arturo Escobar para una deconstrucción y crítica de los conceptos que articulan las dinámicas coloniales en América Latina (Castro-Gómez, 2011; Escobar, 1998); (d) las investigaciones de Aldo Mascareño acerca de las semánticas que estructuran la modernidad latinoamericana y sus procesos de diferenciación concéntrica (Mascareño, 2010); y (e) los estudios de Claudio Ramos acerca de los ensamblajes conceptuales entre ciencia social y sociedad (Ramos, 2012).

El presente capítulo propone contribuir a este debate sobre la abstracción, resituando la comprensión y estudio sociológico de este fenómeno como clave para comprender las complejas relaciones entre lo conceptual y lo empírico. Nuestro argumento es que la abstracción constituye

un *tercer término* que desafía el divorcio entre ambos extremos como si fuesen dos dominios diferentes, al tiempo que permite interrogar y comprender la compleja mediación que existe entre ellos en el mundo social. En otras palabras, entendemos a la abstracción como el lugar desde donde problematizar dos tentaciones bastante comunes en la investigación social. Primero, la *tentación positivista* de ver el mundo social como un objeto puramente empírico; es decir, una realidad que puede ser descripta a partir de la colección de datos y comprendida mediante la observación directa desprovista de conceptos. Esta postura presupone que el significado social es transparente a los individuos como su propio producto, pero al costo de no poder reconocer todo aquello que en la sociedad resulta inaccesible a la experiencia subjetiva y a cosas que en verdad son incomprensibles. No obstante, basta pensar en problemáticas tales como la del arte tanteando formas frente a la sublimidad y lo inefable, para darse cuenta de que existen regiones de la realidad que se velan a sí mismas (Salinas, 2014). Segundo, está la *tentación idealista* de confiar en la formulación lógica de esquemas analíticos coherentes y en el poder de definición de los conceptos como medio de aprehender el mundo social externamente. Si bien la vida social no es un objeto directamente aprehensible y, por tanto, requiere de la formulación de conceptos que posibiliten la inteligibilidad de los vínculos entre procesos universales y experiencias concretas, siempre existe el riesgo de hipostasiar los conceptos como unidades autónomas de significado que el científico social puede definir y fijar como si fuesen figuras de la geometría (Cordero, 2017, 153-158).

Al situar el problema de esta manera, en este capítulo exploramos las posibilidades de una *sociología de la abstracción* en cuanto ejercicio de observación que apunta en una doble dirección. Por un lado, comprender la inmersión de las prácticas de abstracción de la teoría social de un modo inmanente a las dinámicas de abstracción de la sociedad (sección 1); por otro, descifrar el movimiento concreto de los conceptos que dan visibilidad y durabilidad a las relaciones sociales y que convierten a la sociedad en una realidad que, queramos o no, experimentamos de manera abstracta (sección 2).

En este marco, rescatamos una intuición básica de la tradición sociológica que se inicia con Marx y los llamados *clásicos* de la disciplina: que la sociedad no es un objeto concreto en sí, sino un producto relacional que no es transparente a la observación inmediata. Es precisamente por ello que el ejercicio de la abstracción sociológica *sobre* la sociedad resulta indisoluble del despliegue de herramientas que permitan penetrar la apariencia de autosuficiencia y transparencia de los conceptos que circulan en la vida social. De este modo, el trabajo de la abstracción consiste en una forma de disponer la mirada hacia lo social pero que nunca abandona el mundo social: es un inevitable repliegue reflexivo que moviliza los conceptos para alcanzar lo que está más allá de los conceptos (sección 3).

La abstracción del pensamiento sociológico

En su clásico ensayo *El problema de la sociología*, Georg Simmel argumenta en contra de la falacia que subyace a la pretensión de fundamentar el conocimiento de lo social en términos de una ciencia estrictamente empírica. En efecto, sostiene Simmel,

toda ciencia se funda en una *abstracción*, por cuanto considera en uno de sus aspectos y desde el punto de vista de un concepto, en cada caso diferente, la totalidad de una cosa que no puede ser abarcada por ninguna ciencia. (Simmel, 1986, p. 14; énfasis agregado)

La sociología no sería distinta a otras ciencias; no obstante, su peculiaridad reside en “la abstracción particular que en ella se lleva a cabo” (Simmel, 1986, p. 20). Dado que la sociedad es una realidad relacional concreta, la sociología “se basa en una abstracción a partir de la realidad concreta constituida por individuos, objetos y las relaciones particulares entre ellos” (Simmel, 1986, p. 15). A saber, requiere un *concepto de sociedad* que “somete los hechos sociales históricos a una nueva abstracción y ordenamiento” (Simmel, 1986: 15). Sin este ejercicio conceptual, sería simplemente imposible transformar las relaciones sociales en objeto

científico, puesto que nada dentro de la sociedad podría distinguirse debido a una nebulosa convergencia entre mapa y territorio.

Aunque este proceso de abstracción de la sociedad sucede dentro de la propia sociedad, el trabajo científico de la sociología está marcado –parafraseando a Simmel– por la “tragedia” de la abstracción que constituye a la sociedad. Es decir, la coagulación del pensamiento vivo en “innumerables figuras que continúan existiendo en una peculiar autonomía con independencia del alma que las ha creado, así como de cualquier otra alma que las acepta o rechaza” (Simmel, 2008, p. 97). Este sentido trágico que acompaña los procesos de creación cultural se acentúa en el trabajo del sociólogo, quien amalgamado por “figuras” que lo atraen por su poder conceptual, también se ve repelido por su existencia concreta petrificada que produce “lejanía e intangibilidad” (Simmel, 2008, p. 97).

Para Simmel, entonces, la abstracción no solo es condición de posibilidad de la observación científica de la sociología (dimensión epistémica-metodológica) sino que se encuentra anclada a la vitalidad de nuestra existencia como seres capaces de producir mundo (dimensión cultural-antropológica). Esta ambivalencia es una intuición que Weber y Marx comparten con Simmel, pero que en la generación siguiente se tiende a diluir. En efecto, la necesidad y legitimidad de las “abstracciones teóricas” es el *leitmotiv* que guía la defensa que Talcott Parsons realiza del “progreso” en el trabajo científico. Con un acento marcadamente neokantiano y antipositivista, el argumento de Parsons es que “no hay conocimiento empírico que no sea, en cierto sentido y hasta cierto grado, conceptualmente formado” (Parsons, 1949, p. 28). La abstracción no es una elección sino una necesidad metodológica para observar el mundo, pues una comprensión de lo empírico divorciada de lo conceptual supone que la sociedad es una realidad factual que puede ser descrita con prescindencia de nuestras categorías de pensamiento. A juicio de Parsons, aquello ya constituye una abstracción conceptual y por tanto una opción teórica.

La cuestión de la abstracción para Parsons no tiene que ver con tomar la “parte” concreta de un “todo orgánico” para luego observar

sus relaciones con ese todo. El punto reside más bien en la función “analítica” de la abstracción, en tanto refiere a la identificación de “una propiedad general” cuya observación se manifiesta en casos particulares: “podemos observar que un cuerpo dado tiene una masa dada, pero nunca podemos observar la ‘masa’ como tal” (Parsons, 1949, p. 34-35). La abstracción –que Parsons llama *realismo analítico*– supone que el investigador teórico-social es capaz de destacar y relacionar conceptos dentro de un marco de análisis. Así, crea modelos *a priori* cuya robustez no depende de su adecuación a la realidad, sino más bien de la coherencia, tratamiento sistemático y permutaciones lógicas de las relaciones existentes entre sus componentes analíticos, “o que pueden ser derivados de una mayor subdivisión de las categorías” (Parsons, 1991, p. 105).

Este divorcio de la abstracción de la dimensión existencial y temporal resulta problemático toda vez que atiende a lo abstracto en la práctica teórico-social como un plano lógico, no empírico, que busca estructurarse de manera sistemática y sin fisuras. Se trata de un pensamiento paradójico: alejándose del mundo empírico aspira a cierta completitud puramente teórica. A diferencia de la conocida crítica de Mills a la “gran teoría” parsoniana, nuestro argumento es que el problema de Parsons no está en la abstracción de su teoría sino en *cómo entendió la abstracción*. Lo que observamos es una comprensión de la abstracción del trabajo teórico con pretensión de autorreferencialidad analítica a expensas del mundo, cuestión que redunde en un coherentismo lógico sincrónico que no da dinamismo ni a la sociedad ni a la vida lógica de los conceptos.

Esto no significa decir que los “esquemas analíticos” y “marcos de referencia”, tal como los entiende Parsons, sean inútiles en las ciencias sociales. Dado que ofrecen recuadros acotados para explicar los fenómenos sociales (la teoría liberal de la acción, por ejemplo), estos suelen emplearse como los mapas que guían cuestiones tan disímiles como políticas públicas, programas de autoayuda, modelos de desarrollo y la formación de los propios científicos sociales. Sin embargo, en cuanto regímenes conceptuales, la operación funcional y los rendimientos explicativos de tales marcos ocultan las complejidades propias de vivir y

pensar dentro de la sociedad. ¿Cómo evitar, entonces, el estancamiento de la abstracción dentro de las grandes y ya aceitadas maquinarias de la teoría clausurada? ¿Cómo podríamos entender la abstracción teórica en cuanto práctica asentada en las vicisitudes de la vida social?

Proponemos aquí entender la abstracción en sociología como algo distinto a la construcción de esquemas analíticos coherentes y lógicos tendientes a producir teoría sistemática de la sociedad. Volviendo a Simmel, la entendemos como “una particular disposición de la mirada” (Simmel, 1986, p. 26); vale decir, un particular arreglo desde donde el ojo sociológico puede anticiparse a estudiar abstractamente la vida social sin por ello dejar de reconocer su participación en ella. En otras palabras, apuntamos al carácter mundano y concreto de la abstracción teórico-social como una experiencia práctica mediante la cual se desensorializa el mundo social dentro del mundo social.

Etimológicamente, el verbo griego *θεωρεῖν* [Theorein] –de donde proviene la expresión “teoría”– está compuesto por las expresiones *Thea*, teatro, y *Orao*, examinación (Heidegger, 2007, p. 166). Quien hace teoría examina los escenarios desde donde se hacen presentes las entidades del mundo, aunque puede hacerlo con *disposiciones* radicalmente opuestas. En la teoría sociológica está la disposición de quienes, à la Parsons, crean un teatro de abstracciones rígidas que se pueden examinar y manipular detalladamente con su maquinaria analítica; se trata de “títeres” que, de acuerdo a Schütz, actúan en perfecta armonía solo por voluntad del especialista (Schütz, 2003, p. 70). Por otro lado, se encuentra una disposición a observar el inevitable rol del individuo *en* sociedad, a pesar de su aparente exterioridad producto de los procesos de abstracción sociocultural. En este sentido, la disposición simmeliana de la mirada en el trabajo de reflexión teórica –cuyo uso de herramientas conceptuales hace evidente su participación en lo social– supone entrenar las capacidades de observación para dar cuenta del individuo, incluyendo al teórico social, *como partícipe* de lo social. La propia abstracción teórica siempre se encuentra imbricada con un impulso mucho más concreto:

las teorías abstraen a partir de los datos de un tiempo y lugar determinados, así que a menudo hablamos abstractamente cuando las analizamos. Pero hay un contrapeso importante para este impulso hacia la abstracción. Las teorías son propuestas por personas, algo que nunca debemos olvidar. Al estudiar teorías no examinamos *abstracciones flotantes* sino *obras* de personas. (Alexander, 2008, p. 11; énfasis agregado)

Esta cita colabora a esclarecer nuestro punto en tres sentidos. Primero, indica que la teoría es una abstracción respecto a lo presente en el presente; consiste en una traducción de la heterogeneidad social en términos discursivos. En segundo lugar, señala también que podemos hablar abstractamente cuando operamos en este plano aunque este no “flota” como una entidad aislada de la realidad que le resiste. Por último, no existe teorización respecto a la sociedad que no esté situada sociohistóricamente ni ajena al trabajo concreto de alguien. Lo paradójico de la abstracción es que se sitúa *entre* los vínculos sociales, como un espacio indeterminable que se cuela en medio de lo concreto. Todo sociólogo tiene que optar por un acto de distancia no distante –una simmeliana “disposición de la mirada”– para observar lo social: las relaciones recíprocas en las que se integran los individuos no son materia obvia, sino un desafío constante para la comprensión humana.

Esto afecta a todo aquel dedicado a la sociología, no solo al “especialista” en teoría. Una socióloga o sociólogo observando patrones de consumo no puede obviar nociones conceptuales abstractas como las de “distinción”, “capital cultural” o “hábitos” para *operacionalizar* el fenómeno.¹ Asimismo, un sociólogo o socióloga que estudia familias disfuncionales se verá también necesitado de conceptos tales como “violencia”, “función”, “autoridad”, para poder dar sentido a las tablas estadísticas que puede tener frente a sí. Incluso al trabajar con las

¹ Incluso el “operacionalizar” no es sino una noción abstracta. Ella, al igual que el juicio, intenta conectar lo particular y lo general, pero bajo la mediación de algún parámetro de referencia que le permita realizar dicha “operación” en términos técnicamente aceptables.

entidades más “empíricamente concretas” de la sociología, la mediación de la abstracción teórica se vuelve inevitable.

Por supuesto, esto también es válido para quien, por vocación, se especializa en la teoría social. El teórico habita lo social y, a pesar de lo distanciado que parezca respecto a ello, no puede negar cómo esta región de la realidad lo influencia en sus prácticas ni cómo su propio estudio participa en lo social. Como observa Collins (1998), las comunidades intelectuales activas tienden a producir cada vez mayores niveles de abstracción y reflexividad, y dan forma a conceptos y “obras” que son resultado de la especificación de los debates entre sus miembros. Ahora bien, dicho fenómeno sería imposible si estos individuos no participaran de la vida social; sus escritos, conferencias y apuntes circulan, en lo fundamental, por y para una red social de colegas, estudiantes y editores que dan sentido a su práctica intelectual.

Sin duda, los conceptos con los que trabaja el teórico social, como sugiere Durkheim, son “sabios instrumentos de pensamiento, que los grupos humanos han forjado laboriosamente en el curso de los siglos y donde han acumulado lo mejor de su capital intelectual” (Durkheim, 1991, p. 22). Así, al tener una historia y vida adquirida, los conceptos son resultado de la intervención del conjunto de personas que han trabajado en ellos, dando lugar a la vida lógica de su propia *historia conceptual* (Koselleck, 2011). Es precisamente esta trascendencia de lo conceptual la que genera un espacio común que incluye y conecta al teórico con lo social. Sin embargo, este espacio no es puramente semántico sino que está mediado por materializaciones institucionales concretas, tales como la universidad. En efecto, el pensamiento teórico-social no es un romántico espacio contemplativo aislado del mundo; su lugar primordial está *en medio* del ajetreo propio de la vida académica contemporánea y, por lo tanto, no deja de ser cómplice y crítico de sus vicios y méritos. Aunque, cabe reconocer, es la propia institución universitaria contemporánea la que, “auditada” y volcada a estándares de medición, ha creado las condiciones que reifican la práctica puramente teórica y devalúan el espacio desde donde pensar lo social (Strathern, 2000; Noonan, 2015; Baert y Shipman, 2005).

En estas condiciones, seguramente puede aplicarse al teórico social lo que Hannah Arendt bellamente expresa respecto al “pensamiento” en *La vida del espíritu* (1978). Arendt muestra que quien se dedica a pensar se aproxima a lo invisible del mundo y tiende a retirarse del plano de los fenómenos. Sin embargo, ella tildará de “error metafísico” la creencia en que las ideas son algo distinto del mundo. La abstracción no es sino el proceso en el cual, por medio de la imaginación, quien piensa puede llevar a imágenes y presentar dentro de sí (re-presentar) aquello que se expresa en el mundo. Para Arendt, este proceso opera siempre en el mundo fenoménico vivo, pues pensar es siempre pensar en algo:

Todas las preguntas metafísicas que la filosofía tomó como sus tópicos especiales surgen desde experiencias ordinarias del sentido común [...] En todas estas actividades reflexivas los hombres se mueven fuera del mundo de las apariencias y utilizan un lenguaje lleno de palabras abstractas que, por supuesto, por mucho tiempo han sido parte y parcela del discurso del día a día antes de que se volvieran la moneda de cambio de la filosofía. Para el pensamiento, entonces, no para la filosofía en un sentido técnico, la retirada del mundo de las apariencias es la única precondition esencial. (Arendt, 1978, p. 78)

Esta retirada del pensamiento opera como un proceso de desensorialización configurado como paréntesis dentro del mundo sensorial. Lo relevante es que esta capacidad de abstracción no es un monopolio de los “pensadores de profesión” sino un ejercicio esperable de toda persona en su sano juicio (Arendt, 1978, p. 13). Basta recordar, la descripción que Arendt hace en su informe sobre Eichmann, de la irresponsabilidad con la que el teniente-burócrata nazi no asume las consecuencias de sus actos, solo por el hecho de “seguir órdenes” (Arendt, 2003). Ante la constatación de la irreflexiva estrechez fenomenológica de una experiencia carente de referencias simbólicas, el caso de Eichmann demuestra el sentido e importancia ética de la abstracción del pensamiento. En tanto pensar supone el desarrollo de habilidades de discernimiento que

no vienen dadas simplemente por *estar* en el mundo, requiere entrenar nuestra imaginación para “ir de visita” en un espacio potencialmente público en el cual uno se puede mover desde una perspectiva a otra (Arendt, 1989, p. 43).

En suma, si un individuo quiere dar cuenta de la sociedad con ayuda del pensamiento, entonces necesariamente tendrá que aceptar que aquella reflexión nunca podrá abstraerse del todo de lo social. Del mismo modo, puede ser poco probable, inconducente y hasta peligroso, que lo social se escinda completamente del pensamiento. En definitiva, siguiendo este camino desde Simmel a Arendt, diremos que la abstracción que hace el sociólogo no puede sino ser una abstracción concreta.

La abstracción de la sociedad

Lo anterior nos lleva a reconocer una segunda dimensión del ejercicio de abstracción sociológica: el carácter abstracto que constituye a la sociedad moderna *qua* sociedad. Aquí cabe distinguir que por abstracción de la sociedad no estamos entendiendo “complejidad”. Una cosa es, como bien afirman los teóricos sistémicos, la complejidad entendida como el aumento y diferenciación de elementos existentes dentro de un sistema que hace que en su interior estos ya no puedan relacionarse todos entre sí simultáneamente (Luhmann, 1998). Pero otra cosa es la abstracción de la sociedad. Por *abstracción social* entendemos el proceso mediante el cual las relaciones sociales establecen, transforman y/o desvanecen símbolos o conceptos con independencia de las características y propiedades de los elementos particulares que están insertos en las mismas. Por ello, algo más abstracto no es necesariamente algo más general, grande o complejo.

Sociológicamente hablando, esto quiere decir que, para poder mantenerse, las relaciones sociales requieren de la producción constante de un sinnúmero de formas de abstracción. Sin ellas, la vida social no solo se desvanece sino que resulta imposible: reglas y normas, representaciones y símbolos, saberes y costumbres, objetos y afectos, estructuras

e instituciones. Es decir, una serie de mecanismos que facilitan la configuración del espacio social al producir una *distancia performativa* entre formas de coordinación con fuerza reguladora y las experiencias de sujetos y colectivos concretos. A este nivel, la abstracción refiere a las dinámicas sociales a través de las cuales determinadas formas de vida emergen, racionalizan y objetivan en prácticas, instituciones y cuerpos de conocimiento con independencia de los elementos particulares que están insertos en las mismas.

Resulta evidente entonces por qué las abstracciones que nutren la reflexión y análisis sociológico no son meros constructos *a priori* o lógicos del intelecto humano (en este caso, del científico o teórico social), sino resultados de procesos sociales e históricos concretos que se materializan en objetos e instituciones, prácticas y relaciones cotidianas. Esto quiere decir que la vida social no es una realidad puramente empírica (en el sentido positivista más vulgar) aprehensible como mero hecho objetivo, sino que está conceptualmente mediada por las formas de autocomprensión y autoorganización que la sociedad misma produce. Lo empírico es un terreno dinámico y en la medida en que las relaciones y entidades que lo componen se transforman, también lo hacen nuestras concepciones sobre qué es lo empírico (Atkins y Lury, 2009).

De acuerdo a este planteamiento, la abstracción no es solo un *medio intelectual* imprescindible para la reflexión sociológica sobre lo social sino que constituye, al mismo tiempo, un *objeto de investigación* empírica por derecho propio. En tanto la vida social produce sus propias abstracciones, la formación, validez y transformación de estas requiere ser explicada de modo inmanente: es decir, estudiando su producción, circulación y fuerza regulatoria sobre relaciones sociales concretas, así como las maneras en que las acciones y relaciones sociales adquieren existencia material a través de ciertas formaciones y regímenes conceptuales.

Una de las contribuciones más importantes de la crítica de Marx a la economía política consiste en haber elaborado una manera de teorizar y comprender lo social en la cual el estudio y crítica de los conceptos es un momento fundamental del estudio y crítica de la sociedad. Esto significa

que el análisis de la configuración concreta de las relaciones sociales en el intercambio capitalista de mercancías tiene que ir de la mano del examen de los conceptos mediante los cuales este tipo de sociedad se comprende a sí misma y materializa a través de ciertas formas objetivas. La necesidad de establecer una mediación entre ambos niveles, conceptual y empírico, viene dada por el hecho mismo de querer comprender una sociedad que “transforma cada producto del trabajo en un jeroglífico social” (Marx, 1976, p. 167), en objetos suprasensibles que desafían la comprensión directa pero que habitan, circulan y dan forma durable a lo social. Ello es así porque el intercambio capitalista transforma la forma-mercancía en un principio abstracto de coordinación social que expande la conectividad (pone en relación y hace equivalentes entidades heterogéneas con independencia de sus particularidades), así como en una fuente de significación que delinea la gramática de los vínculos sociales (produce el lenguaje a través del cual los actores leen el mundo y su experiencia concreta).

De esta manera, si en la sociedad capitalista “los individuos están gobernados por abstracciones” (Marx, 1973, p. 164) que, aunque reales, operan divorciadas de la experiencia concreta, el proceso de abstracción de la sociedad (su transformación en concepto) tiene lugar no tanto en el pensamiento científico sino en la propia manera en que las relaciones sociales se organizan históricamente: “algo así como un ‘concepto’ está implícito en la sociedad en su forma objetiva” (Adorno, 2002, p. 32). El desafío relevante desde el punto de vista sociológico consiste entonces en examinar en forma empírica cómo esas abstracciones se tornan válidas y prácticamente verdaderas en las relaciones sociales como principios de visión y división del mundo. Metodológicamente, para capturar las formas crecientemente abstractas de las relaciones sociales, la sociología no puede sacrificar el momento especulativo de la reflexión teórica, ni tampoco fijar el significado de los conceptos. Debe seguir el movimiento a través del cual los conceptos alcanzan existencia empírica y la realidad social adquiere la apariencia conceptual de ser algo en sí misma.

En este punto, tanto los enfoques positivistas como los fenomenológicos revelan su fracaso para observar y comprender las dinámicas de

abstracción de la sociedad. Los primeros, al defender cierto ascetismo conceptual que devalúa la reflexión teórica en favor de la descripción bruta de hechos empíricos dispersos, transforman a la sociología en una “técnica de especialistas privados de conceptos en medio del concepto” (Adorno, 2005, p. 38). En tanto que los segundos, al confiar demasiado en el poder interpretativo de la experiencia subjetiva como medio de aprehensión de lo social, se refugian en la “autarquía” de los conceptos y la ilusión de que estos poseen una identidad con el mundo (Adorno, 2005, p. 12). Para superar la unidimensionalidad de ambas posiciones, tal como sugiere Adorno, la sociología necesita emplear conceptos para “nombrar aquello que secretamente cohesiona el engranaje social” pero que no es aprehensible “simplemente a través de hallazgos empíricos” (Adorno, 2001, p. 19-20). Pero también requiere examinar la dimensión no conceptual, material y experiencial de la realidad sociohistórica que da forma –pero al mismo tiempo excede– la pretensión de identidad de los conceptos que los actores emplean para hacer sentido del mundo.

Lo que subyace a esta aproximación es la necesidad de enriquecer nuestra comprensión de lo conceptual. Si aceptamos el argumento acerca de las dinámicas de abstracción de las sociedades modernas, los conceptos no pueden ser entendidos como “monumentos discursivos” (Foucault, 2002): a saber, meros productos intelectuales de la imaginación subjetiva, unidades fijas y coherentes de significado o herramientas clasificatorias que ayudan a medir las regularidades sociales externamente. Debemos considerarlos como verdaderas constelaciones de elementos aparentemente dispersos en la sociedad, cristalizaciones de la manera en que las relaciones sociales se encuentran históricamente organizadas y de las cuales la observación sociológica misma participa. No cabe duda, como ya hemos dicho, de que la formación de conceptos es una necesidad cognitiva de la teorización social, pero es una práctica que está lejos de ser un acto soberano del sujeto. Requerimos conceptos para hacer inteligible la siempre elusiva configuración de las relaciones sociales en el mundo moderno y visualizar las conexiones concretas entre procesos universales y experiencias particulares. Ahora bien, los

conceptos con los que trabajamos tienen una historia y vida adquirida, una genealogía y trayectoria que trascienden la particularidad de nuestras observaciones. Pero al mismo tiempo nos incluyen en una historia referencial de performatividad, lucha y resistencia semántica. Así, aunque los conceptos son esenciales para la articulación lingüística del conocimiento y la experiencia del mundo social en un momento dado, ello no significa que sean epifenómenos de la realidad social o que esta pueda ser capturada completamente por sus representaciones lingüísticas.

Esto quiere decir que la teorización social debe operar con el presupuesto de que los conceptos no están fijos sino que son *complejas abstracciones sociales* sin las cuales lo social no solo se desvanece sino que resulta una realidad imposible. En otras palabras, los conceptos son encarnaciones históricas y materiales de la actividad discursiva en la vida social, por lo que operan como verdaderos repositorios de sentido a los que recurrimos para interpretar las contingencias del presente y a través de los cuales la propia sociedad halla su cristalización como concepto abstracto. Es por ello que la sociología debe ser capaz de considerar los conceptos de la teoría en relación con y transformarlos en los “conceptos de la cosa misma, en lo que ésta pretende ser” (Adorno, 2001, p. 20). De esta manera, más que apelar al ejercicio de definición y clarificación terminológica, el trabajo sociológico conceptual consiste en penetrar la apariencia de autosuficiencia y transparencia de los conceptos que circulan en la vida social. Es decir, revelar que los conceptos logran su existencia bajo ciertas condiciones y que el proceso social de su emergencia “habita y se esconde dentro de las cosas mismas” (Adorno, 2005, p. 52).

Si la sociedad no puede ser conocida ni comprendida con independencia de sus conceptos, ello se debe a que, como sugiere Foucault, vivimos en un territorio “conceptualmente estructurado” de relaciones. Así, aunque los conceptos comúnmente se estabilizan en relaciones de poder, consolidan en instituciones y anudan semánticamente al punto de parecer cajas negras, “formar conceptos es una forma de vida y no una manera de inmovilizar la vida; es una forma de vivir en una movilidad relativa y no una manera de inmovilizar la vida” (Foucault, 2000,

p. 475). De acuerdo a esta formulación, un concepto es siempre una innovación social y una respuesta material a las inquietudes que emergen de la inevitable contingencia de la vida humana. En esa medida, los conceptos “registran” los trazos de experiencias y, al hacerlo, dejan de ser abstracciones inanimadas que tienen lugar en el pensamiento y los textos. Al ser abstracciones vivas, los conceptos constituyen principios de visión y organización del mundo en que vivimos. En la medida en que los conceptos articulan relaciones posibles entre una multiplicidad de elementos, consiguen poder descriptivo y fuerza regulatoria sobre las relaciones sociales concretas. Al hacerlo, “participan” en dar forma a la realidad social y dirección a las transformaciones políticas.

Esta doble premisa sugiere que los conceptos son componentes del mundo de objetos que buscan describir, por cuanto los actores los emplean para interpretar y dar forma a la realidad social. En esta capacidad, los conceptos establecen límites a lo que se puede decir y proveen un horizonte de experiencias posibles (permiten que una serie de cosas puedan ser enunciadas, conocidas, transformadas e incluso olvidadas), como también son vehículos para la acción e instrumentos para conducir el curso de la historia (permiten proyectar expectativas y anticipar resultados) (Koselleck, 2004). Para ponerlo en otros términos: los conceptos posibilitan la existencia de lo social como un espacio conceptualmente estructurado de relaciones entre una heterogeneidad de objetos, al tiempo que la sociedad misma produce sus propias formas de abstracción dispersas en instituciones, leyes, formas de conocimiento, prácticas, demandas, etc. (Foucault, 2013, p. 194; Cordero, 2017).

Esta manera de comprender las formaciones conceptuales nos invita a reconocer el hecho de que un concepto –y el trabajo de conceptualización a través del cual se despliega– es casi por definición un “espacio” abierto de disputas entre lo actual y lo posible, y por lo tanto es un sitio donde el potencial para la crítica y la desobediencia, así como la dominación y exclusión, está inscripto desde el inicio. Así, un concepto es menos un dominio estable de verdades sólidas que una serie de “interrupciones”, “accidentes” y “brechas”; y es menos una unidad de definiciones

coherentes que una “población dispersa” de ideas, imágenes, saberes y presuposiciones acerca del mundo reunidas por el trabajo del propio concepto (Foucault, 2002, p. 24). reunidas por el trabajo del concepto s s una serie de “ienen lugar en el pensamiento y los textos. a humana. rds, we argue, the

Con todo, el trabajo sociológico consiste en deshacernos de la fachada de autoevidencia que mantienen los conceptos para indagar su momento de aparición y constitución, así como seguir su operación epistémica y normativa para mostrar cómo su “movilidad relativa” inevitablemente crea “la tranquilizadora forma de lo idéntico” en torno a la que nuestras formas de vida se mueven (Foucault, 2002, p. 13). La pretensión subyacente, sin embargo, no es que los conceptos vayan a revelar una verdad acerca del mundo social; más bien nos permiten observar algo acerca de ellos y sus relaciones con el mundo social. Una vez que los conceptos comienzan a perder la fuerza del grillete que ata lenguaje y experiencia, somos eventualmente capaces de ver el terreno fracturado en el cual ellos descansan.

La abstracción sociológica: seguir a los conceptos más allá de los conceptos

A lo largo del presente capítulo nos aproximamos al fenómeno de la abstracción entendiendo que lo conceptual en ciencias sociales tiene sentido solamente cuando es expresión y expresa las complicaciones concretas que hacen que la vida en sociedad sea un espacio abierto y no una identidad clausurada. Si una de las tendencias de la vida social moderna es a reproducirse a través de formas abstractas (ni puramente conceptuales, ni puramente empíricas), la sociología no puede limitar su trabajo al dominio de las preguntas empíricamente justificables ni descartar *a priori* el dominio de la especulación filosófica. Si el pensamiento de la sociedad está vivo, es precisamente porque la *abstracción* es lo que moviliza el trabajo de la comprensión y aquello que alimenta las posibilidades de la crítica.

Aplica así al teórico social la siguiente formulación de Paul Auster: “El mundo está en mi cabeza. Mi cuerpo está en el mundo” (Auster, 2007, p. 203). Su cabeza circula por el mundo, su cuerpo se abstrae en sus pensamientos; el cuerpo social se hace carne en su cuerpo. Su vida particular se orienta hacia la vida social, y allí, en dicho intersticio, se vuelven existencialmente indisociables. Con atención, observa los jergológicos inscriptos por dedos que, en otros tiempos, fueron impulsados por la sangre circulando en sus arterias digitales y por el medio histórico en el que estaban situados. Dispone la mirada hacia una arqueología de dichas observaciones del pasado a la vez que, al igual que los *birdwatchers*, se predispone a abrir los ojos al paisaje que lo circunda.

Esta doble sensibilidad, en conjunto con el propio esfuerzo del practicante, configura la artesanía propia de la abstracción en sociología. Esto se traduce en poner mayor importancia en la observación empírica de los regímenes conceptuales que dan forma a las instituciones sociales y a los conceptos que los actores movilizan en sus luchas sociales y políticas. El desafío metodológico no está en desarrollar análisis lingüísticos o filológicos, sino en destilar la fuerza material y el poder normativo que los conceptos ejercen en la vida social. Así, un trabajo importante de la abstracción sociológica consiste en desanudar los conceptos rígidos que parecen sostener las relaciones sociales. El punto de este ejercicio no es declarar los conceptos falsos o inadecuados, sino emplear conceptos para alcanzar lo que está más allá de los conceptos.

Si hay algo que como sociólogos podemos aprender de la mejor tradición sociológica es que los conceptos se mueven, y lo hacen a un ritmo y forma que escapa al arsenal de herramientas científicas y categorías preestructuradas que disponemos. Los conceptos se mueven, y lo hacen fijando posiciones, dejando huellas y estableciendo horizontes. Los conceptos se mueven, y lo hacen materializando teorías, prácticas, normas y arreglos institucionales. Los conceptos se mueven, y lo hacen disimulando estar quietos.

Muchas veces los sociólogos nos comportamos como especialistas sin conceptos que descansan en la certidumbre de definiciones oficialmente

sancionadas para reducir la incertidumbre de lo social, o como sensu-
listas sin corazón que aceptan el horizonte que establece los márgenes
de lo aceptado y lo posible en nuestra sociedad para liberarse de la carga
de utilizar los conceptos para ir más allá de los conceptos. La tarea de
una sociología de la abstracción es precisamente trabajar para evitarlo.

Bibliografía

- ADORNO, T. W. (2002). *Introduction to Sociology*. Cambridge: Polity.
- ADORNO, T. W. (2005). *Negative Dialectics*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- ADORNO, T. (2001). Sociología e investigación empírica. *Epistemología y ciencias sociales*. Madrid: Cátedra.
- ALEXANDER, J. (2008). *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*. Traducción de Carlos Gardini. Barcelona: Gedisa.
- ALVARO, D. (2013). *El problema de la comunidad: Marx, Tönnies, Weber*. Buenos Aires: Prometeo.
- ALVEAR, R. (2016). El giro normativo de la Sociología Filosófica. Un comentario histórico-conceptual. *Cuadernos de Teoría Social*, 2(3), 29-47.
- ARENDT, H. (1978). *The life of the mind*. San Diego: Harcourt Inc.
- ARENDT, H. (1989). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press.
- ARENDT, H. (2003). *Eichmann en Jerusalem: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- ATKINS, L. y Lury, C. (2009). What is the empirical? *European Journal of Social Theory*, 12(5), 5-20.
- AUSTER, P. (2007). Notes from a composition book. *Collected Poems* (pp. 201-205). Londres: Faber and Faber.
- BAERT, P. (2012). Positioning theory and intellectual interventions. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 42(3), 304-325.

- BAERT, P. y Shipman, A. (2005). University under Siege? Trust and Accountability in the Contemporary Academy. *European societies*, 7(1), 157-185.
- BOLTANSKI, L. (2000). *El Amor y la Justicia como competencias: Tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu.
- CAMIC, C. y Gross, N. (2004). The New Sociology of Ideas. En J. R. Blau (Ed.), *The Blackwell Companion to Sociology*. Oxford: Blackwell Publishing.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana- Pensar.
- CHERNILO, D. (2014). The idea of philosophical sociology. *British Journal of Sociology*, 65(2), 338-357.
- CHERNILO, D. (2016). Entre sociología y filosofía: La pregunta por lo humano, *Cuadernos de Teoría Social*, 2(3), 8-28.
- CHERNILO, D. (2017). *Debating Humanity: Towards a Philosophical Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COLLINS, R. (1998). *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, Massachusetts y Londres: Harvard University Press.
- CORDERO, R. (2017). *Crisis and Critique: On the Fragile Foundations of Social Life*. London y New York: Routledge.
- DE Marinis, P. (2012). *Comunidad: estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires: Prometeo.
- DURKHEIM, E. (1991). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.
- ESCOBAR, A. (1998). *La invención del tercer mundo: Construcción y Deconstrucción del Desarrollo*. Bogotá: Norma.
- FOUCAULT, M. (2002) *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, (trans. Alan Sheridan). London: Routledge.
- FOUCAULT, M. (2000). 'Life: Experience and Science'. En J. Faubion (Ed.), R. Hurley (Trad.), *Essential Works 1954-1984*, vol. 2. London: Penguin.

- FOUCAULT, M. (2013). *Lectures on the Will to Know: Lectures at the Collège de France 1970-1971 and Oedipal Knowledge*, D. Defert, F. Edwald and A. Fontana (Ed.), G. Burchell (Trad.). London: Palgrave.
- FULLER, S. (2006). *The intellectual*. Cambridge: Icon Books.
- GANE, N. (2009). Concepts and the 'New' Empiricism. *European Journal of Social Theory*, 12(1), 83-97.
- HEIDEGGER, M. (2006). Ciencia y meditación. En *Filosofía, ciencia y técnica* (pp. 157-186). Santiago: Editorial Universitaria.
- HONNETH, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Katz.
- HUEBNER, D. (2014). *Becoming Mead. The Social Process of Academic Knowledge*. Chicago: The University of Chicago Press.
- KOSELLECK, R. (2011). Introduction and Prefaces to the *Geschichtliche Grundbegriffe. Contributions to the History of Concepts*, 6(1), 1-37.
- KOSELLECK, R. (2004) Begriffsgeschichte and social history. En *Futures pasts. On the semantics of historical time* (pp. 75-92). New York: Columbia University Press.
- LAMONT, M. (2009). *How Professors Think: Inside the Curious World of Academic Judgment*. Cambridge: Harvard University Press.
- LATOUR, B. (2001). *La Esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa.
- LATOUR, B. (2013). *An inquiry into modes of existence. An anthropology of the moderns*. Cambridge y Londres: Harvard University Press.
- LAW, J. (2008). Actor network-theory and Material Semiotics. En *The New Blackwell Companion to Social Theory* (pp. 141-158). Chicester: Willey-Blackwell.
- LURY, C. (2012). 'Bringing the world into the world': the material semiotics of contemporary culture. *Distinktion. Scandinavian Journal of Social Theory*, 13(3), 247-260.

- MARX, K. (1976). *Capital, Vol I: A Critique of Political Economy*. London: Penguin.
- MARX, K. (1973). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. London: Penguin.
- MASCAREÑO, A. (2010). *Diferenciación y contingencia en América Latina*. Santiago: Editorial Universidad Alberto Hurtado.
- MUNDÓ, J. (2016). El trasfondo normativo de la teorización social. Tres reflexiones en torno a una propuesta de sociología filosófica. *Cuadernos de Teoría Social*, 2(3), 48-60.
- MURRIS, K. (2016). *The Posthuman Child. Educational transformations through philosophy with picturebooks*. Londres y Nueva York: Routledge.
- NOONAN, J. (2015). Though-time, Money-time, and the Temporal Conditions of Academic Freedom. *Time and society*, 24(1), 109-128.
- PARSONS, T. (1949). *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a group of Recent European Writers*. Illinois: The Free Press.
- PARSONS, T. (1991). *The Social System*. Londres: Routledge.
- RAMOS, C. (2012). *El ensamblaje de ciencia social y sociedad. Conocimiento científico, gobierno de las conductas y producción de lo social*. Santiago: Editorial Universidad Alberto Hurtado.
- SALINAS, F. (2014). Sublimidad e imaginación en el combate tierra-mundo. Una lectura existencialista de la desgarradura del arte en Heidegger. *Aisthesis*, 56, 39-52.
- SCHÜTZ, A. (2003). *El problema de la Realidad Social. Escritos I*. Buenos Aires: Amorrortu.
- SICA, A. (2013). What is living and what is dead in theory teaching. *Contemporary sociology: A journal of Reviews*, 42(6), 783-786.
- SIMMEL, G. (1986). El problema de la sociología. En *Sociología 1: Estudios sobre las formas de socialización* (pp. 11-56). Madrid: Alianza.

- SIMMEL, G. (2008). El concepto y la tragedia de la cultura. En *De la esencia de la cultura* (pp. 97-122). Buenos Aires: Prometeo.
- STRATHERN, M. (2000). *Audit culture. Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*. Londres y Nueva York: Routledge.
- SWEDBERG, R. (2010). Thinking and sociology. *Journal of Classical Sociology*, 1(1), 1-19.
- SWEDBERG, R. (2011). Theorizing in sociology and social science: turning to the context of discovery. *Theory and society*, 41(1), 1-40.
- THORPE, C. (2011). The dual-edged sword of sociological theory: critically thinking and sociological theoretical practice. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 12(2), 215-228.
- TOSCANO, A. (2008a). The Culture of Abstraction. *Theory, Culture & Society*, 25(4), 57-75.
- TOSCANO, A. (2008b). The open secret of Real Abstraction. *Rethinking Marxism*, 20(2), 273-287.
- TOSCANO, A. y Kinkle, J. (2015). *Cartographies of the Absolute*. Aresford, Hants: Zero Books.
- ZABLUDOSVKY, G. (2007). *Sociología y Cambio Conceptual*. México: Siglo XXI.

Capítulo 4.

Sociología, teoría sociológica, teoría social. Totalidad, autonomía, convergencia

PAULINA PERLA ARONSON

Es sabido que la sociología hizo grandes esfuerzos para apartarse de la filosofía y de la historia. La batalla por la autonomía se sintetiza en la célebre afirmación de Durkheim acerca de que lo social se explica exclusivamente por lo social, que la causa determinante de un hecho social debe buscarse en los hechos sociales que lo preceden. El enunciado lleva implícita la reivindicación de un campo propio, apuesta que se mantiene por un largo siglo. Después de una campaña tan prolongada, no es extraño que se recuse toda injerencia externa, aun cuando las ciencias que surgen desde la segunda mitad del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX pretenden estudiar las diversas dimensiones en las que se halla implicado el ser humano. Todas comparten supuestos metodológicos, ya que son ciencias empíricas que recolectan hechos “relevantes” constitutivos de su armazón teórica. Es cierto que al comienzo las ciencias se superponen y confunden, hasta que la enseñanza universitaria acuña la noción de “asignatura” y con ello sella definitivamente su desintegración, otorgándole a cada una un contenido específico concerniente a un objeto particular.

En su *Curso de filosofía positiva* publicado en 1842, Comte no solo forja el término “sociología”, sino que sitúa esa ciencia en la cúspide del pensamiento humano en razón de que constituye el punto de llegada

del espíritu positivo: un régimen que agranda su dominio cuando pasa del estado matemático inicial al estado sociológico final, recorrido que hace escala en la astronomía, la física, la química y la biología. En la jerarquía científica, entonces, la sociología ocupa el puesto más alto, pues instituye un sistema verdaderamente indivisible, no sujeto a descomposición, y cuya referencia es la humanidad, el único principio enteramente universal. Tras el fracaso de su aspiración de integración, la sociología reclama para sí un territorio específico y defiende vigorosamente su autonomía. Pero precisamente ese perfil es el que experimenta una crisis atribuible a la inexistencia de fundamentos teóricos compartidos, lo que le otorga un carácter multiparadigmático que algunos reputan como contradictorio. Otros, en cambio, juzgan que reúne un conjunto de estudios sobre hechos particulares incluidos en teorías de alcance intermedio que, aun así, permanece apegado a las fronteras disciplinarias y a su pretendida independencia.

Salteando las numerosas y diversas etapas por las que transcurre, desde los años 80 la teoría social se erige como campo de convergencia de todas las ciencias sociales. El declive de las *grandes teorías* dedicadas a demarcar el advenimiento, el itinerario y las sucesivas transformaciones de la sociedad moderna, arrastra la distinción entre teoría sociológica y teoría social. Quienes se concentran en tales tendencias indican que –en consonancia con el pensamiento posmoderno y su giro culturalista-constructivista– la empresa misma de la teoría sociológica se disuelve. Los presupuestos modernos pierden validez para aprehender la realidad social, “lo cual ha llevado a una teoría reflexiva, centrada en las cuestiones epistemológicas y ontológicas por encima de las sociológicas” (Noya, 2004, p. 164). Para deslindar teoría sociológica de teoría social se emplean criterios que abarcan la especificidad del objeto de estudio y el alcance analítico atribuido a ambos campos, incluyendo contrastes metodológicos, nuevas clasificaciones disciplinarias y ordenamientos temporales que, según perspectivas divergentes, desagregan lo clásico de lo contemporáneo. La preeminencia de la subjetividad en desmedro de las estructuras, la contraposición entre conocimiento

general y particular y entre conocimiento universal y contingente, la cercanía entre saber científico y saber cotidiano, el contraste entre socialización-orden social y experiencia en cuanto factores de resolución de la tensión entre individuo y sociedad, constituyen elementos que mediante fundamentaciones heterogéneas favorecen la conformación de dos espacios borrosamente diferenciados.

En este escrito se hace foco en algunas de esas interpretaciones, en especial en aquellas que ponen en cuestión la totalidad del corpus conceptual de la sociología, precisamente porque son las que con más energía postulan el fin de la teoría sociológica, aun cuando a menudo la teoría social no aparece formulada expresamente. El interrogante que se busca responder es si la teoría social –en singular– constituye la superación de la pluralidad de teorías sociológicas elaboradas en el transcurso de casi un siglo y medio. Asimismo, se intenta identificar cómo juega la noción de convergencia disciplinaria, un principio que da forma al supuesto de que la teoría social, a diferencia de la teoría sociológica, aglutina el conjunto de las ciencias sociales que sellan un compromiso deliberado con la conducta de los seres humanos, con su conciencia y sus acciones.

Agotamiento de la sociología y de la teoría sociológica

muchos científicos sociales han renunciado a un ideal de explicación basado en leyes y ejemplos para asumir otro basado en casos e interpretaciones, buscando menos la clase de cosas que conecta planetas y péndulos y más esa clase que conecta crisantemos y espadas.

Geertz, “Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social”

Uno de los argumentos más frecuentes advierte que la sociología –implicada en una vigorosa convivencia con otras ciencias dentro de un ámbito ampliado– se ve exigida a revisar sus tópicos y sus procedimientos de investigación, particularmente porque las recientes y dramáticas transformaciones sociales e individuales no encuentran

un lugar explicativo en el interior de los modelos teóricos consagrados (Esping-Andersen, 2000).

Se afirma que somos testigos de la disolución de las representaciones sociales de la experiencia, un quiebre de tanta magnitud como el que engendró la salida de la religión del centro de la vida social (Touraine, 2006). En ese sentido, y en virtud de que el concepto de sociedad lleva implícitas la autoproducción y la autotransformación, también se cuestiona la absorción de la conciencia de los individuos por la ciencia y la razón. En paralelo con el ocaso de las instituciones de socialización –prontas a sustraer a los sujetos de las culturas particulares, enviándolos a un área de cultura universal– nacen reacciones a la idea de sociedad tal como es concebida por la sociología clásica; esto es, una amalgama unitaria entre el actor y el sistema. A causa de la desaparición de los actores propiamente sociales, desplazados por actores no sociales con orientaciones culturales, “la noción de sociedad se vuelve inútil y hasta perjudicial” (Touraine, 2013a, p. 26) por efecto de la disgregación y fragmentación de las clases y del traslado del conflicto y la movilización hacia un centro donde se consolidan grandes concepciones culturales que también devoran las conductas sociales. Los señalamientos abarcan la disociación entre integración social y sistémica, lo mismo que el desmoronamiento del proceso de interiorización de una cultura compartida, de modo que “es todo el ordenamiento de la sociología clásica el que se deshace” (Dubet, 2004, p. 10). El movimiento también impulsa el declive de las imágenes sustentadas en oposiciones como comunidad y sociedad, estadios de desarrollo, tipos de racionalidad y solidaridad, particularismo y universalismo, todas ellas derivadas del supuesto de que la razón contraría lo sagrado y la costumbre y, en último término, triunfa decididamente sobre ambos.

Luego, frente a la fidedigna precisión de los análisis efectuados por los organismos internacionales, y ante otros géneros de escritura como la novela, las grandes categorías sistemáticas y los pequeños conceptos inherentes a la interpretación de la vida cotidiana caen por su propio

peso (Brunner, 1997).¹ Por tanto, las teorías sociológicas orientadas a las totalidades, lo mismo que las que registran franjas minúsculas de la vida social, atraviesan una crisis cuya superación encuentra salidas adecuadas en la teoría social, una configuración más estrechamente conectada con los conflictos sociales y los debates públicos contemporáneos. De allí que se asevere que los enfoques macrosociológicos se ocupan de temas tan vastos que resulta imposible traducirlos a respuestas que contribuyan al cambio social, mientras que los puntos de vista microsociológicos no alcanzan a percibir la complejidad de los vínculos y las interacciones entre las personas.

La seguridad con que se afirma que la teoría sociológica “se ha ido a la basura” (Seidman, 1995, p. 119), reposa en la constatación de que sus preocupaciones se hallan notoriamente desvinculadas de la realidad, y que su autorreferencialidad la ha convertido en una herramienta producida y consumida solo por sociólogos –en realidad, por algunos pocos sociólogos. Al aumentar su valor expresivo o de consumo, se deteriora el valor productivo-instrumental, transformándose en un fin en sí mismo que aumenta su formalidad en detrimento de las cuestiones sustantivas (Rule, 1997). Los sociólogos la entienden como la actividad intelectual más importante o, por el contrario, como algo inútil limitado “al comentario de ciertos conceptos ociosos o bizantinos por lo general desprovistos de toda aplicación empírica, o a la glosa, por pequeños autores, de grandes autores” (Martuccelli, 2009, p. 3).

Pluralidad de definiciones

Cuando se buscan precisiones acerca de la diferencia entre teoría sociológica y teoría social, surgen caracterizaciones tan distintas que es casi imposible contar con una idea clara sobre los contrastes entre una

¹ Así como el Fondo Monetario Internacional examina el funcionamiento de los sistemas, además de aportar técnicas de procedimiento para la resolución de los problemas detectados, así la novela provee análisis de gran fertilidad para captar la singularidad de la vida interior y colectiva (Brunner, 1997).

y otra. La dificultad estriba en concepciones heterogéneas acerca de la teoría sociológica, así como en la insuficiencia y ambigüedad de especificaciones concernientes a la teoría social.

En un interesante análisis sobre la encuesta aplicada en 1998 por la Asociación Internacional de Sociología (ISA), Lamo de Espinosa llama la atención acerca del sesgo de las respuestas de sus asociados.² Sostiene que se verifica “un claro predominio de textos teóricos sobre investigaciones empíricas” (2001, p. 28), visiones que demuestran el interés por la reflexividad de la disciplina, justamente porque ponen en cuestión los supuestos desde los que se piensa. En ese sentido, se afirma que la sociología es una ciencia que cuenta con más epistemólogos que científicos (Fabiani, 1996), lo que manifiesta la permanencia de la filosofía como fuerza orientadora. Desde otra perspectiva, se entiende que el giro hacia la epistemología y la ontología descansa en la equivalencia entre sociedad y cultura, ante lo que corresponde salir al rescate de la teoría sociológica para impedir que se convierta en filosofía social (Mouzelis, 1995).

Si a ello se añade el desplazamiento que lleva desde la sociedad –el objeto que pareció concitar el consenso durante un largo período– a la agencia, la experiencia y otros conceptos de orden subjetivo, entonces los límites disciplinarios pierden claridad, mientras la sociología se aproxima gradualmente a otros campos y hasta tiende a confundirse con ellos. Asimismo, las fronteras entre teoría sociológica y teoría social se hacen más fluidas cuando se enlazan a las nuevas configuraciones sintéticas con propósitos de acercar los macroenfoques estructuralistas a los microenfoques subjetivistas.³

Pese a la multiplicación de posiciones críticas con respecto al anacronismo de las categorías sociológicas, resulta curioso que los términos

² Se llevó a cabo una evaluación crítica que solicitaba la identificación de aquellos libros publicados en el siglo XX que más habían influido en la labor concreta de los profesionales. Los resultados se presentaron en 1998, en el XIV Congreso Mundial celebrado en Montreal.

³ Cfr., entre otros, Ritzer (1990,1991) y Requena Santos (2000).

“teoría sociológica” y “teoría social” se empleen con exiguas precisiones y, en muchos casos, se los utilice directamente como sinónimos.⁴

Desigualdad de objetos

Del contraste referido a los objetos de estudio surge una primera gran distinción según la cual la teoría sociológica constituye un conjunto de conocimientos generales referidos a la sociedad como totalidad, mientras que la teoría social se ocupa de sus aspectos particulares. Sin embargo, en buena parte de los casos *teoría social* se aplica indistintamente tanto al enfoque que estudia “el origen, funcionamiento y cambio de la sociedad”, como a “las teorías de alcance medio referidas únicamente a regiones de relaciones sociales” (De la Garza Toledo, 2006: 19). Si a ambas formas les cabe el mismo calificativo, entonces –siguiendo a Merton– la teoría sociológica y la teoría social se hallarían comprendidas en un mismo, aunque distinto, compartimento. Por un lado, ambas aludirían a “grupos de proposiciones, lógicamente interconectadas, de las que pueden derivarse uniformidades empíricas” (Merton, 1992, p. 56) y, a la vez, se situarían entre esas teorías generales y la investigación de aspectos delimitados de un problema, cuestiones no derivadas de una única teoría y cuyo marco es siempre “provisional y en continua evolución” (Merton, 1992, p. 63).

Pese a concedérseles los mismos atributos, abundan las controversias que resaltan las debilidades de los estudios dedicados a áreas determinadas, debido a su tendencia a autonomizarse de la teoría y a configurar

un modo de teorizar que como regla general adoptó la literatura y los problemas de un subcampo específico como su punto principal de referencia, en lugar de la disciplina como un todo, los dilemas epistemológicos, los grandes temas propuestos por los clásicos (la burocratización, el surgimiento del capitalismo moderno, la na-

⁴ Cfr. Pels (2001), donde el autor emplea el término teoría social como equivalente de teoría sociológica, y Martuccelli (2009, p. 2), quien alude a la actividad teórica como “la teoría social –o la teoría sociológica”.

turalidad del capitalismo, la *Gemeinschaft* versus la *Gesellschaft*, la solidaridad mecánica versus la solidaridad orgánica, etcétera), o bien las cuestiones teóricas englobantes (el orden social, la relación agencia-estructura, la sociología del conocimiento). (Kalberg, 2008, p. 249)

La disparidad de objetos –sociedad total y sus facetas específicas–, al igual que la facultad para decidir qué rumbo tomar cuando se investiga, no parece ser un criterio que discierna rigurosamente las diferencias entre teoría sociológica y teoría social.

Teóricos sociales frente a teóricos sociológicos

En lugar de oponer teoría sociológica a teoría social, algunos analistas consideran que la práctica disciplinaria se desarrolla según dos modalidades. Por un lado, hay teóricos sociales que se ven a sí mismos como comentaristas y críticos, inclinados mucho más hacia el cuestionamiento de la sociedad moderna que hacia la explicación de la vida social: “usualmente no se hallan comprometidos con la sociología científica, sino que a menudo se oponen a ella [...]; sus metas son primariamente, o casi exclusivamente, políticas” (Sanderson, 2005, p. 4). Los teóricos sociológicos, en cambio, mucho más implicados en la reconstrucción de la sociedad que en su comprensión, tienden “hacia la sociología científica en el amplio sentido del término: pueden hacer teoría general o concentrarse en teorías específicas de fenómenos particulares de carácter sustantivo, y en algunos casos, combinar ambas” (Sanderson, 2005, p. 4). Luego, la teoría sociológica es una construcción de teoría general que contiene numerosas subteorías utilizables para el desarrollo de propuestas teóricas específicas a comprobar empíricamente (Sanderson, 2001). Según esta clasificación, el elenco de teóricos sociales incluye, entre otros, a Habermas, Bourdieu, Giddens, Goffman, Foucault, Schütz, Alexander y Derrida. Son teóricos sociológicos Parsons, Merton, Collins, Coleman, Wallerstein, Skocpol, Homans, etc.⁵

⁵ Una vez publicado el artículo en el que se desarrolla dicha caracterización, tuvo lugar un debate del que participaron unos cuantos sociólogos verdaderamente molestos

A fin de evitar equívocos, especialmente para el mundo académico consumidor de artículos e investigaciones sociológicas, la propuesta consiste en institucionalizar la distinción entre las dos áreas, de modo que quienes poseen una mentalidad más científica investiguen en el campo de la teoría sociológica, y quienes se ocupan de criticar la configuración de la sociedad se dediquen a la teoría social. Los que insisten en otorgar centralidad a los clásicos y se niegan a abandonar las numerosas exégesis y reinterpretaciones de sus planteos, deberían indicar claramente que sus trabajos forman parte de una tercera categoría: la sociología clásica. Brevemente, si los sociólogos tuvieran claro en qué campo producen –sea teoría sociológica, teoría social o sociología clásica– se evitarían los escritos pretenciosos, abstrusos y enigmáticos que pueblan las revistas científicas, y cuyo propósito no se dirige a ninguna parte, además de carecer de relevancia para explicar la vida social (Sanderson, 2005).

En este caso, entonces, la distinción entre teoría sociológica y social radica en las metas perseguidas, en la antítesis entre comprensión y reconstrucción; vale decir, un código no epistemológico, sino eminentemente discursivo.

Orientaciones abstractas versus orientaciones concretas

A los anteriores se agrega un razonamiento según el cual la “teoría social es una reflexión relativamente sistemática, abstracta y general sobre el funcionamiento del mundo social” (Baert, 2001, p. 9). Se diferencia de la orientación predominantemente práctica de la sociología empírica por un rasgo fundamental: abarca aspectos diversos del ámbito social, en épocas y espacios también diversos. Hay aquí tres argumentos de distinto tenor: uno alude a la ausencia del concepto de sociedad en la línea del dictamen acerca de su definitivo declive, reemplazado ahora por los términos “mundo social”, “ámbito social” o “lo social”; el segundo da cuenta de la heterogeneidad de las intenciones, pues mientras la teoría

con el autor, a quien criticaron especialmente por su rígido cientificismo y su desconocimiento de las intersecciones entre paradigmas, campos y modos característicos de hacer teoría. Cfr. “Debate on Theoretical Work, Pluralism, and *Sociological Theory*” (2005), en *Perspectives*, 28(2).

sociológica se ocupa del análisis de organizaciones colectivas concretas en un momento determinado (la situación de las clases sociales, de la educación, las ciudades, etc.), la teoría social –en virtud de sus elevados niveles de abstracción, generalización y sistematización– es aplicable a cualquier organización colectiva en cualquier período histórico, lo que la distancia de las meras creencias u opiniones de los actores sociales. Derivado de ello, el tercer argumento se establece en torno a la distancia y/o a la proximidad entre teoría y acciones, ya que a diferencia de la teoría social, la teoría sociológica se encontraría significativamente desligada de las preocupaciones de esos mismos actores. Se trata, entonces, de un asunto que circula por coordenadas de cercanía o lejanía respecto de las inquietudes individuales y colectivas.

Ensayismo y resolución de problemas

La discriminación también contiene observaciones acerca de la formalización de los hallazgos de investigación: se dice que mientras en la teoría sociológica prevalece la plausibilidad, en la teoría social impera la capacidad de convencer; es decir, que la primera exhibe una forma lindante –o directamente coincidente– con el ensayismo, en tanto que la segunda se ocupa de problemas reales a la espera de soluciones. Además, la teoría sociológica cultiva la clausura, el cierre en torno a sus propias categorías; inversamente, la teoría social da muestras de apertura, flexibilidad y pluralismo. En esa dirección, se afirma que quienes se dedican a remediar hechos espinosos están obligados a ensuciarse las manos, pues se encuentran implicados en la elaboración de resultados útiles aplicables a situaciones problemáticas, con lo que se ven en la disyuntiva de producir conocimiento útil o, en su defecto, conocer los pliegues y asperezas del fenómeno de la utilidad. Para contribuir a mejorar las dificultades, el conjunto de certezas de la teoría sociológica presta un flaco favor, en tanto los interrogantes de la teoría social suministran insumos apropiados no solo para entenderlas, sino para repararlas.

Aquí la diferencia se monta sobre la disociación entre investigación sociológica e investigación social; es decir, entre “la necesidad de

racionalizar los procesos de decisión y coordinación, mediante la incorporación de componentes de información y conocimiento producidos por la investigación” (Brunner, 1996, p. 110) y la autorregulación, definida como el conjunto de “procesos de decisión y coordinación que nacen de contextos interactivos donde participan diversos agentes dotados de información parcial y conocimientos locales” (Brunner, 1996, p. 110). Entre la diversidad de arenas de decisión que engendra la acción social, el conocimiento científico-social es uno y solo uno de los saberes que contribuyen a la solución de problemas. Al sumarse a esos contextos, pierde sus cualidades de representación, idea o bien simbólico validado en el interior de comunidades disciplinarias y adquiere el perfil de un conocimiento practicado, más cercano a la acción que a la producción (Brunner, 1996).

Vista así, la teoría sociológica es una labor de intelectuales sumergidos en los laberintos de la meditación disciplinaria, mientras la teoría social es un quehacer de analistas simbólicos involucrados en la identificación, solución y arbitraje de problemas. Entre otras dimensiones implicadas, la diferencia reposa en el encierro dentro de los límites científico-académicos, o en la migración hacia otros espacios más realistas donde se enfrentan cuestiones apremiantes en las que el conocimiento funciona en términos de intermediación.

Descripción narrativa y voluntad de cambio social

Asimismo, la teoría social se describe como un modo de trabajo que cobra la forma de una amplia narrativa histórica asentada en el relato de orígenes y desarrollos, crisis, decadencias o progresos (Seidman, 1995). Según se alega, busca dilucidar acontecimientos o configuraciones y legitimar un resultado mediante la atribución de importancia a ciertos actores, acciones e instituciones, restándosela a otras fuerzas sociales juzgadas perversas o diabólicas. Se trata de una orientación que desemboca en enseñanzas o moralejas con significado práctico; sus propósitos se nutren de los conflictos y responden a objetivos de cambio. El *Manifiesto comunista*, la *Crítica de la economía política* y La

ética protestante y el espíritu del capitalismo ejemplifican esa voluntad: los dos primeros, porque trazan una estrategia para que los asalariados se autoidentifiquen como clase antagónica del empresariado capitalista; la segunda porque incita a la clase media alemana al ejercicio del poder político. El caso de *La división del trabajo social* constituye un ejemplo del afán por forjar una república suficientemente sólida como para enfrentar las embestidas de la izquierda y la derecha. Aun cuando esos escritos persiguen la verdad, su surgimiento se liga a los conflictos sociales, ante los cuales pretenden producir efectos palpables. Por tanto, son valoradas por su significación moral, social y política (Seidman, 1995). Inversamente, la teoría sociológica se ocupa de la descripción de la sociedad valiéndose de un vocabulario propio que, al mismo tiempo, es distinto de la imagen que los actores sociales tienen de sí mismos. Se trata de un autodiálogo sobre lo social que se separa de la reflexión sobre los conflictos contemporáneos y se concentra en el descubrimiento del funcionamiento y las condiciones de toda sociedad, lo que comporta la creación de términos que nombran genéricamente la acción social, el conflicto y el cambio. A la búsqueda de lenguajes y clasificaciones de alcance universal, pretende estipular su veracidad, descargándose de las circunstancias del contexto y formulando enunciados de un alto grado de generalidad, de modo que puedan reflejarse en leyes sociológicas: su proyecto consiste en contribuir al *stock* de conocimientos, bajo el supuesto de que con ello aporta al progreso social (Seidman, 1995).

Según esta interpretación, desde el siglo XVIII la teoría sociológica y la teoría social coexisten y se combinan, pues tanto Marx como Durkheim y Weber compusieron textos que bien pueden inscribirse en una u otra categoría. Sin embargo, desde la segunda posguerra, el énfasis ha recaído en la teoría sociológica, cuyo prestigio y privilegio proceden de la habilidad para formular conceptos analíticos de supuesto alcance universal; la teoría social, en cambio, tildada de ideológica, experimenta un proceso de devaluación que conduce a que se estimule a los sociólogos “a escribir teoría sociológica, no social”; más aún

[...] la hegemonía de la teoría sociológica sobre la teoría social ha contribuido a que los teóricos sociales ocupen una posición insular, y a que sus productos (teorías) se vuelvan intelectual y socialmente oscuros e irrelevantes para cualquiera, salvo para otros teóricos sociales. Al haberse negado a la teoría social, los teóricos sociológicos han contribuido a debilitar la moral pública y el debate político. (Seidman, 1995, p. 121)

Por consiguiente, tanto el lugar marginal ocupado por la sociología, como el desánimo político y social, proceden de la preeminencia de la teoría sociológica, de su obstinación por mantenerse aislada de las principales preocupaciones sociales.

Teoría de la sociedad, teoría sociológica e historiografía social

Al caudal de definiciones, y su consecuente vaguedad taxonómica, se suma la que considera que en el reino de lo social destaca la “teoría de la sociedad”, es decir “las observaciones relativas a la sociedad misma –sus pilares normativos, sus estructuras, sus tendencias de cambio” (Rodríguez Ibáñez, 1996, p. 18). Ese enfoque cohabita con la “historiografía social”, centrada en la reconstrucción de los discursos acumulativos que dan forma a la teoría, con énfasis en los contextos nacionales de los que surgen. Aun cuando suele confundírsela con la labor teórica, su especificidad radica en la recuperación de la evolución de la disciplina, de sus corrientes y tradiciones vernáculas. Incluso considerando tales diferencias, la teoría de la sociedad y la historiografía social son teorías sociológicas, puesto que el nombre le cabe a aquella actividad que elabora “constructos hipotéticos”, enunciados adecuados y congruentes sobre la realidad que, al mismo tiempo, echan luz sobre la labor de investigación social. Aunque la teoría de la sociedad, la historiografía social y la teoría sociológica se mezclan, sus patrones salientes componen “avenidas fuertes”, expresión que refiere a

aquellos procesos abiertos de producción teórica en sociología que tienen el suficiente peso específico como para acumular propuestas

teóricas del pasado y aun asimilar otras propuestas del presente, y todo ello propiciando estímulos para el avance de la investigación. La metáfora de la avenida [...] inmediatamente transmite la idea de imán o catalizador y, al mismo tiempo, la idea de continuidad y crecimiento. Que una avenida sea o no fuerte dependerá de que posea o no una base epistemológica adecuada y sólida; de que su alcance último roce las cotas del universalismo explicativo, y, finalmente, de que su ámbito de aplicación sea capaz de saber concatenar lo singular y lo global (o lo “micro” y lo “macro”). (Rodríguez Ibáñez, 1996, p. 20; énfasis del autor)

Entre los enfoques sociológicos contemporáneos que cumplen dichos requisitos sobresalen la teoría comunicativa de Jürgen Habermas, la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, la teoría de la decisión racional de James Coleman y la teoría cognitivista de autores como Cicourel, Changeux, Churchland, Gardner, Johnson-Laird y Varela. Las dos últimas comparten su voluntad de trascender las fronteras de las ciencias sociales y, a la vez, procuran superar, por un lado, los límites entre ciencias sociales y humanas y, por otro, entre ciencias sociales y biológicas. La teoría comunicativa y la teoría de sistemas, en cambio, exhiben un aspecto más ortodoxo, pues reservan un espacio autónomo para la teoría de la sociedad “y su depuración, la teoría sociológica”. Luego, la vieja distinción entre sociologías de orientación comunitaria y sociologías de orientación societaria,

estaría moviéndose hacia un nuevo contraste, ahora entre sociologías dispuestas a fusionarse con antropologías de carácter económico o psicobiológico, y sociologías empeñadas en mantener, en el seno del diálogo interdisciplinar, la autonomía de la teorización sociológica. (Rodríguez Ibáñez, 1996, p. 26)

Así, la cuestión se dirime en torno a las habilidades para reunir pasado y presente, subsistencia y expansión, adecuación y consistencia epistemológica y análisis macroestructurales y microsubjetivos; es decir, el conjunto de las características de la teoría sociológica y la teoría social.

Sociología-modernidad/teoría social-agente humano

En el interior de un entramado que dificulta fijar las diferencias, Anthony Giddens lleva a cabo una detallada distinción entre teoría sociológica y teoría social. Su posición se ciñe a la constatación de los arduos acontecimientos que atraviesa la sociología: la pérdida de capacidad “para proporcionar un centro unificado de las diversas ramas de la investigación social” (Giddens, 2000, p. 13) y, simultáneamente, el alejamiento progresivo de los temas principales de la agenda pública y el abandono del tratamiento de asuntos relativos a la política práctica.

Ante ello, invoca un argumento que, a lo largo de su obra, hace hincapié en la diferencia entre objetos de estudio: mientras la sociología se ocupa de la modernidad, de la singularidad y la dinámica de las sociedades industrializadas, la teoría social se orienta hacia el actor humano, hacia su conciencia y su acción. La sociología comparte su objeto de estudio con la historia y otras ciencias sociales, pero su diferencia específica reside en que interviene en el mundo social al punto de contribuir a la conformación del conocimiento de sentido común. Y aunque hacia afuera enfoca a las acciones y a sus consecuencias, hacia adentro evidencia una fragmentación que la segmenta en distintos sistemas conceptuales, variedad que, a juicio de Giddens, expresa un pluralismo positivo, la faceta más fuerte de la sociología. Dicha dispersión denota la ruptura de la ortodoxia mantenida sobre bases positivistas, funcionalistas e industrialistas; ante ello, el registro hermenéutico constituye una respuesta, siempre que a la temática de la acción humana orientada por reglas se le añada la dimensión histórica.

Para soslayar posiciones extremas —sean positivistas o hermenéuticas— se inclina por una “teoría social hermenéuticamente informada” que se distancia tanto de la sociología como de la teoría sociológica. Su significado alude a un “cuerpo de teoría compartida en común por todas las disciplinas comprometidas con la conducta de los seres humanos” (Giddens, 1999, p. 82) donde convergen la sociología, la antropología, la economía, la política, la psicología y la geografía humana, ya que nada de lo que cada una trata es ajeno a las demás. La teoría social,

entonces, no solo es el centro de las convergencias, sino que aporta desde distintos frentes a la reconstrucción del campo. A fin de desligarla de las convergencias del pasado –especialmente en los términos propuestos por Talcott Parsons– Giddens indica que la nueva confluencia descree de la posibilidad de ocupar el lugar dejado vacante por la caída del consenso ortodoxo: la teoría social no busca restituir ningún acuerdo, pues ello implicaría contradecir el “espíritu” del pensamiento social contemporáneo.

¿Qué distingue, entonces, a la teoría sociológica de la teoría social? Para el autor, la teoría sociológica es historia construida, el “punto de Arquímedes en el que se funda toda disciplina engendrada por sus padres fundadores” (Giddens, 1997, p. 14), una idea que considera completamente insostenible en el campo de las ciencias sociales por basarse en un principio evolutivo según el cual los errores de los antecesores son corregidos y superados por quienes, ulteriormente, exponen nuevos planteamientos. Si bien todas las disciplinas tienen fundadores –cuyas elaboraciones son parte de los mitos de origen que contribuyen a forjar historias ficticias, comunidades imaginadas y fronteras claras en relación con otras disciplinas–, solo algunas los convierten en clásicos. Esa transformación implica un recuerdo selectivo de sus aportaciones “a la luz de nuevos acontecimientos, modas e imperativos” (Giddens, 1997, p. 15). Pero por efecto del contacto con otras disciplinas, la teoría social se libra del sociologismo, la estrechez y la unilateralidad (Giddens, 1999), lo que se manifiesta en la configuración de un “banco” formado por todas las ciencias sociales. De él, cada una obtiene los fondos necesarios para su quehacer, y al modo del creyente protestante, no malgasta el dinero sino que lo reinvierte para acrecentar la fortuna de la teoría social y de las ciencias sociales empíricas particulares. Ambas intercambian activamente de modo que la teoría social guía la investigación empírica, mientras que la sociología empírica contribuye al desarrollo de la teoría social (Giddens, 1999). Hay aquí una caracterización acerca de la diferencia entre teoría sociológica y teoría social que atraviesa las divisorias entre disciplinas, y cuyo principal objeto de estudio es el doble y simultáneo

proceso de constitución de estructuras y agentes, algo que deshace la rigidez de la teoría sociológica, al tiempo que instituye y articula la flexibilidad de la teoría social.

Fijeza y fluidez social

Entre tantos razonamientos, también existen algunos que, sin emplear el término, representan variantes de la clasificación antes realizada. Vale como ejemplo la teoría de la fluidez social, una modalidad de la teoría social que expresa “una forma inestable, provisional, contingente y precaria” (García Selgas, 2006, p. 14) que pone en evidencia la pérdida de solidez de las instituciones y, en consonancia, la necesidad de “caracterizar lo social por su facilidad para cambiar de forma y su dificultad para mantenerse en esa forma, esto es, por la inestabilidad constitutiva de las formas sociales” (García Selgas, 2006, p. 16). Sobre esa base, la teoría social resulta efectiva para retener unas propiedades similares a las de los fluidos, a diferencia de la teoría sociológica que solo dispone de herramientas para dar cuenta de una aparente solidez que impide captar asuntos tales como la flexibilidad laboral, los flujos migratorios, etc. Luego, toda figura que pretenda describir la universalidad, “tiene que empezar hoy por justificarse para no oler a totalitarismo” (García Selgas, 2006, p. 28). Sin embargo, la semejanza entre instituciones y fluidos retorna a cierta ortodoxia sociológica, pues juzga que “se lograrán grandes avances si se imitan, modifican y adaptan las técnicas que han resultado eficaces en nuestro entendimiento científico de la naturaleza” (Bernstein, 1983, p. 15), sin percibir la necesidad de indagar “las cuestiones más básicas acerca de lo que son los seres humanos, lo que se están volviendo y lo que pueden volverse todavía” (Bernstein, 1983, p. 282). Con ello, la analogía natural relega la importancia de las categorías de apreciación y evaluación plasmadas por los propios actores.

“Enseñar” y “hacer”

La teoría sociológica es un discurso “genérico y hueco” (Tenti Fanfani, 1991, p. 40), un constructo apto para la docencia practicada en las

aulas universitarias, mientras la teoría social resulta congruente con las labores de investigación. Por tanto, la teoría sociológica “se enseña” como el conjunto de razonamientos portadores de verdades científicas acerca de los grandes temas de la humanidad: la modernidad, la posmodernidad, el fin de las ideologías, la crisis global. Se trata de un conocimiento hecho, despreocupado de cuestiones específicas como las instituciones y las prácticas sociales. En contraste, la teoría social “se hace”, se crea al vaivén de las necesidades de producción de conocimiento utilizable; constituye un corpus vivo que, cuando se transmite, otorga una comprensión más acabada de la relación entre desarrollo teórico y entendimiento del mundo (Duschl, 1997). En tiempos de estrecha relación entre conocimiento e información, también toca ajustar los vínculos entre teoría sociológica y teoría social, estimular el pasaje desde el “alfabeto literal” al “alfabeto funcional” (Feito, 2002, p. 176), alguien capaz de servirse de la literalidad teórico-conceptual para refinar eficientemente la comprensión de una realidad compleja y diversa. Así, la sistematización de la teoría sociológica –integrada por el conjunto de generalizaciones establecidas en torno a una totalidad– se adecua a los fines educativos, aunque resulta insuficiente para discernir la especificidad de los colectivos e individualidades propios de la contemporaneidad.

Un intento de recapitulación

El movimiento que sitúa la teoría social en el centro de la investigación en ciencias sociales acompaña una serie de procesos teóricos y empíricos que pueden resumirse en las siguientes proposiciones, las que, desde luego, no agotan las numerosas perspectivas:

1. La sociedad, en términos de totalidad, cede su lugar a “lo social”, un vocablo que disipa –o al menos amortigua– la dimensión sociológica en su acepción convencional.
2. El lugar de la sociedad como entidad con presencia espacio-temporal es ocupado por la reproducción de una diversidad indefinida

de contextos (Giddens, 1997), en algunos casos similares a la carencia de condensación que experimentan los fluidos (García Selgas, 2006).

3. A la pregunta que busca responder qué es la sociedad, le sigue la que se interroga acerca de qué cosa es la ciencia social, en particular la sociología (Belvedere, 2012).

4. El sociólogo, entonces, muda a científico social y la sociología a ciencia social (Belvedere, 2012).

5. Del repertorio de certezas de la sociología clásica, se pasa al conjunto de interrogaciones de la teoría social; el primero vinculado a la enseñanza, el segundo a la investigación (Tenti Fanfani, 1991).

6. El tratamiento acerca de la especificidad del capitalismo sucumbe ante la centralidad de la modernidad (Giddens, 1997); en otras palabras, el punto de vista socioeconómico flaquea ante la perspectiva cultural.

7. A los criterios de verdad, les suceden razonamientos vinculados a la transformación social.

8. El antihumanismo sociológico es suplantado por el humanismo social.

9. La rutinización de los conceptos y la separación en subdisciplinas dan paso a nuevas relaciones con la filosofía y al activo intercambio disciplinario (Corcuff, 2013).

10. El naturalismo positivista cobra la forma de antinaturalismo hermenéutico, con la salvedad de quienes se valen de analogías naturales.

11. Los actores sociales situados en clases y estamentos cambian a sujetos no sociales (Touraine, 2013a).

12. Del tonto cultural dispuesto a desempeñar roles, se avanza hacia el sujeto cognoscente, proceso que se expresa en el desvanecimiento

de la obediencia ciega a las instituciones normativas de socialización e integración (Ogien, 2008) y en la proliferación de significados diversos y no universales (Turner, 1994).

Teoría social y multidisciplina

Aunque entre la teoría social y el criterio multidisciplinario se verifican puntos de contacto, tal isomorfismo es problemático. El surgimiento de las especialidades científicas –con ámbitos específicos y métodos propios– data de la modernidad renacentista, momento en el que la unidad del saber es arrasada por la expansión de enfoques unidisciplinarios que abandonan el conocimiento del primigenio objeto total y hacen predominar la parte sobre el todo (Marcón, 2004). Durante el siglo XIX, “las diversas disciplinas se abren como un abanico para cubrir toda una gama de posiciones epistemológicas” (Wallerstein, 1996, p. 12) en uno de cuyos extremos se sitúan la matemática y las ciencias naturales y en el otro, las humanidades y las artes. Empeñadas en generar sus propios dispositivos de justificación científica, elaboran modalidades de validación de los conceptos y de sus operaciones especiales reflejadas en visiones críticas de los discursos totalizadores, esquemáticos y mecanicistas. En ese ambiente, proliferan las perspectivas inter y multidisciplinarias, a las que más recientemente se añaden las orientaciones transdisciplinarias.⁶

⁶ Efectuar una distinción que permita demarcar con cierto grado de claridad en qué consiste cada una, resulta un ejercicio dificultoso debido a las divergencias relativas al significado de los términos. Frecuentemente, multidisciplina e interdisciplina se utilizan como sinónimos, lo que oscurece las diferencias y entorpece la percepción de la naturaleza de los elementos que las configuran. En ciertos casos, interdisciplina alude a un concepto genérico que incluye las nociones de multi, pluri y transdisciplina. En otros, pluridisciplina indica el estudio de un objeto por muchas disciplinas, mientras la interdisciplina implica la transferencia de métodos de una disciplina a otra. Multidisciplina, en cambio, refiere al compuesto de disciplinas que conservan sus perfiles paradigmáticos, y que aun realizando tareas en común, no logran acceder a una metodología donde converjan las distintas perspectivas. A dichas caracterizaciones se agrega la que juzga que el carácter multidisciplinario del quehacer científico supone la interacción de especialistas originarios de distintas áreas del saber en un ámbito específico, cuya comunicación exige un exhaustivo conocimiento de sus propias materias.

Así, desde principios del siglo XX se esboza un horizonte caracterizado por razonamientos mutuamente irreductibles y cuyas consecuencias llegan hasta el límite de la intraducibilidad semántica (Gei, 2002).

Cabe entonces preguntarse si la teoría social, con su intención de contribuir a la fundación de un banco de saberes, es equivalente a la interdisciplinariedad surgida en la segunda posguerra con el propósito de poner orden en el conjunto de disciplinas y profesiones autónomas. ¿Se trata de una síntesis superadora de la dispersión que no pretende ocupar el lugar liberado por la concepción unitaria del saber? ¿Reniega de toda omnisciencia, y admitiendo la imposibilidad de saberlo todo, renuncia a alcanzar una comprensividad armónica de los saberes humanos? ¿Aspira a vencer los distanciamientos a través de puentes de reflexión metodológica aptos para dinamizar las diversas áreas del conocimiento? ¿Procede mediante el entrelazamiento y la interfecundación? ¿Procura suplir los “defectos” de una disciplina a través de la utilización por otra de alguna ley, principio o conquista que aporte a su progreso? ¿Es una empresa teórica empeñada en la articulación de disciplinas, especialidades y profesiones, dirigida a incentivar la fortaleza de cada una en aras de una toma de conciencia que perciba la complejidad de la sociedad moderna? ¿Es una filosofía de trabajo de investigadores e interventores sustentada en “la cooperación orgánica entre los miembros de un equipo, más que un trabajo colectivo realizado por especialistas de diversas disciplinas” (Luengo González, 2012, p. 74)? ¿Tiende hacia la vigorización y legitimación disciplinaria? ¿Apunta a la profundización y refinamiento de las herramientas y el lenguaje y a la creación de diálogos cada vez más productivos? Si es así, corresponde atender a un nivel escasamente registrado por los analistas: la dificultad de ese proceso.⁷ A pesar de que la historia de la ciencia demuestra la existencia de

⁷ Según Elias, en las universidades las dificultades se incrementan en razón de la forma que toman los distintos departamentos de conocimiento: “tienen algunas características de los Estados soberanos” y los nexos entre ellos “se asemejan en muchos aspectos a las relaciones interestatales” (Elias, 1982, p. 25). Lo mismo que los Estados, las disciplinas poseen tradiciones, ideologías y valores, asuntos que entorpecen la colaboración interdisciplinaria y afectan tanto la enseñanza como la investigación.

numerosos “vasos comunicantes” y “complicidades implícitas [...] que otorgan una secreta unicidad científica a la multiplicidad disciplinar” (Gei, 2002), el encuentro de saberes –si es que pretende enfrentar exitosamente los problemas histórico-sociales y culturales, tanto colectivos como individuales– debe ir más allá de la mera reunión de profesionales adscritos a distintas tradiciones epistemológicas y volcados a estudios particulares desde ópticas específicas. El objetivo es obviar la simple asociación entre ciencias, la agregación reducida a la yuxtaposición de técnicas e investigadores, cada uno de los cuales informa algo a partir de sus propias orientaciones. Se trata, sobre todo, de evitar la conversión de “los “interdisciplinares” emergentes [...] en un gremio con sus propias fronteras” (Bauman, 2014, p. 31).

Conclusión no conclusiva

Pese a las diversas connotaciones que contiene, la teoría social repone cuestiones sociológicas, aunque enmarcadas en la voluntad de otorgar una base epistemológica y ontológica común a la totalidad de las ciencias sociales. La pregunta por su especificidad se acopla a la pregona crisis del pensamiento disciplinario y, en particular, de la sociología.⁸

Así como a la sociología se le pedía que integrara todas las ciencias humanas, que explicara el movimiento de la historia, que sirviera para resolver la suma de los problemas y contradicciones de la teoría del conocimiento (Birnbaum, 1982), a la teoría social se le solicita que adquiriera el carácter de receptáculo donde desagua la variedad de problemáticas disciplinarias. Desde luego, la convergencia contribuye al estudio de la pluralidad de dimensiones de la naturaleza humana: su corporalidad, su

En palabras de Bauman, “lo ‘interdisciplinar’ está cada vez más de moda entre los miembros de unas academias cada vez menos convencidas de la seguridad y del valor de mercado de sus fronteras institucionales” (Bauman, 2014, p. 31).

⁸ Se trata de un juicio de larga data: “Ninguno de los congresos de sociología a que he asistido (y he asistido a todos los celebrados desde 1953) ha ignorado la pregunta: ‘¿Está en crisis la sociología?’; al punto que hemos institucionalizado la crisis” (Birnbaum, 1982, p. 105).

psiquismo y su socialidad, rumbo relativamente similar a lo planteado por el positivismo lógico cuando en las décadas del 40 y el 50 retoma el postulado de la unidad de las ciencias, un anhelo que restablece el punto de vista fundacional: la defensa de un conjunto científico conformado por las ciencias sociales y naturales que ofrezca una imagen integral del hombre (Sotelo, 2010). El asunto es saber si con ello puede superarse el desgajamiento, si la profusión de hechos es susceptible de integrarse en teorías capaces de reunirlos en una amalgama utilizable por todos.

Si los conceptos hunden “sus raíces en proposiciones generales sobre el ser humano y la sociedad”, y por más que permanezcan ocultos o implícitos siempre contienen “las simientes del razonamiento abstracto y la evaluación normativa” (Smelser, 1994: 9), las distintas caracterizaciones de la teoría social también revelan la intención de otorgar a la propia perspectiva importancia analítica y normativa, una orientación cuya validez temporal se sustenta en la reformulación y, frecuentemente, en la voluntad de superación de la teoría sociológica.

El regreso a la tradición no parece ser el camino más recomendable (Álvarez-Uría y Varela, 2004), no solo porque sus textos no revisten carácter de sagradas escrituras, sino porque la esperanza de contar con certezas totales ha cedido su lugar a la contingencia y a la indeterminación. Sin embargo, corresponde pensar si la teoría social consigue despojar a la teoría sociológica de unas reglas de procedimiento de tono manualístico y con escasa disposición para captar el cambio, si contribuye a paliar la cualidad sólidamente académica del conocimiento sociológico y si logra situarse a la altura de las verdaderas inquietudes individuales y colectivas.

Bibliografía

- ÁLVAREZ-URÍA, F. y Varela, J. (2004). *Sociología, capitalismo y democracia*. Madrid: Ediciones Morata.
- BAERT, P. (2001). *La teoría social en el siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial.
- BAUMAN, Z. (2014). ¿Qué es la sociología? En ¿Para qué sirve realmente...? Un sociólogo. Conversaciones con Michael Hviid Jacobsen y Keith Tester. Barcelona: Paidós.
- BELVEDERE, C. (2012). *El discurso del dualismo en la teoría social contemporánea. Una crítica fenomenológica*. Buenos Aires: EU-DEBA.
- BERNSTEIN, R. (1983). *La reestructuración de la teoría social y política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BIRNBAUM, N. (1982). ¿El final de la sociología? En T. Bottomore (Ed.), *La miseria de la sociología*. Madrid: Tecnos.
- BRUNNER, J. J. (1996). Investigación social y decisiones políticas. El mercado del conocimiento. *Nueva Sociedad*, 146.
- BRUNNER, J. J. (1998). Sobre el crepúsculo de la sociología y el comienzo de otras narrativas, (Discurso en la celebración del 40º aniversario de la FLACSO, Chile). *Revista de Estudio Sociales*, 1, agosto. www.redalyc.org/pdf/815/81511376029.pdf
- CAMIC, Ch. y Gross, N. (1998). Contemporary development in sociological theory: current projects and conditions of possibility. *Annual Review of Sociology*, 24. <http://www.jstor.org/discover/10.2307/223489?uid=3737512&uid=2&uid=4&sid=21104621728063>

- COMTE, A. (1990). [1844]. Discurso sobre el espíritu positivo (Selección). En *Filosofía Positiva*. México: Porrúa.
- CORCUFF, P. (2013). *Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates, 1980-2010*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- DE la Garza Toledo, E. (2006). ¿Hacia dónde va la teoría social?. En E. de la Garza (coord.), *Tratado latinoamericano de Sociología*. Barcelona: Anthropos.
- DUBET, F. (1996). ¿Ocaso de la idea de sociedad? *Revista de Sociología*, 10, Universidad de Chile.
- DUBET, F. (2004). Conflictos de normas y ocaso de la institución. *Estudios Sociológicos*, 22(1), enero-abril. México: El Colegio de México.
- DUSCHL, R. (1997). *Renovar la enseñanza de las ciencias. Importancia de las teorías y su desarrollo*. Madrid: Narcea.
- ELIAS, N. (1982). Scientific Establishments. En N. Elias, H. Martins y R. Whitley (Ed.), *Scientific Establishments and Hierarchies*. Holland: D. Reidel Publishing Company.
- ESPING-ANDERSEN, G. (2000). Two societies, one sociology, and no theory. *British Journal of Sociology*, 51(1).
- FABIANI, J-L. (1996). La sociologie et le principe de réalité. *Revue européenne des sciences sociales*, 103.
- FEITO, R. (2002). Hacia un nuevo modelo de docencia universitaria. Una reflexión sobre el trabajo docente de los profesores de universidad. *Sociología del Trabajo*, 45, disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=247689>
- GARCÍA Selgas, F. (2006). Bosquejo de una teoría de la fluidez social. *Política y Sociedad*, 43(2), <http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO0606220013A>
- GEERTZ, C. (1994). Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social. En *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós Ibérica.

- GEI, I. (2002). *Presupuestos para el diseño de una legislación aplicable y eficaz*. Ponencia presentada a la 1ª Conferencia Internacional sobre aplicación y cumplimiento de la normativa ambiental en América Latina, Fundación Ambiente y Recursos Naturales. Disponible en <http://www.farn.org.ar/docs/p32/contenidos.html>
- GIDDENS, A. (1997). *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- GIDDENS, A. (1999). Perfiles y críticas en teoría social. En P. Aronson y H. Conrado (Comp.), *La teoría social de Anthony Giddens- Colección Cuadernos de Sociología, Serie Teoría*. Buenos Aires: EUDEBA.
- GIDDENS, A. (2000). *En defensa de la sociología*. Madrid: Alianza Editorial.
- KALBERG, S. (2008). ¿Un consenso a través de las naciones en torno a una teoría sociológica unificada? Ciertos obstáculos interculturales. *Sociológica*, 23(67), El Colegio de México.
- LAMO de Espinosa, E. (2001). La sociología del siglo XX. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, 96, octubre-diciembre. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- LUENGO González, E. (2012). Interdisciplina: criterios orientadores. En E. Luengo González (Coord.), *Interdisciplina y transdisciplina: aportes desde la investigación y la intervención social universitaria*. Guadalajara: ITESO-Universidad Jesuita de Guadalajara.
- MARCÓN, O. A. (2004). Interdisciplina. *El Cronista Regional*, Santa Fe, Argentina. Disponible en <http://www.elcronistaregional.com/opinion/2004/11/17/3067>
- MARTUCELLI, D. (2009). La teoría social y la renovación de las preguntas sociológicas. *Papeles del CEIC*, 2(51). <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/51.pdf>
- MARTUCELLI, D. (2010). Entrevista: La sociología en los tiempos del individuo. *Doble Vínculo*, 1,1. <http://doblevinculo.wordpress.com/2011/02/16/entrevista-a-danilo-martuccelli/>

- MERTON, R. (1992). *Teoría y estructura sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MOUZELIS, N. (1995). *Sociological Theory: what went wrong?* Londres: Routledge.
- NOYA, J. (2004). Teoría e investigación en la sociología española contemporánea. *Política y Sociedad*, 2(41). <http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO0404230163A>
- OGIEN, A. (2008). *Las formas sociales del pensamiento. La sociología después de Wittgenstein*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- PELS, D. (2001). Three Spaces of Social Theory: Towards of Political Geography of Knowledge. *The Canadian Journal of Sociology*, 26(1), 31-56. DOI: 10.2307/3341510
- REQUENA Santos, F. (2000). Hacia una perspectiva reticular de la teoría sociológica. En *Papers: Revista de Sociología*, 62. DOI: 10.2307/3341510
- RITZER, G. (1990). Metatheorizing in sociology. *Sociological Forum*, 5.
- RITZER, G. (1991). *Metatheorizing in sociology*. Lexington Mass.: Lexington Books.
- RODRÍGUEZ Ibáñez, J. E. (1996). Las cuatro “avenidas fuertes” de la teoría sociológica contemporánea. *Papers: Revista de Sociología*, 50. DOI: [10.5565/rev/papers/v50n0.1841](https://doi.org/10.5565/rev/papers/v50n0.1841)
- RULE, J. (1997). *Theory and Progress in Social Science*. Cambridge: Cambridge UP.
- SANDERSON, S. (2001). *The Evolution of Human Sociality: A Darwinian Conflict Perspectives*. Lanham MD: Rowman & Littlefield.
- SANDERSON, S. (2005). Reforming theoretical work in sociology. A modest proposal. *Perspectives: Newsletter of the American Sociological Association (ASA)*, 28(2).
- SEIDMAN, S. (1995). *Postmodern Turn. New Perspectives on Social Theory*. Cambridge University Press.

- SMELSER, N. (1994). Teorías sociológicas. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 139(marzo).
- SOTELO, I. (2010). De la sociología de la crisis a la crisis de la sociología (XVIII Conferencias Aranguren). *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, 42, 9-30. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2010.i42.681>
- TENTI Fanfani, E. (1991). Las ciencias sociales en la universidad. *Espacios*, 10.
- TOURAINÉ, A. (2006). *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Buenos Aires: Paidós.
- TOURAINÉ, A. (2013a). *Después de la crisis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TOURAINÉ, A. (2013b). *La fin des sociétés*. Francia: Editions du Seuil.
- TURNER, S. (1994). *The Social Theory of Practices*. Londres: Polity Press.
- WALLERSTEIN, I. (1996). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI Editores.

Capítulo 5.

Da rede para o *campo*: Um pequeno ensaio de método

TAMARA TANIA COHEN EGLER

Como se transforma a produção do conhecimento no contexto da sociedade do conhecimento em rede? O ponto de partida do presente artigo está focado na categoria *campo* e no fato rede sociotécnica, sendo o objetivo do presente ensaio analisar a associação teórica entre o fato e a categoria. O sentido de *campo* proposto por Bourdieu (1998, 2007), está associado ao sentido de pertencimento, a um grupo social que tem um modo compartilhado de *pensar, ser e agir*. O *campo* é uma das categorias mais importantes na obra de Bourdieu, por que ele desfaz a forma de organizar o conhecimento em ciência humana, isso por que substitui a divisão entre disciplinas: sociologia, economia, história, geografia, para citar as mais importantes, e propor uma análise que examine os campos. Como categoria abstrata, ilumina o fato concreto e permite a sua análise.

As redes sociotécnica são coletivos que se organizam em torno de sentidos de compartilhamento, colaboração e solidariedade e elas existem quando têm um objeto de ação em comum (Egler, 2007). Quer dizer a rede social é um grupo social que existe no real e no presente, esse grupo produz uma ação social, por mediação de Tecnologias da Informação e Comunicação - TIC, em torno de objetos compartilhados e resulta na produção de fatos. Quer dizer tem existência material, tangível e visível.

O percurso na literatura nos informa como a TIC, forma um espaço informacional, feito de conhecimentos, saberes e potências que permitem novas formas de constituição do social. Nessa interpretação, as novas tecnologias produzem um ciberespaço, como um meio de comunicação, que tem uma forma e um conteúdo indeterminado, que transforma a comunicação intelectual e permite a constituição de interlocução entre os membros de um Campo.

Na tradição da pesquisa científica É um suporte técnico para formação de novos coletivos que possibilitam formas alternativas de espaço, de vida e de movimento. Compreende a tecnologia como uma possibilidade de comunicação simbólica entre os homens, que alteram as experiências de formação do espaço público e de poder, que geram culturas e identidades específicas (Egler, 2007).

Considera- se sobretudo, um processo que inaugura uma nova cultura de liberdade, dada por novas possibilidades de interatividade que permitem novas formas da interação social, novas determinações econômicas, políticas e culturais, definindo uma nova sociedade em rede, quando as formas de utilização da tecnologia são determinantes nos processos de transformação da sociedade (Levy, 1993, 1999a, 1999b; Castells, 1999a, 1999b).

A literatura procura analisar seus efeitos sobre a vida cotidiana, a formação de identidades, as possibilidades de estabelecer um lugar-comum, e observam suas potencialidades na formação de novos espaços de cooperação que busquem, na experiência das redes, a formação de um novo espaço público de ação coletiva que se forma em benefício da emancipação social (Egler; 2007).

A TIC possibilita a formação de fóruns digitais pelo desenvolvimento de sistemas de computação de repositórios do conhecimento. Essas plataformas de diálogo possibilita a criação de espaços públicos virtuais (Maia, 2002). A rede sociotécnica produz a emergência de um espaço de comunicação virtual de *todos para todos* –formas de conectividade que permitem, em qualquer momento, nossa conexão a qualquer pessoa ou a um banco de dados. Essa multiplicidade de canais permite uma

nova forma de coletividade autônoma que se comunicam entre si, sem mediações.

Para fazer essa análise foi preciso considerar o método de produção do conhecimento, criado por Ana Clara Torres Ribeiro (2001). A ciência social é uma profissão que tem por objetivo fazer a análise do *presente*, do que existe. Por isso o método proposto pela autora considera a produção do conhecimento em ciência social é produto de um trabalho intelectual em que é preciso conhecer os *atores, processos e fatos* que produzem o espaço. Trata-se de sair de um lugar analítico que tem por ponto de observação os autores, para entrar no mundo social de verdade que tem por objeto de observação os atores.

Ao invés de fazer a análise do que existe nos livros clássicos é preciso fazer a análise do que existe na vida real, na existência das pessoas na vida cotidiana em seu espaço. Sair da ideologia para entrar no análise do mundo social de verdade. Essa concepção da pesquisa social propõe um método alternativo ao posicionamento analítico tradicional, que considera o social como derivado da estrutura econômica. Para propor uma análise das relações entre os homens que acontecem no *mundo da vida cotidiana*. Falar de um espaço social, é dizer que se não pode juntar uma pessoa qualquer com outra pessoa qualquer, desconhecendo as diferenças fundamentais, sobretudo econômicas e culturais. É isto que marca uma primeira ruptura com a tradição marxista. Para Bourdieu, as classes sociais definidas na tradição economicista derivam do capital dinheiro acumulado pelos agentes e elas respondem por um lugar comum. Para Bourdieu elas se definem pelo conflito dentro do Campo em que se busca um lugar de distinção. O mundo social pode ser representado como um espaço construído na base de princípios de diferenciação constituído pelo conjunto de propriedades que atuam no universo social. Conferem ao seu detentor o poder de enunciar uma estrutura simbólica que estrutura práticas e define o campo ao qual pertencem. Os agentes e grupos de agentes são assim definidos pelas suas posições relativas neste espaço. Cada um deles está localizado numa posição. A construção do espaço social, resulta diferentes espécies de poder ou de capital que ocorrem nos diferentes campos.

Por isso a importância do espaço, e da proposta analítica que se propõem a observar as coisas que acontecem no espaço. Para isso compreendemos *atores* sociais, como os grupos sociais que interagem entre si. Nessa categoria podemos reconhecer as diferentes formas de articulação entre os diferentes atores que compõem o social. Por exemplo: agentes, são aqueles que representam as agências governamentais. Sujeitos, como aqueles que desempenham a ação política e indivíduos são as pessoas e o seu corpo.

Para entender a ação devemos trabalhar no sentido de considerar a ação política, que acontece pelo menos entre dois. Ela é de natureza imaterial, intangível e invisível. Para realizar a ação podemos identificar processos de natureza material, visível e tangível. Os atores produzem *ações*, que por mediação de *processos* produzem *atos*. Esse é o ponto de partida da análise proposta que tem por objetivo compreender a categoria *Campo*, e o objeto empírico rede sociotécnica. Ao distinguir o método, podemos compreender o significado das relações analíticas entre *Campo* e rede sociotécnica.

Para fazer a análise do objeto de investigação, Bourdieu propõem a sua decoupage em duas dimensões, uma primeira associada ao objeto teórico e uma segunda ao objeto empírico. O primeiro resulta do percurso na literatura e o segundo na observação real, ou como prefere do Ana Clara Torres Ribeiro, do presente, do que existe, da identificação de *atores, processo e atos* no espaço (Ribeiro, 2005).

O primeiro é uma abstração, dentro do objeto teórico, pode ser aplicado em diferentes objetos empíricos, o segundo é parte do objeto empírico, pode pertencer a diferentes situações na complexidade do mundo em transformação. Por exemplo, quando Norbert Elias, analisa as redes sociais, em 1939, ele considera que elas sempre existiram e se constituem em mediações entre sociedade indivíduo (Elias, 1994). Na atualidade a rede sociotécnica resulta da comunicação por mediação de processos de informação e comunicação digital, e resulta na formação de um grupo de atores, uma rede sociotécnica, em que se compartilha uma forma de *pensar, ser e agir*, quando se organizam em torno de um objeto comum de ação.

A pergunta que interroga sobre a relação rede sociotécnica e *campo*, nasce de nossa experiência de investigação. No percurso de nossa pesquisa, quando examinamos a rede no governo da cidade, foi possível perceber que a sociedade se organiza em rede sociotécnica para fazer políticas públicas, como por exemplo: para a defesa do meio ambiente, da do planejamento urbano, do emprego e renda, da saúde, do desenvolvimento social, da cultura, dos direitos humanos, para citar os mais importantes. Quer dizer eles nascem de uma organização em torno de objetos de ação compartilhada. Essa pesquisa nos permitiu identificar o objeto empírico que faz a rede sociotécnica, atores governamentais e sociais se organizam em torno de objetos para fazer políticas públicas. Esse foi o objeto empírico identificado no transcorrer da investigação.

Ao mesmo tempo a nossa subjetivação da categoria campo do Bourdieu fazia a aproximação analítica entre rede sociotécnica e Campo: ambas respondiam pelo mesmo significado. O que era isso?

Essa interrogação encontrou sua resposta quando a nossa análise traz a tona, a compreensão: *Campo* é categoria, esta dentro do objeto teórico, rede é ator, técnica é processo, rede sociotécnica esta dentro do objeto empírico. O significado de rede sociotécnica se representa quando aplicamos a categoria campo ao objeto empírico, então fica assim: rede sociotécnica é uma forma de pensar, ser e agir compartilhada. A rede é fato, concreto, o Campo é categoria analítica.

Método

Para entender o método é preciso considerar, como propõem Hanna Arendt (1993,1992) as relações entre o pensamento e a compreensão. A compreensão precede e sucede o conhecimento, e dá significado ao conhecimento, ela precede e orienta a investigação científica, a ciência social ilumina, ela permite a subjetivação de conceitos que orientam a compreensão. O cientista parte da compreensão, para se descolar do senso comum, e guiar o trabalho de pesquisa com segurança.

Conhecimento resulta da compreensão do que fazemos e vivemos. Conhecimento e compreensão não são a mesma coisa, mas fazem parte de mesma cadeia de significados. A compreensão baseia-se no conhecimento, confere significado ao conhecimento. A compreensão precede a produção do conhecimento, o conhecimento não acontece se não houver uma compreensão que o preceda. Ciência reduz o desconhecido ao conhecido. É preciso conhecer pelo senso comum e autorizar pela instituição científica. (1992; 1994).

O pensamento nos permite compreender o que se passa na realidade, para levar adiante a capacidade de pertencer ao mundo. Pensar para desdobrar a capacidade de intervenção e alcançar transformações na condição da existência social. Compreender é dar significado as coisas, para poder interagir com as mesmas.

Por isso a importância do pensamento para a possibilidade de compreender o mundo e propor a sua transformação. O pensamento, como propõem Bourdieu (1998, 2007) é relacional e associativo, quer dizer, social na relação com o *outro* e mental, com o nosso cérebro. Por isso o pensamento que comunica pode transformar o mundo. A principal questão de Hanna Arendt é a comunicabilidade em geral. A comunicação é a forma extraordinária da inteligência humana. Por isso a importância da comunicação que possibilita o sentido comum do mundo e um movimento coletivo em direção a um objeto compartilhado.

A advertência é compreender que existe uma diferença entre método e metodologia. O método é a organização do pensamento, a metodologia e a atividade que realizamos para fazer pesquisa, como por exemplo: fontes primárias e secundárias de pesquisa, revisão da literatura, levantamento de campo, são processo e procedimentos que devemos alcançar para realizar a tarefa de fazer a pesquisa. O primeiro é interna ao sujeito, esta associada ao ato de pensar, de natureza subjetiva, é da imaterialidade. O segundo é externo ao sujeito, esta associada ao ato de fazer, é da materialidade.

O método antecede o ato de pensar, este escrito na forma de organizar o pensamento, para fazer a pesquisa sociológica, é de dentro, se

plasma no cérebro, na sua mente, no ser, está na esfera da imaterialidade. A metodologia é a forma de organizar a pesquisa, é uma atividade, está na esfera da materialidade esta fora do ser, esta na realidade que desejamos analisar.

O método proposto por Ana Clara Torres Ribeiro, tem por ponto de partida as intensas mudanças observadas no contexto da globalização e exigem o repocicionamento teórico-conceitual dos elos entre estrutura e conjuntura. A proposta orienta no sentido de observar as mudanças na conjuntura, escapar de análises que reconhecem na estrutura os significados para a interpretação do mundo social.

Para fazer isso, é preciso reconhecer o presente, o contexto histórico em que os acontecimentos se desenvolvem. Para tanto há que reconhece as tensões que se realizam na conjuntura, para fazer a sua análise, ao invés de propor análises estruturais que reduzem a complexidade do mundo a uma análise generalista, que vale para tudo, em todo lugar. Por que ela considera que fatos, fenômenos e processos que acontecem entre estrutura e conjuntura precisam ser tratados na sua singularidade. Por isso sua proposta é a renovação da ciência social, através de um diálogo com os *outros* que participam do fenômeno em observação, na ação social no espaço, em seu contexto histórico. Por isso sua proposta é examinar o *aqui e agora*, para reconhecer e interpretar as representações coletivas na vida cotidiana das cidades. O desafio é sair do ideológico, pré-concebido, em que se imobiliza o pensamento, para examinar o mundo social nele mesmo, no qual existimos. Apenas a análise desse pode, não ajudar a compreender o que vivemos e como podemos agir para transformar o mundo.

E preciso associar o pensamento a teoria da complexidade de Edgard Morin, para reconhecer a multiplicidade de atores, processo e fatos que desenham a complexidade do mundo em permanente transformação. Da impossibilidade de fazer análises generalistas que omitem a heterogeneidades dos processos que fazem a história da humanidade. Em que o espaço é condutor do pensar e do agir, e exige a sua inclusão na análise da ação social.

A construção do objeto do conhecimento não é uma tarefa fácil e está associada à nossa capacidade de realizar, de forma mais ampla, a interlocução acadêmica. Para fazer ciência social é preciso estar atento para decompor o objeto empírico e fazer a interlocução com o objeto teórico. Na nossa interpretação o objeto teórico, é um instrumento analítico, que permite fazer a análise do objeto empírico. Para fazer a produção de conhecimento, é preciso avançar na investigação empírica na realidade em observação¹, do presente que existe. Para a elaboração do objeto teórico é preciso ler, compreender e localizar no campo, as teorias, categorias e conceitos, que iluminam o objeto empírico, quer dizer não se trata de partir da teoria para a empiria, mas ao contrario da empiria para a teoria. Mas sim, usar a teoria para ampliar a nossa capacidade analítica, para dar significado ao objeto empírico, quando a análise do fato deriva da aplicação de categorias e conceitos. O desenvolvimento da análise em ciência social esta associado a capacidade de associar objeto empírico entrelaçado ao objeto teórico.

O avanço da formulação da metodologia dá-se a partir da compreensão de uma *família de conceitos*,² que permite a formulação de uma *cadeia de significados*, para fazer a análise da complexidade dos fenômenos em processo de observação. Para alcançar esse desígnio, é importante escutar as contribuições dos autores ao campo, e a fala das pessoas que participam da realidade da vida. Para promover o debate teórico, é necessário estar sempre alerta para ampliar a família de conceitos para aplicar ao objeto empírico e fazer uma análise criativa.

Rede sociotecnica do conhecimento

Para avançar na análise proposta é preciso refletir em torno da interação entre os atores que participam de um mesmo campo, para

¹ Como está proposto por Ana Clara Torre Ribeiro, no curso Metodologia da Pesquisa, do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

² *Ibidem*.

compreender o modo pelo qual isso acontece, importa reconhecer o lugar da informação e da comunicação na formação do *campo*. A rede sociotécnica amplia a capacidade de informar, comunicar e interagir. A comunicação antecede e sucede o pensamento e produz a interação com o *outro*, *os outros*, e permite a formação *do campo*.

O campo é uma representação simbólica da realidade. É um recorte da realidade que se deseja representar. Por isso Bourdieu propõem que o cientista social deve recortar inúmeros campos que compõem o mundo social. Depende da capacidade criativa e analítica dos pesquisadores associados.

Nele podemos identificar um conjunto de variáveis que lhe dão a configuração. Cada membro ocupa um lugar próprio, que responde pela sua capacidade de se comunicar e interagir, quanto maior o capital intelectual mais importante o seu capital e o seu poder de enunciar um discurso, produzir um sentido comum no mundo e alcançar a transformação desejada.

A comunicação digital permite a formação de rede sociotécnica. Elas formam uma identidade intelectual coletiva que aproxima os atores enredados no *Campo*. A partir de sentidos de compartilhamento, confiança e solidariedade, se redefinem as formas de representar a organização do mundo social. Afasta a divisão da ciência social em disciplinas tradicionais, geografia, história, sociologia, economia... para reinterpretar a organização do mundo social a luz dos múltiplos campos que compõem a complexa realidade, como: arte, religião, educação, moda, futebol, carnaval, clima, direitos humanos, saneamento, para citar apenas alguns. Em que se compartilham formas de *pensar*, *de ser* e *de agir*, dos indivíduos em contínua comunicação - uma rede sociotécnica.

A rede pode ser formada por atores, como: professores, pesquisadores, agentes governamentais, privados, militantes, estudantes, pessoas, para citar os mais importantes. Essa rede de autores enredados por mediação tecnológica possibilita a produção coletiva do conhecimento. Trata-se de produzir um espaço público que associa vital+virtual, para

a ampla difusão do conhecimento nos múltiplos campos que compõem o mundo social.

A importância da nossa presente reflexão reside em compreender onde as redes apresentam uma nova possibilidade de exercício da produção do conhecimento em ciência social. Em que a TIC se constitui em um dispositivo tecnológico que potencializam as suas formas de organização da pesquisa compartilhada. As redes constituem uma nova forma de constituição de coletivos organizados em torno da produção do conhecimento. Os atores unem-se, ampliam seu poder para potencializar suas possibilidades de enfrentamento de problemas sociais.

Possibilitando uma maior interação do conhecimento produzido no mundo da vida e no mundo da ciência. Possibilita o exercício de transmissão em espaços horizontal, democratiza a acessibilidade aos saberes necessários para a vida em sociedade.

Ele esta concebido no sentido de compreender as formas alternativas de interação social que resultam de TICs. Exige novas formas de concepção, organização e transmissão do conhecimento. Para levar adiante a tarefa de propor um processo de democratização da acessibilidade ao conhecimento socialmente produzido. Para nos interessa observar e compreender como a rede sociotecnica é um ator que produz ações e transforma o mundo. É preciso inovar as políticas das instituições de C&T para a democratização do conhecimento e a ampliação da ação social.

As tecnologias de informação e comunicação permitem novos procedimentos na ordenação, disponibilização transmissão e acessibilidade ao conhecimento. Trata-se de romper as amarras de instituições e usar TICs para ampliar a capacidade de ação da sociedade e democratizar o acesso ao conhecimento.

Esse desígnio se torna possível pelo fato em que o advento de TICs vence as fronteiras territoriais e temporais, tornam possível pensar na transversalidade dos setores, das instituições e disciplinas. Por isso é possível constituir campos com a participação de pesquisadores de diferentes disciplinas. A invenção de repositórios do conhecimento permite um conjunto de processos, nunca antes imaginados, que permitem a

colaboração entre diferentes campos. Trata-se de seguir os ensinamentos de Bourdieu (1999, 2008) e formar rede sociotécnica que associa atores, na transversalidade das organizações e instituições, para avançar na análise da complexidade do mundo em permanente transformação.

Na concepção aqui apresentada a produção do conhecimento é uma organização do pensamento intersubjetivamente elaborada. Por isso também a importância de se avançar na articulação, de atores associados em rede sociotécnica, para encontrar um lugar analítico compartilhado. Quando se considera a produção do conhecimento novo como um processo que se exponencializa na interlocução coletiva, o desafio é encontrar mediações que possibilitem o compartilhamento de processos, informações e possibilidades de comunicação capazes de potencializar a produção e difusão do conhecimento. A interação entre os membros do campo tem por objetivo compartilhar formas de pensar, organizar e representar o conhecimento. Quer dizer a análise conduz o nosso pensamento a compreender a rede sociotécnica como estratégia capaz de produzir *campos* de representação do mundo social.

Como fazer uma rede de pesquisa?

Para compreender a complexidade da rede sociotécnica, ela deve ser reconhecida nas suas duas dimensões, uma primeira social e uma segunda técnica. A dimensão social é relacional, está escrita dentro das práticas dos membros que participam do campo. A segunda dimensão é técnica material, está associada a presença de sistemas de informática que participam campo. Isso nos obriga a compreender a importante colaboração entre engenharia e ciência social, inseparáveis para quem quer compreender e fazer redes.

Importa perceber a essa relação nas rede do conhecimento. Podemos ler a vitalidade em grupos de pesquisadores de interlocução presencial, compartilham a vida cotidiana. A rede em campo permite uma interlocução virtual. Isso é importante por que permite analisar como as redes tem uma formação em grupos presencias que se associam virtualmente.

Na rede sociotécnica se torna possível ampliar a capacidade do pensamento pela existência de ferramentas de informática, como acessibilidade a bancos de dado e de conteúdos digitais, eles ampliam a capacidade de pensar e analisar. Ao mesmo tempo permite a articulação instantânea de diferentes atores que participam da rede.

A invenção de TIC, produz um novo espaço que condensa numa mesma totalidade vitalidade e virtualidade, forma um espaço complexo que não havia sido anteriormente imaginado. Esse espaço é intelectual, articula os atores pela informação e pela comunicação. O que permite o encaminhamento de um sentido comum na ação, o que forma a rede do campo.

Para levar adiante a tarefa de formar uma rede em Campo, podemos enunciar princípios se estruturam em quatro pontos: delimitação do objeto empírico, metodologia, percurso no campo e capacidade analítica. Cada coletivo de pesquisa delimita suas linhas de pesquisa, com seus objetos empíricos; o percurso no campo é realizado por cada um a partir de sua experiência, a metodologia se associa ao objeto proposto, sendo que a análise pertence a cada pesquisador e está associada a sua capacidade de pensar relacionam ente e associativamente. A formação de rede em campo, permite compartilhar informações e amplia a capacidade de produzir conhecimento novo. Isso por que amplia a acessibilidade a informação, ao conhecimento e a interlocução. Podemos conceber a produção coletiva do conhecimento, quando se compartilha o instrumental e se liberta o pensamento.

A formação de uma rede em campo, depende de três etapas, uma primeira está associada à formação do núcleo duro, a segunda a consolidação dos membros que participam do campo, e a terceira a sua expansão e autonomização. A observação de redes permite dizer que se amplia a interlocução presencial e virtual. Quando nessa interlocução podemos identificar formas de pensar, de ser e de agir cada vez mais compartilhados. Quer dizer é possível ler e ver como os pesquisadores dos diferentes disciplinas trocam saberes e redesenham seus objetos, a partir da apropriação de teorias, categorias e conceitos de cada disciplina presente no campo, sendo possível observar como se produzem interações conceituais.

Ao mesmo tempo podemos observar conflitos entre as diferentes disciplinas. A crítica ética faz avançar a concepção e criação de conhecimento novo. O conflito se faz presente em todas as instancias da vida social, desde os partidos políticos, sindicatos, nas classes sociais, nas relações entre os gêneros. Trata-se do poder impor uma forma de pensar o mundo e de produzir a dominação.

Esse poder serve aos interesses dos dominantes, trata-se de fazer a defesa dos interesses próprios à quem exerce o poder simbólico. Define o mundo social em proveito próprio. Produz uma crença sobre a ordem natural e social. Tem o poder de transformar a ordem natural e ordem social. As palavras são estruturas simbólicas tem o poder simbólico de produzir as leis que produzem a ordem social (Bourdieu, 1998).

O pensamento é relacional e associativo, por isso a importância da criação coletiva de conhecimento. Quando se torna possível conhecer a experiência analítica de outras disciplinas e ampliar o objeto de conhecimento de cada um dos que formam esse coletivo em rede. A rede produz um espaço de interlocução vital e virtual para que seja possível ir além dos limites territoriais e temporais. Por isso a segunda etapa denominada de expansão, pode ampliar a participação dos atores na interlocução coletiva, constituindo um poder pela ampliação da ação coletiva, na defesa do espaço público.

Esse é o nosso desígnio formar uma rede laboratórios associados por uma ética compartilhada, um objeto de estudo resultante de uma transversalidade entre disciplinas para formar o campo da política publica. Pela utilização de processos que se realizam por mediação tecnológica, e que possam unificar um grande numero de pesquisadores que se associam e constituem o poder da ação coletiva em defesa do espaço publico.

A análise de rede nos permitem acreditar , que sim é possível criar novas institucionalidades, para o conhecimento em rede, mais flexíveis, amigáveis e solidarias. Sendo uma relação profundamente delicada, sobretudo ética, que exige uma interação solidária e de confiança entre os membros.

Bibliografia

- ARENDT, H. (1992). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- ARENDT, H. (1993). *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- BOURDIEU, P. (1998). *O poder simbólico*. R.J.: Bertrand.
- BOURDIEU, P. (2007). *A distinção. Crítica social do julgamento*. São Paulo-Porto Alegre: EDUSP-Zouk.
- EGLER, T. T. Cohen. (2007). *Ciberpólis: redes no governo da cidade*. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- ELIAS, N. (1994). *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.
- HABERMAS, J. (1997). Cap. VII: O papel da sociedade civil e da esfera pública política. En *Direito e democracia: Entre facticidade e validade. Tomo II*. RJ: Tempo Brasileiro.
- MAIA, Rousiley C. M. (2002) *Redes cívicas e Internet. Do ambiente informativo denso. As condições da deliberação pública* (pp.42-70). En J. Eisenberg y M. Cepik (Org.), *Internet e política*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- GERSTLÉ, J. (2003). *Réseaux de communications, réseaux sociaux et réseau politiques*. Musso, Pierre- Réseaux et société, Paris: Presses Universitaires de France.
- RIBEIRO, A. C. Torres, et al. (2001). Por uma cartografia da ação: pequeno ensaio de método. *Cadernos IPPUR/UFRJ*, 15/16.

RIBEIRO, A. C. Torres. (2012). *Sociologia do presente: ação, técnica e espaço*. Rio de Janeiro: Letra Capital.

SANTOS, B., Santos, B.d.S y Avritzer, L. (2002). Para ampliar o cânone democrático. En B. d.S. Santos (Org.), *Democratizar a democracia. Os caminhos da democracia participativa*. R.J.: Civilização Brasileira.

Capítulo 6. Reglas contemporáneas de construcción teórica en sociología¹

JORGE GIBERT GALASSI

Introducción. Los problemas

La sociología no siempre ha vindicado el *modus operandi* general de la ciencia. Este consiste en una operación muy simple, aunque difícil. Por un lado, tenemos observaciones empíricas de la realidad, y por otro, modelos conceptuales que representan esa realidad. La operación consiste en establecer una correspondencia entre uno y otro lado. La idea es que un modelo pueda dar un significado a muchas observaciones, y que muchas observaciones puedan ajustarse a un modelo. En principio, es simple.² Para que esta operación sea exitosa, es menester que el modelo esté construido sobre –o basado en– un lenguaje apropiado, es decir, que permita que muchas observaciones puedan ajustarse a ese modelo. Y para que esto sea posible, las observaciones deben agruparse de algún

¹ Este trabajo se basa en la ponencia presentada al I Congreso Latinoamericano de Teoría Social, cuyo título fue “Método sociológico de construcción teórica” (Buenos Aires, 19-21 agosto de 2015).

² Pitagóricamente simple, si pensamos en una ecuación o fórmula, es decir, si trabajamos bajo la premisa de que la realidad posee un orden factible de representación matemática (premisas que ha probado ser fructífera). Homéricamente simple, si pensamos en un esquema figurativo, es decir, si trabajamos bajo el supuesto de que la realidad es representable mediante metáforas, historias y otras herramientas analógicas, abstractas como las palabras o simples como las figuras y dibujos.

modo (naturalista o convencional), lo que implica que ellas tratan sobre ciertos fenómenos y no otros. Es aquí donde encontramos la primera dificultad artificial de la teoría social: ella no identifica los modelos con las teorías. Los modelos no son dignos de una teoría social sino que, más bien, una teoría solo es digna de ser llamada tal si es capaz de ser receptáculo de muchos modelos (¡ojalá todos!). En otras palabras: la teoría social debe representar toda la realidad social en general. En vez de hablar de teoría de la interacción o de la doble contingencia muchos prefieren hablar de teoría de la sociedad posindustrial, de la sociedad líquida, del riesgo, de la información, del conocimiento, etc. En una semántica vacua, muchos teóricos adaptan sus ideas a un empaquetamiento de mercadotecnia editorial, muy similar a los derivados financieros que se hicieron pasar por instrumentos de gestión y llevaron al mundo a la mayor crisis financiera desde la Gran Depresión. La manera de hacerlo es exacerbando una característica importante de la dinámica social o la estructura societaria, y luego empaquetándola. ¿Es una manera de imitar a los clásicos? Uno podría decir que sí, ya que los clásicos se enfrentaban a una sociedad en transformación rápida, comparada con la abrumadora quietud del Medioevo. El problema que ellos debieron afrontar era cómo “juzgar” y “nombrar” –de un modo comprensible para sus contemporáneos y para ellos mismos– los cambios sociales que estaban viviendo. En gran parte, los teóricos clásicos son ideólogos y, por cierto, intelectuales públicos. Tenían que resumir o sintetizar el cambio de algún modo. Esa necesidad, por otro lado, era justificada debido a que, por muy rápida que era la transformación, ella tenía como contraparte de comparación la sociedad medieval, pero ocurría de todas formas en sociedades “simples”.

En sociedades simples, las teorías son *proxy-relatos*: es decir, teorías que intermedian todos los aspectos de la vida social. En gran medida porque la sociedad aún es indiferenciada en muchos sentidos, existe la posibilidad de un panorama general debido a una percepción de homogeneidad que genera un sentimiento de seguridad en la representación

e implica amplias posibilidades de comprensión y adhesión. Las teorías clásicas, en verdad, son teorías simples que se complementan y compatibilizan.³ Nada más alejado de las teorías sobre las sociedades complejas contemporáneas: ellas son divergentes y reduccionistas porque han sido construidas a la manera clásica.

¿Qué significa que las teorías de algunos contemporáneos hayan sido construidas a la manera clásica? Al menos el siguiente ABC:

A. No han usado la información existente (que tiende a infinito) y, en consecuencia, no la han procesado ni ordenado mínimamente.

B. Han renegado de las áreas de especialización de la disciplina, incapaces de tender los necesarios puentes entre las diversas áreas de investigación, confundiendo “teoría” con “generalidad” o al menos con “completitud” (puramente retórica y salvajemente ambigua).

C. Han sido tentados a mostrar panoramas generales, para generar certidumbres dudosas y la adhesión fácil, que pueden devenir en situaciones mucho más peligrosas que la incertidumbre.

Entonces, la teoría se produce a la manera clásica, como teoría de autor, generando mayor fragmentación teórica que la que produce la especialización disciplinaria. Se leen autores sin conectarlos con la realidad o tópicos, lo que produce consecuencias como tratar de “interpretar” una realidad usando las categorías de un autor que jamás supo algo o pensó en aquello. Está también la veneración necrófila de los teóricos por los clásicos: ¿cuál es la obsesión por reinterpretar a los clásicos? Es decir: si dijeron generalidades susceptibles de ser reinterpretadas, quizá no sabían con precisión lo que decían. Y quizás esto es así porque los tópicos no eran relevantes... ni siquiera para los autores. Por otro lado, los cientos de buenos manuales sobre la obra de los clásicos están –habitual y consistentemente– de acuerdo sobre las ideas principales de estos (y sobre muchas de sus ideas secundarias). La estrategia doctoral

³ En un sentido fuerte: ¿alguien podría decir que Weber es incompatible con Marx o Durkheim? Yo no lo creo.

de Durkheim para legitimar la disciplina, usando a Montesquieu con el único objetivo de justificar sus ideas originales, es totalmente comprensible a fines del siglo XIX. Esto permitió que la sociología como disciplina tuviera una oportunidad y una etiqueta, como departamento de sociología universitaria. Pero esto ya no es necesario en la sociología contemporánea. Creo que un sociólogo puede ser respetado aun cuando no repita majaderamente las afirmaciones de Marx, Durkheim, Simmel o Weber. Por cierto, podemos entender esta obsesión como estrategia de carrera académica (muchos empleadores gustan de la erudición), pero no como genuina búsqueda de ideas originales. Muchos teóricos usan su linaje intelectual –esto es, haber sido alumno de un teórico importante– como tarjeta de presentación (para los negocios académicos), cuando de lo que se trata es de “siempre superar al maestro”.

Estas malas prácticas no solo inducen a la pérdida de tiempo y a la degradación del trabajo intelectual sino también a que los “logros” previos de la disciplina no se usen en la construcción teórica, no se rescaten ni se valoren. Por ejemplo, hay muchos teóricos que jamás hacen una referencia al descubrimiento de los mecanismos generativos de estructuras sociales (relativamente) estables a través del tiempo. El efecto Mateo (Merton, 1995), las leyes de potencia (Pareto, 1945), el teorema de Thomas (1928), el efecto Matilda (Rossiter, 1993) y muchos otros elementos conceptuales que debieran ser “ladrillos” de cualquier teoría, simplemente no son considerados. Por cierto, esto no es exclusivo de la sociología: la economía olvidó que también (y principalmente) es economía política o que la antropología económica de Gabriel Tarde pondría al revés a la economía actual y permitiría su conceptualización como ciencia social en vez de como una disciplina de meros formalismos econométricos (Latour y Lepinay, 2009, p. 19-51).

La consecuencia más importante en todo el proceso de construcción teórica en sociología es que se teoriza sin información empírica o –dicho en términos más generales– sin observaciones de la realidad. La radical separación entre teóricos y empíricos inhibe el desarrollo de la disciplina. A diferencia de otras ciencias, la sociología parece construir teoría

en contra de los datos. Las excusas no son el exceso de información, la escasez de tiempo académico para el siempre escurridizo procesamiento e interpretación de los datos o el mero temor a controversias metodológicas interminables: es mera indiferencia por los datos. Esto es tan grave que genera al menos dos situaciones institucionales ridículas, como la existencia del RC16 de la ISA, donde se legitima una especialidad aempírica o antiempírica de la ciencia fáctica denominada sociología; o la “actividad” de los teóricos, que se leen entre ellos y discuten en revistas “especializadas” en teoría (probablemente se discute sobre cuál es el mejor castillo en el aire). Solo a modo de ejemplo⁴: *Anthony Giddens, The last modernist* (Routledge: London & New York, 1998). Independientemente del valor intelectual del libro y la altura de miras y criticidad expuesta por su autor, Stjepan Mestrovic, este es el caso de un “teórico” comentando a otro “teórico”. Y para no ser acusado de lo mismo que critico, paso revista a algunos datos. En primer lugar, no hay uso de las bases de datos contemporáneas. Mestrovic no objeta las sentencias de Giddens porque estas no se ajustan a las representaciones estadísticas de la Unesco, OCDE, Banco Mundial, PNUD, OMS o cualquier otra organización pública o privada que produce datos comparables sobre las sociedades contemporáneas. En segundo lugar, en sus 178 referencias bibliográficas existen dos tipos de trabajos. Un primer tipo es la literatura a lo Jean Baudrillard: una literatura no científica, altamente especulativa y capturada por el mercado editorial, que con títulos dramáticos como *The transparency of evil* (1990) prolongan la agonía de la sociología de café y de la actividad intelectual a lo *Jurassic science*. Otro tipo de literatura es *La división social del trabajo* (1893). Y aunque –obviamente– sea un libro maravilloso, promueve una descripción del mundo actual geográficamente en términos de Pangea, el supercontinente del último período de la era paleozoica. Debemos

⁴ Un ejemplo injusto ciertamente, pues su selección es arbitraria y tiene por objeto mostrar una tesis. Son cientos (o miles) los libros de teoría sociológica que presentan estas características. Sería muy recomendable hacer una investigación sobre este fenómeno bibliométrico.

desacralizar a los clásicos. No debemos tener temor a calificar de “obsoleto” el trabajo de Durkheim y a valorarlo como “histórico”. La teoría sociológica debe explicar la realidad a partir de observaciones actuales, de último minuto, a menos que haga “historia” de la teoría, una retrodicción de la actividad teórica. El cliché de “toda teoría importante revisita los clásicos” constituye más bien una mala costumbre epistémica que una mera manifestación de deseabilidad social en el mundo académico (aunque es probable que sea ambas). El ejemplo de Mestrovic es ilustrativo de una teoría aempírica o antiempírica, así como de un despilfarro respecto de las monumentales oportunidades de usar la contabilidad social o la información existente en términos amplios. Naturalmente, hay excepciones (famosas), como Manuel Castells y Pierre Bourdieu, que construyen teoría de un modo similar a como lo hace la ciencia en general, esto es, de un modo contemporáneo.⁵

A partir de lo expuesto, concluyo que en general se hace teoría social o teoría sociológica de un modo *delirante*. Dos de las características de este delirio obligan a dar algunos rodeos para poder tener una visión más optimista de la construcción teórica en sociología. La primera característica, de la que ya hemos hablado, es su muy frecuente distancia y desprecio por los datos, que redundan en retórica o castillos en el aire. La segunda, su exceso de alternativas fundamentales; un exceso sospechoso de corrientes y posturas que, para peor, insisten en una obsesiva referencia a los clásicos y a la filosofía, que sigue subyacente en muchas prácticas teóricas. Y aunque estoy convencido en principio de que la sociología puede exhibir fundamentos analíticos sólidos, la exégesis solo distrae de las tareas pendientes.

⁵ El primero gusta de pensar que hace teoría, pero no es un teórico, a menos que todos los sociólogos empíricos lo sean. Un buen ejemplo de esto es su texto “Materials for an exploratory theory of the network society”. El segundo, Bourdieu, probablemente pensó lo mismo. Sin duda, ello no significa desconocer las importantes diferencias entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. Para una discusión de esto, véase el capítulo 1, Una discusión en torno a la verdad en ciencia y humanidades (Gibert, 2012).

¿Y entonces, qué?

Desde mi óptica, sigue pendiente la conexión de la teoría con la investigación empírica; la teoría sociológica *de* la sociedad moderna *en* tiempos de globalización, para ser más exactos, con la investigación empírica.

Ser optimista significa para mí tener una postura intelectual convergente y no delirante; esto es, dejar de pensar que está bien la proliferación de alternativas sustentadas en un par de ejemplos y algunas hipótesis *ad hoc*. Respecto a lo primero, la consigna pareciera ser dos teorías por cada autor importante.⁶ De ahí las referencias absurdas al “Primer Señor X” o bien al “Segundo Señor X”.⁷ Lo absurdo no es que un autor desarrolle dos teorías, sino que esas dos teorías sean “de todo”. Esto no es común, pero sí lo es que muchos autores compitan por “cuál es la mejor teoría”. Cabe preguntarse si las diferencias entre, digamos, Bourdieu y Giddens, ameritan una distancia teórica razonable o si es un mero negocio editorial.⁸ Pues estas múltiples y ricas fuentes y énfasis intelectuales, lejos de abonar el progreso de la teoría sociológica, más bien han significado una multiplicación caótica de imposturas, carentes de significado. Ello no significa tener una visión idealizada respecto del progreso científico en general.⁹ Nunca se zanján por completo las controversias científicas genuinas, menos en disciplinas como la nuestra, cuyo objeto es de suyo cambiante y artificial, como son las sociedades humanas. Además, la controversia es una situación común en ciencia. Pero ello no impide que muchas disciplinas disminuyan el número de controversias o las superen en principio teóricamente, como lo hizo Edward Witten al proponer en física de partículas la Teoría-M, que

⁶ La broma entre los sociólogos es que “hay dos autores pero tres teorías”.

⁷ En filosofía se habla del primer Wittgenstein y del segundo Wittgenstein, de un modo parecido.

⁸ He defendido la tesis de que las diferencias no son sustantivas. Véase Verdad y justificación en teoría sociológica contemporánea. *Ciencias Sociales Online*, septiembre 2005, Vol. II, N.º 2.

⁹ Al respecto, véanse los capítulos 8 (Convergencia teórica y progreso en ciencias sociales) y 9 (Realismo y progreso epistémico en ciencia social) (Gibert, 2012).

incluye una dimensión adicional a las diez existentes en las cinco teorías de supercuerdas y supergravedad, y permite reubicar la discusión en el terreno experimental. También es deseable moderar la controversia aumentando la precisión de una terminología y lenguaje fáctico, como lo hizo la biología molecular con el Ácido Desoxirribonucleico o ADN al distinguir entre diversas estructuras como el ADN-A, ADN-B y el ADN-Z, en los organismos vivos. Desafortunadamente, los sociólogos parecemos disfrutar la diáspora teórica y parece que nos divierte la confusión terminológica.

Lo que mejor sirve al propósito científico es indudablemente una predisposición a concebir la realidad como algo inteligible de manera económica; lo que por cierto se logra bajo una orientación a la convergencia entre las teorías, hacia una reducción de las posibilidades explicativas, pues queremos simplificar, es decir, teorizar. Como se sabe, en griego, *theorein* era frecuentemente utilizado en el contexto de *observar*, ya fuera una escena teatral o las mismísimas Olimpiadas, y quien lo hacía, *theoros*, el espectador, resumía lo ocurrido en ella. Pero la teoría sociológica, en la práctica, se niega a resumir los hechos principales y conectarlos coherentemente. Hay tres maneras de relatar el salto con garrocha y nadie parece reconocer quién ganó: todos saltaron más alto que los demás (¡e incluso hay quienes dicen que un competidor saltó dando volteretas!).

Pero además de la sobrepoblación de teorías y las correspondientes controversias, la mayoría de los enfrentamientos no conducen a nada porque no se ha establecido el canon que los dirime o resuelve. Un ejemplo: si una teoría es formalista –es decir, no explicita su ontología– ¿cómo se juzga en cuanto exponente de una ciencia fáctica como la sociología?

Mucho se habla de la crisis de la sociología, en especial de la sociología latinoamericana, pero pienso que el asunto está mal enfocado. Por completo mal enfocado. Yo creo que en principio es una crisis de convergencia, debido a que toda disciplina avanza cuando el número de tesis en disputa es aceptable y ellas están claramente diferenciadas. Dicho de otra manera: las disciplinas avanzan cuando las tesis son distinguibles,

cuando no son semánticamente ambiguas o puramente expresivas. Así, la actitud divergente o multiplicativa ha traído consecuencias negativas. Ellas son de diversa factura, pero principalmente una crisis de aplicabilidad y de relevancia: la teoría es socialmente inútil o poco útil. Sé que está de moda mencionar el rol performativo de la teoría en el cambio social. Pero no es la teoría la performativa. Los sociólogos son los performativos, cuando han sido actores políticos y, lejos de buscar la representación científica de la realidad social, han buscado el relato convincente, sea este el de la gobernabilidad, la inclusión o el capitalismo andino amazónico. Desde luego, esto no constituye ningún pecado, pero aporta muy poco (o nada) a la construcción de teoría sociológica.

Me parece que otra consecuencia importante es la crisis, digamos, del sujeto receptor de la teoría: quienes reciben gran parte de las teorías sociológicas contemporáneas son estudiantes, periodistas, analistas políticos y público culto en general. Las grandes teorías parecen no servir a quienes hacen investigación empírica, salvo para rellenar las primeras páginas del nuevo libro o *paper*, un ritual que ha dejado de ser fructífero y que crecientemente es reemplazado por ideas más modestas pero más ricas provenientes de otros cruces disciplinarios, como las ciencias de la complejidad.¹⁰ Finalmente, hay una crisis de objeto. Ella se refiere a que, en los últimos años, se han producido miles de tesis y *papers* de cuestiones menores (por decir algo, grafitis urbanos en el Uruguay posdictatorial) y muy pocas tesis de la crisis financiera y otros tópicos sistémicos de envergadura.

¿Qué rescatar?, ¿de dónde partir? Yo he optado por una predisposición convergente, debido a mi creencia en que muchas posturas teóricas en sociología son artificiales y que los debates, si son literarios o estilísticos, son desechables. Es decir, la variedad en el contenido sustantivo de las teorías se debe en parte a confusiones de denotación (una relación

¹⁰ Un ejemplo muy notable de esto es el libro *The emergence of organizations and markets*, de Walter Powell y John Padgett (Princeton University Press, 2012), que traslada el concepto de autocatálisis desde la química hacia el análisis de las redes sociales y lo usa para explicar las transiciones políticas de Europa del Este y el nacimiento del Valle del Silicio en California, entre otros ejemplos.

impropia entre designación y referencia), ambigüedades de *designatum*; desconexión entre nivel lingüístico, conceptual y físico; y muchos otros problemas de falta de rigor debidos a la carencia de notación científica mínima –o, más bien, de su falta de uso– y a la predilección por un lenguaje expresivo o normativo. Un buen ejemplo de teorías equivalentes –me atrevo a decir– son las arquitecturas de Bourdieu y Giddens, así como, en un nivel más general, la similitud entre las dos teorías anteriores y las de Manuel Castells y Mark Granovetter. Todas centradas en el pluralismo epistémico y una ontología sistémica que incluye la agencia humana, debido a su enfoque relacional, multidimensional y multinivel, centrado en la indagación empírica de los mecanismos sociales que hacen posibles los sistemas sociales¹¹.

A continuación, trataré de desarrollar un argumento (de los muchos posibles) sobre la pertinencia y validez de los mecanismos sociales como estrategia preferente en la construcción de teoría sociológica.

El enfoque sociológico general

Durante gran parte del siglo XX, la explicación en ciencia social osciló entre la práctica nomológica y la comprensiva. La primera fue caracterizada por Hempel (19665) y Nagel (1961), quienes afirmaron que en lo general la observación debe ser sensorial en términos estrictos y las afirmaciones resultantes legaliformes; mientras que la segunda se asocia a Weber o Schütz, quienes plantearon que “la intersubjetividad es la facticidad social, es histórica y contingente, lo único que se debe investigar es el sentido mentado de la acción, a través de la hermenéutica” (Gibert, 2012, p. 55). Más contemporáneamente, el primado del enfoque formal ha cobrado relevancia. Pero el ontólogo social Tony Lawson ha dicho al respecto “el formalismo no es esencial al

¹¹ Una característica del debate local es que se confunde el concepto de sistemas sociales con la obra de Parsons y Luhmann, cuando en verdad es patrimonio de toda la sociología contemporánea, desde los analíticos como Hedström y Elster hasta los herederos del estructuralismo francés como Bourdieu, quien reemplaza el concepto de sistema por el de campo. Para una discusión sobre estos tópicos, véase Gibert (2012).

rigor científico” (Fullbrook, 2009, p. 191), aunque naturalmente *puede* formar parte de él. Sin embargo es difícil, pues los modelos inferidos estadísticamente solo tienen en común el hecho de que difieren mucho y a veces sustantivamente.

Nuestro punto se centra en la discusión desde un punto de vista ontológico. El giro ontológico ha sido posible en parte debido al rechazo definitivo de las soluciones holistas e individualistas en teoría y método social. Finalmente, ha reflejado el error básico: faltaba una reflexión sobre las entidades del mundo social, en especial las entidades *intermedias*. Estas novedades han permitido que la explicación social pueda ser concebida más eficazmente: esto es, ha cambiado la forma de determinar la causa de lo explicado.

Estas entidades intermedias nos han llevado al problema de los mecanismos sociales. En efecto, los mecanismos sociales son la parte “novedosa” de la nueva ontología social y, por tanto, de la explicación social. Rechazamos el “*back to the commonsense*”, “basta de teoría”, así como nos apartamos del radicalismo constructivista y el giro semántico. Nuestra postura es más bien “dime algo significativo”, donde *algo* implica evidencia observada y *significativo* implica interpretación en términos T-teóricos o algo parecido. Y eso es precisamente un mecanismo: algo significativo. No es la causa primera, esencialista o aristotélica, pero tampoco es la correlación antiséptica, un mero formalismo abstracto.

En ese sentido, la práctica epistémica de la ciencia social puede renovarse decisivamente. Las fallas explicativas y déficits explicativos que impidieron comprender de manera adecuada la crisis económica del 2008 y el surgimiento inesperado de los movimientos sociales del 2011 podrían ser superadas.

Los problemas sociales pueden ser vistos de un modo directo o inverso, al igual que los problemas tecnológicos. Pero la diferencia estriba en que los sociales son mucho más complejos. Por ejemplo, el problema de observar una conducta (o muchas) y luego inferir una motivación o intención, puede ser una relación de 1:N, de una a muchas. Las soluciones pueden ser muchas o ninguna. Ya sea hacia adelante en el

tiempo o retrodictivamente, el individualista metodológico –ya sea el apriorista de la Teoría de la Elección Racional (TER) o el intuicionista de la comprensión– falla al prescindir de las entidades intermedias, los mecanismos, que vinculan la conducta con el marco social que la origina, dejándolas así sin explicación posible: o como dogma o como conjetura. Ambos deben tener una “teoría de la mente” que les permita adivinar las creencias e intenciones individuales. El hermeneuta afirma ser capaz de descubrir las causas a partir de los efectos, en particular el efecto “discurso” (¡que es muy engañoso!); mientras que el TER afirma conocer *a priori* la causa de todos los efectos, a saber, el interés propio. Además, olvidan que las pequeñas variaciones en la trayectoria de las conductas individuales eventualmente transforman los sistemas sociales. Estos extremos en la construcción teórica han demostrado que, como mucho, son útiles para descartar hipótesis o ideas extravagantes.

La apuesta: el enfoque analítico (o realista *reloaded*)

El enfoque que desarrollaremos se define como analítico, sociología analítica. Podría ser denominado realista, pues lo es, pero podría ser confundido con otras posturas filosóficas. A falta de un mejor nombre, analítico se opone a varias tradiciones y énfasis. En primer lugar a las tradiciones historicistas, retóricas, estéticas, relativistas, de la pseudocomplejidad y posmodernas. En segundo lugar, a las tradiciones dogmáticas, especialmente en las versiones marxistas, pero también en su versión estructural o sistémica desontologizada. En tercer lugar, se desmarca de los énfasis puramente descriptivos, empiristas y correlacionales.

¿Qué es entonces esta tradición y enfoque? A grandes rasgos, es el que se ocupa de todo o casi todo. A modo de ejemplo, no deja de lado los fenómenos del gobierno corporativo y los fenómenos de las empresas modernas; ni tampoco los fenómenos del colonialismo o su contracara, los fenómenos emancipatorios. No lo hace porque aspira a tener mínimos grados de prejuicio temático y ojalá ningún prejuicio ideológico.

La sociología analítica debe ser vista como un esfuerzo para clarificar (analíticamente) principios epistemológicos y teóricos presentes en una práctica sociológica satisfactoria (Demeulenaere, 2011, p. 1). A mi juicio, se enfoca en el análisis de obras que contienen descripciones y explicaciones sustantivas y las consecuencias intelectuales de estas.¹²

Pensamos (Hedström, 2005; Bearman y Hedström, 2009; Boudon, 2001; Sawyer, 2008; Elster, 2007; Bunge, 2004a; Manzo, 2014) que la sociología analítica –o realista– supera a la “sociología práctica” o a la práctica transversal de la sociología de muchas tradiciones y énfasis, pues todas ellas se fundan en la idea de que la mera asociación de hechos sociales constituye un aporte disciplinario. Pero estas asociaciones son insuficientes, ya que son postuladas casi siempre bajo dos condiciones vagas: la correlación estadística, muchas veces espuria; o la “interpretación” sobre la base de la evidencia indirecta y nada más. En ambos casos, sucede que se opera bajo esquemas de caja negra, donde:

a. *Input* – correlación - *output* estadístico; o

b. *Input* – interpretación – declaración (¿declaración de propósitos?, ¿justificación retórica?)

¿Qué prefiere el analítico? Pues entender el mundo social mediante la descripción detallada y clara de los mecanismos que permiten vincular el *input* y el *output*, desde un punto de vista cercano al naturalismo, sea en su dimensión simbólica o material. Esa es la estrategia de la sociología analítica.

También pensamos que tal estrategia, a diferencia de muchos enfoques que aún rezan por métodos propios y resultados satisfactorios, es decir, comprobables, ha sido casi sinónimo de la buena sociología a lo

¹² Ejemplos como *El suicidio* (1897), de Emile Durkheim; *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII* (1938 [1984]), de Robert K. Merton; *The American soldier* (1949), de Samuel Stouffer; *La personalidad autoritaria* (1950), de Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson y Sanford; *Homo academicus* (1984), de Pierre Bourdieu; *La era de la información* (1999) de Manuel Castells, y actualmente los trabajos de Richard Sennett, Saskia Sassen y Peter Hedstrom, entre otros.

largo de la historia. También pensamos que es central en los trabajos de sociólogos que –injustamente– la didáctica sociológica y la pedagogía politizada han considerado erróneamente antitéticos, como Merton (2002) y Goffman (2006), por nombrar a dos más clásicos; o Bourdieu (1991) y Coleman (1990), más contemporáneos. Es decir, lo que caracteriza a todos ellos es que fueron capaces de imaginar mecanismos intermedios entre el individuo y lo colectivo, de tal modo que en la práctica rechazaron el holismo esotérico y el individualismo abstracto, tanto en lo teórico como en lo metodológico.

Pensamos que la sociología contemporánea necesita moverse aún más hacia esta dirección.

Una parada en ese camino se centra en la discusión sobre los mecanismos sociales, esto es, en aspectos cuyo origen está en la acción individual (que no es lo mismo que “el individuo”) y en las relaciones que enlazan las expectativas entre unos y otros. Un importante aspecto de esta afirmación estriba en que considera que la sociología, siendo una ciencia fáctica, tiene que –por lo mismo– ser una ciencia teórica, pero para ello debe tener explicaciones, pues ¿qué es una teoría que no tiene explicaciones sobre los objetos y sucesos de los que predica?

Volviendo al planteamiento inicial, sobre la situación de la sociología actual y sus éxitos y problemas. Centrémonos en las ineficacias. De acuerdo a muchos autores (nuevamente, Hedström, 2005; Bearman y Hedström, 2009; Boudon, 2001; Sawyer, 2008; Elster, 2007; Bunge, 2004a; Manzo, 2014), existen algunas “viejas” novedades que podrían superar estas ineficacias de la ciencia social. Una de ellas es el reemplazo del holismo por el sistemismo explicativo. Otra, el reemplazo de las explicaciones de nivel único por las explicaciones multinivel. Además, podemos aventurar la conjetura de que están a la mano algunos consensos epistémicos importantes.

Por ejemplo, el enfoque mecanístico de la explicación bungeana ha sido ampliamente discutido (Demeulenaere, 2011). Como toda realidad social es sistémica, los procesos característicos de un sistema dado solo son explicables por sus mecanismos. Los mecanismos o *modus operandi*

son los procesos que hacen funcionar los sistemas. Se podría decir que Bunge define la estructura teórica de un sistema como la descripción del conjunto de los mecanismos que explican el conjunto de relaciones, especialmente los lazos de cohesión y adhesión, entre los componentes endógenos de tal sistema, del mismo modo que las relaciones entre ellos y las cosas de fuera del sistema con las cuales se relacionan de modo estable y permanente, digamos de forma canónica (o típica). Desde el punto de vista interno, los sistemas poseen una autoorganización que requiere ser mantenida mediante ciertos mecanismos y, desde el punto de vista externo, los sistemas poseen un vínculo de retroalimentación adaptativo con su entorno que requiere ser actualizado mediante ciertos mecanismos (Bunge, 2004a y 2004b).

Por otro lado, en la historia de las ciencias sociales, especialmente de la sociología, hubo posturas explicativas fuertes mayoritariamente asociadas al enfoque de mecanismos. Por ejemplo, el estructural-funcionalismo. Desde los trabajos de Veblen (1963), Durkheim (1893), Parsons (1970), Malinowski (1981) y muchos otros a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, hasta los trabajos de las escuelas de Harvard y Columbia en su cenit, durante los años 40 y 50, el estructural funcionalismo fue el esquema intelectual predominante. Bajo tales esquemas se identificaban mecanismos de variado tipo, casi todos subsumidos en el supuesto de que el mecanismo era funcional al equilibrio de la estructura sistémica. Es decir, la acción social en todas las dimensiones de la vida social sirve al propósito de una función, básicamente de mantención del *statu quo*, inclusive en los casos en que la función no sea manifiesta, sino “latente”. La acción social disfuncional manifiesta –de acuerdo al esquema– puede aparecer, pero como anomalía y con alta probabilidad de ser marginada o castigada. Pero tales acciones también tienen una función latente, cual es la de provocar castigos que posteriormente sirven de ejemplo, para que los individuos actúen según la norma y lo que culturalmente se espera.

Sin embargo, las críticas al esquema estructural-funcionalista han sido bastante concluyentes. Por una parte, la crítica a los sistemas teleológicos respecto a la imposibilidad de identificar todos los estados

E posibles del sistema social, junto a la imposibilidad de asociar tales estados a ciertos componentes C y sumado a las dificultades de una métrica para caracterizar los componentes C en distintos momentos del tiempo, ha llevado a un callejón analítico sin salida (Rudner, 1966). Por otra parte, la crítica sociohistórica de que tal esquema representaba en verdad una forma de pensar anglosajona conservadora. Pero si sumamos el mecanismo funcional a una conceptualización más amplia, es decir, rechazamos su pretensión imperial (o su validez *in toto*), se podría reformular en clases o tipos.

Uno de los consensos deseables sería validar las teorías *a lo Merton* (2002), bajo el razonable supuesto de que la única forma de descubrir mecanismos reales que permitan explicar el funcionamiento de sistemas sociales concretos es desarrollando teorías de alcance medio. Pero los mecanismos, debido a que son muy variables y en la práctica irreproducibles, sirven poco a menos que sean generalizables. Si un mecanismo es lo que hace funcionar un sistema concreto, proponer una explicación satisfactoria en el dominio de la ciencia social consiste en mostrar la “legalidad” o “constancia” de ese mecanismo. Pero el modelo convencional de cobertura legal sirve escasamente a ese propósito. Habría que proponer otro modelo, complementario.

Pero seamos concretos, hagamos el esfuerzo analítico. Hedström (Demeulenaere, 2011, p. 202), nos recuerda el famoso ejemplo de Max Weber (*Economía y sociedad*, 1921), de las personas abriendo el paraguas cuando comienza a llover. En ese ejemplo, Weber plantea una conducta que no es una acción social, sino un efecto ambiental. Estos efectos ambientales son confundidos con efectos de interacción. Incluso si vemos que más individuos usan el paraguas en un lado de la calle que en otro. Ese sería un efecto de selección. Por ejemplo, un lado de la calle tiene muchas tiendas para jóvenes y sabemos que los jóvenes tienden a usar menos el paraguas que las personas de edad. Un efecto de interacción social sería el que la conducta de otros hiciera que un individuo tomara la decisión específica de usar paraguas. Por ejemplo, si algunos consideran que usar paraguas demuestra elegancia. Pero también un efecto sería la conversación

interna de un individuo que justifica el uso del paraguas debido a una actitud prudente o de preocupación por no estropear su chaqueta. O simplemente porque le gustan los paraguas. Es el modelo DBO (*desires, beliefs and opportunities*) de Hedström (2005). Según Hedström, hay tres tipos de interacción social generales, es decir, tres mecanismos generales:

- Interacciones basadas en la oportunidad
- Interacciones basadas en creencias
- Interacciones basadas en deseos

Veamos el ejemplo de Hedström sobre el desempleo (Demeulenaere, 2011, p. 204). ¿Cómo puede el nivel del desempleo de otros influenciar nuestro curso de acción?

- a) Influenciando el foco de las oportunidades de un individuo, y por ende el foco de sus decisiones de comportamiento.
- b) Influenciando el foco de las creencias de un individuo.
- c) Influenciando el foco de los deseos del individuo.

En el primer caso, el mecanismo opera en términos de que, si el nivel de desempleo entre conocidos y amigos es bajo, entonces la información sobre vacantes de empleo fluye y los cursos de acción pueden ser más abiertos, aumentando en el individuo la predisposición a cambiarse de trabajo. Si el nivel de desempleo entre conocidos y amigos es alto, entonces la información sobre puestos vacantes no alcanza a ser parte del foco individual.

En el segundo caso, las probabilidades de emplearse se asocian con las creencias sobre los trabajos que los individuos pueden esperar obtener. Un ejemplo es el caso del individuo que, dado un alto nivel de desempleo, no busca trabajo debido a la creencia de que no encontrará ninguno. O el caso del individuo que espera encontrar un trabajo bien pagado, por lo que es capaz de invertir más tiempo y energía en encontrarlo que el individuo que no cree poder encontrar un trabajo de alta renta.

El tercer caso es que esperamos que las interacciones basadas en deseos sean importantes en el contexto del desempleo. Es decir, dado que existe una fuerte normativa cultural general que indica la deseabilidad de “mantenerse uno mismo”, el curso de acción siempre está orientado a buscar empleo.

A modo de conclusión optimista

Pero estos son algunos mecanismos generales: ¿existen otros?

Algunos de los mecanismos menos generales, más específicos y por cierto muy usados en la historia de la literatura sociológica, que podrían ser concebidos como relativamente consensuados, son: *a*) el teorema de la doble contingencia (Parsons, 1970); *b*) las formas de distribución paretianas, de Lotka o similares (Pareto, 1945); *c*) el efecto Matilda (Rossiter, 1993); *d*) el efecto Mateo (Merton, 1995); *e*) el teorema de Thomas (1928); *f*) las emergencias sistémicas o de bulto (Bunge, 2004a y 2004b); y *g*) la racionalidad limitada de Simon (1982).¹³ Cada uno de estos mecanismos probablemente posee un estatus distinto y su ámbito de aplicabilidad es también diferente. Sin embargo, también es plausible proponer que algunos de ellos pertenecen al mismo nivel y/o dimensión de la realidad social.

Para desarrollar teorías de este tipo, debemos dejar atrás las teorías metafóricas y las teleológicas por simples y poco útiles, aun cuando puedan tener buenas intenciones. Entiendo por teoría como metáfora los esquemas conceptuales y las terminologías importadas desde la biología, la informática, la física y otras disciplinas que han contribuido al funcionalismo y al estructuralismo sociológico en el pasado y que hoy han sido reemplazadas por las metáforas simbólicas e intimistas. Es el estadio uno de la teoría, donde están los clásicos, pero es un estilo que sobrevive hasta el presente. Otro estadio uno de la teoría es concebirla como teleología, es decir, como un tipo de construcción teórico-normativo que se acomoda a una finalidad predeterminada. Busca diversos

¹³ Para una breve descripción de cada uno de estos mecanismos, véase Gibert (2014).

objetivos: expresividad estética o moral, performatividad política, adjudicación de identidad o defensa de la alteridad. El marxismo ha sido concebido desde ambas, como metáfora fiscalista y como acto performativo para el cambio social; mientras que las teorías de la otredad se definen por contraposición a la cultura protestante occidental y exploran las raíces latinoamericanas en busca de *ethos* perdidos, como Pedro Morandé (1984).

Creo que las teorías contemporáneas deben ser representaciones viables sobre la base de modelos acotados. Cuando hablo de representaciones entiendo una familia conceptual, donde inclusive podemos considerar como válidas las descripciones empiristas ingenuas de la encuestología, las descripciones críticas (o el marxismo “*non-bullshit*”) o una construcción social compleja, como las visualizaciones de Big Data. En el interior de una representación podemos encontrar modelos, esto es, explicaciones sistémicas, cuantitativas o cualitativas como las que conocemos de los sociólogos que hacen teoría desde la información social existente. En América Latina hubo ejemplos de este tipo de construcción teórica en sociología, como la teoría de la dependencia de Cardoso y Faletto (1969), la única que, por lo demás, posee un reconocimiento internacional. Si bien tuvo un componente teleológico, pues buscaba pensar maneras de encontrar la senda del desarrollo económico desde una política nacional autónoma, constituyó una representación científica de la realidad socioeconómica del continente avalada por los datos de la naciente estadística social y económica comparada, que se instalaba en la Cepal, y que les permitió modelar las economías y sociedades de América Latina desde el mecanismo del intercambio desigual entre el centro y la periferia o la llamada Tesis Prebisch-Singer (TPS)¹⁴. Y que afortunadamente sigue cultivándose con éxito (Domingues, 2009).

Un desarrollo enorme de la teoría –diría fabuloso–, se podría producir si empezamos a desechar el lenguaje expresivo o discursivo por vacío y comenzamos a entendernos mediante el lenguaje de la estadística (de

¹⁴ Para la historia de la TPS, ver Toye & Toye (2003).

todas las estadísticas, no solo aquella basada en la distribución normal o de Gauss) y de la notación analítica o formal.

Permítanme algunas sugerencias. Lo primero es crear o recrear un contexto distinto para la teoría. En general, se podría decir que en todo el mundo la teoría es extraordinariamente estática, progresa milimétricamente, como la discusión filosófica, con la gran diferencia que la filosofía no es una disciplina empírica y puede darse ese estilo. El escenario es el siguiente: hay de todo, pero predomina la producción teórica generalista, escasa adscripción a especialidades empíricas y artificialmente performativa. Más aún, en muchas partes del mundo los trabajos de teoría no aspiran a ser conocidos en la esfera académica internacional, los autores poseen un lenguaje antiindexación (y en muchos casos, antitrabajo/publicación). La desconexión con las realidades mundiales y de América Latina es escalofriante. Los focos teóricos en tópicos metateóricos, epistemológicos y filosófico-políticos asemejan un estilo *Jurassic science*. Crear un contexto distinto para la teoría es empezar a dialogar con los datos, los métodos empíricos y la ontología social actual.

Ello implica superar el error de pensar que los teóricos son especialistas.¹⁵ A diferencia de los grandes sociólogos del siglo XX, como Weber, Merton o Bourdieu, que hicieron teoría a partir de enjundiosas investigaciones empíricas sobre fenómenos acotados (esto es, manejables), muchos de los teóricos actuales solo saben de las ocurrencias ingeniosas de sus colegas, tesis lanzadas al voleo, sin evidencia que las acompañe. Peor aún, como en la Edad Media, este nuevo grupo de especialistas (teóricos “puros”) parece tener como práctica epistémica principal el comentario: se comentan entre ellos, igual que los filósofos y peor que los matemáticos, pues estos últimos al menos tratan de demostrar sus afirmaciones. Yo creo que todos debemos hacer teoría, al igual que todos debemos hacer trabajo de campo o empírico. Si no es así, al menos habría que tratar de colaborar entre nosotros: que los

¹⁵ Otra de las bromas de los sociólogos es cuando se definen como “especialistas en generalidades”.

Einstein busquen a sus Eddington y viceversa. Parecemos olvidar que muchos momentos gloriosos de la sociología derivan de estrategias colectivas de laboratorio, como fue el caso de la Escuela de Columbia y el Centre de Sociologie Européenne.

Una manera de superar estos déficits consiste en apropiarse de las reflexiones actuales de la ontología social y hacer foco en los mecanismos sociales (o entidades intermedias) para la construcción de teoría sociológica. En términos técnicos, un realismo de entidades es importante en ciencia social, debido a que la mayor parte de lo que realmente hay es invisible u opaco: en especial, las oportunidades, las creencias y los deseos. Pero estas solo pueden movilizarse mediante mecanismos, es decir, incorporándose en procesos sociales que permiten el funcionamiento de las reificaciones del mundo social; vale decir, los sistemas sociales.

Así, una explicación social consiste en conocer el mecanismo que explica la relación entre la conducta individual y su contexto más amplio. Y en el mundo social, estos mecanismos son muchos y variados, por lo que vale la pena usarlos como estructuras relativamente estables del orden social que representamos mediante los esquemas ($\pm$) axiomáticos que llamamos teorías sociológicas.

Este tipo de práctica de construcción teórica está desarrollándose a velocidad vertiginosa. Más nos vale apurar el paso.

Bibliografía

- BEARMAN, P. y Hedström, P. (2009). *The Oxford Handbook of analytical sociology*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- BOUDON, R. (2001). *The origins of values*. New Brunswick & London: Transaction.
- BOURDIEU, P. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- BUNGE, M. (2004a). *Emergencia y convergencia*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- BUNGE, M. (2004b). How does it work? The Search for Explanatory Mechanisms. *Philosophy of the Social Sciences*, 34(2), 182-210.
- CARDOSO, F.H. y Faletto, E. (1969). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- CASTELLS, M. (2000). Materials for an exploratory theory of the network society. *British Journal of Sociology*, 50, 1, 5-24.
- COLEMAN, J. (1990). *Foundations of social theory*. Cambridge & London: The Belknap Press of Harvard University.
- DOMINGUES, J.M. (2009). *La modernidad contemporánea*. Buenos Aires: Siglo XXI-CLACSO.
- DEMEULENAERE, P. (Ed.). 2011. *Analytical sociology and social mechanisms*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- ELSTER, J. (2007). *Explaining social behavior. More nuts and bolts for the social sciences*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

- FULLBROOK, E. (2009). *Ontology and economics. Tony Lawson and his critics*. London: Routledge.
- GIBERT, J. (2012). *Epistemología de las ciencias sociales. Una visión internalista*. Concepción: Ediciones Escaparate.
- GIBERT, J. (2014). Ontología social y el problema de los mecanismos. *Eikasia: Revista de Filosofía*, 54, 83-92.
- GOFFMAN, E. (2006). *Frame analysis: Los marcos de la experiencia*. Madrid: Centro de investigaciones sociológicas.
- HEDSTRÖM, P. (2005). *Dissecting the social. On principles of analytical sociology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- HEMPEL, C. (1965). *La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de las ciencias*. España: Ediciones Paidós.
- LATOUR, B. y V. Lepinay (2009). *La economía, ciencia de los intereses apasionados*. Buenos Aires: Manantial.
- MANZO, G. (2014). *Analytical sociology. Actions and networks*. Sussex, UK: Wiley & sons.
- MORANDÉ, P. (1984). *Cultura y modernización en América Latina*. Santiago de Chile: PUC.
- MALINOWSKI, B. (1981). *Una teoría científica de la cultura*. Barcelona: Editorial Edhasa.
- MERTON, R.K. (1995). The Thomas theorem and the Mathew effect. *Social forces*, 74(2), 379-424.
- MERTON, R.K. (2002). *Teoría y estructuras sociales*. México DF: FCE.
- NAGEL, E. (1961), *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*. London: Routledge and Kegan Paul.
- PARETO, V. (1945). *Manual de economía política*. Buenos Aires: Ediciones Atalaya.
- PARSONS, T. (ed.) (1970). *Apuntes sobre la teoría de la acción social*. Buenos Aires: Amorrortu.

- ROSSITER, M. (1993). The Matthew Matilda effect in science. *Social studies of science*, 23(2), 325-341.
- RUDNER, R. (1966). *Philosophy of social science*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- SAWYER, R.K. (2008). *Social emergence: Societies as complex systems*. Cambridge, NY: Cambridge University Press.
- SIMON, H. (1982). *Models of bounded rationality*. Cambridge, MA: MIT Press.
- THOMAS, W.I. (1928). *The child in America: Behavior problems and programs*. New York: Knopf.
- TOYE, J. y TOYE, R. (2003). The Origins and Interpretation of the Prebisch-Singer Thesis. *History of political economy*, 35(3), 437-467.
- VEBLEN, Th. (1963). *Teoría de la clase ociosa*. México, DF: FCE.

Capítulo 7.

Sobre una de las categorías de la sociología comprensiva

DANIEL FANTA

En el ya centenario texto *Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva* de Max Weber (1982), hay un concepto que es exclusivo y que no aparece de la misma manera en otros textos. Se trata del “*Typus der Richtigkeitsrationalität*”, “tipo de racionalidad conforme a lo correcto”, también citado simplemente como “*Richtigkeitstypus*”, o sea, “tipo correcto”.¹ Solo en el texto sobre la *neutralidad axiológica*² –basado en un informe escrito en 1913 y reelaborado para su publicación en 1918– Weber conjuga el término “correcto” con “racional” y se refiere a eso como un tipo ideal, o sea, utiliza el concepto sin nombrarlo. Se puede encontrar el adjetivo “*richtig*” (correcto) y el

¹ El término ha sido traducido al inglés como “*objectively correct type*” (Graber), al francés como “*type de justesse*” (Freund), al castellano como “tipo regular” (Etcheverry) y al portugués (como en español) como “tipo regular” (Wernet).

² Se trata de *El sentido de “no hacer juicios de valor” en la sociología y la economía* (Weber, 2010). El traductor Joaquín Abellán critica correctamente la traducción corriente de “*Wertfreiheit*” por “neutralidad axiológica” y justifica su opción por “no hacer juicios de valor” (Weber, 2010, p. 172-174). La traducción “neutralidad axiológica”, así como “neutralidad valorativa”, o también “neutralidad ética” (en la traducción norteamericana de Shils & Finch de 1949), han dificultado mucho la comprensión del argumento de Weber. Pero también el término alemán “*Wertfreiheit*”, utilizado por Weber, no es exacto, y debería ser “*Werturteilsfreiheit*”, como ya observaba Winckelmann y nos lo recuerda Abellán.

sustantivo “*Richtigkeit*” (lo que es correcto)³ en la obra de Weber con tres significados diferentes:

(1) Significado descriptivo: algo es correcto cuando describe las cosas tal como son. Por ej., en su estudio sobre la música, Weber escribe: “Si las reproducciones fonográficas de muchas melodías primitivas son *correctas* (la razón de la duda solo consiste en las fuertes tendencias de la voz a desentonar, ya mencionadas)...” (Weber, 2015, p. 81).

(2) Significado valorativo: algo es correcto porque es valorado de modo positivo. Por ej., en su artículo sobre *parlamentarismo y gobierno en la Alemania reunificada*: “... el posicionamiento personal del monarca en casi todos estos casos fue comprensible, no solo subjetivamente, sino [...] por lo menos en algunos de ellos también políticamente *correcto*” (Weber, 1988b, p. 370).

(3) Significado normativo: algo es correcto por obedecer a una norma (o a un patrón). Por ej., en *Los fundamentos racionales y sociológicos de la música*:

Del mismo modo que más adelante el ejecutante del bajo, ‘el contrapuntista’, tenía que conocer las convenciones musicales de su época para poder realizar el contrapunto *correctamente* ‘super librum’, es decir, sobre la base de la voz del cantante del cantus firmus, que tenía a la vista. (Weber, 2015, p. 129)

La idea de “correcto” que nos interesa en el ensayo *Sobre las categorías de la sociología comprensiva* está relacionada con el tercer significado mencionado.⁴ Tanto el adjetivo, como el sustantivo, cuando son uti-

³ Se podría traducir el término “*Richtigkeit*” por “corrección”, palabra que significa: (1) el proceso o efecto de corregir algo o (2) el atributo de calidad de lo que es correcto. El término “*Richtigkeit*” se aplica solo a la segunda acepción; para el primer significado se utiliza el término alemán “*Berichtigung*” (o incluso “*Korrektion*”). Así que sugiero traducir el sustantivo “*Richtigkeit*” por la expresión “lo que es correcto”.

⁴ Nos sugiere Schnädelbach, sobre la diferencia entre lo normativo y lo valorativo, que “especialmente la relación entre los valores y las normas, evaluaciones y prescripciones, no está clara en Weber” (Albert, *et al.* (eds.), 2003, p. 105). En la obra de

lizados en este significado normativo, aparecen con frecuencia entre comillas, pero esto no se aplica a todas las ocurrencias de la expresión. Esta noción normativa de “*Richtigkeit*”, de “lo que es correcto”, no es exclusiva del ensayo *sobre las categorías*, sino que también aparece en otros textos, como en *Roscher y Knies* (1992), en la crítica a *Stammler*, en el texto sobre los *juicios de valor* y también en los *Conceptos sociológicos fundamentales* (2006).⁵

A continuación veremos qué es este concepto de “tipo racional conforme a lo correcto”. En las *Categorías*, Weber dice que la acción más comprensible es

la acción subjetivamente orientada de manera estrictamente racional según los medios considerados (subjetivamente) como los únicos adecuados para la consecución de los fines (subjetivamente) inequívocos y claramente definidos. Y al máximo cuando esos medios parecen apropiados para tales fines también para el investigador. (Weber, 1988a, p. 432)

Weber, hay pasajes que nos permiten sospechar que distinguía de alguna manera la dimensión valorativa de la normativa. Sin embargo, hay una tendencia en Weber, así como en el pensamiento alemán de la época, a entender lo normativo a través de lo valorativo. Véase, por ej., la posición central de la filosofía de los valores no solo para el neokantismo de Baden, sino también para un filósofo vinculado a la fenomenología como Max Scheler. Por otro lado, a pesar de las diferencias que indica Schnädelbach, parece claro que en el discurso moral existe una relación entre las normas y los valores, de modo que “lo que es bueno” es a menudo intercambiable con “lo que se debe hacer”. Lo mismo no vale para el discurso estético. Pero Schnädelbach tiene razón cuando piensa que el hecho de que Weber esté atado a “la jerga de la filosofía de los valores de la época y su falta de claridad conceptual en el contexto de los valores y las normas aún pesan en el debate sobre la neutralidad valorativa en nuestros días” (Albert *et al.* (eds.), 2003, p. 105).

⁵ Se trata de *Roscher y Knies y los problemas lógicos de la escuela histórica de economía* (en castellano, Weber, 1992), de *La “superación” de la concepción materialista de la historia por R. Stammler*, de *El sentido de la “neutralidad valorativa” de las ciencias sociológicas y económicas* (en castellano, Weber, 1982, o Weber, 2010, con el título *El sentido de “no hacer juicios de valor” en la sociología y en la economía*) y de los *Conceptos sociológicos fundamentales* que abren la obra *Economía y Sociedad* (en castellano, Weber, 1964 y Weber, 2006).

Al explicar esa acción, el investigador busca “deducirla de expectativas que se sustentaban subjetivamente sobre el comportamiento de los *objetos* (la racionalidad subjetiva conforme a los fines) y que podrían sostenerse según experiencias válidas (racionalidad objetiva⁶ conforme a lo correcto)...” (Weber, 1988a, p. 432); es decir, se construye el “caso típico-ideal racional de límite de la racionalidad absoluta con relación a los fines y a lo que es correcto” (Weber, 1988a, p. 432). Así, si tenemos un agente (ideal-típico) utilizando medios racionales para perseguir un fin determinado (la racionalidad subjetiva conforme a fines), y cuando estos medios también parecen racionales al investigador –o sea, si el investigador eligiera los mismos medios en la misma situación–, entonces podríamos decir que la acción fue racional conforme a lo correcto. Sin embargo, la racionalidad según los fines (subjetiva) y la racionalidad conforme a lo que es correcto (objetiva) no necesariamente coinciden. Como Weber escribe en un pasaje de su ensayo sobre la neutralidad axiológica: “En primer lugar, un comportamiento ‘racional’ desde el punto de vista *subjetivo* no es lo mismo que una acción racionalmente ‘correcta’, es decir, que utilice los medios correctos desde un punto de vista objetivo, según el conocimiento científico”⁷ (Weber, 1988a, p. 525; Weber, 2010, p. 137). Como ejemplo de una acción racional con relación a fines carente de racionalidad a lo correcto, en las *Categorías de la sociología comprensiva*, Weber cita la acción guiada por representaciones mágicas. Y a la inversa, menciona partes de la psicología comprensiva, del psicoanálisis, la teoría del resentimiento de Nietzsche y la teoría del materialismo económico como ejemplos de acción racional con relación a lo correcto que no es (subjetivamente) racional en relación con los fines (o lo es solo en un grado relativo). En todos estos casos se observa que la acción es racional de acuerdo con lo que es correcto a partir del conocimiento causal del investigador; o sea, se trata de una

⁶ Para Schluchter, llamar *objetiva* a la racionalidad conforme a lo correcto es superfluo (Schluchter, 1991, p. 209-210 nota).

⁷ El paso “de acuerdo con los conocimientos científicos” no existía en el informe original para la Asociación de Política Social en 1913 y se añadió en 1917, cuando Weber publica su ensayo basado en aquel informe.

acción orientada de manera “técnicamente correcta”, para usar una expresión del ensayo sobre los juicios de valor (Weber, 1988a, p. 526).

Cuando Weber analiza el concepto de “correcto” en *Roscher y Knies* (1992), utiliza un ejemplo de la aritmética: cita errores de cálculo frecuentes de los banqueros florentinos en la Edad Media, debido a su desconocimiento del sistema de numeración árabe. Aquí el conocimiento utilizado (o más bien, no utilizado) por el agente para orientar su acción no proviene de regularidades empíricas causales, sino de normas. Y ese tipo normativamente correcto no se limita al conocimiento de las ciencias formales, como las matemáticas, sino que entra también en la moral, como aparece en un extracto del *Sentido de “no hacer juicios de valor”*, en el que Weber dice, por ejemplo, que

para tipificar las convicciones de los hombres de una época, un investigador puede construir tanto un tipo que para él personalmente se corresponda con una norma ética –es decir, un tipo en ese sentido “objetivamente correcto”–, como puede construir un tipo que le parezca a él lo opuesto a una norma ética. (Weber, 1988a, p. 535; Weber 2010, p. 156, énfasis añadido)

A continuación en ese mismo texto, Weber distingue por un lado los tipos racionales conforme a lo correcto construidos a partir de las ciencias que llama dogmáticas –como la dogmática jurídica, la matemática, la lógica, la ética normativa y la estética–, y por otro, los tipos construidos por la teoría económica, o sea, con base en regularidades empíricas, llegando a la siguiente conclusión:

Así como los conceptos de la dogmática jurídica pueden y deben⁸ ser utilizados como ‘tipos ideales’ para estas últimas disciplinas mencionadas [la historia empírica del derecho y la sociología del derecho], de la misma manera el sentido de la teoría económica pura es *exclusivamente* útil para el conocimiento de la realidad social del presente y del pasado. (Weber, 1988a, p. 536; Weber, 2010, p. 157-158)

⁸ La traducción española (Weber, 2010) omite este “deben”.

El tipo racional según lo correcto se construye en un caso como correcto con respecto a una norma, y en otro caso como correcto en relación con una regularidad empírica.

Para explicitar la forma de conocimiento causal a la que Weber se refería con el término “regularidad empírica”, es necesario volver a su *Crítica a Stammler* (2009), donde diseccionó los diferentes significados del concepto de “regla”. Este término, según Weber, puede significar en primer lugar, regularidad empírica, que son “declaraciones generales sobre conexiones *causales*, ‘leyes naturales’” (Weber, 1988a, p. 323) y que se subdividen en tres: (a) leyes, “oraciones causales generales incondicionales”; (b) reglas: oraciones empíricas incapaces de demostrar ese rigor (por ejemplo: una bofetada a un estudiante de una hermandad que despierta una especial reacción como “adecuada” (Weber, 1988a, p. 323); y (c) leyes empíricas: que ocurren empíricamente sin excepción, pero para las cuales se carece de conocimiento teórico suficiente (por ejemplo, que los seres humanos “deben morir”). En segundo lugar, una regla puede ser una norma, “la proposición general de un *deber-ser* (lógico, ético, estético)” (Weber, 1988a, p. 323). Y por último, una máxima que orienta a la acción,⁹ “la representación de la ‘norma’ que actúa como agente real de la acción” (Weber, 1988a, p. 329).

Las proposiciones normativas tienen la forma lógica “el sujeto S debe (hacer) x”; en cuanto que relaciones causales se expresan en la forma “x causa y”. Pero también las oraciones empíricas sobre las relaciones causales pueden generar proposiciones normativas que, sin embargo, están incrustadas en una sentencia condicional que contiene una volición, “si S quiere y, *entonces* debe x” (suponiendo que x es el medio

⁹ En la *Fundamentación de la metafísica de la moral*, Kant define la máxima de la siguiente manera: “La máxima es el principio subjetivo de actuar, y debe distinguirse del *principio objetivo*, a saber, la ley de la práctica. Aquella contiene la regla práctica [...] y por lo tanto es el principio según el cual el sujeto actúa; pero la ley es el principio objetivo válido para cualquier ser racional, y el principio según el cual *debe actuar*, esto es, un imperativo” (Kant, 1974, p. 51 (BA 52), nota). Schluchter reitera en sus escritos (y en polémicas con Wilhelm Hennis) que las distinciones kantianas están presentes en toda la obra de Weber. Por ese motivo, Schluchter considera a la sociología de Weber “kantianizadora”. Véase, por ej., Schluchter (1991, p. 208 nota).

más apropiado para el logro de y). Para el análisis empírico, ambos tipos de proposiciones de reglas solo adquieren importancia cuando se convierten en máximas que orientan (o no) la acción del individuo. En el caso de la orientación de acuerdo con una “máxima-norma”, el agente debe conocer estas normas (por ejemplo, las reglas de la aritmética). Cuando se trata de una orientación por una “máxima técnica”, el agente debe poseer conocimiento causal. Por ejemplo, sabiendo que el consumo de sal produce presión arterial alta, el agente que tiene como objetivo controlar la presión arterial tratará evitar el consumo (excesivo) de sal. Además de las diferencias metodológicas entre las normas, las regularidades empíricas y las máximas generadas a partir de ellas, estas reglas pueden determinar de formas variadas las acciones de los individuos. Weber distingue la determinación de la acción (A) de manera inconsciente, “sin ningún tipo de formación intelectual subjetiva de la ‘regla’ en conformidad con la cual el individuo [el niño] actúa de hecho” (Weber, 1988a, p. 330); (B) “con base en el uso consciente de las ‘sentencias empíricas’ de tipo: a x sigue y” (Weber, 1988a, p. 330), o (C) al considerar la “regla” como una “norma de lo que debería ser” por sí misma. En el caso (A) es difícil determinar si el agente actuó solo *en conformidad* con las reglas u *orientado* por las reglas. Para utilizar una expresión que Weber repitió hasta el cansancio en las *Categorías de la sociología comprensiva*, “el pasaje es empíricamente fluido”. Los casos (B) y (C) corresponden a la orientación por una “máxima técnica” que proviene del conocimiento causal (B) y de una “máxima-norma” (C). Ellos parecen claramente inspirados por la distinción de Kant entre los imperativos hipotéticos (B) y categóricos (C).¹⁰

¹⁰ “Todos los *imperativos* ordenan de manera *hipotética* o *categórica*. Aquellos representan la necesidad práctica de una posible acción como medio para otra cosa que se quiere (o es posible que se quiera). El imperativo categórico sería uno que representa una acción objetivamente necesaria en sí misma, sin referencia a otro fin” (Kant, 1974, p. 43, BA 40). Sobre cómo otros conceptos de Weber, como la ética de la convicción y la de la responsabilidad o la acción racional con arreglo a fines y aquella con arreglo a valores son influenciados por estas distinciones kantianas, véase Schluchter, 1991, sobre todo la parte II. Joaquín Abellán, en su traducción de los *Conceptos sociológicos fundamentales* critica las traducciones de “*zweckrational*” y de “*wertrational*” y aler-

El “tipo correcto” no constituye una descripción de una acción real, sino que es un tipo ideal que describe cómo la acción debe tener lugar “*caso* debiera coincidir con lo que es ‘válido’ (para el investigador él mismo), es decir: con el ‘tipo correcto’” (Weber, 1988a, p. 433). Parece claro, pues, que el tipo racional de acuerdo con lo que es correcto se refiere a lo que el conocimiento del investigador considera correcto. Nótese que en el ejemplo citado anteriormente de los banqueros florentinos, los agentes (banqueros) no conocían el medio (el sistema árabe) más apropiado, de acuerdo con el conocimiento del investigador, para sus fines (calcular correctamente las acciones). Pero esto no significa que un investigador contemporáneo sea incapaz de comprender a esos banqueros florentinos. En el texto de la neutralidad valorativa, volviendo al ejemplo de las matemáticas, Weber dice que el investigador también tendría que aplicar un “procedimiento de cálculo ‘falso’ (valorado en términos normativos), si algún grupo humano hubiera considerado ‘correcto’ ese procedimiento” (Weber, 1988a, p. 531; Weber, 2010, p. 148). Y así como somos capaces de entender *racionalmente* la acción “correcta”, podemos entender por *empatía* un pensamiento que nos “parezca normativamente ‘falso’” (Weber, 1988a, p. 533; Weber, 2010, p. 151). Así que lo que cuenta como normativamente correcto se convierte, para el análisis empírico, simplemente en un “tipo *convencional* de fácil comprensión” (Weber, 1988a, p. 533; Weber, 2010, p. 151). Por lo tanto, cuanto más se asemeje la acción al tipo correcto construido a

ta: “Cuando este concepto se traduce por ‘racional con arreglo a valores’ (véase en ‘Economía y Sociedad’, México, FCE, 1944, 1964), creo que se pierde por completo el sentido que tiene en Weber, pues viene a sugerir que hay valores en relación con los cuales la acción se convierte en un medio o en una realización de esos valores previos” (Weber, 2006: 195). En la traducción de Abellán los dos tipos de acción se presentan de la siguiente manera: “acción caracterizada por una racionalidad que considera la acción como medio para conseguir un resultado” y “acción caracterizada por una racionalidad que considera la acción como tal como un valor” (Weber, 2006, p. 112). Se puede ver que Abellán prácticamente sustituye los dos conceptos por una descripción de ellos. Pero la crítica de Abellán es acertada, pues lo que importa retener es la diferencia entre los dos tipos de acción. Como nos lo recuerda el traductor en su estudio preliminar, una acción se hace “para”, la otra “porque” (Weber, 2006, p. 25), como en la diferenciación kantiana entre los imperativos hipotéticos y los categóricos.

partir de los conocimientos (causal y normativo) del investigador, tanto más racional será la interpretación de la acción; cuanto más difiera la acción del tipo correcto, más se requerirá la comprensión empática del investigador.

Sin embargo, hay un problema de terminología que crea confusión. Weber escribe por ejemplo: “La acción orientada de manera subjetivamente racional según los fines y la acción *orientada* de manera “correcta” en lo que es objetivamente válido (‘racional conforme a lo correcto’) son dos cosas completamente diferentes entre sí” (Weber, 1988a, p. 433, énfasis añadido). Si el parámetro de lo que está correcto es el conocimiento (normativo y causal) del investigador, el agente que es objeto de investigación, o el tipo ideal construido que representa la perspectiva del agente, solo puede *orientar* su acción en este sentido si posee el mismo *stock* de conocimiento que el investigador.¹¹ Por ejemplo, quien no conoce los efectos del consumo de sal, no puede orientar su acción (consumo o no de sal) para tal efecto. Esta persona desinformada puede dejar de ingerir sal por costumbre o gusto, pero no *para* controlar la presión, ya que desconoce la relación causal entre el consumo de sal y la presión arterial alta. Y cuando esta persona evita la sal, no orienta su acción racional de acuerdo con lo que es correcto (para el investigador), sino simplemente actúa *en conformidad* con lo que es correcto.¹² Nótese que para poder hablar de “acción *orientada* de manera ‘correcta’ en lo que es objetivamente válido”, es necesario introducir la perspectiva del agente y asumir cierto *stock* de conocimiento “objetivamente válido”;

¹¹ En la crítica de *Stammler*, Weber había escrito que en la acción conforme a los fines, la “regla” se puede considerar de dos maneras: “En primer lugar, posiblemente como parte de las ‘máximas’ de Robinson que constituyen el *objeto* de la investigación, como ‘agente’ real de su acción empírica. En segundo lugar, como elemento del stock de conocimientos y conceptos con los que el *investigador* se enfrenta a su tarea: su conocimiento del “sentido” idealmente posible de la acción le permite su conocimiento empírico” (Weber, 1988a, p. 330).

¹² Lo mismo se aplica a los ejemplos citados de la teoría nietzscheana y marxista, ya que sus agentes no conocen la teoría del resentimiento ni el materialismo histórico. En ambos casos, los agentes están orientados por intereses más o menos conscientemente reconocidos. Por eso Weber habla aquí de “racionalidad *objetiva factual* respecto a lo correcto” (Weber, 1988a, p. 434).

es decir, válido no solo para el observador (investigador), sino también para el agente. Dentro de la perspectiva del agente, este construye un tipo correcto (es decir, define lo que es correcto) y trata de orientar su acción en consecuencia con ese tipo. Y cuando este agente es un personaje histórico concreto, “la relación entre el comportamiento empírico con el tipo correcto también se convierte en *momento del desarrollo* causal real de procesos empíricos”¹³ (Weber, 1988a, p. 438). Quizá Schütz tenía razón al decir que Weber, aun sabiendo del problema, no distinguió suficientemente entre la perspectiva del agente y la perspectiva del observador (o del investigador), entre la comprensión de uno mismo y la comprensión de extraños, según la terminología de Schütz (Schütz, 1981, p. 15-16).

Parece que la confusión se debe al alcance del término “orientación” utilizado por Weber.¹⁴ En un juego de cartas, por ej., oriento mi acción a las reglas del juego cuando las respeto, pero también cuando, consciente, las desprecio (así como las famosas “catimbas”, el antijuego en el fútbol, son acciones *orientadas* por las reglas del juego). Además, “orientar” para Weber puede significar tanto una acción que solo *tiene en cuenta* las reglas para lograr algún fin –por ej., tomar en cuenta las reglas del juego para vencer al adversario–, como también el acto de *realizar* lo que la regla prescribe –por ej., cuando un desconocido aprende un juego de cartas, intenta, inicialmente, “jugar correctamente (en conformidad con las normas)” (Weber, 1988a, p. 337), de manera que el juego se pueda realizar–. De hecho, se trata de saber si la regla que orienta la acción es

¹³ En una nota, Weber se refiere a su investigación en curso sobre la música. En este caso particular, la trama se complica, porque no había solo un “tipo correcto”, sino varias posibilidades de racionalización del material sonoro, por ej. la división de los intervalos musicales. O sea, la racionalidad conforme a lo correcto desarrolló la música armónica en el occidente a expensas de las posibilidades melódicas ofrecidas por intervalos musicales menores que los del sistema temperado.

¹⁴ Sobre el término “orientación”, véase por ej. el segundo párrafo de la parte V en *Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva* y también el punto 3 del § 5 de los *Conceptos sociológicos fundamentales* (2006). Joaquín Abellán traduce el término por el verbo “guiarse”, lo que puede auxiliar a entender el argumento de Weber, pero, parece, no resuelve la confusión a la que nos referimos en lo siguiente.

un medio para algún otro fin o un fin en sí mismo. Una persona religiosa puede llevar su vida *respetando* los preceptos bíblicos o puede intentar *realizarlos* y convertirse en un monje o predicador dedicando de alguna manera su vida a esta causa. En ambos casos se trata de acciones *orientadas* por enseñanzas de la Biblia. Weber evidentemente conocía esta distinción sobre medios y fines,¹⁵ que proviene de la distinción kantiana entre imperativos hipotéticos y categóricos y los cuales, en los *Conceptos sociológicos fundamentales* (2006), generan las categorías de la acción racional con arreglo a fines y la acción racional con arreglo a valores.¹⁶ Pero en la definición misma de la acción racional con arreglo a valores, Weber no se restringe explícitamente a uno de los dos significados de “orientación”, dejando valer, parece, ambos.

La acción racional con arreglo a valores es siempre (en el sentido de nuestra terminología) una acción de acuerdo con ‘mandamientos’ o en conformidad con ‘exigencias’ que el agente cree dirigidas contra sí mismo. Sólo en la medida en que la acción humana es *orientada* por tales exigencias [...] hablamos de racionalidad con arreglo a valores.¹⁷ (Weber, 1988a, p. 566, el subrayado es nuestro).¹⁸

¹⁵ En las *Categorías de la sociología comprensiva*, la orientación de la acción por valores solo aparece una vez (Weber, 1988a, p. 442). Ahí se utiliza en oposición a la acción orientada por expectativa. En lugar de actuar esperando ciertas acciones o comportamientos simples de terceros (que incluso pueden ser internos, como la alegría, etc.), un agente puede orientar su acción por valores –y Weber añade entre paréntesis el término normativo: “deber” o lo que sea” – independientemente de los otros agentes.

¹⁶ Sobre los dos conceptos, véase la nota 10.

¹⁷ Si recordamos la crítica de Schnädelbach, vemos que en realidad la llamada “acción racional con arreglo a valores” es una “acción racional con arreglo a normas”, como muestran los términos “mandamientos” y “exigencias”. Pero para Weber, el individuo no sigue las reglas por alguna imposición externa, sino que las sigue por haber elegido ciertos valores para dirigir su vida.

¹⁸ Abellán traduce: “La acción racional considerada en sí misma como un valor (en el sentido en que la entendemos aquí) es siempre una acción ‘por un mandamiento’ o según determinadas ‘exigencias’ que el individuo cree tener impuestas. Sólo en la medida en que una acción humana se guíe por estas exigencias hablamos de *Wertrationalität* (de racionalidad que considera la acción como tal como un valor)”... (Weber, 2006, p. 114).

Si aislamos la perspectiva del agente, la acción racional conforme a fines es (para el agente) una acción racional con referencia a lo que es causalmente correcto, y coincide con el tipo de determinación de la acción que se ha mencionado en la crítica de Stammler y que llamé (B), el imperativo hipotético de Kant. Ya la acción racional conforme a valores es (exclusivamente desde la perspectiva del agente) racional con respecto a lo normativamente correcto y coincide con el tipo (C), o el imperativo categórico de Kant. Esto demuestra que la utilidad del concepto de “racionalidad conforme a lo correcto” se debe a que la autoridad definitoria de lo que es correcto es el conocimiento (causal y normativo) del investigador. Por otro lado, si el investigador no asume la posesión del “mismo”¹⁹ conocimiento (causal y normativo) por parte del agente, la idea de orientación de la acción se vuelve problemática, pues un agente no puede orientarse por algo que desconoce.

En los *Conceptos sociológicos fundamentales* (2006), cuando una acción está en conformidad con nuestro conocimiento (causal o normativo/dogmático), Weber utiliza el término “adecuación de sentido”.²⁰

¹⁹ Los banqueros florentinos orientaban su acción por las mismas normas aritméticas que Weber (el investigador), pero desconocían los medios técnicos más adecuados para resolver sus problemas. Esta ignorancia es la causa de su no coincidencia con el tipo correcto.

²⁰ Abellán prefiere traducir este concepto por “coherencia lógica”, así como la “adecuación causal” por “correspondencia causal” (Weber, 2006, p. 186-187). La palabra “Sinn”, “sentido” en castellano, parece tener diferentes características semánticas en la obra de Weber. Por un lado, hay la idea de “lógica” que Abellán pretende rescatar y es interesante notar que Weber sustituyó muchos adjetivos “lógicamente” (“logisch”) de su parecer de 1913 acerca de los *juicios de valor en la sociología y la economía* por “dotado de sentido” (sinnhaft) en el artículo publicado en 1918. Por otro, Abellán sugiere comprender el “sentido” de una acción como el “significado” de la acción (Weber, 2006, p. 193-194), aunque en algunas ocurrencias añade entre paréntesis la palabra “sentido”. También Pablo Nocera propone entender el “sentido” de la acción como “significado”, así como el “contexto de sentido” (“Sinnzusammenhang”) como “contexto de significación”. Conforme argumenta, “esta distinción nos permite recuperar de una manera más precisa el nivel simbólico y por ende cultural, que se encuentra encapsulado estrechamente en la noción de significado o significación en la acción”. O más adelante, “La acción no depende solamente de que tenga sentido para el sujeto, sino que también debe tener un significado en relación con otros sujetos. La acción es subjetiva y a la vez intersubjetiva” (Nocera, 2006). Evidentemente ambos autores

Decimos que una conducta que se desarrolla como un todo coherente es ‘adecuada por el sentido’, en la medida en que afirmamos que la relación entre sus elementos constituye una ‘conexión de sentido’ típica (o, como solemos decir, ‘correcta’) a tenor de los hábitos mentales y afectivos medios. (Weber, 1988a: 550, Weber, 1964, p. 10-11)²¹

El ejemplo proporcionado por Weber es, entonces, la “solución *correcta* de una operación aritmética que ha sido realizada según las *normas* del cálculo o del pensamiento usuales para nosotros” (Weber, 1988a, p. 550; Weber, 2006, p. 90). Está claro, una vez más, que Weber señala que se trata de la perspectiva del observador o investigador. Y la mención a los “hábitos medios” está en conformidad con lo que había escrito en el texto de la *neutralidad axiológica*, “los usos *convencionales* del maestro o investigador de pensar de esta y no de otra manera” (Weber, 1988a, p. 533; Weber, 2010, p. 151). Sin embargo, con esta definición, la adecuación de sentido presenta una diferencia en cuanto a lo que es racional con respecto a lo correcto. La autoridad considera que lo que es correcto no es solo el pensamiento, sino también el sentimiento. Esto se debe a que la adecuación de sentido no se limita a la comprensión racional de una

buscan evitar una comprensión equivocada de Weber, como si el “sentido subjetivo de la acción” fuese un sentido particular del agente, un sentido personal o incommunicable, creando un solipsismo. De ese punto de vista, la opción por “significado” o “significación” –que derivan del “signo”, o sea, de la dimensión intersubjetiva– es mucho más acertada. Por otro lado, hay que evitar la carga semántica de “significativo” o “importante”, de “*Bedeutung*”, característica que no está presente en el “sentido subjetivo de la acción”.

²¹ Abellán traduce: “Decimos que un comportamiento que se realiza coherentemente tiene ‘coherencia lógica’ en la medida en que, de acuerdo con los usos promedio de nuestro pensamiento y de nuestros sentimientos, podamos afirmar que la relación existente entre los distintos elementos del comportamiento constituye un motivo típico (solemos decir que es un motivo ‘lógico’ o ‘correcto’)” (Weber, 2006, p. 90). Nocera propone la siguiente traducción: “Decimos que una conducta que se desarrolla como un todo coherente es ‘adecuada por el sentido’ [adecuada significativamente], en la medida en que afirmamos que la relación entre sus elementos constituye una ‘conexión de sentido’ [contexto de significado] típica (o, como solemos decir, ‘correcta’) a tenor de los hábitos mentales y afectivos medios” (Nocera, 2006).

acción, sino que también incluye la “evidencia de una recreación empática (emocional, artística)” (Weber, 1988a, p. 543; Weber, 2006, p. 79). En el pasaje en el que Weber analiza la evidencia, cita los casos racionalmente comprensibles (casos de acciones utilizando correctamente las normas o conocimiento causal) como los más evidentes, seguidos por los que son comprensibles empáticamente, llegando a aquellos que “tendremos que tomarlos simplemente como unos datos” (Weber, 1988a, p. 544; Weber, 2006, p. 80). En las *Categorías de la sociología comprensiva*, elaboró una lista que sitúa “el tipo correcto más o menos alcanzado” (Weber, 1988a, p. 435) en la parte superior.

El concepto de la “adecuación de sentido” se inspira en la idea de “adecuación causal” que Weber importa de los escritos de Von Kries, donde sirve para hacer frente a los problemas de atribución causal en el marco legal.²² Es cierto que el concepto de “adecuación de sentido” aparece ya en *Algunas categorías de la sociología comprensiva* (1982). Sin embargo, ahí todavía no se distingue claramente ese concepto de la “adecuación causal” y Weber habla de la “categoría de ‘adecuación causal en cuanto al sentido’ (*sinnhaft adäquaten Verursachung*)”²³ (Weber, 1988a, p. 434). Y más adelante: “La coincidencia con el ‘tipo correcto’ es el contexto causal ‘más comprensible’ porque es ‘más adecuado en relación con el sentido’” (Weber, 1988a, p. 434).

En resumen, el tipo correcto es un tipo ideal construido a partir del *stock* de conocimiento normativo y causal del investigador y que, en las ciencias empíricas, sirve para evaluar las acciones reales. Cuanto más coincida una acción con el tipo correcto, tanto más tendrá adecuación de sentido (o coherencia lógica) y tanto más el investigador podrá

²² Sobre el uso propuesto por Weber para esta categoría, véase especialmente la segunda parte de los *Estudios críticos en el área de la lógica de las ciencias de la cultura* (Weber, 1988a: 215-290). También el interesante artículo de Michael Heidelberger en Feest (2010), pp. 241-265, especialmente 248 y ss.

²³ Schütz criticará la distinción entre “adecuación causal” y la “adecuación de sentido”. “Ninguna interpretación adecuada con respecto al sentido es posible si no es, al mismo tiempo, causalmente adecuada y viceversa” (Schütz, 1981: 332).

comprender racionalmente la acción, dispensando la comprensión empática.²⁴ Hemos visto que el concepto de Weber es bastante amplio e incluye los casos en que se supone que el agente no tiene el conocimiento de lo que es correcto, a pesar de actuar en conformidad con él, en cuyo caso la noción de la orientación de la acción pierde sentido. Esto es lo que Weber llama “una aproximación avanzada factual del curso real de la acción con el tipo correcto, por lo tanto, racionalidad *objetiva factual* con respecto a lo correcto” (Weber, 1988a, p. 434). Cuando se supone que el agente tiene el mismo *stock* de conocimiento que el investigador y actúa racionalmente con respecto a lo correcto, su acción –en la terminología de *Conceptos sociológicos fundamentales* (2006)– se puede considerar racional con arreglo a fines cuando usa correctamente el conocimiento causal en su cálculo de medios y fines, o racional con arreglo a valores, cuando es orientada por una norma considerada correcta también para el investigador.²⁵ Sin embargo, las acciones racionales con respecto a fines o valores pueden estar en disconformidad con el tipo correcto, pero deben al menos ser adecuadas en relación con el sentido para que sean comprensibles y consideradas acciones racionales con respecto a fines o valores.²⁶

²⁴ El hecho de que la discusión del tipo correcto se encuentre en la parte *Relación con la ‘psicología’* del texto de las *categorías* revela la posición metodológica de Weber en la disputa entre la economía política histórica alemana y la escuela austriaca de Menger. A diferencia de la escuela histórica alemana, cuyos intereses de investigación comparte y que determinan toda su obra, Weber cree en la posibilidad de la comprensión racional y no siente la necesidad de crear una psicología especial para comprender las acciones de los individuos históricos concretos, como quería Schmoller influenciado en este punto por Dilthey.

²⁵ Por supuesto, según los *Conceptos sociológicos fundamentales*, se puede considerar una acción como racional según fines y valores, incluso si los valores o las reglas que orientan la acción no son compartidas por el investigador. Sin embargo, en estos casos a menudo el investigador no entiende estos “fines y valores” últimos de manera totalmente evidente, y “nos resultará tanto más difícil comprenderlos *recreándolos* empáticamente con la imaginación cuanto más alejados estén de nuestros propios valores últimos” (Weber, 1988a: 544; Weber, 2006, p. 80).

²⁶ “... el tipo *ideal*, que a su vez *puede* ser racional o irracional, aunque en la mayoría de los casos, sea racional (en la teoría económica, por ejemplo, siempre), pero que

Vemos entonces que la categoría²⁷ “tipo correcto” o “racionalidad conforme a lo correcto” del ensayo *Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva* (1982) desaparece en *Conceptos sociológicos fundamentales* (2006). Aquí se sustituye por el concepto de “adecuación de sentido” (coherencia lógica), que, no obstante, es más amplio, ya que incluye lo que (nosotros investigadores) consideramos correcto con respecto a nuestros sentimientos; por lo tanto, lo que nos es accesible a través de la comprensión empática. Así, el tipo correcto sería un caso especial de un tipo ideal construido con adecuación de sentido.

siempre está construido con adecuación de sentido” (Weber, 1988a, p. 560; Weber, 1998, p. 13).

²⁷ En la crítica de *Stammler*, Weber lamenta la confusión entre axiomas y categorías hecha por *Stammler* y su argumentación nos sugiere que Weber define la categoría de la misma manera que Kant: “... las ‘categorías’, cuyo poder formativo es lo que hace que la ‘experiencia’ sea ‘posible’ y dotada de sentido...” (Weber, 1988a, p. 309).

Bibliografía

- ALBERT, G., Bienfait, A., Sigmund, S. y Wendt, C. (Ed.). (2003). *Das Weber-Paradigma*. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck).
- FEEST, U. (Ed.). (2010). *Historical Perspectives on Erklären and Verstehen*. Berlin: Springer.
- KANT, I. (1974). *Kritik der praktischen Vernunft/Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- NOCERA, P. (2006). Mediaciones conceptuales en la sociología de Max Weber. A cien años de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”. *Nómadas*, 13. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- SCHLUCHTER, W. (1991). *Religion und Lebensführung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SCHÜTZ, A. (1981). *Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WEBER, M. (1964). *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, M. (1965). Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive. En *Essais sur la théorie de la science*. Paris: Librairie Plon [traducción de Julien Freund].
- WEBER, M. (1981). Some Categories of Interpretive Sociology. *The Sociological Quarterly*, 22(2) [traducción de Edith E. Graber].
- WEBER, M. (1982). Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva. En *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores [traducción de José Luis Etcheverry].

- WEBER, M. (1985). *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos
- WEBER, M. (1988aa). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck).
- WEBER, M. (1988ab). *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- WEBER, M. (1993). Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva. En *Metodologia das Ciências Sociais*. Campinas: Cortez y Editora da Universidade Estadual de Campinas [traducción de Augustin Wernet].
- WEBER, M. (2006). *Conceptos sociológicos fundamentales*. Madrid: Alianza [edición de Joaquín Abellán].
- WEBER, M. (2010). *Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y en la economía*. Madrid: Alianza [edición de Joaquín Abellán].
- WEBER, M. (2015). *Los fundamentos racionales y sociológicos de la música*. Madrid: Tecnos.

Capítulo 8.

¿Hacemos teoría sociológica en México? Una discusión acerca de aportaciones recientes y tres estudios de caso¹

LIDIA GIROLA

Introducción

El importante desarrollo de la investigación sociológica en México y el incremento notorio en la masa crítica de los resultados de la investigación en estos últimos 20 años han dejado, sin embargo, un tema pendiente: ¿se hace teoría sociológica en México? Si no, ¿cuáles serían las razones? Y si la respuesta es sí, ¿de qué tipo de teoría estaríamos hablando?

La opinión generalizada, vertida en encuentros informales y rara vez plasmada en artículos científicos sobre el tema, ha sido que la teoría sociológica es vista como algo ajeno a la investigación, o como una carencia, o bien como una actividad fundamentalmente de comentario de textos de autores destacados, pero que en nuestro país no hay producción original, propia, de teoría. Sin embargo, existen elementos para revertir esa impresión.

Lo que este texto se propone es, en primer lugar, hacer un recuento de las posibles formas de hacer teoría. En segundo lugar, a partir

¹ Una versión diferente y extensa de este texto, pero relativa a un solo caso de estudio, se publicó con el título “¿Que hacemos cuando hacemos teoría?” en el libro de Moya y Olvera *Teoría e historia de la sociología en México. Nuevos enfoques y prácticas* (2015) UAM Azcapotzalco, México DF.

de la revisión de la producción sociológica en el campo de la teoría publicada en tres revistas mexicanas, tratar de ver cuáles han sido, en años recientes, las formas que ha presentado la teorización sociológica en México.

¿A qué nos referimos cuando hablamos de teoría sociológica?

¿Podemos suponer que existe una única definición, con protocolos y niveles de abstracción determinados que se deben cumplimentar para decir que se hace teoría?

¿O más bien habría que pensar en la teoría sociológica como un campo disciplinario con múltiples niveles y manifestaciones?

Para comentar este tema y tratar de fundamentar una propuesta, en primer término hay que mencionar que en la historia de la disciplina ha habido diversas formulaciones acerca de qué es hacer teoría, y cuántos tipos de teoría se pueden encontrar.

Por ejemplo, Herbert Blumer, un destacado sociólogo estadounidense, uno de los impulsores del interaccionismo simbólico, en un artículo de 1954 publicado en la *American Sociological Review* señala que existen al menos tres clases de teoría social. En primer lugar, la que busca desarrollar una interpretación significativa del mundo social o de alguna de sus partes. La mayoría de la teoría social del pasado es de este tipo. La segunda es la que se ocupa de analizar una situación social dada como base para una acción o política específica. La tercera se propone desarrollar esquemas analíticos del mundo empírico, define clases de objetos y sus relaciones, y es la que conocemos actualmente como teoría sociológica. Para este último tipo, la clarificación conceptual es fundamental, ya sea que busque, como en las propuestas positivistas, que los conceptos sean unívocos, o que, en una perspectiva hermenéutica, los conceptos se reconozcan como “flexibles” y dotados de historicidad. Pero además, en este tipo de teoría, la relación con la investigación empírica es crucial, ya que la teoría es la guía de la investigación y la investigación

empírica proporciona los “hechos” y resultados que pueden enriquecer y/o modificar la teoría.

Por su parte, y desde una posición teórica muy diferente, Louis Althusser –un destacado pensador marxista y estructuralista, un poco olvidado actualmente– reconocía al menos tres formas de teoría: por una parte, la revisión crítica de lo sabido hasta el momento; por otra, la formulación de los conceptos, instrumentos y medios del trabajo de investigación que facilitan o preparan o proporcionan las bases, para la construcción de teoría sustantiva. Y por último, la teoría como un conjunto de enunciados sustantivos interrelacionados que tratan de decirnos algo nuevo, algo que no sabemos, acerca del mundo social. Enunciados que pueden ser tentativamente probados o rechazados por la investigación empírica² (Nicos Mouzelis, 1998).

Más cercano a nuestro tiempo, Jeffrey Alexander –un sociólogo norteamericano con una obra abundante de comentario y reflexión acerca del pensamiento clásico y algunos problemas fundamentales de sociología de la cultura–, ha sostenido que en la sociología contemporánea puede diferenciarse entre teorías generales y teorías especiales.

La primera distinción importante es la que diferencia “teoría social” de “teoría sociológica”. Algunos autores, como por ejemplo Anthony Giddens (1997), consideran que la ‘teoría social’ se refiere a todo tipo de teoría –en distintos niveles de abstracción y de escala de observación– que aborda fenómenos sociales. En ese sentido se produce teoría social desde diversos campos disciplinarios. La teoría sociológica sería la producida en el campo disciplinar de la sociología.

El sentido en el que voy a tratarlas aquí (y tiene que quedar claro que lo que planteo es una propuesta que, como todas, puede ser objetable y discutible), tiene que ver con puntos de ruptura entre ambas formas de pensar y concebir lo teórico. La primera ruptura se vincula con el

² Althusser llamaba Generalidades I a la materia prima del estudio de una ciencia, por ejemplo, a los conocimientos previos y las teorías no científicas; Generalidades II a los medios del trabajo teórico, como por ejemplo los conceptos y técnicas; y Generalidades III a los conocimientos producidos como resultado del trabajo de G II sobre G I.

tiempo o, mejor dicho, con la constatación de que las formas de pensar lo social varían según el horizonte cultural, intelectual y epistemológico prevaleciente en cada época. Lo que me lleva a proponer la idea de que las teorías sociales son formas de pensamiento acerca de lo social que se produjeron, principalmente, antes de que las diversas disciplinas sociales se consolidaran. Y prefiero considerar a las teorías sociológicas –o a las antropológicas, las económicas y demás– como producto de la actividad sistematizada y protocolizada realizada en el seno de una comunidad disciplinaria. Hecho que se dio en diferentes momentos para cada una de las ciencias sociales, pero que en general podemos encontrar plasmado con toda seguridad en el siglo XX.

La segunda ruptura se relaciona con el objetivo de las teorías, y me lleva a proponer una segunda idea: las teorías sociales tienen como meta explicar cómo es el mundo social o alguno de sus aspectos o dimensiones –y cómo debieran ser– con el propósito de señalar vías de mejoramiento o prácticas o políticas que permitan alcanzar el estado o fin deseable. Evidentemente, hay en ellas –o al menos puede haber– un afán normativo, de apoyo a la actividad práctica, muchas veces inseparable de la formulación teórica misma. Esta relación con el “deber ser” de la realidad social que pretenden explicar no convierte a las teorías sociales en meras formulaciones ideológicas. Existen muchísimos ejemplos del inmenso valor de las teorías sociales, desde los griegos en adelante.

La tercera ruptura se refiere a aspectos específicamente metodológicos o procedimentales. En este punto propongo la idea de que lo que quizá más importa de una teoría social es que sea sugerente, que brinde una perspectiva nueva, o crítica o abarcadora, de un problema social o de la realidad social. No importa tanto el rigor con el que sus resultados se sometan a prueba, ni la sistematicidad en la construcción y el análisis de sus datos, como el hecho de que muchas veces, en el pasado, su papel consistió en la apertura de un ámbito nuevo al conocimiento.

Por lo tanto, aquí voy a plantear que la teoría social se refiere a cualquier conjunto de aseveraciones con respecto a lo que la sociedad o alguno de sus componentes son o debieran ser, producto de la reflexión

realizada por cualquier persona o grupo de personas que se cuestionan acerca de sí mismas, quiénes son, cómo son, cómo sería bueno que fueran, etcétera.

La teoría sociológica, por su parte, se diferencia de la teoría social en cuanto a que es un conjunto de propuestas que, además de tener un grado de sistematicidad mayor, se produce en el marco de una disciplina,³ y ejerce sobre sus enunciados una cierta vigilancia epistemológica con respecto a sus propuestas relativas al “deber ser”. Pero además, debe cumplir con una serie de requisitos que no son necesarios para una teoría social, tales como hacer –o por lo menos intentar hacer– explícito el marco de referencia conceptual y valorativo en el cual se constituye, y su papel y nivel dentro de la disciplina a la que pertenece. Implica la búsqueda de la economía conceptual –o sea, que debe ser lo más simple posible sin perder precisión y claridad– a la vez que se propone brindar los elementos para explicar el origen y desarrollo de un determinado problema (Girola, 2005, p. 18). Tiene que ser lógicamente consistente y debe implicar la posibilidad de que de ella se deriven enunciados que puedan contrastarse empíricamente. Una teoría sociológica, concebida como un instrumento útil para la explicación del mundo social o de uno de sus aspectos, es por antonomasia un esquema o modelo de contrastación y de orientación heurística. Por lo tanto, podemos decir que, si en la teoría social predominan elementos de carácter prescriptivo-normativo, enmarcados en una visión general de la sociedad, en la teoría sociológica son fundamentales los aspectos procedimentales y de rigor científico, y los normativo-prescriptivos son en todo caso una consecuencia posible de la aceptación de la teoría, pero no su objetivo principal. En algunos casos, eminentes sociólogos han hecho esta distinción, y en otros, no.

³ Esto, a partir de la institucionalización de la sociología como disciplina científica, cosa que ha ocurrido en diferentes momentos en los distintos países. Si bien la obra teórica de los llamados “padres fundadores de la disciplina” no se produjo en un contexto de plena institucionalización, sino como parte del surgimiento de dicho proceso, y podemos considerar sus aportaciones como teorías sociológicas, esto solo remarca su carácter excepcional.

En un artículo publicado hace más de 20 años, Girola y Zabłudovsky proponían que

Teoría es toda formulación de alto nivel de generalidad compuesta de categorías y conceptos que permiten abordar el estudio de la realidad (la realidad social, en nuestro caso), tanto globalmente como en sus diferentes aspectos, y que brinda por lo tanto un esquema o marco de referencia paradigmático, en la medida en que define tanto el objeto, como el método, como los criterios de objetividad y validez del conocimiento logrado a través de ella. (Girola y Zabłudovsky, 1991, 2)

Afirmaban también que tanto las propuestas de Durkheim, como las de Weber, Marx, Parsons, Habermas o Bourdieu, pueden ser consideradas teorías en ese sentido, y las denominaban “teorías sociológicas Tipo 1”.

Por otro lado, señalaban que existe otro tipo de teorías sociológicas que tienen que ver con estudios de ciertos aspectos o componentes fundamentales de lo social o de la sociedad, como la política o la cultura, sin pretender explicar el conjunto, o que pretenden explicar los procesos de transición o cambio de un modo de organización social a otro. Puede hablarse, por ejemplo, de teorías acerca de cierto tipo de Estado, de las teorías de la dependencia o de la globalización. A este segundo tipo de teorías, de menor nivel de generalidad tanto por su objeto como por sus aspiraciones, las denominaron “teorías sociológicas Tipo 2” o teorías regionales, en el sentido de que no pretenden explicar la sociedad en su conjunto ni establecer principios universalmente presentes en todas las sociedades, sino más bien estudiar un proceso o un ordenamiento institucional o un proceso de cambio específicos.

Finalmente, planteaban que existe un tercer tipo de teorías sociológicas, parciales, acotadas, que surgen de la investigación empírica de casos, pero que tienen conexión con los tipos anteriores, de los que toman sus hipótesis de trabajo y sus procedimientos de contrastación, pero que se diferencian claramente de ellos porque producen formulaciones relativas a contextos y problemas acotados, que deben analizarse y compararse

con muchos otros para lograr un alcance mayor. A este tipo de teorías las llamaban “teorías sociológicas Tipo 3”.

Gabriel Abend, un científico social uruguayo que reside actualmente en Estados Unidos, ha debatido recientemente estos temas, y en uno de sus textos sostiene que

Las teorías de gran escala, la formulación de una regularidad social más o menos general, la identificación de un mecanismo causal que provocó el resultado de una circunstancia particular, un análisis empírico de la relación entre dos variables y la descripción detallada por parte de un historiador de un suceso específico, son todas, de alguna manera, empresas teóricas. (Abend, 2007, p. 575)

En un escrito posterior (2008), el mismo autor señala que existen al menos siete maneras de entender la teoría sociológica:

Teoría 1: son proposiciones generales que establecen una relación entre dos o más variables, más allá del momento o lugar específico en los que esa relación pueda producirse. La teoría del tipo 1 supone un conjunto de generalizaciones que no se refieren a un proceso específico, sino a un conjunto de procesos donde se presentan relaciones de causa-efecto recurrentes. Muchos sociólogos, sobre todo en los Estados Unidos, piensan que hacer teoría es hacer teoría del tipo 1.

Teoría 2: son proposiciones que explican un fenómeno social particular; se identifican factores o condiciones de ocurrencia y dicen por qué sucedió.

Teoría 3: son proposiciones que dicen algo acerca de fenómenos empíricos del mundo social. Brindan una interpretación, una lectura de una porción del mundo empírico. “Aclaran”, “iluminan”, “dan luz” a algún aspecto o a algún proceso social. Es un enfoque interpretativo, hermenéutico.

Teoría 4: son estudios sobre los clásicos, en cierta medida, relacionados con la docencia de los académicos que los desarrollan. En ellos

se muestra cómo el pensamiento de determinado autor evolucionó a lo largo de su obra, cuál es la relación con predecesores y sucesores, cuál es su relevancia en la actualidad, cuáles fueron los temas principales y cuáles fueron los huecos, los temas no tratados. Como intentaré mostrar más adelante, este tipo de ejercicio teórico es y ha sido muy frecuente en México.

Teoría 5: son proposiciones que implican una cosmovisión –o lo que llamaríamos una teoría general–; que suponen, por lo tanto, una perspectiva específica para mirar el mundo, premisas acerca de cómo aprehenderlo y cómo representarlo. Se focaliza en los conceptos y equipamientos lingüísticos, la naturaleza de nuestro esquema conceptual, las categorías utilizadas, las relaciones entre conceptos. En ese sentido, las teorías de tipo 5 son los presupuestos que permiten pensar el mundo. Por ejemplo, Luhmann –y Parsons anteriormente– formularon “categorías de entendimiento” que proveen las condiciones de la experiencia. La teoría de sistemas, la teoría estructural funcionalista, la teoría marxista, la teoría crítica, la teoría de la estructuración, todas son formas de ver el objeto, o sea el mundo social, que proveen conceptos, preguntas y las respectivas maneras de contestarlas. También al decir “enfoque teórico” o “paradigma teórico” se hace referencia a la teoría como teoría de tipo 5. Abend señala que frases como “la sociedad puede ser pensada como sistema” o “la sociedad es como un escenario teatral” son claros ejemplos de este tipo de teorización.

Teoría 6: Este tipo de teoría es más bien teoría social. Tiene un componente normativo, prescriptivo, acerca de cómo debe ser, y cómo se debe ver la realidad. En este tipo no queda clara la distinción entre juicios de hecho y juicios de valor.

Teoría 7: Son proposiciones sobre maneras de entender problemas, como la relación micro-macro; *agency*-estructura. Se refieren a cómo se constituye el mundo social, el estatus científico de la socio-

logía, la importancia de las leyes y si es posible formular leyes en sociología. No aluden a casos, ni al mundo empírico, sino a problemas ontológico-epistemológicos.

Si bien Abend no lo señala, como es muy frecuente al construir esta clase de tipologías, el deslinde entre un tipo y otro no siempre es claro, y sobre todo en el trabajo concreto, hay algunos tipos de teoría que se entrecruzan y solapan. Por ejemplo, si bien las teorías de tipo 5 tienen quizás una pretensión más sistemática y abarcadora, muchas veces en trabajos concretos, los investigadores pueden abordar problemas típicos de lo que Abend denomina teoría del tipo 7. Y a su vez, al tratar problemas del tipo 7, en general se tienen supuestos propios del tipo 5, o deudas claras –aunque no siempre explicitadas– con teorías del tipo 4.

¿Hacemos teoría sociológica en México?

Es una impresión general en la comunidad de sociólogos mexicanos que en México no se hace teoría sociológica. Esto viene acompañado, por lo general, de una demanda al respecto, en el sentido de que se deben buscar espacios e interlocutores que permitan subsanar esa carencia. Para abundar en la caracterización del problema, podemos decir que:

a.- Los investigadores perciben una falencia en cuanto al desarrollo, debate e interlocución en el terreno de la teoría sociológica y la epistemología de las ciencias sociales.

Sin embargo, se puede observar que:

b.- Muchas de las publicaciones están marcadas por una discusión conceptual que no ha sido suficientemente reconocida.

c.- Existe la opinión entre los propios investigadores de que ellos no producen un conocimiento universal en el campo de las ciencias sociales, y señalan que los objetivos de su trabajo “se inclinan más bien hacia el estudio de fenómenos sociales que ocurren, u

ocurrieron, a escala nacional o local, y no hacia el desarrollo teórico y metodológico”.

d.- El escaso reconocimiento por parte de los investigadores con respecto a las aportaciones teóricas en sus respectivos trabajos se ve cuestionado cuando se revisan las publicaciones en los últimos años. Por ejemplo, los estudios sobre instituciones, políticas públicas y procesos políticos, que arrojan luz sobre las transformaciones del Estado en el mundo contemporáneo. O las publicaciones sobre procesos migratorios, conflictos urbanos, pobreza; los trabajos sobre educación, ciencia, tecnología e innovación, que es mucho lo que aportan para la comprensión del desarrollo de la sociedad del conocimiento, un reto para las sociedades emergentes.

El debate teórico-conceptual está presente en las investigaciones sobre globalización, sobre identidad, sobre las nociones de igualdad/desigualdad y exclusión en el pensamiento mexicano; los estudios sobre género, cuerpo, emociones; el análisis que varios autores(as) desarrollan sobre las nociones de justicia y libertad dentro del marco de los debates entre liberalismo y colectivismo; los estudios sobre familia vinculada con los debates contemporáneos en torno a la individualización. Los estudios sobre violencia, corrupción, drogas, seguridad, y un sinfín de temas actuales relevantes. Estos son tan solo algunos ejemplos, cuya única finalidad en este trabajo es ilustrar el tipo de investigaciones que se hacen y de las cuales es posible extraer conocimientos que van más allá del análisis empírico, e incluso, mucho más allá de lo que los propios autores pueden reconocer.

Por otra parte, existe la idea, que era bastante frecuente en la sociología estadounidense de mediados del siglo XX –y que extrañamente permanece entre nosotros– de que hay una brecha, una distancia insalvable entre teoría sociológica e investigación empírica. Y que incluso, se puede hacer investigación empírica sin hacer referencia a –o sin tener en cuenta o sin hacer explícitas– las fuentes teóricas en las que, aunque sea de manera no totalmente consciente, abrevia el pensamiento del investigador.

Creo que esa percepción de que en México no se hace teoría, y también la frustrante situación del papel infravalorado de la teoría, se debe a varios factores. Por una parte, a que se maneja una idea epistemológicamente incorrecta acerca de lo que la teoría es o debe ser, que entiende por teoría solo lo que en el artículo de Girola y Zabłudovsky citado más arriba se denominaban teorías del tipo 1, lo que en el texto de Abend se define como teorías del tipo 5.

Es un ideal perverso: si no hacemos lo que hacían Marx, Weber, Habermas, Giddens o Luhmann, no estamos haciendo teoría. En ese caso, gran parte de la teoría sociológica que se hace actualmente en el mundo no sería tal, porque ¿cuántos Webers, Habermas o Luhmanns puede haber en cada generación?

Por otra parte, después de los años ochenta del siglo pasado, y la llamada “crisis de paradigmas” en la sociología, la aspiración de construir teorías panexplicativas dio paso, en todo el mundo, al reconocimiento del carácter multiparadigmático de la disciplina, al reconocimiento de nuevos campos de investigación, a un desarrollo exponencial de la misma.

Otro factor que puede haber incidido en la visión que una parte de la comunidad de sociólogos en México tiene acerca de lo que es teoría sociológica, es la abundancia de estudios publicados en nuestro país en la última mitad del siglo XX, y la primera década del siglo XXI, sobre la obra de los clásicos de la disciplina. Si bien esos estudios no se limitan a glosar a los autores, sino que en muchos casos proponen una visión crítica de los mismos –e incluso promueven la reflexión acerca de su utilidad para el abordaje de cuestiones del presente– su misma proliferación puede haber hecho perder de vista que esa es tan solo una parte del quehacer teórico posible, tal como lo señala Abend al hacer referencia a su teoría del tipo 4. De hecho, algunos colegas sostienen que lo que se hace en México son “estudios teóricos” y no propiamente “teoría sociológica”.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que los estudios sobre la obra de destacados sociólogos, tanto clásicos como contemporáneos, a veces se han hecho sin tener en cuenta sus contextos de formulación

y las diferencias que pueden tener con nuestra propia realidad social. Aunque pueda estar muy de moda la utilización de nociones como “sociedad del riesgo” o “modernidad líquida”, o del “hiperconsumo”, por ejemplo, que dan a los trabajos un aire de cultura sociológica cosmopolita, una reflexión imprescindible es si pueden aplicarse sin más a las características y condiciones de nuestra propia sociedad. Si no es el caso, entonces sería una muestra de la autoconferida y autoasumida condición de dependencia intelectual, y de la autocolonización del saber teórico que sienten algunos estudiosos, para los que si no lo dijo antes una autoridad reconocida extranjera, la teoría no es valiosa. Por lo tanto, si las referencias teóricas solamente son usadas como criterios de autoridad y muestra de sofisticación, pero no son puestas a prueba y adecuadas y contrastadas para la explicación de problemas concretos, muchos investigadores abocados al análisis empírico sienten que pueden desechar esa forma de hacer teoría por poco útil y vacua.

La teoría sociológica que hacemos en México

Encontramos en México al menos tres formas principales de hacer teoría, o, para decirlo de otro modo, los investigadores que se asumen a sí mismos como interesados en la teoría, la entienden fundamentalmente como una de estas tres actividades. Más adelante intentaré mostrar que en los hechos, se hace teoría de otras maneras.

De manera muy destacada, la exégesis; o sea, la lectura, revisión y reelaboración de la obra de destacados autores, el comentario acerca de sus vidas, la glosa de sus principales trabajos y –en el mejor de los casos– el intento de aplicación de sus formulaciones a problemas actuales (teoría tipo 4 de Abend).

La otra forma de hacer teoría es la reflexión conceptual. Sabemos –y creemos que todo el mundo está de acuerdo con eso– que los conceptos y nociones, aun los conceptos y nociones científicos, no son unívocos, que tienen una temporalidad y una historicidad propia, que son porosos, flexibles, elásticos; en fin, que son más que nada instrumentos, medios

para la investigación, que debemos tratar con cuidado. El trabajo crítico de revisión de los conceptos es crucial para la investigación porque implica contar con los instrumentos adecuados para la explicación de la realidad social. ¿Qué pasaría con un cirujano que quisiera operar a un paciente con un bisturí sin filo, o con un físico que quisiera estudiar los agujeros negros con las matemáticas del siglo XVIII? En México se ha realizado una abundante tarea de análisis conceptual, en diversas formas, desde una perspectiva sociolingüística o historiográfica al estudio de la evolución del contenido de conceptos concretos, como burocracia, modernidad, amor o normas. Eso es teoría del tipo 7, en la tipología de Abend, mezclada con algunos rasgos del tipo 5.

El riesgo que comporta considerar a la teoría básicamente como un trabajo de análisis conceptual, es confundir el instrumento con el fin. Si afinar los instrumentos del análisis es crucial, su uso es lo que les otorga sentido.

La tercera forma de hacer teoría, que en cierto sentido puede tener que ver con lo que Robert Merton denominaba “teorías de alcance intermedio”, es quizá menos visible, menos explícita, y sin embargo, constituye una faceta importantísima dentro del quehacer de la disciplina. Está relacionada con los descubrimientos que surgen de los procesos de investigación de elementos y procesos específicos, a partir del análisis, la constatación y contrastación reiterada de situaciones, y de la elaboración de generalizaciones, hipótesis plausibles y conclusiones válidas, aunque las más de las veces contextuales, con respecto a problemas concretos. Sin aspiraciones de constituir una *gran teoría*, pero con un papel heurístico relevante, e importantes posibilidades de aplicación y de avance del conocimiento. Este tipo de teoría es la que podemos encontrar en varios ámbitos del quehacer sociológico en México. Investigadores abocados al estudio de la vida urbana, la acción colectiva, las identidades en la globalización, entre muchos otros temas, hacen hallazgos sustantivos, reformulan ideas desarrolladas en otros ámbitos, y proponen explicaciones de los procesos que estudian, referidas a acotados contextos espacio-temporales. Las inferencias y conclusiones a las que

llegan, como están vinculadas a procesos específicos que son su objeto de estudio, no son consideradas por ellos mismos como “teoría”, pero sí lo son. Las propuestas teóricas no son estimadas como la parte más importante de su trabajo, y la mayoría de las veces no son mencionadas o reconocidas por los investigadores, pero están ahí.

Aquí conviene mencionar una situación: los investigadores empíricos muchas veces reniegan de la teoría sin percatarse de que hacen teoría. No piensan que las conclusiones de sus estudios de caso sirvan para explicar algo que vaya más allá de estos; o no se dan cuenta de que todo estudio de caso, de manera implícita, utiliza, se basa en –y es muestra de– un conjunto de supuestos teórico-metodológicos y epistemológicos que, aunque no explícitos o conscientes, están ahí, tanto en las preguntas que se hacen, en los instrumentos que adoptan para responderlas, como en la relevancia dada a unos resultados y no a otros.

Esto nos remite a varios problemas. Uno de ellos consiste en saber con qué modelo de ciencia estamos trabajando. Es fácil, y hasta una cuestión de moda intelectual, decir que somos pospositivistas, poskuhnianos, pos *algo*. Pero ¿qué significa eso?

Aunque esta no es una exposición sobre epistemología de las ciencias sociales, creo que, siguiendo a Gilberto Giménez, se puede decir que la sociología actualmente rechaza explicarse a sí misma como una ciencia inductiva, tanto como rechaza ser una ciencia hipotético-deductiva. Rechaza basar sus propuestas exclusivamente en el uso de métodos cuantitativos, reconoce como una de sus características más importantes el pluralismo explicativo y acepta que no existe un punto de vista neutral y objetivo para la observación de los fenómenos. Asimismo, reconoce que los datos no hablan por sí mismos y no pueden demostrar teorías, porque ellos mismos ya están cargados de teoría.⁴

⁴ Aquí podemos encontrar una gran diferencia con cierto tipo de sociología que privilegia la neutralidad valorativa, el desinterés y la impassibilidad epistemológicas como criterios de objetividad científica, y que es habitual en las posturas relacionadas con el positivismo lógico o la sociología analítica, predominantes en algunos círculos de la llamada “corriente principal” de las ciencias sociales sobre todo en el mundo anglosajón. Desde mi perspectiva, Abend está equivocado al señalar que solo existen dos

Hemos aceptado como un objetivo de la ciencia lograr que nuestros resultados tengan validez; no perseguimos la verdad absoluta. Se ha abandonado el criterio de la posibilidad de predicción cierta como criterio de cientificidad; el objetivo principal de la ciencia es proponer explicaciones de la realidad, pero hay que reconocer que los procesos y fenómenos que la ciencia estudia pueden tener múltiples causas, y por lo tanto múltiples explicaciones. Los procesos sociales están siempre históricamente situados, por ende, no existen leyes ni principios generales siempre aplicables, sino que los sistemas sociales son complejos y sensibles a ínfimas variaciones en cualquiera de sus componentes y/o del ambiente en el que se encuentran. Los esquemas explicativos que actualmente utilizamos en sociología son varios, y pensar que con uno solo, o con una sola teoría, podemos explicar la complejidad del mundo, suena, por decir lo menos, un poco ingenuo. La validez de las proposiciones únicamente puede depender de la “ejemplificación sistemática”, reforzada y apuntalada por formas rigurosas y exigentes de “protocolarización” (Giménez, 2012).

La objetividad del conocimiento obtenido depende de la posibilidad de que sea contrastado intersubjetivamente, lo que supone la explicitación de las fuentes, y un claro y estandarizado manejo de los datos que avalen las conclusiones a las que se arriba. Esto no implica de ninguna manera desconocer la importancia de la posición desde la que se observa y se pretende explicar, solo que hay que ser “vigilantes” acerca de los supuestos que guían la investigación.

En la comunidad de sociólogos en México, consideramos a las “teorías como instrumentos de observación; en tanto conjuntos de perspectivas utilizadas para describir, explicar y comprender significativamente la realidad del mundo social, depende del punto de observación y los intereses del investigador, cual teoría vaya a utilizarse”. Y “a pesar de la pluralidad de teorías, impera un consenso mínimo sobre las preguntas fundamentales de la sociología: ¿qué es la acción?,

alternativas epistemológicas: la neutralidad absoluta o la discrecionalidad absolutas (Cfr. Abend, 2007, p. 595).

¿qué es el orden social?, ¿cómo sucede el cambio social?” (Estrada Saavedra, 2015, p. 78-79).

Estas y otras cuestiones que sería demasiado largo comentar aquí, constituyen los fundamentos del tipo de ciencia que efectivamente hacemos los sociólogos, aunque la mayor parte de las veces no seamos conscientes de ellos, o al menos, no los hagamos explícitos. Pero tienen, desde mi punto de vista, una influencia muy grande en los conocimientos obtenidos.

En la investigación empírica, acotada, de casos concretos, es común que el investigador compare su propio caso con los revisados por otros autores; que apele a lo dicho por otros antes que él sobre el tema. También, que “ejemplifique sistemáticamente” de tal manera que las conclusiones a las que llega no sean fortuitas; y que, así como utiliza determinados conceptos y procedimientos y técnicas, reconozca que podría haber utilizado otros, con lo que sus resultados podrían alterarse o mostrar otros aspectos. En toda buena investigación, si es sistemática y rigurosa –aunque sea de un caso o de un número reducido de casos o procesos– el bagaje teórico conceptual y epistemológico está subyacente, nutre y orienta la investigación.

Podemos decir, entonces, que si el objetivo principal de la teoría sociológica es la explicación de la realidad social, es en la investigación empírica donde se muestran sus alcances: los resultados muestran conocimientos de los desarrollos previos (aunque sea solo como supuestos implícitos), instrumentos conceptual-metodológicos afinados, revisados críticamente, contextualizados, utilizados como herramientas y como vehículos para adentrarse en la temática específica, y, por último, resultados que descubren algo nuevo, o confirman algo tan solo parcialmente comprobado antes, avalados y testeados con otros, que muestran la validez de la argumentación. Eso es investigación empírica de calidad y es, a la vez, teoría sociológica. Recapitulando, me animo a decir entonces que una función crucial de la teoría es ser el soporte intelectual, conceptual, instrumental y heurístico de la investigación. No hay investigación sin teoría de algún tipo: la teoría es una parte crucial de

la explicación sociológica. Sin una reflexión concienzuda sobre lo dicho anteriormente, tanto en relación con las ideas comunes acerca del tema, como con teorías no científicas, así como sobre teorías científicas previas y demás, y una clarificación, historización y revisión permanente de los instrumentos conceptuales, como también de la pertinencia y relevancia del aparato técnico disponible, no puede haber nuevo conocimiento ni explicación científica. Que para cada estudio concreto no se haga –porque en realidad no es necesario– una recapitulación de todo lo sabido, ni una explicitación del estado del arte (esto solo lo hacemos, si bien nos va, en las tesis de maestría y doctorado), ni una resemantización y revisión de los instrumentos de todo tipo, sino que todo ello se dé por supuesto, no significa que los investigadores no lo hagan nunca. Como cada quien construye su marco conceptual de acuerdo a sus intereses de investigación, basta con que lo hagan alguna vez. Y eso es lo que puede dar, y darles, la impresión de que las investigaciones empíricas no están preñadas de teoría.

En publicaciones recientes, algunos autores han señalado como tareas propias de la teoría sociológica el hacer estudios sobre la obra de pensadores destacados de la sociología o de las ciencias sociales en general, o hacer análisis acerca de los conceptos usados en la disciplina, como una manera de aclarar, profundizar e incluso polemizar con definiciones existentes. En este trabajo propongo que, además de lo mencionado, la teoría sociológica tiene no solo un papel instrumental, de proveedora de herramientas para la investigación, sino que es parte sustantiva de la explicación sociológica. Y que aunque este papel no es completamente reconocido en la comunidad disciplinaria, es lo que permite mostrar cómo, en muchas de las investigaciones que se hacen en México en la actualidad, a pesar de que no se reconocen como teóricas, la teoría es a la vez sustrato, guía y parte de los resultados de dichas investigaciones.

Sin embargo, también es pertinente cuestionarnos por qué si bien la teoría se toma –explícita o implícitamente (la mayoría de las veces)– como “punto de partida”, la generalización de los resultados de investigación

más allá del caso específico estudiado, la teoría como “punto de llegada”⁵ es algo no asumido por los investigadores sociales en México.

Esto puede tener varias explicaciones, aparte de la ya mencionada de que hay una brecha tan grande entre los estudios de caso y la teoría que no vale la pena ni proponerse saltarla.

Una primera, que solo sociólogos con buena formación teórica y trabajo empírico de muchos años se animan a relacionar lo específico con lo más general. Puede ser timidez, pero también algo que podríamos denominar “parsimonia epistemológica”. Quedarse en los estudios de caso, sin pretender generalizar, evita acusaciones de “generalización o teorización indebida”, en términos de Lahire (2008).⁶

Pero también existe un condicionamiento institucional y profesional: el financiamiento de la investigación –de por sí escaso en México– se obtiene con proyectos concretos, que se propongan el análisis de asuntos específicos, y en los cuales, al parecer, puede considerarse que la teoría –siempre un poco ambiciosa y aventurada– sale sobrando.

Permítaseme ahora tratar de mostrar qué hacemos los sociólogos en México, cuando hacemos teoría. Obviamente, este es un estudio preliminar, tan solo una muestra de un trabajo más profundo y concienzudo que forma parte de la agenda de investigación pendiente, pero que puede servir para ilustrar lo equivocados que están los que piensan que en nuestro país no se hace teoría sociológica. Para lo que sigue, hay que tener en cuenta que una gran parte de la producción sociológica en México en los últimos diez años se encuentra publicada en libros, no solo o no principalmente en artículos de revistas científicas, y eso hace difícil el recuento de cuántas aportaciones teóricas relevantes se podrían extraer y sistematizar de tal manera que construyeran una teoría con

⁵ Agradezco a Héctor Vera, la señalización de este problema en el transcurso de una sesión de seminario en 2014.

⁶ Los sociólogos estadounidenses a los que se refiere Abend (2007) por ejemplo, carecen de parsimonia epistemológica, porque no tienen empacho en formular enunciados generalizadores como conclusiones de sus investigaciones de dos o cuatro casos, cosa que para los sociólogos en México sería teorización indebida (una aberración presuntuosa).

respecto a problemáticas específicas. Como se dijo al principio de este trabajo, la masa crítica de textos publicados en México ha crecido de manera importantísima, y hacer una búsqueda y organización de todo el material es una tarea, si no titánica, al menos muy trabajosa y difícil. Por esa razón, en este texto me dedico únicamente a la revisión de revistas.

Tres estudios de caso: la *Revista Mexicana de Sociología*, del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM; *Estudios Sociológicos*, de El Colegio de México; y *Sociológica* de la UAM ⁷

Las tres revistas objeto de análisis pertenecen al Padrón de Revistas Científicas de Conacyt⁸ y a varios de los más importantes índices internacionales. El período a analizar son los diez años que van de 2004 a 2014.

La *Revista Mexicana de Sociología*, trimestral, fundada en 1939 y publicada por el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, es la decana de todas las revistas de sociología editadas en México. En el período elegido publicó más de 260 artículos, de los cuales más de 175 son claramente empíricos y más de 90 son, o explícitamente teóricos (22), o tienen en su desarrollo un componente teórico (de partida o como parte de sus conclusiones), aunque no lo manifiesten. Una denominación tentativa para estos últimos es la de “artículos de carácter mixto” (70). En ellos, los temas abordados, en orden decreciente, son: los relacionados con problemáticas propias de la sociología o la ciencia política (22); epistemología (cuatro); trabajo (cuatro); religión (cuatro); metodología (tres); movimientos sociales (tres); confianza (tres); amor, sexualidad (tres); pobreza (dos); sociología rural (dos); violencia (dos); redes sociales (dos); vulnerabilidad, exclusión social (dos). Otros temas tienen solo un artículo en los diez años estudiados.

⁷ Llamaré de aquí en adelante, para abreviar, **RMS** a la *Revista Mexicana de Sociología*; **ES** a *Estudios Sociológicos* y **S** a *Sociológica*.

⁸ El equivalente mexicano del Conicet, aunque no tiene exactamente sus mismos propósitos ni funciones.

Estudios Sociológicos es una revista cuatrimestral publicada por el Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México desde 1985. En el período objeto de estudio publicó casi 200 artículos, de los cuales dos tercios fueron de corte empírico y el resto en alguna medida teóricos. De los textos “mixtos” y/o plenamente teóricos, los autores con inserción en alguna institución mexicana fueron 45 y 37 provinieron de alguna institución en el exterior. Los temas estudiados en los artículos de carácter mixto fueron, en orden decreciente: trabajo y trabajo y familia (siete); religión (siete); metodología (cuatro); epistemología (cuatro); democracia (cuatro) movimientos sociales (cuatro); intimidación, cuerpo, amor (cuatro); género (tres); movimientos sociales (tres); globalización (dos). Sobre migración, juventud, violencia, derechos humanos solo hay un artículo de cada tema.

Sociológica es una revista cuatrimestral, publicada desde 1986 por el Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. Desde sus inicios se presentó como un espacio abierto para el debate y la discusión de problemas teóricos y metodológicos de las ciencias sociales, aparte de ser un medio para la difusión de los resultados de investigación en los diferentes campos de la sociología, por lo que existe en la comunidad de sociólogos en México la equivocada opinión de que es una revista exclusivamente teórica. Como espero mostrar aquí, esa es una percepción errónea, pero que tiene su asidero en el hecho de que durante bastante tiempo fue la única revista en México que tuvo entre sus objetivos la publicación de artículos eminentemente teóricos. Si vemos la producción en ella, reflejada en el período objeto de este estudio preliminar, podemos observar que se publicaron un total de 174 artículos, de los cuales 91 fueron teóricos al menos en parte y 84 fueron estudios empíricos.⁹ Podemos decir entonces que hay cierto equilibrio entre los dos tipos de materiales. Esto es atípico en el campo de las publicaciones sociológicas en México, lo que le dio a *Sociológica*

⁹ En otro trabajo se analizarán los artículos que pueden definirse como de corte principalmente empírico, como una manera de entender qué tipo de investigación empírica se hace en México.

un perfil particular. De esos 91 artículos al menos en parte teóricos, 74 fueron de autores con inserción en universidades o centros mexicanos, y 17 fueron de autores con inserción en el extranjero. Los temas que en ellos se tratan son, en orden decreciente, estudios sobre autores, teorías y conceptos (31); estudios de género y sociología del cuerpo (15); sociología política (10); historia disciplinaria (seis); modernidad (cinco); sociología de la cultura y de la música (cinco); sociología del conocimiento (tres); imaginarios y representaciones sociales (tres); migración (dos); sociología de la educación (dos); movimientos sociales (dos). Otras temáticas tienen un solo artículo.

Ahora bien, si tenemos en cuenta lo planteado en las páginas anteriores, cuando hablamos de “artículos teóricos” podemos referirnos a cosas bien diferentes. Si dejamos de lado las teorizaciones generales del tipo cosmovisión, y las formulaciones que no pueden ser consideradas como teoría sociológica sino que tienen un carácter normativo-prescriptivo, y son más bien teoría social, y consideramos que, por su tamaño, difícilmente en un artículo puede plasmarse acabada y completamente una teoría de alto nivel de generalidad, podemos entonces –en principio y como hipótesis de trabajo– considerar como artículos teóricos a los que en la terminología de Girola y Zabłudovsky serían los tipos 2 y 3, y en la de Abend, los tipos 2, 3, 4, 5 y 7.

Si acordamos con este último autor, y nos referimos no solo a lo que los sociólogos deberían hacer cuando hacen teoría, sino a lo que efectivamente hacen, podemos encontrar en los artículos que pueden en primera instancia definirse como teóricos en las tres revistas sometidas a estudio, textos que se dedican a:

- a.- Analizar, problematizar, discutir conceptos o debatir el papel de la clarificación conceptual, o construir redes conceptuales, ya sea relacionándolos con algún tema actual (a.1) o en sus redes semánticas (a.2). Podemos encontrar dentro de este apartado textos que se proponen estudiar conceptos y relacionarlos con teorías; estudiar categorías y relacionarlas con disciplinas; estudiar categorías y/o teorías desde una perspectiva epistemológica explícita; estudiar categorías y

conceptos y utilizarlos para estudios de caso; discutir conceptos, proponer otros alternativos y relacionarlos con un tema específico. Podemos contabilizar al menos cuatro artículos que en alguna medida hacen este tipo de trabajo teórico en la **RMS**, cinco en **ES** y ocho en **S**.

b.- Estudiar la obra de uno o más autores, ya sea su obra en general, o algún aspecto, temática o concepto (b.1); ver la pertinencia o uso de las ideas de un autor o autores para el estudio de un problema específico; también partir de la obra de un autor para esclarecer un campo. De este tipo de artículos encontramos ocho en **RMS**; 20 en **ES** y 22 en **S**.

c.- Analizar procesos y extraer consecuencias teóricas. De estos, ninguno en **RMS**; cinco en **ES** y 26 en **S**.

d.- Estudiar teorías más o menos consolidadas y hacer una glosa y revisión de las mismas, o comprobar su aplicabilidad a un tema específico. Encontramos tres en la **RMS**; cinco en **ES** y siete artículos en **S**.

e.- Los que estudian algún aspecto de la historia de la sociología, o de alguna otra ciencia social, o comparan los desarrollos históricos de una disciplina con respecto a otra u otras; de los actores involucrados en los procesos de institucionalización y profesionalización disciplinaria y sus formas específicas de actuación en el campo; el *ethos* disciplinario; las formas de evaluación del trabajo. Encontramos tres en la **RMS**; cinco en **ES** y 11 en **S**.

Estos números parecerían incongruentes si no consideráramos que en la mayoría de los casos en las tres revistas, la mayor parte de los artículos, si bien tienen un objetivo prioritario que posibilita ubicarlos con bastante claridad en uno de los tipos mencionados, frecuentemente muestran confluencia de propósitos, lo que permitiría encontrar abundantes mezclas de los tipos en casi todos ellos.¹⁰

¹⁰ Por razones de espacio, no se muestran ejemplos con el nombre de los autores/as y título de la publicación de cada una de las categorías propuestas, pero la autora de este texto puede proporcionarlos si se requieren.

Se puede decir entonces que es bastante clara, por un lado, la preeminencia de ciertos temas, como el estudio de autores y el análisis conceptual, pero, por otro lado, que más de la mitad de los trabajos consultados tienen objetivos múltiples: el análisis de conceptos para luego interpretar ciertos procesos o situaciones; partir de algún personaje de la historia de la disciplina y los temas y conceptos más comunes en su obra, para discutir problemas diversos; iniciar con la discusión conceptual como vía para afinar los instrumentos necesarios a fin de interpretar un proceso y de allí poner a consideración una reflexión más general, o bien tomar un problema sociológico, hacer un recuento del estado del arte en torno al tema y luego proponer explicaciones novedosas. Por ello, una nueva categoría debería ser.

f.- Que se refiere a artículos con objetivos múltiples, ya que en las tres revistas encontramos estos casos: siete en la **RMS**; 14 en **ES** y 30 en **S**.

A pesar de ser una muestra reducida, que obviamente remarca la necesidad de realizar una investigación de mucho mayor alcance y profundidad, que requeriría –como señalé más arriba– analizar la gran producción bibliográfica de los años recientes, el material revisado permite mostrar que en México se hace teoría sociológica. Compleja, diversa, sesgada e incompleta, con diferentes grados de profundidad y originalidad y diferentes objetivos, multifacética si se quiere, pero de ninguna manera menospreciable. Si nos remitimos a las tipologías y clasificaciones presentadas en la primera parte de este texto, tendríamos entonces que los trabajos teóricos publicados en las revistas objeto de nuestro estudio durante diez años, pueden efectivamente ubicarse dentro de los tipos 2 y 3 de Girola y Zabudovsky, y los tipos 2, 3, 4, 5 y 7 de Abend. Sin embargo, creo que también pueden servir para ampliar nuestras ideas acerca de todo lo que puede abordar –y de hecho aborda– la teoría sociológica.

El debate está abierto, y compete a las nuevas generaciones de sociólogos avanzar en él.

Bibliografía

- ABEND, G. (2007). Estilos de pensamiento sociológico: sociologías, epistemologías y la búsqueda de la verdad en México y Estados Unidos. *Estudios Sociológicos*, 75, septiembre –diciembre, 573-638. México DF.
- ABEND, G. (2008). The Meaning of 'Theory. *Sociological Theory*, 26(2), 173-199, Washington DC.
- ABEND, G.; Petre, C.; y Sauder, M. (2013). Styles of Causal Thought: an Empirical Investigation. *American Journal of Sociology*, 3, November, 602-654. Chicago.
- AZUELA, A.; Girola, L.; Muñoz, H.; Pozas, M.A.; Zabłudovsky, G. (2012). *Informe Comisión de Agenda*. México D. F.: ISSUNAM.
- ESTRADA Saavedra, M. (2015). Las imbricaciones de la teoría social y la investigación empírica. En L. Moya López y M. Olvera Serrano, *Teoría e Historia de la sociología en México. Nuevos enfoques y problemas*. México DF: UAM Azcapotzalco.
- GIDDENS, A. (1997). *Política, sociología y teoría social: reflexiones sobre el pensamiento social, clásico y contemporáneo*. España: Paidós Ibérica.
- GIMÉNEZ, G. (2012). La controversia actual sobre el estatuto científico de las ciencias sociales. *Acta Sociológica*, 58, septiembre diciembre, 11-32. México DF.
- GIROLA, L. y Zabłudovsky, G. (1991). La teoría sociológica en México en la década de los ochenta. *Revista Sociológica*, 15, 11-63. México DF.

- LAHIRE, B. (2008). *El hombre plural*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- ZABLUDOVSKY, G. (2012). El debate conceptual y las 'Teorías de alcance intermedio': a propósito de la sociología en México. *Acta Sociológica*, 59, septiembre-diciembre, 103-133. México DF.

Capítulo 9.

Operaciones y procedimientos de construcción teórica. Presentación preliminar de un instrumento de análisis

JAVIER CRISTIANO; ESTEBAN TORRES; JUAN PABLO GONNET;
FRANCISCO ABRIL; VÍCTOR GUZMÁN; ANA LÁZZARO

Hace aproximadamente un par de años iniciamos en nuestro equipo una ronda de discusión sobre cuestiones metodológicas del trabajo teórico. La inquietud fue al principio genérica y bastante vaga pero se fue ordenando en torno a algunas preguntas, que son las que aquí planteamos y que hemos convertido también en tema de una investigación colectiva:¹ ¿cómo se construye una teoría social?, ¿cuáles son los *modus operandi* de autores y tradiciones relevantes del campo, que están detrás de sus decisiones constructivas y, por ende, detrás de la consistencia, originalidad y aceptabilidad que esas teorías han conseguido? En otras palabras: ¿qué hacen en concreto quienes hacen teoría y la hacen bien, o por lo menos legítimamente en términos de campo y de consolidación histórica?

Se trata de una pregunta difícil porque nos pone demasiado cerca de algunas modalidades deconstructivas que están a su vez tan cerca del abandono de la teoría sociológica tal como la hemos conocido desde la modernidad. Mirar de cerca esas formas de construcción nos puede

¹ “Estrategias de construcción en teoría sociológica: estudio comparativo y elaboración de una plataforma orientadora del análisis, la producción y la enseñanza”. Proyecto de Investigación Plurianual (PIP) en Conicet, aprobado en febrero de 2016.

conducir más al desmonte crítico que al aprendizaje de la construcción, y ese es un riesgo que asumimos pero que queremos explícitamente evitar. Pero también la pregunta es difícil porque nos obliga a una forma de leer teoría que no es la habitual, que tiene que fabricar sus propias estrategias y que debe hacerlo en términos genéricos, como formas de lectura que puedan servir no para un autor o para una tradición, sino para sopesar autores y tradiciones, para apreciar diferencias y modalidades que son singulares y que tienen en la singularidad precisamente su riqueza.

Lo que proponemos en este trabajo es justamente un pequeño y todavía rudimentario esquema de lectura de teorías sociales en esa dirección. Consiste en identificar *operaciones y procedimientos* de construcción a partir de las huellas que esas operaciones y esos procedimientos dejan en los textos. Suponemos que en la lectura sistemática de los corpus teóricos es posible detectar rastros de decisiones fundamentales y modos de plasmar esas decisiones (a esto nos referimos con los términos “operaciones” y “procedimientos”), que en su conjunto constituyen *regímenes de construcción* diferenciables que conforman estilos y modalidades alternativos de elaboración teórica. Partimos del supuesto de que la riqueza de la tradición sociológica pasa también por estas diferencias, que en general han sido poco exploradas y cuyo análisis tiene al menos un triple interés: constituye una forma específica de reconstruir la historia; ofrece una guía concreta –y creemos que importante– para los esfuerzos de construir nueva teoría; tiene, finalmente, posibles implicancias pedagógicas, pues nos invita a replantearnos las preguntas sobre el por qué, para qué y cómo de la enseñanza de teoría social.

Algunos antecedentes

La pregunta que formulamos nos pone en relación con al menos cuatro ámbitos de discusión de los que queremos diferenciar nuestra propuesta, pero que a su vez la alimentan en aspectos particulares. El primero es el de los discursos explícitos de los propios autores sobre sus modos de proceder. Según de quien se trate los encontramos más o menos

dispersos en sus escritos y son –también de acuerdo al caso– más o menos abarcadores respecto de su efectivo proceder, y más o menos confiables en cuanto al grado en que lo reflejan. Unos pocos ejemplos a modo de ilustración se pueden encontrar en las primeras páginas de *El sentido práctico* (2007) (en donde Bourdieu recuerda las largas horas dedicadas con A. Sayak para tratar de encontrar la lógica de las prácticas desde una perspectiva que en ese momento se reveló como inadecuada, y dio lugar a la idea de sentido práctico); en diferentes puntos de *Perfiles político-filosóficos* (1971) de Habermas, que permiten apreciar el vínculo no solo teórico sino político e institucional con obras y autores que son retomados en sus textos más sistemáticos, o lo breves comentarios sobre la colaboración con Kluckhorn y Samuel Staufer que Parsons introduce también al principio de *Hacia una teoría general de la acción* (1951/1968). También forman parte de este grupo los textos más específicamente metodológicos de los autores, como, en el caso de Bourdieu, las reflexiones sobre el papel de la teoría en *El oficio...* o, en Parsons, el capítulo inicial de *La estructura de la acción social* (1937).

Haciendo la salvedad de que estos momentos de las obras justifican ampliamente una investigación sistemática, parece claro que se trata de episodios en general muy puntuales, y dado su frecuente carácter de autolegitimación epistémica o metodológica, difícilmente representativos del hacer efectivo del autor, o difícilmente abarcadores de su totalidad. Además, las operaciones y procedimientos de los que hablamos, y los regímenes de construcción consecuentes, no son necesariamente estrategias conscientes de los autores, por lo que difícilmente podrían hacerlos por completo explícitos. En suma, estos importantes episodios de la literatura sociológica no pueden tomarse más que como indicio de algo que los trasciende, en general ampliamente, aunque su interés y su valor son indiscutibles.

El segundo ámbito de discusión es el de la sociología de la ciencia, sociología de la sociología y áreas afines. Al preguntarnos por lo que se hace cuando se hace teoría invocamos siempre el vínculo entre teoría y sociedad, entre prácticas y discursos o entre condiciones y productos, y

nos deslizamos hacia un fenómeno que las propias teorías tematizan y por tanto hacia los problemas de la reflexividad sociológica. Respecto de este amplio terreno nuestra propuesta puede considerarse distinta pero potencialmente complementaria, pues si bien no nos centramos en el análisis de las condiciones de producción de la teoría, el análisis del discurso teórico que proponemos puede perfectamente conectarse con esas condiciones en una perspectiva más amplia. Así, veremos que uno de nuestros ejes de análisis se refiere al modo en que una propuesta teórica se inscribe en tradiciones o contextos de discusión, tal como esa relación puede identificarse en los textos, y ello es perfectamente complementario, por lo menos *a priori* y desde el punto de vista lógico (otra cosa es la resolución metodológica de cómo hacerlo), con un análisis de los contextos institucionales, las estructuras de poder y las formas de circulación de la comunicación del contexto de que se trate.

El tercer campo es el de la filosofía de la ciencia, que ha abordado desde su propia lógica la pregunta por la construcción de teoría, y de muchas maneras. Entre ellas podemos recordar, a modo de ejemplo, las discusiones en torno a la inducción; las menos conocidas –pero especialmente importantes en nuestro contexto– sobre la “abducción” (expresión empleada por Ch. Peirce para referirse a la operación lógica de creación de hipótesis, a su juicio la única de las formas de razonamiento que implica novedad), sobre los programas de investigación, sus núcleos duros o sus hipótesis auxiliares; los paradigmas de Kuhn y sus derivaciones posteriores, etc. Este amplio escenario de discusiones tiene obviamente mucho interés para nuestra pregunta, en parte porque acompañan la propia producción teórica como marco de referencia más o menos explícito, y en parte también porque constituyen análisis de teorías científicas, de su estructuración interna y de su lógica de validación. La diferencia de nuestro enfoque viene dada, sin embargo, por el acento y por la especificidad. El acento, porque en general el discurso de la epistemología se ha constituido en los términos predominantes de una evaluación de la aceptabilidad, más que de una descripción de modalidades, estilos y procedimientos. La especificidad, porque habitualmente son discursos

referidos a la teoría o a la ciencia de manera general, y mucho menos, salvo excepciones, a la teoría sociológica en particular, lo que ha acarreado el tantas veces señalado sesgo de lectura procedente de lógicas de construcción que son propias de otros ámbitos del conocimiento. Dicho esto, es evidente que no podemos soslayar por lo menos algunas –y las más importantes– de esas discusiones, que como se verá retomamos en algunos de los ejes de nuestro análisis.

El cuarto ámbito, el más importante por ser el más cercano a nuestra empresa, se inscribe en la propia tradición sociológica y lo constituyen un grupo de propuestas que han intentado dar una forma más rigurosa y sistemática de la habitual a la actividad de leer y analizar teorías. Nos referimos a los conocidos trabajos de Nisbet (1996), Ritzer (1990; 2001), Alexander (1982; 1988; 1992) y al menos conocido de Irene Vasilachis (1997), que por esa cercanía con nuestra propuesta consideramos importante retomar con más detenimiento. De todos ellos podemos aprender cosas, pero ninguno ofrece un instrumento de análisis ya elaborado y acorde a nuestros propios objetivos.

En su clásico *La formación del pensamiento sociológico* (1966) Nisbet propuso la noción de “ideas-elementos” de la teoría sociológica, una suerte de categoría en el sentido kantiano donde las operaciones de intelección de los autores y tradiciones, desde la observación de hechos hasta las intuiciones y los conceptos explícitos, se ordenarían en una continuidad. En opinión de Nisbet esas ideas-elementos serían cinco, cada una con un par antitético (comunidad/sociedad, autoridad/poder, estatus/clase, sacralidad/secularidad, alienación/progreso) y podría ordenarse con ellas –como de hecho lo hace Nisbet en el libro– el conjunto de la tradición clásica de la sociología. Sin necesidad de discutir el modo de ejecución de la lectura de los clásicos que esta tesis general le permite, y sin abordar tampoco el difícil problema de cómo justificar que sean esas y solo esas las categorías fundamentales, es evidente que el interés de Nisbet reside en afirmar la clave identitaria de un discurso disciplinario que en el momento de publicarse el libro mostraba claros signos de resquebrajamiento, y por ende, claros problemas de legitimación.

Basta con quitar del medio ese interés de campo para desdibujar también el interés de su propuesta, por lo menos para una intención como la nuestra de interpretar cómo se construyen teorías sociales.

Los trabajos de G. Ritzer (1990) sobre metateoría (ver bibliografía) también tienen intención legitimadora, en este caso de un tipo de trabajo específicamente teórico que, por lo menos en algunos contextos (y el nuestro seguramente debería incluirse), necesita precisamente hacerse un lugar. La metateoría es definida por Ritzer como “el estudio empírico de la teoría” –afirmación que apenas oculta la intención de congraciarse con lo que se supone una auténtica investigación–, y se diferencian distintos tipos de trabajo metateórico que incluyen al que se hace a) para comprender mejor el pasado teórico; b) como preludio para nuevas construcciones, y c) como paso previo a la construcción aditiva de teorías más generales. El instrumento concreto del primer tipo, que para Ritzer implica lógicamente a los otros dos, es la noción de “arquitectura subyacente”, por la que entiende una estructura tácita de las teorías que puede identificarse en otras y que por ende puede funcionar como medio de comparación. Así, por ejemplo, una de las arquitecturas es la que es posible entresacar de Marx, Weber y Simmel, que encierra entre otros los elementos de la antropología filosófica (supuestos acerca del hombre y su naturaleza), los procesos de institucionalización por los que la genericidad se convierte en socialidad, la pérdida de control de las estructuras que emergen del pensamiento y la acción individual (reificación), entre otros. Más abajo veremos que hacemos uso también nosotros de una idea de “arquitectura” teórica, y de hecho compartimos con Ritzer el interés por elaborar un instrumento de lectura que permita ordenar la complejidad de distintas teorías, eventualmente también con un interés comparativo. La pregunta que su análisis deja abierta es fundamentalmente metodológica, pues no queda claro cómo ha procedido el propio Ritzer para llegar a la conclusión de que la idea de “reificación” es común a los tres autores, ni por qué excluye del análisis aspectos que desde su propia perspectiva serían relevantes en esos mismos autores, ni tampoco por qué interpreta de una manera

tan singular algunas afirmaciones que tienen una extensa tradición de interpretación, de la que Ritzer además se desentiende. Para postular la existencia de una arquitectura subyacente se requieren instrumentos de análisis mucho mejor depurados, capaces de generar por lo menos un principio de validez intersubjetiva. Por lo demás, y de cara a nuestros objetivos, esta arquitectura alude simplemente a elementos comunes a diferentes teorías, y no se refiere en ningún sentido específico a los problemas constructivos.

La propuesta de Alexander (1982) de un continuo de componentes de la teoría, que va desde sus aspectos metafísicos, en un extremo, hasta la observación de hechos empíricos en el otro, es sin duda más rigurosa que la de Ritzer, y sus aplicaciones resultan también más convincentes. Alexander propuso con ello un análisis de la teoría como un fenómeno multidimensional, compuesto por niveles de abstracción que es necesario diferenciar para captar mejor su naturaleza, para identificar sus puntos fuertes y débiles y para situar en el nivel adecuado los intercambios con otros planteos. Así, desde el extremo metafísico hacia el empírico, las teorías incluyen componentes tan diferentes como las orientaciones ideológicas, los modelos, los conceptos, las definiciones, las clasificaciones, las leyes, las correlaciones, los supuestos metodológicos y las observaciones, y es evidente que no todas abarcan todos los niveles, así como es indudable el interés de organizarlas dentro de ellos para comprenderlas mejor. La propuesta de Alexander es para nosotros importante e inspiradora, aunque por un lado parece un modelo excesivamente rígido y exterior –en una línea parecida a lo que decíamos más arriba de la filosofía de la ciencia– y por otro pareciera que toda teoría debe organizar su continuo en atención a esos niveles y no a otros. En otras palabras, que esos y solo esos son los peldaños de abstracción de una construcción teórica, y que no es el caso, por ejemplo, que cada teoría organice sus niveles de abstracción de acuerdo con una lógica propia. Además, como veremos, está claro que si se trata de leer teoría desde el punto de vista de su lógica constructiva, estos elementos no abarcan de ninguna manera el conjunto de lo relevante y observable de una teoría.

Irene Vasilachis (1997) propuso en su momento un modelo de lectura regulada de teorías sociológicas orientado a captar los “paradigmas subyacentes”, entendidos como orientaciones generales de investigación. Distinguió para eso un nivel teórico y uno empírico, ubicando en el primero la “cosmovisión filosófica” del autor del caso, los métodos a través de los cuales accede a la realidad, y los conceptos concretos que adopta en el proceso; mientras que en el segundo plano analiza el contexto de tiempo y espacio en el que se inscribe la obra, el “compromiso existencial” del autor y los fenómenos sociales específicos que elige como objeto de sus análisis. En *El pensamiento de Habermas a la luz de una metodología propuesta de acceso a la teoría sociológica* (Vasilachis, 1997) se puede apreciar el rendimiento de esta estrategia en la determinación del paradigma subyacente a la *teoría de la acción comunicativa*, rendimiento que si bien no es descollante es significativo desde el punto de vista de los intereses de la autora. Según nuestra perspectiva particular, es evidente que estas variables de acceso al discurso teórico son en algunos casos poco pertinentes, y que en general comparten la misma vaguedad que apreciamos en las propuestas de Ritzer y Alexander, pues parecen dejar demasiado librado al arte interpretativo del lector y reducirse en consecuencia a un esquema organizativo de temas importantes, que por lo demás no queda claro por qué agotan, –si es que agotan– la lista de los posibles.

Hacemos notar que no abundan en el campo este tipo de trabajos. Hemos dejado cosas de lado, obviamente, pero no parece que sea mucho lo que queda fuera de consideración. Y ello es indicio de una vacancia temática y metodológica que en sí misma merece destacarse.

El instrumento

Hay tres características que asumimos como premisas en la construcción de nuestro propio instrumento:

- (a) La lista de elementos que se propone analizar (lo que vamos a llamar a continuación “ejes de lectura”) no pretende ser exhaustiva,

y no por un problema de dificultad sino porque la exhaustividad no es el objetivo: implicaría cerrar de antemano el horizonte de las operaciones y procedimientos de construcción, y si hay algo que nos interesa rescatar es justamente la productividad de la tradición sociológica en esta perspectiva.

(b) Por lo mismo, lo que ocurre en el interior de cada uno de los ejes no puede ni debe cerrarse tampoco, pues cada uno admite formas de trabajo diferenciadas que nos interesa precisamente identificar y comprender, más que encasillar.

(c) Los ejes de lectura no tienen el sentido de tareas que “inevitablemente *deben* resolverse”, haciendo del instrumento un medio de evaluación y crítica; ni el silencio de un autor respecto de uno de los ejes, ni la primacía, respecto del interés, de uno en detrimento de otro, es materia de un juicio valorativo –o por lo menos no es el sentido de lo que buscamos.

Las tres premisas pueden resumirse en la idea de flexibilidad y apertura: pensamos en un instrumento flexible y abierto, y ello diferencia el sentido global de nuestra propuesta de las cuatro que analizamos en el apartado anterior.

Provisionalmente son siete nuestros ejes de análisis, que describimos brevemente a continuación, señalando en cada caso algunos posibles indicadores, y algunas ilustraciones.

Eje N.º 1. Operaciones y procedimientos referidos al nivel de teorización.

Las teorías sociológicas tienen distintos niveles de articulación de acuerdo con la mayor o menor proximidad de sus componentes respecto del mundo empírico. Retomamos con esto lo esencial de la propuesta de Alexander, y sostenemos que puede establecerse un continuo que va desde las afirmaciones sobre hechos empíricos hasta las definiciones metafísicas u ontológicas del nivel más abstracto. Nuestra hipótesis

es que un conjunto particular de operaciones y procedimientos puede reunirse precisamente en torno a la decisión de ubicarse en uno u otro de estos niveles, privilegiar algunos en detrimento de otros, y articularlos entre sí de una u otra manera. Como indicadores para el análisis tomamos por ejemplo elementos como los siguientes: (a) el modo en que una teoría diferencia expresamente sus propios niveles de articulación, y la manera en que esos niveles pueden inferirse aun cuando no sean explícitos; (b) la proximidad de la estructura conceptual que cada una propone respecto de los hechos empíricos afirmados como tales; (c) el grado de abstracción que tienen sus conceptos y categorías principales (por lo que entendemos concretamente el volumen y la diversidad de fenómenos empíricos que pretende abarcar con sus nociones fundamentales); (d) las referencias a problemas, autores y tradiciones de inscripción tradicionalmente filosófica, en materia metafísica, ontológica y gnoseológica, ya sean referencias explícitas o indirectas.

A modo de ilustración somera puede recordarse el trabajo de P. Bourdieu, particularmente rico respecto de este eje porque sus textos se inscriben en varios puntos del continuo al mismo tiempo, y hay además un trabajo explícito de articulación entre ellos y una tematización también bastante directa respecto de su naturaleza. Así, por ejemplo, los múltiples pasajes en los que entabla una relación polémica con la filosofía y con sus problemas (escolasticismo, etc.); el desprecio de los excesos antropológicos u ontológicos como tareas que no le competen a la teoría y a la ciencia social; la asunción de posiciones epistemológicas concretas respecto de la naturaleza de los conceptos (la defensa de los conceptos como “postes indicadores” (Bourdieu, 1988, p. 49), de su relación con el trabajo empírico, etc. Si se contrastan mentalmente de manera rápida estas asunciones con las que caracterizan por ejemplo a la obra de A. Schütz, se tendrá una idea aproximada de la importancia de este eje para diferenciar estrategias constructivas singularmente distintas. Comprendemos mejor a cada propuesta mediante ese análisis, y puestos a tomar nosotros mismos

decisiones de construcción, advertimos el abismo que media entre seguir una estrategia o la otra.

Eje N.º 2. Operaciones y procedimientos referidos a la matriz temporal de la teorización

Partimos aquí del supuesto de que las conceptualizaciones de lo social asumen relaciones diferentes con la temporalidad, que transcurre en un eje imaginario que va desde la abstracción intemporal –por ejemplo, la descripción de la naturaleza de lo social “como tal” que tenemos en autores como Castoriadis y, en una orientación filosófica contrapuesta, en Parsons– hasta la descripción de procesos empíricos irreductiblemente singulares. Hay entonces, sostenemos, operaciones y procedimientos de construcción que se refieren a la ubicación en este eje imaginario y a su modalidad, y pensamos en indicadores textuales como los siguientes:

(a) Los registros temporales que resultan dominantes en una teorización. Por ejemplo, la larga o la corta duración a que hacen referencia sus análisis: pensemos en la tesis de la racionalización occidental de Max Weber, pero también en la conexión causal específica que postula entre el cisma del cristianismo y la metodización de la vida económica; pensemos, además, en las llamadas “teorías de la diferenciación funcional” en sus diferentes versiones o, volviendo a Bourdieu, en el proceso de constitución del campo literario en el contexto de Flaubert, tal como lo describe en *Las reglas del arte*.

(b) La elaboración de nociones destinadas de manera directa al análisis de la dimensión temporal: podemos pensar en conceptos como “ciclo”, “coyuntura”, “secuencia”, “duración”, “punto de inflexión” o “trayectoria”.

(c) Las imágenes globales de la temporalidad que propone cada teorización (por ejemplo, la imagen lineal o no lineal, la imagen de la unidad o la multiplicidad de los procesos, el énfasis en la contingencia o en las lógicas discernibles de transformación).

(d) El modo en que se elabora, de manera explícita o no, el problema de la generalización de la teoría más allá de sus condiciones particulares de formulación (desde la explícita autoinhibición histórica hasta la pretensión de validez universal, ambas como puntos extremos típico ideales).

Eje N.º 3. Operaciones y procedimientos referidos al vínculo entre actividad teórica, actividad práctica y contexto

Una de las paradojas que singularizan a la actividad teórica sobre lo social se refiere a su índole al mismo tiempo interna y externa respecto del objeto, y a su necesidad consiguiente de gestionar la tensión entre su carácter de sistema experto y práctica social. Nuestro tercer eje de análisis recoge las operaciones y procedimientos mediante los cuales se efectúa esa gestión, incluyendo inicialmente indicadores como los siguientes:

(a) La presencia, más o menos explícita, y más o menos estrechamente asociada a las formulaciones teóricas principales, de problemáticas sociales y procesos históricos de referencia, desde la conexión abierta con la agenda sociopolítica hasta el borramiento de referencias contextuales. Detengámonos, por ejemplo, en el significativo silencio contextual que predomina en una obra como la de Parsons –piénsese en esto como operación y como procedimiento– y, en contrapartida, en la explícita referencia de Honneth (2009) a procesos sociales e históricos concretos que lo hacen retomar las tareas de la teoría crítica desde otra perspectiva.

(b) La incorporación o no de conocimientos producidos por otros sistemas, instituciones o actores, el modo en que se elabora esa incorporación y la manera en que se asimila a la construcción teórica. Pensemos por ejemplo en el uso que hace Manuel Castells (1997) de las informaciones técnicas elaboradas por organismos internacionales en *La era de la Información*, y contrastémoslo con el empleo que hace Bourdieu de estadísticas oficiales en *La distinción* y esto a su

vez con las notificaciones burocráticas de las instituciones y el lugar que ocupan en algunos análisis de Garfinkel (2008).

(c) Las tematizaciones explícitas de la naturaleza del conocimiento “experto”, de las formas del conocimiento “práctico”, y de sus relaciones. Podemos recorrer aquí un espectro que va desde los análisis clásicos de Schütz (1974) acerca de la naturaleza de la racionalidad en su forma práctica y las modalidades de su captación por y para la investigación sociológica, hasta las airadas denuncias de Bourdieu (2007, p. 46) o de la etnometodología contra de las implicancias de mirar las prácticas “desde lejos y desde arriba” como si se tratase de un teatro.

(d) Las elaboraciones más o menos explícitas acerca de las implicancias ético-políticas de la teoría sociológica –el espectro de operaciones y procedimientos es aquí tan amplio y tan variado que no se justifican ejemplos puntuales.

Eje N.º 4. Operaciones y procedimientos referidos a la composición de la teoría

La idea de teoría parece presuponer más o menos inevitablemente la de forma o estructura, por lo que las operaciones y procedimientos “arquitectónicos” constituyen un eje de nuestro análisis. Distinguimos inicialmente en este punto los *componentes* y la *estructura* de la teoría, incluyendo entre los primeros (los componentes o elementos) a los conceptos, las proposiciones y los razonamientos, y dentro de la segunda (la estructura) las modalidades como se elabora la relación entre los componentes. Se entiende por lo tanto que el uso que hacemos de la palabra “arquitectura” es claramente distinto del que hace Ritzer (2001), y que se aproxima más a los análisis epistemológicos de la teoría del tipo de los que se efectúan por ejemplo cuando se habla de “deducción” o de “estructura de un paradigma” de investigación. Los indicadores básicos y generales de este eje, singularmente complejo precisamente por tocar problemas lógicos y epistemológicos de larga tradición, son aquí:

(a) Las formas de elaborar la significación de los conceptos (más o menos implícitas o explícitas, estrategias definicionales diferentes, etcétera).

(b) Los niveles de significación de los conceptos (transparentes u opacos, superficiales o profundos); las continuidades o rupturas respecto de valencias previas del concepto.

(c) La naturaleza y la forma de los razonamientos que justifican afirmaciones y relaciones (argumentos más o menos explícitos, regímenes de fundamentación de decisiones y exclusiones, etcétera).

(c) La estructuración formal general de la teoría, el carácter más o menos explícito y argumentado de las relaciones entre componentes, la forma lógica de la relación entre los componentes (implicación, deducción, yuxtaposición, etcétera).

Tomemos, de nuevo de manera somera, una teoría específica para ilustrar este eje, en este caso la de A. Schütz. La definición de los conceptos parece ser en primer término uno de los aspectos vitales de la construcción de Schütz, en sintonía con el lugar que la precisión ocupa en la tradición fenomenológica. Así, por ejemplo, la reconstrucción al mismo tiempo crítica y propositiva que hace de la noción de *acción con sentido* de Max Weber se basa de manera sustantiva en –esto es, resulta aceptable fundamentalmente por– la elaboración estricta de distinciones conceptuales. A su vez, es muy frecuente que Schütz remita de manera directa a la definición que otros autores han hecho de conceptos concretos (predominantemente a E. Husserl), y que base sus propios argumentos en el supuesto de la justeza de esas otras definiciones (que el lector riguroso inevitablemente tiene que reconstruir). Entre los elementos distintivos de la estructura de razonamiento de Schütz se encuentra la también fenomenológicamente inspirada argumentación a través de párrafos, que van desarrollando una unidad por adición, abigarrada en su forma lógica e imposible de desmembrar sin pérdida de sentido –esto es lo que define por lo menos a su única obra sistemática

publicada en vida, *La construcción significativa del mundo social* (1932). Lo caracteriza además una significativa completitud argumentativa; esto es, el carácter notablemente explícito de cadenas de razonamientos que avanzan por pasos. Basten estos mínimos esbozos (de lo que podría ser el análisis de la obra a partir de este eje en particular) para advertir la insondable diferencia de estrategias y procedimientos que caracteriza a obras como las de Garfinkel, Luhmann o Giddens, tres ejemplos virtualmente opuestos a Schütz en cada uno de los elementos que acabamos de ilustrar (en el caso de Giddens, conceptos que parecen remitir a autores y tradiciones que no se mencionan expresamente; cadenas argumentales implícitas, que el lector no tiene más remedio que tratar de reconstruir por su propia cuenta; etcétera).

Eje N.º 5. Operaciones y procedimientos referidos a la conexión con tradiciones y perspectivas

Las teorías sociológicas entablan siempre relaciones con tradiciones, autores y perspectivas que las precedieron en el tiempo, y lo que trata de hacer este eje es precisamente identificar las maneras en que se tramita esa relación, que es un aspecto clave en la construcción de legitimidades, amén de fuente de producción de sentidos teóricos a partir de los significados y reminiscencias que las apropiaciones llevan consigo. Algunos posibles indicadores textuales son aquí:

- (a) Las modalidades del intercambio con otras tradiciones, que van desde la inscripción explícita en una perspectiva (relación de pertenencia sistemática a un programa de investigación previamente delineado) hasta la autopresentación como discurso inaugural o de ruptura, con toda su gama intermedia.
- (b) La lógica de la asimilación o de la ruptura respecto de otras tradiciones: las formas concretas que adopta la continuidad o el distanciamiento con otras orientaciones, autores o perspectivas (puede pensarse por ejemplo en la diferencia entre la asimilación que Honneth (2009) hace de la primera y la segunda teoría crítica, y la que

hace, también en términos de asimilación y continuidad, Luhmann (2007) respecto de Parsons).

(c) La naturaleza de aquello con lo que se establece la relación: autores, nociones particulares, perspectivas teóricas generales, tradiciones de pensamiento (tomando los mismos ejemplos: fidelidad relativa a la teoría crítica interpretada como “legado” en el caso de Honneth (2009); asunción de Parsons como ejemplo que enseña por sus fracasos, en el caso de Luhmann (2007, p. 25).

(d) El régimen de suposiciones e implicancias que conllevan esas adscripciones teóricas: aquellos elementos de la teoría que se dan por descontados por el hecho de ubicarse en unas determinadas coordenadas (Honneth: el valor de la tradición hegeliana en detrimento de la kantiana); etc.

Eje N.º 6. Operaciones y procedimientos referidos a la escritura

El lenguaje es la materia de la que una teoría está hecha, de modo que la diferencia que puede establecerse entre este eje y los anteriores es solo analítica. Nos referimos aquí, sin embargo y puntualmente, a los estilos y tácticas de escritura, que son ampliamente variables en la tradición sociológica y que sostienen, cada uno a su modo, la aceptabilidad de las propuestas. También en este eje nos topamos con problemas sustantivos, pues hay numerosas disciplinas especializadas que ofrecen herramientas para el análisis específicamente lingüístico (lingüística, semiótica, análisis del discurso, teoría de la argumentación). No obstante, inicialmente distinguimos aquí tres grupos de indicadores, a partir de la distinción que puede hacerse entre la función *persuasiva* del lenguaje, su función *analítica* y su función *expresiva*. Cada “código escritural” estaría compuesto por formas cambiantes y combinadas de diferentes estilos persuasivos, analíticos y expresivos. La función persuasiva estaría en este contexto relacionada con el *convencer*, así como la dimensión política, en un sentido muy amplio y efectista de la escritura teórica. El

análisis de la función *analítica* se refiere a la lógica del esclarecimiento, mientras que la función *expresiva* se asocia con el orden estético y poético de la escritura teórica, y apunta a recursos orientados a conmover o afectar emocionalmente. Algunos indicadores iniciales de este amplio dominio son: en el caso de la función persuasiva, el carácter polémico o consensual que predomina en un estilo teórico (de nuevo sirven aquí como ejemplos de contrapunto Bourdieu y Schütz: agresividad agonal como centro de la argumentación, en el primero, y diálogo apacible en el segundo); la explicitación o no de posiciones ético-políticas del autor; el grado de claridad o de opacidad de sus argumentaciones. En el caso de la función analítica, nos interesan variables como el tipo de argumentación, las modalidades de subjetivación o desubjetivación (uso de la primera o de la tercera persona, voz pasiva, etcétera); los modos de referenciar otros discursos; el papel que desempeñan las imágenes (piénsese por ejemplo en los cuadros de Habermas en *Teoría de la acción comunicativa* (1987): reúnen niveles de abstracción cruzada de un modo que resulta muchas veces casi imposible de comprender con precisión, pero cumplen una función extraña y compleja en el marco de la argumentación en la que se insertan). Las teorías sociológicas también hacen uso de la emotividad, lo que abre el análisis a fenómenos como la mayor o menor formalidad de la escritura, la presencia de metáforas, el uso del humor, la ironía y otras formas retóricas. Por ejemplo, Bourdieu es un exquisito empleador de ironías; Goffman un teórico dado al humor; la metáfora tiene un papel indudable y notablemente importante en numerosas tradiciones teóricas, desde el “Überbau” marxiano hasta la “fluidificación comunicativa del mundo de la vida” (Habermas, 1987).

Eje N.º 7. Operaciones y procedimientos referidos a la innovación teórica

El supuesto del que parte este eje es que toda teoría en algún sentido relevante lo es en la medida en que opera un efecto de innovación respecto del estado previo del campo. Esa innovación puede tener grados diversos (solo innovación, ruptura, “revolución”) pero parece

difícil imaginar una teoría sociológica significativa que no la incluya de alguna manera y en alguna medida. Se trata por tanto de examinar las teorías atendiendo específicamente a las operaciones y procedimientos mediante los cuales logra ese efecto de “salto adelante”. Más que las de los ejes anteriores, estas operaciones no pueden, por definición, reducirse de antemano; además implican elementos de los otros ejes –la innovación puede consistir, por ejemplo, en colocarse simultánea y coherentemente en los distintos niveles de abstracción del eje 1, o en la presencia de códigos escriturales extraños y novedosos. Inicialmente, y de manera más tentativa aquí que en los ejes anteriores, pensamos en indicadores como:

(a) El modo en que cada teoría define el campo en el que se inscribe: el marco de referencia de autores, perspectivas, problemas y discusiones respecto de los cuales se propone como un avance, una continuidad, una ruptura, etcétera (puede pensarse por ejemplo en lo que el efecto-novedad de la teoría del riesgo de Ulrich Beck (2006) (no está en la bibliografía) debe a su ruptura declarada con las suposiciones fundamentales de la sociología clásica).

(b) Las lógicas, modalidades y mecanismos de combinación de elementos teóricos previos (piénsese en estrategias en este punto tan dispares como la modalidad aditiva y combinatoria de la “teoría de la estructuración”, y la modalidad táctica y cambiante según los contextos de Manuel Castells)

(c) Las formas de asimilación/apropiación de ideas, conceptos o elementos teóricos precedentes: asunciones parciales, reelaboraciones, etcétera (de nuevo puede recordarse el relato de Bourdieu (2007) acerca del modo en que “descubrió” la insuficiencia del concepto etnológico de “regla” y la iluminación de la idea de “sentido práctico” como alternativa).

(d) Los momentos que pueden describirse como de invención conceptual: aquellos puntos de la obra en que emergen conceptos o ca-

tegorías nuevas, los argumentos y razonamientos que la respaldan, los modos de explicitación de los antecedentes, etc.

Conclusiones

Obviamente que el estado de desarrollo de este esquema de análisis es todavía muy provisorio. Es obvio también que en muchos aspectos se superponen, o tienen relaciones que no están del todo definidas. Creemos que el uso del instrumento es lo que permitirá depurarlo, ampliarlo y precisarlo, y que ello será más y mejor logrado en la medida en que sean más los autores y tradiciones que lo enriquezcan. Al mismo tiempo somos conscientes de que cada uno de estos ejes abre espacios específicamente teóricos de interlocución de los que, en forma gradual, debemos hacernos cargo (los aspectos estrictamente epistemológicos en el eje 4, o los retóricos y lingüísticos en el eje 6). A nuestro juicio, y no obstante su carácter provisorio, es superador, al menos por su voluntad de precisión y amplitud, respecto de los antecedentes que mencionamos.

Concluimos retomando lo dicho al comienzo sobre la triple utilidad del análisis que permite el esquema. La primera es que hace posible reconstruir el pasado teórico desde una perspectiva sistemática y no habitual, capaz de iluminar aspectos de los autores que no son en general apreciados, y lo hace con un control formal que trasciende el solo arte hermenéutico del lector. La segunda utilidad, que nos interesa subrayar especialmente ahora, se refiere a la construcción de nueva teoría. Suena seguramente un poco desproporcionado o fuera de lugar, pues es desproporcionada y fuera de lugar en general la pretensión de “construir teoría”, por varias razones que no vienen al caso aquí. El supuesto que alienta nuestra propuesta es que la construcción de teoría es una tarea no solo necesaria sino posible, que no tiene por qué quedar confinada al horizonte habitual de los grandes autores o pensadores, que no tiene tampoco por qué confinarse a la idea de una producción individual (la obra del gran pensador), y que un análisis como el que proponemos, aunque se centre en obras y autores, tiene el saludable efecto de desmitificar la

tarea al mismo tiempo que orientarla. Por último, dijimos que nuestra propuesta tiene implicancias pedagógicas, que vislumbramos inicialmente en tres planos. Primero, enseñar teoría desde la sensibilidad constructiva que proponemos predispone a una relación activa y propositiva más que repetitiva y sacralizadora. Segundo, alienta a entender la teoría como una práctica más que como un producto, conectada por tanto a la acción y a las situaciones locales. Y tercero, contribuye mejor que lo habitual al interés desde el que con más frecuencia se apela a la teoría social, el de construir “marcos teóricos” para la investigación empírica.

Bibliografía

Alexander, J. (1982). *Theoretical Logic in Sociology*, Vol. 1. California: University of California Press.

Alexander, J. (1988). El nuevo movimiento teórico. *Estudios Sociológicos*, 4(17).259-307.

Alexander, J. (1992). *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial. Análisis multidimensional*. Barcelona: Gedisa.

Beck, U. (2006). *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. España: Paidós Ibérica.

Bourdieu, P. (1988). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.

Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bourdieu, P. (2012). *La distinción*. España: Editorial Taurus.

Castells, M. (1997). *La era de la información: ecoomía, sociedad y cultura*. Madrid: Alianza editorial.

Garfinkel, H. (2008). *Toward a sociological theory of information*. Colorado: Paradigm Publishers.

Honneth, A. (2009). La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una teoría crítica de la sociedad. En *Crítica del agravio moral*. México: FCE/UAM.

Luhmann, N. (2007). *Introducción a la teoría de sistemas*. México: Universidad Iberoamericana.

Nisbet, R. (1996). *La formación del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.

Pierce, C. (1978). Deduction, induction and hypothesis. *Popular Science monthly*, 13, 470-482.

Ritzer, G. (1990). Metatheorizing in sociology. *Sociological Forum*, 5(1).

Ritzer, G. (2001). *Explorations in social theory. From metatheorizing to rationalization*. California: Sage Publications.

Schütz, A. (1974). El sentido común y la interpretación científica de la acción humana. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrotu.

Vasilachis de Gialdino, I. (1997). El pensamiento de Habermas a la luz de una metodología propuesta de acceso a la teoría. *Estudios Sociológicos*, 15(43), 79-107.

Capítulo 10.

La creatividad social como desafío analítico: teoría social y etnografía política

JULIETA GAZTAÑAGA; JULIETA QUIRÓS; MARÍA INÉS FERNÁNDEZ ÁLVAREZ

Introducción

El problema de la creatividad social constituye una arena fértil para debatir sobre la relevancia de la teoría social en el estudio de procesos políticos, en la medida en que conforma un campo de visión e indagación para abordar la producción y transformación de formas sociales, instituciones, relaciones, prácticas, objetos y repertorios de acción política. Como objeto de indagación, no obstante, comporta sus atolladeros y compromisos teórico-epistemológicos: su tratamiento plantea riesgos relacionados con la reificación y exacerbación de la agencia, así como el implicado en los saltos al vacío del individualismo metodológico. Pero como enfoque de lo social (de lo social-en-proceso), la creatividad permite focalizar en la importancia de la imaginación y de las totalidades sociales en las que se inscribe toda acción, en la creación de formas relacionales y significados, y en las controversias sobre aquellos establecidos –muchas veces de maneras silenciosas y silenciadas– incluso dentro de las instituciones y formas de poder instituidos.

Valiéndonos de algunas formulaciones implicadas en esta clave analítica, el objetivo de este trabajo es aportar al estudio de fenómenos políticos de la Argentina contemporánea. Para ello, proponemos realizar

un ejercicio de comparación heterodoxa entre tres investigaciones etnográficas, por intermedio del cual buscamos desplegar una preocupación común: la de cómo favorecer y potenciar prácticas de conocimiento que nos permitan interrogar y abrigar analíticamente la política en cuanto *proceso vivo*. Entender y explorar la política como proceso vivo no es otra cosa que rescatar la vocación antropológica por el análisis holista y relacional, como también potenciar la perspectiva etnográfica en cuanto modo de conocimiento orientado a generar las condiciones relacionales que permitan al investigador acompañar *experiencialmente* fragmentos de vida social (Goldman, 2006; Ingold, 2008). Asimismo, y de modo más específico, la noción de proceso que abrazamos es una forma de seguir buscando maneras de abrigar analíticamente la dinámica de las formas políticas a la que la investigación etnográfica nos reta de modo permanente e insoslayable (Gluckman, 1955; Turner, 1957, 1968; Leach, 1976). Esto implica, entre otras cosas, transitar y consolidar caminos conceptuales que nos permitan reponer analíticamente el hecho irrefutable de que “nuestras” formas políticas están hechas tanto de acciones que consideramos racionalmente orientadas (y que solemos describir en términos de estrategias, cálculos, decisiones) como de disposiciones, condiciones, afectos y emociones que necesariamente desbordan a una lógica instrumental. Empleando los términos de Norbert Elias (1989), podríamos decir que se trata de la disposición a considerar que el proceso político, como proceso social, también es “ciego”. En este sentido, bien podemos decir que nuestro interés por el proceso vivo es parte de una búsqueda de caminos para asir y sustanciar dos dimensiones concomitantes que configuran la dinámica (modos de funcionamiento, movimiento y versatilidad) de los procesos políticos.

En esta instancia, valiéndonos de un uso heurístico de la noción de “creatividad social” (Graeber, 2005, 2012), proponemos el siguiente desplazamiento: movernos de la habitual pregunta por la racionalidad (de la acción política) a la pregunta por la creatividad implicada en los procesos políticos, procurando explorar la dinámica de los mismos en términos de sus condiciones, implicancias y posibilidades generativas;

es decir, de los modos en que comportan –produciendo, promoviendo, disolviendo, transformando– la creación de prácticas y disposiciones sociales, repertorios relacionales, objetos materiales e inmateriales, significados, valores, arreglos institucionales, formas estatales.

La pregunta por la creatividad social ha sido abordada por diferentes disciplinas sociales y humanas tales como la filosofía, la sociología, la historia, la teoría del arte y la economía política, desde la idea de cambio revolucionario y las alternativas al capitalismo, hasta los enfoques individualistas de la elección racional, pasando por el problema de la autonomía y las variadas oscilaciones y mediaciones entre los enfoques holistas e individualistas de lo social (Aricó, 2012; Castoriadis, 1987; Harvey, 2012; Joas, 1993; Negri, 1999; Pietz, 1993; cf. Cristiano, 2012; entre otros). En antropología, en cambio, la noción de creatividad ha estado tradicionalmente identificada con la creatividad cultural antes que con la creatividad social. De hecho, ha sido una arena de debate donde han actuado diferentes escuelas de pensamiento antropológico, no solamente para la comprensión de dinámicas socioculturales “novedosas”, sino también para referir a la diversidad creativa, a los desafíos cognoscitivos de los encuentros culturales y, más recientemente, a la dimensión política de la –conflictiva, negociada, disputada– construcción de significados.

En la última década, el potencial de la etnografía y del análisis antropológico comparativo para echar luz sobre el fenómeno de la creatividad social ha sido reposicionado en la agenda por parte de algunos antropólogos que vienen recuperando temas clásicos como la teoría del valor y el rol de la teoría etnográfica en la construcción de alternativas analíticas a la elección racional (Graeber, 2001, 2005, 2012; Caillé, 2002; Kapferer, 2005). Desde distintas preocupaciones, aquello que se busca es promover y apurar la sensibilidad del analista hacia el carácter creador y creativo de la vida social; es decir, hacia las posibilidades y condiciones de producción de distintos modos de acción, pensamiento y relación social en los contextos espacio-temporales que estudiamos. Puede decirse, en este sentido, que la pregunta y la propia noción de creatividad

social, sintetizan entonces preocupaciones que la antropología ha formulado en diversos momentos y desde distintas tradiciones: la vida social comprendida como proceso permanente (Gluckman, 1955), el carácter performativo de la acción social (Sahlins, 1988), el problema del fetichismo (Taussig, 1992), la pregunta por los procesos de emergencia y por la dimensión generativa de la acción (Barth, 1967; Ingold, 2011).

Valiéndose de estas preocupaciones y buscando contribuir en esta dirección, este trabajo propone una comparación etnográfica llevada a cabo de una manera experimental, desde la construcción de una problemática común (y no de la fenomenología *a priori*) sobre tres casos de indagación situados en la Argentina contemporánea. Para esto nos hemos dado los siguientes principios o puntos de partida que condensan nuestro interés por la relación entre el proceso vivo y la creatividad social: a) lo social está en producción permanente; b) es fundamental dar lugar a alternativas a la cosmovisión imperante de la sociedad a imagen y semejanza del mercado, y de las relaciones sociales como un contrato; y c) la etnografía es una herramienta teórica y metodológica privilegiada para estudiar la dinámica social.

De viñetas y procesos: comparar qué; comparar cómo

Hemos elaborado tres viñetas etnográficas dándonos las consignas de explorar el discurrir vivo de los procesos políticos que estudiamos y desplazarnos de la pregunta por la racionalidad a la pregunta por la creatividad social. En este sentido, los recortes espacio-temporales a trabajar comparativamente no constituyen descripciones de caso sino análisis etnográficos en la línea sugerida por Barth (2000). La primera y la tercera, elaboradas por María Inés Fernández Álvarez y Julieta Quirós respectivamente, tienen por protagonistas a trabajadores desocupados y precarizados en sus intentos de producir formas de ocupación y trabajo colectivo en Buenos Aires y el Gran Buenos Aires. La segunda viñeta, elaborada por Julieta Gaztañaga, atañe a los procesos de acción y relación entre políticos y empresarios argentinos en procura de hacer

federalismo desde el interior del país. El lector comprobará que las viñetas presentadas a continuación conforman una suerte de hipérbole de diversidad no solo en términos empíricos sino también narrativos y conceptuales: la continuidad de la sección, por tanto, no surge de la homología ni de la similitud, sino de una búsqueda comprehensiva más amplia, en la cual cada proceso busca iluminar aspectos del otro.

La productividad política de “hacer proyectos”

Cuando allá por abril de 2007 la Secretaría de Ambiente de la Nación convocó a Reciclando Sueños (RECISU), una cooperativa dedicada al reciclado de residuos urbanos ubicada en uno de los barrios más pobres del conurbano bonaerense, a participar de los festejos del Día del Ambiente Marcelo –su dirigente– supo que había logrado convertir el programa de recolección *puerta a puerta* en una “experiencia modelo”. Que la iniciativa sostenida desde hacía más de un año “a pulmón” alcanzaba merecido reconocimiento, al menos social y políticamente. Y que esta era una oportunidad para demandar que ese trabajo se convirtiera en un “servicio público” del Municipio; es decir, que pasara a ser una actividad remunerada por el Estado como aquella realizada por las empresas privadas. Esto no era un camino sencillo, como lo sabía bien Marcelo, porque requería disputar la posibilidad de presentarse a las licitaciones públicas y competir con esas empresas de igual a igual. Vale la pena aclarar que si bien el gobierno local brindaba aval al programa y capitalizaba su puesta en marcha difundiendo la recolección diferenciada como un servicio municipal, no aportaba recursos financieros para esta tarea, de modo que la cooperativa debía garantizar el ingreso de sus integrantes a partir de la venta de los materiales reciclados y procesados en los galpones. Así, mientras para los vecinos de La Matanza la recolección diferenciada era “un programa del Municipio”, RECISU hacía malabares cotidianos para sostener esa experiencia piloto.

Los festejos del Día del Ambiente formaban parte de las actividades que impulsaba este organismo para “acercar a las familias de los municipios a la temática ambiental” –según afirmaban técnicos y funcionarios– entre

las cuales la cuestión de los residuos sólidos urbanos era un eje prioritario. Para ello, la propuesta consistía realizar en plazas públicas de tres localidades del Gran Buenos Aires un conjunto de actividades variadas que incluían una obra de teatro, la historia de “las 3Rs”; una muestra de obras plásticas producidas con materiales reciclados o un concierto interpretado por la banda musical integrada por personas mayores que producían sus instrumentos con papel reciclado. A Reciclando Sueños le tocaba montar un *stand* donde presentar el programa de recolección diferenciada para el que la Secretaría garantizaría los traslados y materiales.

En las reuniones previas a las jornadas elaboramos con Marcelo una contrapropuesta que fue rápidamente aceptada por los funcionarios. La propuesta consistía en “escenificar” el “circuito del reciclado” desarrollado por RECISU representando los momentos más significativos del trabajo que llevaba adelante la cooperativa. La contrapropuesta buscaba que cada uno de los que en aquel momento integraban RECISU pudiera presentar su trabajo y exponer su conocimiento sobre la labor que realizaba. En las reuniones siguientes negociamos con éxito incluir en el presupuesto de las Jornadas del Ambiente un pago por el trabajo de esos días que realizaría la cooperativa. Así, armar las estaciones era una oportunidad para fortalecer el proceso de demanda por el reconocimiento del programa como servicio público. “Que desde el Estado apoyen esta experiencia, pero que la apoyen realmente, que empiecen a pagar por lo que hacemos”, sostenía Marcelo. En esta línea, la participación en el Día del Ambiente era en sí misma una “conquista”. A diferencia de lo que habitualmente ocurría en estas instancias donde se invitaba a las cooperativas a contar su experiencia, en este caso la participación de RECISU había logrado ser “contratada” para participar en esos actos, al igual que el grupo de teatro o de payasos que desarrollarían actividades “recreativas y de divulgación”.

Con vistas a la participación de RECISU, en las semanas previas a las Jornadas llevamos adelante un intenso trabajo de preparación de “las estaciones” en el espacio del taller de reflexión colectiva que como investigadores del Conicet desarrollábamos en la cooperativa.

El trabajo previo dio excelentes resultados. Reciclando Sueños fue “la vedette” de las celebraciones y generó particular atracción entre los participantes. Como resultado, los funcionarios de la Secretaría les propusieron participar en una convocatoria de proyectos que financiaba el organismo, denominada Programa de Fortalecimiento Social Ambiental. Esta línea brindaba asistencia técnica y financiera a proyectos con metodologías participativas sobre un conjunto de problemáticas identificadas como prioritarias, entre las que se encontraba la recuperación de residuos. Recobrando el potencial de formación que se había logrado en el armado de la actividad para las Jornadas, formulamos una propuesta que tenía como objetivo capacitar a otras cooperativas y organizaciones *cartoneras* en la labor que desarrollaba RECISU. Esta formulación reconocía –también económicamente- la labor de la cooperativa en términos de generar una propuesta sustentable de cuidado del ambiente principalmente en cuanto “expertos”, otorgando valor al conocimiento que habían adquirido y su capacidad para formar a otros.

A diferencia del trabajo para las “estaciones”, la elaboración del proyecto –que se prolongó durante más de un año con numerosas revisiones que versaron fundamentalmente sobre cuestiones burocráticas– estuvo concentrada en nuestras manos. La energía que en el caso previo había estado puesta en el trabajo en los talleres pasó a concentrarse en el armado de los formularios. Sortear impedimentos administrativos y técnicos como la entidad que podía ser receptora de los fondos, quiénes y cómo podían recibirlos y qué formato tenía que tomar el proyecto fueron los puntos nodales de la elaboración de la propuesta. A pesar de esa energía el programa nunca llegó a concretarse, de manera que dos años después teníamos la sensación de haber derrochado invalorable horas (¡siempre escasas!) de nuestro trabajo y del de quienes llevaban adelante la cooperativa. El PROFORSA pasó así a engrosar la lista de proyectos inconclusos e incluso truncan. De las innumerables reuniones, instancias de negociación y reelaboraciones de propuestas, su único sentido parecía seguir formando parte de esos *modelos a seguir* y las

cooperativas que integraban la lista de *experiencias exitosas*; o al menos de las que tenían existencia.

Cinco años después, el Municipio de Lanús propuso la puesta en marcha de un programa de recolección diferenciada inspirado en aquel de RECISU, que para entonces había quedado discontinuado. Pocos meses después RECISU –y el equipo de universitarios que la acompañaba– fue contratada para encargarse de la formación de las cooperativas locales que llevarían adelante el programa en el distrito, lo que permitió transmitir su conocimiento a otras organizaciones colegas. El espíritu del PROFORSA, más que su forma, cobró vida en la práctica, y se remuneró como “expertos” a dirigentes cartoneros.

Hacer federalismo desde las “misiones comerciales”

Desde hacía algunos años venía investigando de qué se trata y cómo funciona el federalismo para los actores políticos comprometidos con la creación de la Región Centro (RC). En este marco, uno de los eventos más importantes en el que se ponen en juego versiones en disputa de dicho valor han sido las reuniones institucionales que congregan anualmente a las provincias de Entre Ríos, Córdoba y Santa Fe desde el año 2004. Si bien esas reuniones suelen tener la misma estructura ritualizada y orgánica, la del 2012 fue especialmente significativa, ya que fue la última edición a la cual asistieron los tres gobernadores. Un clima de atomización surcaba la integración subnacional debido a las diferencias internas entre los gobiernos y a sus relaciones diferenciales con el gobierno nacional. Corría el mes marzo y un coqueto hotel de la capital entrerriana había sido la sede elegida para celebrar la VIII Reunión de la RC. En esta oportunidad, el gobernador de Santa Fe recibía la presidencia *pro tempore* de manos de su par entrerriano, quien a su vez la había recibido el año anterior del mandatario cordobés. Las asistencias colmaron las expectativas dada la importancia del evento: funcionarios de las tres provincias y los representantes de los Foros de la Sociedad Civil (empresarios, trabajadores, profesionales y universidades) iban

a evaluar el proceso de integración y a diseñar estrategias para su consolidación en el futuro.

La “cumbre de los gobernadores” comenzó con una ceremonia sencilla a cargo de la segunda plana regional (ministros y secretarios) junto con la intendente de Paraná, anfitriona local. Inaugurada la jornada y deseado un buen y fructífero trabajo, las figuras políticas se retiraron, mientras que el grueso de los presentes permaneció el resto de la tarde. Cada Foro iba a trabajar sus propuestas, las cuales elevarían a las autoridades al día siguiente. Delegados sindicales y miembros de colegios profesionales se repartieron en un par de salas del hotel. Los rectores y decanos del foro de universidades permanecieron en el salón de la apertura, espacio que compartieron con el foro de empresarios, a quienes me uní.

Sentados en forma de círculo, pequeños y medianos productores agropecuarios, empresarios industriales, representantes de las bolsas de comercio, de cámaras empresariales, de federaciones y de cooperativas agrarias se dispusieron a tratar los temas del día, que habían sido acordados en una reunión previa. Pero antes de comenzar la lectura del temario, un chacarero entrerriano levantó la mano: “¿No falta gente?”, preguntó. La controversia se hizo visible y tensó el clima, que suele ser afable y cortés. Faltaban los cordobeses, explicó el moderador, un funcionario de la bolsa rosarina: “Están reunidos con las autoridades de su provincia”. Pronto sabríamos que el problema no era la impuntualidad devenida en ausencia sino la diferente lectura de la bitácora del Foro.

Los presentes (santafesinos y entrerrianos) querían discutir y sentar compromisos de reformas tributarias, modificar esquemas impositivos y presionar a los políticos a partir de los estudios de cadenas de valor que hacía una década venían realizando; mientras que los ausentes (cordobeses) querían comprometer a las autoridades en más misiones a futuro. Si bien todos acordaban en que las misiones venían siendo una política regional positiva, la controversia estaba encarnada en su evaluación como acción sectorial que no beneficia al empresariado en su conjunto y en que la prioridad del Foro debía ser proponer acciones fuertes a largo plazo. Claramente la discusión había comenzado antes

del evento y no iba a ser zanjada en el mismo. De hecho, y con las ausencias del caso, el documento fue aprobado por unanimidad; había sido preparado de antemano y solamente hicieron un par de enmiendas en relación con el tono de las recomendaciones y peticiones. Así, los empresarios elevarían a las autoridades de la RC una propuesta sobre infraestructura, armonización tributaria, estudios de cadenas de valor y misiones comerciales. El barullo pertenecía al pasado: el nuevo tema candente era la cena con los gobernadores esa noche.

La segunda jornada de la reunión institucional reveló que las misiones comerciales no solo estaban en el centro de los temas regionales para los empresarios –sin rastros aparentes de las diferencias evidenciadas el día previo– sino que también lo estaban para el sector político, que ratificó abiertamente esta política en la ceremonia de cierre. Entre las acciones “importantes” del día, eclipsada por la presencia de los mandatarios provinciales, estuvo la rúbrica de los gobernantes y el secretario general del Consejo Federal de Inversiones (CFI) de “convenios para brindar asistencia técnica y financiera para la formulación de programas regionales sobre ejes temáticos que iban a definir los Foros”, y “para la inserción de la Región en los mercados externos emergentes mediante misiones institucionales y comerciales” (según la convocatoria). Estos convenios son clave para el proceso regional debido a que las regiones interprovinciales no pueden poseer presupuesto por limitaciones constitucionales. El secretario general del CFI sinceró esta realidad cuando le tocó exponer: “Hoy estamos firmando un nuevo convenio aportando ocho millones de pesos; aquí los gobernadores me han demandado un poquito más, ¿por qué no puede llegar a 10? Vamos a hacer el esfuerzo para que eso sea posible”. De la Sota le susurró algo al oído, que se perdió entre los aplausos; ambos sonrieron. Finalizadas las exposiciones de las máximas figuras políticas, mediadas por el intercambio ceremonial de presentes y las bromas futboleras retomadas en la conferencia de prensa, el poder se retiró con la luminosidad de los *flashes*, al igual que los coches negros y los guardaespaldas. Con los gobernadores se fueron la mayoría de los asesores, ministros, secretarios y subsecretarios,

legisladores y funcionarios municipales y las autoridades del CFI. Los pocos funcionarios que se quedaron al *catering* debieron arreglárselas, como todos los demás, para no dar rienda suelta a la voracidad y hablar con la boca llena (con amigos, conocidos y recién presentados) y para hacer equilibrio con las copas y atender los celulares que no dejaron de sonar en toda la jornada. Para muchos era el fin del evento, hasta el año próximo que tocaría en Santa Fe; para otros, en cambio, continuaba en un espacio físico y de una manera diferentes: los empresarios se reunieron de manera privada con los gobernadores, a quienes entregaron en mano el documento del Foro “para que pudieran abordarlo más profundamente”; también les solicitaron una mayor articulación entre organismos públicos y el Foro, reuniones periódicas y una agenda conjunta.

Como política regional, las misiones comerciales e institucionales son un orgullo y ejemplo paradigmático de “acciones concretas” de la RC. Esta política había llevado a muchos de sus promotores a China y a Centroamérica en el 2005; a Sudáfrica y Rusia en el 2006; a India en el 2007; a Malasia y Singapur en el 2009, a Hong Kong y el sudeste asiático en el 2010 y a Emiratos Árabes en el 2011. La situación era desconcertante: ¿qué expresaba la importancia diferencial, provincialmente, atribuida en el Foro de empresarios a las misiones al exterior? Como al día siguiente tenía pautada una entrevista con uno de los funcionarios entrerrianos encargados del tema era menester explorar si había o no una contradicción en que algunos empresarios no quisieran más misiones comerciales. En su oficina moderna y pulcra, el joven secretario ofició de *broker* y hermenauta entre la política y la economía, y se adelantó a mi pregunta. Por un lado, citó lo que le dijo un empresario: “ir con el Estado a una misión comercial es entrar por la puerta, y por la puerta grande. Ir solo es entrar por la ventana”. Por otro lado, me explicó en qué consiste la tarea del gobierno: “No somos una cancillería paralela; somos una entidad provincial que se apoya en los organismos nacionales; en ese sentido el federalismo nos funciona”. Hasta allí el panorama no distaba del que yo ya conocía. Su conclusión, empero, fue reveladora: “Las misiones son oportunidades para estar cerca de los políticos. De

hecho, la mayoría de las compañías no vende nada ni firma nada en los viajes... en ese sentido el federalismo funciona; a nosotros nos funciona”. Mi conclusión fue otra: las misiones comerciales son situaciones de valor local, al igual que el federalismo.

Once in the Kula, always in the Kula, fue el principio que inmortalizó Malinowski en 1922 en *Argonauts of the Western Pacific* para referirse al honor comercial y a las obligaciones que unen a los asociados de esta institución de manera permanente. Algo de ese esquema parecía resonar en la Región Centro pero no para la reciprocidad en su dimensión de intercambio sino para describir la trama personal e institucional de la política. De hecho, desde ese evento en Paraná, los tres gobernadores –abiertamente enfrentados por la contienda electoral del 2015– no volvieron a reunirse. Sin poner en jaque la continuidad del proceso, los gobernadores envían a vicegobernadores y ministros en su representación. Como en las misiones y en los eventos de integración, los medios (una valoración de la cercanía entre personas) parecen ser más importantes que los fines (la misión): es el proceso vivido de viajar al exterior lo que importa.

“Engancharse” en política: la relevancia analítica de la repetición etnográfica

Son muchos los momentos en que el trabajo de campo nos enfrenta a la fantasía de que lo importante está sucediendo en otro lado y no exactamente ahí donde estamos. Durante mi trabajo de campo entre organizaciones populares del Gran Buenos Aires, una sensación de ese tipo me perturbó a lo largo de los meses en que me dediqué a acompañar la actividad de Don Dib, quien en ese entonces –corría el año 2006– se desempeñaba como *delegado* de una sede barrial de uno de los movimientos de desocupados más importantes del distrito de Florencio Varela. “Otro día en sede Las Rosas, no sé si estoy haciendo bien, capaz tendría que circular por otros barrios”, asenté en mis registros de campo a dos meses de iniciadas mis visitas al comedor que coordinaba Don Dib. ¿Qué me preocupaba? La secuencia de rutinas del comedor me

confrontaba con esa cadencia del tiempo ordinario en la que (pensamos) no pasa nada. Días, semanas, y más semanas de devenir monocrorde transformaban los sucesos vecinos que llegaban a mis oídas (en la sede de otro barrio, en el comedor de otra organización, en la casa de la puntera del PJ, en la toma de terrenos del asentamiento de al lado) en lugares efervescentes donde estaban *pasando cosas*. La apreciación era doblemente inconfesable; además de ilusoria era arbitraria: al fin y al cabo, la propia definición *pasar/no pasar cosas* no hablaba más que de una idea preconcebida (vaga e implícita, pero existente e insistente) sobre qué sería o en qué consistiría la verdadera política de los barrios populares del GBA.

Sin embargo, terminé haciendo etnografía en la sede de Don Dib por mucho más tiempo del que había previsto inicialmente; no fue decisión metodológica ni estrategia etnográfica; simplemente ocurrió que las expectativas que Dib tenía en relación con mi trabajo como antropóloga/documentadora/escritora de la vida cotidiana del movimiento, hicieron que me sintiera comprometida a quedarme (y Dib en esto no daba vueltas: como a los compañeros de la sede, a mí también me pasaba asistencia, me pedía explicaciones ante una falta, y, si lo agarraba en un mal día, se ocupaba de hacerme saber su enojo).

Afortunadamente Dib era hombre de pocas palabras, de modo que durante los meses siguientes me dediqué, básicamente, a hacer (con él) buena parte de lo que él hacía como coordinador barrial junto a otros compañeros del movimiento: abrir la sede, poner la bandera en la puerta, sacar la pizarra, juntar y hachar leña con la cuadrilla del turno mañana, prender el fogón, barrer el patio, montar los tablones, cargar las ollas; asistir al grupo del comedor en la preparación del almuerzo, asistir al grupo de la copa de leche en la preparación del mate cocido y las tortillas, pasar lista de asistencia, servir, lavar, guardar; participar de la reunión semanal de delegados en la sede central, presidir la reunión semanal en la sede barrial; llevar y traer documentación, listas y registros de los compañeros empadronados en programas sociales, llevar y traer documentación, listas y registros de los compañeros aspirantes

a programas sociales; participar de las movilizaciones, organizar la concentración de la sede para movilizar; realizar el retiro mensual de mercadería en la sede central, contabilizar, registrar faltantes, cargar, transportar, descargar, apilar, volver a la sede central la semana siguiente a retirar los faltantes, volver a la sede del barrio, limpiar el fogón, guardar la pizarra, bajar la bandera. Y así.

Y así mismo. Porque en este caso no llega la parte en la que digo “Hasta que un día...” e irrumpe el suceso inesperado, el acontecimiento extraordinario que lo ordinario vendría a permitirnos comprender o el hecho disonante que vendría a resignificar ese tiempo monótono del cotidiano. No, nada de eso: acá lo inusual no llega. Simplemente un día, sin pena ni gloria, le avisé a Don Dib que dejaría de ir a la sede ya que mi investigación pasaría a acompañar el trabajo político de los peronistas del barrio; anuncio que para Dib no representó resquemor alguno: su afán de protagonismo en mi investigación se circunscribía al movimiento político del que él formaba parte; lo que yo hiciera fuera de esas fronteras parecía no interesarle, al menos no personalmente.

Un año después mi trabajo de campo concluía y me encontraba frente a la computadora, lista para empezar a analizar mi material. Contaba para ese entonces con distintos contextos y grupos de interlocutores principales, entre ellos, las rutinas, interacciones y relaciones del comedor del barrio Las Rosas coordinado por Don Dib. El material escrito guardaba fidelidad a la repetición que había experimentado en el campo; sin mucho ánimo fui probando distintos modos de organizarlo, clasificarlo, descomponerlo y componerlo en nuevos fragmentos. En ese proceso, que por mucho tiempo pareció inconducente, empecé a reparar en ciertas variaciones de intención e intensidad de los procesos de acción e interacción registrados: ahí estaban el enojo de Don Dib ante la inasistencia de los compañeros a alguna actividad de la sede; su indiferencia ante la inasistencia de otros, o de los mismos pero a otra actividad; su entusiasmo y expectativas en vísperas de una marcha; su desacuerdo y bronca ante una intervención desatinada en una asamblea; el tedio en alguna reunión; la preocupación ante un faltante de

mercadería; la satisfacción por el compañero que se había ido y volvió; el sentimiento de obligación de “cubrir” a aquel que no estaba yendo a trabajar a la sede porque “realmente no podía”. En definitiva, estas eran las cosas que *habían pasado* durante los meses que acompañé el trabajo de Dib y sus compañeros; la relación de conocimiento interpersonal que había construido con Dib me permitió dar un lugar descriptivo al *cómo* de esas cosas: sin proponérmelo me encontré escribiendo –y descubriendo– qué era *importante* para Dib, cómo se veía afectado cuando los demás (sus dirigentes, sus compañeros, su familia) restaban importancia a lo que para él sí la tenía. Las tareas diarias implicadas en su rol de coordinador, que Dib llevaba adelante con actitud de ceremonia, eran parte de esas cosas.

De un modo inesperado, esos fragmentos de experiencia –si se quiere, de *significado*, pues lo que estaba en juego en esas experiencias era lo que el movimiento significaba para Dib– se transformaron en la llave para interrogar y leer todo el resto de mi material etnográfico. Por un lado, a través de ellas empecé a tomar dimensión de la productividad política de esa sucesión (*procesos*) de actividades no necesariamente reconocidas (ni por mis interlocutores, ni por mí, ni por mi audiencia) como políticas. En y a través de ese *hacer* cotidiano, Dib y sus compañeros *estaban* en la organización, lo que quiere decir también que *eran* la organización: en su *hacer* la *hacían*, a ella y a sus (distintos, heterogéneos y dinámicos) sentidos y sentimientos de pertenencia. Por otro lado, la experiencia cotidiana de la sede de Dib me permitió reparar en los movimientos que signaban esas cosas de todos los días: encuentros y desencuentros entre personas, expectativas en tensión, gente que iba a la sede desde hacía años, gente que dejaba de ir, gente nueva que empezaba a ir, gente que cambiaba de tarea o de rol, gente que volvía después de un tiempo de haberse ido. Estaba claro que cada persona iba y venía en función de búsquedas, intereses, deseos, expectativas, motivaciones propias, pero igualmente claro que las disposiciones que guiaban el flujo de estas aproximaciones y distanciamientos, involucramientos y desinvolucramientos, no estaban dados ni dependían exclusivamente

de cada quien: más bien formaban parte de lo que se *cocinaba* en ese espacio; es decir, de lo que las personas producían y transformaban *haciendo* todos los días.

Pensando comparativamente: la política en proceso

Al poner en común estas viñetas fuimos reelaborando preguntas que podían llevarnos a sustanciar el desplazamiento desde la cuestión de la racionalidad a la exploración de condiciones y efectos de creatividad implicados en las tramas políticas estudiadas. En ese camino, identificamos que las tres viñetas están problematizando, de manera singular, aquello que en cada contexto “se crea haciendo”. Retomando lo señalado al inicio de estas páginas, interrogarse por *eso* quiere decir explorar simétricamente *¿qué y cómo* es aquello que se crea *en y por intermedio* de la acción imaginada y proyectada –la acción socialmente concebida como deliberadamente creadora y/o creativa?; *¿qué y cómo* es aquello que se crea *en y por intermedio* de las condiciones y efectos emergentes y contingentes de la acción?

La primera viñeta nos confronta con dos temporalidades concomitantes: la del proyecto que se produce con vistas a alcanzar determinado resultado –las estaciones para el Día del Ambiente, la elaboración del PROFORSA para capacitar a otras cooperativas–, y la de las contingencias creativas del propio proceso de hacer proyectos. Visto desde esta óptica, más que un proyecto que se acumula junto a la lista de propuestas trucas, el PROFORSA se nos presenta como una instancia para ensayar la posibilidad de convertir a cartoneros en expertos, para proyectarse como capacitadores otorgando valor al conocimiento adquirido con la recolección diferenciada. En el hacer proyectos (que se nos presentan como aparentemente trucos) se tejen tramas políticas que crean condiciones de resistencia y transformación de las relaciones de fuerza –por ejemplo, pensar procesualmente la creación de posibilidades para alcanzar el reconocimiento como servicio público–. Este caso nos confronta con la cuestión de lo relevante/irrelevante (a qué damos relevancia): el derrotero de RECISU y sus iniciativas ha venido formando parte

de un proceso de construcción de demanda por el reconocimiento de su trabajo como servicio público desde el que se busca restituir valor (también monetario) a la labor desarrollada por un conjunto de personas para (re)producir su vida incluyendo instancias de capacitación sobre el cuidado del ambiente. Ese derrotero incluyó innumerables proyectos que parecían no concretarse nunca y quedar incompletos, pese a los cuales –o más bien, valdría la pena sostener, gracias a ellos– el reconocimiento del trabajo cartonero como servicio público logró trascender los límites de esta experiencia para ser una de las principales reivindicaciones del sector y ser incorporada en la elaboración de normativas como el proyecto de ley de “Gestión Social para la Recolección Diferenciada de Residuos Sólidos Urbanos” de la provincia de Buenos Aires, que declara la actividad como servicio público y estipula que la misma debe estar a cargo de las cooperativas de cartoneros. Derrotero en el que “hacer proyectos” ha sido parte sustantiva.

En la segunda viñeta el proceso etnográfico está revelando *qué* es aquello que producen socialmente los protagonistas de la Región Centro en y por intermedio de los encuentros (incluyendo los de las “misiones” al exterior). En cuanto a las misiones, tejer lazos comerciales con el afuera es, si queremos, su intencionalidad declarada, proyectada, imaginada. Ocurre que en su transcurrir suceden más y otras cosas: las misiones producen relaciones entre políticos y empresarios argentinos. Se viaja *afuera* del país para estar *cerca*, para hacer relaciones *adentro*. Viajar afuera es una forma de crear relaciones adentro. Lo que equivale a decir que generan una porción de la trama relacional que hace posible la producción de la Región Centro como objeto y sujeto político. En este contexto, el trabajo político que dotó de institucionalidad a la RC, además de consolidar un nuevo espacio de relacionamiento político entre las provincias, significó renovar la vitalidad de una de las metáforas conceptuales fundantes de la Argentina: el federalismo (Gaztañaga, 2010). Pero esta renovación es, para los actores, la “creación de un federalismo verdadero”, lo cual significa en términos de acciones y lógicas de acción, atribuir importancia regional a proyectos políticos

concretos, relativos a infraestructura, desarrollo productivo y comercio exterior. En este marco, la lectura diferencial acerca de la importancia de las misiones comerciales expresa cómo los políticos tercián con los empresarios definiciones sobre la regionalización y sus connotaciones deseables. De esta manera, aquello que usualmente es leído como fallas de los procesos de integración (no todos los foros tienen el mismo peso, los sectores políticos no tienen atribuciones equivalentes, la gente no se identifica con la región, etc.), desde la trama relacional donde el federalismo “funciona” y la Región Centro es “un proyecto vacilante”, su debilidad es también su fuerza motora; y esta es siempre la fuerza del proceso político local. La RC como proceso es la construcción de una articulación entre las voluntades políticas de personas e instituciones; las misiones comerciales lo expresan y refuerzan: no son oportunidades meramente de promoción de oferta exportable, sino ante eventos locales de integración. De aquí que la atomización creciente que viene sufriendo la RC no repercute en lo que pasa con las misiones sino que su importancia está producida en una dinámica cotidiana del proyecto en marcha; un proyecto abierto e indeterminado que, como el federalismo, funciona, les funciona.

En la última viñeta nos encontramos con el carácter políticamente *generativo* de prácticas que, en el propio contexto etnográfico, son consideradas no políticas, inclusive prepolíticas. Para el arco de movimientos de desocupados opositores al kirchnerismo y a los peronismos locales del GBA, el conjunto de tareas y rutinas implicadas en el funcionamiento de los comedores comunitarios como el que coordinaba Dib formaba parte de aquello que, por un lado, era celebrado como “conquistas” de las organizaciones –recursos y programas gubernamentales a ser autogestionados tras procesos de lucha política– y, por otro lado, era menospreciado como cuestiones reivindicativas a ser superadas por verdaderas cuestiones y luchas políticas que las organizaciones aún debían darse. Los dirigentes del Movimiento Teresa Rodríguez de Florencio Varela –organización a la que Don Dib orgullosamente pertenecía– vivían preocupados por lo que en esta ocasión, a la luz de

las inquietudes que nos convocan en estas páginas, bien podríamos llamar “cómo crear movimiento”: es decir, cómo generar relaciones, pertenencia y compromiso genuinamente *político* –ideológico, por ejemplo–, más allá de las necesidades y urgencias de subsistencia, que eran parte de las fuerzas y expectativas que inicialmente aproximaban a la mayoría de los compañeros a la organización. Los comedores y los programas sociales gestionados por la organización pertenecían a ese universo de cuestiones materiales que los dirigentes ansiaban superar. Y así, toda una serie de prácticas –reuniones de formación, asambleas, cursos, reglas de convivencia, sistemas de derecho y merecimiento– se creaban y transformaban en esa dirección. Ahora bien: ¿qué nos reveló la etnografía del cotidiano en la sede de Don Dib? La relevancia de lo aparentemente irrelevante: el movimiento y el lazo político también se creaban en aquellos procesos de acción y relación no pensados ni planificados *para* crear movimiento ni lazo político. Ese flujo de idas y venidas, eso que pasaba sin que pasara nada –y esta apreciación era compartida por parte de los dirigentes, por la etnógrafa y parte de su audiencia; no así por Dib, para quien el comedor era su vida– no era otra cosa que el tejido de la trama tejiéndose: una poderosa *energía social* a través de la cual la organización se producía como sujeto político y Dib –autoproclamado, también orgullosamente, “peronista de Perón y de Duhalde”– como militante de una organización de izquierda. Las vivencias de Dib –lo que el comedor y el movimiento significaban para él– enseñaron a la investigadora no a *ver las cosas de otra manera* sino a *ver cosas* donde antes no veía nada.

Por otro lado, argumentamos que las tres viñetas nos están llamando la atención sobre una disposición metodológica particular: para capturar la dinámica de los procesos políticos debemos *resistirnos* a la desafortunada obsesión por las representaciones y las prácticas lingüísticas que signan la investigación etnográfica contemporánea e interrogar, en su lugar, los procesos de acción e interacción social que acompañamos personalmente cuando estamos en el campo (Menéndez, 2012; Favret-Saada, 1990). Producir conocimiento, como sugiere Goldman (2006),

no tanto a través del diálogo con los otros, como de nuestra experiencia personal –signada por la comunicación no verbal y no intencional, la percepción, la sensación, el juicio y el afecto– con las experiencias de los otros, entendiendo y construyendo las perspectivas nativas (que tanto nos preocupan a los antropólogos) menos como puntos de vista de carácter intelectual (forma/s de *pensar*, *significar* o *representar* tal o cual cosa) y más como puntos de vista de carácter vivencial; es decir, forma/s y posibilidad/es de hacer, producir y crear vida en común (Quirós, 2014).

En este sentido, los tres fragmentos etnográficos analizados hablan de lo que las personas “dicen haciendo”. Los tres se ocupan de personas *haciendo y viviendo* ciertas cosas y buscan explorar los modos dichos y no dichos en que esas acciones se producen y los modos dichos y no dichos de lo que producen. En el foro de empresarios y políticos reseñado en la segunda viñeta hay una acción que dice, que todos saben que dice, y que la etnógrafa repone porque atiende a lo que se dice sin decir. Los cordobeses no fueron; estaban, pero no fueron. ¿Qué significaba ese comportamiento? Había algo en juego que importaba a sus protagonistas. Las misiones comerciales son parte de esas cosas. ¿Por qué importan? Por lo que significan. ¿Y qué significan? Antropológicamente hablando, el significado de las misiones es menos lo que los actores dicen sobre ellas y más lo que socialmente ellas ponen en juego. Y parte de lo que está en juego es lo que esas prácticas producen, es decir, sus posibilidades *generativas*. Como dijimos: se viaja afuera para producir las relaciones de proximidad que significan el adentro. Así funciona el federalismo. El exégeta pudo poner ese dato crucial en palabras porque es un intérprete y un traductor, y tomarlo como significativo –leerlo como crucial– a la luz de una etnografía preocupada por capturar procesos de acción. Así como la Región Centro es objeto y sujeto político, el federalismo es trama relacional en acción.

La tercera viñeta explícita que “afortunadamente Dib era hombre de pocas palabras”, y es momento de decir que esa fortuna es metodológica y analítica: los silencios de Dib permitieron a la etnógrafa poner su atención en aquello en lo que a su vez Dib ponía su atención:

el hacer funcionar el comedor. Los registros de campo no dejaron otra alternativa que reflexionar sobre “qué pasaba” en esos procesos de acción e interacción protagonizados por Dib y sus compañeros. Fue en ellos que la analista pudo percibir que eso que pasaba *desbordaba* las explicaciones economicistas y moralistas de la participación popular que suelen signar los debates políticos y académicos (Quirós, 2011). Mientras esas explicaciones eran (en el campo y fuera de él) expresadas y disputadas en palabras (*necesidad* vs. *compromiso*, por ejemplo), el “hacer juntos” (Fernández Álvarez, 2015) en el comedor *cocinaba* –y transformaba dinámicamente– condiciones y efectos de involucramiento, distanciamiento, pertenencia, que no eran asibles por los términos nativos y sociológicos disponibles: la relación eminentemente afectiva que Dib tenía con el comedor y el movimiento, por ejemplo, no era en modo alguno puesta en palabras, sino sencillamente dicha-en-acción.

La primera viñeta nos habla de un proceso cuya narrativa sería, probablemente, muy diferente a las aristas que despliega en su discutir. Si como analistas nos atuviéramos a una narrativa secuencial del proceso a través del cual la cooperativa llega a obtener reconocimientos, nos encontraríamos con un relato hilado por los hitos socialmente reconocidos como logros o éxitos. Los propios actores (uno mismo) cuando narra cómo llegó a un lugar, mira los pasos dados, no los no dados ni los retrocesos, que no ve en modo alguno como pasos. Cuando acompañamos etnográficamente el proceso, en cambio, aparecen todas esas instancias y acciones trucas (los proyectos que fracasaron) y analíticamente vemos que, lejos de ser un “a pesar de”, son parte de las condiciones generativas del resultado cinco años más tarde. Perturbar nuestra habitual preocupación lineal de las prácticas y procesos que estudiamos para restituir su carácter errático requiere desplazar el foco de nuestro análisis del resultado al proceso donde lo que cobra centralidad es ese transcurrir mismo. Este desplazamiento conlleva una advertencia metodológica que se moviliza en la reconstrucción del universo etnográfico analizado: dejarnos guiar por lo que se nos presenta como discontinuo o reversible antes que partir de una lógica secuencial

agregativa con un horizonte relativamente prefigurado. Pensar en ese transcurrir dejando entre paréntesis la preocupación por los resultados (definidos como logros que se evalúan en términos de éxito o fracaso) para preguntarnos por lo que se crea como proyecto (colectivamente) cuyo efecto es inesperado.

Por último, decimos que las tres viñetas nos permiten pensar y explorar procesos de acción en cuanto procesos de creación de valor. Una manera de aprehender ese “algo” que se crea en dichos procesos es entender la creatividad social como la relación social que media entre la producción de valor y la de la totalidad en la cual ese valor se realiza. En la primera viñeta el reconocimiento del trabajo como servicio público, en la segunda el federalismo y la regionalización, en la tercera el movimiento y el lazo político, son valores que se realizan fundamentalmente *en acción* (Graeber, 2001). Esta es una lectura de lo político que se opone a la teleología y que en cambio reconoce al *proceso* como concepto y como práctica de conocimiento. Aquí el valor, que es más que la valoración (Gaztañaga, 2014), es lo que resulta de una dinámica social específica: es una representación de una clase de objetos (la trama social existente) y un objetivo (el proyecto, lo imaginado) de actividad social (que incluye las luchas para adquirir y acumular). En suma, el valor y su representación son los “productos emergentes de la acción” y al mismo tiempo los “objetivos” hacia los cuales se dirige esa acción (Turner, 2008, p. 51).

En las tres viñetas, los actores accionan, luchan, disputan y definen lo importante, no meramente en términos de adjetivar algo como tal, sino a partir de crearlo. Las misiones comerciales y el federalismo, las tareas y rutinas en el comedor, la profusión de proyectos, son importantes por las acciones en y a través de las cuales aquellos se crean como tales. De manera indisociable crean los contextos de su valor, del reconocimiento social de la importancia de esas acciones productivas (la RC, el movimiento, la cooperativa). Estamos adoptando, por tanto, un enfoque del valor que bucea en la complementariedad entre el *valor* marxiano y la *totalidad* maussiana, y que sugiere alternativas a

la ‘teoría práctica’ donde las estructuras tienen poderes de agencia. Es decir, que permite focalizar en la conciencia y voluntad de actuar de las personas. De esta manera, el diálogo entre las viñetas nos permite regresar al problema de la racionalidad y al del haber ligado de una manera automática la acción social al paradigma del intercambio: es decir, el *intercambio* (sea bajo la forma mercantil o de don) como forma de dar inteligibilidad al fundamento (génesis) y dinámica de los vínculos políticos (qué circula, quién da qué, quién gana qué, quién pierde, quién empatiza, etc.). En suma, al posicionarnos desde la creatividad social como un enfoque relacional y no como una cosa, estamos proponiendo un desplazamiento de ese tipo, es decir, desde la circulación a la producción.

A modo de cierre: la política de la creatividad social

Hemos iniciado estas páginas planteando la inquietud de cómo desplegar una mirada analítica que pueda restituir el carácter *vivo* y *dinámico* de los procesos políticos que estudiamos; cómo dar cuenta de las formas siempre en producción de lo político así como de la conformación social de campos de posibilidades de acción y significado implicados en ellas. En esa búsqueda tomamos un camino que nos llevó a examinar el problema de la creatividad social, y nos condujo a prestar atención a las condiciones generativas de producción de aquello que es importante para los actores en cuanto *valor en acción*. Nuestra propuesta, en síntesis, consiste en promover y desarrollar un tipo de curiosidad analítica específica, menos preocupada por capturar los *productos* de la acción, y más interesada en mapear etnográficamente lo que las personas (co) *producen haciendo*. Potenciar esta disposición investigativa significa tomar en cuenta todos aquellos espacios, tiempos, objetos, acciones y relaciones que se desenvuelven a la par, por intermedio y mientras tanto los proyectos políticos socialmente reconocidos y deliberadamente imaginados como tales se realizan o buscan realizarse. Sospechamos que constituye una estrategia prolífica para restituir la dimensión creativa y emergente de los procesos políticos.

En este sentido, el camino andado guarda una hipótesis programática: que la pregunta por las condiciones, implicancias y posibilidades creativas de los fenómenos políticos –esto es, los modos en que comportan (produciendo, promoviendo, disolviendo, transformando) la creación de prácticas y disposiciones sociales, formas relacionales, objetos materiales e inmateriales, significados y arreglos institucionales– constituye una herramienta fértil para dar inteligibilidad a la dinámica de dichos fenómenos en cuanto procesos. Así, promete un camino fructífero para sustanciar y consolidar, desde la antropología, un abordaje procesual de la política y el poder; también para enfocar la política en su dimensión sustantiva y al mismo tiempo como manera de entender, abordar y producir descripciones y comparaciones sobre lo político. Resta, para lo sigue, reflexionar sobre las dificultades de este camino, las prácticas analíticas que abre y las que limita u obstruye, y en qué medida la noción de proceso es también el pivote en torno del cual es posible echar a andar un proyecto de comparación no solo disyuntiva sino, en cierto modo, disruptiva.

Bibliografía

- ARICÓ, J. M. (2012). *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*. Buenos Aires: FCE - El colegio de México.
- BARTH, F. (1967). On the study of social change. *American Anthropologist*, 69(6), 661-669.
- BARTH, F. (2000). Metodologías comparativas na análise dos dados antropológicos. En T. Lask (Org.), *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- CAILLÉ, A. (2002). *Antropologia do dom. O terceiro paradigma*. Petrópolis: Vozes.
- CASTORIADIS, C. (1987). *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge: Polity Press.
- CRISTIANO, J. (2012). La creatividad como aspecto de un replanteamiento de la teoría sociológica de la acción. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 33(106), 53-62.
- ELIAS, N. (1989). *El proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FAVRET-SAADA, J. (1990). Être Affecté. *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 8, 3-9
- FERNÁNDEZ Álvarez, M. I. (Ed.). (2015). Introducción. En *Hacer juntos(as). Dinámicas, relieves y contornos de la política colectiva*. Buenos Aires: Biblos.
- GLUCKMAN, M. (1955). *Custom and Conflict in Africa*. Glencoe: The Free Press.

- GAZTAÑAGA, J. (2010). *El trabajo político y sus obras*. Buenos Aires: GIAPER-Antropofagia.
- GAZTAÑAGA, J. (2014). El proceso como dilema teórico y metodológico en antropología y etnografía. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 16, 35-58.
- GOLDMAN, M. (2006). Alteridade e experiencia: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, 10(1), 161-173.
- GRAEBER, D. (2001). *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. Nueva York: Palgrave.
- GRAEBER, D. (2005). Fetishism as social creativity. *Anthropological Theory*, 5(4), 407-438. 10.1177/1463499605059230
- GRAEBER, D. (2012). *Revolutions in Reverse: Essays on Politics, Violence, Art, and Imagination*. London /New York: Minor Compositions.
- HARVEY, D. (2012). *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*. New York: Verso Books
- INGOLD, T. (Ed.) (2008). Anthropology is Not Ethnography. Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology. *Proceedings of the British Academy*, 154, 69-92. DOI: 10.5871/bacad/9780197264355.001.0001
- INGOLD, T. (2011). *Redrawing Anthropology Materials, Movements, Lines*. Surrey: Ashgate.
- JOAS, H. (1993). Institutionalization as a Creative Process: The Sociological Importance of Cornelius Castoriadis' Political Philosophy. En *Pragmatism and Social Theory* (pp. 154-171). Chicago: University of Chicago Press.
- KAPFEDER, B. (Ed.) (2005). *The Retreat of the Social*. New York: Berghahn.
- LEACH, E. (1976). *Sistemas políticos de la alta Birmania. Estudio de la estructura social kachín*. Barcelona: Anagrama.
- MENÉNDEZ, E. (2012). Búsqueda y encuentro: modas, narrativas y algunos olvidos. *Cuadernos de Antropología Social*, 35, 29-53.

- NEGRI, A. (1999). *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State* (trans. Maurizia Boscagli). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- PIETZ, W. (1993). Fetishism and Materialism: The Limits of Theory in Marx. En E. Apter y W. Pietz (Ed.), *Fetishism as Cultural Discourse* (pp. 119-151). Ithaca: Cornell University Press.
- QUIRÓS, J. (2011). *El porqué de los que van. Peronistas y piqueteros en el Gran Buenos Aires (una antropología de la política vivida)*. Buenos Aires: Antropofagia.
- QUIRÓS, J. (2014). Etnografiar mundos vívidos: desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en antropología. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 12(17), 47-65.
- SAHLINS, M. (1988). *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- TAUSSIG, M. (1992). *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México: Nueva Imagen.
- TURNER, V. W. (1957). *Schism and Continuity in African Society; a Study of Ndembu Village Life*. Manchester: Manchester University Press for Rhodes-Livingston Institute.
- TURNER, V. W. (1968). Mukanda: the Politics of a Non-Political Ritual. En M. J. Swartz (Ed.), *Local Level Politics: Social and Cultural Perspectives* (pp. 135-150). Chicago: Aldine.
- TURNER, T. (2008). Marxian value theory: An anthropological perspective. *Anthropological Theory*, 8(1), 43-56.

Capítulo 11.

Problemas contemporáneos en la proyección de la teoría social y algunos desafíos inmediatos

ALFREDO FALERO

Introducción al problema en América Latina

No puede establecerse un juicio taxativo sobre la elaboración y uso de la teoría social teniendo en cuenta las diferentes situaciones existentes en centros académicos de América Latina. Obviamente se podrían considerar casos como los de Argentina, Brasil y México para fundamentar que existen impulsos aquí y allá. Sin embargo, en otros la situación resulta realmente problemática, y este es el punto de partida de lo que sigue.

La imposición de una tendencia instrumentalista –es decir, donde la construcción de conocimiento sociológico se subsume en determinadas técnicas de investigación particularmente cuantitativas– es una cuestión central para abordar hacia el futuro inmediato, pues no se trata de caminos paralelos. La tendencia señalada termina fagocitando la potencialidad de la teoría social para promover la construcción de conocimiento sobre la sociedad.

Esto está ocurriendo en Chile en general, acompañando una tendencia común de la sociedad marcada por una visión instrumentalista y pragmática, y también es el caso de Uruguay (y específicamente desde donde se inscribe este trabajo). Tomando estos casos como referentes de un universo más amplio, se puede decir que es hegemónica una forma de

construcción de conocimiento que se realiza al menos sobre las siguientes bases: compartimentación y fragmentación excesiva que distancia mucho la focalización realizada con la explicación sobre la sociedad; celo corporativista que inhibe la apertura de lo interdisciplinario; pérdida de visión sociohistórica para advertir la relación entre teoría y procesos sociales y énfasis en requerimientos de uso de determinadas “técnicas” de investigación que ofrecen un aire de avance y seriedad, aunque muchas veces se termine demostrando lo sobradamente conocido. Seguramente en otros casos se podrán advertir tendencias similares.

El problema es que la reducción de la realidad para ser manejada a partir de subsumir el objeto a técnicas cuantitativas o cualitativas ante urgencias de construcción de “datos” tiene efectos importantes para la naturalización de un lugar marginal de la teoría. Ello es así porque los objetos de estudio tienden a configurarse sobre la base de la reificación de las técnicas de investigación y no basados en las aperturas analíticas que la teoría social potencia en su relación de ida y vuelta con la realidad social.

Tal naturalización se refuerza de la misma manera que aquello que ocurre con los recursos que utilizan los sacerdotes de una religión al asumir el monopolio de la gestión de los bienes de salvación, y que por tanto se colocan más allá de cualquier posición de clase o filosófica. El profesional técnico de la sociología –en esta versión reduccionista– se configura como el único calificado para gestionar los recursos de explicación sociológica, pues su contribución ya no admite cuestionamiento de construcción de conocimiento de ninguna naturaleza. Simplemente se construye socialmente como el aporte “técnico”.

Esto se complementa con cierta sospecha de inutilidad *práctica* de lo alternativo. Pues ya sea bajo tipificaciones de ensayístico (entendido como actitud alejada de la fundamentación empírica e incapaz de cumplir con determinados requisitos técnicos), ya sea bajo la silenciosa premisa de producto no comercializable o alejado de los requerimientos de la sociedad del conocimiento; en fin, sea por las razones que fueren, se tiende a perder un ángulo de acercamiento de la realidad que habilita otra producción de conocimiento para entender numerosas problemáticas sociales.

Obsérvese que no se trata aquí, en esta breve introducción a la temática de fondo, de negar aportes de ninguna técnica de investigación. Se trata de plantear el tránsito silencioso de que se pase de considerarlas recurso de investigación bajo determinados límites, a vehículo para erigirse en la vía de acceso a la madurez disciplinaria, en tanto habilita a su ejecutor a ser incuestionado bajo determinados parámetros técnicos.

Este movimiento tecnocrático que se opera en la disciplina –y que puede ser comparado con el realizado en la economía en su momento– es un tema clave, porque puede ser identificado como una tendencia negativa que, de desarrollarse en América Latina en forma más masiva, terminará ahogando la potencialidad de la teoría. Simplemente debe señalarse aquí que –como mostró Bourdieu con el análisis del campo académico (2008)– se trata como en cualquier espacio social, de agentes con posiciones desiguales de poder y por tanto con disponibilidad de recursos diferentes en el interior del mismo que terminan naturalizando líneas de acción.

Sobre estos temas trata la primera parte de la ponencia. En segundo lugar, se trabaja en la relación entre teoría y procesos sociales y los límites del lenguaje. Se alude a la geopolítica del conocimiento en relación con la teoría, y finalmente se pasa a bloqueos más estructurales que hacen a las transformaciones globales en curso y sus efectos en la elaboración teórica. Aunque esto último tiene efectos más transversales, igualmente se reproduce la geopolítica del conocimiento y en ese sentido se ubican algunos desafíos actuales para quienes se posicionan en una perspectiva no instrumentalista.

La falsa oposición y los usos de la teoría

Puede partirse de la siguiente falsa oposición que no necesariamente se reproduce así en los distintos centros de producción sociológica de América Latina, pero que ocurre en distintos grados y que se caracterizará como el sociólogo “que investiga problemas sociales” versus el sociólogo “teórico”. Se trata a todas luces de una división falsa, establecida

en función de lógicas clasificatorias del agente dominante del campo académico (nuevamente Bourdieu, 2008).

Una falsa oposición que aparece enfatizada cuando los del primer grupo se autoidentifican dentro de la sofisticación de las técnicas cuantitativas, como ya se aludió, lo que lleva a disolver las fronteras con la estadística. En estos casos, los primeros marginan a los segundos rodeándolos con un aire de “filosofía”, ocupados en abstracciones que a lo sumo cumplen un papel decorativo en lo que en realidad importa. Naturalmente los segundos pueden decir de los primeros que su punto de partida es reduccionista, que suelen caer en una apropiación de la realidad periférica revestida de ciencia y ni siquiera tienden a problematizar esa relación, o que ahogan la capacidad de establecer mediaciones analíticas, entre otros argumentos posibles. Pero dado el carácter hegemónico de los primeros, de sus recursos, de su capacidad de comercializar su producto, de sus esquemas de poder construidos, tales críticas tienen escasos efectos.

Esta falsa oposición entre básicamente empíricos y básicamente teóricos, cuando se produce, tiene efectos devastadores para ambos grupos. Para los primeros, porque se vuelven incapaces de captar los problemas serios que subyacen en la generación de conocimiento de lo social y suelen quedar encerrados en un fuerte reduccionismo corporativo. Para los segundos, porque pueden no percibir hasta dónde existe una relación dialéctica entre el plano empírico y el conceptual, de realimentación permanente, que de no producirse lleva a alimentar un metadiscurso vacío y perpetuo, como llegó a señalar Bourdieu (Bourdieu y Wacquant, 2005).

Si hubiera que identificar uno de los elementos que contribuyó al *boom Bourdieu* en el Río de la Plata, este sería uno de ellos: la capacidad del autor de impulsar la investigación en clave crítica sobre diversos temas sin que esto estuviera en tensión con la construcción conceptual que avanzaba paralelamente. De hecho, esta última fue potenciada por la primera, pero a la vez la producción conceptual derivó en la apertura a nuevas posibilidades de configurar problemas de investigación.

Esto ya se expresaba en su trabajo junto con Passeron de 1964 sobre la reproducción de dinámicas de desigualdad en la educación (Bourdieu y Passeron, 2003) y lo que llamaron la “elección de los elegidos”. Es evidente que lo que siguió proyectando al libro muchos años después no fue el tratamiento del material empírico utilizado –hoy notoriamente caduco y de difícil trasplante a una realidad bien diferente como la del Río de la Plata– sino la capacidad de configurar una batería de conceptos que dieron que hablar (como los conocidos de capital económico, capital social, capital cultural y capital simbólico, que se desarrollarían años después).

Un punto central que plantea esta temática de realimentación entre conceptos y elementos empíricos es la de los usos de la teoría. A partir de lo antes expuesto, pueden establecerse al menos tres grandes ejes:

a) Sin teoría, la realidad inmediata, la experiencia aleatoria, aumenta en el investigador la ilusión de una captación no problemática. La versión revestida de ciencia es la idea de realidad asible a partir de una cuantificación y tratamiento estadístico mediante descomposición y agregación de variables. Lo ya comentado. Pero subráyese que no se está sosteniendo la inutilidad de algunas técnicas estadísticas sino su versión extrema de lo que puede caracterizarse como “ilusión inmedatista”, que lleva a considerar la realidad, aun sin proponérselo, como inmediatamente asible a partir de un tratamiento por agregación de variables.

b) Sin desarrollo teórico, se entra en un círculo vicioso por el cual la capacidad de ordenar y relacionar información tiende a quedar subordinada a lógicas pragmáticas de lo posible. Así, puede decirse que un segundo eje es la potencialidad de la teoría como guía general para establecer mediaciones fuertes y débiles. Y la paradoja es que en un contexto en que existe una sobreabundancia de fuentes de información y de acceso más o menos rápido, lo clave es contar con una más sofisticada brújula de navegación. Si se coloca este papel de

guía solamente en los “objetivos” de la investigación, el problema de fondo no se soluciona.

c) Sin teoría se generan cierres o encuadramientos apresurados de la realidad a efectos de profundizar en el objeto. Esto supone una mutilación cognitiva que queda en evidencia en cualquier tema cuyo tratamiento se limite a determinados parámetros que se repiten una y otra vez. Por ejemplo, una buena guía teórica podría permitir abrir el estudio de la pobreza al estudio de sus mediaciones con la riqueza, como dinámicas integradas de los procesos de acumulación. Y dejaría de ser un tema de mera cuantificación de pobres según línea de pobreza, necesidades básicas insatisfechas o planteos combinatorios de ambas. En este sentido, el esfuerzo de aprehensión de la realidad social exige teoría y esta requiere imaginación sociológica, asumiendo la afortunada y extendida expresión de Wright Mills (1997).

Teorías y procesos sociales

Si se analizan grandes aportes teóricos a partir de América Latina se advierte además que la teoría sociológica llegó a tener un impulso creativo desde la región. En especial, debe recordarse esa eclosión creativa que ocurrió en la década del sesenta y que puede ser caracterizada de ruptura paradigmática en relación con planteos anteriores y paralelos, de visualizar etapas universales que se repiten en cada país en vinculación al “desarrollo”, difusionistas en cuanto modernización o de asincronías entre sociedades duales a la vez tradicionales y modernas (Falero, 2006).

Es el establecimiento de mediaciones analíticas lo que habilita una mirada en clave no eurocéntrica, lo que evita recaer en una visión evolucionista, imitativa de lo ocurrido en regiones centrales, de acumulación recubierta de la idea de desarrollo. Porque es llamativo que aún hoy y a pesar de la ruptura paradigmática aludida, se suele caer en América Latina en teorizaciones mecánicas y reduccionistas de

desarrollo asimiladas a crecimiento y a la idea de meta a alcanzar si se tiene paciencia (Falero, 2015).

Desde entonces, una de las conclusiones posibles en términos metodológicos para la generación de teoría es la estrecha relación entre la caracterización de procesos sociales y la elaboración teórica. Y esto supone pensar una fuerte conexión con insumos históricos bajo el supuesto de que una perspectiva de caracterización de procesos sociales tiene un impacto altamente positivo sobre la teoría y viceversa. No hacerse cargo de la importancia del estudio de diversas problemáticas como procesos sociales supone profundas consecuencias en la construcción de conocimiento de lo social, algunas limitantes para la proyección futura de la sociología, que tiende a quedar restringida en sus parámetros de acción. Para empezar, cuando esto ocurre se genera una enorme miopía en la tradición sociológica de pensar a la sociedad desde la relación teórico-empírica que comenzó con los tres autores considerados clásicos: Marx, Weber y Durkheim.

Considerar estos tres autores, dígase de paso, constituyó, al decir de Wallerstein (1999), un punto de partida coherente para la sociología –no un conjunto de axiomas–, al fundamentarse también tres grandes bases para la elaboración de teoría donde subyace el presupuesto del actor o agente social: la perennidad del conflicto social, la existencia de mecanismos de legitimación para contener el conflicto y la realidad de los hechos sociales.¹

Bajo estos parámetros se pueden pensar ciclos de conflicto social que atraviesan la región más allá de especificidades sociales y asincronías temporales entre países. Por ejemplo, si se consideran ciclos de luchas sociales desde la década del sesenta, se pueden establecer tres: a) vinculado a la transformación caracterizada como antiimperialista y paralela a la

¹ También recuerda Wallerstein que esa lista debe mucho a Talcott Parsons, si bien fracasó en su preferencia que era canonizar la tríada Durkheim, Weber y Pareto. También corresponde señalar que de los tres autores finalmente aceptados, Durkheim fue el más “autoconsciente” sociólogo, pero ello no implica en absoluto jerarquizar sus aportes. Y finalmente, tampoco es menor, establecer cómo, desde algunos núcleos académicos ubicados en los propios centros de acumulación (por no señalar algunos casos en América Latina), se vuelve una y otra vez a sus aportes. La crisis que no es solo económica, por ejemplo, llevó a releer a Marx como hace tiempo no se hacía.

crisis del modelo de sustitución de importaciones; b) vinculado al fin de los procesos autoritarios y de reconstrucción de formas democráticas en la región, y c) desde mediados de la década del noventa, contra lo que se caracterizaba como “políticas neoliberales” (Falero, 2008).

En cuanto a la referencia o delimitación “América Latina” para pensar procesos sociales, corresponde enfatizar que no se trata simplemente de lo territorial sino de lo que puede establecerse como unidad de análisis general. Es decir, no es novedad que las unidades de análisis en el sentido conocido se definen con los objetos de investigación y dependen por tanto de cada investigación. Aquí se procura enfatizar en la idea de una unidad teórico-metodológica de registro más amplio, que trasciende las diferentes investigaciones que impliquen procesos sociales, ya sea sobre clases sociales, Estado, marginalidad, transformaciones urbanas, entre muchas otras (Falero, 2011a).

Por decirlo en pocas palabras, se asume América Latina en un sentido de “totalidad” entendida como lo hacía Hugo Zemelman, que obviamente no puede referir a “todos los hechos” sino que se entiende como una óptica epistemológica desde la que se delimitan campos de observación de la realidad (véase, por ejemplo, Zemelman, 1992, tomos I y II). En este sentido traspasa disciplinas y redefine conceptos.

La idea general es considerar a América Latina como óptica y a la vez espacio social de problematización que permite reconocer articulaciones claves para que los hechos asuman su significación específica. En este sentido los estudios latinoamericanos implican un beneficio teórico-metodológico –y no se trata meramente de incorporar un mecanismo de contrastabilidad entre casos– que permite enriquecer la base para reconocer posibles opciones de teorización. Se puede afirmar entonces que se adquiere otro estatus epistemológico para el análisis de procesos sociales. Bajo esta perspectiva se pueden identificar dinámicas políticas, sociales y económicas específicas que se repiten en diferentes países o que directamente atraviesan fronteras, dada una coyuntura sociohistórica o su relación con otras escalas temporales.

Por ejemplo, el fenómeno caracterizado como populismo después de la Segunda Guerra Mundial es uno de los ejemplos posibles, y no se agota, naturalmente, con el caso de Vargas en Brasil y Perón en Argentina. Implica de una manera u otra a toda la región y sugiere un proceso con diversas coyunturas. De hecho, el concepto de neopopulismo aplicado hoy, más allá del ajuste o desajuste de la noción, solo adquiere posibilidad de discusión en función de la especificidad de la historicidad regional y no en función de teorizaciones extrarregionales.

Otro ejemplo es lo que suele caracterizarse como “neoliberalismo”. Desde la postura anteriormente esbozada, se trasciende (aunque implique) la discusión sobre, por ejemplo, cuánto de nuevo y cuánto de viejo tiene esta visión consolidada en la década del noventa. O, también como ejemplo, la discusión sobre sus efectos en el tejido social. Observado como proceso social, puede advertirse como una expresión de mutaciones de la economía-mundo capitalista de las últimas décadas y de la articulación asimétrica que la región profundizó con la misma y los procesos sociales que emergieron a partir de esta inflexión.

Desde allí la conexión teórico-empírico se abre a un conjunto enorme de planos de análisis. Por ejemplo, el difundido concepto de “acumulación por desposesión” de David Harvey adquiere una densidad explicativa mayor sobre todo esto de lo que sugiere “neoliberalismo” si se asume un cuadro de análisis más global (Harvey, 2007). No obstante, aquí el problema es que su reutilización acrítica permanente sin ponderar adecuadamente su fundamento y proyección, lleva a un rápido desgaste como herramienta. Acumulación por desposesión termina entonces siendo todo, termina colocándose como una categoría que sobredetermina cualquier otro desarrollo teórico.

Teoría, agentes sociales y temporalidad

Una última consideración sobre la relación entre procesos y teoría social refiere a la idea de agentes sociales y temporalidad. Porque llegados hasta aquí, está claro que la perspectiva de teoría que se sostiene

no es la de subordinar la realidad a “estructuras teóricas explicativas” a lo Althusser, que de alguna manera establece un orden de jerarquía en el plano de lo concreto-real (Zemelman, 1992, tomo I), donde la teoría se sobrepone a la realidad. En cambio aquí se ata la elaboración teórica al despliegue de los agentes sociales que pueden considerarse reproductores o transformadores de estructuras sociales.

Cuando se considera a los agentes sociales en sus posiciones de dominantes y dominados, prácticas, tensiones, conflictos, recursos de poder –en suma, como constructores de realidad– se abre una cuestión clave que se relaciona con la capacidad de visualizar futuros posibles. Y esto significa el desafío de traspasar la coyuntura sin que esto suponga hacer meramente una “historia” de situaciones o eventos.

No pocas veces los insumos que proporcionan las ciencias sociales quedan atados a una lógica meramente coyuntural. Y cuando se estudia por ejemplo el tema de los movimientos sociales en un sentido amplio del concepto, con una postura relacional del problema, es tan importante considerar la coyuntura como traspasarla. Puede ser tan equivocado sobreimponer horizontes de posibilidades a partir de una coyuntura de un movimiento social o de un conjunto de movilizaciones de diversos movimientos y organizaciones, como negar su potencialidad cuando se queda restringido a la misma.

En relación con lo primero, esto es lo que ocurrió con la llamada “primavera árabe”, por ejemplo. El propio nombre daba cuenta de la apertura de una sucesión de posibilidades de fuerzas populares que se levantaban contra el viejo orden y habilitaban la idea de construcción de algo alternativo hacia el futuro. Pero en verdad fue una coyuntura –la revolución de la Plaza Tahrir en Egipto– la que capturó la imaginación mundial a partir de lo que había ocurrido antes en Túnez en cuanto a movilización popular.

Lo sucedido posteriormente –represión incluida– permitió establecer que se había impuesto un optimismo exagerado a partir de una temporalidad inconclusa. En cuanto a lo segundo, muchas veces coyunturas de “valles” en el accionar de sujetos colectivos en América Latina han llevado

a proyectar un debilitamiento estructural de movimientos sociales y en consecuencia a legitimar un orden “posible” cercano o similar a la propuesta de la *Tercera Vía* en cuanto llamado a la adaptación.

Por ello, se considera importante problematizar la temporalidad. Si un proceso social puede entenderse, a grandes rasgos, como una sucesión de coyunturas atravesadas por prácticas de agentes sociales que, en función del contexto, habilita a hablar de líneas de continuidad pero también de una direccionalidad que surge entre otras posibles, es preciso considerar que esto implica escapar de todo determinismo y considerar que el resultado es una posibilidad entre otras si bien dentro de determinados parámetros. En tal sentido, captación sociohistórica y elaboración teórica a partir de la misma es lo que permite traspasar el sentido común de lo observable y proyectar tendencias.

En el caso del estudio de movimientos sociales, la captación implica en consecuencia no quedarse encerrado en el movimiento, sino asumir las mediaciones del mismo en una totalidad social que hace a la historicidad de la construcción del poder. Por ejemplo, ¿cómo puede entenderse un movimiento como el de los trabajadores rurales Sin Tierra, el MST, sin considerar la propiedad de la tierra y lo que significó y significa en términos de poder concentrado en la historia de Brasil? Pero adicionalmente, ¿cómo puede examinarse al MST en cuanto movimiento en la actualidad sin tener en cuenta las transformaciones globales que hacen al impulso del agronegocio y la reprimarización de las exportaciones que vive América Latina? Esto significa asumir que las teorías sobre movimientos sociales resultan insuficientes para la captación de los mismos y que se requiere ir más allá de ellas (Bringel y Falero, 2014).

Si bien ya se ha mencionado, debe subrayarse en este trabajo una vez más el aporte de Hugo Zemelman, sin que esto signifique necesariamente adherir por completo a su postura y alcances de la misma. Uno de los presupuestos que debe recordarse, por sus derivaciones en términos de procesos y temporalidad, es, por ejemplo, cuando el autor ya planteaba a comienzos de la década del noventa, apoyándose en Ernst Bloch, cómo su argumentación estaba orientada a defender una forma de pensar que

se apoyaba en la apertura que plantea la necesidad de movimiento de la realidad. Esto significa una construcción de conocimiento que

se base en lo inclusivo-indeterminado, lo que implica considerar los contenidos como abiertos para reconocer sus rupturas, en lugar de someterse a su acumulación mecánica. Todo lo cual constituye una modalidad de razonamiento que rompe con los límites establecidos, de manera de buscar; incluso lo “escandalosamente inesperado”. (Zemelman, 1992, tomo 2, p. 32)

Ahora bien, ¿cómo caracterizar lo inesperado, lo nuevo, sin introducir los límites del lenguaje? Deben establecerse algunos elementos en tal sentido.

La importancia del lenguaje para la construcción de teoría

La capacidad de manejo del lenguaje en teoría es clave, en el sentido de que la riqueza conceptual, el análisis, la explicación, las aperturas a campos de análisis se sustentan en tal capacidad. Cualquier delimitación conceptual estará siempre sujeta a los límites y posibilidades del lenguaje. La generación de un concepto que adquiera capacidad explicativa está condicionada a su potencialidad enriquecedora para marcar determinadas características del objeto de estudio, evocar connotaciones de la disciplina, sugerir determinados despliegues sociohistóricos, entre otros elementos.

En esta dirección es que se ha sugerido la necesidad y conveniencia de articular diversos lenguajes, es decir, los propios de la racionalidad científica así como aquellos ajenos a la misma. Una búsqueda que implica apelar a la metáfora, a la literatura, por ejemplo. “Se trata de avanzar en la búsqueda de sentidos pero en el marco de otros parámetros de significación y de orden, de conformidad con esa fuerza del lenguaje que se recobra en la poesía”. Y trayendo al filósofo Ernest Fischer, Hugo Zemelman recuerda cómo “la lengua del poeta suelta los orígenes, conjuro de una mágica unidad de palabra y realidad”, algo así como “regresar a

la vida en el lenguaje que es la vida del lenguaje” (Zemelman, 2007: 57; también Zemelman, 2005).

Se deriva de lo anterior –se acuerde o no con la argumentación indicada– la necesidad de liberar al lenguaje de las ciencias sociales de prisiones que no lo habilitan a colocarse con capacidad de dar cuenta de problemáticas que van emergiendo. El lenguaje es la base para la organización de la observación de la realidad social, para plasmar ángulos de acercamiento a la misma. En el estudio de procesos sociales de América Latina debe dar cuenta de una construcción, debe marcar la complejidad de agentes sociales y su despliegue considerando el desafío de no caer en significados preestablecidos o aprisionados para captar realidades sociohistóricas diferentes.

Por ejemplo, las modalidades de relación entre movimientos sociales y gobiernos de izquierda y progresistas pueden llevar a recurrir acríticamente a la idea de cooptación en todos los casos, porque es una noción disponible. O agentes críticos del campo popular en el Río de la Plata pueden caracterizar el comportamiento de un movimiento sindical como “peronización” porque alude a una realidad históricamente conocida y cercana. Sin embargo, en muchos casos probablemente no sean tales términos los que den cuenta de una realidad más compleja.

La problematización de estos aspectos es necesaria en el entendimiento de que existe una lucha simbólica para establecer sentidos a nociones y conceptos. Piénsese, por ejemplo, cuando se habla de democracia. El término puede dar cuenta de consideraciones opuestas; puede aludir a una cuestión de mero procedimiento o enfocarlo como proceso transformador del Estado y la sociedad; puede marcar una tendencia a reproducir un orden social o alternativamente el ámbito que hace posible la activación de una potencialidad transformadora, de posibilidades alternativas. Todo ello debe verse como una invitación a no “cosificar” conceptos, a potenciar la creatividad sin quedar atrapados en cercos disciplinarios.

Otro ejemplo: si se apela a la teoría sociológica para examinar procesos de integración regional, se verá que se requieren conceptos que

vayan más allá de la tradición estadocéntrica de la sociología, pero que al mismo la contemplen de modo de registrar la tensión entre proyectos y dinámicas de agentes que trascienden fronteras. Frente a posiciones reduccionistas provenientes de las “relaciones internacionales”, la teoría abre posibilidades de lo alternativo más allá de las evidencias empíricas inmediatas, por ejemplo al abrir el abanico de agentes participantes y otros escenarios posibles (lo que implica comunidad de intereses en tensión con lo que conlleva comunidad de pertenencia, por ejemplo).

Hay una diferencia entre abstracción sobreimpuesta y capacidad anticipatoria a partir de lo potencial cuando se trabaja con procesos sociales. Nuevamente utilizamos con libertad algunas ideas de Zemelman y nuevamente estamos ante problemas de captación de la realidad. Que un concepto adquiera capacidad de visualización de lo real y también de lo potencial pero al mismo tiempo no sobreimprima capacidades o atributos que el investigador “quiera” encontrar, forma parte de la conciencia de la investigación, hace a la guía de lo que polémicamente designamos como “objetividad” (aunque está claro que no se trata de “neutralidad”, que, por supuesto, no existe) y hace, finalmente, a la capacidad de potenciar el lenguaje más allá del campo específico para *disponibilizarlo* como cantera de lo categorial.

Esto nunca escapa a cómo una comunidad local de ciencias sociales determina el perfil, pero se asume la existencia de ciertas bases comunes de razonamiento y de construcción de conocimiento que trascienden las posibles diferencias. Para colocarlo en términos polares: el estudio de procesos sociales exige, por un lado, alejarse de la mera narración histórica desprendida de la contención de parámetros teórico-metodológicos; y por otro, evitar que estos deglutan cualquier capacidad de integrar la indeterminación y reduzcan a lógicas categoriales el accionar de los sujetos.

En suma, el lenguaje es la base para la organización de la observación de la realidad social, permite plasmar ángulos de acercamiento a la misma, pero al mismo proyecta límites sobre la teoría social. Ser consciente del punto habilita a abrir algunas temáticas hacia el futuro: en primer

lugar que el poder, entre otros factores, impide ver las cosas de otro modo, así que las limitaciones del lenguaje también deben verse como limitaciones de poder (por ejemplo, del poder institucional). En segundo lugar, las prácticas y experiencias de los movimientos sociales –dicho sea de paso, una noción eurocéntrica que se universalizó como concepto tanto como para hablar hoy despreocupadamente de “sociología de los movimientos sociales”– al mostrar que otra realidad es posible, desafían los límites del lenguaje y posibilitan proyectar la teoría en articulación con los despliegues del sujeto en diferentes realidades. Y finalmente, en tercer lugar, está la necesidad de integrar dosis de imaginación que ningún programa de computación posibilita. Esta es la porción de arte que también tiene la construcción teórica. La imaginación entendida como la capacidad de crear imágenes, puede operar estableciendo nexos y abriendo la formulación conceptual.

Geopolítica del conocimiento y construcción de teoría

Hace algunos años se viene hablando de “geopolítica del conocimiento” (por ejemplo, Mignolo, 2001). Mucho se podría ahondar en torno a lo que implica –pues afortunadamente ya existen interesantes contribuciones– pero solo dígame aquí que las formas de conocimiento también son constitutivas de estrategias simbólicas que operan en el nivel global. El conocimiento social no es abstracto y deslocalizado. Por tanto, no asumir los intereses que rodean la construcción del mismo en los centros hegemónicos y trasladar sus componentes y parámetros de construcción como intrínsecamente superiores a lo que se puede producir en la región, revela –por decir lo menos– una enorme miopía sobre agentes, intereses y producción de poder a escala global.

Esto tiene un conjunto de efectos. Uno de ellos es la generación y expansión de sistemas de representación de la realidad controlados desde los centros de acumulación y que solo el tiempo revela en sus alcances para la investigación. No reflexionar mínimamente sobre esta condición y cómo se expresa en la adopción de teorías ya refleja problemas de fondo

en la construcción del conocimiento de lo social. En el caso de América Latina, en tanto fue construida –y en algunos sentidos aún lo es– como desplazada de la modernidad, se expresan patrones eurocéntricos de conocimiento contruidos “naturalmente” como superiores que las ciencias sociales y el campo de las humanidades, con sus herramientas, pueden contribuir a hacer evidentes.

Dentro de lo que se trata de focalizar aquí, queda claro que lo eurocéntrico también puede funcionar como un “sentido común” del investigador en el que bien se puede caer trabajando desde América Latina. En la perspectiva de las llamadas “epistemologías del sur”, Boaventura de Sousa ha establecido que en verdad esto ha significado un empobrecimiento epistemológico no solo del sur sino también del norte, aunque con consecuencias diferentes para unos y otros (Sousa Santos y Meneses, 2014).

A grandes rasgos, existe una división de trabajo sociológico global por la cual la construcción de teoría y de metodología se realiza en los países centrales y los países periféricos tienden a asumir de hecho su lugar acotado de generar “sociología aplicada” a partir de repetir parámetros de análisis (Zavala Pelayo, 2011). Por lo antes establecido en términos de relación, agentes, procesos sociales y especificidad latinoamericana, queda claro que al reproducir esta división se generaliza una percepción y producción de la teoría pensada en función de objetivos y requerimientos alejados de las preocupaciones y especificidades regionales.

Las teorizaciones sobre cambio social, si bien requieren contemplar experiencias globales, deben advertir las potencialidades que encierra la propia región. Por ejemplo, en la década del sesenta y setenta puede identificarse una tensión entre teorizaciones de ruptura a partir de analogías de experiencias históricas (la Rusia zarista y la revolución de 1917, por colocar un caso) y teorizaciones de orden regional que, a través de la ruptura con la dependencia, visualizaban otro orden de bases y posibilidades.

Considerando la historia del siglo XX de la región, una de las transformaciones más brutales en términos sociales y teóricos es la que se generó en la zona andina en los últimos años a partir de movimientos

campesinos e indígenas y la invención y reinversión de luchas prácticas y simbólicas que disputaron sentidos de sociedad anteriores en relación con el “mundo indígena”. De lo cual se desprende, a los efectos de este trabajo, que la producción de teoría no es solamente una cuestión de elaboración y articulación de conceptos, sino ello en relación con el resultado de las experiencias de sujetos –en avances y también en bloqueos o en la incapacidad de proyectarse– que llevan a la crítica teórica de lo heredado y la apertura a lo nuevo, y cómo todo esto puede alimentar la configuración de otras relaciones sociales.

Los contextos institucionales –las universidades de América Latina y las superestructuras institucionales de premios y castigos de investigadores, que también son una suerte de control de las anteriores– deberían contemplar esas especificidades y mediaciones que exige la elaboración teórica. Reintroduciendo el tema del contexto para los desafíos de producción de teoría, cabe finalmente marcar en forma telegráfica otras transformaciones más estructurales del mundo social en las que parece haberse reparado limitadamente.

Desafíos que impone la revolución informacional para la teoría social

La pregunta central podría formularse de la siguiente forma: ¿cómo se puede elaborar teoría social creativa para un mundo que premia la velocidad, la acción, el dato inmediato, la imagen? Porque, por mencionar un solo ejemplo, se ha demostrado que el ser humano piensa más creativamente cuando está sereno, libre de estrés y de apremios que si está sometido a la presión del tiempo (Smart, 2014), pero la vida social bombardea precisamente con otras consignas y genera otros comportamientos.

Instantaneidad y fugacidad son la contracara de la reflexión serena que requiere la elaboración y la captación de la teoría. Es preciso problematizar desde un principio esta idea y para ello debe partirse de lo que se ha trabajado como *revolución informacional* (Falero, 2011b). De

las teorías –pues existen varias– del llamado “capitalismo cognitivo” han emergido numerosos debates sobre el carácter de las transformaciones actuales. Siguiendo la línea sustentada en argumentos que no es el caso aquí reiterar, se conviene en aglutinar tales mutaciones como emergente revolución informacional, lo cual permite generar un paralelismo con lo ocurrido con la Revolución Industrial y, al mismo tiempo, marcar un cambio cualitativo con efectos poco claros.

Hace ya más de veinte años que el sociólogo francés Jean Lojkiné habló de la *révolution informationnelle* (Lojkiné, 1995). Allí fundamentaba que no se trataba de una sustitución de la producción por la información sino, por el contrario, de una revolución que teje nuevos lazos entre producción material y servicios, saberes y habilidades. Revolución informacional entendida entonces como un nuevo y complejo desarrollo de fuerzas productivas materiales y humanas que también tiene derivaciones en los formatos de resistencia y de emancipación social.

Con la idea de “informacional” se alude entonces aquí a una revolución tecnológica (que implica la biotecnología, la nanotecnología y la informática, y la polinización cruzada entre las tres) pero también de organización social en su conjunto y que por tanto se encuentra interrelacionada con una intensa reorganización de la economía y del tejido social. Información se entiende como “conocimiento organizado” y puede ser acumulada, comprimida, procesada, pero recordando que no es un atributo del objeto sino el producto de la interacción entre el sujeto y el objeto.

Lo cual lleva a nuevos requerimientos e intensas presiones sobre el tipo de fuerza de trabajo requerida, en tanto las capacidades cognitivas, sígnicas, creativas, comunicativas, de cooperación se volvieron más esenciales para la acumulación. ¿Por qué pensar entonces que quienes trabajan en el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades pueden escapar de tales dinámicas globales? En ese marco, ¿no existe el peligro de que la teoría se vuelva incapaz de trascender el orden de lo constituido al adecuar las disciplinas sociales a los nuevos requerimientos de producción y comunicación de información concreta? ¿Acaso no puede

profundizarse la sospecha de la inutilidad sobre la reflexión teórica de lo social?

Además, igual que ocurrió con la Revolución Industrial, a la par que supone cambios organizacionales globales en la estructuración del capital y del trabajo, en las formas e instituciones estatales, en las relaciones que se tejen entre todo lo anterior, también se produce una mutación de los mapas cognitivos heredados. Por ejemplo, ello puede ocurrir con la capacidad de reflexión y el tipo de mediaciones que se establecen (el hipertexto), con la atención atrapada en imágenes, con los nuevos modos de leer más alejados de la lectura meditativa y más cercanos a la lectura *zapping*, con los flujos constantes y en permanente expansión de información, con la persecución del dato actualizado en distintos círculos de conocimiento (en tanto también los datos tienen una caducidad mucho más rápida que antes).

Pero no se trata meramente de un cambio “cultural”; la red asociativa de nuestro cerebro se encuentra en metamorfosis permanente y aquí –para bien o para mal– parecen esbozarse cambios que no aparentan ser temporarios y superficiales. Sin caer en visiones apocalípticas, se trata de concebir lo social sobre la base de los nuevos dispositivos informáticos (internet, por ejemplo, incita a buscar lo breve y lo rápido) lo cual significa pensar una suerte de agitación mental permanente, cotidiana, una sucesión de instantaneidades, de pérdida de memoria colectiva.

Sobre la base de elementos como los anteriores es que se quiere llamar la atención sobre las nuevas condiciones sociales de producción de teoría y la necesidad de reflexionar sobre las mismas en términos de desafío hacia el futuro. El siguiente no puede ser un juicio generalizable a toda la región. Pero de la mano de la transformación aludida, se está generando una gran confusión que puede debilitar la capacidad creativa de elaborar y utilizar teoría social. La paradoja es que justamente cuanto más necesaria se vuelve esa función de guía ordenadora y filtro de selección de información que supone la teoría, es cuando más débiles se vuelven las condiciones sociales para su producción.

A modo de breve conclusión

El trabajo planteó algunos problemas vinculados a la construcción de teoría social entendida como la capacidad de conectar información, generar mediaciones analíticas y la que permite ir más allá de lo superficial y establecer horizontes de expectativas. Lo trabajado se puede dividir en tres grandes vectores, que son a la vez desafíos a los cuales se procuró interrelacionar. En primer lugar, una concepción de teoría no desanclada del diálogo permanente con la realidad así como la necesidad de mostrar los usos de la misma en la investigación. En segundo lugar, su relación con la idea de agentes y procesos sociales, particularmente contemplando la especificidad latinoamericana y colocando el problema de las limitaciones del lenguaje para la formulación de conceptos. En tercer lugar, lo que podría caracterizarse como problemas vinculados a las condiciones sociales de su producción y el desafío de trascender a las mismas.

Se ha tratado de fundamentar que la imaginación teórica se define principalmente por la capacidad de combinar ideas y de elaborar la realidad a partir de la interacción con los agentes sociales. Y esto exige dos características sustantivas: que la incorporación de teoría social no se limite a la repetición del autor sino que permita abrir planos de observación (planos a los que toda investigación debe volver en el análisis de lo empírico), y artesanía intelectual entendida como la destreza que ningún algoritmo resuelve o programa de computación posibilita y es la de problematización de la propia relación teórico-empírico. También habría que introducir aquí la necesidad de apertura interdisciplinaria.

En términos metodológicos, sobre el papel de la teoría puede decirse que los cierres o encuadramientos apresurados de la realidad a efectos de profundizar en el objeto de investigación que se delinea, no son una virtud, sino un producto de la debilidad de apropiarse de la teoría entendida como el razonamiento en términos de mediaciones analíticas. Cuando se generan estos cierres rápidos frente a las aperturas posibles que abre un objeto –debe considerarse en esto el peso de una cultura

instrumental y pragmática que lo permea todo– se puede llegar a mutilaciones cognitivas importantes.

Cuando se conecta el tema con la noción de procesos sociales, subyace la necesidad de un balance complejo con la historia en general y con el accionar de agentes sociales en particular. Y para ello debe considerarse que la aprehensión de la realidad no pasa por aislar un fenómeno para su estudio sino por activarlo entrecruzándolo en una trama de relaciones y situarlo en una temporalidad mayor. El despliegue transcoyuntural permite la apertura al análisis.

Esto no significa negar el estudio de coyuntura. El sociólogo Marcos Roitman, alertando sobre las modas intelectuales, ejemplificaba diciendo que el *18 Brumario* de Marx es un texto de coyuntura (como algunos escritos de Weber, Sombart, Gramsci, Lenin, Simmel, Hobbes, Locke o Maquiavelo), pero su lógica era explicar procesos contingentes a partir de conceptos y categorías de pensamiento fuerte, cuya lectura no podía realizarse en pasillos, y que ello ha permitido que resistan el paso del tiempo (Roitman, 2003).

Zemelman, por su parte, advertía sobre la importancia de que el análisis no quede encerrado simplemente en lo dado o lo “estructurado” y de ese modo termine amputando el ángulo de observación a una especie de posibilismo social. Los conceptos pueden abrir a la identificación de tendencias, de escenarios posibles, de nuevas contradicciones. Es central construir la predisposición a aceptar que lo determinable cognitivamente no puede situarse solo en lo dado hasta el presente, sino también en la inclusión de lo potencial en términos de horizontes posibles.

Además del manejo de la temporalidad y su conexión con la teoría social, debe asumirse que los procesos sociales se expresan en un determinado territorio de un Estado nación, pero al mismo tiempo lo trascienden. Se trabajó particularmente con lo que significa la referencia “América Latina” en tal sentido, teniendo presente que tan criticable como aislar del flujo histórico un fenómeno social resulta no asumir las articulaciones regionales y globales que inciden en el accionar colectivo.

Nuevamente aquí se está ante la apertura de mediaciones analíticas que posibilita la teoría. Agregado a su papel de guía para relacionar y ordenar información en un mundo que la produce incesantemente a la vez que sobrecarga de estímulos visuales, se puede decir que se está ante desafíos que requieren una dosis importante de reflexión creativa, así como evitar que el perfil autocaracterizado como “técnico” –y en los hechos, antiteórico– termine vampirizando el campo de la investigación social.

Bibliografía

- BOURDIEU, P., Passeron, J. C. (2003) [1964]. *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*, Buenos Aires. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- BOURDIEU, P. y Wacquant, L. (2014) [1992]. Una invitación a la sociología reflexiva. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- BOURDIEU, P. (2008) [1984]. *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- BRINGEL, B. y Falero, A. (2014). Movimientos sociales y gobiernos en América Latina: nuevos escenarios, tipología de relaciones y formas Estado/movimientos. *Cadernos de trabalho Netsal (Núcleo de Estudos de Teoria Social e América Latina)*. Rio de Janeiro: IESP – UERJ.
- FALERO, A. (2015). Las 7 tesis: ruptura conceptual y proyección actual. *Nuevas miradas tras medio siglo de la publicación Siete tesis equivocadas sobre América Latina de Rodolfo Stavenhagen*. México: COLMEX. <http://seminario7tesis.colmex.mx/imagenes/pdf/mesa-uno/falero.pdf>
- FALERO, A. (2011a). La importancia de recuperar el estudio de procesos sociales. Algunas implicaciones teórico-metodológicas”. En Varios Autores, *El Uruguay desde la Sociología IX*. Montevideo: FCS - DS.
- FALERO, A. (2011b). *Los enclaves informacionales de la periferia capitalista: el caso de Zonamérica en Uruguay. Un enfoque desde la Sociología*. Montevideo: UDELAR- CSIC- FCS.

- FALERO, A. (2008). *Las batallas por la subjetividad. Luchas sociales y construcción de derechos en Uruguay*. Montevideo: UDELAR-CSIC-FCS / Fanelcor.
- FALERO, A. (2006). El paradigma renaciente de América Latina. Una aproximación sociológica a legados y desafíos de la visión centro – periferia. En *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*. Buenos Aires: CLACSO.
- HARVEY, D. (2007). *Breve historia del Neoliberalismo*. Madrid: Akal Ediciones.
- LOJKINE, J. (1995). *A revolução informacional*. San Pablo: Cortez editora.
- LOJKINE, J. (1995). *A revolução informacional*. San Pablo: Cortez editora.
- MIGNOLO, W. (Comp.). (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- ROITMAN, M. (2003). Las modas intelectuales. *La Jornada México*, 18 de agosto. Recuperado de www.jornada.unam.mx
- SOUSA Santos, B. y Meneses, M. (2014). *Epistemologías del sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal.
- SMART, A. (2014). *El arte y la ciencia de no hacer nada*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- WRIGHT Mills, C. (1997). [1959]. *La imaginación sociológica*. México: FCE.
- ZAVALA Pelayo, E. (2011). Teorías, teorizaciones, tiempo y contextos: un esquema conceptual para analizar teorías sociológicas y lo que hay detrás. *Estudios Sociológicos*, 85 (enero-abril). México, El Colegio de México.
- ZEMELMAN, H. (2007). *El ángel de la Historia: determinación y autonomía de la condición humana*. Barcelona: UNAM - IPECAL - USB - Anthropos Editorial.

- ZEMELMAN, H. (2005). *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Barcelona: Centro de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Autónoma de Chiapas - Anthropos Editorial
- ZEMELMAN, H. (1992). *Los horizontes de la razón, 2 tomos*. Barcelona: Editorial Anthoropos -El Colegio de México.
- WALLERSTEIN, I. (1999). *El legado de la Sociología, la promesa de la ciencia social*. Caracas: Nueva Sociedad.

Capítulo 12.

Emplazamientos contemporáneos al quehacer de las ciencias sociales

PABLO COTTET SOTO

Uno de los desafíos contemporáneos, o emplazamiento histórico, a las teorías sociales lo constituye la manifiesta “indeterminación de lo social”. Las ciencias sociales han sido instituidas por la exigencia histórica de formular un conocimiento legítimo del “orden social”, lo social ordenado por un conocimiento científico que estableciera los diálogos con el conocimiento institucional del control de lo social emergente, instituyente (Lourau, 1988). La premisa de esta presentación vuelve sobre un tópico conocido en los estudios de las ciencias, aunque frecuentemente olvidado: lo social aparece en su comienzo moderno como proyección de una demanda estatal sobre las ciencias, las que pondrán en marcha la producción de un conocimiento sobre las determinaciones de lo social. Las más duraderas y productivas categorías que las ciencias sociales han puesto en forma conocen lo social ordenándolo, ajustándolo a virtuales determinaciones.

El momento contemporáneo viene a agitar la conquistada estabilidad categorial de las ciencias sociales; ante todo sacude el rendimiento conceptual que ha atendido lo social determinado, emplazando flujos de lo social indeterminado. Emplazamientos del acontecer social que remecen lo social conceptuado por las ciencias sociales, acontecimientos que escapan

a la sustancialidad con la que las ciencias sociales han ordenado lo social conociéndolo. Síntomas de esta situación: la apertura polisémica del término “social”, la diversidad de procesos de individuación que rebasan los procesos de socialización, las luchas políticas en cuanto luchas por los conocimientos legítimos, entre otros emplazamientos destacados.

Las búsquedas modernas al estatuto de teorías sociales

Brevemente, llamamos *clásicos* de la teoría social a los aportes realizados por Marx, Weber y Durkheim. En ellos es posible encontrar un rasgo de interés para el caso de los emplazamientos contemporáneos, a saber, sus investigaciones son situadas, localizadas en problemas que demandaban comprensión, conocimiento sistemático para administrarlos: las luchas obreras europeas y el fin del capitalismo; el protestantismo alemán como aporte secular al despliegue del capitalismo; el suicidio en Francia como cifra del síntoma anómico de unas reglas de convivencia en tránsito de mecánicas a orgánicas.

Interesa distinguir el carácter situado de sus investigaciones de lo que serían sus usos posteriores. Unos usos que aspiran a ser omnicomprendivos y normativos, que capturan cada fenómeno y lo explican bajo las ecuaciones deductivas convertidas de herramientas teóricas en teoremas. Comprender el ejercicio teórico como el tratamiento de problemas situados mediante unas herramientas conceptuales me parece uno de los aportes decisivos de Michel Foucault, otro autor al que se le han dado usos omnicomprendivos y normativos.

Tenemos aquí un primer problema: ¿qué hace que dos condiciones para practicar la teoría social, problemas situados y rendimiento heurístico de unos conceptos, se vean anuladas en ciertas apropiaciones posteriores erigidas en sistemas teóricos totales para una completitud social?

La búsqueda sin retorno del siglo XX

Podemos reconocer una secuencia en las búsquedas teóricas del siglo XX, la que está asociada a la problematización escalar de la teoría

social, como si la práctica teórica estuviese guiada por un consenso profesional: “hacer teoría social es un problema de escala”.

Así se formularon los más conocidos aparatos teóricos totales: Talcott Parsons, Niklas Luhmann, Jürgen Habermas, los que encontraron comunidades doctrinales que los cultivaron y cultivan. Como reacción moderadora aparecen las propuestas de practicar la teoría bajo la escala del llamado “alcance medio”, en la famosa denominación de Robert Merton (2002). Si en el primer caso se trata de ampliar el alcance teórico al ordenamiento de la totalidad social, en el segundo caso se trata de administrar tal búsqueda, de programarla avanzando hacia tal totalidad por varias generaciones de investigadores sociales que formularan teorías de alcance medio. Una renuncia a la aspiración omnicompreensiva y normativa es la notable jugada de Harold Garfinkel (2006).

La práctica teórica de la aventura etnometodológica puede ser entendida como holográfica. La convicción de Garfinkel consiste en estudiar microsituaciones en las que se pondría en juego el orden social como totalidad confirmada en un conjunto de reglas, conocidas por los que las interpretan como los músicos de una orquesta sus partituras musicales, de allí la coordinación de las acciones. La diferencia entre fotografía y holograma es entre extensión e intensidad. Una fotografía es extensiva, un holograma intensivo; en una fotografía la imagen es una extensión de puntos, en un holograma cada punto tiene toda la información en intensidades crecientes según las relaciones entre los puntos (o nodos). Cada situación de la vida cotidiana pone en juego lo social ordenado como totalidad siempre incompleta.

En esta secuencia de cambios de escala, interesa atender el gesto técnico de hacer teoría. Tal gesto técnico está capturado por los términos en que los clásicos hicieron teoría social y por sus usos posteriores. En el viaje hacia una teoría social total y completa se expresa el vector instituido y profesionalizante con el que fueron apropiados los aportes clásicos. En la fuga hacia la microsituación cotidiana de la etnometodología, la práctica teórica no busca explicar la completitud de una totalidad social, sino descifrar lo social como ordenamiento

múltiple que busca completarse sin lograrlo. Pero es quizá la noción de “alcance medio” la que más nítidamente pone en el centro la pregunta ¿para qué hacer teoría social? Su respuesta en lo inmediato: para investigar fenómenos sociales históricamente situados. En lo estratégico: al ir acumulando conceptos que demuestren tener rendimiento en la investigación científica de lo social, se irá consumando una verdadera ciencia social.

Así queda administrada la deriva científica de la teoría social. Una deriva científica en el sentido moderno; es decir, la teoría social es *para* la investigación científica de lo social, entendida como la producción de conocimiento que articula dos pruebas, una teórica y otra empírica. Hay que recordar que la ciencia moderna traduce la antigua y clásica búsqueda de la verdad por el encuentro y recuento de certezas; se trata de producir las condiciones que generan aciertos, resultados certeros. Para producir certezas es necesario contar con las pruebas en las que se acierta o se yerra, esas son las condiciones de la producción científica: debe convertir el ejercicio teórico en una prueba teórica que articulará con otra prueba, una empírica.

Me parece que es necesario recuperar el afán investigador asociado al hacer teoría social desde América Latina. Para ello primero habría que abrir el juego de lo que entendamos por **investigación** social. En segundo lugar, abrir el ejercicio teórico sobre lo que llamemos **social**, es decir, sobre el estatuto del *socius*. Y en tercer lugar, atender los específicos y singulares **emplazamientos** contemporáneos reconocidos desde Latinoamérica.

Hacer teoría social para investigaciones *más allá de la prueba*

Articular pruebas teóricas con pruebas empíricas –es decir, investigar probatoriamente– no es la única manera de investigar lo social. Lo sabemos aquellos que, además de practicar tal tipo de investigaciones, también examinamos asuntos como el tratado en este mismo texto, lo que lleva a otro tipo de investigación, que desde un punto de vista reduccionista se califica como “bibliográfica”.

El problema es que está hondamente encarnado en las prácticas institucionales que realizamos cotidianamente en nuestros lugares de trabajo. La división social del trabajo en la investigación social ha generado un lugar común que no empezamos a elaborar aún: conocimientos teóricos y conocimientos metodológicos, se dice en los circuitos de la investigación social, académica o aplicada. Se trata de carreras académicas y profesionales, de campos con cierta autonomía y de tópicos tales como: lo importante es la articulación teórico-metodológica; hay marcos teóricos distintos para conjuntos de problemas distintos; las metodologías y técnicas de investigación social tienen su rendimiento autónomo de cualquier enfoque teórico, o no.

No esperaríamos que se termine con tales lugares comunes, sino que explorásemos más allá de ellos. Explorar más allá del estatuto de prueba otorgado por la ciencia moderna al ejercicio teórico. Para ello, parecería necesario volver a la premisa de los clásicos: investigar lo social es construir comprensiones de segundo orden. ¿Qué sentidos le otorgan a determinadas acciones sus participantes bajo qué reglas comunes? Como los fenómenos que estudiamos, esos que llamamos *sociales*, ya son comprensiones de lo social, lo que Pierre Bourdieu (1976) denominó “sociología espontánea”.

Investigamos fenómenos que son reconocidos como requerimientos históricos para nuestras formaciones sociales contemporáneas. Y correspondería atenderlos desde múltiples ángulos, más allá de la exclusividad probatoria. En este sentido, me parece que hay dos grandes operaciones por tratar: las comunidades hiperespecializadas y los aparatos multi/interdisciplinarios. Son dos modalidades con que las agencias de promoción, financiamiento y control de la producción de conocimiento abordan los emplazamientos contemporáneos al quehacer de las ciencias sociales.

Resumidamente, en el contexto de la “sociedad del conocimiento y la información”, como quisiera bautizar a nuestros tiempos Manuel Castells (1998) o del estadio contemporáneo del modo de producción ampliado conceptualizado como “capitalismo cognitivo” (Vercellone, 2011),

la investigación académica y aplicada –también la investigación social– es altamente exigida en su producción, globalmente articulada según la distribución desigual y combinada que establece el eje geopolítico norte-sur. En formaciones sociales céntricas se realiza investigación, también social, “avanzada” (bajo el formulismo de I+D, innovación y desarrollo); en formaciones sociales periféricas se realiza investigación social especialmente “aplicada”. Esta característica contemporánea es la que para algunos autores impide el desarrollo autónomo de la teoría social en América Latina (Chernilo y Mascareño, 2005).

En tales condiciones los circuitos institucionales han generado dos respuestas: las comunidades académicas hiperespecializadas, con sus ritos y prácticas legitimadoras (revistas de corriente principal, congresos y encuentros mundiales periódicos, centros de estadía para movilidad académica, etc.), que proliferan globalmente haciéndose cargo de problemas cada vez más reducidos. Complementariamente, y en sentido inverso, los esfuerzos institucionales por montar aparatos de investigación multi e interdisciplinarios, constituyen otro flujo de respuesta a lo que hemos llamado emplazamientos sociales contemporáneos al quehacer de las ciencias sociales.

Habría que estar atentos a estos dos flujos, no para resistirse o marginarse de ellos, sino para saber cómo situarse. Responder las preguntas epistemológicas por excelencia: ¿para qué y para quiénes se investiga desde allí? ¿Cómo circula el ejercicio de la teoría social en tales investigaciones? ¿Es posible explorar zonas más allá de la investigación probatoria?

¿Qué queda de lo social?

Es sintomática de los emplazamientos contemporáneos al quehacer de la investigación social, la dificultad para seguir nombrando las formas del *socius*. Todos sospechamos cuando escuchamos: “tenemos que aprender *como* sociedad”, y recordamos la distinción de Ferdinand Tönnies (1947) entre comunidad y sociedad, para entender que se apele a una comunidad perdida (¿el país?, ¿la sociedad civil?, ¿la patria?, ¿la ciudadanía?). O cuando otros hablantes públicos le hablan a la

“población” ¿alcanza la construcción estadística para cubrir el *socius*? También a la “opinión pública”, otro espectro, este puesto en circulación en la época de la declinación de lo público y, sobre todo, de la opinión como ejercicio de socialidad.

Pero los propios emplazamientos, las irrupciones de lo social indeterminado, reclaman atención investigadora, para la que las apropiaciones teóricas de la totalidad social completa no alcanzan, que no sea para militantes o feligreses. En este lugar, me parece sugerente la propuesta de Bruno Latour (2008) de considerar el *socius* como aquello que hay que explicar cada vez que se actualiza en distintas formaciones. La distinción, didáctica, que realiza el autor es entre investigar siguiendo a los actores, sus acciones y recursos o, en frente, explicar lo que hacen los actores desde algún sistema teórico total. Dos estatutos distintos del *socius*: una realidad sustancial (especie de adhesivo, cemento) que vincula, o el acontecimiento de lo común del que hay que dar cuenta según sus actores. Más allá de la discusión sobre el valor de la denominada “teoría del actor red”, parece una postura afín al planteamiento de esta presentación: los emplazamientos contemporáneos, en cuanto emergencias del *socius* indeterminado, requieren una investigación que siga a los actores.

En este lugar sería necesario proponer tres herramientas conceptuales propias a cualquier ejercicio teórico propio de la investigación social, más allá de sus formatos probatorios. Estas herramientas son los campos semánticos y polémicos abiertos por las palabras: acción, sentido e institución. Me parece que la problematización de tales campos debería estar siempre presente en investigaciones que sigan a los actores. Precisamente porque la acción es lo que le otorga el carácter social a todo sujeto, toda vez que tal acción se orienta por sentidos disponibles históricamente, suministrados y administrados por las distintas modalidades de comprensión de lo que se denomine institución.

Dos pistas para trabajar respondiendo, cada vez, a la pregunta ¿qué queda de lo social? Dos pistas para hacer teoría social investigando lo social, más allá de los formatos probatorios. Primera pista: atender los

fenómenos sociales en su indeterminación, siguiendo a los actores. Segunda pista: incluir siempre el uso de tres herramientas polisémicas con las que seguir a los actores –acciones, sentidos e instituciones–.

Los emplazamientos desde Latinoamérica

Seguramente, hacer listados de fenómenos característicos de emplazamientos contemporáneos desde Latinoamérica no tiene mayor interés en un texto como este, que ya se extiende más de lo aconsejado, además de que ya sospechamos de su exhaustividad, imparcialidad y desconocimiento de las dinámicas situadas que efectivamente están aconteciendo. Por lo mismo, me parece conveniente más bien compartir dos énfasis y una conjetura al respecto.

Un primer énfasis: me parece imprescindible descartar los enfoques identitarios del tipo “América profunda”, como si diésemos por sentada una identidad singular de pueblos, etcétera. Las discusiones abiertas por el quehacer teórico reconocido por los términos “colonialismo”, “poscolonialismo” y “decolonialismo” han tenido la gracia de desustanciar Latinoamérica. Con eso es suficiente, ni siquiera es necesario tratar estos aportes a las investigaciones de lo social como sistemas teóricos de totalidades completas. Se trata de volver a habilitar las preguntas por lo que la vida cotidiana latinoamericana demanda, en lo que se refiere a “seguir a los actores”.

El segundo énfasis está referido a la cuestión de hacer teoría social desde Latinoamérica. Parafraseando al amigo Alejandro Fielbaum (2015): no se trata de *unas* teorías sociales latinoamericanas, ni de unas teorías sociales *para* Latinoamérica, sino de habilitar el trabajo teórico **desde** las condiciones específicas, diferentes y equivalentes, que concurren históricamente en lo que contemporáneamente configura Latinoamérica. Es posible pensar a la humanidad, su convivencia históricamente configurada en diversas actualizaciones del *socius*, desde Latinoamérica.

Aquí, para terminar, la conjetura. Utilizo el término a propósito, para diferenciarlo de “hipótesis”, que reduce las intuiciones al sistema

probatorio. Esta conjetura consiste en proponer que la renuncia a un determinismo identitario es una condición típicamente latinoamericana. Digo condición, por cierto histórica: ni identidad, ni esencia. Formulada de otro modo: la pregunta por Latinoamérica es una pregunta siempre fresca, escurridiza, urgente, múltiple y siempre inacabada. Una pregunta insistente jamás contestada por completo. Esta condición, parafraseada como “lugar de deseo y deseo de lugar”, debería tener mayores afinidades para cultivar unas teorías del *socius* aconteciendo, más esquivas a la clausura en sistemas teóricos totales de alguna completitud social, como para quienes habitan autoconvencidos de constituir el centro de la historia humana.

Bibliografía

- BOURDIEU, P., Chamboredon, J.C. y Passeron, J.C. (1976). *El oficio del sociólogo*. Madrid: Siglo XXI.
- CASTELLS, M. (1998). *La era de la información*. Madrid: Alianza.
- CHERNILO, D. y Mascareño, A. (2005). Universalismo, particularismo y sociedad mundial. Obstáculos y perspectivas de la sociología en América Latina. *Revista Persona y Sociedad*, 19(3), 17-45.
- DURKHEIM, E. (1989). *El suicidio*. Madrid: Akal.
- FIELBAUM, A. (2015). Tensiones y posibilidades de la teoría social latinoamericana. José Martí y la amistad de la democracia en (nuestra) América. *Revista Cuadernos de Teoría Social*, 1(1), 9-32.
- FOUCAULT, M. (1978). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.
- GARFINKEL, H. (2006). *Estudios en etnometodología*. Barcelona: Anthropos.
- HABERMAS, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
- LATOUR, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- LOURAU, R. (1988). *Análisis institucional*. Buenos Aires: Amorrortu.
- LUMHANN, N. (1997). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Rubí-Anthropos.
- MARX, K y Engels, F. (2004). *Manifiesto comunista*. Madrid: Alianza.

- MERTON, R. (2002). *Teoría y estructura sociales*. México: FCE.
- PARSONS, T. (1999). *El sistema social*. Madrid: Alianza.
- TÖNNIES, F. (1947). *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada.
- VERCELLONE, C. (2011), *Capitalismo Cognitivo. Renta, saber y valor en la época posfordista*. Buenos Aires: Prometeo.
- WEBER, M. (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza.

Segunda parte.
Teoría social y política en Latinoamérica

Capítulo 13.

Crítica y emancipación. Dilemas actuales de las teorías de la sociedad en América Latina y Europa

EZEQUIEL IPAR

Introducción

Las teorías de la sociedad que todavía piensan sus conceptos a partir de algún interés por la política tienen que enfrentar en la actualidad un acontecimiento paradójico que expresa la situación difícil en la que se encuentran sus preguntas y sus problemas. En Grecia, donde todo habría comenzado para la idea de política (y democracia), se está representando ante de la vista de todos una nueva tragedia de las viejas instituciones políticas basadas en la idea del autogobierno del pueblo. Condenada a transformarse en el laboratorio europeo de la “austeridad expansiva”¹, la política griega ha enfrentado un asedio sistemático que ha reducido la soberanía de los espacios de deliberación de los ciudadanos hasta límites difíciles de imaginar hasta hace

¹ El concepto “*expansionary austerity*” fue introducido en el debate reciente (1990) por los economistas Francesco Giavazzi y Marco Pagano en su artículo “Can Severe Fiscal Contractions Be Expansionary? Tales of Two Small European Countries”. Según esta interpretación, en determinados contextos macroeconómicos, políticas severas de ajuste fiscal pueden actuar como motores de la reactivación económica al ampliar la capacidad de inversión y consumo del sector privado gracias a la confianza que despertaría en los inversores el cambio de las expectativas futuras sobre la presión fiscal y el gasto público. Paul Krugman (2012) discute los supuestos teóricos y las pruebas empíricas de esta teoría en su reciente libro: *End this crisis now*.

poco tiempo para una democracia moderna. A partir del caso griego se han implementado de modo generalizado novedosas ingenierías institucionales que han logrado, por un lado, invertir y suprimir la voluntad política manifiesta de los ciudadanos, y, por otro, han menguado en forma considerable la capacidad de los gobernantes elegidos democráticamente de tomar decisiones políticas autónomas que puedan enfrentar la actual crisis del capitalismo. Siguiendo esta “pesadilla que recorre Europa”, Jürgen Habermas, filósofo esquivo a la exasperación en la crítica de las democracias liberales, se ha referido al porvenir de este proceso de asedio a la legitimidad popular por parte de los mecanismos sistémicos del capital financiero internacional con un nombre de resonancias trágicas: el (re)surgimiento de sociedades *posdemocráticas* (2012).²

Cualquier observador interesado en la historia de Latinoamérica sabe que la dificultad que se expresa en esta paradoja de la actualidad griega encuentra múltiples antecedentes en el subcontinente, tanto por la historia de las reiteradas tentativas de modernización social a través de los Estados burocrático-autoritarios,³ como por la persistencia de marcadas desigualdades y violencias estructurales en nuestras sociedades. En la dinámica social, esas desigualdades y esas violencias fueron transformadas por los actores sociales en deseos y demandas políticas que, en la historia de los últimos 60 años, tuvieron que enfrentar los mecanismos de control social de las dictaduras o Estados de derecho no democráticos. En términos teóricos, este contexto de conflictos sociales, continuas movilizaciones y demandas políticas insatisfechas relativizaba una y otra vez en América Latina los discursos teóricos que anticipaban el advenimiento de sociedades pospolíticas o sociedades coordinadas exclusivamente a través de mecanismos de integración sistémicos. De hecho, se podría afirmar que las ciencias sociales latino-americanas trabajaron en la última mitad del siglo XX diagnosticando

² Ver también Colin Crouch (2004).

³ Ver O’ Donnell (1975).

la permanencia de las contradicciones entre democracia y capitalismo que hoy reaparecen en los debates europeos.⁴

A partir de la crisis desatada en el mercado financiero global en el año 2008, se pudieron visibilizar en el nivel global estas marcas del proceso de colonización del mundo de la vida –para usar otra expresión de Habermas– y de las instituciones de autogobierno democrático por parte de los sistemas económicos que controlan los grandes agentes del capitalismo financiero. Esta colonización, que parece no detenerse frente a nada, transformando con su avance a los debates parlamentarios y a las decisiones de la política democrática en una *ficción socialmente (in) necesaria*, introduce evidentemente nuevos desafíos a la teoría crítica de la sociedad. Al mismo tiempo, este contexto político actual de la globalización solo nos recuerda que el diagnóstico de las amenazas y las limitaciones estructurales del proceso de democratización de la vida política, cultural y económica únicamente puede realizarse a partir de una lectura cuidadosa de las energías transformadoras del presente. La actual metamorfosis de los sistemas políticos y los riesgos reales que representan las formas posdemocráticas de regulación del capitalismo contemporáneo nos ponen en una encrucijada que podemos transformar en una oportunidad para la teoría, volviéndola capaz de abrir un espacio de diálogo entre las diferentes experiencias, tradiciones y temporalidades de la crítica en América Latina y Europa.

Pero para realizar esta tarea tenemos que comenzar reconociendo que los desafíos de una lectura teórica que tome por objeto a las fuerzas transformadoras del mundo social contemporáneo no aparecen en el horizonte político actual ni como algo transparente, ni como algo unívoco. Esta dificultad, que abarca los más diversos motivos, está atravesada por una relación fundamental: la relación entre crítica y emancipación; o, para decirlo mejor, entre los distintos modelos de crítica social y los diferentes proyectos políticos emancipadores. Según como se conciba

⁴ La polémica que entablaron recientemente J. Habermas y W. Streeck resulta ilustrativa sobre este debate en Europa. Entre los textos relevantes del primero, ver Habermas (2013). La posición de Streeck aparece fundamentalmente en Streeck (2011) y (2014).

esta relación entre crítica y emancipación, se abren horizontes diferentes para pensar la idea de radicalizar la democracia en el actual contexto de dominio del capitalismo globalizado.

Para plantear este problema y extraer sus consecuencias para una teoría crítica de las sociedades contemporáneas voy a intentar, en un primer paso, reflexionar sobre la relación teórica que existe entre los conceptos de crítica y emancipación, enfocada en la discusión que se desarrolló recientemente en la sociología francesa. Luego, para introducir en esta discusión a la arena política contemporánea, procuraré reconstruir la importancia que ha tenido el concepto de democracia en las teorías críticas de la sociedad. Finalmente ensayaré lo que sería un posible mapa conceptual de la idea de democracia que sea capaz de articular, más allá de las concepciones unilaterales o eurocéntricas, las potencialidades hermenéuticas que ofrecen sobre dicha idea las modernidades políticas de América Latina y Europa.

Reflexión sobre crítica y emancipación

Cuando reflexionamos sobre los conceptos de crítica y emancipación intuitivamente podemos hacernos una idea de la relación interna que los vincula. De hecho, cuando pensamos el sentido de la palabra crítica ya estamos de alguna manera insinuando la necesidad o la exigencia de una práctica emancipadora (por más elemental o gradual que esta sea); y, viceversa, como herencia de los proyectos emancipadores de la modernidad, la idea de emancipación suele ir unida a la necesidad de una crítica del presente. Sabemos que criticar algo no significa solo *poner en cuestión* (por ejemplo, la verdad de un enunciado), *juzgar* el valor de una decisión tomada en una determinada situación (en términos de eficacia o de corrección normativa) o *dudar* de las justificaciones referidas a la validez de una norma (política, moral, estética, o cualquier otra), sino que implica –también, y fundamentalmente– *oponerse, rechazar y negar* eso que aparece sedimentado como la verdad, lo justo o la misma

“descripción” de la realidad.⁵ Toda crítica verdadera señala algo que *debe cesar* (porque resulta insoportable, injusto, falso, etc.) y, por lo tanto, llama la atención sobre algo que *debe ser transformado*. De esta manera, la crítica revela una orientación performativa que se dirige siempre en el sentido de *activar un proceso de emancipación*.

Esto mismo puede rastrearse en el sentido contrario de la relación entre crítica y emancipación. Cualquier necesidad, impulso o deseo de liberarse de una determinada relación de dominación o de una configuración de la realidad experimentada como opresiva o injusta requiere de un proceso de representación o de simbolización de eso frente a lo cual alguien desea emanciparse. En este sentido, todo deseo de emancipación tiende hacia un “poder *decir* no” (a las causas de la dominación); esto es, tiende hacia una organización discursiva del rechazo a las prácticas y a las instituciones que configuran la realidad (normativa, fáctica o subjetiva) que se ha revelado como un obstáculo insoportable. Por esto mismo, toda proyección emancipadora de una subjetividad (individual o colectiva) implica ya el esbozo de una crítica a la pretensión de que ese mundo tenga que ser vivido al modo de una realidad inmodificable. La apertura del mundo hacia la que tiende la fuerza de un deseo de emancipación está ya conectada con la necesidad de realizar una crítica de ese mundo experimentado como el único “real”.

Ahora bien, como esta conexión interna establecida intuitivamente entre crítica y emancipación no se confunde con ninguna identidad conceptual entre ambos términos, lo que aparece de inmediato después de que se establece su dependencia mutua es el carácter esencialmente problemático de esta relación. Se podría afirmar inclusive que lo que está detrás de cierto dualismo rígido en torno al cual giran muchos de los principales debates en el campo de la filosofía política, la teoría de la justicia y la filosofía moral actuales que inciden sobre la formación

⁵ Adorno fue uno de los grandes teóricos del siglo pasado que interpretó este sentido fuerte de la crítica cuando la asoció, en distintos contextos, a la actividad de la *resistencia*: “Pensar es, ya en sí, negar todo contenido particular, resistencia contra lo a él impuesto; esto el pensar lo heredó de la relación del trabajo con su material, su arquetipo” (2005, p. 29).

de las teorías de la sociedad es la discrepancia en el modo de interpretar el sentido de la crítica y los objetivos de las estrategias de emancipación en el mundo social contemporáneo. Las diferencias que existen entre las perspectivas críticas liberales y comunitaristas, institucionalistas y antiinstitucionalistas, estatistas y autonomistas, racionalistas y vitalistas, dan cuenta de esta diferencia.

Podemos pensar al carácter problemático de la relación entre crítica y emancipación a partir de dos perspectivas teóricas que operan como dos extremos de esta pregunta. Por un lado, encontramos la perspectiva que plantea una interpretación de los *deseos de emancipación* que se despliegan “más allá” de las exigencias que supone el concepto de crítica. Este movimiento teórico trabaja analizando exhaustivamente los problemas de la relación entre crítica y emancipación, explorando siempre desde los márgenes los modos en los que se aproximan y se repelen ambos conceptos. Por lo general, esta perspectiva suele terminar estableciendo la necesidad de disociar ambos términos. Si bien no me voy a ocupar en esta ocasión de esta importante tradición teórica en el campo de las ciencias sociales, señalo aquí tan solo el problema central que quieren hacer visible y los forzamientos de las lecturas internas de las emancipaciones que pretenden realizar. La objeción central que muestra esta perspectiva –que puede vincularse a distintas derivas del posestructuralismo que parten de la conjunción Foucault-Deleuze– radica en las consecuencias que el concepto de crítica puede imponerle a los extremadamente diferentes procesos de emancipación al establecerse como un *criterio* de los mismos. La afinidad y el pasaje que existe entre el dispositivo de la crítica y la necesidad de asumir un criterio normativo acumula una serie de objeciones que van a terminar disolviendo la relación interna entre crítica y emancipación en esta tradición teórica.

El otro modo de tratar esta relación es el que desarrolló Theodor Adorno a mediados del siglo pasado, al incluir en su crítica social y moral el problema de la opacidad radical de la experiencia de la injusticia en las sociedades del capitalismo tardío. El diagnóstico de Adorno establecía que la nueva fase del capitalismo (que expandía tanto el consumo

individual como la mercantilización de la cultura y el control burocrático de las poblaciones) iba acompañada de un apaciguamiento de la crítica, que se correspondía con el bloqueo de la experiencia individual y colectiva de la injusticia. Eso que Adorno llamaba “la enfermedad de los hombres normales” (1999, p. 63-65)⁶, no consistía en la desaparición del sufrimiento social, sino en la destrucción de los medios expresivos que podían representarlo en el espacio público y permitían una simbolización autónoma y participativa por parte de los afectados. Las formas culturales que el nuevo capitalismo induce habían producido para Adorno una situación en la cual los individuos ya no tenían ni la sensibilidad para registrar los efectos de la violencia estructural de la sociedad, ni la fuerza para hacer oír su voz de protesta frente a los otros. Es esta constelación de fenómenos, que había distanciado a la crítica de los deseos de emancipación, la que Adorno se propuso diagnosticar, precisamente para intentar volver a articular ambos conceptos.

En la tentativa de enfrentar esta opacidad de la experiencia del sufrimiento y el padecimiento de las injusticias sociales, las teorías críticas que conectan con la intuición de Adorno se dividieron, a su vez, entre dos grandes perspectivas. Por un lado, aquellas que procuraron superar la

⁶ Adorno despliega esa observación en *Minima Moralia*, bajo el título *Salud para la muerte*, como parte de sus críticas a la institucionalización del psicoanálisis: “Si fuera posible un psicoanálisis de la cultura prototípica de nuestros días; si el predominio absoluto de la economía no se burlara de todo intento de explicar la situación partiendo de la vida anímica de sus víctimas y los propios psicoanalistas no hubieran jurado desde hace tiempo fidelidad a dicha situación, tal investigación pondría de manifiesto que la enfermedad actual consiste precisamente en la normalidad. Las respuestas de la libido exigidas por el individuo que se conduce de cuerpo y alma de forma sana, son de tal índole que sólo pueden ser obtenidas mediante la más radical mutilación, mediante una interiorización de la castración en los *extroverts* respecto a la cual el viejo tema de la identificación con el padre es el juego de niños en el que fue ejercitada. El regular *guy* y la *popular girl* no sólo debe reprimir sus deseos y conocimientos, sino también todos los síntomas que en la época burguesa se seguían de la represión”. Junto con la identificación de la vida sana con la represión, Adorno vuelve a ensayar un modelo para el ejercicio de la crítica en este contexto: “La enfermedad de los sanos solamente puede diagnosticarse de modo objetivo mostrando la desproporción entre su estilo de vida racional (*rationalen Lebensführung*) y la posible determinación racional (*vernünftigen Bestimmung*) de sus vidas”. (1999, pp. 63-65).

aparente inexpresividad de la experiencia de la injusticia a través de una reconstrucción democrática radical de los mecanismos institucionales de la participación y deliberación de los ciudadanos (Habermas), de modo tal de garantizar que las demandas de justicia puedan finalmente expresarse como crítica social activa en un Estado de derecho democrático ampliado. Del otro lado, se ubican las perspectivas que intentaron provocar que las peticiones de justicia sumergidas y diseminadas en una extensa cartografía social se expresen siempre más allá de la totalidad de lo que hace posible y controla el Estado, deconstruyendo de esa manera el concepto tradicional de Estado de derecho democrático (Derrida).

Recientemente, Luc Boltanski (2009) volvió sobre esta cuestión –en clave decididamente sociológica– en un trabajo que publicó bajo el título “*De la Critique*”. Sin que podamos aquí siquiera resumir su perspectiva, podemos reconocer en este trabajo esquemáticamente dos grandes caminos (que abren diferentes horizontes políticos) para plantear la relación entre crítica y emancipación en el mundo social contemporáneo: a) una crítica que busca *analizar* las relaciones de dominación que producen estructuras sociales desiguales y bloquean las potencialidades expresivas de quienes padecen las injusticias; y b) otra que *describe* las resistencias que surgen de los propios movimientos de emancipación en su pluralidad irreductible y descentra las prácticas de justificación de la crítica social. La distinción fundamental pasa por lo que Boltanski denomina como *sociología crítica* (a) y lo que él llama *sociología de la crítica* (b). Esta diferencia, que parece sutil, está llena de implicancias y consecuencias para los modos de pensar la crítica en general y pueden resultar útiles también para pensar algunos de los dilemas de la(s) crítica(s) emancipatoria(s) en la actualidad.

Lo primero que hay que señalar es que ambas –la sociología crítica y la sociología de la crítica– respetan la relación interna entre crítica y emancipación que propusimos en nuestra reflexión general sobre ambos conceptos. Para ambas perspectivas toda crítica tiene un cierto sentido performativo que va en la dirección de desplegar un proceso de emancipación y todo proyecto emancipador requiere, de distintas

maneras, de la capacidad de producir algún tipo de reflexión crítica de la realidad. La diferencia fundamental consiste en la posición de la crítica frente a la situación de injusticia.

Mientras la sociología crítica tiende a privilegiar, desde una cierta exterioridad, el análisis de los obstáculos estructurales que impiden la manifestación de las situaciones de dominación y reproducen estructuras desiguales jerárquicas que consiguen violentamente el reconocimiento universal (a la manera de Bourdieu), la sociología de la crítica pretende extraer esa negatividad a partir de una multiplicidad de puntos de vista, construyendo conceptos capaces de relevar la capacidad crítica de los actores sociales afectados, más allá de las imposiciones de los lenguajes de las instituciones y las exigencias semánticas de una única interpretación del principio de igualdad. La diferencia fundamental consiste en que mientras la sociología crítica elabora desde una perspectiva relativamente distinta a la de los propios actores sociales el juicio sobre las descripciones de la realidad social “desigual” que merecen ser negadas (por las relaciones de dominación que suponen) y los marcos normativos que deben ser rechazados (por ideológicos), la sociología de la crítica intenta reconstruir todo eso radicalizando una posición neopragmática, que tiende a desfetichizar las pretensiones de universalidad de la propia crítica. De este modo, la sociología de la crítica tiende a facilitar una prolongación de la propia capacidad de crítica (oposición, negación y rechazo) de los actores sociales involucrados en distintos contextos de interacción, reconstruyendo tanto los distintos objetos de la(s) crítica(s) social(es), como sus respectivas justificaciones.

Evidentemente, apenas se avanza en su consideración, la contraposición entre ambas perspectivas salta a la vista. La sociología de la crítica suele objetarle con razón –como nos lo recuerdan las objeciones del propio Boltanski a los trabajos de Bourdieu– a la sociología crítica el carácter tutelar y la “trascendencia” desde la cual mira y juzga a la realidad social. Para poder reconstruir la relación interna entre crítica social y emancipación, de lo que se trata es de elaborar una fenomenología de las prácticas y los discursos críticos de los propios actores

sociales, para poder comprender así lo proyectos de emancipación que fluyen (muchas veces “silenciados”) de una realidad social conflictiva y altamente diferenciada.

La idea de democracia y la teoría crítica.

Las distintas generaciones de la teoría crítica enfrentaron un problema semejante cada vez que se propusieron reconstruir nuevos conceptos que fueran capaces de realizar una “trascendencia inmanente” (Habermas, 2002: 16) a la realidad social dada, a partir de una relación reflexiva con los procesos sociales de emancipación. Planteado esquemáticamente, es evidente que el concepto adorniano de *mímesis* (con sus referencias simultáneas a la crítica estética y la etnografía), el concepto habermasiano de *acción comunicativa* (orientado por la pragmática formal y la crítica moral) y el concepto que presentó Axel Honneth bajo el nombre de *lucha por el reconocimiento* (que sigue los pasos de una antropología política y una crítica conflictivista de la teoría de la justicia) apuntan en el sentido de trabajar de esta forma el contenido normativo de la teoría crítica. Entre las múltiples afinidades que existen entre esta perspectiva y el planteo de Boltanski que acabamos de reseñar, se destaca obviamente el tratamiento del problema de las justificaciones de la crítica. A pesar de todos sus conflictos internos, la tradición frankfurtiana se caracterizó siempre por inscribir la pregunta por la justicia en las discusiones explicativas de los modelos de la crítica social, con el objetivo de prefigurar conceptualmente las condiciones inmanentes existentes en la sociedad para expandir una sociabilidad no violenta, que respete los principios de autonomía, solidaridad y sensibilidad para las diferencias individuales. De allí que el problema que surge al dar ese paso en la teoría social, que va más allá de la descripción o la explicación de las lógicas de funcionamiento de las distintas críticas sociales, es el problema de la *racionalidad* en la crítica,⁷ que implica una atención especial a la vieja relación entre teoría y

⁷ También Adorno fundamentó esta condición a través de la dialéctica entre crítica y racionalidad: “como la autonomía dificulta la adaptación en el mundo administrado y

praxis, así como a la articulación de las ciencias sociales con la filosofía. De este modo, la teoría crítica acepta tratar los desafíos de justificación de la crítica sin esconderlos detrás de conceptos naturalistas o positivistas, muchas veces inflamados de compromisos morales o interpretaciones ideológicas no reflexionadas en la teoría. Lo que se quiere evitar así es que el interés teórico orientado a controlar en términos explicativos el proceso histórico contingente suprima la comprensión del “impulso moral para liberar a la humanidad de las repeticiones compulsivas de la historia reprimida del sufrimiento” (Habermas, 2003, p. 283).

Sin entrar ahora en los problemas internos de justificación de cada una de las perspectivas particulares, es evidente que los diferentes modelos de teoría crítica –que van de Adorno a Honneth– han pensado el problema de la racionalidad de la crítica sobre el horizonte práctico-normativo que abre la *idea de democracia*. Esta cumple en general una triple función en la teoría social crítica, que nos puede servir para hacer avanzar la discusión que iniciamos en el apartado anterior. En este sentido, la idea de democracia: a) estimula el desarrollo de los conceptos en ciencias sociales que van a orientar los análisis históricos; b) delimita el contenido normativo que requiere justificación; y c) pone a prueba el pasaje entre la filosofía y las ciencias sociales, para cerciorarse de que la justificación teórica del contenido normativo no sea ella misma violenta, dominadora o paternalista.

La diferencia a la que pretende llegar la teoría crítica con respecto a otras teorías sociales (naturalistas, culturalistas o funcionalistas) consiste en que en vez de rechazar sistemáticamente –con argumentos teóricos y/o empíricos– las posibilidades reales de una constitución intersubjetiva emancipadora de la sociedad o de trabajar con una fundamentación

causa dolor, innumerables personas proyectan a la razón este sufrimiento dictado por la sociedad. Dicen que la razón es quien ha traído el sufrimiento al mundo. La dialéctica de la Ilustración, que tiene que indicar el precio del progreso, la destrucción que la racionalidad causa en tanto que dominio progresivo de la naturaleza, es interrumpida demasiado pronto, siguiendo el modelo de un estado cuya compacidad ciega parece cerrar la salida. No se quiere ver que el exceso de racionalidad del que la capa culta se queja y registra con conceptos como mecanización, atomización e incluso masificación, es una carencia de racionalidad” (2009, p. 541).

inmediatamente positiva de las “sociedades libres”, trabaja sobre los problemas y las paradojas de la fundamentación moderna de las ideas de libertad e igualdad que estructuran el concepto de democracia. Pero al seguir un camino teórico como este se debe enfrentar una serie de preguntas básicas: ¿cuál es la modernidad política a partir de la cual se reconstruyen y comprenden los elementos teóricos de un concepto crítico de democracia? ¿Qué desafíos impone el requisito de recurrir a una “verdadera pluralidad de interpretaciones” cuando nos referimos a la justificación del concepto de democracia en la teoría crítica? ¿Cuál es el procedimiento teórico que permite justificar la validez normativa del concepto de democracia? ¿Cómo evitar la recurrente transformación dialéctica de las justificaciones idealistas en ciencias sociales? ¿Cómo superar la reificación de los conceptos normativos, que se olvidan de reconstruir el sentido de la igualdad y la justicia en el barro de la facticidad social?⁸

Es precisamente en esta parte problemática y paradójica del recorrido de las justificaciones de la idea de democracia donde las posibilidades de una teoría crítica de la sociedad *desde* América Latina se tornan especialmente relevantes, al introducir los fragmentos de una particularidad diferente, ni absolutamente otra ni fácilmente subsumible a la historia de la modernidad europea. Esta posición, que permitirá movilizar la intención neopragmática de Boltanski, crea una serie de desplazamientos y nuevas preguntas: ¿qué pasaría si a las versiones de la teoría crítica (de Adorno a Honneth) se las confronta con la pregunta por las condiciones transculturales de sus pretensiones de validez? ¿Qué sucedería si en vez de hacer una historia de sus conceptos, se indaga su contenido crítico a

⁸ Axel Honneth ha abordado esta cuestión construyendo una vía contemporánea de relectura de Hegel en su reciente libro *El derecho a la libertad* “Una de las grandes limitaciones que sufre la filosofía política actual es la de estar desacoplada del análisis de la sociedad y, por lo tanto, fijada en principios puramente normativos. Esto no quiere decir que no sea tarea de una teoría de la justicia la formulación de reglas normativas que permitan medir la legitimidad moral del orden de la sociedad, pero en la actualidad estos principios generalmente se establecen aislados de la eticidad de las prácticas y las instituciones dadas, para solo ‘aplicarlos’ secundariamente a la realidad social” (2014, p. 13).

partir del desafío de producir una (im)posible cartografía transcultural de la idea de democracia? Lo interesante de esta pregunta es que intenta lidiar con la diferencia cultural impidiendo su domesticación; esto es, nos permite evitar el camino que acepta inmediatamente una versión débil del multiculturalismo que se obsesiona con el imperativo de incluir los valores del otro como un mero *complemento externo* de la propia cultura. Nuestra perspectiva acepta el desafío, tal vez más radical, de asumir la mirada del otro sobre los “valores universales”, reconociendo como justificables diferentes interpretaciones culturales de la definición de la idea de democracia. En este caso, de lo que se trata es de la justificación de una reconstrucción crítica de la idea de democracia para los proyectos emancipadores contemporáneos.

Dos caminos que aparecieron en una reciente confrontación entre Jürgen Habermas y Christoph Menke nos pueden ayudar a plantear esta cuestión, que refiere en última instancia a lo que está implicado en la relación interna entre crítica y emancipación que abordamos en el apartado anterior. Discutiendo los efectos adversos o inesperadamente contrarios a la pretensión de igualdad contenida en la interpretación liberal de la teoría de la justicia, Habermas y Menke polemizaron en torno al alcance y al modo de proceder de la justificación del punto de vista de la teoría crítica. De un lado, Habermas insiste en la búsqueda de un contenido normativo que pueda justificar su validez más allá de los contextos locales, para no perder en términos relativistas la débil fuerza de la teoría crítica. Para eso tiene que aceptar explorar la universalización falible del momento racional del discurso. En la teoría de la sociedad eso significa priorizar el estudio de las condiciones de igualdad necesarias para alcanzar un acuerdo discursivo libre de coacciones, capaz de sancionar normas que regulen las interacciones respetando y sosteniendo un equilibrio entre el tratamiento igualitario de todos y la sensibilidad o apertura frente a las experiencias singulares de exclusión que padecen determinadas posiciones sociales particulares. Como se sabe, su propuesta consiste en una *crítica reconstructiva* que busca ampliar y tensionar internamente los límites de la idea liberal de democracia.

Por el contrario, para Menke el contenido normativo de la teoría crítica solo puede realizarse trabajando sobre sí mismo a través del señalamiento de un hiato, de una distancia no suprimible o un “límite hermenéutico” (2006, p. 114) interior a todas y cada una de las justificaciones modernas de la idea de igualdad en la que se funda la democracia política. El procedimiento crítico consiste, en este segundo sentido, en interpretar los efectos nocivos o contradictorios de la implementación del principio de igualdad moderno desde otra posición normativa, desde otro lugar, desde un espacio distinto al que establece un modelo universal de lo que significa la autonomía democrática. Su perspectiva, por lo tanto, consiste en exponer la *dialéctica negativa de los conceptos* que le dan forma a las pretensiones de universalidad de la idea de igualdad de la democracia liberal. Entre ambas posiciones sobre la crítica lo que se va a diferenciar ahora son diferentes modos de trabajar con los conceptos que justifican el contenido normativo de la teoría crítica. De un lado la crítica reconstructiva y del otro la dialéctica negativa del concepto de democracia.

La posición de Habermas puede ser resumida, para nuestros fines actuales, a partir de la precomprensión del problema y la elección del objeto que le va a permitir realizar la justificación de su concepto de democracia. En *Facticidad y Validez, contribuciones a una teoría del discurso de la ley y la democracia* Habermas (1998) ofrece una posición muy clara sobre ambas cuestiones. La reconstrucción de los conceptos articuladores de la teoría crítica se hace exclusivamente en el interior de una modernidad política que queda determinada por la historia del constitucionalismo anglosajón, fundamentalmente por el carácter ejemplar del proceso constituyente y la supervivencia de los procedimientos republicanos de autogobierno que permanecen vigentes en la constitución de los EE. UU.⁹ Cuando esta historia política es revisada en la perspectiva de Habermas –a partir de los principios de la teoría de la acción comunicativa y la ética del discurso– inmediatamente aparece la prueba que podría garantizar su utilización como contenido

⁹ Cfr. Habermas (1998, pp. 267-286) y (2005, p. 9).

normativo de una teoría crítica de *todas* las sociedades contemporáneas. Esta prueba establece, a través de diferentes analogías históricas y referencias etnográficas, que todas las formas de sociedad históricas conocidas han contado, por su propia constitución lingüística, con prácticas de autoconstitución del mundo de la vida. Pero esas prácticas solo pueden ser reconstruidas desde el presente por la teoría crítica a partir del punto “más evolucionado” en términos morales y en términos de su institucionalización como forma jurídica, quedando así determinada exclusivamente la modernidad política del constitucionalismo anglosajón como modelo de los principios normativos de la teoría crítica.

Junto con las recurrentes críticas a las que ha sido sometida la teoría de la acción comunicativa de Habermas, que suele olvidar el lugar que cumplen las vigilancias y los castigos en el proceso de individuación que tienen como resultado la competencia y autonomía lingüística, es importante destacar también esta otra limitación: su reconstrucción crítica del concepto de democracia, hacia el que apunta esa teoría, está fuertemente recortada sobre una modernidad política reducida. Este reduccionismo espacial produce serios problemas teóricos cuando se funde con la primacía del discurso moral en la justificación de la crítica. Si bien la posición de Habermas sobre este punto no es unívoca (Habermas, 1998, p. 104-118), en el contexto del debate con Menke su perspectiva se cristaliza en un diagnóstico muy preciso que afirma que en el capitalismo tardío solo la definición de igualdad del juego de lenguaje moral es realmente dialógica y por lo tanto la única abierta a una relación efectivamente no violenta con la alteridad, ya que las otras relaciones intersubjetivas, las que hacen posibles los afectos como la simpatía y la compasión, los valores éticos compartidos o las experiencias estéticas, quedan fundidos con los intereses egocéntricos de los actores sociales o resultan inútiles frente a las normas del poder administrativo del Estado. Referencias como la crítica estética o la política de los afectos son para Habermas formas de sociabilidad situadas, empíricas y perfiladas por el monologismo del Uno o del Nosotros. Dentro de la complejidad interna que tiene sociológicamente la democracia, en cuanto entramado de

diferentes tipos de discursos, instituciones y relaciones funcionales con los entornos de la economía y el aparato del Estado, el discurso moral moderno aparece en Habermas como el único capaz de construir un poder alternativo y ser, al mismo tiempo, hospitalario frente al extraño en términos culturales.

La moral como superación positiva de todas las particularidades y de todos los contextos espacializados cargados valorativa o antropológicamente constituye así, en esa pretensión de asegurar relaciones entre particulares que no se hagan violencia o no violenten el principio de igualdad, el “verdadero” espacio trascendental transcultural. Esta primacía del discurso moral dentro de la reconstrucción crítica del concepto de democracia de Habermas, que establece iguales libertades y derechos de participación para todos en la construcción y la aplicación de la ley, implica también la primacía de una universalidad que se extiende en el tiempo, al modo de obligaciones y un *deber ser* que pretende durar incondicionalmente. Para Habermas, únicamente cuando este plano trascendental-moral queda configurado, la teoría de las ciencias sociales puede discernir y criticar las prácticas, las instituciones, las preferencias y las orientaciones de valor que ejercen una coacción local o sistémica sobre las potencialidades emancipatorias de las formas de integración y creatividad de la vida social.

Ahora bien, la prueba crucial que establece la validez de una norma moral –y por lo tanto, la estructura interna del concepto crítico de democracia– queda de esta manera muy lejos de los desafíos reales de las sociedades democráticas contemporáneas. Ya no se trata de conocer en sus detalles y sus diferencias las prácticas de autoorganización asamblearia de las distintas culturas, sino de introducir en el tiempo homogéneo de la evolución moral de la especie humana el tiempo privilegiado de una única línea de modernización moral y política. El drama histórico codifica, desplaza y anula al dilema espacial que planteaba la justificación del concepto de democracia, permitiendo una única relación sin matices o contradicciones entre esta herramienta teórica y las muy diversas realidades sociales que se propone diagnosticar.

Para una (im)posible cartografía de la idea de democracia

El problema que tratamos en el apartado anterior nos recuerda los secretos de la ficción borgeana que atraviesa los dilemas que enfrenta la representación de la soberanía entre el espacio y el tiempo. En este conocido texto, Borges (1969, p. 119) se refiere a un Imperio que había llevado el arte de la cartografía a tal desmesurada perfección que había logrado elaborar “un mapa de una sola provincia” que, por el nivel de sus detalles, llegaba a “ocupar toda una ciudad”. Sin embargo, disconformes con las deficiencias y las omisiones a las que los obligaba irremediablemente la escala de la representación, se embarcaron luego en la tarea de realizar completamente el contenido ideal de la representación, y “levantaron un mapa del Imperio que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él”. El aprendizaje –nos dice Borges– vino *con el tiempo*, cuando las nuevas generaciones determinaron que ese dilatado mapa resultaba completamente inútil, “y lo entregaron impiadosamente a las inclemencias del sol y del invierno”.

En esta breve ficción literaria no solo se exponen con ironía los dilemas y las aporías en las que incurre el rigor científico cuando pretende completar sus condiciones ideales de validez, sino que a través de ella Borges aborda un segundo problema, concreto y específico: el problema que enfrenta la razón cuando no puede (o piensa que es inútil) hacerle justicia a lo que aparece con la diferencia espacial. Lo que se hace, por regla general, es superar la imposibilidad de la representación de la diferencia espacial sancionando su inutilidad y dejando que el paso del tiempo haga su trabajo. La imposibilidad de una representación consistente y útil para el pensamiento proveniente de la diferencia geográfica es codificada, olvidada y anulada gracias a lo que hace posible una diferencia temporal, una clara línea evolutiva, de modo que la narración de una historia termina suprimiendo las deficiencias de la cartografía. Los trayectos y los devenires de los conceptos suelen verse afectados por un dilema semejante al que se narra en esta ironía de Borges frente a la razón.

Cuando se confronta el modelo de teoría crítica de Habermas con la geografía social y política de América Latina se percibe claramente una situación dual. Por un lado, si se lo somete a una revisión, el paradigma habermasiano puede servir todavía para trazar puentes ideológicamente menos estrechos que los del liberalismo o los del republicanismo dogmático para pensar en una visión compartida sobre los desafíos democráticos contemporáneos. El contenido normativo de la ética del discurso en la sociología de la democracia permite la crítica de problemas comunes de nuestras sociedades donde se ve menguado o anulado el poder de la ciudadanía política en las distintas esferas de la vida social. También nos permite una convergencia en lo que respecta a las potencialidades aún no exploradas que pueden seguirse de los distintos procesos de institucionalización de los derechos humanos, así como la crítica de la supervivencia y la reemergencia de ideologías racistas, xenófobas, sexistas o reactivas frente a la diversidad sexual, que impiden el ejercicio de la autonomía en términos igualitarios. Por último, este concepto de democracia sirve para desarrollar una relación entre la filosofía y las ciencias sociales en la que cobra siempre nueva vida el diagnóstico de las distintas formas de violencia estructural que el capitalismo contemporáneo reproduce en distintos espacios sociales, culturales y políticos.

Como puede verse, estos espacios de convergencia de las miradas de la crítica social dependen, –directa o indirectamente– de la implementación del principio igualitario de la modernidad política. Pero cuando en este relevamiento aparecen en el horizonte conflictos irreductibles o difícilmente reconciliables a través de un único “uso público de la razón”, problemas vinculados a la opacidad transcultural del principio discursivo/argumentativo que justifica la imparcialidad de la democracia procedimental o las marcas de la herencia colonial en las identidades segregadas y las instituciones, que no se reducen a dificultades u obstáculos para su participación igualitaria en el espacio público democrático, el potencial crítico del paradigma habermasiano

(así como la sociología de Bourdieu) decae, o incluso puede transformarse en un obstáculo.

Para abrir esta diferencia entre la modernidad política europea y la modernidad política latinoamericana –que implica a la vez una diferencia interna en cada una de ellas– sin recurrir por eso a una inversión esquemática de los valores, creo, como anticipé anteriormente, que la posición de Menke en esta controversia sobre el estatuto de lo normativo en la teoría crítica puede ser de mucha utilidad. Si entiendo bien su posición, lo esencial de su planteo consiste en conservar la reflexión normativa sobre el principio de igualdad, pero yendo más allá de la crítica mediadora entre las interpretaciones de la igualdad del liberalismo y el republicanismo. Su estrategia teórica –inspirada en Adorno y Derrida– se centra en el análisis de las aporías y las disonancias hermenéuticas de los procesos de autorreflexión de los efectos no deseados de la implementación del criterio de igualdad moderno. Contra la interpretación regenerativa que hace Habermas, estos análisis deconstructivos de las justificaciones racionales de la igualdad señalan reiteradamente los límites que enfrentamos cuando pretendemos interpretar todo lo que se malogra en la praxis o todo lo que produce un resultado teóricamente contradictorio a partir del uso normativo del principio de igualdad. Estos análisis pueden valer tanto para la modernidad europea como para la modernidad latinoamericana.

La conexión teórica se establece aquí a través de las aporías de la normatividad moderna y no de los contenidos problemáticos que pretenden justificación universal. Estos análisis, que rompen efectivamente con el evolucionismo moral, nos permiten imaginar de qué se trataría en una verdadera cartografía crítica del concepto de democracia. En esta parte que ya no es compartida, en esta *visión que está partida*, que no aspira ya a reintroducir un nuevo discurso moral reunificador ni una trascendencia transcultural, sino que opera deconstruyendo a la moral como fundamento de la racionalidad social, se señalan otros problemas en los conceptos de las teorías sociales, distintos a los que se pueden

iluminar cuando la crítica se repliega exclusivamente sobre la prioridad de una interpretación del principio de igualdad moderno.

Para terminar, voy a proponer muy brevemente dos series de cuestiones que surgen de esta especie de “dialéctica negativa” en las modernidades políticas, complejas y plurales de Latinoamérica y Europa.

La primera serie de cuestiones se refiere a lo que una y otra vez aparece en las interpretaciones teóricas o los análisis empíricos como “particularidades” irreductibles de cada una de las geografías políticas. Inclusive dentro del proceso homogeneizador del capitalismo contemporáneo, ciertas particularidades de la vida política persisten, y cometeríamos un grave error si pensáramos esas diferencias entre América Latina y Europa a través de un único canon de interpretación crítica. Cuestiones muy problemáticas como la relación entre pueblo y ciudadanía, el papel del Estado nación, el lugar de los afectos en los procesos de subjetivación política, el sentido o el sin sentido de algunos conflictos políticos, la función específica de los derechos del Estado de bienestar, así como muchos otros dilemas de la política democrática contemporánea tienen algo de *intraducibles*. Producen una disonancia hermenéutica al pasar de una a otra perspectiva local, de un contexto conceptual a otro, y el desafío pasa por *conservar esa intraducibilidad en la crítica*, intentando hacerle justicia a las perspectivas individuales sin suprimirlas en un único canon trascendental de lo moralmente justo (ya sea este eurocéntrico o latinoamericanista). Aquel que quiere indagar su potencial democrático tiene siempre que volver a hacer las preguntas al pasar de una posición a la otra, sabiendo que se va a ver solicitado por situaciones contradictorias que tienen que ser sostenidas en el movimiento de la crítica, sin caer por eso en un relativismo abstracto, ni perder el sentido de la reflexión normativa. Conservar lo intraducible de las perspectivas emancipadoras singulares también forma parte –aunque parezca paradójico– de la construcción del concepto de democracia hacia el que tiene que apuntar la teoría crítica.

Finalmente, quisiera indicar una última serie de cuestiones de esta dialéctica negativa de la idea de democracia, donde lo que encontramos

no son diferencias positivas irreductibles que exigen ser atendidas, sino *imposibilidades comunes*, que aparecen como tales simplemente porque las vemos desde el punto de vista de la institucionalización actual del principio democrático. Frente a esta, la transgresión, la resistencia y la fuerza constituyente de innovaciones políticas trazan otro tipo de líneas de interpretación de las democracias contemporáneas, que se vuelven impensables si pretendemos concebirlas solo como reinterpretaciones de derechos fundamentales ya instituidos. Estas imposibilidades comunes de las fuerzas democráticas generan a su vez otra serie de relaciones e interconexiones, que no pueden ser reducidas ni al plano de la historia de la universalización de la democracia, ni al mapa de las diferencias positivas de la cuestión democrática en cada una de las localizaciones espaciales.

Surgen así esquemáticamente tres registros que, lejos de anularse, deben formar parte, en su relación dialéctica, de los desafíos complejos de la teoría crítica contemporánea que podemos ensayar desde América Latina. Estos son: a) el registro de lo compartido, que remite a una posibilidad común de la democracia (instituida en términos jurídicos y morales); b) el registro de lo partido, que remite a la imposibilidad de una semántica común o de una gramática perfecta para la comprensión de los procesos emancipadores de la vida social; y finalmente c) el registro de las imposibilidades comunes, de lo que la democracia todavía no es ni puede ser en la actual configuración del mundo social y cultural, que señala en el sentido de la democracia por venir. La cartografía que contiene a estos tres registros no remite a ningún mapa que pueda ser realizado al modo del trabajo que hacían los geógrafos del Imperio del cuento de Borges; sin embargo, esa cartografía se escribe incesantemente frente a nosotros. La tarea de la teoría crítica consiste en intentar leer ese jeroglífico social a través de conceptos.

Bibliografía

- ADORNO, T. (1999). *Minima Moralia*. Madrid: Taurus.
- ADORNO, T. (2005). *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal.
- ADORNO, T. (2009). *Crítica de la cultura y la sociedad II*. Madrid: Akal.
- BOLTANSKI, L. (2009). *De la critique*. París: Gallimard.
- BORGES, J.L. (1969). Del rigor de la ciencia. En *El Hacedor*. Madrid: Alianza.
- CROUCH, C. (2004). *Posdemocracia*. Madrid: Taurus.
- GIAVAZZI, F. y Pagano, M. (1990). Can Severe Fiscal Contractions Be Expansionary? Tales of Two Small European Countries. *NBER Macroeconomics Annual*, 5, University of Chicago Press, 75-111.
- HABERMAS, J. (1998). *Between Facts and Norms, Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Massachusetts: MIT Press.
- HABERMAS, J. (2002). *A inclusão do outro*. São Paulo: ed. Loyola.
- HABERMAS, J. (2003). *Truth and justification*. Massachusetts: MIT Press.
- HABERMAS, J. (2005). Equal Treatment of Cultures and the Limits of Postmodern Liberalism. *The Journal of political philosophy*, 7.
- HABERMAS, J. (2012). *La constitución de Europa*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. (2013). Democracia o capitalism. *Revista Nueva Sociedad*, 246, 32-46.

- HONNETH, A. (2014). *El derecho a la libertad, esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz.
- KRUGMAN, P. (2012). *End this crisis now*. New York: Norton & Company.
- MENKE, C. (2006). *Reflections of Equality*. California: Stanford University Press.
- O' Donnell, G. (1975). Reflexiones sobre las tendencias generales de cambio del Estado burocrático-autoritario. *CEDES/ G.E. CLACSO, 1*, Buenos Aires, 1-66.
- STREECK, W. (2014), "¿Cómo terminará el capitalismo?", *New Left Review*, 87, 38-68.
- STREECK, W. (2011). La crisis del capitalismo democrático. *New Left Review*, 71, 5-26

Capítulo 14.

Lecturas para una filosofía política boliviana. Lo nacional-popular como problemática política actual

ANA VICTORIA BRITOS CASTRO

Desde el marco propuesto por la historia de las ideas latinoamericanas pensadas a partir de la perspectiva del filósofo argentino Arturo Roig y los supuestos filosóficos-políticos presentes en algunos textos del sociólogo y politólogo René Zavaleta Mercado y el filósofo político Luis Tapia, se pretende participar en la constante producción de las diversas manifestaciones culturales teniendo presentes los múltiples escenarios de lucha y resistencia contra los modos de colonización y subjetivación propios de la modernidad occidental y capitalista. En esta clave se puede pensar una filosofía política latinoamericana en la teoría social. Una filosofía que ponga en tensión las situaciones de dependencia que aún hoy se reproducen sobre la base de relaciones de dominación y subalternidad.¹ Específicamente, mi investigación apunta a repensar

¹ Siguiendo la perspectiva de la historia de las ideas latinoamericanas y particularmente a Arturo Roig, la cuestión del “modelo” de la filosofía latinoamericana tiene que ver con la relación de la filosofía con la cultura. En palabras de Roig: “... hay un sujeto que se siente y se entiende como latinoamericano, que parte del supuesto de una cultura a la que denomina latinoamericana y que entiende que es precisamente su cultura (...) ese sujeto ha impuesto la tarea de ejercer su pensamiento sobre su propia realidad (Roig, 2011, p. 141). Aquella relación entre filosofía-cultura sobre la que se consolida una definición de la filosofía latinoamericana se define a partir de los contextos sociohistóricos que muestra nuestra realidad cultural. “La filosofía no es algo ajeno,

los modos sociales y políticos presentes en los heterogéneos procesos de subjetivación en la Bolivia contemporánea.

Pensar lo político como el espacio propio de la conflictividad social en donde “los sujetos se ponen a sí mismo como valiosos” (Roig, 1981, p. 11) posibilita mostrar la afirmación de un sujeto y la construcción de una filosofía para sí, para su propia realidad histórica y social. Es desde aquí, siguiendo a Roig, que puedo comprender a las *sujetividades políticas* como “morales emergentes” (Roig, 2002), como aperturas en el debate de lo político en su dimensión crítica.²

El sentido de hacer filosofía política latinoamericana, entonces, implica prestar atención a los procesos democráticos tanto de lucha como de elaboración de pensamiento colectivo; es decir, sostener la pregunta por las condiciones de posibilidad de los diferentes sujetos políticos.³ Un sujeto que habla de sí mismo y no como mero sujeto individual, racional, producto de la modernidad instrumental, sino que se valora a sí mismo y tiene como centro ocuparse de sus cosas, aun cuando para llevar a cabo esa tarea de reivindicación social y política “deba entregarse a enunciar principios tan universales que pareciera que ha vuelto a olvidarse de sí” (Roig, 2011, p. 181). A partir de estas premisas, Roig muestra cómo “ese sujeto ha descubierto que entre las diversas afirmaciones *a priori* desde las cuales ha de juzgar el mundo y tomar resoluciones, hay una,

anterior o posterior a la cultura, sino que es algo que la integra, aún cuando juegue un papel muy específico que la diferencia de todas las restantes objetivaciones, hecho que no la salva de tener sus mediaciones” (Roig, 2011, p. 143).

² Desde este paradigma, una filosofía latinoamericana política y social que configure a las diversas *sujetividades* tiene que ser un *quehacer*, el cual, a su vez, se configure a sí misma. Conviene rescatar que toda teoría es un “ver-a-través-de”, es un ver mediado (Roig, 1991). En este sentido, la propuesta para este escrito consiste en articular ciertos entramados filosófico-políticos, los cuales permiten aprehender las diferentes *sujetividades* y sus condiciones de posibilidad.

³ Como afirma Arturo Roig, existe una filosofía nuestra, “[...] una Filosofía Latinoamericana y hemos afirmado, asimismo, que ella debe ser construida, es decir, ser mostrada en sus comienzos y recomienzos”. Dicha filosofía se expresa en aquellos “momentos” relacionados con un ejercicio intelectual y con una toma de posición, es decir, de voluntad, sin el cual aquel ejercicio no tendría sentido, siguiendo al filósofo (Roig, 2011, p. 181).

presente más no debidamente señalada en el filosofar clásico y al que ha denominado “*a priori* antropológico” (2011, p. 1981).

Son los sujetos colectivos quienes han sido y son actores de variados momentos de lucha y desde aquí han articulado modos de entender los contextos sociohistóricos, elaborando teorías –algunas que posteriormente se han consolidado como hegemónicas y otras alternativas– sobre las lógicas de lo social. Pensar una sociedad como la boliviana, constitutivamente heterogénea –es decir, a partir de la diversidad socioeconómica, política y cultural– pone en tensión una de las cuestiones centrales: la pregunta por lo nacional-popular. En este sentido, una de las principales apuestas de muchos teóricos, sociólogos, literatos, filósofos bolivianos y *bolivianistas* apunta a cómo articular elementos de los diversos tiempos históricos y de la memoria colectiva a partir de momentos de lucha y resistencia como han sido los ciclos de rebeliones del 2000 en adelante.⁴

Sociedad abigarrada y momentos de quiebre social. Hacia un horizonte nacional-popular

Muchos de los procesos de lucha y resistencia se nutren a partir de lo que el sociólogo René Zavaleta Mercado llamó “momentos constitutivos”. Son momentos de un quiebre social ya que se gestan como crisis y descomposición política, erosionando y agrietando las formas de dominación consolidadas en los diferentes Estados nación bolivianos.

Los momentos constitutivos son el fundamento ideológico sobre el cual se asienta una sociedad (Zavaleta Mercado, 1990 [1981]a) y en torno a estos se articula la historia y el análisis de dicha sociedad (Tapia, 2002). Son momentos de transformación significativa de la dirección

⁴ En la investigación doctoral que me encuentro realizando analizo los procesos de resistencia que tuvieron lugar en Bolivia a partir del 2000 en adelante. Por un lado estudio la Guerra del Agua en Cochabamba y la conformación de la Coordinadora en defensa del Agua y de la Vida, y por otro lado, la Guerra del Gas en el altiplano boliviano en el año 2003. Indago también en torno a los procesos político-jurídicos del Pacto de Unidad y la Asamblea Constituyente.

de los procesos sociales, culturales, políticos y económicos de los heterogéneos sujetos políticos.

En palabras de Zavaleta Mercado:

Son ciertos acontecimientos profundos, ciertos procesos indefectibles, incluso ciertas instancias de psicología común que fundan el modo de ser de una sociedad por un largo período. La interpelación en la hora de la disponibilidad general, que es la del momento constitutivo, está destinada a sobrevivir como una suerte de inconsciente o fondo de esta sociedad (2008, p. 45).

Y en otro texto:

El momento económico de la formación nacional y su momento ideológico o cultural son paralelos y se fundan ambos en el contexto dado por el momento constitutivo (...) a este momento causal no se le debe dar un contenido metafísico porque es lógico que cada sociedad vive varios momentos constitutivos de diferente intensidad (1990a, p. 51).

Considerando estos aportes sostengo que es en aquellos momentos de crisis, de descomposición política y social donde deben rastrearse los elementos que dan lugar a una nueva articulación sociohistórica. Estos espacios siempre requieren de un debate, de una reflexión y de la circulación del conocimiento político local. En otras palabras, una crisis política genera un tiempo que es de fluidez, en el cual la imaginación y la experiencia se expresan en diversas prácticas que ponen en tensión el orden instituido. Indagar una teoría del conocimiento local desde Zavaleta implica necesariamente la pregunta por estas prácticas políticas de los sujetos sociales involucrados. La filosofía juega aquí como un quehacer siempre situado que, incluso, se va negando a sí mismo en un proceso interno y continuo de construcción y reconstrucción. Sostiene la pregunta por cómo conocer desde una conflictividad social particular.

En este marco de construcción de un conocimiento local, dinámico e intersubjetivo, la pregunta por lo nacional-popular supone un debate valioso respecto de otras formas políticas.

Luis Tapia, en su libro *El horizonte plurinacional* (2015), reflexiona en torno a la idea del Estado plurinacional como una condición de posibilidad para la articulación de los distintos modos de lo político. Avanza sobre el concepto de crisis, en el mismo sentido que Zavaleta, planteando lo que llama “crisis de correspondencia”. Dicha crisis se presenta entre el Estado nación boliviano, sus poderes políticos y el contenido de sus políticas con la diversidad cultural autoorganizada tanto en el nivel de la sociedad civil moderna como en las asambleas locales, vecinales y de pueblos indígenas. La historia política de los sujetos bolivianos pensados en la dinámica Estado nación/sociedad civil siempre ha dado como resultado no solo un reduccionismo del orden social y político en su conjunto, sino también una concreta no correspondencia de intereses, tiempos históricos, modos de producción, expresión cultural y simbólica. El conjunto de las instituciones políticas antes del estallido del 2000 estaba claramente definido con base en la cultura dominante neoliberal, y dejaba fuera del juego político a otros modos sociales y culturales. Aquí la no correspondencia era clara. El MAS (Movimiento al Socialismo) en el poder ha significado “que se supere una parte de esta relación de no correspondencia entre la composición cultural de la sociedad boliviana y la del grupo gobernante” (Tapia, 2015, p. 34). Sin embargo, considero que la construcción del Estado nación, su sociedad civil y su excedente social y político es siempre histórica y contingente. En este sentido, la no correspondencia opera poniendo en jaque no solo la representación política de los gobernantes sino también la forma del gobierno y el conjunto de las instituciones.

Siguiendo esta perspectiva, los modos de producción y reproducción dominantes y el monopolio de la fuerza propios de la lógica moderna capitalista y colonial operan en territorios donde la diversidad de culturas es preexistente y es sobre esta donde se trata de construir el ideal de igualdad política clásica; es decir, se trata de sobrellevar la crisis de no correspondencia. Tapia sostiene que la igualdad política, cuya máxima expresión es la idea de nación homogénea y unificada, se sobrepone

a la igualdad cultural. En este sentido, la idea de nación está siempre acompañada de estructuras jerárquicas de dominación económica, política y social. La nación, en estos términos, se construye como una manera específica de pensar la organización de la cultura y el Estado (Tapia, 2015). Es una base social que tiende a la unidad y totalización cultural. En este sentido, la idea de nación ligada a procesos de unificación política ha sintetizado una forma de mando y de estructura de poder: el Estado nación. En palabras de Tapia: “Las ideas de nación han estado fuertemente vinculadas a la producción de estados, es decir, a las formas de centralización del poder político que contienen y han contenido formas de jerarquía y de diferenciación entre gobernantes y gobernados” (2015, p. 40).

Sin embargo, siguiendo al autor, los pueblos que han sido conquistados y subalternizados durante los distintos procesos coloniales –léase desde el colonialismo en 1492 hasta las reapropiaciones políticas en Estados liberales independentistas– han mantenido formas políticas paralelas a la lógica estatal y por ello, excedentes al reduccionismo producido por el binarismo Estado nación/sociedad civil. Algunos de estos pueblos se han sobrepuesto al Estado nacional aparente, a la crisis de no correspondencia que mencionábamos antes. Estos pueblos, aún presionados por el Estado nación, se han articulado en un modo político más allá del nivel comunitario local del ayllu y la marka o de las capitanías y han tratado de abarcar el conjunto del pueblo que comparte una misma cultura o mismos intereses.⁵

Tapia cita el caso de la Amazonía y el oriente boliviano que han avanzado en formas de unificación interétnica como modo de cuestionamiento a la desigualdad política y a la discriminación que históricamente han sufrido, enclavadas en la dinámica de un colonialismo interno⁶ y constante.

⁵ Aquí se podría pensar la conformación de la Coordinadora en defensa del Agua y de la Vida, sobre la cual volveré en los apartados siguientes.

⁶ Para más detalle sobre la lógica del colonialismo interno véase Britos Castro (2015) y los numerosos trabajos de Silvia Rivera Cusicanqui (2010), (2010a), (2010b).

Esto implica que hay un proceso de formación de naciones, de reconstitución de naciones o reconstitución política de algunos pueblos como naciones, pero que tienen como base estructuras de tipo comunitario, y por lo tanto, formas descentralizadas de unificación política, pero que tienen a generar formas de unificación del conjunto de pueblos que comparten la misma cultura. A través de eso están induciendo, reclamando y produciendo una reforma del estado nacional boliviano (Tapia, 2015, p. 41).

Quisiera aportar un elemento central que se encuentra en el trasfondo de esto que Tapia llama procesos de formación de naciones o reconstitución de naciones: la idea de *formación social abigarrada* (Zavaleta Mercado, 2009 [1983]; 2008 [1986]).

Lo abigarrado posibilita pensar la coexistencia y sobreposición desarticulada de varios elementos que hacen a lo social: el tiempo histórico, los modos de producción, concepciones del mundo, lenguas, culturas y diferentes estructuras de autoridad (Tapia, 2010). Este modo de entender y nombrar a la complejidad social que socava a la noción de sociedad civil moderna aparece para abordar el problema de la falta de articulación de los modos de producción y de otros aspectos de la vida. Lo abigarrado es tanto una crítica como una ampliación de la noción marxista de formación económico-social, ya que no pone su énfasis en la articulación y refuncionalización de la diversidad social hacia una totalidad que subsume y crea un patrón de poder sobre la producción y reproducción de los recursos naturales, sino que posibilita pensar el margen que no llegó a transformarse por la expansión del capitalismo. Repensar los modos de lo político-local posibilita cuestionar el patrón de poder capitalista. Afirma Tapia (2002) que en sociedades como la boliviana, donde el capitalismo se ha desarrollado por partes, las transformaciones y articulaciones sociales, culturales y políticas son también parciales. El Estado nación, que es la unidad que se pretende consolidar como totalidad jurídico-política, resulta también altamente aparente, como sugiere Zavaleta (Zavaleta Mercado, 2008; 1990b).

De esta manera, sostener la noción de sociedad abigarrada tensiona el imaginario social, político y cultural representado en la binaridad Estado nación/sociedad civil de la modernidad política colonial. Repensar a lo social en términos de abigarramiento conlleva preguntar necesariamente por el resultado histórico del desarrollo de los procesos de colonización que se cristalizan en las prácticas propias del modelo capitalista. Comprender a los sujetos políticos y a sus prácticas emancipadoras a partir de esta sobreposición desarticulada posibilita dialogar desde de la diferencia. Es decir, desde un espacio-tiempo específico que implica un escenario de lo político construido en la articulación de estructuras de autoridad o de autogobierno que nuclea aquellas formas políticas comunitarias, locales, indígenas que coexisten socavando el Estado nación y la facticidad del monopolio de la política. En otras palabras, la dinámica del abigarramiento muestra la sobreposición de un Estado político nacional o pretendidamente nacional cuyos rasgos jurídicos formales son modernos y coloniales, con un conjunto de estructuras de autoridad locales y diversas que no corresponden a la representación local del gobierno nacional.

El sentido de la representación toca aquí su límite ya que las formas políticas locales son modos endógenos de la organización de la vida y, por ende, no son –ni requieren ser– designadas por el Estado nación. El abigarramiento desde el lugar de producción dominante reinscribe siempre de manera incompleta estas otras formas productivas locales y, en la medida en que avanza, unifica y transforma las diversidades histórico-sociales. Sin embargo, una sociedad abigarrada es un espacio de unificación, pero aparente: “todo aquello que no ha sido transformado en términos de estructura de tiempo histórico y de homogeneización de la sustancia social, se unifica aparentemente al nivel superestructural del estado político” (Tapia, 2002, p. 310).

En este punto, resulta relevante volver a pensar la complejidad que implica lo nacional en territorios donde hay sobreposición de sociedades en disputa por la legitimidad política. Siguiendo a Zavaleta (2008), la cuestión nacional implica un proceso siempre abierto, parcial e incompleto.

En este sentido, la nación es una forma de integración política que tiene la potencialidad de producir identidad política, es decir, un sentimiento de pertenencia, aunque ese sentimiento esté atravesado por prácticas de desigualdad y dominación. La pretendida identidad nacional que se encuentra atravesada constantemente por procesos de colonialismo interno se construye y se disputa en permanente tensión con la formación del Estado nación. La trampa está puesta en un Estado moderno colonial que define qué es lo nacional a través de modos económicos, sociales y culturales que obturan, como ya he mencionado, otras prácticas de lo político, comunitarias y locales. Estas últimas, aun cuando contengan conflictos de poder en su interior, dinamizan su relación con el territorio organizando su vida social con otras pretensiones que no aspiran a la universalidad, ni a la construcción de esa identidad nacional, y muchas de ellas no por eso abandonan la idea de un horizonte nacional-popular.

Consideramos entonces que resulta heurísticamente fértil indagar estos procesos políticos, ideológicos, económicos, sociales y culturales que atraviesan al Estado nación boliviano y a su sociedad en condiciones de abigarramiento. En esa línea, preguntamos: ¿qué se entiende por lo nacional-popular en una Bolivia con tiempos históricos yuxtapuestos y heterogéneos?

Experiencias de lo nacional-popular: Guerra del Agua, Coordinadora en defensa del Agua y de la Vida. Insurrección y resistencia al orden político moderno

En este tercer apartado, quisiera revisitar el ciclo de rebeliones que se consolidan en la Guerra del Agua y la constitución de la Coordinadora en defensa del Agua y de la Vida.

En primer lugar, la Guerra del Agua fue el nombre que se le dio a la serie de levantamientos populares, a las experiencias de insurrección y resistencia que conformaron un ciclo de rebeliones de cochabambinos y cochabambinas en contra de las políticas de privatización del agua a partir de septiembre de 1999 hasta abril de 2000. Estas movilizaciones

marcaron un quiebre en la historia boliviana de las últimas décadas. No estuvieron pensadas en términos de una revolución o un cambio macro del poder político y el orden social; por el contrario, tenían fines puntuales que, a raíz del movimiento masivo de demandas comunes, tensionaron cuestiones macropolíticas y económicas (Tapia, 2007). Fue un momento de irrupción en la realidad social, con un potencial de lucha creativo y emancipatorio, que “tuvo la capacidad de desordenar el sentido común de las cosas, el orden vigente de lo real, y abrir la posibilidad de una profunda transformación de la realidad existente en el país” (Linsalata, 2015, p. 156).

El trabajo de la socióloga Lucía Linsalata *Cuando manda la Asamblea* (2015) ha sido esclarecedor sobre las lógicas que se evidenciaron en esa lucha específica y la consecuente construcción de la Coordinadora en defensa del Agua y de la Vida como un momento constitutivo, un momento de intensidad ideológica, pero por sobre todo político y económico. Linsalata remarca dos elementos centrales que hicieron eco en la insubordinación popular y en el cuestionamiento del orden instituido. Por un lado, el deseo de los hombres y las mujeres movilizados/as de poner un límite a las privatizaciones de los bienes comunes y reapropiarse de la capacidad colectiva de autogestión para decidir sobre el futuro de sus territorios y de sus vidas. Por otro lado, el posicionamiento de otra forma de entender y hacer política –el asambleísmo– cuyos principales criterios fueron la deliberación abierta y polifónica y la horizontalidad en la toma de decisiones, con el fin de articular la pluralidad de fuerzas movilizadas (Linsalata, 2015).⁷

⁷ El 3 de septiembre de 1999 fue el día en que el presidente Hugo Banzer y sus funcionarios firmaron, a puertas cerradas, un contrato de concesión del servicio de agua potable y alcantarillado de la ciudad de Cochabamba con la empresa Aguas del Tunari, un consorcio privado compuesto por la empresa transnacional Bechtel (Bechtel Group Inc., megacorporación estadounidense) y ciertos capitales locales. Linsalata relata cómo esta concesión fue hecha pública solo dos meses después de la suscripción del acuerdo, el 20 de octubre de 1999, cuando el parlamento boliviano aprobó la nueva Ley de Agua Potable y Servicios Básicos (Ley 2.029), mediante la cual se legalizó el contrato con Aguas del Tunari. El 1 de noviembre Aguas del Tunari tomó posesión de las instalaciones de la empresa pública SEMAPA. Mediante la

En otras palabras, el horizonte político fue articulado por diferentes sectores populares que pusieron sobre la mesa el debate público de cuestiones como el racismo, la crisis de representación partidaria, el manejo de los recursos naturales, la administración de la propiedad de la tierra y las prácticas democráticas vigentes. Estas diversas experiencias

aprobación de la Ley 2029 el parlamento boliviano autorizó también, a través de la Superintendencia del agua, la cual en ese contexto actuó como una nueva institución de carácter nacional nombrada por el Congreso y totalmente desvinculada de las realidades regionales, el despojo por parte del capital privado de los sistemas locales de gestión de agua, sistemas públicos y comunitarios existentes en el país. De esta manera se logró el monopolio absoluto del control del recurso natural. En palabras de la autora, "... la Superintendencia tenía la facultad de imponer la ley del mercado desde el anonimato del aparato burocrático y centralizador del estado, sin dejar a la gente ninguna posibilidad de apelación" (Linsalata, 2015, p.160).

^{EI} contrato con Bechtel concedía 40 años de monopolio sobre la gestión del servicio de agua potable en toda el área urbana, incluyendo las zonas periféricas donde se encontraban las gestiones comunitarias. Dada esta situación, distintas organizaciones de Cochabamba decidieron movilizarse al percibir la promulgación de la Ley 2029 como un gesto de violación profunda a los derechos políticos y sociales. Esta violación a los derechos puso en riesgo el principio central que regula las complejas relaciones de reciprocidad, la densa textura de las prácticas en común.

^{EII} acceso al agua es una riqueza que la *Pacha* pone a disposición de todos y que por ello todos tienen la obligación de cuidar y gestionar colectivamente (Linsalata, 2015). La primera organización en levantarse fue FEDECOR (Federación Departamental Cochabambina de Regantes), campesinos quechuahablantes de los valles, quienes desde hace años venían luchando por el uso y las costumbres locales en el tema gestión de agua. En las zonas rurales de los valles de Cochabamba existen centenas de sistemas comunitarios de riego que se encargan de gestionar autónomamente el acceso, manejo y cuidado del agua. Entre estos sistemas algunos tienen orígenes muy antiguos, desde la época incaica, otros comenzaron a operar después de la Reforma Agraria de 1953, otros como los sistemas de agua del área urbana se conformaron recientemente a partir del esfuerzo colectivo y del apoyo de ciertas ONG. En todos ellos, a pesar de las diferencias, el agua es autogestionada territorialmente por las familias usuarias con base en acuerdos comunales. El derecho colectivo sobre las fuentes de agua comunes es regulado a través de articulados sistemas de turnos y obligaciones recíprocas entre comunidades, llamados sistemas de "mitas y suyos".

Fueron dos luchas las que posibilitaron que los distintos sistemas de aguas de los valles pudieran articular sus diferencias y tomar en sus manos la lucha por lo común, que se consolidó como la Guerra del Agua. Por un lado, la pelea por la modificación de algunos artículos de la Ley de Participación Popular y por otro, la lucha en contra de las perforaciones de los pozos profundos por parte de SEMAPA, lucha que tuvo su momento álgido en la Guerra de los pozos en 1998.

de insurrección y resistencia son las que dan actualidad a la pregunta por lo nacional-popular.

En estos momentos de conflicto social resulta interesante reflexionar sobre el modo a partir del cual las capacidades autoorganizativas de las formas políticas comunitarias se expresan en la superficie política bajo la forma de asambleas locales o barriales. Este tipo de sujeto político que opera desplazándose del subsuelo político (Tapia, 2008) hacia la superficie discursiva hegemónica y dominante provoca un tipo de composición o articulación de reconocimiento, explicación, reflexividad, valoración y proyección de estas realidades que se configura como episteme. Lo local opera como una condición de posibilidad de dichos sujetos, quienes son los protagonistas de estas luchas emancipatorias (Britos Castro, 2015).

En segundo lugar, la conformación de la Coordinadora en defensa del Agua y de la Vida surge como un espacio común de deliberación y confluencia desde el entramado de fuerzas sociales, políticas y culturales.⁸ A partir del 12 de noviembre de 1999 la Coordinadora se vuelve la principal estructura de rebelión (Tapia, 2008) que tiende a emerger y a organizarse en los momentos de movilización general y crisis política. Madura la idea de una coordinadora de los movimientos sociales de cara a un horizonte de organización y acción popular. La Coordinadora se hizo necesaria

⁸ Los dirigentes de la FEDECOR decidieron, días antes de la aprobación de la Ley 2.029, organizar un seminario para informar lo que estaba sucediendo en el país y analizar colectivamente de qué manera la nueva normativa podía afectar las prácticas locales de los sistemas de riego. A este seminario asistieron dirigentes de varias organizaciones de base de los valles, sindicatos agrarios, juntas vecinales, dando lugar a la manifestación en contra de la ley de agua y convocando para el 4 de noviembre de 1999 al primer bloqueo carretero de 24 horas, bloqueo que fue violentamente reprimido por el ejército boliviano. Al mismo tiempo se organizaba un Comité en Defensa del Agua conformado por iniciativa de un grupo de profesionales cochabambinos que movilizaron a muchos ciudadanos. Luego de la represión del 4 de noviembre, los ciudadanos decidieron reorganizarse en un encuentro llevado a cabo el 12 de noviembre en las sedes de la Federación de Fabriles de Cochabamba. A este encuentro asistieron los campesinos de FEDECOR, los integrantes del Comité en Defensa del Agua, los fabriles, los trabajadores precarios, varias organizaciones vecinales de base, activistas urbanos, logrando articular un espacio común de deliberación y confluencia. Desde este entramado es que se organiza la Coordinadora en Defensa del Agua y de la Vida.

para la articulación y la representación de una diversidad y pluralidad de organizaciones, fuerzas y opiniones, respondiendo a la vez a la condición de abigarrada, propia de la sociedad boliviana. Sin embargo, se nutre de estas heterogeneidades económicas y políticas para enfrentar la expansión extractivista de la lógica del capitalismo moderno y colonial.

Habría una dinámica de ampliación en el espectro de las formas organizativas que operan en este período como “estructuras de rebelión” (Tapia, 2008). La Coordinadora se configura como una estructura de rebelión en la medida en que su campo de fuerzas y organización social y política se construye como antagónico a la lógica capitalista. Una estructura de rebelión se reafirma siempre en una zona de tránsito del conflicto social. En este sentido, la Coordinadora articula diversos movimientos sociales que problematizan la reproducción del orden social. (Tapia, 2007, 2008, 2010). Aquí, la disputa por el excedente y la soberanía económica no se dirime en el nivel salarial sino en el control de los recursos naturales y las posibilidades de la redistribución en producción y reproducción sociopolítica. Por ello, cada una de las coyunturas de la Guerra del Agua ha tenido una composición múltiple de grupos sociales que evidenció diversas formas de identificación política y de fusión social. En estos términos, la cuestión de la identidad nacional se entrama en un discurso social en el cual los sujetos políticos componen modos de la rebelión y la resistencia siempre contingentes, corporizando –y en ese sentido redefiniendo– lo nacional-popular.

Esta serie de levantamientos ocurridos en enero del 2000 en Cochabamba muestran como dentro de una práctica democrática hegemónica se generan espacios de acción que, en coyunturas críticas, se resignifican en espacios de resistencia y contestación al orden establecido (Britos Castro, 2014).

¿Conclusiones? Preguntas para seguir pensando

Resulta relevante indagar en esta cartografía de las insurgencias expresadas en la Guerra del Agua y en la conformación de la Coordinadora

en defensa del Agua y de la Vida por la articulación de lo que hoy es el Estado Plurinacional boliviano. Coincidió con Maristella Svampa (2010) cuando sostiene que este nuevo despertar de los diversos movimientos sociales, pueblos indígenas, vecinos autoconvocados, asambleas locales, movimientos urbanos, se instala en un espacio y tiempo de globalización neoliberal y neodesarrollista expresado en la expansión de las fronteras del capital hacia territorios considerados hasta entonces como improductivos. Esta dinámica antagónica ha ido construyendo diferentes respuestas que ponen en el centro “la autonomía de los pueblos indígenas, la refundación de la nación a través de la creación de Estados plurinacionales y el reconocimiento de una ‘legalidad originaria’, por vía de Asambleas Constituyentes y reformas constitucionales” (Svampa, 2010, p. 11).

Una de las expresiones más acabadas del proyecto político del MAS fue el “Pacto de Unidad” que integraron diversas organizaciones indígenas y campesinas para ser tratado en la Asamblea Constituyente del 2006. Desde 1990 la demanda y propuesta de un espacio como la Asamblea Constituyente posibilitaba volver a pensar la discriminación histórica y estructural de las diversas naciones, poniendo en agenda la necesidad de un horizonte plurinacional que garantice la democratización y promueva la autodeterminación social.

Sin embargo, siguiendo la lectura de Svampa, el deseo y el desafío de un Estado plurinacional se entrecruzó con la necesidad, por parte del gobierno, de reconstruir el Estado nacional, a través de mecanismos reguladores de los recursos naturales y de la economía del país que apuntan, en teoría, a desarticular el Estado metarregulador y patrimonialista heredado del neoliberalismo.

Sin duda, tanto Tapia como Zavaleta Mercado estarían de acuerdo en sostener, junto con Svampa, que el discurso del Estado plurinacional contiene un proyecto de nacionalización que implica reconstruir la propiedad estatal. Dicho discurso se articuló y se articula de manera compleja con elementos de varias fuerzas políticas que resistieron –y aún resisten– al modelo neoliberal, desplegando procesos de unificación y reconstitución política.

Siguiendo a Svampa, vemos que el proyecto político del MAS operó –y todavía lo hace– bajo la premisa política de articular una matriz comunitaria con la reconstitución de la matriz nacional-popular. Es en esta afirmación que resulta relevante una indagación precisa y cuidadosa respecto de quiénes son hoy contenidos, no solo representados, en un horizonte nacional-popular. Desde Tapia (2015), el horizonte plurinacional es la posibilidad de una reconstitución democrática del país, por ello la insistencia en la revisión de lo nacional-popular considerando múltiples dinámicas de la autonomía y autoconocimiento político; es decir, autoorganización, autogobierno y autodeterminación. El autor sostiene

En rigor, sólo cuando alguien se convierte de objeto en sujeto de conocimiento se puede hablar de autoconocimiento. Cuando la democracia ya no sólo es explotada por el estado como método sino que también es explotada en el seno de la sociedad civil para autoconocerse, es que se crean las condiciones más amplias para lo que en rigor se puede llamar autoconocimiento social. Es en este sentido que la autodeterminación democrática de las masas en el seno de esa sociedad civil, como una forma política de su unificación, es la que crea en sus diversos momentos históricos y sus secuelas las condiciones para los márgenes de conocimiento que existen hoy en Bolivia. (Tapia, 2002, p. 253)

La nueva Constitución política, discutida y sancionada en diciembre del año 2007 en Oruro, había recogido gran parte del espíritu expresado en el Pacto de Unidad. Sin embargo, definiciones como la Asamblea Legislativa Plurinacional, la cual llevaría a cabo la discusión sobre las autonomías y los conflictos entre la justicia comunitaria y la justicia ordinaria, quedaron sin resolverse. De todas maneras, la Constitución sufrió “correcciones” en octubre del 2008, en el marco de una negociación parlamentaria con la oposición. Se introdujeron modificaciones que afectaron a la reforma agraria, a la justicia comunitaria y al llamado control social. En línea con el análisis que hace Svampa, esta “salida “pactada”

redujo el alcance de las demandas de autonomía del propio proyecto político expresado a través de la Asamblea Constituyente” (Svampa, 2010, p. 121). Estos movimientos políticos deben ser entendidos como un escenario de polarizaciones por el cual atraviesa el país, agudizado desde el ascenso de Evo Morales al poder (Svampa, 2010). En la figura de Evo Morales –según la autora– se entreteje la matriz comunitaria con la matriz nacional-popular.⁹ En sus palabras:

El hecho de que en la nueva Constitución se hable de la ‘cosmovisión’ indígena-campesina, busca resolver esta tensión entre una identidad clasista y otra que se postula –al menos en su forma indigenista– como una visión del mundo alternativa al “modelo de civilización occidental” heredero de la conquista española. (Svampa, 2010, p. 12)

Considero, entonces, que el horizonte político boliviano de estos últimos años se configura mediante rebeliones nacionales-populares e indígenas-comunitarias que pretenden bloquear la recomposición del dominio neoliberal en Bolivia y en el resto de América Latina. Desde la perspectiva de Tapia y en la misma línea que Svampa, paralelamente se incorporó en ese horizonte de posibilidad una victoria electoral del partido campesino que expresaba el voto de lo nacional-popular y de lo comunitario. Sin embargo, el horizonte político que implica lo plurinacional sienta sus bases en los superpuestos y discontinuos tiempos históricos que traman una formación social abigarrada. Sin olvidar que esta desarticulación histórica es la que da lugar a las diversas insurrecciones y rebeliones sociales desde el siglo XIX en adelante. Son estos ciclos de rebeliones los que han cuestionado y cuestionan las tensiones en torno a lo nacional. Por ello, lo interesante de entender a la sociedad boliviana en términos de abigarramiento es la constante suspensión del discurso que procura la homogeneidad política y social en la construcción de una identidad nacional única y totalizadora.

⁹ Siguiendo la vasta obra de Luis Tapia, un detalle a tener presente, que excede este trabajo, es la estrecha relación entre este proceso político plurinacional y el proyecto nacionalista revolucionario de 1952.

La posibilidad de pensar a partir del abigarramiento implica pensar a Bolivia desde una amplia plurinacionalidad o desde una diversidad más concreta que apuesta a la defensa de la autodeterminación de las comunidades y sus formas políticas. De esta manera, los procesos de democratización y descolonización en Bolivia no pueden producirse sin un cambio del modelo de acumulación capitalista y neodesarrollista. Estos procesos implican no solo indagar el conjunto de derechos de inclusión sino también los diferentes modos de la exclusión. Es en este sentido que considero a esta propuesta como una posible apertura al debate sobre los procesos de subjetivación transformadores, desde los ejes de una filosofía política crítica, de los espacios sociales y políticos bolivianos.

Bibliografía

- BABEUF, G. (2014). *El manifiesto de los plebeyos y otros escritos*. Buenos Aires: Godot.
- BALIBAR, E. (2013). *Ciudadano sujeto: volumen 1: El sujeto ciudadano*. Buenos Aires: Prometeo.
- BRITOS Castro, A. (2014). *Re-pensar lo subalterno. Indagaciones en torno a las definiciones de sujetos políticos latinoamericanos*. La Paz: Autodeterminación.
- BRITOS Castro, A. (2015). Desmontando el discurso colonial: sujetos y representaciones desde lo local. Una lectura a partir de Luis Tapia y Silvia Rivera Cusicanqui. *Revista TELAR- Instituto Interdisciplinarios de Estudios Latinoamericanos UTN*, 10(15), 118-133. Recuperado de <http://filo.unt.edu.ar/wp-content/uploads/2015/11/Telar-15-11-Lecturas-Britos.pdf>
- CHAVÉZ, P. (et. Al.). (2013). *Procesos y proyectos democráticos en Bolivia*. La Paz: Autodeterminación.
- COLECTIVO Situaciones. (2009). Inquietudes en el impasse. En *Conversaciones en el impasse. Dilemas políticos del presente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- GAGO, V. (2014). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- LINSALATA, L. (2015). *Cuando manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba*. Bolivia: SOCEE-Autodeterminación-Fundación Abril

- RIVERA Cusicanqui, S. (2010). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980*. La Paz: La mirada salvaje.
- RIVERA Cusicanqui, S. (2010a). Sociología de la Imagen. Una visión desde la historia colonial andina y Ch'ixinakaxutxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. En *Ch'ixinakaxutxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- RIVERA Cusicanqui, S. (2010b). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La mirada salvaje-Piedra rota.
- ROIG, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE.
- ROIG, A. (1991). ¿Cómo leer un texto?. *Historia de las Ideas, Teoría del Discurso y Pensamiento Latinoamericano*, 53-54, enero-diciembre, Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- ROIG, A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.
- ROIG, A. (2011). *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana.
- SVAMPA, M. (2010). Movimientos sociales, matrices socio-políticas y nuevos contextos en América Latina. En *One World Perspectives, Workings Papers 01/2010*. Kassel: Universitat Kassel.
- TAPIA, L. (2002). *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz: Muela del Diablo.
- TAPIA, L. (2007). Bolivia: ciclos y estructuras de rebelión. En M. Svampa, y P. Stefanoni (Comp.), *Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales (171-188)*. Buenos Aires: CLACSO-OSAL-El colectivo.
- TAPIA, L. (2008). *Política salvaje*. Bolivia: Muela del diablo.
- TAPIA, L. (2010). El estado en condiciones de abigarramiento. En *El Estado. Campo de lucha*. La Paz: Muela del Diablo-Comuna-Clacso.

- TAPIA, L. (2015). *El horizonte plurinacional*. La Paz: Autodeterminación.
- TISCHLER, S. (2004). La forma clase y los movimientos sociales en América Latina. *Revista OSAL*, 5(13), 77-85. Recuperado en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/osal/20110307011200/7ACTischler.pdf>
- ZAVALETA Mercado, R. (1990a) [1981]. Cuatro conceptos de democracia. En *El Estado en América Latina*. Obras completas. La Paz: Los amigos del libro.
- ZAVALETA Mercado, R. (1990b) [1981]. Notas sobre la cuestión nacional. En *El Estado en América Latina*. Obras completas. La Paz: Los amigos del libro.
- ZAVALETA Mercado, R. (2008) [1986]. *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural.
- ZAVALETA Mercado, R. (2009) [1983]. *La autodeterminación de las masas*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-CLACSO.
- ZEGADA, M. T. (et. al.). (2011). *La democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano*. Bolivia: CLACSO-Muela del Diablo.

Capítulo 15.

Sociabilidad y buen vivir en la vía a la democracia

MARCOS AGUIRRE

La inclusión del concepto *buen vivir* en las constituciones políticas de Ecuador y Bolivia suscita numerosos interrogantes teóricos, históricos y políticos. En lo teórico, me parece que sería particularmente importante discutir si no es un anacronismo otorgarle a este concepto un rango constitucional, dado que en el actual contexto sociohistórico la multiculturalidad parece recomendar más bien atenerse al principio de neutralidad valorativa con el que entra en colisión. En relación con la historia del concepto, está por escribirse de forma detallada cómo el buen vivir surgió de la elaboración y traducción de la memoria amerindia contenida en las lenguas y formas de vida que sobrevivieron a la conquista. Creo que la traducción ha logrado en este caso establecer un diálogo intercultural de la más singular especie entre la antigüedad clásica griega y la cultura amerindia, dos mundos históricos hasta aquí completamente aislados entre ellos. El hecho de que uno de ellos haya colapsado hace dos mil años hace que la interpretación sea tanto más difícil. Finalmente, desde una perspectiva política, el buen vivir representa el intento por redefinir el sentido del Estado democrático, ampliando los principios de la libertad y la igualdad con una categoría que, si no había estado ausente –en la forma de la solidaridad o “fraternidad”– puede decirse que ha sido sensiblemente opacada por la tradición liberal, hoy teoría política predominante.

En la presente ponencia me referiré fundamentalmente al primer conjunto de cuestiones (teóricas) que he elegido articular en torno a la tesis liberal del predominio de la justicia sobre el bien y su corolario, la tesis de la neutralidad valorativa. A continuación, voy a plantear que el concepto de sociabilidad ofrece una perspectiva que permite especificar importantes aspectos del buen vivir.

El buen vivir como categoría política y la neutralidad valorativa

Tal vez sea pertinente comenzar por hacer una aclaración. Mi planteamiento buscará alejarse de lo que me parece que ha sido una tendencia generalizada de los ensayos o artículos a los que he tenido acceso hasta aquí. En general y por razones plenamente comprensibles, la incipiente y creciente literatura sobre el buen vivir o *sumak kawsay* –si se dejan de lado algunos casos excepcionales a los que me referiré más adelante– adopta una perspectiva hasta cierto punto proselitista en relación con esta categoría: se intenta ofrecerla como una alternativa al pensamiento occidental y al sistema capitalista, ni más ni menos. El problema con este tipo de planteamientos es que rodea al buen vivir de un aura *new age* frente a la cual reaccionamos normalmente con escepticismo. Menciono algunos *leitmotiv* que pueden servir de ejemplo: “la naturaleza como ente vital capaz de sentir, conocer y actuar”, “El *sumak kawsay*... un concepto holístico”, “Convivencia armónica con la Pachamama”, etc. Está lejos de mi intención desvalorizar el trabajo que se ha hecho en este terreno, sin el cual, por lo demás, sería prácticamente imposible entrar al asunto. Pero considero que la estrategia proselitista juega en contra de lo que ella misma se propone, esto es, invitar a una reflexión sobre el sentido del *sumak kawsay*.

Mi primer encuentro con el concepto del buen vivir fue en una conferencia de Edwin Zaccai en la que el estudioso belga se refería a las fases de la discusión sobre el desarrollo sustentable. El conferencista mencionó entonces el hecho de que en la historia de este debate solo

había un único concepto de proveniencia latinoamericana: el del “buen vivir”. Lo que me llamó la atención fue que a un concepto como este, que resume y expresa el núcleo de la ética y de la política aristotélicas, formando en consecuencia parte del legado de lo que los filósofos denominamos antigüedad clásica griega, pudiera atribuírsele un origen latinoamericano. Mi sorpresa no fue poca cuando, comenzando a indagar en el asunto, me enteré de que, efectivamente, el concepto venía de una tradición *antigua, pero no occidental*. En este contexto, el concepto de buen vivir no traducía, pues, el *eu zên* aristotélico, sino un conjunto de expresiones amerindias: *sumak kawsay* en kichwa, *suma qamaña* en la lengua aymara y *deko pora* o *teko kavi* en guaraní.

Si se revisa un diccionario kichwa-castellano, *sumak* significa bello, hermoso, distinguido. *Kawsay* significa vida. La traducción de la expresión como buena vida, pese a ciertas opiniones en sentido contrario, me parece un acierto que pone en juego y en tensión todo el problema de la traducción, en el sentido amplio en que A. Claro (2012) ha pensado el tema; esto es, la traducción como modelo –mejor aún, como *esquema*– de la relación no solo entre lenguas diferentes, sino asimismo entre pueblos y culturas diferentes. Al traducir una expresión amerindia con la misma expresión con la que se traduce tradicionalmente el *eu zên* aristotélico, se abre la posibilidad de una fusión de horizontes que permite, en este caso, no solo enriquecer las distintas lenguas –el kichwa, el griego clásico y el castellano, por ejemplo– sino que además propone un espacio y un tiempo común de diálogo y debate entre culturas hasta hace poco aisladas e incommensurables: la tradición oral kichwa por una parte y las tradiciones vinculadas al castellano y al griego escritos.¹

Adicionalmente, este encuentro formidable tiene una eficacia política inmediata, por cuanto el buen vivir ha entrado en la Constitución política de dos países latinoamericanos, Bolivia (2007) y Ecuador (2008), situándose allí en un nivel de equivalencia con los principales

¹ El vivir bien o vida buena, *eu zên*, es solidario, en griego, de un conjunto de expresiones entre las que predominan *agathón*, *spoudaío*, *areté*. El espacio semántico de estas palabras se solapa casi exactamente con el del *sumak kawsay*.

valores políticos de los Estados democráticos desde 1848: la libertad y la igualdad. El concepto “adquiere en la constitución ecuatoriana el sentido de un objetivo general hacia el cual se orienta la vida económica, política, social y cultural”, señala David Cortez (Cortez, 2010, p. 229) y nos recuerda que es la primera vez que, en Ecuador, la Constitución “toma un concepto de las tradiciones indígenas como base para el ordenamiento y legitimación de la vida política”. Aunque no tengo certeza de ello, creo no equivocarme si extendemos esta afirmación a la totalidad de los Estados latinoamericanos. Por otra parte, en la medida que el buen vivir considera derechos de la naturaleza, puede decirse que es probablemente primera vez en la historia que dichos derechos quedan establecidos en una Constitución política.

Ahora bien, como adelanté al comienzo, un principio liberal sobre el que existe un extenso debate dictamina que el Estado no puede inmiscuirse en las cuestiones morales acerca de la vida buena, sino que debe restringirse a las cuestiones de justicia. En efecto, no es justo que, en una sociedad pluralista, la concepción del bien a la que adhiere una parte de la población se imponga a otros que no la comparten. Luego, ¿es consistente con este principio la proclamación del buen vivir como “objetivo general hacia el cual se orienta la vida económica, política, social y cultural”, según reza en la Constitución ecuatoriana, o se estaría más bien abriendo la puerta a una dictadura de las mayorías?

Estoy consciente de que este planteamiento es susceptible de varias objeciones. En primer lugar, podría objetárseme que las constituciones políticas de Ecuador y Bolivia no tienen por qué someterse a los estándares evaluativos del liberalismo, tanto menos cuanto que declaradamente se trata de regímenes que buscan abrir nuevas sendas *más allá* del liberalismo. También podría objetárseme que la discusión de la neutralidad valorativa es un asunto ya resuelto por el propio liberalismo en sus debates con el feminismo, el comunitarismo y las corrientes socialdemócratas dentro del liberalismo. A la primera de estas objeciones le respondería de la siguiente manera: no hay que confundir el liberalismo político con el neoliberalismo económico. *La búsqueda de alternativas a este*

último no requiere poner en cuestión instituciones típicamente liberales del proceso político formal: cargos públicos no hereditarios, sufragio universal, respeto de los derechos humanos, regulación legal del poder político y de las potestades que acompañan el ejercicio funcional, la competencia para acceder al gobierno mediante elecciones, etc. La búsqueda de alternativas al liberalismo hay que entenderla en el sentido de una *profundización* de la democracia, no en el sentido de una abolición de la misma: las instituciones liberales son un piso mínimo para el funcionamiento político democrático, no un obstáculo a remover. A la segunda objeción respondería que bien puede ser que los debates entre feministas, liberales, comunitaristas y socialdemócratas hayan pasado a segundo plano frente a debates más recientes, pero lo que está en juego en ellos no ha perdido nada de su importancia: se trata de una cuestión que para nosotros, latinoamericanos, es central: la democratización de nuestras sociedades. Más que intentar responder directamente a la pregunta antes planteada sobre la consistencia o inconsistencia del buen vivir con el principio de la neutralidad valorativa del Estado, intentaré pues responder indirectamente mediante un rodeo, orientándome por la idea de la democratización de la democracia.

El argumento de la sociedad civil

Es posible constatar cómo, entre filósofos, sociólogos, politólogos e historiadores, se ha producido desde el fin de los años 80 un interés creciente por lo que, según los contextos, se ha llamado sociedad civil, mundo de la vida o esfera pública. Se trata, con estos conceptos, de captar la dinámica y el sentido de una dimensión de las sociedades modernas que se vio fuertemente amenazada en el siglo XX por la intervención del Estado –*fascismo* y *socialismo de Estado*– y por el impacto negativo de la privatización de las relaciones sociales en el caso de las sociedades liberales. La caída de los regímenes “comunistas”, a fines de la década de los 80, coincidió con la aparición de nuevas formas de resistencia y articulación política –los “nuevos movimientos sociales”– que vinieron

a revitalizar a la sociedad civil en el mundo entero. Es dable suponer que el interés teórico por esta dimensión –sociedad civil, mundo de la vida o esfera pública– haya tenido que ver con la esperanza de encontrar en ella el lugar de una repolitización indispensable para la profundización de una democracia reducida a la institucionalidad democrático-liberal, esperanza que se veía reforzada por el hecho de que había sido precisamente la sociedad civil la que había provocado, en buena medida (si se descuenta el efecto de la presión económica desde el exterior), la caída de los regímenes estatistas y monopartidistas en los países del Este, de modo que era concebible esperar que en ella también se alojase un potencial democrático capaz de contrarrestar los efectos perversos del desarrollo capitalista sobre el sistema político vigente en Occidente, el que entretanto se ha extendido prácticamente a la totalidad del globo.

El colapso impresionante del socialismo de Estado vino, pues, a reavivar las expectativas que ya habían aflorado un par de décadas antes, en los sesenta, dándole nueva fuerza a la sospecha de que los cambios democráticos no (solo) vendrían de la participación en las estructuras partidarias y sindicales donde la izquierda se había concentrado históricamente, sino que tenían que esperarse, más bien, de *la participación en distintas formas de asociaciones voluntarias de la sociedad civil* que ya no respondían a la lógica redistributiva de la lucha de clases sino a formas de lucha más afines al planteamiento gramsciano de una lucha por la hegemonía en los intersticios de la sociedad civil.

El interés por la sociedad civil es resultado, entonces, de la percepción de que ella se encuentra amenazada. Pero *el hecho crucial es que esta percepción tiene lugar en la sociedad civil misma*. La proliferación de nuevas demandas –de género, étnicas, lingüísticas, ecológicas, etc.– junto a las clásicas reivindicaciones redistributivas es la expresión multiforme de esa percepción. Las disciplinas que se ocupan académicamente de las distintas dimensiones de la sociedad solo han reaccionado a un proceso de reformulación del sentido de lo social y lo político *que estaba aconteciendo de forma reflexiva en la sociedad misma*.

Desde luego, hablar de sociedad civil se presta a más de un equívoco. Introdujimos recién el término haciéndolo equivalente a esfera pública² y a mundo de la vida³, lo que no es en modo alguno inocente. La historia del concepto retrocede modernamente a los primeros teóricos liberales.⁴ Los pasos en la formación del concepto se pueden seguir en la obra de Locke, Rousseau, Kant, Fichte, Smith, y Hegel.⁵ En su *Filosofía del derecho*, Hegel entregó la formulación teórica más completa de esta tradición, a la vez que sentó las bases paradigmáticas para una discusión sobre la sociedad civil en el futuro. De acuerdo con él, la *bürgerliche Gesellschaft* es, según la conocida fórmula hegeliana, la “eticidad perdida en sus extremos”; esto es –traducido a un lenguaje menos técnico– el vínculo social sometido a la fuerza centrífuga del individualismo en las sociedades urbanas modernas (Hegel, 2000, p. 252). En estas, *el individuo* que se tiene a sí mismo como fin de su propia actividad es uno de los principios y, ciertamente, el único que los individuos mismos reconocen. El otro principio es el *vínculo social* –la universalidad, la eticidad– que a los ojos de los individuos se presenta como un simple medio (para sus fines individuales) pero que, bien pensadas las cosas, constituye una realidad que es bastante más que un simple medio, lo que queda demostrado por la dependencia de los deseos individuales respecto de ella, los que solo pueden ser satisfechos a través suyo. La realización de los fines egoístas, sostiene Hegel, funda un sistema de dependencias recíprocas –el sistema de las necesidades– y únicamente en este sistema pueden esos fines ser satisfechos. A esta tensión entre el individualismo y un principio social que parece solo un medio al servicio suyo se refiere Hegel con la expresión “la eticidad perdida en sus extremos”: *lo que se ha perdido de vista es la perspectiva que le permitiría*

² Sobre esta noción véanse Habermas (2009), Fraser (1997), Benhabib (2006).

³ Sobre este concepto, Habermas (1999).

⁴ Históricamente, la noción retrocede a la *koinōnía politiké* (κοινωνία πολιτική) de la *Política* de Aristóteles. La expresión fue traducida al latín como *societas civilis*, de donde pasó a las lenguas romance y germánicas como sociedad civil, *civil society* y *bürgerliche Gesellschaft*.

⁵ Sobre estas nociones véanse Cohen y Arato (2002); y Riedel (1975).

a los individuos comprender que su propia individualidad es dependiente de un común que debe ser atendido, curado y defendido contra el olvido y la instrumentalización. No quiere decir que dicha perspectiva esté completamente bloqueada en la sociedad civil. Desde la sociedad civil la perspectiva de lo común también es accesible, pero con más dificultad, imperfectamente. Donde dicha perspectiva está verdaderamente disponible, según Hegel, es en el Estado.

El Estado sería la realidad efectiva de la idea ética. El vínculo social –la eticidad–, que en la sociedad civil queda oculta bajo el particularismo de agentes que simplemente persiguen sus fines privados, solo en el Estado alcanzaría su *ser-para-sí*, esto es, únicamente en el Estado podría la eticidad como un todo tenerse a sí misma como finalidad, pensarse y actuar sobre sí misma; papel que Hegel, como es sabido, le reserva a la “clase universal” entendida como el funcionariado del Estado.

Con este planteamiento se estabiliza, por así decir, una distinción que se perdía en la antigua noción de la *κοινωνία πολιτική* con la que Aristóteles intentó captar lo esencial de una comunidad política como la *polis*: la distinción entre la sociedad y el Estado. Hasta entonces la sociedad civil, tal como se entendió desde la Antigüedad hasta la Alta Edad Media, solo incluía a los que ejercían una judicatura o la administración de una comunidad, a los miembros o representantes de estamentos y, ante todo, al Príncipe de un territorio. Quedaba, pues, excluido todo aquel que no ejerciese alguna forma de dominio (Koselleck, 2006: 405 ss.). Sociedad civil y *polis* eran, pues, sinónimos. La ampliación del concepto de ciudadano a capas sociales cada vez más amplias hasta incluir virtualmente a todos los habitantes de un territorio (siempre con excepciones: niños, enfermos mentales, etc.) se puede seguir en la lectura de los autores anteriormente mencionados –Locke, Rousseau, Kant, etc. Lo paradójico es que la inclusión de la plebe como parte de pleno derecho en la *civis* es simultáneamente la expulsión del órgano gubernativo fuera de ella –el *Estado* se diferencia de la *sociedad*. Esta paradoja sigue alimentando las luchas y perspectivas contemporáneas de la democracia. El arco de posibilidades se abre en una galería de

combinaciones que van desde la disolución de uno de los polos a la disolución del otro, pasando por la serie de variantes intermedias que buscan articularlos sin disolverlos. Disolución del Estado: anarquistas, algunas variantes marxistas; disolución de la sociedad civil: totalitarismos fascista y comunista; articulación: liberalismo, republicanismo, democracia radical, democracia deliberativa.

En la actualidad, las discusiones sobre el poder, la política y la sociedad comienzan a dejar atrás el enfoque dicotómico que ha primado en la lectura que el liberalismo y el socialismo hicieron de la teoría hegeliana del Estado y la sociedad civil. Asistimos hoy al esfuerzo por concebir la *articulación* de ambos órdenes (Estado y sociedad civil) en términos que hagan justicia, en primer lugar, a la necesidad de democratizar el sistema político formal (partidos, sistema parlamentario, principios constitucionales, etc.), tarea que ya fue en buena medida completada desde la abolición de los regímenes absolutistas contra los que se alzó la filosofía de Hegel, y en segundo lugar, pero muy particularmente *en América Latina, a la necesidad de democratizar a la sociedad misma (formas de participación ciudadana, formas de propiedad, democratización de la escuela, de la familia, de los lugares de trabajo, pluralismo ético, etc.)*.

La correcta conceptualización de la diferencia Estado/sociedad civil constituye hoy uno de los ejes teóricos tal vez más decisivo en la elaboración de políticas democráticas. La búsqueda de un “más allá del liberalismo” intenta superar la restricción liberal de lo político a la acción del Estado complejizando el significado de lo político para incluir en este aquellas prácticas que el liberalismo considera prepolíticas. La perspectiva abierta por el enfoque centrado en la sociedad civil permite reconocer y analizar el sentido político de la praxis que tiene lugar en esta dimensión mediante los conceptos de esfera pública, movimientos sociales, hegemonía, etc., abandonando un concepto de sociedad civil rígidamente ajustado al modelo de las relaciones económicas entre individuos posesivos y a un modelo jurídico de lo público. Es esto lo que uno puede ver, a mi juicio, en autores como Pierre Rosanvallon, cuando

analiza el papel de las formas ciudadanas de control del poder estatal, diferenciando formas específicas de poder ciudadano (Rosanvallon, 2007).

En síntesis, lo que quiero decir es que el *buen vivir* tiene sentido como categoría política si se entiende lo político en un sentido que incluye determinadas prácticas en la sociedad civil; o, dicho de otro modo, que esta categoría no tiene que concebirse como una categoría exclusivamente ética y por lo tanto no universalizable. El buen vivir es –tiene que ser– multicultural.

El argumento económico

Una de las formas en las que se ha producido esta nueva mirada hacia la sociedad civil ha sido la atención de algunos economistas hacia aspectos que la economía neoclásica dejaba completamente de lado. Estas variantes de la teoría económica ponen en cuestión, desde la propia disciplina económica, la reducción de la sociedad civil al tráfico entre individuos posesivos, presupuesta en el modelo neoliberal estándar, y en algunos casos han abordado explícitamente el tema del buen vivir, como René Ramírez, un economista ecuatoriano, en su libro *La vida (buena) como riqueza de los pueblos* (Ramírez, 2012).

Partamos con este último. Ramírez inicia su reflexión señalando que la corriente principal de la economía solo se ha ocupado de un aspecto limitado de la vida económica, aquella relacionada con el consumo y la producción de bienes y servicios en el mercado. El fundamento teórico de este enfoque sería el utilitarismo, que interpreta el bienestar como una función del ingreso o consumo per cápita.

La ecuación es simple: se debe producir la mayor cantidad de bienes para que los individuos de una sociedad tengan mayores opciones para elegir. La utilidad que recibe un individuo se evalúa en función de qué canasta de productos selecciona de las opciones posibles que tiene a su alcance. El bienestar del individuo se consigue en la medida en que satisface su deseo a través de la compra. Este deseo se expresa a través de la preferencia de cada individuo, revelada en la elección que hace al

comprar un producto y descartar otro del mercado. En esta perspectiva la utilidad se equipara a la felicidad y al bienestar (Ramírez, 2012, p. 23).

La economía neoclásica no es capaz, según Ramírez, de evaluar el buen vivir de una sociedad, razón por la cual propone una vía alternativa que denomina *socioecología política*. En lugar de atenerse a la producción y consumo de bienes y servicios utilizando la unidad de medida del dinero, *el foco de atención está puesto aquí en el tiempo*.

Quizá el termómetro más adecuado para medir el buen vivir de una sociedad sea el que nos permita conocer cuánto tiempo vive saludablemente su población haciendo lo que desea hacer; o cuánto tiempo del día se dedica para producir sociabilización (estar con amigos y amigas, familiares, comunidad política); para contemplar arte, producirlo y deleitarse con él; para autoconocerse, para dar y recibir amor; o cuántos años de vida gana un territorio al evitarse la pérdida de bosque nativo o gracias a la reforestación de su entorno natural (Ramírez, 2012, p. 17).

No se trata, entonces, simplemente del tiempo cronológico destinado a distintas actividades, sino de un tiempo cargado, para decirlo de alguna manera, *un tiempo emancipado de la necesidad* o –dicho aún de otro modo– *de un tiempo de libertad*. Apoyándose en Martha Nussbaum (Nussbaum, 1995), Ramírez toma partido por el concepto aristotélico de *eudaimonía*, que se caracterizaría por ser una noción de felicidad no reducida utilitarista o hedonísticamente. Para pensar la *eudaimonía* toma de Nussbaum, en cambio, el concepto de los *bienes relacionales*. Ramírez considera que el concepto de *eudaimonía* es un indicador más adecuado para evaluar el buen vivir de las personas y de la sociedad. Dicha noción está relacionada principalmente con la vida contemplativa (ocio liberador o emancipador) así como con la producción y consumo de bienes relacionales, siendo estos el sentimiento de amar y ser amado, la amistad, el compromiso público para participar en la vida civil o política, y la relación de convivencia existente entre el ser humano y la naturaleza o *Pachamama*. “Si bien la teoría económica ha estudiado la producción y consumo de bienes privados, públicos o comunes, ha dicho muy poco respecto a los bienes relacionales” (Ramírez, 2012, p. 18 ss.).

Una orientación afín a esta, desde la perspectiva de la socioeconomía, es la de Raúl González (2014), economista chileno, quien investiga las prácticas y unidades económicas de tipo cooperativo, asociativo, comunitario y solidario que, según él, constituyen el núcleo de la economía social. Desde la perspectiva de este economista, la teoría económica hegemónica deja fuera de consideración un enorme campo de prácticas que no siguen el patrón capitalista y, sin embargo, son económicas. Se trata de prácticas que, por otra parte, constituyen el soporte social sin el cual no solo la economía capitalista no podría funcionar, sino que la propia reproducción de la sociedad sería imposible

aquellas actividades de tipo asociativo indistintamente orientadas a producir bienes y servicios para el mercado, para el autoconsumo, para terceros sin mediación del mercado, bajo formas monetarias o no monetarias, pero que, en lo esencial y común, presentan formas de propiedad, de organización y de gestión colectiva y participativa, aunque las formas en que esto ocurre pueden diferir de unas a otras. (González, 2014, s.p.)

Tanto el planteo de Ramírez como el de González pueden ser interpretados como intentos por repensar la sociedad civil desde la economía en términos no reductivos, como algo que excede el sentido y los mecanismos del tráfico entre sujetos que solo persiguen su propio interés (la eticidad perdida en sus extremos de Hegel)⁶, como algo que tiene que investigarse atendiendo a relaciones que no están despojadas de la dimensión ética y existencial;⁷ relaciones cuya racionalidad no es exclusivamente instrumental sino básicamente comunicativa. La introducción de este aspecto transforma completamente la imagen arbitraria que la corriente predominante de la economía nos entrega de una sociedad civil gobernada por el narcisismo. Por último, y conectado con lo que

⁶ Aunque, para ser justos, Hegel concibió la sociedad civil en unos términos que incluyen distintas formas de asociatividad o manifestación de lo universal. Sobre esto, un interesante artículo de Cohen, J. y Arato, A. (2002).

⁷ Sobre el aspecto existencial, Arnsperger (2008).

sosteníamos al comienzo, en este tipo de enfoques la salida *más allá* del liberalismo no implica la demolición de las instituciones de la democracia liberal, sino que más bien suponen una reorientación de su sentido al servicio del buen vivir.

La sociabilidad como una dimensión específica de la sociedad civil

El concepto de sociabilidad adquiere ciudadanía teórica más bien tardíamente y podría decirse que, pese a las referencias de Kant, de N. Elias y de Simmel, todavía está en los trámites previos para conseguir el visado que la admita en el lenguaje más especializado de las ciencias sociales y de la filosofía. La historia del concepto retrocede al *symposium* de Platón, pero la acuñación moderna de su significado tiene lugar en el siglo XVIII en un momento histórico en el que las formas cortesanas de socialización –en las que predominaban el disimulo y la apariencia– dieron paso a la cultura burguesa. Las nuevas formas de sociabilidad que comenzaron a florecer en este período no podían ya aspirar a integrar como un todo la sociedad compleja que daba sus primeros pasos hacia la sociedad de mercado, pero su importancia no se desvaneció por ello, sino que comenzaron a vibrar de singular manera ante la consciencia de la época (Pott, 2010, p. 21; Elias, 1987, p. 511). Kant incluye el concepto en la *Antropología en sentido pragmático* (1991), en el capítulo “Sobre el más alto bien físico y moral”, donde postula que “el acto del bien vivir que mejor parece concordar con esta última”, es decir, con “la verdadera humanidad”, “es una buena comida en buena compañía (y, si puede ser, cambiante)”. Esta ha de concluir “como en un concierto, en medio de la pura alegría general (...) Igual que el banquete de Platón, del que el convidado decía: ‘Tus comidas no agradan sólo cuando se las goza, sino también tantas veces como se piensa en ellas’”. La escena a la que Kant remite la *Geselligkeit* es tal vez demasiado restringida –no solo conversamos durante la cena, también en los lugares de trabajo, etc.–, pero tiene el mérito de constituir algo así como una escena

primordial que podemos presumir universalmente compartida por las más diversas culturas y épocas históricas: la comensalidad. El acento lo pone Kant, por otra parte, no en el mero compartir una comida, sino en la conversación que tiene lugar en ella. “[Los comensales] no tienen meramente la intención de gozar en común una comida, sino la mutua compañía... esta pequeña sociedad de la mesa tiene por intención no tanto la satisfacción corporal... cuanto el deleite social, para el que aquél ha de parecer ser sólo el vehículo” (Kant, 1991, p. 220). El punto es importante, porque lo resaltado viene a ser la conversación, esto es, la comunicación verbal.

Ya más próximo a nosotros, Georg Simmel (2002) le dedica un estudio a la sociabilidad. En la misma línea de Kant, le asigna a esta forma de encuentro un carácter destacado, por cuanto en ella los participantes entrarían en relación en cuanto seres humanos y no en su calidad de personas determinadas por sus roles sociales (profesiones, ocupaciones, etc.). De ahí que en la dimensión de la sociabilidad pueda hablarse, según él, de sociedad en su sentido más estricto:

De hecho, la sociedad estatal, la económica, la que se mantiene unida por algún razonamiento de finalidad, es plenamente una ‘sociedad’. Pero sólo la sociable (gesellige) es ‘una sociedad’ sin más añadidos porque, al elevarse por principio sobre cualquier contenido específico de todas las ‘sociedades’ de carácter unilateral, representa la forma pura en una imagen en cierto modo abstracta que disuelve todos los contenidos en el mero juego de la forma. (Simmel, 2002, p. 83)

El concepto de sociabilidad desarrollado por Simmel no queda reducido a la comensalidad sino que se amplía a todas las formas de encuentro que no persiguen otra funcionalidad que el mutuo regocijo de compartir el momento. Considera que la sociabilidad corresponde a la *forma pura* de la sociedad.

La hipótesis que me gustaría desarrollar en futuros trabajos, inspirada en las teorías de estos dos autores, parte del supuesto de que la sociabilidad es una instancia central en los procesos de asociación. Es en la

sociabilidad donde los individuos forman y confrontan primariamente sus *posiciones de sujeto*, donde testean –por así decir– el reconocimiento (o el desprecio) de los otros, principalmente por medio del uso narrativo del lenguaje, pero también del uso argumentativo.

Este supuesto sociológico tiene naturalmente que ser desarrollado, ampliado y especificado, a fin de construir un campo categorial adecuado. Pero desde ya puede sospecharse que la estructura y dinámica políticas de una sociedad se reflejan en las modalidades de sociabilidad, lo que permite suponer una historicidad de la misma que puede ser investigada –no es lo mismo la sociabilidad en una dictadura militar que la sociabilidad en una democracia liberal, para poner un ejemplo obvio. Pero también puede adelantarse la hipótesis de que las formas de sociabilidad de una comunidad dada favorecen cierto tipo de relaciones políticas y dificultan otras. Así, puede suponerse que una sociabilidad altamente ritualizada y jerárquica favorece formas autoritarias de régimen político, en tanto que formas más horizontales de sociabilidad las dificultan. Por otra parte, la sociabilidad es un lugar clave para la mediación del pluralismo ético de las sociedades contemporáneas. En palabras de José Fernando García,

la sociabilidad moderna es un ámbito en el cual se expresa el pluralismo en toda su amplitud y dicha sociabilidad –fundamentalmente de encuentros cara a cara, en la cual es posible tener experiencia del “otro”, de su rostro, de su finitud, similar a la propia– constituye un ámbito indispensable de elaboración y reconocimiento que hace posible las conversaciones en el espacio público más amplio. (García, 2015, s.p.)

Lo que García está sosteniendo es que los dilemas que plantea el pluralismo a las sociedades contemporáneas se resuelven en la praxis cotidiana cuando le damos cabida a la alteridad en nuestras formas de sociabilidad. El hecho de que las teorías del buen vivir resalten la importancia de la sociabilidad –como vimos en el caso de Ramírez– puede contar, así, indirectamente, como un indicio de que el buen vivir es afín

a la multiculturalidad de las sociedades modernas. Por ahí, creo, podría ir la respuesta al desafío que representa el principio de la neutralidad valorativa para una teoría *política* del buen vivir.

Bibliografía

- ARNSPERGER, C. (2008). *Crítica de la existencia capitalista*. Buenos aires: Edhasa.
- BENHABIB, S. (2006). Modelos de espacio público. En S. Benhabib (Comp.), *El ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo* (pp. 105 - 138). Barcelona: Gedisa.
- BREINER, R. (1995). *Theorizing Citizenship*. New York: State University of New York Press.
- CLARO, A. (2012). Las vasijas quebradas. Cuatro variaciones sobre “la tarea del traductor”. Santiago de Chile: UDP.
- COHEN, J. y Arato, A. (2002). *Sociedad civil y teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CORTEZ, D. (2010). Genealogía del “buen vivir” en la nueva constitución ecuatoriana. En R. Fornet-Betancourt (Hg.), *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*. Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Denktraditionen im Dialog. Studien zur Befreiung und Interkulturalität. Band 30. Wissenschaftsverlag Main, 227-248.
- ELIAS, N. (1988). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: FCE.
- FRASER, N. (1997). Pensando de nuevo la esfera pública. Una contribución a la crítica de las democracias existentes. En

- Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”.* Santa Fe de Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes.
- GARCÍA, J. F. (2015). *Esfera pública, democracia y sociabilidad en las sociedades contemporáneas.* Manuscrito inédito de proyecto de investigación.
- GONZÁLEZ, R. (2014). *La Economía Cooperativa, Solidaria, Autogestionaria (CSA) concebida como corazón de una “Economía Social”.* Ponencia presentada en el Segundo Congreso sobre Economía Social organizado por la Universidad Católica de Chile, septiembre. Santiago de Chile.
- HABERMAS, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa.* Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (2009). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública.* Barcelona: Gustavo Gili.
- HEGEL, G. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado.* Madrid: Biblioteca Nueva.
- KANT, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático.* Madrid: Alianza.
- KOSELLECK, R. (2006). *Begriffsgeschichten.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- NUSSBAUM, M. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega.* Madrid: Visor.
- POTT, H. G. (2010). Kultur als Spiel, Geselligkeit und Lebenskunst. Schillers Ästhetische Briefe und das humanistische Bildungsprogramm der Aufklärung. En J. Stolzenberg y U. Lars-Thade (Comp.), *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt und Nietzsche.* Berlin-NewYork: De Gruyter.
- RAMÍREZ, R. (2012). *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo.* Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales.

- RIEDEL, M. (1975). Gesellschaft, bürgerliche. En R. Koselleck; O. Brunner; y W. Conze, Werner (1975). *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart: Klett.
- ROSANVALLON, P. (2007). *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires: Manantial.
- SIMMEL, G. (2002). *Cuestiones Fundamentales de Sociología*. Barcelona: Gedisa.

Capítulo 16.

La filosofía latinoamericana contemporánea y las relaciones con la teoría social

PAOLA GRAMAGLIA

El presente trabajo comienza con la hipótesis de que, hasta el momento, la filosofía latinoamericana no ha sido suficientemente explorada o, por lo menos, no suficientemente valorada. Cierta tradición practicada en las academias metropolitanas olvida o reniega de las producciones de conocimiento regionales o supone que solo es posible en las ciencias sociales y en las humanidades ubicarse desde alguna de las tradiciones del marxismo como ciencia legitimada para las áreas sociales.

Por el contrario, la perspectiva que trabaja la filosofía latinoamericana que tiene sus antecedentes en la década del setenta –en las discusiones y debates que se dieron en el campo liberacionista latinoamericano respecto de la crítica a la totalidad moderna– ha sido posible desde la dinámica vital que se propuso al considerar la íntima relación con la praxis social, aquella que demandan los sujetos políticos en los procesos de emancipación, acompañada por los aportes incipientes de la teorías sociales. Claramente, esta representación define a la filosofía como una filosofía histórico-social-política y con ello renueva el viejo problema de la relación entre teoría y práctica, o, dicho de otro modo, entre la producción de conocimiento y la política.

Ahora bien, en esta dirección me interesa señalar uno de los asertos de ese legado, iniciado en la querella epistémico-política enmarcada en la llamada “filosofía de la liberación”¹ que indagaba por la agencia del sujeto desde el planteo hegeliano de que toda filosofía necesita de un pueblo, y el pueblo se definía por los pobres.² Es decir, el sujeto político transformador era representado por los oprimidos del sistema capitalista periférico colonial y las genealogías asociadas a esta descripción dan cuenta tanto de la heterogeneidad teórica como de su identidad social.

Es bueno tener presente que estas conversaciones y disputas teóricas de los sesenta-setenta se dieron particularmente en la periferia de la academia universitaria, pues se trataba de docentes-investigadores de provincias del interior de la Argentina (Salta-Córdoba-Mendoza), preocupados por captar críticamente las formas específicas en América Latina y el Caribe.

La politización creciente de las sociedades es una tarea que estos intelectuales acompañaron en los acontecimientos políticos y sociales del continente. En su mayoría, comprometidos con las experiencias de los movimientos sociales que dieron lugar a gobiernos populares.³

¹ Nosotros no haremos distinciones de este campo al que llamaremos en forma general filosofía latinoamericana. Veáanse Cerutti Guldberg (1983); Gramaglia (2015).

² En esta caracterización del concepto, el pueblo como tal siempre sería definido en relación por oposición. De la misma forma para quienes intentaron determinarlo, en última instancia, como “clase”. Pueblo tuvo muchos nombres: proletariado, clase trabajadora, conjunto de la sociedad, etc. Se entendía por clase el conjunto de actores sociales determinados por las relaciones de producción. Esta clase, por la misma relación de explotación, sería capaz de cambiar esas relaciones injustas. Sin embargo, el panorama en América Latina, tanto de las relaciones de producción como de conciencia de clase, no era del todo comparable con el planteo hecho por Marx en la Alemania de la industrialización. “Es el espectáculo de las formas originales de sobre-determinación que han asumido las luchas sociales en el tercer mundo, con la construcción de identidades políticas que tienen poco que ver con estrictos límites de clase” (Laclau y Mouffe, 1989, s.p.).

³ Desde 1930 hasta 1954, el comienzo de la intervención norteamericana en América Latina, con el golpe de estado de Castillo Armas contra Jacobo Arbenz. La Cepal de la época -bajo la dirección de Raúl Prebisch ayudaba en la tarea interpretativa novedosa de la economía. En una reunión, en Buenos Aires, entre sociólogos, economistas y filósofos (entre ellos E. Dussel), gracias a las obras de O. Fals Borda (1968) y Camilo Torres; a la *Pedagogía del oprimido* (1968) de Paulo Freire, se debatió sobre la importan-

En una segunda hipótesis que me interesa señalar en América Latina, en ese periodo de efervescencia social y política en el cual se despliegan estrategias y tácticas de constitución de sujetos políticos con vistas a transformaciones sociales más profundas, es que al mismo tiempo, también se despliegan y desarrollan –aunque incipientes– producciones de un conocimiento autónomo de “nosotros los latinoamericanos”, de las cuales da cuenta la filosofía latinoamericana.

Mencionaré algunos de estos desarrollos para tenerlos presentes, ya que no es tan habitual en los estudios actuales considerar ese legado que asume la pertinencia de una mirada autónoma, y lo hace con la rigurosidad que debe caracterizar al campo académico e intelectual así como con el compromiso que requiere la imaginación de una sociedad mejor. Este legado debe considerarse como la masa crítica **aún** incipiente que se constituyó en aquellos momentos en nuestro continente y desde la cual actualizaremos la filosofía latinoamericana contemporánea y su necesaria relación con la teoría social latinoamericana.

Solo a condición de que sean notas puedo destacar los incipientes encuentros de la comisión económica para América Latina y el Caribe de las Naciones Unidas en 1948 (Cepal) en Chile;⁴ los comienzos de

cia de la dialéctica dependencia-liberación. Golpes militares en América Latina: 1964, en Brasil; 1973, en Chile; 1955 y 1976, en Argentina; 1973, en Perú, y tantos otros.

⁴ La riqueza del método cepalino reside en una fértil interacción entre el método inductivo y la abstracción teórica formulada originalmente por Raúl Prebisch. La construcción del método se basó en la oposición entre “periferia” y “centro”, que desempeñó un doble papel analítico: primero, sirvió para afirmar que la estructura mencionada determinaba un patrón específico de inserción en la economía mundial como “periferia”, productora de bienes y servicios con una demanda internacional poco dinámica, importadora de bienes y servicios con una demanda interna en rápida expansión y asimiladora de patrones de consumo y tecnologías adecuadas para el centro pero con frecuencia inadecuadas para la disponibilidad de recursos y el nivel de ingreso de la periferia. Segundo, derivó en la idea de que la estructura socioeconómica periférica determina un modo singular de industrializar, introducir el progreso técnico y crecer, así como un modo peculiar de absorber la fuerza de trabajo y distribuir el ingreso. Bajo la influencia de intelectuales como Celso Furtado, Aníbal Pinto y Aldo Ferrer, a la dimensión estructuralista se añadió la perspectiva de la formación histórica de los países de la región, formándose un método de investigación y análisis conocido por “histórico-estructuralista”. Sobre la base de esa dupla de autores la pers-

la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso)⁵ en 1974 también en Chile.

El **Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso)** es una institución internacional no gubernamental con estatus asociativo en la Unesco, creada en 1967. Actualmente reúne 542 centros de investigación y posgrado en el campo de las ciencias sociales y las humanidades en 41 países de América Latina, Estados Unidos, Canadá, Alemania, España, Francia y Portugal. Los desarrollos de la llamada teorías de la dependencia, que tan bien recoge el texto de Fernanda Beigel *Vida, Muerte y resurrección de las teorías de la dependencia*, señalan con acierto la relevancia de aquellos debates del desarrollo capitalista en las periferias del mundo (Beigel, 2006, p. 295). Deberían incluirse en las ciencias humanas los importantísimos trabajos de la teología de la liberación, que surgió al mundo católico con la publicación en 1973 del libro *Historia, Política y Salvación de una Teología de la Liberación* del sacerdote diocesano, ahora dominico, el peruano Gustavo Gutiérrez

pectiva de la Cepal se desarrolló como una escuela de pensamiento especializada en el examen de las transformaciones económicas y sociales de mediano y largo plazo de los países latinoamericanos y caribeños. Con ocasión de celebrarse sus cinco décadas, en el año 1998, se han reunido algunos de los principales textos en el libro “50 años de pensamiento en la CEPAL”. Como la bibliografía de la Cepal es muy voluminosa, el libro conmemorativo tiene la virtud de facilitar la selección y lectura de su obra intelectual. Contiene 28 textos seleccionados, introducidos por una guía para la lectura. En *Información histórica - Evolución de las ideas de la CEPAL* en http://www.cepal.org/sites/default/files/pages/files/informacion_historica.pdf

⁵ Desde sus comienzos en 1974, la Flacso Argentina renueva su compromiso con la construcción de sociedades y sistemas políticos democráticos. Este lema se traduce en programas de investigación y de formación, en la colaboración con la mejora de la gestión pública —ya sea desde la formación de expertos o desde los vínculos institucionales—, y en dar lugar a la multiplicidad de voces en la tarea de pensar una región más igualitaria.

^{En} los años fundacionales, la Flacso fue cobijo de intelectuales latinoamericanos expulsados por gobiernos autoritarios, y se convirtió en uno de los pocos centros académicos de la región donde se sostuvo la investigación y la producción de conocimiento sobre democracia, autoritarismo, desarrollo y desigualdad.

^{Este} inicio dejó una huella indeleble en la trayectoria de la Flacso Argentina, que desde sus unidades académicas y programas de investigación y formación sostiene esos ejes, tanto desde perspectivas teóricas como para la formulación de políticas.

Merino. Esto después de que en 1968 en la Conferencia Episcopal del CELAM se había hecho énfasis en el compromiso de la Iglesia Católica con los pobres, el libro de Gutiérrez se interpretó así como la respuesta y el detonante. Ese mismo año, sacerdotes de villas populares ocuparon la Catedral de Santiago de Chile y extendieron un lienzo en su frontis con la leyenda “Junto con el pueblo y su lucha”, acogiendo los principios de la teología de la liberación y dando forma a la Iglesia Joven.

La obra de Fals Borda *El hombre y la tierra en Boyacá. Bases sociológicas e históricas para una reforma agraria* (1957), refleja una radiografía de la sociedad rural en el departamento de Boyacá, que es la misma del problema rural colombiano y latinoamericano. Pertenece a la corriente autonomista que se manifiesta eminentemente revolucionaria, independentista y antiimperialista, con las luchas de los usuarios campesinos y los universitarios. Lucha por la tierra, la reforma agraria integral y una educación popular con nuevos métodos y una nueva ideología. Se interesa por el estudio de los problemas rurales de Boyacá: las relaciones de propiedad y el uso de la tierra, los problemas del minifundio, la parcelación de las haciendas, los conflictos tradicionales entre las familias y las veredas y, en general, los problemas de la tierra en esa localidad. Para la investigación de *Historia doble de la Costa* (1980) aplicó el método de Investigación Acción Participativa (IAP): señala que trabajando y aprendiendo en acciones de tipo colectivo se logra una mejor posibilidad de transformación de una determinada situación. Destacamos también su trabajo de investigación *Capitalismo, hacienda y doblamiento en la Costa Atlántica*, publicado en el año 1976. Considera Fals Borda que es necesaria la revaluación de “lo propio” en nuestras fuentes culturales: los conocimientos, técnicas, costumbres y creencias en las que se enraíza nuestra personalidad como colombianos. Es necesario rescatar lo autóctono y tratarlo con respeto y admiración, porque lo que es propio tiene una profunda razón de ser y de ello puede depender nuestra supervivencia (Ocampo López, 2009, p. 13-41).

Por ejemplo, las primeras preocupaciones de Aníbal Quijano, reflejadas en sus escritos, fueron ya en aquellos años sesenta: “Los

movimientos campesinos contemporáneos de América Latina” en *Las Elites Contemporáneas de América Latina*, de 1966; *Polo marginal de la economía y mano de obra marginada*, de 1968 y *Crisis imperialista y clase obrera en América Latina*, de 1974. En el mismo sentido se destacan las ideas pedagógicas de Paulo Freire en su libro *Pedagogía del oprimido* de 1968, que en España estuvo prohibido hasta 1975 y lo edita Siglo XXI, entre otros.

Los filósofos latinoamericanistas estaban hondamente informados de estas hipótesis y teorías, con lo cual sus producciones teóricas poseían como sustento muchas de estas investigaciones desarrolladas en distintos lugares de América Latina. Así también se nutrieron de los debates que se originaron en Europa y en EE. UU., en relación con las luchas por los procesos de liberación.⁶

El entramado de estos conceptos y categorías le permitió a la filosofía latinoamericana construir un paradigma, frágil, de comprensión de América Latina como región periférica, y al sistema capitalista moderno como una totalidad violenta y dominadora. Como he investigado y sostenido en trabajos anteriores, la filosofía de la liberación puede ser considerada crítica de la modernidad aun antes del movimiento posmoderno,⁷ cuyo texto es la obra de Lyotard de 1979 (Gramaglia, 2003, p. 93-97).

Insisto en que no se consideran como teorías *stricto sensu*, ya que se trataba en su mayoría de investigaciones iniciales pero creativas. Visto desde el presente, con cierta perspectiva histórica, es claro que podemos describir ese periodo como muy rico en cuanto a la producción de conocimiento autónomo. Aunque parece caótico, puede comprenderse

⁶ Ya en los años sesenta aparecieron los debates, teorías y producciones ligados a los dilemas de la conciencia colonizada en los procesos de liberación nacional. Del otro lado del Atlántico puede verse a Fanon (1974), especialmente el capítulo dedicado a “Guerra Colonial y Trastornos Mentales” (recordemos que su libro *Los condenados de la tierra* aparece por primera vez en 1961).

⁷ Para Enrique Dussel el concepto de posmodernidad está planteado en el texto *Filosofía de la liberación*, en “Palabras preliminares”, escrito en 1976 y publicado en 1977, donde decía ya en un tiempo anterior a las propuestas ochentistas de la posmodernidad argentina que: “La filosofía de la liberación es posmoderna, feminista, popular...”.

como un sistema de nodos esparcidos en una amplia red en diferentes disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades en distintos países de América Latina, con una agenda de tópicos equivalentes: dependencia, dominación, marginalidad, pobres, oprimidos, transformación.

Estos filósofos introducen tales conocimientos de las ciencias sociales y resultan cuestiones impensadas hasta ese momento en el discurso filosófico, ya que indagan en la experiencia de pertenecer al mundo de la vida⁸ de naciones colonizadas, y se preguntan además por el tipo de conocimiento que producen.⁹ Es decir, preocupados por los problemas que implica pensar una práctica intelectual en contextos históricos específicos como la periferia colonial de los países del Tercer Mundo.

Esa pregunta acerca del conocimiento ha sido posible porque los filósofos han podido intercambiar ideas y conceptos que les proporcionaron en su momento las ciencias sociales latinoamericanas. Particularmente les resultaron fértiles los análisis de la relación de dependencia entre el centro y la periferia. Consideraron que esta relación económica del capitalismo en su fase de expansión imperialista que explicaba la infraestructura, podía revelar lo que ocurría en el campo de lo social y en el del conocimiento. En esta dirección, señalan en su agenda de trabajo cómo la experiencia social de dominación adquiere significación en tensión con este espíritu de época, el cual, como una red, permea

⁸ La categoría “mundo de la vida”, *Lebenswelt*, tratada por Husserl, era parte del corpus teórico de los autores liberacionistas. Son reflexiones muy anteriores al concepto popularmente leído y difundido en el mundo académico propuesto por Habermas, como la definición de “La colonización del mundo de la vida”, aparecido en *Teoría de la acción comunicativa* (1981, p. 469).

⁹ El primero en intentar una definición teórica del imperialismo fue el economista liberal inglés John A. Hobson. En su obra *Imperialismo, un estudio* (1902) analizó la expansión colonial europea sobre África. Tomando como punto de partida la obra de Hobson, los revolucionarios marxistas Lenin y Rosa Luxemburgo expusieron el punto de vista socialista para explicar el fenómeno del imperialismo. En su obra *El imperialismo, fase superior del capitalismo* (1916), Lenin sostuvo que el desarrollo del capitalismo lleva inevitablemente a una fase superior –la etapa imperialista–, cuyos rasgos principales son la concentración de la producción y el surgimiento de los monopolios; la unión del capital bancario e industrial, que origina el capital financiero; la exportación de capitales; la asociación de monopolios internacionales que se reparten el mundo; el reparto territorial de todo el mundo por parte de las potencias europeas.

las condiciones de pensamiento (Gramaglia, 2015, p. 13). Muchos de estos intelectuales incomodaron e interpellaron al mundo académico de la periferia y desde la periferia: como dijimos, la mayoría de ellos eran docentes universitarios del interior de la Argentina –sin mucho éxito en aquel momento–, haciendo un enorme esfuerzo por debatir con la generación de sus profesores y encontrarle un sentido emancipador al conocimiento filosófico latinoamericano.

Se interesaron por analizar los alcances precisos de la dominación, tanto en su dimensión económica como en la simbólica de la cultura, en el sentido de valores, símbolos, actitudes con los cuales un grupo humano responde a las solicitaciones y conflictos que provienen del mundo y de la existencia (Salazar Bondy, 1973, p. 5-6). Los filósofos liberacionistas advierten que el análisis de las formas culturales –de la época en cuestión– no puede prescindir de pensar el imperialismo como una manera de usurpación de las dimensiones sociales en las que se forman las subjetividades, para considerarlo relevante, digno de ser investigado, estudiado, escudriñado en sus causas y en sus consecuencias. Por ende, una cuestión posterior –y motivo de la disputa teórica– es de qué tipo resulta el alcance y sentido de tales producciones culturales, incluida la filosofía, como meras reproducciones mecánicas de una ideología.¹⁰

Hay una puesta en juego de determinadas tradiciones que ayudan a justificar y legitimar filosóficamente las diferentes dimensiones sobre las cuales los liberacionistas discuten, sin caer en el economicismo reductor del marxismo-leninismo con sus tesis desarrollistas como única vía posible, hasta ese momento, para pensar la emancipación.

¹⁰ Dos perspectivas tenidas en cuenta en este tópico: la que definió Marx en sus *Manuscritos económicos filosóficos de 1844*, también llamados *Manuscritos de París*, donde considera que la alienación es una condición histórica específica en la cual el hombre experimenta una separación de la naturaleza, de otros seres humanos, y especialmente de los productos de su trabajo. Dado que el hombre crea a través de su trabajo, todas estas formas de alienación implican una alienación del hombre respecto de sí mismo. La otra es la de Hegel, para quien la alienación era un concepto filosófico que expresaba uno de los aspectos del proceso de objetivación: en el proceso dialéctico, el Espíritu se objetivaba a sí mismo en la naturaleza y luego retornaba a sí.

El desacuerdo que trataron,¹¹ no solo reveló las discrepancias teóricas (que pueden rastrearse en un trabajo hermenéutico-genealógico), sino que cada uno de los protagonistas de este “duelo filosófico” se afanó por demostrar la potente fertilidad de sus propuestas, las que pueden pensarse legítimas en la referencialidad de lo que llaman *realpolitik*, que les daría las señales del otro vértice nodal, el que configura la naturaleza y origen de la cultura latinoamericana periférica y que posee como sustento al sujeto pueblo.

Claramente, desde el comienzo de los setenta la idea de filosofía latinoamericana no podría pensarse como tal si no compartiera un suelo y unas preocupaciones comunes con la teoría social, como he tratado de exponer. Lo que desarrollo en este trabajo es la hipótesis de que las experiencias populares de movilización social y reivindicación sociocultural de la década de los noventa han transformado las circunstancias políticas, por lo cual es preciso ampliar nuestros conocimientos en nuevos paradigmas para una reconstrucción del pensamiento social latinoamericano, asumiendo su heterogeneidad en diferentes registros.

Para esta tarea me detendré brevemente en lo que considero el legado de Roig, como un suelo teórico posible para continuar tramando con los nuevos aportes.¹² La metodología de trabajo propuesta por Roig ha

¹¹ No me detendré en ello en este trabajo. Para una mejor comprensión veáse Gramaglia (2015). También el clásico texto de Cerutti Guldberg (1983).

¹² Brevemente mencionaremos su derrotero intelectual: la etapa inicial de sus estudios filosóficos en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo entre los años 1945-1949; su estadía en Francia en el año 1953 donde se especializa en filosofía antigua en la Universidad de la Sorbona bajo la dirección de Pierre-Maxime Schuhl; su regreso a Mendoza en 1954 y su trabajo como profesor titular de Filosofía Antigua en la mencionada Facultad de la Universidad Nacional de Cuyo. Nos interesa recordar también, no solo su trabajo como intelectual, sino la tarea que realizó como secretario académico de la Universidad de Cuyo en los años 1973 y 1974, cuando impulsó la renovación de las estructuras y modalidades educativas universitarias. Se vio obligado a dejar el país en 1975, en medio de la creciente ola de terror y persecución política desatada durante el gobierno de Isabel Perón, que preludió a la dictadura militar que se iniciaría con el golpe de marzo de 1976. El exilio lo llevó por distintos derroteros, primero por México y luego por Ecuador, donde residió alternativamente y llevó adelante una importantísima tarea como investigador de Flacso en Quito, profesor titular de la Universidad Nacional Autónoma de México, profesor en la Universidad

impregnado de una vitalidad central a una filosofía latinoamericana contemporánea, que combina una metodología que en principio se puede juzgar posmoderna con rigurosas investigaciones históricas y con una teoría semiótica de la cultura.

Es posible comprender la obra de Roig, en particular su texto central *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981) en un doble registro: en el primero, Roig mantiene la crítica a la filosofía de la historia planteada por Hegel y desde ese plano sostiene su crítica como modernidad imperial (Roig, 1981, p. 83). Esta discusión –que quizá no tenga muchos interesados más que los que estamos en las academias– es sumamente importante, ya que esta perspectiva realizada en los tempranos años setenta concibe una valorización y significación de la filosofía como conocimiento: histórico, contingente, consuetudinario y por lo tanto no universal, sino contextual. Pero sobre todo, caracteriza a la filosofía de la historia moderna como *imperial*. Es decir, es uno de los intentos más relevantes para discutir el canon filosófico y señalar las operaciones ideológicas que se precisaron para dismantelar y deslegitimar a las colonias de Europa como productoras de conocimiento, e instalar –en un discurso naturalizado desde las ciencias sociales como la antropología– la relación binaria de civilizados y bárbaros. Lo que sostiene Arturo Roig –y todas las ciencias sociales latinoamericanas en la actualidad– es que se ha tratado de una operación para concebir formas de opresión y dominio para el usufructo ventajoso de la riqueza de unos pocos.

Por su parte, Aníbal Quijano (1968) ha realizado un aporte central en esta dirección para una crítica radical a la modernidad europea como modernidad colonial, en tanto produjo por un lado, el despojo de todos los pueblos de América de sus propias identidades históricas, y por otro, generó una identidad racial, colonial y negativa, que significó

Central de Ecuador y como fundador y profesor de la Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidad Católica de Quito. Su regreso a nuestro país en 1984 fue motivado por el retorno de la democracia y por un nutrido y fatigante trabajo desde su centro en el Cricyt-Conicet.

la desaparición del lugar de la historia en la producción cultural de la humanidad a partir de una particular forma de conocimiento: el eurocentrismo. Es decir que los contextos de producción se encuentran íntimamente ligados a las formas del conocimiento.

El Grupo Modernidad/Colonialidad ha ido más lejos en comprender estas operaciones ideológicas, ya que afirma que se ha producido en América una violencia epistémica en la forma de la invisibilización del otro expropiándolo de su posibilidad de *representación* (capacidad de representación); por lo tanto, la filosofía puede comprenderse como un conocimiento justificador o ideológico pues ha producido alteración, negación y –en casos extremos– extinción de los significados de la vida cotidiana, jurídica y simbólica de grupos humanos (Castro Gómez, 2011, p. 172).

En un segundo registro, Roig (1981) organiza una historia de las ideas latinoamericanas y propone una “ampliación metodológica” (lejos de lo que la tradición inglesa y norteamericana denominó historia de las ideas), lo que le permite incluir otras formas no-filosóficas y no canónicas o excedentes, en las que se ponen en juego “formas de objetivación de un sujeto que se piensa a sí mismo como valioso (*a priori* antropológico) y considera valioso el pensarse a sí mismo” (crítica del pensamiento). Es decir que ese momento tiene una prioridad axiológica por sobre la gnoseológica, al señalar que es el momento de lo político como forma de libertad. Ese sujeto es un “nosotros”, conflictivo, ambiguo, histórico; es un sujeto empírico, esto es, que posee capacidad de experiencia.

Para Roig, hay una necesidad de comprender la particularidad contextual de lo latinoamericano como identidad propia, pero sin esencialismos. Las ideas tampoco las definen, igual que la historia de las ideas de la escuela John Hopkins. Arthur Lovejoy (1873-1962) sostenía que a las ideas, a partir del canon *clásico*, hay que estudiarlas en su exégesis interna, en cada uno de los autores, como si se tratara de una conceptualización mental, externa al mundo social y que se encuentra en forma invariable en cualquier periodo histórico en cualquier lugar.

Roig se encuentra más cerca de la perspectiva del historicismo alemán de Mannheim, quien acepta concebir una historia de las ideas a condición de que estas sean expuestas en su contexto sociohistórico de emergencia. Habla de la necesidad de una historiografía que comprenda los discursos excluidos del canon filosófico, tales como discursos políticos, ensayos, producciones culturales locales de Latinoamérica, historias orales, entre otros. Es decir, en el plexo de conexiones sociales en el que la cultura latinoamericana se representa a sí misma.

Debido a que las ideas están configuradas en las relaciones múltiples y contaminadas del entramado conflictivo de lo social, es posible leerlas desde una teoría del discurso entendido como relaciones de comunicación. Claramente esta mirada epistemológica produjo un profundo corte tanto con la tradición filológica y el humanismo trascendental como con el ontologismo esencialista terrígeno de las versiones de la filosofía latinoamericana de los sesenta, y es precisamente ella la que nos permite seguir trabajando con las heterogeneidades actuales.

Desde esa perspectiva, que comparte con el “giro lingüístico” el énfasis en la dimensión simbólica, no solamente será pertinente atender a los procedimientos de puesta en discurso –enunciativos, argumentativos, modalizadores– sino también a su temporalidad, a su “puesta en trama”, al modo en que se articulan tiempos, voces, protagonistas en los diversos planos de la narración; una forma que es, a la vez, una puesta en sentido. Una óptica particularmente pertinente para abordar la configuración de identidades y subjetividades, aproximarse a experiencias y memorias tanto individuales como colectivas, analizar el modo en que diversas textualidades, discursos, representaciones, imágenes, se entraman en grandes narrativas de identificación y pertenencia –la nación, el género, los sujetos políticos– y libran luchas por la hegemonía y por diversos sentidos de la historia articulando lo que nos interesa para una filosofía latinoamericana contemporánea.

Aunque juzgue que estas cuestiones solo afectan a las formas metodológicas académicas, la perspectiva de Roig abierta en aquel momento y trabajada en diferentes textos a lo largo de su obra, nos permite ampliar

las “condiciones materiales de la escritura de la historia” (giro narrativo) necesarias para comenzar y recomenzar una historia de las ideas. Esta última, íntimamente vinculada con los procesos sociales de América Latina, en los que, como dice Ofelia Schutte

depende en su progreso de horizontes de comprensión y de una apertura hacia esos horizontes, que no responden estrictamente a problemas teóricos. La filosofía se instala sobre ellos como un intento de racionalizar los procesos vividos, de encontrar un sentido, el sentido en última instancia de la vida. (Schutte, 1993, p. 23)

Es decir, la historia de las ideas latinoamericanas conserva, a pesar de las modas, la intención de asumir las complicaciones que significa formular “su” historia como una narrativa, pero sin caer en una filosofía de la historia sustancialista, ni tampoco en una versión atomista posmoderna. Reconoce, en cierta manera, los inconvenientes teóricos que una perspectiva autorreferencial presenta, pero postula un sujeto (político-ético) que constituye el sentido de la organización textual y su relación con “una realidad social conflictiva” (Gramaglia, 2013, p. 89); teniendo presente que se ocupa de reconstruir en un espacio temporal delimitado y establecido en una determinada organización textual “... ideas, con conceptos, con imágenes, con creencias, con valores, con sensibilidades, con “hechos de discurso”, esto es, con representaciones” (2013, p. 89). He aquí lo que algunos han denominado el “giro lingüístico” de Roig, ya que el acceso a la historicidad es solo posible a través de múltiples mediaciones que el autor propone tratar como un “universo discursivo”, entendiendo con ello a “... la totalidad, actual o posible de las manifestaciones discursivas de una comunidad humana concreta, no plenamente consciente para dicha comunidad como consecuencia de las relaciones conflictivas de base, pero que el investigador puede y debe tratar de alcanzar” (Roig, 1995, p. 38). De esta forma, la narrativa roigiana comprende no solo lo que se denomina texto, sino las relaciones y conexiones que se establecen con el contexto de producción de las ideas. Igualmente reconstruye las formas en que se representan la

realidad y los sujetos que sostenían dichas ideas. Realiza con ello una reconstrucción y descripción también de la *forma mentis* en que se representa la realidad de los sujetos del discurso.

Ahora bien, es precisamente en ese “territorio” donde el peso de lo simbólico cobra significación en el cual es posible rastrear las relaciones con el conjunto de ideas, creencias y valores dominantes. Determinar, en ese “territorio de sentido” en el que se funda la cultura latinoamericana, el carácter particularmente económico-político-cultural de la periferia. Las atribuciones de esta alteridad serían las que le imprimen a las ideas latinoamericanas una particularidad; sin embargo, no pretende registrar por ello ninguna esencialidad ni tampoco ningún compromiso ontológico. Más bien, es en el espacio de lo simbólico donde se reconstruye la forma cultura y en el que el aporte de Roig se torna relevante en relación con otras formas de legitimación de lo latinoamericano.

Otro de los aportes medulares son los desarrollos que lleva a cabo Aníbal Quijano en forma magistral en sus investigaciones, al igual que los historiadores indios,¹³ en esta conversación de la periferia desde la periferia (Obarrio, 2015, p. 35) –que cada vez es menos periférica. La crítica es al mismo fundamento moderno de construcción del conocimiento: el eurocentrismo. Para Quijano la crítica radical a la modernidad europea es a su modalidad de modernidad colonial, en tanto produjo por un lado, el despojo de todos los pueblos de América de sus propias identidades históricas, y por otro, la producción de una identidad racial, colonial y negativa que significó la desaparición del lugar de la historia en la producción cultural de la humanidad.

Inventando un dispositivo que ha implicado y “configurado profunda y duraderamente todo un complejo cultural, una matriz de ideas, de imágenes, de valores, de actitudes, de prácticas sociales, que no cesa de estar implicado en las relaciones entre las gentes, inclusive cuando

¹³ Me refiero a los textos publicados como *Subaltern Studies* y *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* entre 1982 y 1996 por Oxford University Press. Para una recopilación de algunos de estos artículos véase R. Guha, G. Spivak (1988) y Guha (2002).

las relaciones políticas coloniales ya han sido canceladas. Ese complejo es lo que conocemos como 'racismo'. (Quijano, 1992, p. 23)

Sus estudios han estado centrados en explicar y determinar que modernidad y capitalismo se han construido en el mismo momento y que lo han hecho a costa de la dominación colonial que han ejercido. Esta no solo ha sido dominación en lo económico y político sino en el nivel intersubjetivo, instalando un dispositivo de diferenciación social como la raza utilizado como clasificación social. Quijano afirma la íntima relación del cambio de la subjetividad a partir de las condiciones históricas de la conquista de América, no solamente en su forma individual, sino colectiva; es decir, la producción de una nueva intersubjetividad.

Es desde esta perspectiva discursiva que la filosofía como parte de la cultura se define, para Roig, como "... las formas de objetivación de un sujeto que se considera a sí mismo como valioso" (Roig, 1981, p. 17), y es a partir de esta relación –siempre en disputa y presente entre sujeto y cultura– que nos proporciona elementos heurísticos para su comprensión local. La historia de las ideas latinoamericanas, dice Roig

podría quedar justificada por esta vía en cuanto podría ser definida -frente al concepto más o menos tradicional de historia de la filosofía- como una historia de todas las formas de objetivación en las que se han puesto en ejercicio actitudes críticas. Lógicamente no estamos hablando de una crítica de las estructuras formales de la razón, sino de las estructuras históricas que adopta el discurso filosófico. (Roig, 1981, p. 17)

Por ello, la historia de las ideas latinoamericanas se pretende como filosofía, pues se piensa en una nueva reformulación de lo histórico que lo trasvase al ceder el sentido de lo descriptivo, para concebir, desde esa segunda reformulación, el nivel metadiscursivo. Así, el sistema histórico de conexiones es planteado desde una nueva reformulación de lo histórico en lo que tiene de crítica toda filosofía.

Es precisamente en esta dirección que consideramos relevante destacar que una de las distinciones que operan en la historia de las ideas latinoamericanas radica en la intención de seguir afirmando y haciendo explícito el “sentido” desde el cual se organiza, justamente, ese “*a priori* antropológico” que determina el valor axiológico como imposible de suturar, al mismo tiempo que posibilita construir una narración de dicha historia como formas de emancipación de un sujeto. En esta dirección apuntaba Roig para configurar horizontes de sentido en los cuales los procesos sociales constituyen a los sujetos políticos –un nosotros autoconsciente– en agentes de sus propias emancipaciones.

De esta manera, la segunda clave íntimamente relacionada con la ampliación metodológica es lo que Roig llama el “*a priori* antropológico”, en el sentido de que en cuanto es histórico marca los límites y la naturaleza de nuestro horizonte de comprensión. Es decir que en un sentido es normativo, en tanto el *a priori* es un “ponernos a nosotros mismos como valiosos” y esto es posible a través de un sujeto empírico, como sostiene Roig, un sujeto que tiene la capacidad de experiencia. Lejos está de concebirse en términos exclusivamente cognitivos o sustanciales: es un sujeto que “se pone a sí mismo como valioso” y por lo tanto “considera valioso el pensar sobre sí mismo” (Roig, 1981, p. 17). Por lo tanto, lo axiológico se presenta con una cierta prioridad respecto de lo gnoseológico, pues lo posibilita. Lo está pensando claramente como un sujeto en su inserción social; un nosotros, dirá, que es un principio práctico de universalidad.

Otro de los aportes para una actualización de la filosofía latinoamericana son las herramientas conceptuales para la elaboración de una historiografía poscolonial, tales como la agencia del sujeto y el poder. Pensar una historicidad propia de América Latina es pensar en la especificidad del tiempo histórico, que es también a la vez contingente, provisional, oscilante, y que puede comprenderse en variados registros, con fronteras teóricas más porosas que posibilitan indagar en las temporalidades yuxtapuestas¹⁴ y en conflicto que la habitan y que

¹⁴ También podríamos entender la perspectiva de García Canclini (1987) cuando nos dice que tenemos que reconocer que el “éxito de la denominación (popular) radica jus-

se hacen presentes desde hace unas décadas en diferentes experiencias emancipadoras (Gramaglia, 2012, p. 43).

Dipesh Chakrabarty, en su texto *Provincializar Europa* (2008, p. 79) trabaja en idéntica dirección que la llamada “ampliación metodológica” propuesta por Roig, la misma que constituyó un giro epistémico y que nos permite escapar al “encierro académico” y concebir la dinamicidad de los procesos sociales en su conflictividad en distintas condiciones históricas.¹⁵

Chakrabarty apunta aún en forma más letal a los esencialismos producidos por las narraciones de la universalidad moderna. Sobre todo a partir de lo planteado en su crítica a la historiografía de Ranahit Guha (Guha, 2002, p. 56). Estos autores, educados en un período poscolonial posindependentista, proponen el rechazo al mismo modelo de la historiografía tradicional (la tradición tanto del liberalismo económico-político inglés como del marxismo) en la que se enuncia un modelo dicotómico simple entre el señor feudal británico versus un pequeño grupo de nacionalistas indios (Ghandi, Nehru, Jinna) y se excluye de esta narración el rol de la resistencia desempeñado por las clases subalternas. Para ello proponen como método *leer en reversa* para preguntarse por la vitalidad de las categorías y de las ideas que

legitiman al Estado Moderno y sus correspondientes instituciones, a fin de devolverle a la filosofía política, del mismo modo que en los bazares indios se devuelven a sus dueños las monedas sospechosas, aquellas categorías cuya validez global ya no puede darse por sentada. (Chakrabarty, 2008, p. 79)

Las críticas formuladas a la invención de la historia universal como artificio resultan vitales para comprender los contextos actuales del paradigma globalizado respecto de las formulaciones complejas en las

tamente en su capacidad de reunir a grupos tan distintos, cuya común situación de subalternidad no se deja nombrar suficientemente por lo étnico (indio), ni por el lugar en las relaciones de producción (obrero), ni por el ámbito geográfico (campesino-urbano)."

¹⁵ Véanse las “Recomendaciones” propuestas por la Unesco en 1974 para el “Comité de historia de las ideas latinoamericanas” que elaboraron un conjunto de intelectuales latinoamericanos junto con A. Roig.

que se articula nuestra cultura, y que produce prácticas que reinscriben nuevas formas de la subjetividad en Latinoamérica.¹⁶

Por algunas de estas razones considero que el aporte valiosísimo de Roig y de su filosofar latinoamericanista posibilita ampliar las perspectivas de lo que implica la globalización. Sobre todo en cuanto a la explotación para con la naturaleza y la vida humana en nuestra América. Nuestras investigaciones, entonces, se establecen en relación con esos legados diferenciales que constituyen los sujetos colectivos que indagamos en los modos de *subjetivación* política.¹⁷

La historia de las ideas latinoamericanas propuesta por Roig nos permite trabajar los legados y las trayectorias sinuosas y muchas veces trágicas de la afirmación de los hombres y las mujeres de nuestra América. El eje de estas investigaciones consiste en mostrar que la afirmación del sujeto implica la construcción de una filosofía para sí, para su propia realidad histórica y social como conocimiento autónomo. Por ello, señala el autor, "... ese sujeto que se afirma o se niega a sí mismo, es inevitablemente un sujeto de discurso" (Roig, 1981, p. 97). En este sentido nuestras investigaciones tienen como punto de partida dicho legado,

¹⁶ Es preciso admitir que en el contexto del mundo globalizado se dan nuevos cruces entre política y cultura que consideramos novedosos y que nos desafían a pensar nuevas relaciones. Como describe Martin Hopenhayn (2001) cuando dice que "... ciertos aspectos de la cultura se politizan sin constituir culturas políticas, vale decir, sin que los sujetos que portan estos aspectos culturales pasen a formar parte del sistema político tradicional, ni pasen a operar con racionalidades políticas canonizadas. En la propia trama cultural, lejos del ámbito del Estado, viejos problemas propiamente culturales se convierten en temas de conflicto, de debate, de diferencias álgidas y, finalmente, de interpelación a los poderes centrales. Sea del lado de los nuevos movimientos sociales, sea porque la industria cultural hoy permite el devenir-público y el devenir-político de actores culturales que antes no encontraban representatividad en los espacios deliberativos, lo cierto es que asistimos a un cambio que pasa por la politización de ámbitos culturales" (Hopenhay, 2001, p. 71).

¹⁷ Roig distingue entre "subjetividad" y "sujetividad"; a través de esta última busca destacar la presencia del sujeto en la subjetividad como parte constitutiva de la misma. Sostiene: "En efecto, la auto-referencia y el auto-reconocimiento que ejerce el sujeto, implican, paralelamente, una comprensión de la conciencia no sólo como manifestación íntima de lo psíquico, sino también como "conciencia moral" depositaria, por eso mismo, de ideas y de normas sobre los que, más de una vez, se ha justificado el enfrentamiento contra los defensores de formas opresivas de moralidad" (Roig, 2002, pp. 40-41).

aunque desplace, en el orden de prioridad, el problema de si el sujeto que se “afirma o se niega” construye o “hace” filosofía y/o pensamiento latinoamericano; ponemos el foco en lo que llamamos el proceso de subjetivación política. En rigor, con esto no nos alejamos del programa de investigación de la filosofía latinoamericana, si consideramos que entiende al filosofar como un desarrollo discursivo relacionado con la práctica (política) de sujetos que luchan por autoafirmarse como tales.¹⁸

Por ello estimamos que una actualización posible para pensar la filosofía latinoamericana contemporánea es atender la emergencia de los movimientos sociales en las democracias latinoamericanas del periodo neoliberal, especialmente aquellas intervenciones *excedentes* de los modos políticos modernos en los que participaron en los años noventa del siglo XX. Consideramos que estas intervenciones han puesto en foco este fenómeno político latinoamericano mostrando la naturaleza heterogénea del entramado social-histórico, que es preciso acompañar como procesos emancipadores.

En conclusión, sostenemos como hipótesis de cierre que las experiencias populares de movilización social y reivindicación sociocultural en nuestros días han transformado las circunstancias políticas para una reconstrucción del conocimiento social latinoamericano, asumiendo su conflictividad y heterogeneidad. De esta forma, nos planteamos la necesidad de una reformulación crítica del conocimiento en nuestra América no solo como proyecto teórico, sino como parte integrante de un proceso político efectivamente existente de transformaciones profundas.

¹⁸ Entre los libros más importantes de Roig pueden destacarse los siguientes: *Los krausistas argentinos* (1969; 2006); *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* (1972); *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (1977; 1982); *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981; 2009); *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina* (1981); *Bolivarismo y filosofía latinoamericana* (1984); *El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII* (1984); *Feudalismo y barbarie en el Facundo* (1989); *Rostro y filosofía de América Latina* (1993); *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (1994; 2008); *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano* (1991); *Historia de las Ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano* (1991); *El pensamiento social de Juan Montalvo* (1995); *La universidad hacia la democracia* (1998); *Caminos de la Filosofía latinoamericana* (2001); *Ética del poder y moralidad de la protesta* (2002); *Mendoza en sus letras y sus ideas* (2005 y 2009).

Bibliografía

- BEIGEL, F. (2006). Vida, muerte y resurrección de las teorías de las dependencias. En *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano* (pp. 287-326). Buenos Aires: CLACSO. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20140227054137/C05FBeigel.pdf>
- CASTRO Gómez, S. (2011). Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del Otro'. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- CERUTTI Guldberg H. (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: F.C.E.
- CHAKRABARTY, D. (2008). *Al margen de Europa*. Barcelona: Tusquets.
- DOS Santos, T. (2002). *La teoría de la dependencia Balances y Perspectivas*. Madrid: Plaza Janés.
- FANON, F. (1974). *Piel Negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire.
- GARCÍA Canclini, N. (1987). *La crisis teórica en la investigación sobre la cultura popular*. Ponencia presentada al Simposio sobre Teoría e investigación en la antropología social mexicana, del 11 al 14 de mayo de 1987, organizado por CIESAS. ENAH y UAM-Iztapalapa: Colegio de México.
- GRAMAGLIA, P. (2003). La filosofía de la liberación en la encrucijada de la universalidad y la ética. En *Libertad, Solidaridad y Liberación*. En *VIII Jornadas internacionales interdisciplinarias* (pp. 93-97). Río Cuarto: Ediciones Fundación ICALA.

- GRAMAGLIA, P. et al. (2012). El legado de Roig en la Historia de la ideas latinoamericanas. *El ojo mocho. Revista de crítica, política y cultura. Las vueltas del sujeto*, 2-3.
- GRAMAGLIA, P. (2013). El “inventario” de Roig para una filosofía latinoamericana. En *Horizontes filosóficos. Revista de filosofía, humanidades y ciencias sociales*, 3(3), 79-96.
- GRAMAGLIA, P. (2015) *La encrucijada de la ética y la política en Enrique Dussel. Una mirada crítica a la relación del filósofo y sus pobres*. Colección Cosmópolis. La Paz: Editorial Autodeterminación.
- GUHA, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- GUHA, R. y Spivak, G. (Ed.) (1988). *Selected Subaltern Studies*. Nueva York: Oxford University Press.
- HABERMAS, J. (1981). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- HOPENHAY, M. (2001). ¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura. *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en <http://bliotecavirtual.claso.org.ar/clacso/dt/20100912040009/6hopenhayn.pdf>.
- LACLAU, E. y Mouffe, Ch. (1989). *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI.
- OBARRIO, J. (2015). Pensar al sur. En *Intersticios de la cultura y la política Perspectivas críticas desde América Latina*. Córdoba: Grupo filosofía latinoamericana UNC.
- OCAMPO López, J. (2009). El Maestro Orlando Fals Borda, sus ideas educativas y sociales para el cambio en la sociedad colombiana. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 12, 13-41.
- PREBISCH, R. 1964. *Nueva política comercial para el desarrollo*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

- QUIJANO, A. (1966). Los movimientos campesinos contemporáneos de América Latina. En S. M. Lipset y A. Solari (Ed.), *Las Elites Contemporáneas de América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- QUIJANO, A. (1968). Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica. *Revista Mexicana de Sociología*, 30(3), julio-septiembre, p. 75.
- QUIJANO, A. (1974). Sobre la naturaleza actual de la crisis del capitalismo (Primera conferencia). *Crisis imperialista y clase obrera en América Latina*. Lima: Edición del autor.
- QUIJANO, A. (1977). 'Polo marginal' y 'mano de obra marginal'. *Imperialismo y Marginalidad en América Latina*. Lima: Mosca Azul.
- QUIJANO, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29).
- ROIG, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ROIG, A. (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. Buenos Aires: EDIUNC.
- SALAZAR Bondy, A. (1973). Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación. *Stromata, Simposio de Filosofía Latinoamericana*, 29(4), 5-6.
- SCHUTTE, O. (1993). De la conciencia para sí a la solidaridad latinoamericana: reflexiones sobre el pensamiento teórico de Arturo Andrés Roig. En *Rostro y Filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC.
- SOLÍS Bello Ortiz, N.; Zúñiga, J.; Galindo, M.; y González Melchor, M. (2000). La filosofía de la Liberación. En E. Dussel, E. Mendieta, C. Bohorquez (Ed.), *El pensamiento filosófico Latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000)*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Capítulo 17.

Pensando la emancipación desde y para América Latina

SILVANA MARTÍNEZ, JUAN AGÜERO

Introducción

En este trabajo nos ocupamos de los diversos significados que tiene la emancipación, referidos tanto a su versión más antigua y originaria como a la desarrollada en la modernidad. Sin embargo, hacemos hincapié fundamentalmente en la versión vinculada a los procesos de lucha y resistencia contra la opresión y la dominación imperialista sufrida por nuestros pueblos latinoamericanos.

Los significados de la emancipación

El término emancipación tiene un significado jurídico muy antiguo relacionado con la potestad de un amo de liberar a su esclavo. También se refería a la finalización de la patria potestad ejercida sobre un menor de edad cuya emancipación lo habilitaba para la vida adulta. Históricamente, este término fue adquiriendo diversos significados según la época, pero es en la modernidad, principalmente en los siglos XVII y XVIII, cuando adquiere un sentido fundacional de ruptura con el antiguo régimen (el Medioevo) y de progreso ilimitado.

Gianni Vattimo sostiene que la emancipación en la modernidad constituye un intento teleológico de ir avanzando hacia un final feliz que

a su vez se alimenta de una serie de promesas de progreso y perfección de la humanidad (Vattimo, 2009, p. 33). La idea de que la historia tiene un sentido progresivo y va ascendiendo hacia la perfección final, guiada por la racionalidad humana, ha estado en la base de la modernidad e incluso se puede decir que constituye su esencia. En este sentido, la emancipación se muestra como un proyecto inacabado, que busca un paraíso soñado (Vattimo, 2004, p. 39).

Ernesto Laclau critica la noción de emancipación de la modernidad, a la que denomina noción *clásica* de emancipación. Para el autor, esta idea tiene seis dimensiones que no constituyen un todo lógicamente organizado o una estructura lógica coherente. Aclara, sin embargo, que esto no significa abandonar la lógica de la emancipación, sino

Por el contrario, moviéndonos dentro de este sistema de incompatibilidades lógicas es que podemos abrir un camino que nos conduzca a nuevos discursos de liberación que no presenten las antinomias y los callejones sin salida a que la noción clásica de emancipación ha conducido. (Laclau, 1996, p. 13)

La primera es la dimensión *dicotómica* y está dada por la censura absoluta o la discontinuidad radical entre el momento emancipatorio y el orden social que lo precede. La segunda es la dimensión *totalizante* porque la emancipación abarca todas las áreas de la vida social y a su vez estas tienen entre sí una relación de imbricación. La tercera es la dimensión de *transparencia* por cuanto si la alienación es erradicada totalmente, ya no habría lugar para ninguna relación de poder o de representación, ni para la distinción sujeto/objeto. La cuarta es la dimensión de *preexistencia* de lo que debe ser emancipado respecto del acto emancipatorio, ya que no hay emancipación sin opresión. La quinta es la dimensión de *fundamento*, que es inherente a todo proyecto de emancipación radical en cuanto fundante de un nuevo orden. La sexta es la dimensión *racionalista*, que da cuenta de la centralidad de la razón en reemplazo de la revelación divina (Laclau, 1996, pp. 11-12).

Otra crítica importante a la noción de emancipación de la modernidad es la formulada por el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos. Para este autor,

El problema es que la emancipación social es un concepto absolutamente central en la modernidad occidental, sobre todo porque ésta ha sido organizada a través de una tensión entre regulación y emancipación, entre orden y progreso, entre una sociedad con muchos problemas y la posibilidad de resolverlos en otra mejor, que son las expectativas. (De Sousa Santos, 2006, p. 13)

Sin embargo, De Sousa Santos no abdica de la idea de emancipación social sino que la reafirma enfáticamente, pero al mismo tiempo sostiene que no podemos seguir pensándola de la misma manera que en la modernidad y por lo tanto propone la necesidad de reinventarla desde tres dimensiones: epistemológica, teórica y política. Su propuesta para la primera dimensión es la construcción de una epistemología del sur como búsqueda de visibilidad y credibilidad de las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente explotados y oprimidos por el capitalismo global y el colonialismo (De Sousa Santos, 2009).

En la segunda dimensión el autor plantea la necesidad de reinventar la teoría crítica desde la interculturalidad, la poscolonialidad y un nuevo tipo de racionalidad. Postula también la necesidad de una ecología de saberes; es decir, conocimientos contruidos desde distintas perspectivas que sean superadoras del tipo de conocimiento con pretensión universal apoyado en la concepción de la modernidad. Esta tarea implica varios retos: construir una utopía crítica que supere las utopías conservadoras del neoliberalismo; superar el desprecio de las culturas locales silenciadas por la denominada cultura occidental y la modernidad; distinguir entre objetividad y neutralidad; desarrollar subjetividades rebeldes y no solo subjetividades conformistas y superar la violencia del colonialismo construyendo un saber poscolonial (De Sousa Santos, 2006, pp. 46-49).

En la tercera dimensión, el autor sostiene la necesidad de construir democracias de alta intensidad. Recuperar la diversidad de formas democráticas que existían antes de la democracia representativa liberal impuesta por los países que sostienen el orden hegemónico mundial, por ejemplo la democracia popular y la democracia participativa.

De Sousa Santos presenta tres condiciones que deben cumplirse previamente para que resulte viable una democracia participativa: que esté garantizada la supervivencia de los sujetos, que haya protección de un mínimo de libertad para elegir y que se garantice el acceso a la información. Asimismo, afirma la necesidad de articular la acción entre el Estado, los partidos políticos y los movimientos sociales, para que haya complementariedad y no prescindencia mutua. Sin embargo, esta articulación se ve obstruida o amenazada –según el autor– por tres extremismos: el sujeto histórico –la clase obrera o la multitud–; la organización –formas tradicionales de partidos y sindicatos o todo espontáneo–, y el poder –tomar el poder o ignorarlo–. Finalmente, propone superar estos extremismos con pluralidades despolarizadas (De Sousa Santos, 2006, pp. 71-86).

La noción de emancipación de la modernidad también es abordada por Karl Marx en el siglo XIX. En su ensayo *La Cuestión Judía*, escrito en otoño de 1843 y publicado en febrero de 1844, aborda por primera vez el problema de la emancipación humana en general y su vinculación con la emancipación política, en este caso de los judíos. En este ensayo sostiene que

Solamente, cuando el verdadero hombre individual asuma en sí al ciudadano abstracto del Estado y, en calidad de hombre individual, en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales se convierta en un ser genérico, solamente, cuando el hombre conozca y organice sus “fuerzas propias” como fuerzas sociales y por tanto no separe más de sí las fuerzas sociales como fuerza política, solo entonces se realizará la emancipación humana. (Marx, 2004, p. 23)

Sin embargo, en este temprano ensayo Marx no explica cómo alcanzar la emancipación humana, ni quién y por qué vías se puede llevar a cabo. Esto lo explica luego en sus escritos posteriores: *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción* (1843), *Manuscritos económicos y filosóficos* (1844), *La Sagrada Familia* (1844), *La Ideología Alemana* (1845-1846), *Miseria de la Filosofía* (1847), *El Manifiesto Comunista* (1848), *Dieciocho Brumario* (1852) y *El Capital. Crítica de la Economía Política* (1862).

Para Marx, la emancipación humana se encarna en sujetos históricos que en situaciones concretas luchan por alcanzarla, analizando la realidad histórica, desplegando estrategias y llevando a cabo acciones concretas que implican a su vez la vinculación entre teoría y práctica. Según Concepción Nieves Ayús (2005), Marx aporta un camino para la emancipación humana: a) el análisis concreto para la fundamentación de estrategias dirigidas a subvertir las relaciones sociales predominantes; b) la crítica propositiva encaminada no solo a denunciar los males sociales sino a sugerir las posibles acciones para encontrar una salida; c) el permanente análisis constructivo de la teoría revolucionaria que responda a las necesidades concretas de los pueblos y que se constituya en una verdadera guía para la acción.

Marx plantea que el sujeto histórico de la emancipación humana es el proletariado, el cual, según sus postulados, constituye el estrato particular que condensa el proceso de desintegración de la sociedad capitalista. Este estrato concentra las necesidades radicales que demandan una revolución radical. Por tanto, al liberarse a sí misma como clase, puede romper las cadenas que atan al resto de los explotados. Sin embargo, en su trayectoria histórica, el capitalismo ha desarrollado la ciencia y la tecnología y ha transformado de tal manera las fuerzas productivas y las formas de explotación que en el siglo XXI, el sujeto histórico de la emancipación humana ya no es homogéneo como el proletariado del siglo XIX, sino que es un sujeto social cuya composición es amplia y variada y se construye desde abajo, atendiendo a las necesidades y tareas específicas de la lucha en cada contexto político y social.

Otro elemento que Marx incluye en la emancipación humana es la necesidad de superar la alienación. Aquí se produce una contradicción entre el ciudadano que goza de supuesta igualdad política pero que está escindido de su condición material como sujeto histórico y en situación de desigualdad social. Por alienación Marx entiende “una forma específica de objetivación, aquella en que la realización del trabajo aparece como una pérdida de realidad para los trabajadores; la objetivación como la pérdida del objeto y servidumbre del objeto; la apropiación como enajenación” (Marx, 1977, p. 71). En este sentido, enajenación y emancipación humana constituyen en sí mismas dos procesos excluyentes, ya que la última solo se puede alcanzar cuando no exista enajenación que condicione una sociedad civil fundada en la propiedad privada y la explotación del hombre por el hombre (Ayús, 2005).

Por otra parte, Marx desarrolla el concepto de emancipación humana diferenciándola de la emancipación política, como dos procesos distintos. Respecto a esta última, reconoce los avances que ha significado la modernidad como emancipación política de las viejas estructuras feudales del Medioevo en cuanto a cuestiones tales como la igualdad ante la ley, las libertades individuales, la ciudadanía, entre otras. Sin embargo, considera a la emancipación humana como un proceso cualitativamente superior y distinto a la emancipación política, porque se refiere a la vida cotidiana material de los sujetos y a las condiciones económicas, políticas, sociales y culturales que condicionan la misma.

En este sentido, si bien la emancipación política es necesaria e imprescindible para la libertad, el ejercicio efectivo de esta libertad no resulta posible a menos que exista emancipación humana. Ahora bien, crear las condiciones para el ejercicio de la libertad no es algo simple y sencillo, sino un complejo proceso plagado de todo tipo de contradicciones, conflictos, ambiciones, guerras de intereses, avances y retrocesos, encuentros y desencuentros, crisis, luchas y enfrentamientos con quienes ejercen el poder y el control económico y político de los medios de producción.

No obstante, con el correr de los años y el devenir de los acontecimientos históricos que fueron ocurriendo a lo largo del siglo XIX, esta posición inicial de Marx –que se conoce como el “primer Marx” o “joven Marx”– se modifica sustancialmente, como lo resume Raúl Zibechi (2005). Con el primer tomo de *El Capital*, publicado en 1862, hay un giro hacia la base económica, las relaciones sociales de producción como principio explicativo de todas las relaciones sociales y particularmente de lo que él denomina superestructura, constituida por lo político, lo jurídico, la ideología y la cultura. En la *Circular a las clases trabajadoras*, redactada en 1864 con motivo de la creación de la Primera Internacional, Marx analiza el recorrido del movimiento obrero desde 1848, signado por grandes fracasos, y reconoce el alivio que significó la ley de jornada laboral de 10 horas y el papel del movimiento cooperativo ya que “por primera vez en la historia, la economía política de la burguesía sucumbió ante la economía política de la clase obrera” (Zibechi, 2005, p. 18).

El primer Marx rechazaba la participación del cooperativismo en la lucha revolucionaria y lo consideraba más bien un obstáculo. De aquí surgen los enfrentamientos con Proudhon. Sin embargo, en la *Circular* no solo reconoce los logros del movimiento cooperativo, sino que llega a afirmar que “este movimiento podría triunfar ante el poder del capital sólo si se desarrolla en dimensiones nacionales”, pero además esto lo lleva a sostener que “conquistar el poder político se había convertido en la gran obligación de las clases trabajadoras”, es decir, como sostiene Zibechi, “la conquista del poder es la única forma de evitar que la economía política del proletariado sucumba ante la potencia de la economía política de la burguesía” (Zibechi, 2005, p. 18).

De lo que se trata es de un giro de Marx hacia la política y el Estado, dos instancias que anteriormente rechazaba en forma expresa y solo creía en la fuerza autónoma del proletariado. Esto lo sostenía, por ejemplo, con la frase “la emancipación de la clase trabajadora será obra de los trabajadores mismos” (Zibechi, 2005, p. 13). Previamente vimos que para el joven Marx el sujeto histórico de la emancipación era el

proletariado, actuando como organización autónoma de la política y el Estado. Ahora cambia su posición y admite la necesidad de conquistar el poder mediante la acción política. Reconoce que la lucha de clases es una lucha política y que también la revolución es política. Este giro se da fundamentalmente después del fracaso de la toma de la Comuna de París ocurrida en 1871. El Estado se transforma así en el nuevo sujeto histórico de la emancipación (Zibechi, 2005, p. 20).

Otro significado de la emancipación tiene que ver con las luchas políticas contra la globalización neoliberal que llevan a cabo diversos grupos y movimientos sociales en el mundo. Uno de estos movimientos es el *altermundismo* que, con el lema *otro mundo es posible*, se autodefine como proyecto de emancipación social. Una de sus manifestaciones más conocidas es la organización de encuentros anuales denominados *Foro Social Mundial* y que, desde el año 2001, se vienen realizando en distintos países del mundo. Según Francisco Fernández Buey,

El denominado movimiento altermundista, que surge por evolución de los movimientos sociales alternativos configurados en EE. UU. y Europa en la década de 1960, nace como un movimiento de movimientos, en el que concurren sindicatos, partidos políticos de izquierda, organizaciones ecologistas, pacifistas y feministas, así como asociaciones indigenistas, antirracistas y grupos de ciudadanos que ponen el acento en la defensa de los derechos humanos, sociales o civiles. (Fernández Buey, 2004, p. 134)

Para el altermundismo, si bien en su sentido más amplio la emancipación se refiere a toda acción que permite a un sujeto o a un grupo social acceder a un estado de autonomía por cese de la sujeción a alguna autoridad o potestad, la emancipación humana es una noción que apunta a promover una sociedad más justa, liberada de las dominaciones de todo orden y orientada hacia una igualdad real. Por sus múltiples dimensiones y su apuesta por la universalidad, este concepto de emancipación incluye la emancipación política, la emancipación socioeconómica, el respeto por la dignidad humana, el derecho al reconocimiento y a una

vida digna para todos los seres humanos y la preservación de las condiciones ecológicas de la vida de las generaciones futuras.

Otros significados de la emancipación tienen que ver con las luchas políticas llevadas a cabo por los movimientos feministas en el mundo. En estas luchas se han desplegado numerosos procesos emancipatorios, con una gran diversidad de significaciones, sentidos, ideas, posturas teóricas, epistemológicas y políticas, que tornan difícil el intento por tratar de resumirlas o condensarlas de alguna manera. No obstante, estos procesos emancipatorios, si bien son tan diversos, tienen en común la lucha contra todas las formas de opresión, desigualdad y discriminación vividas por las mujeres, así como contra el orden que las sostiene: el patriarcado, el capitalismo y el colonialismo.

Los significados de la emancipación desde y para América Latina

Desde el punto de vista histórico, la idea de emancipación tiene un entrelazamiento con los acontecimientos y el clima de época que se vivía en las décadas de 1960 y 1970 en los países latinoamericanos y caribeños. En esto compartimos en gran medida el origen histórico que también se atribuye el altermundismo, pero obviamente esto se enmarcaba en un clima más general de ebullición social, movilizaciones sociales, planteos radicales, luchas contra el imperialismo, cuestionamientos del *statu quo*, que existía tanto a escala mundial como en los países latinoamericanos.

Por entonces, no se hablaba de emancipación, sino de liberación, y en el trabajo social latinoamericano se proponía un *trabajo social liberador* (Macías Gómez y Lacayo de Macías, 1973). Eran tiempos de reconceptualización. Se transitaba por un momento histórico de profundos cambios sociales y políticos. Se pretendía que los/as trabajadores/as sociales cumplieran un rol estratégico en la sociedad, como educadores/as populares, dirigentes, militantes, protagonistas y promotores/as de las transformaciones estructurales que con urgencia demandaba el pueblo latinoamericano.

La encrucijada de entonces se reflejaba en la frase *liberación o dependencia*. Paulo Freire hablaba de *educación liberadora* (Freire, 1970); Theotonio Dos Santos, de *teoría de la dependencia* (Dos Santos, 1974); muchos obispos y sacerdotes progresistas, de *teología de la liberación* (Gutiérrez Merino, 1968; Boff, 1978). En la segunda conferencia realizada en 1968 en Medellín, Colombia, los obispos latinoamericanos optan por una Iglesia pobre, pascual y misionera, lo que implicaba liberarse de sus ataduras materiales (II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1968). En el caso de la Iglesia latinoamericana, esta liberación tenía un sentido teológico, mientras que en Freire y Dos Santos, un sentido político e ideológico. Es en este último sentido donde la liberación se aproxima a la noción de emancipación, ya que esta tiene también un contenido político e ideológico.

Para un país, la emancipación es la capacidad y posibilidad real de soberanía política o autodeterminación como pueblo. Para una sociedad o grupo social, o para los sujetos sociales que lo integran, es la capacidad y posibilidad real de autonomía o autodeterminación como sociedad, grupo o sujetos. En ambos casos, es una instancia que va más allá de la libertad o de la liberación e implica dos condiciones básicas: a) tener capacidad real y b) tener posibilidad real de decidir el propio destino o proyecto de vida y poder llevarlo a cabo asumiendo sus consecuencias.

Hablamos aquí de dos términos claves que definen el significado de la emancipación: la capacidad y la posibilidad. No se trata solo de querer ser libre o de querer elegir lo que un sujeto quiere para su vida o para los demás, sino de poder hacerlo real y efectivamente. Este poder implica capacidad y posibilidad. La capacidad se refiere a los sujetos, mientras que la posibilidad a las condiciones históricas en las cuales estos sujetos se constituyen y realizan. No hay capacidad sin sujetos y tampoco posibilidad de ser de estos sin determinadas condiciones históricas.

En el proceso de emancipación podemos distinguir tres componentes bien diferenciados pero mutuamente constitutivos: la liberación, la autonomía, las condiciones históricas. La liberación implica libertad e independencia. Podemos decir también que es una emancipación “de”,

en el sentido de liberarse de la sujeción a algo. Cuando se decía este término en las décadas de 1960 y 1970 su significado era muy claro: liberarse del imperialismo y de la dependencia que este generaba. Esta es la condición previa *sine qua non* para iniciar un proceso de emancipación.

La liberación es la ruptura de las cadenas, como en las experiencias argentinas del 25 de mayo de 1810 y del 9 de julio de 1816. Es la terminación del cautiverio, de la esclavitud y el sometimiento y la recuperación de la libertad. Pero esto es solo el comienzo del proceso de emancipación, ya que únicamente con la libertad e independencia, que permite la liberación, no alcanza. Cuando se libera a un preso de la cárcel, esto es un acto o un proceso de liberación, pero es evidente que no alcanza para que este hombre pueda sobrevivir y desarrollarse como ser humano. Sin embargo, es imprescindible este acto o proceso previo de liberación como condición *sine qua non* para la emancipación. Es una condición previa que opera como punto de partida.

El segundo componente del proceso de emancipación es la autonomía. Podemos definirla como la capacidad y posibilidad de tomar las propias decisiones y fijar las propias reglas. El máximo grado de autonomía es la soberanía o autodeterminación como pueblo, que lo hace independiente de cualquier sujeción externa por otro pueblo. Por debajo de este máximo, hay autonomías relativas. En cualquier caso, esto implica la existencia de un sujeto que es capaz de ejercer la autonomía. Por eso se habla del sujeto de la emancipación, que –en los significados desarrollados anteriormente– era el proletariado para Marx o el Estado reconocido luego como sujeto, o los movimientos sociales para el altermundismo y el feminismo.

El proceso de emancipación implica la existencia de sujetos que puedan llevarlo a cabo. Si no hay sujeto, este no es viable. Por esta razón, también es un requisito imprescindible para que pueda implementarse un proceso de emancipación. La construcción de autonomía y la constitución del sujeto que pueda ejercerla son dos caras de una misma moneda. La autonomía es la capacidad que tiene un sujeto, pero también es la posibilidad de poder ejercer esta capacidad libremente. Es

decir, la libertad es la condición previa para el ejercicio de la autonomía, pero esta no resulta posible sin sujetos; por lo tanto, son condiciones indispensables para el proceso de emancipación.

A su vez, el mismo proceso de emancipación construye sujetos, libertad y autonomía de manera dialéctica. ¿Qué significa esto? Que el proceso de emancipación no es lineal ni cerrado; es decir, no es algo acabado sino en constante movimiento de ida y vuelta, en continua construcción y reconfiguración. La emancipación va construyendo libertad, autonomía y procesos de subjetivación, pero estos al mismo tiempo van generando las condiciones para el desarrollo del proceso de emancipación.

El tercer componente del proceso de emancipación son las condiciones históricas. Karl Marx explica qué son estas en el siguiente texto de *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*:

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionarias es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal. (Marx, 2011, pp. 12-13)

Como dijimos, el proceso de emancipación es un proceso dialéctico que no se da por fuera de las condiciones históricas de los sujetos sociales; es decir, por fuera de estas circunstancias descritas por Marx que no son elegidas por los sujetos sino que están ahí, atravesándolos, condicionándolos, configurándolos. De estas condiciones o circunstancias históricas emergen las posibilidades reales de emancipación social. Es

en este contexto histórico –y solamente dentro de él– donde los sujetos pueden desarrollar sus capacidades, habilidades, estrategias y proyectos de vida. Es el marco de acción que tienen los sujetos y del cual surgen también los límites y las posibilidades reales.

En este sentido, la emancipación no es un discurso, sino un hecho histórico. Implica materialidad, es decir, capacidad y posibilidad real de realización histórica de los sujetos. La emancipación es un hecho, es poder escribir la historia y no solo participar en la historia que otros escriben o, lo que es peor aún, quedar afuera de ella. La historia que otros escriben es alienación, es negación de los sujetos. Por ende, la emancipación implica construcción de sujetos sociales, mundos de vida, procesos identitarios, lazos sociales y ciudadanía, como asimismo condiciones para llevarlos a cabo.

La emancipación es la aspiración más profunda que tienen los seres humanos. La filósofa española Stella Villaranea habla de conciencia emancipatoria y sostiene que

Todos buscamos la felicidad y aspiramos alcanzarla, luego todos damos vueltas a las condiciones que la hacen posible y a las limitaciones que nos impiden alcanzarla [...] en algún momento de nuestra vida contamos con la lucidez necesaria para cuestionar lo que tenemos y para decidir a lo que aspiramos [...] el ser humano no es alguien absolutamente ignorante, sino que de algún modo ha de conocer y reconocer el ideal, en el sentido, al menos, de representarse en algún momento lo que quiere llegar a ser [...] tiene la posibilidad de que en cualquier momento, en cualquier situación, cualquier ser humano puede interpelarse e interpelar alrededor suyo con la intención de deslegitimar lo establecido. (Villaranea, 2001, pp. 213-240)

La posición de esta filósofa constituye una apuesta muy fuerte a favor del ser humano. La emancipación es la posibilidad concreta que tiene todo ser humano de ser o de estar de otra manera en el mundo. Es la posibilidad de cambio y de transformación. Si no creemos en ella, nada tiene sentido y nada puede construirse. Si no hay posibilidad de cambio,

no hay emancipación. Se trata entonces de una utopía fundamental, de una ilusión trascendental, que nos permite ver el mundo de la vida como proyecto. Es una visión absolutamente optimista y transformadora. No ocupamos un lugar en el mundo como algo fijo y determinado, sino como proyectos de vida que podemos pensar, elegir, construir, ser capaces y tener las posibilidades de llevarlos a cabo.

La emancipación y el orden social

La expresión *orden social* alude a un estado de cosas que puede identificarse por la persistencia de cierta lógica por la cual se constituye y reproduce la realidad social. En primer lugar, es una lógica interpretativa del mundo, que establece criterios de verdad y fija valores. En segundo lugar, es una lógica de poder que ordena la realidad en función de ciertos medios en los que se basa el poder: símbolos, imaginario social, instituciones, recursos económicos, conocimiento, información, coerción, posición, exclusividad, autoridad, liderazgo, mesianismo, miedo, situaciones límites, entre otros. En tercer lugar, es una lógica de acción, que establece reglas de juego para los sujetos sociales, basadas en ciertas razones que justifican su necesidad y conveniencia.

Este estado de cosas puede identificarse tanto en lo macro como en lo microsocial. En lo macrosocial hace referencia al orden mundial, el régimen político adoptado por un país, el régimen de gobierno, el régimen de acumulación económica, la estructura social y territorial, las políticas públicas, los ordenamientos jurídicos, las instituciones sociales y los movimientos sociales, entre otros. En lo microsocial alude a las relaciones entre sujetos sociales, las prácticas culturales y las relaciones grupales, familiares, vecinales, comunitarias, organizacionales e institucionales. Las lógicas interpretativas, de poder y de acción rigen tanto en lo macrosocial como en lo microsocial y por tanto también en la idea de orden social.

En su libro publicado en el 2012 con el título *América Latina. La construcción del orden*, Waldo Ansaldi y Verónica Giordano ponen

el acento en los procesos históricos, políticos y económicos de construcción del orden social, como categoría clave para entender lo que Fernand Braudel denomina *proceso de larga duración*, definido como “continuidades, permanencias, persistencias, recurrencias, realidades que en tanto elementos o factores esenciales, operan de modo relevante, decisivamente, sin rupturas radicales, a lo largo de los procesos históricos, de los cuales constituyen hilos conductores” (Ansaldi y Giordano, Tomo II, p. 683).

El orden social es efectivamente una construcción histórica, colectiva, política y conflictiva, que implica una compleja trama de procesos en los cuales las relaciones de poder, la explotación y la dominación son constitutivas de la misma. En este sentido, la construcción del orden implica la construcción de una matriz institucional, que regula el modo de ejercicio del poder. Esta matriz institucional es definida por Ansaldi y Giordano como una “trama compleja constituida por el ordenamiento jurídico-político de cada Estado, los fundamentos filosóficos e ideológicos de la legitimidad, las culturas políticas y las prácticas históricas, concretas, que en cada país asumen los principios teóricos proclamados como fundamentos del Estado” (Ansaldi y Giordano, Tomo II, p. 686).

La construcción del orden social implica también abordar la mutua imbricación entre la política, la economía y la cultura. Esto lo podemos ver muy claramente, a modo de ejemplo histórico, en la construcción del orden en América Latina. El punto de partida es la política: la invasión de América por los colonizadores europeos fue y sigue siendo un hecho político fundacional del orden social. La otra dimensión que acompaña a la política es la economía: la invasión de América fue un acto de despojo y apropiación económica. Finalmente, una tercera dimensión que acompaña a la política y la economía es la cultura: la invasión de América implicó un proceso de construcción de ideología, institucionalización y hegemonía (Wright, 1998).

Esta misma vinculación entre política, economía y cultura es analizada por Nancy Fraser (2000) al referirse a tres modos ideales de comunidades humanas. En un extremo, la injusticia es distributiva y está dada

por la estructura económica y no por el orden cultural; por ejemplo, una clase explotada, constituida por sujetos que venden su fuerza de trabajo a la clase explotadora, que se apropia del excedente económico para su propio beneficio. En el otro extremo, la injusticia es cultural y no económica; por ejemplo, la homosexualidad, que atraviesa todas las clases sociales y no constituye en sí misma una clase explotada sino una forma de sexualidad culturalmente despreciada.

Entre ambos extremos, están las formas híbridas o bivalentes de comunidades, donde la injusticia es tanto cultural como económica. Ninguna de las dos es consecuencia directa de la otra, sino que ambas son fundamentales y equivalentes en cuanto a sus causas; por ejemplo, el género y la raza, en los que la injusticia es cultural y económica. Estas dos dimensiones se entrelazan dialécticamente, se refuerzan mutuamente, y se genera lo que la autora denomina círculo vicioso de subordinación cultural y económica.

Señala Fraser que las soluciones a estas injusticias pueden ser afirmativas o transformadoras. Las primeras apuntan a los efectos y las segundas a las causas. Entre las primeras menciona el *Welfare State* y el multiculturalismo. Entre las segundas, el socialismo económico y el deconstructivismo cultural. Para la autora, estas dos últimas resuelven mejor el dilema entre igualación económica y diferenciación cultural. Esto implica afectar intereses e identidades subjetivas y grupales, porque hay una transformación estructural, tanto del orden cultural o simbólico como del orden económico o material.

Por su parte, Susan Wright (1998) analiza en un importante artículo los usos políticos de la cultura en Inglaterra en el período 1980-1995. Sugestivamente, la cultura reaparece como concepto central en la antropología británica, pero además su uso se extiende a tres campos que son examinados por la autora: los políticos británicos de derecha, las organizaciones empresariales y las políticas de desarrollo. Wright analiza los viejos y nuevos significados de la cultura. Las viejas nociones de cultura se resumen en considerarla una entidad de pequeña escala, con características definidas, inamovible, en equilibrio balanceado o

autorreproducido, como un sistema subyacente de significados compartidos y con individuos homogéneos e idénticos.

Las nuevas nociones de cultura son desarrolladas por los estudios culturales y la antropología posestructural y feminista. Consideran cultura al proceso activo de construcción de significados y de disputa sobre la definición, incluyendo la de sí misma. Los sujetos posicionados en diferentes relaciones sociales y procesos de dominación usan los recursos económicos e institucionales que tienen para definir una situación, evitando que otros lo hagan. Los espacios no están restringidos ni las ideas cerradas. La cultura como proceso implica la disputa de ciertos actores sociales por los símbolos y significados constitutivos de la vida social de un grupo humano en un momento histórico específicamente situado. Este proceso cultural es ideológico, institucional y hegemónico y se construye situacionalmente en lugares y tiempos particulares (Hall y Du Gay, 2003).

En los procesos de disputa por la construcción de significados, Susan Wright identifica tres momentos: ideología, institucionalización y hegemonía. En el momento ideológico, los agentes intentan redefinir símbolos claves que dan una visión particular del mundo, de cómo la gente debería ser o comportarse y de qué debería verse como la *realidad* de su sociedad e historia. En un segundo momento, dicha visión se institucionaliza y opera mediante un poder que ya no requiere agentes. Las instituciones moldean las percepciones, las categorías, los valores y los comportamientos. En el momento hegemónico, los símbolos claves se extienden a otros dominios y se vuelven prevalecientes en la vida cotidiana.

Como resultado de este proceso, la ideología se naturaliza, es tomada como verdadera y dada por hecha. Las alternativas quedan fuera de los límites imaginables. Cuando es hegemónica, la cultura aparece como coherente, sistemática y consensuada. Procura aparecer como un objeto o como una cosa que está más allá de la acción humana y, por lo tanto, como no ideológica en lo más mínimo. Sin embargo, ninguna ideología se encuentra fuera del ámbito de la disputa. El

concepto mismo de cultura es dinámico, negociable y en proceso de discusión, aprobación y transformación. Actores posicionados de diferentes maneras retrabajan en nuevas direcciones los significados acumulados de la cultura. En un proceso de disputa por el poder y la autoridad, todos tratan de sostener diferentes definiciones, que tendrán distintos resultados materiales.

Esta disputa por los símbolos y significados, y estos tres momentos que plantea Susan Wright, de ideología, institucionalización y hegemonía, están presentes en toda construcción de un determinado orden social. Un claro ejemplo histórico lo constituye el orden social construido en América Latina por los invasores europeos: profundamente desigual, injusto e inequitativo; patriarcal, colonizador y hondamente opresivo; eurocéntrico y etnocida. La imagen terrible y cruel de este proceso de dominación es la espada y la cruz, la pretensión de sacralidad de un cruento genocidio. Esto justificó las formas más nefastas de explotación económica, el saqueo de nuestros recursos, la violación de nuestras mujeres, el exterminio de nuestros pueblos originarios y el desprecio de todo lo nativo y popular.

Conclusiones

En la actualidad, tenemos que hablar de otra invasión, tan depredadora como la mencionada precedentemente, y de la construcción de un nuevo orden mundial mucho más terrible y cruel que la espada y la cruz, por lo sutil y perverso, pero además porque está teñido de discursos pseudodemocráticos de libertad, institucionalidad y derechos. Tenemos que hablar de la gubernamentalidad financiera, llamada así porque se basa justamente en la lógica financiera como modo hegemónico de poder, donde la globalización, la banca mundial, los organismos internacionales, los mercados financieros y las grandes corporaciones transnacionales constituyen los nuevos instrumentos con los cuales el capitalismo financiero mundial se ha transformado en “un monstruo grande que pisa fuerte”, como dice la canción de León Gieco.

Desde mediados del siglo XX, y con mayor intensidad a partir de la década de 1970, se desarrolla en el mundo una forma de gubernamentalidad o tecnología de poder (Foucault, 2006, p. 141) que denominamos gubernamentalidad financiera y que se diferencia de las formas analizadas por este autor con los nombres de ordoliberalismo alemán y anarcoliberalismo norteamericano. Las diferencias son varias: las nuevas tecnologías de poder, la forma financiera de las relaciones que se establecen, los sujetos que intervienen, el marco institucional y la localización de los intercambios, entre otras.

El neoliberalismo alemán se basa en la teoría de la política de sociedad, hace valer la lógica de la competencia pura en el terreno económico, pero con mercados encuadrados en un conjunto de intervenciones estatales. Por su parte, el neoliberalismo norteamericano se basa en la teoría del capital humano. Es más radical que el neoliberalismo alemán y busca generalizar las relaciones de mercado a la totalidad del tejido social. La teoría del capital humano plantea un giro copernicano en la concepción del trabajo humano, que se aleja totalmente de la concepción clásica y neoclásica de la economía y, obviamente, de la crítica marxista.

Ya no se trata del uso de una cierta cantidad de fuerza de trabajo, durante un período de tiempo determinado, en un proceso de producción dado, organizado y conducido por un empresario, con el objetivo de maximizar el beneficio y capitalizar el excedente económico. Tampoco se trata ya de un problema de combinación eficiente de trabajo, naturaleza y capital como factores de producción en una unidad de producción determinada, ni del trabajo transformado en mercancía y menos aún, obviamente, de subordinación y explotación del proletariado por la burguesía propietaria de los medios de producción.

Se trata de una nueva concepción del trabajo humano, que transforma a los trabajadores en “empresarios de sí mismos” según la expresión acuñada por el sociólogo argentino Damián Perbattisti (2007). En esta nueva concepción, el trabajo humano se compone de capital y renta. El “empresario de sí mismo” tiene un capital – su propia idoneidad y aptitud– que lo transforma en una inversión económica capaz de generar

ingresos futuros. De esta manera, ya no está la figura de la “fuerza de trabajo” que se vende en el mercado por un precio o salario, sino la idea de “capital-idoneidad” que recibe “renta-salario”.

La teoría del capital humano gana terreno rápidamente, con la desregulación y apertura de las economías nacionales impulsadas por Estados Unidos e Inglaterra, países donde en la década de 1980 se instalaron gobiernos neoliberales que aceleraron y profundizaron los cambios. En el Consenso de Washington, suscrito hacia fines de la década de 1980, se establece el programa de reformas neoliberales que, desde el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, se impone a los países miembros e incluye políticas de privatización de empresas públicas, achicamiento del Estado, transferencia de los servicios de salud y educación a las provincias y municipios, disminución y búsqueda de eficiencia económica del gasto público, flexibilización laboral, apertura y desregulación económica, libre circulación y garantías para los capitales externos, entre otras. La caída del muro de Berlín el 9 de Noviembre de 1989 y la desintegración del bloque de países socialistas, favorecen en la década de 1990 la expansión del neoliberalismo norteamericano y del modelo de *empresario de sí mismo*.

La gubernamentalidad financiera, como tecnología de poder del capitalismo financiero, se desarrolla y opera en el mundo a través de tres mecanismos mutuamente interconectados: a) la globalización, b) los mercados financieros y c) los gobiernos corporativos. En primer lugar, la globalización se gesta entre las décadas de 1940 y 1970; emerge como fenómeno con las crisis del petróleo en la década de 1970 y luego se expande rápidamente a escala mundial. En segundo lugar, las crisis del petróleo implican la circulación de enormes masas de dólares, que se independizan de los flujos comerciales y constituyen capitales financieros que comienzan a negociarse en los mercados financieros internacionales que se desarrollan en las décadas de 1970 y 1980, favorecidos por la circulación de los capitales financieros y la expansión del dinero electrónico. En tercer lugar, el proceso de globalización y el desarrollo de los mercados financieros generan, en la

década de 1990, diversos mecanismos de gobierno corporativo, que surgen de la necesidad de control de las corporaciones transnacionales y los mercados globalizados.

Los procesos de dominación y opresión de los pueblos latinoamericanos fueron continuos y también fueron continuas las luchas por la liberación y la emancipación. Es decir, esta confrontación entre dos procesos sociales de signo contrario se da de manera dialéctica y en forma continua y contradictoria. Esto nos permite entender mejor los hechos políticos, los avances y retrocesos de los gobiernos, las disputas de poder entre el imperialismo norteamericano y los gobiernos de la región, los conflictos de intereses entre las oligarquías y los gobiernos nacionales o entre las burguesías y los sectores populares. No se trata de mirar la realidad con ojos dicotómicos, como algo binario o con una concepción maniquea. Se trata de identificar estos dos procesos sociales de signo contrario, que interactúan de mil maneras distintas, se entrelazan, se superponen, se disputan espacios, se intersectan, cambian de sentido continuamente, de sujetos sociales, de instrumentos de poder, de estrategias y de recursos.

Las oligarquías nacionales y las burguesías conocen muy bien estos procesos. Basta con mirar lo que sucede, por ejemplo, en Argentina con la vieja oligarquía terrateniente, que cambia continuamente de alianzas, discursos, actores y estrategias, pero conserva siempre su mirada elitista y reaccionaria. Lo mismo ocurre con la vieja burguesía industrial o la nueva burguesía sojera agroexportadora. Otro tanto podríamos decir de la burguesía financiera o de la “patria contratista”. Sin embargo, tras el *tsunami* neoliberal de las décadas de 1970, 1980 y 1990, los pueblos latinoamericanos y sus gobiernos – con algunas excepciones– iniciaron en la primera década de este siglo un proceso de reconstrucción de los lazos sociales fracturados y fragmentados por el neoliberalismo, de recuperación de la política como el principal instrumento para transformar la realidad, de refundación del sentido de lo nacional, de recuperación de la economía y la cultura; en fin, de reparación de tanto daño material, simbólico y subjetivo provocado por el neoliberalismo.

Bibliografía

- ANSALDI, W. y Giordano, V. (2012). *América Latina: La construcción del orden*. Tomos I y II. Buenos Aires: Ariel.
- AYÚS, C. N. (2005). *Relaciones de dirección en Cuba: sujetos sociales y fundamentación ideológica*. Bogotá: Editorial Academia.
- BOFF, L. (1978). *Teología del cautiverio y de la liberación*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- DE Sousa Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación*. Buenos Aires: Clacso.
- DE Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Clacso-Siglo XXI Editores.
- DOS Santos, T. (1974). *Dependencia y cambio social*. Caracas: Universidad Central de Venezuela- Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
- EPISCOPADO Latinoamericano. (1968). *II Conferencia General*. Medellín.
- FERNÁNDEZ Buey, F. (2004). *Guía para una globalización alternativa. Otro mundo es posible*. Barcelona: Ediciones B.
- FOUCAULT, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FRASER, N. (2000). ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista. *New Left Review*, 0, 126-155.

- FREIRE, P. (1970). *La educación como práctica de la libertad*. Montevideo: Tierra Nueva.
- GUTIÉRREZ Merino, G. (1968). *Hacia una teología de la liberación*. Lima: Proyecto Social Hispánico.
- HALL, S. y Du Gay, P. (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- LACLAU, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- MACÍAS Gómez, E. y Lacayo de Macías, R. (1973). *Hacia un trabajo social liberador*. Buenos Aires: Humanitas.
- MARTÍNEZ, S. y Agüero, J. (2008). *La dimensión político-ideológica del Trabajo Social. Claves para un Trabajo Social Emancipador*. Buenos Aires: Dunken.
- MARTÍNEZ, S. y Agüero, J. (2014). *Trabajo Social Emancipador. De la disciplina a la indisciplina*. Paraná: Editorial Fundación La Hendija.
- MARX, K. (1977). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. La Habana: Editorial Pueblo y Educación.
- MARX, K. (2011). *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. La Plata: De la Campana.
- MARX, K. (2004). *La cuestión judía*. Buenos Aires: Prometeo.
- PIERBATTISTI, D. (2007). La teoría del Capital Humano en el tránsito del liberalismo al neoliberalismo: por una articulación Marx-Foucault. Diálogo con Jacques Bidet. *Revista Realidad Económica*, 30.
- VATTIMO, G. (2004) *Nihilismo y emancipación*. Barcelona: Paidós.
- VATTIMO, G. (2009). *Nihilismo y hermenéutica*. Barcelona. Paidós.
- VILLARMEA, S. (2001). Algunas bases hermenéuticas y epistemológicas de la conciencia emancipatoria. *Revista de Filosofía*, 16, 213-240.

WRIGHT, S. (1998). La politización de la 'cultura'. *Anthropology Today*, 14(1), Febrero.

ZIBECHI, R. (2005). *La mirada horizontal. Movimientos sociales y emancipación*. Buenos Aires: Editorial Tierra del Sur.

Capítulo 18.

La crítica pragmatista en sus cruces latinoamericanos: voluntad y responsabilidad

EDUARDO ROJAS

Ahí tú tienes que el sentido de la acción no resulta del cálculo del éxito, sino de la acción en sí misma. En este sentido, el pesimismo no es un pesimismo que no hace nada, sino que sostiene la acción, cuyo sentido está en la acción misma, no por fuera de ella, no resulta de lo que va a venir después (...) El pesimismo esperanzado incorpora además un criterio de reciprocidad gratuita (...) La acción tiene sentido en sí y tiene sentido por otros, no es individualista, hay un sentido común, relacionado con un bien común, pero fuera del cálculo de beneficio o de éxito. Franz Hinkelammert (2012: 86)

La teoría social de nuestro tiempo y lugar requiere, más que antes, un acento “practicista” o “aplicado” en común, para un uso efectivo del término. Pensamiento y habla que al realizarse evidencien su valor práctico, su aplicación como método analítico; no explicación, sino mera “caja de herramientas” discursivas para intervenir, comprensiblemente, en el mundo de la vida cotidiana. En el lenguaje clásico, se diría una *filosofía de la praxis* si se le reconociera una pretensión de justificarse solo en el movimiento social. En el del siglo XXI, en cambio, se dirá un pensamiento posmetafísico, *pragmatista*, sin

más que su implicación con el actor y la acción; hipotéticamente, un *saber de la experiencia* como distinción del saber de la ciencia. Teoría, en fin, cuyo valor científico ya no es sacralizado por institución experta alguna, sino desplegado por la comunidad de todos, siempre inacabada.

En una América Latina cuyo desarrollo no se ajusta ya, sin crisis dramáticas, a las pautas del régimen del capital, la crítica pragmatista tendría la cualidad –decisiva– de dar concepto a la institucionalización de la experiencia colectiva (dígase popular) de producción de sociedad. Esta renuencia a toda imaginación de conocimiento definitivo es lo que sostendrá nuestro ensayo; buscar indicaciones teoréticas útiles para el análisis interviniente en procesos sociales que, como en Brasil, Chile o Argentina, parecen cada vez más impenetrables para la ciencia social (Rojas y Cuesta, 2016, p. 13 y ss).

En términos técnicos, el método acusa una racionalidad *reconstructiva* más que deductiva lógico-formal. Una apuesta al diálogo de teorías y discursos prácticos con el propósito sistemático de extraer señales de prueba que, cuanto más recojan, expliquen, critiquen y lleven adelante la teoría propia, menor será el peligro de ser intervenidas por intereses particulares inadvertidos (Mendieta, 2001, p. 41). Surge así una ética de la responsabilidad del investigador cuyo signo viene dado por el valor efectivo de la *palabra ajena*, la de los otros, excluidos. La reconstrucción válida de saber se dará en la medida de su referencia al saber de esos otros, no como argumento de autoridad sino, más bien, como cooperación que abreva en la experiencia misma de la investigación, en cuanto *pública* y no privada (privatizada):

Todo diálogo está colmado de transmisiones e interpretaciones de palabras de otros. En ellas aparecen, constantemente, la “cita” o la “referencia” a los dichos de cierta persona, el “se dice” o “todos dicen”, a las palabras del hablante, a las propias palabras dichas con anterioridad, a un periódico, a una decisión, a un documento, a un libro, etc. (...) en el habla cotidiana de una persona que vive en sociedad, la mitad de las palabras que pronuncia son palabras ajenas

(reconocidas como tales) transmitidas en todos los grados posibles de precisión e imparcialidad. (Bajtin, 2011, p. 76-77)

La teoría crítica en busca de su lugar en el mundo

Típico, normal, medio, ideal. Adjetivos que revelan un marco constante que no puede referirse sino a la matriz científica o modelo de regularidad. Pero como la revolución es la catástrofe generalizada de la superestructura y se mueve en la diversidad específica y no en la media ideal, no caben para ella, ni para nada de la política, leyes herméticas. ¿Por qué se ha dicho, en efecto, que la táctica es la historia que puede fracasar? Por las mismas razones por las que Marx indicó que la insurrección es un arte; porque todo esto se refiere a la evaluación de un ámbito que no es cognoscible “con la exactitud propia de las ciencias naturales”, a lo que Gramsci llamó la autonomía de lo político. René Zavaleta (2006, p. 105)

¿La teoría del presente ha de reencontrar su ámbito y lugar en el mundo? Su problema es que la hipótesis infinita y multiuso de la crisis del sistema global y de sus repercusiones en nuestros países ya no define el diagnóstico “correcto” ni, por ende, su efectiva utilidad social. La multivariada y universal explicación “financiera” de la crisis, desde septiembre de 2008 en adelante, indica ya –fuera de toda duda razonable– que, aun técnicamente bien formulados, los acontecimientos irán por carriles distintos a los previstos por el diagnóstico “sabio”. Como, por caso, en el Brasil de hoy, crisis que solo una creencia individual puede argumentar como desajuste financiero global, una baja en mercados de *commodities* o error de organismos multilaterales de crédito, sin consideración explícita a la racionalidad de intereses de quienes “calculan”.

Se trata, entonces, de urgencia de la reflexión, no para explicaciones “civilizatorias” imposibles y engañosas, sino para obtener herramientas analíticas practicables por el actor social mismo, un saber *profesional*,

si se acepta la licencia weberiana. Reflexividad tanto más ineludible cuanto que el actor implicado se encuentra entre las víctimas que pagan la crisis y deba aceptar argumentos “*win win*” cuyo sentido es esconder la verdad de que la sociedad es un entramado de conflictos, pagos y deudas: “mientras siga habiendo desempleados, la sociedad permanecerá en deuda con los desempleados, mientras siga habiendo pobreza, la sociedad seguirá estando en deuda con los más pobres” (Roig, 2008, p. 90). El problema es que, sin reflexividad, la teoría de las crisis ya no encuentra su lugar en los saberes de la práctica, ha de reexaminar, por ende, sus *efectos*. Como le aconsejó la máxima pragmática: “Considérese qué efectos, que pudieran tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces nuestra concepción de estos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto” (Peirce, 2008, p. 17).

¿Es el tiempo teórico, así, de un pesimismo solo esperanzado, como sugiere Hinkelammert? ¿O de teorías perdidas entre el peso de las estructuras sociales y el optimismo de la voluntad colectiva? Estas preguntas sobre el mérito “científico” de obviar la autonomía de lo político han llevado a la ciencia social latinoamericana a diagnosticar crisis sin dar cuenta de costo diferenciado alguno:

Paradójicamente, los marxistas latinoamericanos han sido “estructuralistas” en el campo teórico y voluntaristas en el campo de la acción. Si el examen de las condiciones estructurales parece suficiente en el plano intelectual, los problemas específicos planteados por los movimientos sociales tienden a ser relegados a una posición muy secundaria y la política tiende a ser vista menos como un problema de análisis que como un puro acto de voluntad. (Weffort, 1998, p. 95)

La herencia estructuralista ha dificultado la comprensión de las prácticas en sociedades en las que, contra todo diagnóstico, la historia pasaba más por la experiencia colectiva movilizadora que por los rendimientos del orden sistémico institucional. Pero el conflicto entre saber y voluntad del que habla Weffort, pudo ser entre estructuralismo e

historicismo si se trataba de enfatizar la politicidad de lo popular como factor decisivo. Tesis que los gramscianos argentinos formularían según el “concepto de lo político” desarrollado por Carl Schmitt. ¿Con este desplazamiento, la teoría crítica latinoamericana podía arreglárselas con su práctica? Para la respuesta positiva, el concepto de lo político implica un fuerte reconocimiento de la contribución epocal que hizo Marx al teorizar la determinación política de la economía. “En aquello que la Economía Política se empeñaba en presentar como «no político», en la neutralidad del cambio entre capital y fuerza de trabajo, Marx descubría la emergencia de lo político” (Aricó, 1984, p. xii). El análisis schmittiano entendería la acción política como experiencia de cualquiera: opción, riesgo, *decisión*, “producción de un mito” que no normaliza, sino que “compromete al sujeto imponiéndole la elección” (1984, p. xiii). La política racional real, desde entonces, traspasará el lugar institucional y evitará confundir “de manera estrecha racionalización con socialización, y a ésta con «democratización»” (1984, p. xvii). En suma, más allá del sistema, la política manifestará una voluntad creadora de todo valor social (1984, p. xxii).

Incluso en la Europa de las explicaciones racionales, el rechazo al simple diagnóstico sistémico experto de la crisis, años después del momento latinoamericano evocado, llevó al teórico a acusar de *zombis* a quienes lo formulan. Técnicos que ya no son capaces de resolver nada sobre la vida social que afirman entender y dirigir, figuras dirigentes que, en el caso de Grecia, aunque tuvieran la apariencia de políticos, únicamente se permitían hablar en su condición económica de acreedores: “transformación en zombis que busca presentar la dilatada situación de insolvencia de un Estado como un suceso apolítico propio del derecho civil, un suceso que podría dar lugar al ejercicio de acciones ante un tribunal” (Habermas, 2015, p. 48). Muertos que parecen vivos, a los intelectuales dirigentes –objeto de anatema– les resultaba tanto más fácil eludir responsabilidad presentándose como agentes regidos estrictamente por normas; es decir, exentos de dar cuenta democrática alguna. Llevan entonces a cabo una *disolución de la política* en beneficio

de la conformidad de los mercados, cuyos devastadores efectos aceptan “como consecuencia de la imposición de un programa neoliberal” de ajuste estructural socialmente inviable:

las elites políticas de Europa no pueden seguir ocultándose de sus electores, escamoteando incluso las alternativas ante las que nos sitúa una unión monetaria políticamente incompleta. Son los ciudadanos, no los banqueros, quienes tienen que decir la última palabra sobre las cuestiones que afectan el destino europeo. (Habermas, 2015, p. 48).

En sus avatares de hoy, la teoría social no puede menos que perderse en el mundo real cuando uno de sus máximos exponentes la llama *muerta viva*, irresponsable y despolitizadora. En nuestros países, si bien tuvo que enfrentar de modo problemático su relación práctica, impuso en son de “vanguardia” sus conceptos al actor y su intervención (Sierra, Garretón, Murmis y Trindade, 2007, p. 47-48) pudo no merecer esa acusación. Le fue aceptable, quizás, un optimismo de la voluntad, la posibilidad de ser tan virtuosa o defectuosa como su práctica se lo habilite:

La forma no puede ser separada, no puede ser aislada de su esencia. La forma es la idea realizada, la idea actuada, la idea materializada. Diferenciar, independizar la idea de la forma es un artificio y una convención teóricos y dialécticos (...) representa todo lo que la idea animadora vale práctica y concretamente (...). Una forma política constituye, en suma, todo el rendimiento posible de la idea que la engendró. (Mariátegui, 1988, p. 38-39)

Afirmados en Mariátegui, en el continente se pudo imaginar la experiencia o cultura popular como un encuentro de la filosofía de la praxis con el pragmatismo estadounidense, de modo de darse cuenta, y hablar de esa cuenta con *valor* verificable. Es de rigor, entonces, una figura del teórico responsable, *académico partisano* cuya virtud de saber reúna una herencia de *pesimismo de la cultura*, *escepticismo de la teoría* y resistencia de la política a la claudicación (Habermas, 1984,

p. 223 y ss). Así, para el intelectual responsable, lejos de erigir un ideal democrático, la experiencia y la crítica “no apuntan a ningún estado final que una vez realizado pudiera convertirse en un perfecto paraíso sobre la tierra” (W. Abendroth, en Habermas, 1984, p. 226)¹ sino solo a una praxis con pretensiones de ser comprendida.

Pero la teoría y la política que, en nuestro continente, busquen significados socialmente válidos han de reconocer que, en su trayecto de modernidad, las prácticas ciudadanas mismas cambiaron de lugar. No se focalizaron ya en el Estado, el sistema político o la nación como territorio, sino que se diseminaron en una pluralidad de acciones, negociaciones, conflictos e interlocutores. Es la política que se ha hecho táctica y, en ese sentido, “historia que puede fracasar”, si es que para la historia tiene sentido el fracaso evidente, diríamos inspirándonos en Zavaleta (2006, p. 78). Lo que sí parece claro a una sociología del presente es que ha de ganar capacidades de intervención táctica –esto es, localizada– por diferencia a las capacidades “estratégicas” que en otro tiempo le dieron la certeza de sistemas y estructuras perdurables:

El procesamiento de demandas sociales se deslocaliza espacialmente, sea porque la complejidad de las sociedades modernas hace que se diversifique cada vez más su contenido, sea porque dichas demandas son menos susceptibles de ser “agregadas” con las de los grandes sindicatos y los partidos políticos, sea porque muchos grupos locales se conectan a la red para posicionarse primero a escala global y lograr que la comunidad global presione a los gobiernos nacionales (...) generando una dinámica que rompe todos los esquemas históricos. (Calderón, 2012, p. 45-46)

¹ Abendroth fue un destacado académico e intelectual público alemán, expulsado en noviembre de 1961 del Partido Socialdemócrata Alemán por oponerse al abandono por parte de ese partido de la referencia a Marx en su programa y al rearme nuclear de la República Federal Alemana que ese partido empezaba a apoyar. De origen obrero, se ha dicho de él que “en la postguerra era probablemente el único profesor abierta y decididamente socialista” entre las universidades de la RFA. Abendroth acompañó a Habermas en una etapa de renacimiento del “marxismo como crítica” (Wiggershaus, 2010, p. 690; 699 y ss).

En esta teoría del presente, como en Max Weber, la ciudad y su evolución histórica designarán un territorio en el que la economía del capital y el orden de la sociedad encuentran en la política sus pautas de racionalidad (ética) y de conocimiento real. ¿Cómo, si no, se explica históricamente que en el centro del desarrollo capitalista originario, la Florencia de los siglos XIV y XV, “el mercado de dinero y de capital de todas las grandes potencias políticas” (1998, p. 63) fuese considerado moralmente sospechoso, mientras que en el remoto ambiente de Pensilvania del siglo XVIII, carente de dinero y de finanzas, la actividad capitalista diera contenido a un modo de vida no solo éticamente laudable, sino preceptuable? se pregunta Weber. Decir que esto da cuenta de un mero reflejo material en la superestructura, agrega, “sería un caso sin sentido” (Weber, 1998, p. 65). La política encontraría su sentido efectivo en la experiencia común de la ciudad, pero sus marcos o lugar estarían en la actividad racional de provisión de bienes y la dedicación abnegada al trabajo profesional que requiere (Weber, 1998, p. 67). La referencia pragmática al “territorio” es otra lección que la teoría social con aspiraciones latinoamericanas infiere de las tradiciones de la sociología primera; ética en cuanto solo es objetivo y/o justo y/o auténtico aquello que es evidenciado como generalizable en los límites y localización de la comunicación cívica.

El pragmatismo como responsabilidad democrática efectiva

Es como el principiante que ha aprendido un idioma nuevo: lo traduce siempre a su idioma nativo, pero sólo se asimila el espíritu del nuevo idioma y sólo es capaz de expresarse libremente en él cuando se mueve dentro *de él sin reminiscencias y olvida en él su lengua natal*. Karl Marx (1985, 67)

La clave del análisis “practicista” que supera toda racionalidad egocentrada estará, quizás, en retornar al “marxismo occidental” para un uso de la razón que sustente su validez en las posibilidades de su generalización.

Un concepto comunicativo cuya validez racional se establezca sin recurrir a referencias emocionales, psicológicas o indecibles, por principio solo autentificables por el individuo, sino a la experiencia de habla y acción pública verificada –aprendida de verdad, diríase leyendo el Marx del epígrafe. Construcción de un discurso, a su vez, sin restricciones ni distorsiones que si bien no determina, sirve metodológicamente como trasfondo para destacar los difusos contornos de las tendencias evolutivas de la sociedad (Habermas, 2010, p. 583). Para este modo de la investigación, el indicador principal de eficacia estará en la *igualdad de entendimiento* o fusión de los horizontes entre el análisis y la acción en el mundo de la vida en que ambos tienen lugar. Diríamos un modo “político” de ganar consistencia analítica, que no sustituye sino que converge con su modo científico, o los “confunde”, pues “la experiencia colectiva sabe de los riesgos que acarrea sustituir la decisión y por ende la responsabilidad por la «ciencia» y sus postulados” (Roig, 2008, p. 82).

De ese despliegue analítico será posible una teoría que registra y comprende acuerdos y desacuerdos según términos de una *racionalidad ampliada* más allá del cálculo lógico formal. La razón es ahora un síndrome de razones que juega entre racionalidad *estratégica*, objetiva, aplicable a toda pretensión de verdad de algo real en el mundo; racionalidad *normativa*, social, argumento de rectitud o de justicia en la aplicación de normas en la vida en común; y racionalidad *dramática*, subjetiva, para la pretensión de autenticidad respecto de si lo que se dice y/o siente puede ser entendido como efectivamente tal por cualquiera que comparta el mundo de la vida con nosotros (Habermas, 2010, p. 116 y ss).

Es el teórico preocupado por su responsabilidad pública quien, de esta forma, establece el punto de intersección, *comunicativista*, entre crítica y pragmatismo. Una sociología que refiere al entendimiento pragmático del uso del lenguaje y, atado a sus circunstancias, algo que, por ejemplo en la Argentina, podría signarse como *política instituyente* para definir el elemento democrático de las prácticas políticas “agitativas” racionales:

principios constructivos, valores en acto, incluso reglas técnicas o tecnológicas que dan sentido perdurable al discurso político de lo social o que lo acentúan con la particularidad (a veces extrañeza) de los acentos provenientes de la movilización o de la agitación de la sociedad. (Rojas, Perelmiter *et al.*, 2013, p. 95)

Hablar de política instituyente es, según este trazado, establecer el potencial democrático no tradicional, no regido por una regla representativa, pero no por ello menos responsable que el emergente de la institución. Hablar así, en síntesis, implica una distinción analítica del lenguaje, su uso generalizable en una *forma de vida* para la cual la acción es constitutiva de un *saber de experiencia* que valida la teoría social. Saber experiencial, a su vez, de contextos constituidos por fragmentos del mundo de la vida de los participantes en la interacción.

Es precisamente este contexto de mundo de la vida, que a través de los análisis del saber de fondo estimulados por Wittgenstein puede introducirse como concepto complementario (...) que asegura la conexión de la teoría de la acción con los conceptos fundamentales de la teoría de la sociedad. (Habermas, 2010, p. 323-324)

El núcleo productivo de este método sociológico estriba en su recurso al concepto de regla de Wittgenstein para entender responsabilidad: conexión entre significado y validez intersubjetiva, “esto es, entre el seguir una regla y la postura crítica frente a las violaciones de esa regla” (Habermas, 2010, p. 475-476), de manera que el sentido de su aplicación sea dado por la acción misma de aplicarla. El juego de lenguaje denota la gramática, el orden de las reglas de una forma de vida, de manera que, por ejemplo, una teoría de política instituyente pueda superar probables limitaciones, sesgadamente “moralistas”, en el entendimiento de su efecto real. Tal teoría permite valorar toda la influencia del habla:

una «holganza» del lenguaje; éste se hace lujuriente, se propasa cuando se emancipa de la disciplina de la práctica cotidiana, cuando queda exento de sus funciones sociales [cuando] en todo caso aún

no se ha hecho sentir el peso específico que el lenguaje posee para la reproducción de la vida social. (Habermas, 2010, p. 559)

Esta recepción de la filosofía del lenguaje contemporánea permitirá a la crítica pragmatista la valoración efectiva de la experiencia común como saber y fuente de creatividad e innovación. De acuerdo con ella, es posible una epistemología *práctica* que comparta el principio de comprensión de lo real con la hermenéutica gadameriana: solo podemos conocer la realidad (natural) por y en el medio del lenguaje. Nuestro conocimiento procede “desde adentro” de esa realidad, allí detectamos y construimos la “forma simbólica de la vida social”; las ideas y conceptos, las idas y venidas, ya no están en las cosas, sino en la gramática que las explica. El mundo de la vida social, por consiguiente, únicamente es conocido porque se lo vive; esto es, desde la perspectiva del participante (Habermas, 2002, p. 164).

Pero como los pragmatistas no toman la comprensión de textos como punto de partida, sino la

experiencia comunicante, están inmunizados frente a la tentación de glorificar la fuerza abridora de mundo del lenguaje como algo poéticamente extraordinario. Inmunizada de la metafísica, la teoría en el siglo XXI se abrirá a una sociología de dato experiencial predominante, como efectivamente previeron los gramscianos argentinos, hace cincuenta años, al pensar una objetividad que opera como diálogo entre lo concreto de la experiencia humana y el conocimiento científico, “la intersubjetividad práctica de las relaciones humanas” (González, 2014, p. 8).

Lev Vigotski ya había subrayado rotundamente el efecto generador de conceptos que tiene la palabra para un conocimiento certero de las transformaciones del régimen del capital: el uso del lenguaje manifiesta la *gramática generativa* de desarrollo del saber válido. Presenta en consecuencia una teoría de la génesis del pensamiento conceptual en cuanto *saber político* concreto, materialismo histórico habría sido en su tiempo

(Vigotski, 2007). Pero este argumento sobre el peso del uso del lenguaje no es retórico. Cuando el lector lea “pensamiento” debe saber que no refiere “a ningún producto (en cuyo caso la palabra apropiada en ruso sería *muisl*), sino al proceso activo del pensar, o sea, nuevamente, a la dimensión pragmática del pensamiento” (González, 2007, p. 46). En ese lugar teórico, la relación estructural de palabra y saber convergerán con el concepto de Gramsci de *gramática normativa* para identificar la capacidad humana de acción política intencional, su performatividad en la producción de sociedad:

La gramática es «historia», o «documento histórico» (...) En realidad, además de la “gramática inmanente” a todo lenguaje, existe también, de hecho, o sea no escrita, una (o más) gramática “normativa”, constituida por el control recíproco, por la enseñanza recíproca, por la “censura” recíproca que se manifiestan en las preguntas: “¿Qué has entendido?” “¿qué quieres decir?”, explícate mejor, etc., con la caricatura y la burla, etc. Todo este complejo de acciones y reacciones confluyen a determinar un conformismo gramatical, es decir, a establecer “normas” y juicios de corrección o de incorrección, etc. Pero este manifestarse “espontáneo” de un conformismo gramatical es necesariamente inconexo, discontinuo, limitado a estratos sociales locales o centros locales. (Gramsci, 2009, p. 260-261)

Por las vías de su reflexión “materialista”, la teoría social obtiene una concepción práctica y no puramente signica del lenguaje a la vez que, con el dato de experiencia, se dota de dispositivos para distinguir todo lo socialmente relevante. Habrá así una relación inmediata con tópicos del desarrollo de la sociedad. Tema eje, por lo demás, de cierta lectura académica y de teoría económica contemporánea de Vigotski, sobre la innovación productiva (*knowledge-based*): un saber cuyos datos se corresponden con las cualidades de tradiciones, prácticas y técnicas, operantes en toda experiencia colectiva, en un *espacio* o territorio demarcable y situable en el tiempo, por los propios actores (Rojas, 2014, p. 29 y ss). Recordemos que para Gramsci (2003) un saber inteligente

era una “iniciativa concreta que modifica la realidad existente”, y para John Dewey (1938), el saber experiencia, su situación, lo indeterminado, controla y regula el análisis, de manera que responde a un *sentido de lo relevante*; es un saber *situado*, con todas las sugerencias de lo *concreto* que este ofrece a la habitualidad de la acción social.

«La cualidad peculiar que impregna los materiales ya dados, que los constituye como situación, no es sólo incertidumbre en general, es un singular carácter dubitativo que hace que la situación sea y pueda ser lo que es. Esta cualidad única no sólo suscita la investigación particular, sino que también ejerce control sobre sus procedimientos especiales».² Este último punto indica por qué Dewey pone tanto énfasis en la *función* de la cualidad dominante. Porque cuando investigamos no sólo tanteamos al azar soluciones posibles. Tenemos un «sentido» de lo relevante e irrelevante. No es sólo una manera holgada de hablar: «la existencia inmediata de cualidades, de cualidades dominantes, es el trasfondo, el punto de partida y el principio regulativo de todo pensamiento». (Bernstein, 2010, p. 142) revisar nro de página

Así, desde Dewey, para el método pragmatista de construcción de saber implica la duda inicial lleva al investigador a investigar y tiene la calidad de un *valor* cuyos fragmentos han de ser cifrados en la experiencia misma de investigar. Valor para controlar que el proceso no se pierda; es decir, adquiera *reglas de relevancia* que no tiene de por sí. El investigador escribe *como si* los fragmentos de realidad hablaran por sí mismos. Sin embargo, todavía el acento político a afirmar requiere una especificación practicable. De modo cercano, la sociología pragmatista en Francia modela la capacidad sociológica del actor en términos de normalidad y “justicia”, “conocimiento y negación de la imposibilidad de un modo de relaciones entre seres humanos que sea simultáneamente coherente, estable y justo” (Boltanski, 2011, p. 159-160).

² Dewey (1938, p. 105), citado en Bernstein, R. (2010), op. cit, p. 142.

La teoría, entonces, fusionará la racionalidad de un orden político, como la “ciudad”, con las prácticas instituyentes (habitualizantes) de contingencia común: ¿los actores están ya siempre en el mundo o lo abren al entendimiento de todos según criterios de valor que, hoy, se juegan en una ciudad de proyecto en red? (Boltanski y Chiapello, 2002, p. 63 y ss). Aunque a veces, el sesgo durkheimiano –tratar el hecho social como cosa– ilusiona con no poner “demasiadas esperanzas en el lenguaje y en la posibilidad de coordinación supuestamente vinculada con él”, para elucidar socialización y cultura (Boltanski, 2009, p. 57-58). La crítica de tal ilusión será enérgica: todo lo que puede ser comprendido, aplicado, es lenguaje (Gadamer, 1991, p. 567); más aún, no hay en la sociedad “cosa” que no sea interpretada, sacada a la luz “simbólicamente”:

a diferencia de la *interpretación* habitual, una *reconstrucción* no tiene por meta el sentido inmediato o el contenido de un determinado texto o de una manifestación de una determinada institución o forma de acción de un acontecimiento social o de un artefacto (...) [sino] sacar a la luz las reglas conforme a las cuales se generan esos objetos simbólicos, así como los criterios conforme a los cuales esos objetos pueden ser aceptados como objetos con los que se ha “podido” (es decir, como objetos logrados), o mediante los cuales se pueden criticar como objetos defectuosos. De las personas que dominan tales reglas generativas y tales estándares decimos que disponen de “competencias”. En los casos más generales o universales se trata de competencias concernientes al conocimiento, al lenguaje y a la acción, que desde siempre fueron ámbitos del trabajo analítico y conceptual de los filósofos. (Habermas, 2011, p. 29)

Una teoría que produce sociedad. ¿Organizar el pesimismo?

Uno de los grandes problemas que enfrenta la región es que los cambios que hubo son mucho más importantes que la reflexión sobre ellos. Creo que tenemos una izquierda -en la que nos in-

cluimos- que está en crisis. Siempre cito una frase del chileno Luis Maira, quien dijo que “antes teníamos ideas y no teníamos votos, pero ahora tenemos votos y no tenemos ideas”. Ocurre que estar en el gobierno supone no disponer de tiempo para reflexionar. Creo que tenemos un volumen de ideas relativamente pequeño. Pero si lo que se quiere decir es que tenemos un gran potencial de ideas, eso es correcto, porque nuestras experiencias en el poder no son fugaces. Marco Aurelio García (2010).

El contexto y conflicto político típico, en un caso como el de la Argentina, ejemplificó **el concepto de** “política instituyente” dando argumentos para comprender la relevancia actual de los postulados de la sociología pragmatista. La inspiración metódica de esta en Dewey, Peirce y Mead da a la investigación las notas de un proceso de “indeterminación relativa”, de “pruebas” o verificación permanente de su validez, con un notorio “carácter instituyente de las disputas sociales” (Lemieux, 2012). Una sociología del desarrollo o de la producción de sociedad, ¿una *sociología de la política* de nuestro tiempo?

La concluyente definición de la política democrática hecha por Norbert Lechner (1982) hace más de treinta años, en pleno tiempo de oscuridad dictatorial, señala con nitidez para cualquier uso de la razón, que su distinción respecto de toda otra actividad humana está en el valor utópico que asigna a la ponderación de la realidad en el mundo de la vida social. Al señalar la necesidad de una nueva fundamentación de la democracia, decía, supone que la política remite a la razón e involucra, desde luego, a la racionalidad formal. En cambio, no implica reducir los objetivos posibles de la sociedad al cálculo formal. Los límites de este no consisten solamente en los márgenes de error y la multiplicidad de variables, sino que en lo fundamental radican en la ambigüedad de la realidad social.

Lo real no es un “dato” de significado único, no es posible “fabricar” la realidad en función de un modelo causal; la política realista es siempre utópica.

Dicho de otro modo: las posibilidades sociales no son definidas a partir de lo existente, sino descubiertas por medio de lo imposible. Aquí está el lugar de la utopía en política. Es por referencia a la utopía, a lo imposible, que reflexionamos lo posible. (Lechner, 1982, p. 36)

La teoría rectamente concebida ha de ser una crítica del orden del conflicto que, a instancias de Nancy Fraser (2008), supone desarrollar, junto con otros, la terminología y los conceptos que ayuden a clarificar peligros y perspectivas en el tiempo presente:

Si fuera capaz de formular algunas argumentaciones o de crear recursos conceptuales que consiguieran ser útiles en las luchas sociales emancipadoras, tendría la sensación de que el tiempo que he dedicado a hacer teoría crítica ha sido un tiempo bien empleado. (Fraser, 2008, p. 274)

Incluso en años que no eran tan críticos respecto del valor de la política como los que vinieron después de la dictadura, había que subrayar que el norte de una política democrática radical debe estar puesto en una ideología utópica deliberativa. Con igual intención afirmativa que Lechner, así pudo sostenerlo Tomás Moulián (1997) al caracterizar las desigualdades de la recuperación democrática en el Chile de los 90. La línea de intervención en lo social parecía ahora requerir una ideología desligada de su peso tradicional teológico, de modo que su acento estaría, más bien, en la deliberación pública sobre fines preferenciales:

condición de la política en cuanto actividad racionalmente orientada a la transformación de la vida social estatuida (...) Existe pues un tipo necesario de ideología, distinto del de la ideología utópica. Es la ideología en cuanto sistema de normatividad política. Ello significa que el/los grupos políticos elaboran proyectos donde se definen fines preferenciales y donde se vincula presente con futuro. Fines dotados de valor pero sobre los cuales se está dispuesto a discutir racionalmente, arriesgando que en la lucha política sean otros los que se impongan. (Moulián, 1997, p. 58)

A pesar de la aparente novedad de su adecuación a los contextos actuales de globalización del capital, este método de racionalidad práctica y no pura creencia democrática ya era sugerido por la sociología primera que, en Chile o Argentina, se ocupaba del saber y la conciencia social hace más de cincuenta años. Vale recordar, al respecto, una investigación señera (1967) dirigida por Alain Touraine, entre mineros del carbón y obreros del acero en el sur de Chile, sobre las relaciones entre movilización política, integración social y conciencia de exclusión manifiesta, que concluyó negando una correlación fuerte entre conciencia crítica y nuevas relaciones sociales. Por el contrario, poner el foco en el trabajo dificultaría la acción. La intervención en condiciones de producir sociedad había de ser resultado de una decisión y acción explícitas de amplitud social, una política propiamente tal:

La conciencia de exclusión no puede ser transformada en acción política a no ser que los valores de la conciencia obrera se inscriban, conflictivamente por supuesto, en el conjunto de orientaciones de la sociedad global. [Si no], es más bien la expresión de una ruptura con la sociedad que un medio de transformación de esa sociedad (...) Si el conflicto con la dirección se percibe en forma aguda las relaciones con la sociedad se caracterizan más por el distanciamiento o por la ruptura que por el de la contradicción. (Di Tella, Brams, Reynaud, Touraine, 1967, p. 323)

La teoría social latinoamericana encontró –oportunamente– en la sociología *accionalista* señales para acentuar los análisis clásicos, tipo estructura/superestructura, en términos de una problemática de cambio que no aparece en la sociología sistemática *mainstream*, en la tradición de Talcott Parsons. La idea de una acción ajustada al conflicto social –sin determinismo, decía en otro tiempo Florestán Fernández– no se adecuaba a una sociología aplicable al sistema y orden de la sociedad, oscureciendo “una dimensión teórica para los movimientos sociales que podría introducir un modelo cultural de desarrollo” e integración “popular” de sociedad (Fernández, 1998, p. 338). En tren de superar la

dificultad, diríamos hoy, adquirió lugar una comprensión del conflicto señalada por su efecto histórico institucional y, así, la teoría se hizo tan racional cuando entendió que “la negociación implica que algunos conflictos no se resuelven definitivamente sino que se estabilizan provisoriamente en función de las relaciones de fuerza” (Roig, 2008, p. 85).

Un problema ineludible para el nuevo relato, aplicado a la experiencia argentina, es que la pregunta por la racionalidad del conflicto se dirige, siempre, a la experiencia peronista: no habría en ella teoría ni utopía, solo realismo pragmático, una pregunta simple por el poder (del Estado) sin perspectivas. Pero esto plantea de inmediato una obvia dificultad explicativa: si el peronismo solo es realismo de corto plazo, ¿cómo se entiende que perdure y que notorias mayorías populares sigan sosteniéndolo sesenta años después de su “invención”? Una teoría solvente para la respuesta dirá que en el capitalismo “subdesarrollado” el poder depende fuertemente de la capacidad discursiva real:

se fundamenta siempre en la idea de una diferencia sensible, en la idea de que hay personas que no hablan verdaderamente, o que no hablan más que para expresar el hambre, la cólera (...) este modelo ha servido para relegar a las clases pobres o, incluso durante más tiempo, para relegar a las mujeres. (Rancière, 2011, p. 103)

Más allá, una comprensión rigurosa de ciertos conflictos típicos en la historia moderna argentina, siguiendo una investigación ejemplar, muestra que la invención del peronismo fue expresión de “procesos sociales por medio de los cuales una sociedad y una cultura construyó no sólo algunos de sus propios «enigmas» sino, también, las figuras encargadas de imponer formas «correctas» de descifrarlos”. Incluso de aquellos procesos que extendieron, por doquier, las referencias a la “violencia” y la “intolerancia” en el país y así, a veces, oscurecieron la justicia e igualdad pública que contribuían a comprenderlos en su complejidad (Neiburg, 1998, p. 257).

Si aplicamos esta teoría, deberemos concluir que el peronismo pudo siempre saber de la realidad social y fundar así su ejercicio de poder.

Solo un elitismo inconfesable permite explicar la razón política en la experiencia peronista como pura manipulación de lo popular. Creerlo contradice el sentido común que la misma elite instala para explicar la gobernabilidad en el tiempo global: vivimos una sociedad y una cultura de la inteligencia y el conocimiento. Si a la razón política se la reconoce democrática, *popular*, cabe entonces una tesis distinta: la experiencia argentina de más de medio siglo, tan “ordenada” como otras, acredita un saber social distintivo, de lo contrario el peronismo no habría perdurado. ¿Es ese saber político un *saber experiencia* antes que un *saber ciencia*? Un intelectual peronista de los más recordados, John William Cooke, lo decía del siguiente modo:

el peronismo es fundamentalmente una experiencia de nuestro pueblo y lo que nosotros hacemos ahora es descubrir que siempre habíamos estado integrados a ella [...] en el sentido que está integrado a la experiencia de su pueblo todo hombre que se identifica con los intereses de los más. (Cooke, 2011, p. 247)

Surge del discurso, como se lee, la imagen de un saber propio de la experiencia popular o –como sostiene Carlos Ruta, en una feliz síntesis– una *inteligencia de la solidaridad*. Para la composición discursiva que buscamos, deberemos arribar, por esta vía, a una *teoría de la experiencia* y no podremos evitar dos referencias ineludibles: John Dewey y Walter Benjamin, e incluso una algo más discutible, pero necesaria: Antonio Gramsci. Benjamin, en primer lugar, nos convence de que todo saber de experiencia es relato comunicado, memoria, traducción de lenguajes de pasado y presente; conjunción de saberes formalizados *simbólicamente* y de otros avizorados, intuitos *alegóricamente*, un *saber sentido* que “no sólo se nutre de lo que a este se le presenta sensiblemente ante los ojos, sino que es capaz de apropiarse del mero saber, incluso de los datos muertos, como algo experimentado y vivido” (Tiedemann, 2005, p. 15).

Una práctica de cambio social requiere, en definitiva, *organizar el pesimismo*, no

otra cosa, que extraer la metáfora moral justamente a partir de la política y, a su vez, descubrir en el espacio de lo que es la actuación política el espíritu integral de las imágenes. Un espacio de imágenes que no es susceptible de medirse de manera sin más contemplativa. (Benjamin, 2007, p. 315)

Pero si es necesario organizar la dificultad y escepticismo de la razón política para transformar la realidad, ello solo es posible –en palabras de Gramsci– si la voluntad y la inteligencia colectivas superan la específica irresponsabilidad de confiar, mecánicamente, en la naturaleza de las cosas.

Debe observarse que el optimismo no es otra cosa, muy a menudo, que un modo de defender la propia pereza, las propias irresponsabilidades, la voluntad de no hacer nada. Es también una forma de fatalismo y de mecanicismo. Se cuenta con factores extraños a la propia voluntad y actividad, se los exalta, parece que se arde en un sagrado entusiasmo. Y el entusiasmo no es más que adoración exterior de fetiches. Reacción necesaria, que debe tener como punto de partida la inteligencia. El único entusiasmo justificable es el que acompaña a la voluntad inteligente, a la actividad inteligente, la riqueza inventiva en iniciativas concretas que modifican la realidad existente. (Gramsci, 1986, p. 99-100)

Decíamos hasta acá que la coincidencia entre crítica y pragmatismo se nutre, en la Argentina y otros países, de la experiencia obrera. Lo que ha sido la “condición obrera”, –desde Daniel James, pasando o viniendo a Juan Carlos Torre– esa condición obrera argentina ha sido examinada con rigor. Los estudios concentrados y perseverantes de dos investigadores franceses, Stéphane Beaud y Michel Pialoux (2015), recientemente difundidos en el país, agregan una precisión clave para ampliar los significados de nuestra tesis. En el trabajo obrero de la era industrial, dicen con cierta nostalgia, operaba un saber de cooperación, de construcción colectiva y de solidaridad, un uso del lenguaje rico en

oficio, figuras, metáforas, anécdotas que no asumen la distancia del observador; son experiencia:

En nuestro análisis, la reflexión sobre el trabajo obrero no podía ser aislada de las condiciones concretas en las que la cooperación obrera se efectuaba. En efecto, este trabajo obrero implicaba formas de cooperación, construcción de relaciones colectivas, construcción de relaciones colectivas, de ahí la valorización de la ayuda mutua y de la solidaridad. (Beaud y Pialoux, 2015, p. 390)

Distinguimos, en fin, al pensar la producción conflictiva de sociedad, una vertiente potencialmente pragmatista de filiación gramsciana que, aunque siempre se negó tal, concibió un saber del pueblo como *creencia razonable*. Gramsci critica al pragmatismo más difundido de su tiempo, el de William James, un idealismo que lo lleva a la ilusión de la inmediatez política; pero, a su vez, se da cuenta de que su énfasis en el saber como “convencimiento” de la comunidad de pertenencia, es decisivo. Es de imaginarse, dice, la posición intelectual de un hombre de pueblo: se ha formado opiniones, convicciones, criterios de discriminación y normas de conducta; cada oponente que encuentra, “en cuanto es intelectualmente superior, sabe argumentar sus razones mejor que él, y, lógicamente, lo derrota en la discusión” (Gramsci, 2003, p. 21-22). ¿Debe cambiar de convicciones por el hecho de que en la discusión inmediata no sabe hacerlas valer? Si así fuese, eso sucedería cada vez que enfrentase a un adversario ideológico intelectualmente superior. “¿Sobre qué elementos se funda, entonces, su filosofía, y especialmente su filosofía en la forma que tiene para él la mayor importancia como norma de conducta?”, pues el saber es pertenencia al grupo:

El elemento más importante tiene, indudablemente, carácter no racional, de fe. Pero ¿en quién y en qué cosa? Especialmente en el grupo social al cual pertenece, en cuanto piensa las cosas difusamente como éste: el hombre del pueblo piensa que entre tanta gente no puede equivocarse de raíz, como el adversario argumentador que-

ría hacerle creer; que él mismo, es cierto, no es capaz de sostener y desarrollar las propias razones como el adversario las suyas, pero en su grupo hay quien lo sabe hacer incluso mejor que ese adversario determinado, y él recuerda haberlo oído exponer las razones de su fe, detenida y coherentemente, de tal manera que lo ha convencido. (Gramsci, 2003, p. 21-22)

La efectividad de la política, y del saber que la hace posible, han adquirido, en suma, una nota colectiva; la producción de la sociedad no es puro resultado de la ideología dominante sino confrontación ineludible con el saber popular; la crítica no se cayó con el muro de Berlín. Como decía Marx en un pasaje recordado, son los hombres los que hacen la historia, pero no necesariamente aprenden de ella, requieren el método de la crítica: “Sin embargo, la solución solo puede provenir de la praxis social: cuando la humanidad se organice como comunidad y asigne, en forma colectiva, consciente y racional, los recursos materiales conforme a sus deseos y necesidades” (Tarcus, 2015, p. 41).

Bibliografía

- ARICÓ, J. (1984). Presentación. En C. Schmitt (Ed.), *El concepto de lo político*. México DF: Folios.
- BAJTIN, M. (2011). *Las fronteras del discurso*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- BEAUD, S. y Pialoux, M. (2015). *Repensar la condición obrera. Investigación en las fábricas de Peugeot de Sochaux-Montbéliard*. Buenos Aires: Antropofagia.
- BENJAMIN, W. (2007). *Obras, libro II / vol. 1*. Madrid: Abada.
- BERNSTEIN, R. (2010). *Filosofía y democracia: John Dewey*. Barcelona: Herder.
- BOLTANSKI, L. (2011). *On Critique*. Cambridge: Cambridge Polity Press.
- BOLTANSKI, L. y Celikates, R. (2009). ¿Sociología de la crítica o teoría crítica? Una conversación con Luc Boltanski y Axel Honneth. *L'Esprit*, 31.
- BOLTANSKI, L. y Chiapello, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- CALDERÓN, F. (2012). *América Latina y el Caribe: Tiempos de cambio. Nuevas consideraciones sociológicas sobre la democracia y el desarrollo*. Buenos Aires: Teseo.
- COOKE, J. W. (2011). *Obras completas. Tomo V*. Buenos Aires: Colihue.
- DEWEY, J. (1938). *The Theory of Inquiry*. New York: Henry Holt & Co.

- DI Tella, T.S.; Brams, L.; Reynaud, J. D.; Touraine, A. (1967). *Sindicato y comunidad. Dos tipos de estructura sindical latinoamericana*. Buenos Aires: Instituto.
- FERNÁNDEZ, F. (1998). Comentario. En VVAA, *Las clases sociales en América Latina*. México DF: Siglo XXI.
- FRASER, N. (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.
- GADAMER, H. G (1991). Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca (España): Sígueme.
- GARCÍA, M. A. (2010). Brasil: un gigante que despierta. Entrevista con Marco Aurelio Garcia, asesor principal del presidente Lula (*Le monde diplomatique*). *Sociología Crítica, Artículos y textos para debate y análisis de la realidad social*. 18/11/2010. Disponible en <https://dedona.wordpress.com/2010/11/18/brasil>
- GONZÁLEZ, A. (2007). Notas del traductor. Vicisitudes de la palabra: de *Muishlenie i Riech* a *Pensamiento y Habla*. En L. Vigotski (Ed.), *Pensamiento y habla*. Buenos Aires: Colihue.
- GONZÁLEZ, H. (2014). La tragedia de los gramscianos argentinos. En *Pasado y Presente. Edición facsimilar. Tomo I*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- GRAMSCI, A. (1986). *Cuadernos de la Cárcel; Tomo 4*. México DF: ERA.
- GRAMSCI, A. (2003). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- GRAMSCI, A. (2009). *Literatura y vida nacional*, Buenos Aires: Las Cuarenta.
- HABERMAS, J. (1984). Wolfgang Abendroth, El catedrático partisano (1966). En *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (2002). *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. (2011). *Escritos filosóficos. Fundamentos de la sociología según la teoría del lenguaje*. Madrid: Paidós.

- HABERMAS, J. (2015). Crisis griega. El gobierno de los banqueros. *El país*, Madrid, 27 de junio de 2015. Rescatado de <http://internacional.elpais.com/>
- HIMKELAMMERT, F. (2012). Coyuntura latinoamericana y mundial. El pesimismo esperanzado. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, 56, CLACSO, agosto-septiembre. Publicado en *La Jornada* de México. Página 12 de Argentina y *Le Monde Diplomatique* de Bolivia, Chile y España.
- LECHNER, N. (1982). ¿Qué significa hacer política? Lima: DESCO.
- LEMIEUX, C. (2012). *Después de Bourdieu: la sociología pragmática francesa*. Conferencia en la UNSAM del 07.06.2012, disponible en SEPTESA-Lectura Mundi. UNSAM, Buenos Aires.
- MARIÁTEGUI J. C. (1988). *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Amauta.
- MARX, K. (1985). *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850 - El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Espasa Calpe.
- MENDIETA, E. (2001). La lingüistificación de lo sagrado como catalizador de la modernidad. En J. Habermas (Ed.), *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y modernidad*. Madrid: Trotta.
- MOULIÁN, T. (1997). *Chile. Anatomía de un mito*. Santiago de Chile: LOM.
- NEIBURG, F. (1998). *Los intelectuales y la invención del peronismo*. Buenos Aires: Alianza.
- PEIRCE, C. S. (2008). *El pragmatismo*. Madrid: Encuentro.
- RANCIÈRE, J. (2011). *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. Barcelona: Herder.
- ROIG, A. (2008). El desarrollo como conflicto institucionalizado. *Realidad económica*, 237. Buenos Aires, 1ª de julio/15 de agosto.
- ROJAS, E. (2014). Sociedad y política. Nociones para la comprensión del desarrollo en Argentina y Chile. En G. Falabella (Ed.), *Miradas interdisciplinarias a los nudos del Desarrollo en Chile*. Saarbrücken: Dictus Publishing.

- ROJAS, E. y Cuesta, M. (2016). *Crítica y crisis en América Latina. Aprender a leer, aprender a hablar*. Buenos Aires: Prometeo.
- ROJAS, E., Perelmiter, L. et alii. (2013). Política, voluntad y Estado: el kirchnerismo cruzado por socialismos a la chilena (2008-2011). En E. Rojas y M. Greco (Dirs.). *Entre el orden y la esperanza. Kirchneristas argentinos y socialistas chilenos en años de política inquieta*. Buenos Aires: UNSAMedita.
- SIERRA, G.; Garretón, M. A.; Murmis, M. y Trindade, H. (2007). Las ciencias sociales en América latina en una mirada comparativa. En H. Trindade (Coord), *Las ciencias sociales en América latina*. México DF: Siglo XXI.
- TARCUS, H. (2015). Introducción. Leer a Marx en el siglo XXI. En *Antología. Karl Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- TIEDEMANN, R. (2005). Introducción del editor. En W. Benjamin, *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- VIGOTSKI, L. (2007). *Pensamiento y habla*. Buenos Aires: Colihue.
- WEBER, M. (1998). *Ensayos sobre sociología de la religión, I*. Madrid: Taurus.
- WIGGERSHAUS, R. (2010). *La Escuela de Frankfurt*. México: FCE.
- ZAVALETA, R. (2006). Formas de operar del Estado en América latina (bonapartismo, populismo, autoritarismo). En *Ensayos, testimonios y revisiones*. Buenos Aires: Miño Dávila.

Capítulo 19. ¿Qué identidad para el desarrollo de políticas democráticas plurales? La *diferencia* latinoamericana

SEBASTIÁN CRUZ BARBOSA

Introducción

Es evidente que la discusión teórico-política contemporánea sobre la complejidad para la construcción de una ciudadanía plural democrática y una comunidad política mutuamente vinculadas constituye un tema central de interés para un conjunto de teóricos¹ que, desde distintos ángulos, han abordado dicha complejidad, y en ella, la conflictividad inherente a la constitución de tal relación. Se podría afirmar que tanto la crisis de la “política de clase” de la tradición marxista,² como las consecuencias del debate entre liberales y republicanos, plantean la

¹ Principalmente Chantal Mouffe con su noción de ciudadanía radical. Pero también otros como Bryan Turner con su planteo del ciudadano activo, Slavoj Žižek con su teoría crítica al totalitarismo como meta crítica al comunitarismo, Michael Walzer con su concepción de asociacionismo crítico, Sheldon Wolin y su crítica al individualismo y su noción de emprendimiento colectivo, William Connolly con su categoría de respeto, Quentin Skinner y su idea de participación política activa, Jean Leca con su concepto de ciudadanía multiétnica y multicultural, etc.

² La crítica posmarxista a la centralidad de la política de clase ha sido fundamental. Sobre todo desde la enorme contribución de *Hegemonía y estrategia socialista* (E. Laclau y Ch. Mouffe, 1985). Esa crítica ha permitido comprender la expansión de identidades, pluralismo y la lógica y posibilidades de articulación más allá de la lógica de clase.

necesidad de desarrollar nuevas formas de identificación en torno de las cuales “organizar fuerzas sociales y políticas” (Mouffe, 2012).³ Es decir, si la identificación de clase del marxismo, la instrumental del liberalismo y la del bien común sustantivo del comunitarismo parecen estar en el centro de la crítica para el desarrollo de una ciudadanía plural, ¿cómo pensar una noción de ciudadanía radical acorde con el desafío actual?, y ¿cómo abordar las particularidades para el desarrollo ciudadano en el contexto de las experiencias de gobiernos populares en América Latina?

La literatura que ofrece ese corpus de autores postula desde distintos ángulos la necesidad de generar identidades de ciudadanos como parte de la tarea de la política democrática. Tarea que debe insertarse en cada contexto de manera particular, pero que pone en el centro la noción de ciudadanía como motor de una dinámica de relaciones sociales y políticas plurales a construir en un escenario político contemporáneo cada vez más hostil para el desarrollo de una ciudadanía plural. El tipo de discurso que desarrollemos en relación con la ciudadanía tendrá entonces vinculación directa con el tipo de sociedad y comunidad política que intentemos perfilar como praxis democrática. La pregunta que se deduce de este planteo es qué ciudadanía para una democracia que se precie de ser plural.

El ejercicio que requiere la reconceptualización de la ciudadanía democrática implica, sin más, superar los vacíos dejados por la tradición marxista y las concepciones de ciudadanía de la tradición liberal política y de la tradición republicana, llamada comunitarista. El análisis de estas tradiciones supone, desde una perspectiva democrática radical⁴ que

³ En ese sentido la forma en que definimos la ciudadanía refiere a la comunidad política que queremos. Ciudadanía y comunidad política bajo condiciones democráticas modernas son un interrogante a construir y deconstruir.

⁴ La apuesta teórica y política de la democracia radical puede rastrearse desde trabajos como *Hegemonía y Estrategia Socialista*, de E. Laclau y Ch. Mouffe, 1985, pasando por la producción individual de Ch. Mouffe en *Desconstrucción y pragmatismo* (1998), *La paradoja democrática* (2003), *En torno a lo político* (2007), *El retorno de lo político y Dimensiones de Democracia Radical* (2012).

utilizaré en este trabajo, aprovechar sus puntos fuertes y descartar aquellos que se postulan como criterios universales. De esta manera, revisaré la crítica mouffiana a los debates que han llevado a cabo estas tradiciones políticas. Asimismo indagaré cuáles son los planteos centrales que la tradición democrática radical opone a estas corrientes bajo la forma de una propuesta de teoría política de la ciudadanía democrática plural y las condiciones para que esa ciudadanía se profile como una nueva forma de identificación de la comunidad política en distintos contextos.

Por otro lado, revisaré el aspecto contextual y particular de los gobiernos populares de América Latina teniendo en cuenta que en el marco de la construcción de ciudadanía y reconstitución de comunidad política democrática posneoliberal, el aspecto popular presenta aspectos diferenciales respecto de la realidad europea y de Estados Unidos. Como también, el desempeño de las instituciones de gobierno y el papel actual e histórico del liberalismo y el republicanismo cívico.

Precisiones en torno al pluralismo democrático

La noción de pluralismo ocupa un lugar destacado en la propuesta de democracia radical y también uno central en las discusiones de teoría política contemporánea. Existen básicamente dos concepciones del pluralismo: una es el pluralismo liberal, que ha sido teorizado en tiempos recientes por John Rawls (1995), Jürgen Habermas (1999), Hanna Arendt (1993), etc. Estos autores reconocen la existencia de una multiplicidad de valores y perspectivas en lo sociopolítico. La misma Arendt profundiza en la capacidad de los ciudadanos de ponerse en el lugar del otro para crear una armonía social. La segunda versión del pluralismo es la defendida y acuñada por el propio Max Weber (1987) y Friedrich Nietzsche (2003). Se trata de la versión del politeísmo de valores. En esta tradición, el pluralismo necesariamente implica conflicto porque simplemente la reconciliación ideal de todos esos valores es imposible en tanto hay valores que se definen en contra de otros. El pluralismo debe ser concebido de cara al reconocimiento del

conflicto no erradicable. Una vez que esto es aceptado, hay que debatir cómo va a funcionar el pluralismo en un espacio democrático. Los conflictos realmente importantes a tener en cuenta en una perspectiva de democracia plural son los antagónicos, aquellos que no presentan posibilidad de reconciliación racional. En la visión pluralista liberal no existen conflictos antagónicos, porque de alguna manera, todos ellos pueden encontrar una solución. En la perspectiva plural weberiana hay conflictos antagónicos no eliminables que deben ser transformados en agónicos. Allí, el papel de las instituciones democráticas es central para canalizar y dar forma agónica a conflictos antagónicos.

Ciudadanía como libertad individual o bien común

Un liberal político como John Rawls afirma en su teoría de la justicia que la noción de ciudadanía está asociada a la capacidad de cada individuo para que forme, revise y busque concretar de manera racional su definición de lo bueno. Desde el planteo liberal, se considera que los ciudadanos usan sus derechos para promover intereses propios dentro de las limitaciones impuestas por las exigencias de los derechos de los otros.

Para los comunitaristas tal posición es objetable, por tratarse de una visión empobrecida del “yo”, carente de peso sustantivo; una visión instrumental con intereses predefinidos. Para los comunitaristas es natural que el ciudadano quiera o tienda a unirse a otros en la búsqueda del bien común. Sostienen que el bien común es anterior a los intereses individuales, e independiente de ellos.⁵

⁵ La tradición republicana es una tradición con historia que fue desplazada por el liberalismo. Se remonta a Grecia y Roma, a las repúblicas italianas de fines del Medioevo. Se destacan en ella autores como James Harrington y John Milton; autores clásicos como Tucídides, Aristóteles, Maquiavelo, y modernos como Montesquieu y Rousseau. Más recientemente, la importante contribución de Hanna Arendt. Los representantes contemporáneos más lúcidos son Quentin Skinner y John Dunn. La tradición comunitarista es una tradición que fue importante en la revolución de Estados Unidos. El republicanismo cívico defiende la idea de una ciudadanía crítica y activa con capacidad de organización. Las versiones contemporáneas de esta tradición reconocen que actualmente el problema no es tanto limitar a los gobiernos sino

La tradición republicana es claramente más rica en cuanto a su concepción de ciudadanía que la tradición liberal. El hecho de que permita el reconocimiento como participantes de una comunidad política a los que forman parte de esa ciudadanía supone una profundidad manifiesta en la idea de colectividad. Sin embargo, tal como sostiene Mouffe, existe el peligro de regresar a una noción premoderna de la política, en la cual no se reconozca la contribución del liberalismo y la novedad de la democracia moderna; la defensa del pluralismo, la idea de libertad individual, la separación entre la iglesia y el Estado, el desarrollo de la sociedad civil, la distinción entre lo público y lo privado, la moral y la política, etc.

Surge del planteo anterior que la comunidad no puede organizarse en torno a una única idea sustantiva del bien común. Y en ese sentido no debería recuperarse una noción participativa fuerte de la ciudadanía a costa del sacrificio de la libertad individual, y como tal este podría ser el peligro conservador del comunitarismo.⁶

El otro punto del debate que han abierto los kantianos y los comunitaristas se refiere al derecho sobre el bien. Así, para el propio Rawls los principios de justicia deben derivarse de manera independiente de cualquier concepción del bien que se tenga, ya que hay que respetar sin más las concepciones enfrentadas (plurales) del bien común para que todos los ciudadanos acepten estos principios. En este sentido, siguiendo

hacerlos más eficaces frente a los poderes económicos. La idea de no dominación sigue siendo fundamental para el ideario social democrático.

⁶ En el arco del debate entre liberales y comunitaristas, Mouffe destaca las tensiones al señalar por un lado cómo un autor como Isaiah Berlin en *Dos conceptos de libertad y otros escritos* (2001) afirma que las ideas comunitarias del bien común solo pueden tener implicaciones totalitarias y por tanto son incompatibles con la idea moderna de libertad. Mouffe rescata a Quentin Skinner, quien en su *Idea negativa de libertad* (1990) cuestionó ambos argumentos y demostró deconstructivamente que no hay tal incompatibilidad entre la concepción republicana de ciudadanía y la democracia moderna. Para Skinner, N. Maquiavelo tiene una concepción de la libertad negativa (moderna) pero que a la vez incluye la participación política y la virtud cívica. El planteo del autor es que para asegurar nuestra propia libertad debemos cultivar las virtudes cívicas y dedicarnos de lleno al bien común. El bien común por nuestro interés privado sería una condición necesaria para gozar de la libertad individual.

a Rawls, no es posible imponer una concepción específica del bienestar o un plan de vida. Esto es algo privado y por ello no admite ningún tipo de intervenciones.

El planteo de Mouffe al respecto es que este principio debe ser defendido porque es crucial para las sociedades democráticas modernas. Lefort ha desarrollado este argumento en su análisis de la revolución democrática moderna. La revolución democrática implica como cambio la ausencia de un bien común sustantivo. Es la idea de la desencarnación del poder de la figura del príncipe o de algo transcendental.

La crítica radical democrática es que esa prioridad del derecho sobre el bien no debería ser absoluta, como sostiene Rawls, y que, a la vez, es parte de la crítica que le hacen los comunitarios al sostener que el derecho nunca puede estar por encima del bien común.

Por otro lado es atendible para la perspectiva radical democrática la crítica del comunitarismo al liberalismo según la cual, si bien la ausencia de un bien común sustantivo en la democracia moderna implicó un avance sustancial en la pluralidad democrática, generó como contrapartida consecuencias negativas para la política democrática porque se volvió dominante, hegemónica. Una concepción instrumentalista, ligada al dominio de los valores, al campo de la moralidad privada, dejando en un segundo nivel, relegada, la problematicidad de la ética de la política.

La inquietud del liberalismo por los individuos y los derechos no condujo ni generó una orientación para el ejercicio de los derechos que el propio liberalismo político se jactó de profesar. Esto llevó indefectiblemente a una devaluación de la acción cívica, y en ese mismo sentido, es necesario restablecer la conexión entre ética y política.

La propuesta ciudadana de Michael Oakeshott (*societas como sittlich*)

El desafío radical para la construcción de una noción de ciudadanía implica entonces pensar un modo de “asociación política” que si bien no postule la existencia primordial de “un bien común sustantivo” como

el que plantean los comunitaristas, incorpore sin embargo la idea de comunidad. Es decir, la noción de un lazo político-ético⁷ que permita sostener la idea de comunidad política aunque no sea en un sentido absoluto. Esto es, sostener las diferenciaciones del liberalismo político y de la democracia moderna sin necesariamente abandonar la idea de asociación ético-política.

Con este propósito de fondo, Chantal Mouffe se ha referido al desarrollo del filósofo político conservador Michael Oakeshott⁸ en *La conducta humana* (1975). Este autor toma una distinción del Medioevo entre *universitas* y *societas* como dos formas de asociación humana. *Universitas* implica una participación social dedicada a un fin sustantivo para generar un interés común. Una asociación que llega a homogenizarse de tal manera que ella es una persona en sí misma. Mientras que *societas* como asociación civil, indica una relación atada a reglas. En esta relación los participantes se vinculan entre sí sobre la base de un reconocimiento en cuanto *socius*.

La relación, lejos de implicar una acción común o una búsqueda de un fin sustantivo, indica una lealtad común asociada a una autoridad reconocida por los agentes. Esta es la idea de *Respublica* que alude a condiciones ante las cuales se requiere ajustarse al elegir las opciones de acción social. Es evidente que desde el punto de vista radical democrático

⁷ En este punto es necesario distinguir entre la visión ética particular y la noción de moral kantiana como modelo universal. La propuesta radical democrática está vinculada a la incorporación de valores ético políticos. Una fuerte tradición en la que podría inscribirse este planteo dentro del campo político es la weberiana. Hay una dimensión ético política que se expresa en la necesidad de los adversarios de reconocer la diferencia. Por ejemplo, un teórico como William Conelly insiste en la categoría de respeto para el reconocimiento, y el planteo mouffiano se interroga sobre cuáles son los límites de ese respeto agonista. No puede haber un pluralismo total. La cuestión es establecer hasta qué punto se van a aceptar las demandas.

⁸ En este texto de 1975, Oakeshott realiza un análisis sistemático y extenso sobre la asociación civil. Para Oakeshott (el gran comentador de Hobbes) existe la necesidad de preservar aquellas reglas que permiten a la gente “seguir las actividades de su propia elección con un mínimo de frustración”, ya que no es tarea de los gobiernos imponer creencias, hacer cumplir profecías, alcanzar la perfección teórica o avivar el fuego de las pasiones, sino gobernar respetando las reglas del juego.

la noción de *societas* de Oakeshott representa un avance, al reconocer otro tipo de asociación que no sea la que se basa en la idea de un bien sustantivo común y que a la vez permitiría una multiplicidad de asociaciones de personas extrañas sin un fin común posibilitando de esta manera un mayor grado de libertad.

La pertenencia a la comunidad política implica entonces una gramática común, un conjunto de reglas, de trato civil, al que hay que ajustarse al buscar satisfacciones elegidas. La identificación con esas reglas será aquello con lo cual crearemos una identidad política común entre personas con distintas aspiraciones.⁹ Es decir, ni premodernismo (comunidad política predefinida y cerrada), ni modernismo liberal (en función de la promoción del interés propio), sino un más allá de una ley moral rígida e instrumental.

Como señala claramente Mouffe, con *societas* estamos cerca de Rawls en tanto el derecho está por encima del bien común, pero no en términos kantianos, porque esa *Respublica* –es decir, los principios que especifican el derecho– se concibe de manera hegeliana como reconocimiento de que *res publica* implica “gozar de una relación *sittlich*”.¹⁰

Desafíos para una democracia plural

Los senderos hacia una radicalización democrática implican necesariamente romper con la falsa dicotomía entre libertad individual (derechos privados) y actividad cívica (comunidad política). Las únicas opciones no pueden reducirse a la suma de individuos sin ningún tipo de inquietud pública en común, o, por otro lado, una comunidad premoderna

⁹ Se trata de una identidad con la capacidad de recrearse continuamente, sin una forma identitaria definitiva.

¹⁰ Una idea inicial sería la de comunidad ética (*sittliches Gemeinwesen*) de la que Hegel hace énfasis en la familia. La familia como *natürliches*. La comunidad ética natural. Otra línea es que el pensamiento debe elevarse desde el conocimiento particular, individualista, por lo que se necesita la síntesis de la Eticidad (*Sittlichkeit*). Otra es la idea de *sittliches System*, sistema de códigos sociales de comportamiento racionalmente compartidos en el Estado.

organizada en torno a una idea sustantiva del bien común. El desafío radical consistirá en postular la comunidad fuera de esa dicotomía. La forma de postular esa ruptura consiste, entonces, en plantear la propia noción de ciudadanía como un principio de articulación.

Una serie de puntos a destacar se desprenden del análisis anterior. Es decir, una forma de rearticular las complejidades de los planteos teóricos cruzados entre liberales políticos y comunitarios en términos propositivos consiste, en primer lugar, en sostener una noción de ciudadanía más flexible en la que esta no esté asociada necesariamente a una condición legal sino a una forma de identificación, un tipo de identidad política, algo a construir y no dado empíricamente. Lo que hace a la *conciudadanidad* en un régimen liberal democrático no es una idea sustantiva del bien sino un conjunto de principios políticos específicos de esa tradición. Una gramática de conducta política.

En ese mismo marco es necesario, para la construcción de una ciudadanía plural, reconocer la autoridad de aquellos principios y reglas y basar sobre esos principios los juicios políticos y las acciones.

La diferencia latinoamericana

Una fuerte particularidad de los gobiernos populares de la última década en América Latina es que han tenido que reconfigurar una gramática de conducta política posneoliberal. En ese sentido, han sabido generar un gran proceso de inclusión de demandas ciudadanas y de sectores que no llegaban a tener expresión alguna para demandar. El planteo que se desprende de este contexto específico es que la lógica política del populismo ha sido fundamental en la construcción de nuevas reglas y principios para el desarrollo de prácticas ciudadanas más plurales. En ese marco, el Estado ha sido un actor clave en la constitución de identificaciones ciudadanas. No solo en el aspecto central de su rol en la vida sociopolítica, sino también en la capacidad de generar políticas de inclusión ciudadana y de ampliación de la base de ciudadanía.

Parte de lo que se deriva del planteo anterior es que es evidente que estos gobiernos han fungido como sistemas de comunidad en tanto que, en estas experiencias, lejos de estar en un universo de derechos básicos en el cual se pudiera hacer una crítica sofisticada al liberalismo político y al comunitarismo, se está en un marco en el que los propios principios básicos de esas corrientes no se cumplen ni en su mínima expresión. Entonces, es allí donde resulta central plantear los aspectos diferenciales que rondan la pregunta por la construcción de ciudadanía, o, en todo caso, cuáles son los vectores centrales que demarcan el camino para la construcción de una ciudadanía plural radical. No se trata de una cuestión puramente teórica sino de una serie de interrogantes que se derivan de esas propias experiencias, y que obligan a resituar las tradiciones del liberalismo político y el comunitarismo en contexto.

¿Cuáles son los aspectos contextuales que en los gobiernos populares de América Latina como Ecuador, Bolivia, Venezuela y Argentina se han desplegado en términos de desarrollo de ciudadanía?, ¿en qué medida esos desarrollos de ciudadanía se han visto traccionados por el propio sentido político e ideológico del gobierno?, ¿cuál es el papel del Estado y sus transformaciones en el proceso de desarrollo de ciudadanía?, ¿qué tipo de ciudadanía y comunidad política desarrollan estos procesos populares, y en qué medida vuelven a postular parte de las críticas que se le hacen a la noción liberal política y comunitarista de ciudadanía? Estos son interrogantes que requieren ser planteados para especificar su diferencia y su posibilidad radical en contexto.

Un planteo inicial de tipo histórico para pensar los aspectos diferenciales de América Latina respecto de Europa en relación con el liberalismo político y la democracia es que a principios del siglo XIX, democracia y liberalismo eran antagónicos en Europa. El liberalismo era una fórmula aceptada y respetada, mientras que la democracia y el jacobinismo eran asociados a la turba. Después de un siglo de revoluciones y barricadas se llegó a una confluencia entre ambas dimensiones. Esa confluencia no se había dado en América Latina porque los Estados liberales formados en la mitad del siglo XIX fueron la forma política

que utilizaron las oligarquías terratenientes locales de base clientelar, es decir, antidemocrática. Por lo tanto, esa confluencia entre liberalismo y democracia solo es reciente.

En la actualidad esa articulación entre democracia y liberalismo adquiere rasgos particulares ya que los regímenes nacionales populares, al mismo tiempo que ejercieron una interpelación a las masas, fueron generando nuevas formas de institucionalidad –en ese marco, un creciente conjunto de derechos hacia la ciudadanía, pero principalmente derechos para la construcción de una ciudadanía que no estaba integrada ni siquiera a la demanda de derechos, o con muy poca capacidad de demanda–. En ese sentido, el Estado en estas experiencias ha resultado ser central en cuanto a generar derechos. Es decir, cubrir el aspecto que se le critica al propio liberalismo político en una versión más exigente de ciudadanía. El desarrollo de estos gobiernos busca combinar los planos de la transformación del Estado y de la participación en el nivel de la democracia de base.

Otro aspecto diferencial es que estos intentos de desarrollo de democracias de base se oponen en cierto sentido a la posición socialdemócrata que solo considera las instituciones parlamentarias. En la experiencia latinoamericana, el peso de los parlamentos y los poderes ejecutivos ha sido desigual en la capacidad de generar políticas de derechos ciudadanos. Los parlamentos han sido reacios al cambio en relación con los poderes ejecutivos.

Por otro lado, cabe resaltar el avance de lo que podría llamarse la *latinoamericanización* de la política de sus países en contra de la llamada *balcanización* de América Latina marcada por la segmentación de sus Estados. El impulso hacia la continentalización de los países ha significado un avance sustancial en términos de desarrollo de ciudadanía.

Bibliografía

- ARENDT, H. (2007) [1993]. *La condición humana*. R. Gil Novales (Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- LACLAU, E. y Mouffe, C. (2004) [1987]. *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LEFORT, C. (1985). El problema de la democracia. *Revista Opciones*, 6, Mayo-Agosto, Santiago de Chile, 73-86.
- MOUFFE, C. (2003). *La paradoja democrática: El peligro del consenso en la política contemporánea*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- MOUFFE, C. (1998). *Deconstrucción y pragmatismo*. Editorial Paidós: Buenos Aires.
- MOUFFE, C. (2012). *Dimensiones de Democracia Radical: Pluralismo. Ciudadanía, comunidad*. Buenos Aires: Editorial Prometeo Libros.
- MOUFFE, C. (1999). *El retorno de lo político*. Barcelona: Editorial Paidós.
- MOUFFE, C. (2007a). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- MOUFFE, C. (2007b). *Prácticas artísticas y democracia agonística*. Barcelona: MACBA/ UAB.
- RAWLS, J. (1995). *Teorías de la justicia*. Barcelona: Fondo de Cultura Económica.
- SCHMITT, C. (2006) [1932]. *El concepto de lo político*. Madrid: Editorial Alianza.

- SKINNER, Q. (2012). Sobre la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad. En Ch. Mouffe (Comp.), *Dimensiones de Democracia Radical: Pluralismo. Ciudadanía, comunidad*. Buenos Aires: Editorial Prometeo Libros.
- TURNER, B. (1989). *Esbozo de una teoría de la ciudadanía. Conferencia Pública del Programa de Estudios de Europa Occidental*. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh.
- WALZER, M. (1996) [1983]. *Las esferas de la justicia*. Barcelona: Fondo de Cultura Económica.
- WALZER, M. (2012). El argumento de la sociedad civil. En Ch. Mouffe, (Comp.), *Dimensiones de Democracia Radical: Pluralismo. Ciudadanía, comunidad*. Buenos Aires: Editorial Prometeo Libros.
- ŽIŽEK, S. (2012). *Las repúblicas de Gilead de Europa del Este*. En Ch. Mouffe (Comp.), *Dimensiones de Democracia Radical: Pluralismo. Ciudadanía, comunidad*. Buenos Aires: Editorial Prometeo Libros.

Capítulo 20 . El futuro ya no es lo que era. De la utopía como tiempo de la esperanza a la distopía como tiempo del fin

CHRISTIAN RETAMAL H.

Introducción

Parece distante el día en que la comprensión del tiempo estaba impregnada de la esperanza en el futuro y su capacidad transformadora. Ello era posible gracias al utopismo, que funcionaba como sistema reflexivo de la modernidad y modelaba nuestras concepciones del tiempo sobre la base de la idea de progreso. El utopismo generó diversos futuros posibles que se articularon como visiones del mundo y proyectos enfrentados, formando los derroteros por los cuales la modernidad fluyó por el planeta. En efecto, tanto la modernidad liberal como los diversos proyectos socialistas, entre otros, son fruto de este sistema reflexivo que, además de producir un esquema teleológico, crea una abundancia de sentido existencial inyectada en la estructura del tiempo, de modo que la existencia personal queda entrelazada con un relato trascendente. De allí que –como indicara Ernst Bloch (1977)¹– se produzca una subjetividad militante caracterizada por la aspiración al futuro en desmedro del presente y un radical rechazo y desvalorización del pasado, como lo muestra, por ejemplo, la obra de Karl Mannheim (1993).

¹ Una mirada más amplia sobre la sedimentación del mesianismo en la idea moderna de futuro la podemos encontrar en Bouretz (2014).

Sin embargo, la crisis del socialismo real implicó un efecto dominó que abarcó a la socialdemocracia, a los diversos relatos utópicos de izquierda herederos del marxismo y, en general, al imaginario de transformación social de la modernidad. Por ello queremos analizar esta nueva temporalidad desprovista de relatos utópicos intensivos y cómo, por el contrario, nos vemos abocados a los desafíos existenciales y políticos de un tiempo distópico.

La semántica temporal del utopismo

El rol del utopismo como sistema reflexivo de la modernidad está íntimamente vinculado a la semántica temporal. En este sentido, el utopismo tiene en el tiempo y en el espacio dos coordenadas esenciales; los análisis utópicos se encuentran divididos sobre cuál de ellas es la que ha predominado. En términos históricos fue la espacialidad desbordante de la modernidad la que motivó al utopismo a imaginar nuevos lugares con nuevas formas de sociabilidad humana. Este canon fue establecido en 1516 por Tomás Moro en su célebre *Utopía* y posteriormente fue reconfirmado en *La ciudad del Sol* de Tomasso Campanella así como en *La nueva Atlántida* de Francis Bacon, y en multitud de obras menores. Allí la semántica del espacio generó un imaginario del *más allá* como un lugar inexistente que hay que descubrir o construir. Al intensificarse la modernidad los imaginarios de la construcción sustituyeron a los del descubrimiento, que eran más ingenuos y menos seculares. Otra corriente –más vinculada al marxismo– señala que la peculiaridad del utopismo radica en su semántica temporal, que subsume a la espacial. La historia de los movimientos sociales en el último siglo y medio confirma esta segunda corriente.

Karl Mannheim (1993) intentó establecer una conciliación teórica entre ambas formas de entender el utopismo. Como se recordará, el autor señalaba que el tiempo y el espacio deberían ser analizados desde el punto de vista del deseo y la tensión que este produce en pos de la realización utópica. Por ende, los discursos utópicos están generados

a partir de deseos espaciales y el milenarismo en deseos temporales (p. 180). Sin embargo, dicha conciliación resultó frustrada ya que la distinción no consideró la extensión y profundidad de la función reflexiva del utopismo en el contexto moderno.² En efecto, la modernidad en su conjunto está proyectada al futuro, donde el progreso es a la vez la justificación y el sentido. Ello se produce justamente por medio del trabajo histórico del sujeto que se está desplegando y he aquí una de las razones más importantes de que los imaginarios del descubrimiento sean desplazados por los de la construcción social, ya que esto último implica convertir en problemas políticos lo que antes era visto básicamente como condiciones impuestas por el destino o la deidad. El utopismo –en su dimensión reflexiva– está impregnado de la orientación al futuro, que se manifestó desde las primeras obras renacentistas. Por ende, aparece como un aspecto muy relevante y definitorio del sujeto moderno, como un aspecto formativo de su identidad (su sí mismo) que opera sobre la plasticidad del tiempo. Desde esta óptica, tiempo y espacio, más que precondiciones cosificadas de lo real, forman materiales complejos y relacionados utilizados por la modernidad en su propia configuración. Para producir este efecto, el utopismo juega con las virtualidades del futuro como un potencial al que hay que llenar de sentido y traer al presente. Desde este punto de vista, la historia del utopismo nos muestra que el tiempo culmina cualitativamente en el predominio del futuro.

La modernidad hace del tiempo una experiencia consciente que influye en las instituciones, los ritmos de existencia y los artefactos, así como en los sistemas de reconocimiento temporal y su gestión como un recurso escaso. De allí surge la consideración del tiempo como algo de lo cual hay que apropiarse, como un elemento limitado que es necesario arrebatarle a la naturaleza, como antes se le arrancó el fuego. Un elemento que genera

² Señalar que el utopismo cumple un rol de aparato reflexivo de la modernidad significa que esta explora sus senderos de posibilidades futuras. La modernidad *piensa en sí misma*, se vuelve consciente de su propia historicidad y por medio del pensarse intenta superar sus propios límites históricos. La reflexividad utópica aporta dinamismo y movilidad a la modernidad propiciando el flujo del tiempo, la aceleración histórica y sobre todo la conciencia de lo efímero y el sueño de lo eterno. Más en Beriain (2008).

sus propias formas de incertidumbre y miedo y del que también nacieron las ideas de progreso, historicidad y revolución. Tales conceptos son la base de las semánticas temporales modernas en las cuales el tiempo es un objeto manipulable que afecta al sujeto humano (Ramos Torre, 1992; Whitrow, 1990). El tiempo social es una representación del ritmo de la vida colectiva que se traduce en los calendarios, los que funcionan como manifestaciones simbólicas de autorregulación social. Así, el tiempo es parte de lo social, no un elemento trascendental ajeno (Francescutti, 2000). La modernidad rearticula el encaje de los diversos ámbitos de la experiencia individual del tiempo, produciendo una sincronización entre la temporalidad institucional, personal, productiva, etc., que reclama una integración en las estructuras sociales. Ello supone un desanclaje del tiempo de las localidades que se integran en una nueva articulación, que al ser más universal es también más abstracta (Habermas, 2000, p. 101).

Con todo, esto no implica que el tiempo se vuelva una creación monolítica. Al contrario, este se manifiesta diversificado en las experiencias de los distintos mundos de vida que se reintegran –o reanclan– con nuevas significaciones existenciales en la estructura moderna. Tanto el pasado como el futuro impregnan las acciones sociales del presente, de modo que se producen combinaciones de la estructura temporal; pasados presentes, futuros presentes, futuros envejecidos, etc.³ El reanclaje transita por una dimensión intersubjetiva y está en permanente reconstitución de su equilibrio, ya que la temporalidad de los individuos no es independiente de la temporalidad del mundo.

El tránsito de la consideración del tiempo como algo inherente a la naturaleza, expresado en la inexorabilidad de sus ciclos, fluir del destino, pasa luego a presentarse como el tiempo “coagulado” en los relojes (Mumford, 1982, p. 29). El tiempo del reloj es dominado por una medida cada vez más intensiva que paradójicamente parece vaciarlo de contenido formal. Una especie de trascendental que llega a su éxtasis en la formulación del tiempo mundial como una convención global, que convierte en

³ En el ámbito de los futuros envejecidos un buen material de ejemplo lo encontramos en Heimann (2002).

simultáneo lo no simultáneo. Dicha convención provoca un engarce de los tiempos particulares en un trasfondo universal, pero que solo cobra sentido gracias a la idea de progreso que la alimenta y la sostiene. En este giro, dicho tiempo, que parece vacío, vuelve a llenarse de contenido, ya que únicamente la agencia humana puede concretar el progreso como una narración histórica coherente, que se sistematiza a sí misma en el ejercicio de su propia proyección.

La modernidad resignifica su experiencia existencial de la temporalidad vaciando los sentidos precedentes del tiempo. En este proceso de vaciamiento de la temporalidad, los relojes juegan un papel relevante incluso contra los antiguos calendarios, que provenían de la puntuación de los eventos sacros y luego de los sucesos de las historias nacionales. Sin embargo, este vaciamiento y *matematización* del tiempo solo es un paso previo de construcción de nuevos sentidos por la acción de un sujeto que se está construyendo a sí mismo. La estructura básica de pasado, presente y futuro sufre una curvatura, donde la expectación de lo que será construido copa la dimensión del presente y rescribe la comprensión del pasado. Revolución, utopía, historia y trascendencia son formas de nombrar la avalancha de sentido que desde el futuro se derrama sobre el presente, volviendo inestables todas las narrativas (Holscher, 2014). De este modo, a partir del presente se lanza una potencia inaudita sobre el futuro desde el que retorna al presente para modificarlo, cuestión que se vuelve aguda en épocas revolucionarias.

La conocida afirmación de Marx en *El Manifiesto Comunista* respecto de que “todo lo que era sólido y estable es destruido; todo lo que era sagrado es profanado, y los hombres se ven forzados a considerar sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas con desilusión” (1983, p. 31), muestra el aspecto disolvente que la burguesía desplegó como actor predilecto de la modernidad y que fue condición necesaria de un nuevo ciclo de construcción.⁴ Desde la Revolución Industrial la modernidad ha producido una aceleración histórica sin precedentes; una sensación

⁴ Como se sabe, esta famosa cita de Marx es resumida por Marshall Berman en la formulación “todo lo sólido se desvanece en el aire”, que sirve de título a su libro

inaudita de que el horizonte del futuro se encontraba más cerca. Habría que agregar –con cierta ironía– que la definición del horizonte es la de aquella línea donde se juntan cielo y tierra... y que se aleja en la misma medida que nos acercamos. Sin embargo, no debemos engañarnos respecto de lo que implica la desestabilización de las sociedades modernas por la nueva comprensión de sus semánticas temporales, ya que ninguna sociedad puede sobrevivir en un estado de permanente incertidumbre respecto del futuro y desvalorización del presente. Debe producirse un equilibrio entre la desestabilización que provoca la expectativa del mañana y las acciones del presente. En este sentido, el futuro baña las playas del presente y en esa acción provoca, al mismo tiempo, desequilibrio y estabilidad en un juego incesante y ambivalente del que no se excluye la posibilidad de la catástrofe, como lo plantea Walter Benjamin. Se cuenta con ella como una posibilidad paralela, cosa que por cierto se muestra en varios episodios de la Guerra Fría.

Los individuos modernos se perciben a sí mismos como constructores de su tiempo, como agentes que tienen posibilidades de apropiarse de la temporalidad en un acto de libertad contra las antiguas –aunque no derrotadas– concepciones que identificaban el paso del tiempo con los hitos del destino, que en última instancia es una cosificación y mimesis del tiempo natural. En efecto, las nociones de tiempo social expulsan, quizás exorcizan, la huella de la naturaleza de las nuevas comprensiones de la semántica temporal moderna. Ello porque la naturaleza está marcada por la repetición del ciclo, el retorno de lo ya sucedido, donde el progreso no puede justificarse ni arraigarse en la lógica inflexible de la *physis*. Por eso, la Edad de Oro (arquetipo primitivo de las primeras utopías), en cuanto manifestación de un sentido y una vida original disuelta en el pasado, no es una narración del agrado moderno y queda completamente subsumida y reinterpretada en el utopismo. Dicha reinterpretación supone que la Edad de Oro es una construcción que se realiza en el tiempo histórico humano y que tiene al futuro como principal punto de llegada.

más famoso. Es llamativo que en ese texto Berman acentúe justamente el momento disolvente.

El utopismo es un instrumento para *futurizar* la experiencia temporal, una incesante creación de expectativas que recaen sobre el futuro, siempre ampliando el abanico de posibilidades. Dichos futuros son propuestos a partir de las posibilidades del presente y por ello se justifican con distinto grado de verosimilitud, que depende de las correlaciones de fuerzas de los actores. Este proceso organiza los futuros eventuales ante los “electores” del presente de manera condicional y tensa. Así se explica que diversos futuros no hayan sido explorados, porque desde un principio fueron entendidos como completamente al margen de las posibilidades de una época. Toda imagen y discurso utópico se produce en los deseos de un presente determinado. Por lo tanto, la comprensión moderna del utopismo se asemeja mucho a un mapa cognitivo que permite la orientación de la acción presente frente a un número de encrucijadas temporales, evaluando tanto los beneficios como sus costos. Igualmente, dado que no todos los actores tienen el mismo acceso al control del tiempo, estos mapas de lo posible están tensos por el conflicto.

El control del tiempo supone haber logrado una situación de poder fundamental para la concreción de los mundos en su pugna por realizarse. En esta lucha resulta particularmente sensible la asignación de sentido a las imágenes que se plasman en el futuro. No podemos perder de vista la importancia que la modernidad otorga al rol formador del mañana, al modo de un flujo que se nos viene encima, cruza nuestro presente y se hunde en el pasado. Podemos encontrar ejemplos notables, desde las imágenes revolucionarias que poblaron la lucha política –la promesa fundamental del socialismo real fue que podría gestionar mejor el progreso que su adversario capitalista–, hasta las asombradas audiencias de las exposiciones universales. En este caso, la presencia de los nuevos artefactos en la cotidianeidad fue la señal palpable de que *el futuro es hoy*.

El progreso nunca se deja caer como un todo. Sigue el esquema antes mencionado, según el cual el futuro permea el presente dejando su sedimento en la experiencia cotidiana. En efecto, el progreso se muestra a través de fenómenos dispersos en lo social. Solemos llamarlos “adelantos”, lo que enuncia su importancia al crear un pliegue en el fluir del tiempo.

Una introducción virtuosa del futuro en el presente. Y por el contrario, es posible nombrar las fracturas del progreso como “retrocesos”, “atrasos”, en lo que se supone una marcha adelante. Esto implica que los actores modernos están continuamente observándose para evaluar su posición en el fluido plano temporal. Lo mismo acontece en la política de los Estados nacionales, que se miran entre ellos valorando su posición relativa en una escala progresiva respecto del mañana. Tradicionalmente, el conjunto de los actores –en tensión recíproca para ocupar los lugares de comando en el fluir del tiempo–, se autoperciben de acuerdo a la lógica ilustrada como *la Humanidad*. Un sujeto trascendental que navega en ese fluir, que intenta asentar los adelantos como cabezas de playa en el tiempo y superar los retrocesos como fallos marginales.⁵

La evolución de las utopías, especialmente en los siglos XIX y XX, tendió a situar los mundos ideales en un futuro secular, liberado de las ataduras de la religión. Incluso cuando las narraciones empiezan con un fundamento espacial es notorio que lo que constituye el centro de esas utopías es su “adelanto” tecnológico, moral o político. Un “adelanto” visto evidentemente desde la mirada del presente en que fue formulado y que está influenciado, como ya se ha señalado, por una visión progresiva del tiempo. Ahí la categoría espacial nuevamente está al servicio de las categorías temporales. Es evidente que la espacialidad utópica es más potente en épocas en que el mundo aparece amplificado por la sensación de que aún es posible descubrir vastos territorios donde experimentar nuevas formas de sociabilidad. Así ocurrió en el siglo XVI con la conquista de América y las persistentes referencias en las utopías clásicas a lugares lejanos donde podían encontrarse sociedades perfectas. Este anhelo espacial se afianza en las expectativas de las migraciones coloniales de poder realizar sus sueños de prosperidad en los nuevos asentamientos.

En cambio, la temporalidad utópica se hace más fuerte en épocas en las que el mundo, percibido territorialmente, se agota en sus posibilidades

⁵ Es interesante hacer notar que la noción de un retroceso en el proceso civilizador como un error, fortalece el mito de una humanidad que surge desde la barbarie hacia la luz de la razón.

de novedad. El mejor ejemplo es el siglo XX. La globalización deja cada vez menos territorios sin explorar, colonizar e integrar a su visión del mundo. El planeta se vuelve pequeño, los mundos posibles se tensan y languidecen. Las pocas utopías de este período se mezclan con la ficción-política y la ciencia-ficción más refinada conceptualmente, para intentar proyectar nuevas sociedades en el espacio profundo. Sin embargo, es notorio que este intento por sostener la espacialidad utópica está cada vez más agotado y se recurre con mayor frecuencia a imágenes de mundos en un futuro muy lejano. Allí la temporalidad es lo constitutivo de la utopía, que, para estos efectos, ha absorbido a la ucronía⁶ y se ha desplazado desde el análisis heurístico de los futuros posibles a la simple evasión del presente. Se suma a lo anterior que los actores, a medida que las sociedades modernas se vuelven más complejas, se diversifican en su intento por comandar el futuro y concretar sus específicos mundos posibles.

Recordemos que en el Medioevo la Iglesia era el centro neurálgico de control de la experiencia del tiempo y que, en tal calidad, este cobró importancia por sí mismo. El futuro adquirió una finalidad en cuanto unidad irrepetible del acontecimiento mesiánico, que vinculó la historia trascendental de la humanidad con la salvación de los individuos particulares. De este modo, los acontecimientos religiosos marcaron las pautas temporales. La historia de las guerras religiosas nos muestra que el Apocalipsis fue una pieza central de la comprensión temporal y una clave de interpretación política. Este se convierte en un factor de integración mientras la percepción de su cercanía no se vuelva tan acuciante como para producir niveles de tensión insoportables. En dicho caso se transformaría en un factor de desequilibrio y por lo tanto sería un arma de doble filo. Las guerras campesinas y la Reforma, con su delirante milenarismo, demostraron que siglos de coqueteos con el

⁶ Se entiende por ucronía un *no-tiempo* caracterizado por formas de convivencia utópicas. Desde una perspectiva rigurosa, la distinción entre utopía y ucronía no se sostiene más allá de la taxonomía literaria, ya que desde un punto de vista conceptual lo que suele denominarse ucronía forma parte integral de la proyección utópica.

espectro del Apocalipsis podían tornarse una amenaza real hasta hacer trizas la cronoestructura creada por el cristianismo.

La Iglesia no tuvo más remedio que reprimir el impulso que había liberado y postergar sin fecha la inminencia apocalíptica, lo que se consiguió monopolizando el recurso a la profecía, que era un instrumento para dar profundidad o acercar el futuro (Francescutti, 2000, p. 50). La presencia de los relojes –un ícono persistente en el arte renacentista– denota la llegada de la melancolía, como una nueva sensibilidad respecto de la caducidad temporal, que recae sobre todo lo existente y que convive con la fe en la eternidad cristiana. En el centro de la cristiandad, la Basílica de San Pedro, podemos observar un ejemplo notable: el mausoleo de Alejandro VI creado por Bernini. En él la muerte es representada como un espectro esquelético, arropado con un manto, que nos indica la imposibilidad de una visión completa de lo que allí se está manifestando. Pero podemos ver sus alas, que evocan la fascinación de los ángeles, ya sea los caídos o los leales. En esta iconografía tan reveladora, el reloj está junto a la guadaña como otro de los atributos de la muerte. El paso inexorable de la arena en los relojes marca el fluir del tiempo como un recurso que se agota de modo inevitable e irreversible y su consecuencia es el corte del hilo de la vida por la guadaña. Muerte y fin del tiempo se unen de manera irrevocable en estas imágenes y son sugestivas de lo que hasta hoy entendemos por el fin del tiempo.

Como hemos dicho, la respuesta eclesial frente al desequilibrio y la tensión de la inminencia apocalíptica fue desplazarlo al futuro, abstraerlo del presente resituándolo en un incierto futuro. Aun así, la sustitución del tiempo infinito como expresión de la trascendencia por una concepción basada en el fin del tiempo como inminencia apocalíptica provocó un fuerte estado melancólico, al modo de un luto no resuelto. El control de las profecías por parte de la Iglesia hizo que la elucubración sobre el futuro se deslizara a los horóscopos y a la astrología, que recibió un fuerte espaldarazo con el estudio verificable de los cometas. En efecto, el cielo revelaba fenómenos cíclicos, un cierto orden que debería reflejarse en los asuntos humanos. Se produjo una

ampliación desde el conocimiento estrictamente sacerdotal y religioso al astronómico, que incluyó nuevos actores e instrumentos que convivieron obligados por la presencia –aun asfixiante– del poder eclesial. Los astrólogos y astrónomos ocuparon un lugar cada vez más relevante en la indagación del futuro, impulsados por la atmósfera milenarista. Tanto los lenguajes usados en la investigación de los cometas como sus métodos provocaron un aumento de la influencia de la ciencia en la búsqueda de las imágenes del futuro.

Otro fenómeno importante en la formación de la moderna concepción del tiempo fue el desarrollo del cálculo probabilístico y su aplicación en el negocio de los seguros como gestión del porvenir. Esto implicó una penetración inaudita de la tecnología en la exploración de los derroteros del futuro, ya que se produce una jerarquía verosímil, secular, organizada y racional de los escenarios potenciales que resulta eficiente. Los futuros eventuales son puestos en una taxonomía de acuerdo a su verosimilitud matemática, de modo que el futuro pierde variedad de escenarios posibles de acuerdo a sus condiciones de probabilidad, pero gana en certeza y profundidad (Francescutti, 2003). Este camino no se detendrá, por lo que ya en la Ilustración el flujo del tiempo se revela como modelable, haciendo que términos como ciencia y progreso tengan cierto aire de familia.

La filosofía de la historia se vio sumida en la disyuntiva de saber si pertenecía al espacio de la profecía y la fe o de la ciencia y la predicción. Sin embargo, el avance secularizador hizo que el péndulo de la filosofía de la historia se moviera hacia la racionalidad científica y su capacidad de fundamentar empíricamente sus afirmaciones. Los actos de profetizar y predecir parecían pertenecer a dos niveles diferentes de penetración en el futuro, con grados bastante diversos de racionalidad y universalidad. La filosofía de la historia se decantó por los paradigmas de la universalidad científica y con ello abrió otras posibilidades de comprensión y moldeamiento temporal para la modernidad.

El concepto de revolución, tomado del movimiento cíclico de los astros, pasa al campo político como categoría de lo irreversible. La

oposición entre los conceptos de cíclico e irreversible está en la base de las relaciones entre ciencia y filosofía de la historia. Las investigaciones sobre este particular campo semántico muestran que en el pensamiento renacentista la *revolutio* ya no significa un círculo idéntico a sí mismo. Al contrario, el ciclo es asimétrico. Denota, como en el caso específico de Maquiavelo, una rotación de las formas políticas sin un retorno al inicio. El siglo XVIII radicaliza esta “desviación”, ya que el círculo, en su giro, tiende a romperse y producir una espiral. La astronomía confirmaría esta suposición al comprobar el retorno desviado de los planetas y al cruzar sus observaciones con los avances en la termodinámica, que indica que con cada rotación el círculo tiende a su fin. De este modo, la irreversibilidad se constituye en el seno de la reversibilidad.

En el ámbito de lo político, este esquema se traduce en el ciclo revolución-reacción-revolución que va desde 1789 a 1851. En dicho período la reacción nunca lleva al punto de partida y las revoluciones consolidan los progresos anteriores. La Ilustración subsume hábilmente las concepciones temporales cíclicas en las lineales, lo que se traduce en la conexión entre revolución y progreso. La revolución es un elemento creador de tiempo y por eso está ligada a la progresión. Dentro de las concepciones modernas es impensable una revolución de retorno al pasado (una restauración conservadora), como tampoco son pensables utopías conservadoras. Sería un contrasentido en la cronoestructura. El tiempo es forma y su contenido es el progreso: ambos se retroalimentan. El progreso expresa la cualidad de crecimiento del tiempo, por lo que no es de extrañar que las formas de gobierno surgidas de las revoluciones reclamen para sí una mejor gestión del progreso que los órdenes políticos precedentes. En consecuencia, la modernidad intenta mantener una coherencia entre los diversos ámbitos de su concepción fundadora del tiempo centrada en el futuro, los cambios macrohistóricos que resignifican el sentido de las crisis y los mundos de vida, así como las temporalidades de las instituciones.

Dicha coherencia tiene como resultado el aumento de la “aceleración” y la tasa de cambio histórico, lo que genera una densidad de

acontecimientos y significados en el tiempo.⁷ Antes de la Revolución Francesa, parte de esa aceleración giraba en torno a la presencia social de los discursos apocalípticos que precipitaban en el presente el advenimiento abrupto del futuro. Después de ella la aceleración se secularizó, introyectando lo apocalíptico en la espera de la revolución. De este modo, como bien señala Francescutti (2000), las ruinas medievales sirvieron de materiales para la modernidad, de modo que la cristiandad se relee como humanidad, la escatología como futurización, la fugacidad del tiempo como aceleración histórica.

En efecto, el tiempo moderno cumple una función integradora de las estructuras sociales que se han vuelto cada vez más complejas. En dicha función se asigna una *temporalización* de la complejidad y una universalización de la temporalidad. Los diversos subsistemas –moral, ciencia, arte, derecho, etc.– encuentran en la temporalidad moderna su trasfondo universal, que otorga legitimidad, orientación de los tiempos particulares e integración en una totalidad funcional guiada por el progreso en la historia. Las nuevas imágenes del mundo moderno fueron conscientemente construidas para que funcionaran literalmente con la armonía de un reloj. Sin embargo, a diferencia de los relatos trascendentes del Medioevo que afirmaban poseer un mapa revelado del futuro, la emergente modernidad tenía conciencia de su propia ignorancia respecto del porvenir. Por ello, el progreso ocupa el lugar que antes llenaba la providencia como orientadora de las esperanzas.

La aceleración revolucionaria contrae el presente y diluye el pasado, de manera que no queda ninguna escapatoria salvo la huida al futuro. No es de extrañar que se produzca una desconexión entre la experiencia del pasado y el presente. El conocimiento del pasado, debidamente taxonomizado, siempre pareció una salvaguarda confiable y una orientación para el presente, pero la modernidad, que se concebía a sí misma como

⁷ Tomasso Campanella ejemplifica esto señalando que “en cien años nuestra época contiene más hechos memorables que el mundo entero en cuatro mil; y que en este último siglo se han editado más libros que en los cincuenta anteriores” (Moro, Campanella y Bacon, 1969, p. 105).

un nuevo tiempo, disolvió esa confianza y produjo la necesidad de un nuevo conocimiento certero del futuro. En este contexto, la aceleración histórica es un fenómeno que debe ser inducido desde el ámbito privilegiado de la política y la ciencia, para producir la manifestación del futuro hoy. Como contrapeso del vértigo de esta aceleración –que necesariamente tendrá víctimas– nace el principio de responsabilidad individual. Por medio de dicho principio, consagrado en las leyes y en la virtud de la previsión, los individuos se hacen cargo de los riesgos inevitables. Pero la división de clases en las sociedades, y sus conflictos inherentes, hacen que los riesgos sean desigualmente distribuidos, de modo que la lucha por el tiempo es un componente de las luchas de clases.

Por otra parte, el impacto en la cultura de masas de la teoría de la evolución trasladó la comprensión equívoca de un presente formado por la sedimentación de un largo pasado a un futuro gestionado a partir de las decisiones del presente. Este es uno de los factores de la popularidad de la eugenesia.

De este modo, se aprecia un aumento de control temporal que se extiende en todo el entramado moderno. La sensación general es que las distintas zonas del mundo ocupan una posición desigual desde el punto de vista de la temporalidad occidental, la que queda consagrada por la instauración del Horario Universal Estándar en 1888 (Francescutti, 2000, p. 70). La teleología aseguraba la unidad del sistema en medio de la aceleración histórica, puesto que el tiempo del reloj mecánico solo permitía la sincronización de los múltiples subsistemas, pero no lograba dar un sentido de trascendencia al conjunto. Dicha articulación y encaje temporal es transversal a las diversas narrativas de la trascendencia moderna. Incluso en el marxismo encontramos una orientación al futuro marcada por una apropiación y relectura del progreso. Su calendario se mide por las eras de transición desde la prehistoria a la historia.⁸ Agregaría que

⁸ Francescutti (2000) indica certeramente que Stalin, al manipular el calendario del socialismo, trastocó el sentido de la temporalidad que la tradición marxista elaboró, produciendo una crisis de representación y sentido del futuro. Dicho desequilibrio fue salvado por una *sobrehistorificación* del pasado como una gesta histórica, que impide contemplar el vacío de futuro. Desde la perspectiva actual las últimas décadas

la historización de las formaciones económico-sociales hizo que estas emergieran como edades de la progresión humana, dirigidas a la meta del comunismo como éxtasis de la temporalidad. Nunca destacaremos lo suficiente el impacto de la crisis de futuro del socialismo real en la totalidad de la cronoestructura moderna. Las críticas hacia las sociedades industriales se plasmaron en una desconfianza generalizada respecto de la idea de progreso como orientadora de la acción. De esta manera, todos los conceptos básicos de la modernidad como revolución, progreso e historia –tejidos al amparo de la teleología– fueron sistemáticamente socavados. Sin embargo, la crisis del futuro afectó primeramente a Europa, que ya desde la primera mitad del siglo pasado comenzó a dar muestras de la fractura, mientras que en Estados Unidos dicha crisis empezó más tardíamente, en la década de los setenta.

En efecto, los estadounidenses recurrieron profusamente al imaginario del futuro como un elemento estratégico para salir de la Gran Depresión; luego para sobrellevar los avatares de la Guerra Fría y, finalmente, para afianzarse como única superpotencia. Esa orientación al futuro se encontraba en su propia percepción mesiánica y fundacional como un país marcado por una misión transformadora, que se refleja en su vocación imperial. Además, dicha tendencia al futuro se inserta plenamente en los entresijos de la producción y el consumo de masas,

del socialismo real aparecen como un futuro envejecido con una aceleración histórica escasa. Su crisis, que pertenece a una específica narrativa de trascendencia moderna, afectó al conjunto del socialismo, lo que tuvo finalmente un profundo impacto en la cronoestructura occidental. Más sobre esto en Deutscher (1968) y otro punto de vista sobre el mismo asunto en Schlogel (2015). El epílogo de dicha crisis está en las distintas variantes de las crisis de los antiguos países socialistas. Su descomposición muestra la distinta percepción del futuro que tenían tanto la nomenclatura gobernante como los grupos opositores. Los primeros ya no podían reclamar una imagen del futuro y el progreso en ellos encarnados. No podían ofrecer ninguna imagen utópica como justificación; por el contrario, ellos representaban para varias generaciones la expresión perfecta de un estado distópico atemporal. Los segundos desplegaban múltiples futuros posibles que, por la sola agitación del deseo, mostraban una superioridad de convocatoria. Los líderes de la oposición manejaron hábilmente la percepción del tiempo e hicieron de todo el proceso una vuelta al seno de la modernidad liberal (Heller y Fehér, 1994). Otros puntos de vista destacables los podemos encontrar en Taibo (2010) y Aleksievich (2015).

al modo de la necesidad de una renovación incesante de las mercancías. En definitiva, los estadounidenses concretaron la forma más perfecta conocida hasta ahora del *futuro sin historia* que solo era visible en la atemporalidad de las distopías.

Como ejemplo de esto, Francescutti (2000) señala que únicamente en Estados Unidos se produjo una nacionalización tan radical de la ciencia ficción, como manifestación de una adecuación de la literatura de crítica social.⁹ Efectivamente, la ciencia ficción representó primero, al calor de las utopías tecnocráticas, la función de ventana del progreso que se estaba materializando. Una sociedad que pretendía ser perfecta, con un flujo inagotable de mercancías y consumo, en apariencia antiestatal, antisocialista, democrático-liberal, individualista y altamente tecnificada. Dichas representaciones fueron ampliamente exportadas, como parte de la batalla contra las imágenes del socialismo sostenidas por la URSS. Solo cuando la temporalidad amparada en la teleología del progreso empezó a desmoronarse surgieron otras formas narrativas emparentadas, que dieron cuenta de la crisis de la cronoestructura. No es de extrañar que la iconografía de los relojes se hiciera eco de esta crisis ejemplificada en el *Reloj del Juicio Final* (*Doomsday Clock*), aparecido en la portada del *Bulletin of the Atomic Scientists* durante los años de la Guerra Fría.¹⁰

⁹ El autor da un ejemplo notable de este proceso. H. G. Wells, que en Inglaterra era considerado un realista social, fue transformado en Estados Unidos en un autor de ciencia ficción, de manera que su perspectiva crítica fue neutralizada. Una prueba de sus raíces está en la influencia utópica de Wells en pro de un gobierno mundial de carácter tecnocrático, similar al mostrado en utopías como *La Nueva Atlántida* de Bacon. En efecto, Wells, que se formó a la sombra del utopismo, fue el padre de la ciencia ficción y a través de él existe un vínculo muy importante entre ambos géneros. En *La guerra de los mundos* la destrucción de los humanos es comparada al genocidio cometido por las fuerzas imperialistas británicas con los tasmanios. En consecuencia, metafóricamente se amplían a escala cósmica las imágenes del imperialismo, en que una sociedad tecnológicamente superior destruye o somete a las de rango inferior. También *La máquina del tiempo* –considerada parte de la ciencia ficción más ortodoxa– puede ser tratada como integrante de las distopías, debido a su crítica al aspecto destructivo de la tecnología, que unida a las luchas de clases desencadenan el retorno a la Edad de Piedra de la humanidad (Francescutti, 2000, p. 166).

¹⁰ Dicha publicación pertenecía a la *Federation of atomic scientists* (FAS), que fue una plataforma muy influyente de físicos nucleares, interesados en que se estableciera un

Durante décadas sus agujas se movieron de acuerdo a la percepción de peligrosidad, mostrando la escasez temporal aguda y el holocausto nuclear representado por la proximidad de la medianoche.

La vocación de futuro de la modernidad anudó la confluencia de la ciencia ficción, la ficción política, el discurso utópico en sus versiones literarias y las ucronías de todo tipo en un nuevo referente utópico que –paradójicamente– fluye como su contrario y deja su sedimento en nuestro presente.

El tiempo distópico

En efecto, los contenidos tradicionales asociados al utopismo se desvanecieron para dejar paso a otros completamente nuevos bajo la misma estructura temporal. De este modo el contenido de la inminencia del futuro ha pasado de la esperanza al temor, de la abundancia de sentido existencial al nihilismo; en definitiva, del utopismo a la distopía. Las distopías siempre tomaron algunos aspectos esenciales de su época para radicalizarlos y crear una imagen de un mundo en el que nadie quisiera vivir. En este punto las distopías, al igual que las utopías, cumplen una función negativa, que –como señala Theodor Adorno– sirven para comparar una determinada sociedad con un futuro posible. En el caso de las utopías se trata de juzgar una sociedad a partir de sus múltiples fallos para crear una imagen de lo que dicha sociedad debiera llegar a ser. La utopía para Adorno vale por su efecto de comparación respecto de una determinada realidad. Siguiendo este modelo, la distopía funciona, en cambio, como una advertencia respecto de un camino que no debe ser seguido si es que no se quiere caer en una catástrofe sin retorno. Su valor radica en ser una advertencia creíble de lo que está por venir.

control efectivo del armamento atómico, más allá de los intereses militares. Su estrategia consistió en sembrar el miedo en la población, para concienciarla de la necesidad de mayores regulaciones. El *Reloj del Juicio Final* formaba parte de esta estrategia y rápidamente se hizo popular en las coyunturas más peligrosas de la Guerra Fría, así como en la ciencia ficción de temática nuclear.

Si la utopía permitía una ampliación del tiempo y una diversificación de los futuros posibles, la distopía se remite más bien a la escasez temporal y al futuro como una amenaza a la cual hay que oponer resistencia. El futuro aparece como un camino con escasas alternativas porque justamente el poder toma la forma de un destino difícil de eludir. De allí que el sentido de plenitud existencial tan propio de las utopías y de las ideologías revolucionarias modernas sea sustituido por un pesimismo existencial radical marcado sobre todo por el miedo. Nos encontramos con una suerte de retorno del Apocalipsis en versión secularizada en el que el fin del mundo a manos del calentamiento global, un holocausto nuclear, las inteligencias artificiales (como anuncia *Stephen Hawking*) o cualquier otro cataclismo social será provocado por los humanos en vez de por la ira divina. Por otra parte, como antes indicamos, a la ciencia ficción le gusta proyectar sus imágenes en un futuro cada vez más lejano; sin embargo, las distopías proyectan sus mundos en un futuro a la vuelta de la esquina. A George Orwell le bastó dar vuelta los dos últimos números del año en que escribió *1984* para dar con la fecha prevista de un mundo sin retorno. Ello acontece porque el autor distópico supone que el valor fundamental de su obra es advertir de un peligro inminente para el cual no hay tiempo.

Desde un plano más general, no pretendo sugerir que vivimos en los mundos imaginados por Orwell, Huxley o Zamiatin, sino que la teleología fundante de la modernidad –aquella que proporcionaba optimismo– se ha evaporado. Ciertamente esto no quiere decir que la vida no fuese dura, pero en general se suponía que los ascensores de la movilidad social tenían más cupos de subida que de bajada. De modo que nuestros abuelos tenían ciertas razones válidas para pensar que, si se hacían las cosas bien, el futuro de sus hijos sería mejor que el de ellos, y el de sus nietos más aún. Esto fundamentaba una ética del trabajo y del compromiso social –como bien lo han indicado Sennett y Bauman– que ahora se ha roto. Desde una perspectiva teleológica, los fallos podían ser integrados e interpretados como una deficiencia en la responsabilidad personal o bien como

un desvío del camino de la historia, para lo cual había mecanismos de corrección.

Hoy justamente esa confianza fundamental en el futuro es la que se ha disuelto. Recordemos que generaciones enteras se lanzaron a demandar y construir la revolución con la esperanza de que el inmenso sacrificio estuviera justificado. Como señala Eric Hobsbawm, las revoluciones deben entenderse como “incidentes en el cambio macrohistórico, es decir, como “puntos de ruptura” en sistemas sometidos a una tensión creciente” (1990). Es decir, son intervenciones de tal magnitud en el fluir del tiempo que bien pueden interpretarse como uno de esos muy escasos momentos en que la historia de los individuos queda coherentemente articulada con la gran historia.

Dichos puntos de ruptura surgen en medio de situaciones de crisis sistémicas que por definición son impredecibles, ya que diversos actores buscan comandar el desarrollo de los eventos. El “arte de las revoluciones” comienza con la capacidad de reconocer las oportunidades y de movilizar los recursos necesarios para la acción política en contextos de profunda incertidumbre. Ello no impide que frecuentemente las revoluciones modernas fueran interpretadas por los actores como correcciones del curso histórico en torno a una idea de progreso teleológicamente proyectada. Sin embargo, ya Benjamin señalaba que la revolución quizás era el freno de emergencia que la humanidad debería accionar en un tren desbocado que corre al abismo, a diferencia de Marx que veía a las revoluciones como las locomotoras de la historia. Por otra parte, la vivencia del tiempo distópico tiene una gran amplitud puesto que no está directamente relacionada con las diversas imágenes del totalitarismo que en cierto modo han sido superadas y se unen a los futuros envejecidos (Burke, 2015). Nuestro tiempo distópico se caracteriza por ser más tenue, pero también más real, ya que depende de múltiples variables que se vehiculizan en una opinión pública sensible. Por ello esta sensibilidad no depende de un tipo peculiar de orientación política o religiosa de los ciudadanos modernos, aunque evidentemente dichas orientaciones pueden proporcionar materiales para elaborar distintos tipos de respuestas ante lo que se percibe como una amenaza real.

Paradójicamente, la afirmación de Benjamin nos refiere a que en las actuales circunstancias el mayor acto de ejercicio de la subjetividad está en relación con la capacidad de activar ese freno de urgencia, por lo que lejos de moverse en medio de imágenes utópicas, lo fundamental es tomarse en serio la escasez temporal para poder –parafraseando a Hördelin (2004)– ver lo salvador en medio del peligro.

Bibliografía

- ALEKSIÉVICH, S. (2015). *El fin del “Homo Sovieticus”*. Barcelona: Acan-tilado.
- BERIAIN, J. (2008). *Aceleración y tiranía del presente. La metamorfo-
sis en las estructuras temporales de la modernidad*. Barcelona:
Anthropos.
- BLOCH, E. (1977). *El principio esperanza*. Madrid: Aguilar.
- BOURETZ, P. (2014). *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*. Madrid:
Trotta.
- BURKE, P. (2015). Historia del futuro. En J. M. Marinas y J. M. Gonzá-
lez (Ed.), *Memoria y futuro. Construcción del vínculo político*
(pp. 141-154). Madrid: Biblioteca Nueva.
- DEUTSCHER, I. (1968). *Stalin. Biografía política*. La Habana: Instituto
del libro.
- FRANCESCUTTI, P. (2000). *La construcción social del futuro. Escenarios
nucleares del cine de ciencia-ficción*. Tesis doctoral. Madrid:
Universidad Complutense de Madrid.
- FRANCESCUTTI, P. (2003). *Historia del futuro. Una panorámica
de los métodos usados para predecir el porvenir*. Madrid:
Alianza.
- HABERMAS, H. (2000). *La constelación posnacional. Ensayos políticos*.
Barcelona: Paidós.
- HEIMANN, J. (2002). *Future perfect. Vintage futuristic graphics*. Berlín:
Taschen.

- HELLER, Á. y Fehér, F. (1994). *El péndulo de la modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*. Barcelona: Península.
- HOBBSAWM, E. (1990). La revolución. En R. Porter y M. Teich (Ed), *La revolución en la historia*. Barcelona: Crítica.
- HOLSCHER, L. (2014). *El descubrimiento del futuro*. Madrid: Siglo XXI.
- MANNHEIM, K. (1993). *Utopía e Ideología*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- MORO, T.; Campanella, T. y Bacon, F. (1969). *Utopías del renacimiento*. México D. F: Fondo de cultura económica.
- MUMFORD, L. (1982). *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza.
- RAMOS Torre, R. (1992). *Tiempo y sociedad*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, CIS-Siglo XXI.
- SCHLOGEL, K. (2015) *Terror y utopía. Moscú en 1937*. Barcelona: Acanalado.
- SENNETT, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- SERRA, F. y García Selgas, F. (1992). La utopía y el fin de la modernidad. En *Ensayos de filosofía social*. Madrid: Libertarias Prodhufi.
- TAIBO, C. (2010). *Historia de la Unión Soviética, 1971-1991*. Madrid: Alianza.
- WHITROW, G. J. (1990). *El tiempo en la historia*. Barcelona: Crítica.

Los autores

Francisco Abril es doctor en Filosofía por la FFyH de la UNC. Actualmente es becario posdoctoral del Conicet. La línea de investigación que aborda remite a la teoría crítica contemporánea. Su lugar de trabajo es el Instituto de Humanidades de la FFyH. Correo electrónico: franciscoabril_2@hotmail.com

Juan Agüero es licenciado en Administración, especialista en Docencia Universitaria, docente de grado y posgrado e investigador categoría 1 de la Universidad Nacional de Misiones. Magister en Trabajo Social de la Universidad Nacional de Entre Ríos. Doctor en Trabajo Social de la Universidad Nacional de La Plata. Doctor en Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires. Director regular del Instituto de Estudios Sociales y Humanos (Conicet-Universidad Nacional de Misiones). Evaluador de la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria. Consultor de la Organización Internacional del Trabajo. Temas de investigación: desigualdades sociales, políticas públicas, violencias sociales, mundo de la vida, economía social, orden social, colonialidad del poder y gubernamentalidad. Autor de libros y artículos publicados en revistas científicas nacionales e internacionales de ciencias sociales. Correo electrónico: juanaguero@arnet.com.ar

Marcos Aguirre es doctor en Filosofía. En la actualidad dirige el Instituto de Humanidades de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Ha publicado artículos de filosofía sobre el idealismo alemán, sobre el

romanticismo y sobre la teoría crítica. Coeditor del libro *Humberto Giannini. Filósofo de lo cotidiano*. Coeditor del libro *Reflexiones sobre política y cultura en Latinoamérica*. Marcos García de la Huerta: *lecturas y deslecturas*. Investiga problemas relacionados con el concepto “emancipación”. Participa en el equipo que diseña un doctorado en debates contemporáneos desde Latinoamérica. Correo electrónico: markos.aguirre@gmail.com

Paulina Perla Aronson es doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires; investigadora del Instituto Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA; Profesora Titular de Historia del Conocimiento Sociológico II, carrera de Sociología, FCS-UBA; Profesora Titular de Sociología weberiana: concepción científica, racionalización cultural y política moderna, carrera de Sociología, FCS-UBA. Es, además, directora de proyectos UBACyT y docente en diversas universidades nacionales y programas de doctorado. Miembro de comisiones evaluadoras y de doctorado. Correo electrónico: paronson@gmail.com

Marcelo Arnold-Cathalifaud es Profesor Titular de la Universidad de Chile en el Departamento de Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales. Fue presidente de la Asociación Latinoamericana de Sociología (2013-2015) y decano de la Facultad de Ciencias Sociales (2006-2014). Su trabajo académico se centra en el desarrollo de una teoría sociológica de sistemas (*sociopoiesis*), epistemología constructivista, estudios en sistemas organizacionales e investigaciones sobre complejidades emergentes de la sociedad contemporánea. Entre estas últimas, los efectos sociales de las biociencias sobre la sociedad, los organismos y el ambiente; cambios en las formas de solidaridad y colaboración social; política, desigualdades y exclusión social; desarrollo de las ciencias sociales regionales y, actualmente, los impactos de los procesos de envejecimiento poblacional. Correo electrónico: marnold@uchile.cl

Tamara Tania Cohen Egler é arquiteta, formada pela FAU/USP, mestre pela COPPE/UFRJ, concluiu o doutorado em Sociologia pela

Universidade de São Paulo em 1987. Atualmente é pesquisadora nível 1 do Conselho Nacional de Pesquisa – CNPq. Coordenadora do Laboratório Estado, Sociedade, Tecnologia e Espaço. Seu campo de atuação está associado ao estudo das relações entre Estado e sociedade na formulação de políticas urbanas. O principal do objeto de pesquisa é refletir sobre as transformações dos processos espaciais resultantes das políticas urbanas de Estado e de organizações sociais, no contexto da globalização. Correo electrónico: tamaraegler@gmail.com

Ana Victoria Britos Castro es licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba con el tema “Indagaciones en torno a las definiciones de sujetos políticos latinoamericanos. Re-pensar lo subalterno” (2013). Becaria doctoral por el Conicet, doctoranda por la FFyH-UNC con el tema “Indagaciones en torno a las condiciones de posibilidad de las subjetividades políticas para las emancipaciones en las democracias latinoamericanas”. Investigadora e integrante del proyecto “Re-pensar el sujeto político desde las heterogeneidades latinoamericanas. Aportes críticos a la tradición de la Historia de las Ideas latinoamericana desde el proyecto colonialidad/modernidad” con aval de Secyt-CIFFYH. Editora responsable y miembro del comité editorial de la revista *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*. Es miembro organizador de las Jornadas Intercátedras de Pensamiento Latinoamericano desde el año 2009. Autora del libro *Re-pensar lo subalterno. Indagaciones en torno a las definiciones de sujetos políticos latinoamericanos*. Autodeterminación, La Paz, Bolivia, (2014). Correo electrónico: anivvritos@hotmail.com

Rodrigo Cordero es Profesor Asociado de la Escuela de Sociología y Profesor Adjunto del Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales. Es director del Núcleo de Teoría Social UDP y coeditor de la revista *Cuadernos de Teoría Social*. Además, es autor de *Crisis and Critique: On the Fragile Foundations of Social Life* (Routledge). Correo electrónico: rodrigo.cordero@udp.cl

Pablo Cottet Soto es doctor en Filosofía, sociólogo. Académico del Instituto de Humanidades de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano y de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. Es profesor en varias universidades chilenas, principalmente en las áreas de Teorías Sociales y de Metodologías de la Investigación Social, también en Artes y Pensamiento Contemporáneos. Es coordinador del Observatorio de Opinión Pública, en el Departamento de Sociología de la U. de Chile y coordinador del proyecto de Doctorado en Debates Contemporáneos desde América Latina en el Instituto de Humanidades de la U. Academia de Humanismo Cristiano. Es investigador adjunto del Laboratorio Transdisciplinar en Prácticas Sociales y Subjetividad (LaPSoS), en la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Miembro fundador del colectivo de arte *Trabajos de Utilidad Pública-TUP*. Desde tales actividades ha desarrollado una labor colaborativa organizacional, generando redes entre colectivos artísticos y trabajo universitario, a nivel nacional e internacional. Correo electrónico: pcottet@yahoo.com

Javier Cristiano es doctor en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid y magister en Sociosemiótica por la Universidad Nacional de Córdoba. Actualmente se desempeña como investigador independiente del Conicet en el Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad [CIECS]. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas de Argentina, España y Chile, la mayoría sobre temas vinculados a la teoría sociológica y a la teoría de la acción social. Es Profesor Adjunto Regular de la cátedra de Teoría Sociológica y Modernidad (Escuela de Trabajo Social), ambos de la Universidad Nacional de Córdoba. Correo electrónico: javier.cristiano.m@gmail.com

Sebastián Cruz Barbosa es doctor en Ciencias Sociales por la UBA, sociólogo y politólogo. DEA Psicoanálisis y Ciencias Sociales, Flacso y Paris VII. Es también profesor del seminario de investigación Discurso, Política y Sujeto en la UBA, y de Maestría en la UNLa. Fue profesor

visitante en distintas universidades internacionales. Cuenta con diversas publicaciones nacionales e internacionales. Correo electrónico: vors-telung@hotmail.com

Daniel Fanta es doctorado en ciencias sociales por la Universidad de São Paulo (USP), Brasil en 2014. Desde 2015 es profesor del departamento de Sociología y Ciencia Política (SOCIP) en la Universidad Federal de Mato Grosso (UFMT), Brasil. Se dedica a investigar temas de metodología y epistemología de las ciencias sociales en la sociología clásica, especialmente sobre la obra de Max Weber. Correo electrónico: danielfanta@hotmail.com

Alfredo Falero es doctor en Ciencias Sociales especialización Sociología, profesor de cursos de grado y posgrado e investigador de la Universidad de la República (Uruguay) en los temas de procesos globales y América Latina, movimientos sociales y de teoría social y pensamiento latinoamericano. Fue también co-coordinador del Núcleo Interdisciplinario de Pensamiento Crítico (2013–2015), coordinador del proyecto interdisciplinario “Territorios controlados” (2015–2017), y profesor visitante de IESP–UERJ, Río de Janeiro, en 2014. Es autor de numerosas publicaciones en Uruguay y en el exterior, y obtuvo el premio “Investigador Senior” de Clacso por trabajo en concurso 2004. Correo electrónico: alfredofalero@gmail.com

María Inés Fernández Álvarez es doctora en Antropología por UBA y Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Paris. Investigadora adjunta de Conicet, Profesora Adjunta de la Carrera de Ciencias Antropológicas (FFyL, UBA) y Profesora Titular de la Maestría en Relaciones Internacionales (USAL). Es Co-coordinadora del Programa “Procesos de reconfiguración estatal, resistencia social y construcción de hegemonías” del Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA donde dirige proyectos de investigación financiados por la UBA, el Conicet y el Foncyt. Sus temas de investigación se vinculan

al campo de la antropología de la política y del trabajo, en particular el estudio de los procesos creativos –fragmentarios y contradictorios– que se generan en la dinámica de relación entre iniciativas y demandas colectivas de trabajo con varios modos de gobierno. Actualmente se encuentra desarrollando una investigación colaborativa sobre procesos de organización gremial y prácticas políticas de trabajadores de la “economía popular”. Recientemente ha editado *Hacer juntos(as). Dinámicas, contornos y relieves de la política colectiva* (Ed. Biblos, 2015) y publicado “Productive work as political action: daily practices of struggle and work in a Recovered Factory” (*Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 2016, Vol. 21 (2) 254–275). Correo electrónico: miferandezalvarez@gmail.com

José Fernando García es magister en Sociología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y profesor titular de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile. Ha publicado *La racionalidad en política y en ciencias sociales*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires 1994; *Ciencias humanas, post-fundacionalismo y post-representacionalismo*, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago 2004; *Hacia una razón situada*, LOM, Santiago, 2012, así como numerosos artículos en los campos de la epistemología de las ciencias sociales y la filosofía política. Sus últimas publicaciones son “Habermas, referencia, verdad y motivos del pensamiento post-metafísico”, *Revista de Filosofía*, 70 y “Las prácticas como apertura de mundo: semántica, pragmática y diferencia política”, *Revista de Filosofía*, 72 de la Universidad de Chile; “Las dos caras de la modernidad: Heidegger y Schmitt”, *Universum* 30,1 de la Universidad de Talca. Correo electrónico: jgarcias@docentes.academia.cl

Jorge Gibert Galassi es sociólogo y doctor en filosofía. Profesor Titular, Universidad de Valparaíso, Chile. Subdirector del Centro de Investigación en Gestión, Economía & Sociedad, de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Valparaíso. Ha realizado

estadias de investigación en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM-México, el Departamento de Sociología de la Universidad de Cambridge, Inglaterra; y la Escuela de Graduados en Educación, de la Universidad de Stanford, California. Es autor de *La conexión libertad-determinismo* (RIL, 2006) y *Epistemología de las ciencias sociales. Una visión internalista* (Escaparate, 2012). Miembro del comité editor de *Cinta de Moebio*, de la Universidad de Chile. Ha recibido apoyos a su investigación de parte de Fondecyt-Chile y de Clacso. Sus áreas de interés son los fundamentos en teoría social, la sociología de la ciencia y la renovación de la ciencia social. Correo electrónico: jorge.gibert@uv.cl

Julieta Gaztañaga es doctora en Antropología; magíster en Antropología Social y licenciada en Antropología; investigadora adjunta del Conicet (ICA-FFyL-UBA), Profesora Adjunta en FSOC-UBA, Jefe de Trabajos Prácticos en FFyL-UBA, y Profesora Titular de la Maestría en Antropología Social, IDES-IDAES/UNSAM. Especializada en antropología política y teoría antropológica clásica, ha publicado libros, capítulos y artículos en revistas especializadas; dirigido, codirigido y participado en diversos proyectos de investigación sobre integración regional, infraestructura y políticas públicas, políticos profesionales, militancia y procesos electorales, y ha sido becaria e investigadora visitante en Inglaterra, Francia y Brasil. Actualmente examina la dimensión procesual de la praxis política a través de la etnografía comparada del federalismo argentino y el abertzalismo vasco. Correo electrónico: azaryraza@gmail.com

Lidia Girola es doctora y maestra en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Licenciada en Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel II. Temas de interés: Teorías sociológicas, cambio conceptual, sociología de los imaginarios sociales, sociología de los intelectuales, historia y sociología de la sociología en México. Últimas publicaciones: *Introducción a las ciencias sociales y económicas* (2013),

(en coautoría con Sandra Kuntz y Paolo Riguzzi), México, Editorial Santillana; capítulo “¿Qué hacemos cuando hacemos teoría? Un estudio de caso” (2015) en el libro de Moya, Laura y Margarita Olvera (coords.) *Teoría e historia de la sociología en México. Nuevos enfoques y prácticas*. México, UAM Azcapotzalco; artículo “Crise e oportunidade: o contexto político e intelectual da institucionalizacao da sociologia mexicana” (2016) *Revista Tempo Social*, Universidad de Sao Paulo. Correo electrónico: lgirola2000@yahoo.com

Juan Pablo Gonnet es doctor en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires); magíster en Antropología (Universidad Nacional de Córdoba); y licenciado en Sociología (Universidad Siglo 21-Córdoba). Actualmente se desempeña como Investigador del Conicet. Es Profesor en la materia Teoría Sociológica y Modernidad en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba. Sus áreas de especialización son la teoría sociológica, la teoría de los sistemas sociales, las teorías del orden social. Correo electrónico: juanpablogonnet@gmail.com

Paola Gramaglia es Profesora adjunta dedicación exclusiva de Filosofía Argentina y latinoamericana en la Escuela de Filosofía UNC. Directora del proyecto “Re-pensar el sujeto político desde las heterogeneidades latinoamericanas. Aportes críticos a la tradición de la Historia de las Ideas latinoamericana desde el proyecto colonialidad/modernidad” Secyt-CIFFYH. Doctora en Filosofía por la UNC (2013). Magister en Filosofía con mención en filosofía política y axiología en la Universidad de Chile (2003). Directora de la revista *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*. Es miembro académico y organizador de las Jornadas intercátedras de pensamiento latinoamericano desde el año 2003 y del Simposio de filosofía contemporánea CIFYH-UNC. Autora de (2015) *La encrucijada de la ética y la política en Enrique Dussel. Una mirada crítica a la relación del filósofo y sus pobres*. Colección Cosmópolis. Autodeterminación. La Paz, Bolivia. (2008) *La democracia radicalizada y lo político en Ernesto Laclau*. Serie

Estudios Sociales y Políticos. FFyH. UNC. Sarmiento-Universitas Libros. En reedición (2014) por la Editorial Autodeterminación. La Paz, Bolivia. Correo electrónico: paolagramaglia@gmail.com

Víctor Guzmán es doctor en Estudios Sociales de América Latina e integrante del programa de investigación Nuevos Frutos de las Indias Occidentales (estudios de la cultura latinoamericana) del Centro de Estudios Avanzados de la Facultad de Ciencias Sociales de Universidad Nacional de Córdoba y del programa Teoría social Contemporánea del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS) de la Universidad Nacional de Córdoba-Conicet. Correo electrónico: victor.h.guzman@gmail.com

Ezequiel Ipar es sociólogo (UBA), doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y doctor en Filosofía por la Universidad de Sao Paulo (USP). Es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y profesor en el área de Teoría Sociológica en las universidades de Buenos Aires (UBA) y Mar del Plata (UNMDP). Actualmente dirige un proyecto del Conicet de sociología crítica de la democracia en América Latina y participa como investigador responsable en proyectos sobre Política y Cultura. Autor de numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales. Sus principales áreas de investigación son la filosofía y la teoría crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt (Adorno), estudios sobre dialéctica negativa desde el contexto latinoamericano, sociología de la democracia y crítica de las ideologías. Correo electrónico: ezequielipar@yahoo.com

Ana Lázzaro es licenciada en Comunicación Social (Facultad de Ciencias de la Información -Universidad Nacional de Córdoba) y doctoranda en Estudios Sociales en América Latina (Centro de Estudios Avanzados-UNC). Becaria doctoral Conicet. Integrante del Programa de Teoría Social radicado en el Centro de Investigaciones y Estudios

sobre Cultura y Sociedad (CIECS- CONICET). Correo electrónico: anaineslazzaro@gmail.com

Silvana Martínez es licenciada en Trabajo Social, docente de grado y posgrado e investigadora de la Universidad Nacional de Misiones. Magíster en Trabajo Social y doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Entre Ríos. Presidenta del Colegio de Profesionales de Servicio Social de Misiones. Expresidenta de la Federación Argentina de Asociaciones Profesionales de Servicio Social y actual presidenta de la Región América Latina y el Caribe de la Federación Internacional de Trabajadores Sociales. Temas de investigación: violencias sociales, violencias hacia las mujeres, estudios de género, relaciones de género y de poder en la política, feminismos, estudios decoloniales y organizaciones profesionales. Conferencista internacional y autora de libros, capítulos de libros y artículos publicados en revistas científicas nacionales e internacionales de trabajo social y de ciencias sociales. Correo electrónico: silvanamartinezts@gmail.com

Julieta Quirós es doctora en Antropología por el PPGAS/Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Investigadora de Conicet y profesora de la Maestría de Antropología de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Su labor de investigación se especializa en antropología política, teoría antropológica y metodología de la investigación etnográfica. Articula estas líneas de trabajo en una “antropología de la política vivida”; desarrolla estudios etnográficos sobre movimientos sociales, peronismo y Estado en distintos escenarios de la Argentina contemporánea. Entre sus principales obras figura *El porqué de los que van. Peronistas y piqueteros en el Gran Buenos Aires* (Antropofagia, 2011), obra galardonada en 2014 con el 2.º Premio Nacional de Ensayo Antropológico del Ministerio de Cultura de la Nación y actualmente en prensa para su edición en lengua francesa por Ed. L’Harmattan. Correo electrónico: juquiros@hotmail.com

Christian Retamal Hernández es doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, magíster en Filosofía Política y Axiología por la Universidad de Chile y profesor de Filosofía por la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Dirigió el proyecto Fondecyt Regular 1130903 con vigencia 2013-2016. También ha sido investigador responsable de tres proyectos sobre teoría crítica y globalización financiados por Fondecyt, uno de ámbito posdoctoral, otro regular y un tercero de cooperación internacional. Formó parte del Comité de Evaluación de Becas Chile de Conicyt, tanto para estudios de posgrados en Chile como en el extranjero. También ha sido evaluador de proyectos Fondecyt regular, iniciación y posdoctorado. Ha desarrollado un perfil preferentemente investigador en las áreas de teoría crítica y globalización y sus aplicaciones a distintos campos como las transformaciones sociopolíticas y de la subjetividad. Actualmente trabaja en el Departamento de Historia de la Universidad de Santiago de Chile, USACH. Sus investigaciones buscan tender un puente entre la filosofía política y social y la teoría sociológica, así como potenciar agendas de investigación multidisciplinarias. Correo electrónico: Christian.retamal@usach.cl

Eduardo Rojas es magister en Ciencias Sociales (Flacso), docente e investigador en el IDAES-UNSAM, cátedras de Teoría social aplicada y de Sociología del trabajo; docente de posgrado en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA), Maestría de Ciencias Sociales del Trabajo, cátedra sobre Saberes y calificaciones profesionales; docente en el Centro de Ingeniería Organizacional (CIO) de la Universidad de Chile, en materias de Sociología del saber en organizaciones. Autor de numerosos artículos y libros, entre ellos *El saber obrero y la innovación en la empresa*, CINTERFOR-OIT, 1999; *Los murmullos y silencios de la calle. Los socialistas chilenos y Michelle Bachelet*, UNSAMedita, Buenos Aires, 2008; *Entre el orden y la esperanza. Kirchneristas argentinos y socialistas chilenos en tiempos de política inquieta* (en colaboración con Mario Greco, Carlos Ruta, Luisina

Perelmiter y otros), UNSAMedita, Buenos Aires, 2013. Correo electrónico: eduardorojas@hotmail.com

Francisco J. Salinas Lemus es investigador asociado del Núcleo de Teoría Social UDP, Universidad Diego Portales. Coeditor de la revista *Cuadernos de Teoría Social*. Actualmente es doctorando en Ciencias Sociales bajo la supervisión de Stephen Ball en el Institute of Education, University College London. Investiga en el ámbito de la sociología del conocimiento, particularmente, en la praxis de la filosofía en universidades contemporáneas. Correo electrónico: f.lemus15@ucl.ac.uk

Sergio Tonkonoff es doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Estadual de Campinas (São Paulo, Brasil). Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (Conicet). Profesor Titular de las materias Teorías Sociales Estructuralistas y Posestructuralistas y Psicología Social de la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Director de *Diferencia(s). Revista de Teoría Social Contemporánea*. Ha impartido seminarios de posgrado en Argentina, Brasil, México y España. Entre sus últimos trabajos se cuenta la autoría del libro *From Tarde to Deleuze and Foucault. The Infinitesimal Revolution*, Palgrave Macmillan-NY, 2017. Correo electrónico: tonkonoff@gmail.com

Esteban Torres tiene un posdoctorado en Sociología por El Colegio de México. Es doctor en Comunicación por la Universidad Nacional de la Plata y la Universidad Autónoma de Barcelona. Actualmente se desempeña como investigador adjunto del Conicet en el Centro de Investigaciones y Estudio sobre Cultura y Sociedad (CIECS) de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Es Profesor regular de la cátedra de Sociología /Teoría Social de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC y de la cátedra Teoría Sociológica II de la Facultad de Ciencias Sociales, UNC. Es director del programa de investigación Teoría Social y Realidad Latinoamericana, CIECS-Conicet-UNC.

Fue Profesor visitante del Departamento de Sociología de la New York University (NYU, EE.UU) y del Departamento de Sociología de la University of Wisconsin-Madison (UW, EE. UU.). Evaluador de Sociological Theory (ASA-EEUU). Asimismo, coordina el GT-CLACSO 2016-2019 “Teoría social y realidad latinoamericana” (junto con Edelberto Torres-Rivas), y fue director del proyecto de investigación SECYT-UNC “A” 2016-2017: “Teoría social contemporánea y teorías del capitalismo: en torno a la centralidad del registro histórico-epocal para las ciencias sociales en América Latina”. Sus líneas de investigación son: la teoría social, la teoría del cambio social, la sociología política, la sociología histórica. Correo electrónico: esteban.tc@gmail.com

Gina Zabłudovsky Kuper es doctora en sociología y profesora de tiempo completo en la UNAM. Sus áreas de investigación son la historia de la sociología en México, las mujeres en cargos de dirección, las organizaciones empresariales y la teoría sociológica clásica y contemporánea. Es autora de numerosos artículos y de más de quince libros. Entre ellos: *La dominación patrimonial en la obra de Max Weber* (FCE, 1989); *Patrimonialismo y Modernización* (FCE, 1993); *Sociología y política el debate clásico y contemporáneo* (MA Porrúa UNAM; UNAM, 1995 y 2002); *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología* (FCE 2007 y 2008); *Intelectuales y burocracia* (UNAM-Antrhopos, 2009) y *Modernidad y globalización* (2010). Además ha coordinado publicaciones colectivas como *La sociedad a través de los clásicos* (UNAM), *Teoría sociológica y modernidad* (Plaza y Valdés, UNAM, 1998) y *Sociología y cambio conceptual* (S XXI- UNAM, 2007). Es autora del texto introductorio del libro de N. Elias *El proceso de civilización* y co-autora del estudio introductorio al libro de G. Simmel *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización* (FCE, 2014). Correo electrónico: ginaz@unam.mx; ginazk@gmail

