Sociologías de la modernidad
(El itinerario del siglo XX)

Danilo Martuccelli

Lom
PALABRA DE LA LENGUA
YÁMANA QUE SIGNIFICA
Sol

Martuccelli, Danilo 1964-
Sociologías de la modernidad: El itinerario del siglo
XX = Sociologies de la modernité [texto impreso] /
Danilo Martuccelli .–1ª ed. – Santiago: LOM ediciones, 2013.
512 p.: 21,5x14 cm. (Colección Ciencias Sociales y Humanas).
ISBN: 978-956-00-0487-1
1. Sociología I. Título. II. Serie
Dewey : 301.– cdd 21
Cutter : M387s

FUENTE: Agencia Catalográfica Chilena

PROYECTO MECESUP
UCH 1108

© **LOM EDICIONES**
Primera edición, diciembre 2013
ISBN: 978-956-00-0487-1
RPI: 236.180

Título original: *Sociologies de la modernité* de Danilo Martuccelli.
© Éditions Gallimard, 1999

Prohibida la venta en España.

Motivo de portada: *Hipnotizador* (1912) de Bohumil Kubišta.

EDICIÓN Y COMPOSICIÓN
LOM ediciones. Concha y Toro 23, Santiago.
TELÉFONO: (56-2) 2688 52 73 | FAX: (56-2) 2696 63 88
E-MAIL: *lom@lom.cl*
WEB: *www.lom.cl*

DISEÑO DE COLECCIÓN
Estudio Navaja

Tipografía: *Karmina*

IMPRESO EN LOS TALLERES DE LOM
Miguel de Atero 2888, Quinta Normal

Impreso en Santiago de Chile

Sociologías de la modernidad
(El itinerario del siglo XX)

Danilo Martuccelli

Traductor
Carlos Iturra

Sociología | CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

LOM EDICIONES

ÍNDICE

Prólogo | 9

Introducción | 17

¿Qué es una sociología de la modernidad? | 19

PRIMERA PARTE

La diferenciación social | 35

CAPÍTULO I
Emile Durkheim (1858-1917), problemas y promesas de la diferenciación social | 41

CAPÍTULO II
Talcott Parsons (1902-1979), o la tentación de la integración perfecta | 67

CAPÍTULO III
Pierre Bourdieu (1930-2001), del habitus a la histéresis | 103

CAPÍTULO IV
Niklas Luhmann (1927-1998), la contingencia por la diferenciación | 131

SEGUNDA PARTE

La racionalización | 167

CAPÍTULO V
Max Weber (1864-1920), las ambigüedades de la racionalización | 171

CAPÍTULO VI
Norbert Elias (1897-1990), la racionalización como autocontrol | 203

CAPÍTULO VII
Herbert Marcuse (1898-1979), la racionalización unidimensional | 227

CAPÍTULO VIII
Michel Foucault (1926-1984), la racionalización como sujeción | 251

Capítulo IX
Jürgen Habermas (1929-), racionalización y democracia | 279

TERCERA PARTE
La condición moderna | 317

Capítulo X
Georg Simmel (1858-1918) o la modernidad como aventura | 321

Capítulo XI
La Escuela de Chicago (1918-1940), la condición humana en la ciudad moderna | 345

Capítulo XII
Erving Goffman (1922-1982), la condición moderna o la sospecha permanente | 371

Capítulo XIII
Alain Touraine (1925-), el Sujeto de la condición moderna | 403

Capítulo XIV
Anthony Giddens (1938-), la condición moderna como distanciamiento espacio-tiempo | 429

Conclusión | 455

Apéndice
Contrapuntos de la modernidad | 459

Bibliografía | 477

Índice onomástico | 499

Prólogo

La traducción al castellano del libro de Danilo Martuccelli *Sociologies de la modernité. L'itinéraire du XXe siècle*, publicado por primera vez en 1999, era una tarea pendiente y constituye un acontecimiento en las ciencias sociales hispanoamericanas —sobre todo para las que se desarrollan en América Latina y en Chile—. Corresponde al Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Chile —gracias al aporte del MECESUP—, a LOM ediciones y a Carlos Iturra, quien realizó la traducción, el mérito de saldar esta deuda y poner un clásico de la literatura sociológica contemporánea al servicio de todas las generaciones de cultivadores de las ciencias sociales y, principalmente, de estudiantes hispanohablantes de estudios avanzados.

Cuatro, al menos, son las razones principales por las que puede afirmarse que estamos frente a un acontecimiento intelectual de gran envergadura.

Primero, porque se trata de una de las revisiones más completas de la cuestión de la modernidad desde la perspectiva sociológica en determinados contextos explícitamente limitados, es decir, del modo como ha sido tratado, en el siglo XX y en el contexto europeo y de los Estados Unidos, lo que llamamos sociedad moderna, tipo societal referencial de impacto positivo o negativo para la mayor parte de las sociedades contemporáneas. Al basarse en autores de contextos determinados, este libro no pretende dar cuenta de todos los debates sobre modernidad en el mundo. Es así que deja abierto el espacio para que en regiones como la nuestra se pueda discutir las influencias que tales autores han ejercido y ofrecer relatos alternativos. Se trata de sociologías de una modernidad y no de todas las modernidades, y esa es la ventaja de una obra que analiza autores limitados a su contexto, pero de vasta y casi universal influencia, y no la modernidad o la sociedad moderna misma, lo que habría dejado de lado otras modernidades posibles. Resta a los sociólogos de estos países y de esta época la tarea de completar y corregir, desde su experiencia, la sociología que hicieron estos autores de la modernidad occidental.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 9 20-01-2014 12:45:51

Segundo, porque tratándose de los autores clásicos y contemporáneos más significativos, no solo se da cuenta de sus planteamientos respecto de la modernidad, sino del conjunto de sus aportes teóricos. Así, este libro se transforma en uno de los textos más importantes sobre teoría social actualizada de que disponemos en lengua castellana, tanto por los autores que contempla como por la cantidad de temas que considera al analizar cada autor. Carecíamos de un compendio crítico de la teoría social vista con ojos actuales; y ahora decimos teoría social, y no solo sociológica, porque cada uno de los autores revisados tiene una dimensión de ciencia social o transdisciplinariedad inevitable, aun cuando sea reclamado más por la sociología que por otras disciplinas. La problemática de la modernidad y la crítica a ella no pueden hacerse sin recurrir a todas las disciplinas, sean estas la psicología, la antropología, la sociología o la ciencia política. También es cierto que, en los temas más globales de sociedad, la sociología tiende a ser la más interdisciplinaria de las ciencias sociales, y el análisis de los autores que hace Martuccelli deja siempre en claro los aportes y déficits en materia disciplinaria de cada una de estas teorías sobre la modernidad.

Tercero, en un mundo académico demasiado obsesionado por las necesidades de medición y por las cuestiones metodológicas, que a veces dificultan saber de qué se habla, desde dónde y hacia qué se apunta, es decir, la cuestión teórica del estudio de las sociedades, este libro es muy bienvenido. La sociología latinoamericana no se desarrolló solo para medir y definir empíricamente situaciones y problemas, sino para conocer, pero sobre todo para comprender y plantearse horizontes y conceptos límites, como lo hacen todos los grandes autores de las ciencias sociales. Y ello no puede hacerse sin reflexión y debate teórico sobre contenidos y no solo sobre métodos. Si bien es innegable la dependencia teórica en nuestros debates acerca de visiones provenientes de otros contextos, y que son las que trata este libro, el énfasis de Martuccelli en las posturas teóricas y no metodológicas de los autores vuelve a poner la cuestión central de la reflexión y el debate sobre la teoría. Es cierto que el trabajo teórico basado en autores corre el riesgo de encerrarse en sistemas conceptuales que no dialogan entre sí, más preocupados de su propia coherencia que de dar cuenta del fenómeno que estudian. Martuccelli es consciente de ello y por eso está permanentemente cuestionando a los autores a partir de las realidades históricas de las sociedades modernas, mostrando sus contradicciones eventuales con ellas y permitiendo que uno vaya a los autores, no para adherir a una verdad o reverenciar su obra, sino para inspirarse, para utilizarlos parcialmente cuando sirven a los propios propósitos de entender y proyectar la sociedad en que cada uno vive. A mi juicio, una de las principales conclusiones que

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 10 20-01-2014 12:45:52

se desprende de estas lecturas es que, mientras más cerrados sean los sistemas teóricos que proponen algunos autores, sobre todo muchos de los que se ubican en las matrices de la diferenciación y la racionalización, menos permiten entender y analizar la sociedad histórica. Es precisamente cuando los autores toman distancias de sus propios sistemas y proponen esquemas conceptuales flexibles, que sus análisis de las sociedades no solo son más comprensibles, sino incluso contradictorios con su propio sistema teórico. Por otro lado, las ciencias sociales latinoamericanas pagaron, en su origen, un precio importante al adherir a paradigmas teóricos totalizadores —en especial a los ligados a vertientes estructurales como el marxismo o a las matrices de la diferenciación y la racionalización—, y desde hace algunas décadas se ha privilegiado en ellas otra relación con la teoría, que las acerca a la matriz de la condición o la experiencia de la modernidad y, por lo tanto, de la conformación de sujetos. Más adelante volveremos sobre esto.

Cuarto, Danilo Martuccelli es, sin duda, uno de los sociólogos más importantes e influyentes de su generación. Y esta obra, escrita cuando el autor tenía treinta y cinco años, muestra su madurez intelectual y da testimonio del destacado lugar que ocupa en las ciencias sociales. Se trata no solo de un gran profesor e investigador, pues su trayectoria revela un verdadero proyecto intelectual, una «obra», en definitiva, tanto por el interés de los temas y problemáticas que aborda como por la producción de una sociología capaz de articular cuestiones teóricas con rigurosidad y refinados estudios empíricos. En efecto, siendo de filiación de una sociología de la acción y de una sociología de la experiencia, ha logrado desarrollar una sensibilidad analítica propia, mediante la que ha hecho entrar en juego, en sus diferentes trabajos, una visión de gran ambición histórica junto con estudios empíricos en Francia, Argentina y más recientemente en Chile. De este modo, el interés y la especificidad del trabajo sociológico de Martuccelli no dependen solo de su originalidad teórica, sino también de la manera en que articula problemáticas sociales del norte y del sur a partir de cuestiones comunes, pero sin abandonar las especificidades de los contextos nacionales. Además de sus grandes trabajos en Francia sobre la escuela, la novela o la teoría social, cada vez que ha realizado una investigación en América Latina, a menudo en colaboración con importantes sociólogos de Argentina, Brasil o Chile, ello ha sido una contribución importante para las ciencias sociales. Así lo demuestran sus estudios sobre la transformación del populismo en Argentina en los años noventa, sobre la cohesión social y el desafío de la democracia en la región, su ensayo inaugural sobre el individuo y el individualismo en América Latina y, más recientemente, sus investigaciones sobre la individuación en Chile. En varios de sus libros y artículos en castellano,

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 11 20-01-2014 12:45:52

sobre todo en los referidos a América Latina y Chile, ha enfrentado uno de los principales problemas de la sociología de esta región: la tensión entre los análisis de estructuras y procesos y las subjetividades de los actores individuales. El trabajo de Martuccelli ha intentado remontar esta tensión sin anular ninguno de los polos, contribuyendo en casos concretos a vincular la dinámica de las estructuras con la de los individuos y, al mismo tiempo, ejemplificando el uso concreto de una teoría.

Este es, precisamente, el enfoque teórico central del libro que presentamos. Para Martuccelli la modernidad se constituye y se funda como tal en tanto distancia matricial entre lo objetivo y lo subjetivo, la estructura y el agente, las determinantes materiales y el sujeto. El modo como la sociología ha enfrentado esta tensión o distancia define las diferentes sociologías de la modernidad. Martuccelli distingue tres grandes matrices de pensamiento orientadas a enfrentar esta tensión fundadora y agrupa a los sociólogos del siglo XX en torno a ellas. Por un lado, la matriz de la diferenciación, con la tensión fundamental entre diferenciación e integración, donde estudia a Durkheim, Parsons, Bourdieu y Luhmann. Por otro, la matriz de la racionalización, con la tensión fundamental entre racionalización y emancipación, en la que incluye a Weber, Elias, Marcuse y Foucault. Y, finalmente, la matriz de la condición moderna, con su tensión entre subjetividad (existencia individual) e instrumentalidad (condiciones o formas de vida), donde ubica a Simmel, la Escuela de Chicago, Goffman, Touraine y Giddens.

Si en la introducción de este libro Martuccelli explica por qué situó a cada uno de los autores seleccionados en una matriz respectiva, en los apéndices da las razones que tuvo para excluir dos vertientes importantes: el marxismo y las visiones posmodernistas. En el primer caso no solo se debe a que Marx mismo no corresponde al siglo XX, sino también a que en esta visión, y en sus seguidores, la distancia matricial es suprimida a través del desarrollo de las fuerzas productivas y del papel que juegan las clases sociales. Esto no quita que, para América Latina, se trate de la única vertiente que liga constitutiva e indisolublemente capitalismo y modernidad y que se haya convertido en una de las principales fuentes, de carácter hegemónico en un momento, para definir la situación de la región. En el caso de las visiones posmodernistas, además de fundarse seriamente la apreciación de que no estamos frente a una teoría sociológica ni científico-social, desde mi punto de vista las visiones y el debate sobre la posmodernidad no solamente oscurecieron el análisis de toda sociedad contemporánea, sino que carecen de conexión con las sociedades de nuestra región.

Cabe destacar, además, que la estructura de esta obra es notablemente pedagógica. Ello pese a la enorme complejidad de su objeto y del tipo de

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 12 20-01-2014 12:45:52

análisis que hace Martuccelli —considerando a la vez los diversos temas de cada autor, sus trayectorias intelectuales, la interrelación entre sus obras y la comparación con la de los restantes autores, ya sea al interior de la misma matriz o con las otras—. Así, luego de la introducción, en donde se definen la problemática de la modernidad, el modo en que esta ha sido tratada por la sociología o las ciencias sociales y la perspectiva de análisis de las matrices de modernidad, las tres partes en que se divide el texto están consagradas a cada una de las matrices (diferenciación, racionalización, condición moderna). En cada caso, tanto en la referencia general a la matriz como a los autores, se realiza una introducción y una conclusión. Para quien se inicia en estos temas puede ser útil partir por las lecturas de la introducción, luego, seguir por las presentaciones de matrices y autores y las conclusiones en torno a ellos y, finalmente, adentrarse en cada capítulo referido al análisis detallado de los autores.

Respecto a la cuestión de la modernidad en América Latina —lo que no es objeto de este volumen, pero sobre lo que Martuccelli ha hecho importantes aportes a partir del esquema del libro y de los autores considerados—, recordemos que las ciencias sociales, particularmente la sociología, no se constituyeron como disciplinas para comprender la sociedad moderna, sino el desarrollo, o si se quiere, la modernización —problemática luego reemplazada por la de la revolución—. En tema del desarrollo influyeron las matrices de la modernidad, la diferenciación y la racionalización weberiana, con predominio posterior de la matriz marxista al abordarse la problemática de la revolución. Aunque nunca estuvo totalmente ausente, es a partir de los años ochenta que empezará a desarrollarse una visión que se acerca más a una matriz que privilegia la condición y la experiencia de los sujetos, aun cuando las influencias de Luhmann y Bourdieu, desde la diferenciación, son innegables —sin desconocer tampoco la de Foucault desde la racionalización disciplinaria—.

Es indudable que, con el advenimiento de la sociología, el tema de la modernidad, sin que necesariamente se planteara así, siguió las vertientes de análisis occidentales tanto en sus versiones desarrollistas (teoría de la modernización), como de izquierda (teoría de la dependencia). Pero, desde el inicio, surgen voces que cuestionan lo que luego se llamaría el enfoque eurocéntrico. Los temas de colonialidad o América Latina profunda, en diversas expresiones, cuestionan la idea de una modernidad ya definida y que solo puede ser analizada en términos de retraso, sociedad dual o heterogeneidad estructural. Será en los ochenta, mientras en el norte se habla de la crisis de la idea de modernidad, que estas voces se hacen fuertes en las ciencias sociales. Desde perspectivas más o menos conservadoras o progresistas,

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 13 20-01-2014 12:45:52

se acrecentará el debate sobre identidades y sujetos y la discusión sobre modelos de modernidad en expresiones, entre otras, de modernidad desgarrada, culturas híbridas, nación étnica avasallada por la nación cívica, modernidad barroca latina, sujeto popular religioso, mestizaje, eurocentrismo, nuevas versiones de la colonialidad, espacio cultural en el mundo globalizado que constituye un modelo propio de modernidad.

Basta la enunciación de estas visiones para mostrar que la forma de ver «la» modernidad, aunque de modo crítico y desde la izquierda de la sociología, fue objeto de sospechas fundadas desde las ciencias sociales. La pregunta entonces es qué entendemos por modernidad como un tipo societal y cuál sería el modelo o tipo de modernidad en América Latina.

Por un lado, cabe la redefinición de la modernidad desde una perspectiva sociológica. Retomando diversas formulaciones, la modernidad se nos aparece sociológicamente como la afirmación problemática en una sociedad de los sujetos. Y estos, individual o colectivamente, se constituyen no solo desde la racionalidad emancipadora o instrumental, sino también desde la subjetividad, ya sea en forma de pulsiones, afectividad o de identidades, y la memoria, ya sea como tradición o como memoria histórica. Los modelos de modernidad siempre incorporan estas diversas dimensiones y vertientes y se diferencian en el modo como las interrelacionan y en el predominio que se establece entre ellas.

Por otro lado, en el caso de América Latina, como bien lo han formulado algunos, cabe hablar del desgarro original y fundador del «encuentro» —eufemismo de colonización— entre dos mundos. A la distancia matricial propia de toda modernidad, en cualquiera de sus matrices, se superpone, amalgama, hibrida otra distancia: la de dos mundos con modelos de modernidad distintos, donde uno se impone y domina sobre el otro, pero que, a su vez, se entremezclan de forma desgarrada. Es a partir de esta doble distancia matricial que puede hablarse de modelos de modernidad, a la vez asociados y en pugna, sin caer en eurocentrismos o en la suposición de modernizaciones unilineales. Las transformaciones de los años noventa y de los dos mil en América Latina, especialmente la explosión de identidades étnicas, de género y regionales, enfrentadas a la modernidad neoliberal que se desarrolla al mismo tiempo, dan cuenta de la lucha entre modelos.

El énfasis en la constitución de sujetos, propio, según Martuccelli, de la matriz de la condición, está presente en las ciencias sociales y en la sociología de y sobre América Latina. No es por casualidad que desde la vertiente más occidental, o si se quiere la matriz de la diferenciación, Germani ya hablara de lo nacional popular y que el populismo fuera considerado un objeto fundamental del análisis sociológico. Se trataba de la constitución de un sujeto

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 14 20-01-2014 12:45:52

que era a la vez político y social y que se conformaba, ya fuera a través del liderazgo personal o de las subculturas partidarias con orientaciones culturales mesocráticas y populares, hacia el desarrollo y la construcción de la comunidad nacional. El predominio simbólico de este sujeto no significó, sin embargo, la pérdida del poder de los actores dominantes desde el siglo XIX ni el término de las exclusiones de vastos sectores, principalmente étnicas, campesinas o de género, entre otras. La modernidad latinoamericana, sin dejar de ser capitalista dependiente, fue una modernidad nacional popular, expresada bellamente en el título en francés de la obra de Touraine *La Parole et la Sang*, «La palabra y la sangre» (*Política y sociedad* en la traducción al castellano), de quien Martuccelli fue discípulo.

Ya sabemos y vivimos la historia. Esa modernidad entró en crisis y fue avasallada por los autoritarismos y dictaduras militares en varios países. Los procesos de democratización que le siguieron, en el contexto de la imposición de modelos neoliberales más o menos radicales, no lograron reconstituir a los sujetos de un nuevo modelo. Y eso está en el origen de los movimientos sociales, inaugurados por el de Chiapas en 1994, pero que atraviesan toda la región y las dos últimas décadas, afectando gobiernos, partidos, aparatos mediáticos, formas de convivencia y representación. Tales movimientos y demandas sociales reclaman una nueva relación entre Estado y sociedad —con expresiones tan importantes, aunque no exentas de problemas, como la del Estado plurinacional, la noción del buen vivir o la democracia participativa o comunitaria— y un nuevo modelo de modernidad en que las voces acalladas en las modernidades o intentos de modernidades previos se hacen presentes.

El libro de Martuccelli no entra en el análisis de los modelos de modernidad porque, como hemos dicho, no busca una nueva sociología de la modernidad, sino que pretende dar cuenta de las grandes matrices analíticas y sus principales autores. Resta esperar que Martuccelli nos dé su visión sistemática de su propia sociología de la modernidad, para lo cual cuenta no solo con el antecedente de esta obra, sino también con una larga y fructífera trayectoria de investigación sobre diversos aspectos específicos de la sociedad moderna y de otros modelos de modernidad, entre ellos el latinoamericano.

Manuel Antonio Garretón

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 15 20-01-2014 12:45:52

INTRODUCCIÓN

¿Qué es una sociología de la modernidad?

I

La recurrencia de la palabra «modernidad» en las ciencias humanas solo puede compararse con su profunda labilidad teórica. ¿Cómo explicar que una noción tan empleada desde hace mucho tiempo y por tantos autores preocupados, a veces, por definiciones precisas haya permanecido en tal estado de porosidad? Contra toda expectativa, y por paradojal que esto pueda parecer, en una primera instancia es necesario abstenerse del deseo de otorgar límites demasiado precisos a esta noción. Si la «modernidad» es reacia a toda definición exhaustiva, ello se debe a que su utilidad analítica proviene justamente de su indecisión conceptual, de su capacidad para dar cuenta de una cantidad muy difusa de fenómenos en muchas disciplinas, así como de una cantidad no menos importante de polémicas.

En su utilización más frecuente, la modernidad a menudo no define nada más que la sociedad contemporánea y el tiempo presente, los que son, así, el común denominador más pequeño de la noción. La modernidad es un modo de relación lleno de preocupación frente a la actualidad, es decir, resulta indisociable de un cuestionamiento de naturaleza histórica. Pero la modernidad no se reduce al ser presente, no tiene por mera búsqueda saber lo que es el mundo o, más aún, lo que es el presente en sí, sino que persigue más precisamente la respuesta a una inquietud: ¿por qué el hoy ya no es como el ayer? En esta indagación, la idea de actualidad sufre dos inflexiones de importancia. Por una parte, lo actual pasa a ser la fuente última de valor en contraste con el pasado y la autoridad de este, aun cuando, y por radical que sea el deseo de los modernos por construir un presente que solamente existe respecto de sí mismo, su conciencia no dejará de construirse en una relación difícil con el pasado. Por otra parte, la actualidad solapadamente toma sus distancias en relación con el único presente, subrayando entonces

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 19 20-01-2014 12:45:52

la falta de contemporaneidad de ciertos contemporáneos[1]. La actualidad moderna traza pues una ruptura con la simple idea de un presente histórico, ya que esta se concibe como el fruto de una actitud, de una forma de ser y de mirar el mundo. La conciencia de la modernidad solo se constituye realmente como resultado de este doble movimiento, como conciencia de la pertenencia a una época específica y como deseo de conferir un sentido a un mundo que enfrenta una inquietud originaria.

Ahora bien, esta reflexión no expresa toda la envergadura de sus significados sino cuando la experiencia social de los individuos es atravesada por un conjunto de incertidumbres que trastornan su comportamiento social. No existe una comprensión correcta de la modernidad si se deja escapar esta dimensión. La sociología crea y recrea la idea de la sociedad en cada período histórico con el fin de dar sentido a las prácticas sociales y a los cambios históricos, pero sin calmar jamás completamente la conciencia de la incertidumbre fundamental a través de la cual ella se representa al mundo moderno. En verdad, la reflexión se esfuerza, aunque nunca lo logre plenamente, en conciliar dos proyectos. Por un lado, el deseo de producir modelos estables de la realidad social, representaciones que puedan, de forma más o menos inmediata y directa, intervenir en ella, y, por otro lado, la conciencia de la experiencia de situaciones sociales inestables que dan lugar a decepciones múltiples, allí donde el mundo es invariablemente percibido en función de desajustes, mayores o menores, pero siempre inevitables, con las interpretaciones que disponen los actores. La sociología de la modernidad proviene de este doble movimiento de construcción de representaciones globales estables y adecuadas y de la conciencia inmediata de su distancia con la realidad. Las diversas figuras de estos desajustes se encuentran en la raíz de la experiencia directa que los actores realizan de la realidad moderna. Las sociologías de la modernidad son la conciencia histórica de estos desfases.

Diferentes relatos procuran dar cuenta del quiebre radical que se establece en un momento determinado entre el pasado y el mundo de hoy. Los relatos no son infinitos, pero su diversidad es lo suficientemente vasta para que nos sea posible restituir la dinámica general de la narración. Esta siempre es atravesada por una intriga en la cual un acontecimiento de base (la Revolución francesa, el comienzo de la industrialización, la consolidación histórica del Estado-nación, la secularización...) supuestamente explica la ruptura del hilo entre el presente y el pasado. Más tarde, vendrán a sumarse

1 Cf. las reflexiones de Reinhart Koselleck, *Le futur passé* (París: Editions de l'EHESS, 1990).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 20 20-01-2014 12:45:52

a estas primeras narraciones, muy a menudo compuestas por un solo acontecimiento, relatos de acontecimientos múltiples, más complejos sin duda, que harán de la distancia matricial el resultado de una concatenación más o menos aleatoria o estructural de numerosos acontecimientos. Sin embargo, en la fabricación intelectual que la sociología se forja de su propia conciencia histórica, la función del o de los acontecimientos es siempre profundamente similar: al mismo tiempo trazar y dar cuenta de la frontera entre la sociedad moderna y el pasado. La conciencia sociológica de la sociedad moderna no se refiere, pues, tanto a una estructura social, a prácticas e ideas nuevas, como a una reflexión específica sobre una relación completamente distinta del individuo con el mundo[2]. Sea cual sea la real novedad histórica de esta conciencia, es esto lo que domina la reflexión propiamente moderna sobre el mundo moderno.

Al igual que en sus orígenes, no se puede dar cuenta de esta distancia matricial mediante un modelo analítico único. Ciertamente, de una u otra forma, siempre hay en el origen la ruptura de una totalidad concebida como una forma de comunión, pero, una vez más, las vías son muy diversas, según se acentúe el quiebre de la unidad entre las palabras y las cosas, la cultura y la sociedad, el individuo y el mundo, las posiciones objetivas y las dimensiones subjetivas... Sin embargo, esta ruptura, en el relato fundador de las sociologías de la modernidad, siempre funciona analíticamente mediante tres fases. Primero, a partir de la distancia percibida por el actor entre sus horizontes de expectativas, por lo general no cumplidas, y la realidad. Luego, atraviesa un momento turbulento en que los actores se someten a situaciones contrarias a sus costumbres, pero en las cuales toman conciencia de que estas prácticas rompen la certidumbre de la rutina y los confrontan a otras experiencias. Finalmente, la diferencia cede el paso, al menos a nivel intelectual, a un nuevo relato ordenador capaz de dar cuenta de esta vivencia, insertándola en una estructura interpretativa que apunta a quitarle lo esencial de su carga de extrañeza.

La modernidad es la conciencia histórica de estos desajustes, fuentes de aventuras y ansiedades, y de la perplejidad ambivalente que estos implican; una perplejidad que nunca se disipa totalmente. La experiencia inicial de la extrañeza moderna y su conciencia histórica, si logra transformarse en evidencia práctica e intelectual, no llega jamás empero a crear un horizonte

2 Mazlich tiene toda la razón cuando caracteriza el nacimiento de la sociedad moderna y de la reflexión sociológica, ante todo, por la conciencia de la desaparición de los vínculos anteriores, e incluso por el sentimiento punzante en cuanto a que los antiguos vínculos eran superiores. Cf. Bruce Mazlich, *A New Science: The Breakdown of Connection and the Birth of Sociology* (Nueva York-Oxford: Oxford University Press, 1989), 253 y ss.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 21 20-01-2014 12:45:52

de expectativas definitivamente familiar. Las sociologías de la modernidad nacen tanto de la conciencia de la distancia entre el presente y el pasado como de la renovación de la interrogación sobre las formas específicas de esta distancia. Para la sociología no puede realmente existir una eliminación de esta distancia; a lo sumo una disminución parcial y momentánea.

La conciencia histórica de la distancia de la modernidad con el mundo que le ha precedido se refleja sobre todo en la invención de los sociólogos, muy discutible, de la idea de comunidad como un mundo total y armonioso. Esta (¿quién lo dudaría aún?) nunca ha existido, pero ciertamente rendía cuenta, a nivel intelectual, de la experiencia fundacional de los individuos en la modernidad, es decir, del sentimiento de que el mundo se hundía bajo sus pies. La conciencia histórica de la modernidad surge allí donde el orden del mundo pasado se desmorona y donde el orden del porvenir no se hace aún evidente. Pero en la constitución de la conciencia histórica propia de la sociología, los dos momentos —el de la crisis como el de la regeneración— por lo general se han presentado simultáneamente, y estos dos temas están presentes en todos los movimientos de olvido y de redescubrimiento de los cuales está constituida la modernidad. Todo sociólogo cree ver en su propia sociedad un nuevo estado de la modernidad, una transición tensa entre la conciencia de la muerte radical de un mundo y el lento nacimiento de otro, asociado al surgimiento de nuevas figuras del individuo. Esto indica hasta qué punto la sociología de la modernidad es en sí inseparable de una toma de conciencia histórica del sentimiento de ruptura con el pasado. Ciertamente, la sociología, más aún que otras disciplinas, ha tenido durante mucho tiempo la tendencia a asociar la modernidad con un tipo específico de sociedad, a saber, la sociedad industrial[3], antes de que el relato histórico propio de la modernización la atraviese y establezca la idea de otra modernidad después de la modernidad. Como antaño en otros ámbitos culturales, la conciencia de la modernidad en la sociología evoluciona «hasta que finalmente no se define más que oponiéndose a sí misma»[4]. La actualidad, toda actualidad, está irremediablemente condenada a ser superada y convertirse en una forma de clasicismo.

3 Para un ejemplo consumado, cf. Raymond Aron, *Les désillusions du progrès* (París: Calmann-Lévy, 1969).

4 Hans Robert Jauss, «La "modernité" dans la tradition littéraire et la conscience d'aujourd'hui», en *Pour une esthétique de la réception* (París: Gallimard, 1978), 213.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 22 20-01-2014 12:45:52

II

Toda sociología puede analizarse, a la vez, como el esfuerzo intelectual que apunta a unir lo que se separa, a dotar de una unidad a lo que se fragmenta, y como la conciencia desdichada de la imposibilidad de lograrlo. No hay sociología de la modernidad fuera de esta voluntad. Se podrá discutir largo tiempo sobre sus orígenes intelectuales, pero fácilmente se puede llegar a acuerdo en cuanto a los fundamentos sociales de su eficacia simbólica. Esta representación parte de la crisis de una forma de conciencia histórica y formula versiones aceptables de la sociedad moderna bajo la forma de una conciencia histórica de esta crisis. Es de allí que proviene la principal seducción. Todo período de transición se caracteriza por un desgarro, por un desmoronamiento de la continuidad, por el sentimiento del desorden, y lo propio del pensamiento en estas fases es querer mantener unido (frecuentemente recurriendo al pasado) lo que ya se separa en el horizonte. La sociología concibe toda la modernidad como una fase interminable de transición que permite dar cuenta del presente contra el pasado, del cambio contra la tradición, o, como lo percibió muy bien Harold Rosenberg, de establecer una forma de «tradición de lo nuevo»[5].

Para dar cuenta de esta actitud, la palabra «crisis» es en muchos aspectos justa desde un punto de vista descriptivo, pero profundamente insuficiente en cuanto se adopta una perspectiva analítica. La sociología experimenta y construye su historia declinando siempre en el presente la ruptura fundacional de la cual voluntariamente dice proceder. Es en este sentido que la idea de crisis es justa, ya que da cuenta de este sentimiento confuso y múltiple de desconexión con el mundo, pero es insuficiente para caracterizar la pluralidad de respuestas involucradas. Lo sorprendente en el fondo tiene menos que ver con la permanencia de este sentimiento de distanciamiento del mundo que con la repetición incesante del asombro de los sociólogos frente a esta distancia matricial. La mayor parte se cree, en un momento u otro de sus vidas, en el punto de inflexión de una época, en un intervalo, donde se mezclan intrincadamente lo antiguo y lo nuevo. Todo es válido para marcar estas fronteras y estas rupturas concebidas cada vez como definitivas: las múltiples revoluciones políticas, los efectos de la revolución industrial, el fin del liberalismo parlamentario, el advenimiento del totalitarismo, la verdadera consolidación de una sociedad industrial, su descomposición, la llegada de una nueva revolución tecnológica, la formación de una sociedad de la información, en fin, todos los discursos posibles de

5 Harold Rosenberg, *La tradition du nouveau* (París: Minuit, 1962).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 23 20-01-2014 12:45:52

lo *pos-* y de lo *neo-*[6]... Lo único que no cambia es la conciencia histórica de la ruptura (aun cuando esta se encuentre inmersa en una increíble ceguera histórica en cuanto al carácter constante de este sentimiento).

¿A qué se debe que con mayor frecuencia sea en las obras de los sociólogos donde las incertidumbres propias de la modernidad se hagan más punzantes? Es tal vez de su sitial en el seno del universo del conocimiento de donde proviene la gran especificidad de la sociología. A diferencia del artista, el sociólogo no se cree investido de un estilo singular que le permita describir el mundo como la pura creación de un mundo personal. A diferencia del filósofo, él no se siente conminado a describir el mundo como una totalidad construida en torno a la voluntad (de hecho, la pretensión) de superar todo sentimiento de arraigo social parcial. Si bien la sociología realmente no se construye sino cuando logra alejarse de estas dos tentaciones intelectuales, es la sombra de dichas tentaciones lo que permite comprender lo propio de su *pathos* disciplinario, de su sensibilidad específica[7]. No existe un *ethos* sociológico moderno, pero hay un *pathos* que, en un único y mismo movimiento, estructura la sociología en la encrucijada de un apego a la modernidad y de una inquietud llena de nostalgia por la tradición. De este sentimiento contradictorio se desprenden muchas reflexiones y, sin duda, las más potentes que la sociología ha generado.

De este modo, la modernidad se ve con frecuencia animada por una ambivalencia original que exige al mismo tiempo, por una parte, progreso, razón, ilustración y, por otra, romanticismo, crítica, rechazo cultural[8]. Este movimiento que cíclicamente reaparece en el seno de la modernidad forma efectivamente parte de la manera en que los individuos comprenden su relación con el mundo, siempre en una profunda continuidad emotiva, siempre con un sorprendente sentimiento de novedad.

Si es cierto que esta ambivalencia ya es reconocible en la constitución histórica de la sociología, que le debe mucho, por lo menos dentro de cierta tradición europea, a los grupos conservadores del siglo XIX[9], ella ha pasado

---

6 Para reflexiones en este sentido, cf. Jeffrey C. Alexander, «Modern, Anti, Post, and Neo: How Intellectuals have coded, narrated, and explained the "New World of Our Time"», en *Fin de siècle Social Theory* (Londres-Nueva York: Verson, 1995), 13 y ss.

7 Para consultar la noción de *pathos*, cf. Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Nueva York: Harper, 1936), 10 y ss.

8 Para una interpretación de los diferentes movimientos modernos a partir de esta tensión constitutiva de la modernidad, cf. Matei Calinescu, *Five Faces of Modernity* (Durham: Duke University Press, 1987).

9 Si bien se puede discutir la filiación histórica establecida por Nisbet entre la sociología y el pensamiento conservador del siglo XIX, es necesario rendirle homenaje por haber sabido acentuar claramente la paradoja creativa de la sociología en su tensión entre

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 24 20-01-2014 12:45:52

a ser uno de sus rasgos distintivos. A pesar de las diversas nostalgias que la atraviesan, rara vez la sociología se entrega a un cuestionamiento de la modernidad misma y casi nunca da cabida a una crítica reactiva radical. De la misma forma, pero al revés, el *pathos* propio de la sociología le impide zozobrar en un elogio desprovisto de reticencias críticas para con la modernidad, en donde el pensamiento se identifica realmente con el movimiento del mundo, en donde el progreso ocupa un sitial de verdad última y en donde todos los momentos y todas las crisis terminan por insertarse como períodos necesarios de una parusía histórica. El *pathos* de la sociología no es más que el manejo de la distancia entre estas dos actitudes, las cuales están siempre presentes y sin que sea posible desprender una de la otra sino con el riesgo de perder su identidad intelectual[10].

III

Hay múltiples maneras de escribir una historia de la sociología, al igual como existe toda una pluralidad de formas para presentar las divisiones propias de la disciplina[11]. Pero, más allá de las diversidades temáticas o de las divisiones metodológicas, incluso de los postulados filosóficos que las sostienen y de las corrientes así engendradas, creemos posible identificar en la modernidad grandes intuiciones que han estructurado la manera en que la sociología ha analizado la modernidad. Si la palabra *matriz* nos ha parecido la más pertinente es porque permite tanto comprender la continuidad de la reflexión sociológica, como, asimismo, subrayar el papel activo que esta intuición inicial adopta en los diversos autores cuando reinterpretan la modernidad desde los cambios históricos y sociales de su época.

Si hemos escogido presentar estas matrices a partir de los escritos de los autores, es para subrayar bien hasta qué punto la sociología, más allá de su tensión constitutiva, bien reconocida por Wolf Lepenies, entre su pretensión científica y su vocación literaria[12], sigue siendo ante todo, en su expresión

el apego a los valores de la corriente modernista y el empréstito de lo esencial de sus conceptos y presupuestos a un cierto conservadurismo filosófico. Cf. Robert A. Nisbet, *La tradition sociológique* (París: PUF, 1984), 32.

10 Se puede decir así de la sociología lo que Baudrillard dice de la modernidad: «Moral canónica del cambio, esta (la modernidad) se opone a la moral canónica de la tradición, pero en igual medida se abstiene del cambio radical». Cf. Jean Baudrillard, «Modernité», en *Encyclopaedia Universalis* (París, 1990), 552-554.

11 Para una excelente reflexión sobre estos aspectos, cf. Donald N. Levine, *Visions of the Sociological Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995).

12 Wolf Lepenies, *Les trois cultures* (París: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 25 20-01-2014 12:45:52

más acabada, el producto de una obra. Seguramente esta obra está lejos de ser individual y se encuentra inmersa en sistemas, escuelas y doctrinas que estructuran las trayectorias personales de los autores, sus estrategias intelectuales y, por supuesto, su contexto histórico[13]. Ciertamente, una historia de la sociología es inseparable de la reflexión sobre las técnicas de investigación y sobre los métodos desplegados por los autores. Pero para nosotros se trata de comprender qué visión de la modernidad está en juego en la obra de cada autor. Este libro es una historia de la sociología de la modernidad que se dedica sistemáticamente a seguir los contornos y las inflexiones de las matrices.

Desde Comte, y a pesar de las críticas de las que el positivismo ha sido objeto, la forma acumulativa de narrar la historia de una disciplina consiste en partir de un punto único para organizar los diferentes conocimientos[14]. Pero este tipo de coherencia es ajeno al trabajo real de los autores, cuya evolución, si es que existe una, no es ciertamente lógica ni sigue una progresión acumulativa constante. La coherencia de una obra no se deriva tampoco de una intuición central, verdadero lugar de creación *ex nihilo*, de un pensamiento a lo largo de toda una vida. Esta proviene de la manera en que cada autor trata de sortear o corregir, a través de su imaginación, las dificultades o las brechas identificadas en el centro de una matriz. En esta coherencia la actitud existencial del autor, a pesar de toda la ambigüedad del término, pesa tanto, independientemente de lo que digan a menudo los autores mismos, como sus esfuerzos de análisis. La sociología no es necesariamente reacia a los desarrollos acumulativos del saber (aun si la naturaleza de esta progresión puede ser legítimamente objeto de discusión), sino que es una forma de filosofía social que apunta a contrarrestar, mil y una veces y sin cesar, la distancia fundacional de la modernidad.

Sin embargo, es conveniente evitar los *impasses* de las concepciones contextualistas que siempre terminan por caer en el facilismo de la explicación

13 Para una historia del nacimiento de la sociología en Francia desde esta perspectiva, cf. Laurent Mucchielli, *La découverte du social* (París: La Découverte, 1998).

14 Si quisimos rehabilitar la noción de autor en sociología, no es para proveer una lista canónica, sino porque creemos que es en la evolución y en las inflexiones de un pensamiento como se develan mejor los límites de una interpretación que pretende expurgar las obras de sus límites en favor de una muy hipotética reconstrucción teórica de la totalidad de su espacio de posibilidades. En sociología es Alexander quien supo construir la versión más acabada de esta actitud intelectual. Cf. Jeffrey C. Alexander, *Theoretical Logic in Sociology*, 4 vols., (Berkeley: University of California Press, 1982-1983); *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II* (Nueva York: Columbia University Press, 1987).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 26 20-01-2014 12:45:52

de una obra por su medio[15]. Tentación tanto mayor cuando los sociólogos olvidan a menudo que tienen que lidiar con representaciones históricas de lo real, generadas dentro de una historia institucional, ciertamente, pero también al interior de una historia del pensamiento que tiene efectos propios que no se pueden limitar al estudio de las fuentes, de los campos estratégicos o bien a otros determinismos extrínsecos a la obra.

La idea de matriz apunta a burlar estos riesgos. En primer lugar, ella insiste en la profunda continuidad de la mirada sociológica a lo largo de todo el siglo: actitud terapéutica contra la ilusión misma de la modernidad que siempre pretende estar en un cruce inédito de caminos. En segundo lugar, la noción permite comprender hasta qué punto la matriz está imbricada en un proceso histórico, y que es el reflejo tanto de una actitud intelectual como un esbozo de análisis. Finalmente, permite especialmente acentuar el papel de la imaginación en el trabajo sociológico, para dejar de manifiesto que, a pesar de lo agudo de los problemas sociales a los que responde una teoría, esta siempre se encuentra lejos de entregar la claridad supuesta y deseada. La sociología también es siempre una reacción. Por lo tanto, no se trata de reducir la multiplicidad real de las obras a algunos grandes modelos hipostasiados, sino subrayar a la vez, y después analizar, la relativa constancia y la relativa variación de las matrices.

Pero se trata también de deshacerse de una concepción lineal o cíclica de la historia del pensamiento sociológico. No existe ni progresión continua ni eterno retorno. Cada matriz opera por medio de una serie de desplazamientos concéntricos, cuyo doble movimiento de expansiones y de contracciones permanentes y sucesivas explicitan de manera figurativa la evolución intelectual. Así, es posible comprender tanto las continuidades de intuiciones como las múltiples rupturas dentro de una misma matriz; romper con una historia del pensamiento escrito en función de filiaciones, donde al final solamente se trata de ubicar a un autor o una escuela dentro de un árbol genealógico. La reutilización incesante de las matrices debería permitir a la sociología protegerse de estos extravíos. En ella, como trataremos de demostrarlo, las filiaciones experimentan múltiples rupturas, y es por sus desplazamientos longitudinales de geometría variable, a partir de una

15 Los libros de Aron o de Coser escapan a esta limitación, ya que ambos logran presentar de manera diferente los contextos intelectuales y sociales como elementos auxiliares de comprensión de las obras más que verdaderamente como estructuras últimas de inteligibilidad. Cf. Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociológique* (París: Gallimard, 1985); Lewis A. Coser, *Masters of Sociological Thought* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 27 20-01-2014 12:45:52

sola matriz, que el movimiento creador del pensamiento sociológico de la modernidad se refleja mejor.

Las matrices son menos que un paradigma, más que una idea de base, algo diferente a una escuela. Menos que un paradigma, ya que están lejos de tener su consistencia lógica, su capacidad de proponer marcos epistemológicos de explicación y, al menos en último análisis, pruebas de refutación[16]. Más que una idea de base, puesto que no se trata solamente, como lo explicitó Lovejoy, de aislar los elementos constitutivos presentes en diferentes sistemas, sino que, al contrario, apuntar a desprender los grandes marcos, especies de telones de fondo en los cuales trabajan los diversos elementos[17]. Algo distinto a una historia efectuada en función de escuelas cuya permanencia sería una de las especificidades de la sociología, y en donde la presentación histórica apuntaría a extraer algunos grandes modelos diferentes, incluso irreductibles entre ellos, y cuya sucesión describiría una pendiente evolucionista[18]. Las matrices están lejos de tener esta inconmensurabilidad teórica y más de una vez, a lo largo de todo este siglo, será posible mostrar en acción, en la obra de un solo autor, las afinidades y las imbricaciones entre ellas. Más de una vez autores de una misma escuela estarán presentes en matrices diferentes. Esta actitud, si no descuida la importancia de las tradiciones nacionales (se podría mostrar, por ejemplo, la existencia de afinidades electivas históricas entre una matriz y un marco nacional), las incluye empero de entrada en

16 Thomas S.Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques* (París: Flammarion, 1972 [1969]). Nótese que luego de las diferentes críticas dirigidas a su noción de paradigma, Kuhn posteriormente le quita fuerza (cf. el postfacio de 1969) hablando de una «matriz disciplinaria» con el fin de subrayar la coexistencia de elementos ordenados de diferentes tipos, pero que siempre funcionan como un todo. El uso que hacemos aquí de la idea de matriz difiere de eso considerablemente. Sin duda el parentesco es mucho más grande con la noción de «temata» de Holton. Este autor cree poder detectar en el pensamiento científico ideas directrices, presupuestos fundamentales, muy a menudo estables, ampliamente diseminados, que intervienen en las motivaciones de un científico, en su producto final e incluso en la aceptación o el rechazo de sus trabajos. En número limitado, los tematas ejercen un fuerte poder en la imaginación de un científico, lo que les permite a veces incluso ir más allá del sistema de axiomas de una teoría, pero siempre en concordancia con los principios de los tematas a las cuales adhieren. Cf. Gerald Holton, *L'imaginationscientifique* (París: Gallimard, 1981). Si hemos preferido la noción de matriz es para subrayar que, a diferencia de los *a priori* movilizados en todo conocimiento, acá se trata más bien de un esquema histórico de interpretación de la sociedad moderna.

17 Para una historia de la sociología a partir de esta perspectiva, cf. Nisbet, *La tradition sociologique*.

18 Especialmente Don Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory* (Londres: Routledge y Kegan Paul, 1961); para Francia, Pierre Ansart, *Les sociologies contemporaines* (París: Seuil, 1990).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 28 20-01-2014 12:45:52

un espacio intelectual más amplio, acentuando así la paradoja del proceso sociológico, siempre sólidamente anclado en los límites de un Estado-nación y movido por una vocación universal tendiente a subrayar las dimensiones transnacionales de su reflexión.

En esto, la matriz designa más un espacio de invención teórica y de descripción de la modernidad que una doctrina o un modelo epistemológicamente consistente. Ella está muy lejos de definir de manera estricta una correspondencia con ciertas nociones, incluso con metodologías de investigación. Apunta a dar una respuesta a requisitos más o menos vitales, pasando de representaciones confusas o informes de la vida social, a imágenes o modelos que, junto con aspirar a una gran coherencia científica, logran dar un sentido al posicionamiento de los hombres en la modernidad. Una matriz sociológica tiene así tanto sino más que ver con esta exigencia que con la preocupación de trazar los límites de inteligibilidad de un discurso propiamente científico. Lo que explica la abertura de las matrices, su posible compatibilidad, el carácter a menudo muy discutible de las ideas de inconmensurabilidad; pero lo que explica también, en parte, la primacía a plazo de una matriz sobre otra, y el hecho que un autor, a pesar de su voluntad a menudo ecuménica, interpreta por lo esencial la modernidad a partir de una sola perspectiva central.

En esta reflexión, autores importantes han debido ser excluidos y muchos otros, que no tienen necesariamente el estatus de sociólogos, han sido sin embargo seleccionados. Las elecciones, por arbitrarias que puedan resultar, se realizaron especialmente en función de la relación que estos autores mantenían con la inflexión de la conceptualización al interior de una matriz, pero también con una preocupación cronológica mínima, espaciando a los autores en intervalos más o menos regulares con el fin de dar para cada matriz una representación correspondiente a los diversos períodos históricos. Los principios de unidad que marcan la historia de una matriz teórica son inseparables de la gran diversidad que esta conoce en diferentes momentos históricos: si es así posible realizar una aproximación entre autores en función de su representación liminar de la modernidad, muchas otras diferencias, a menudo de importancia, son reconocibles entre ellos en otros niveles (especialmente en sus concepciones de la acción social o de la teoría social).

Hemos hablado hasta ahora de la modernidad de manera indiferenciada. Este libro no se refiere sin embargo más que al siglo XX. Lejos está de nosotros la idea de minimizar la importancia del aporte del siglo anterior, pero es a partir del linde del siglo XX, como máximo a partir de la última década del siglo XIX, que se constituyen verdaderamente las matrices sociológicas

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 29 20-01-2014 12:45:52

de la modernidad. En el sentido estricto, el fenómeno es ciertamente más extenso, y Jacques Le Goff tiene razón cuando caracteriza el siglo XX como el lugar de desplazamiento de la primacía de la reflexión sobre la modernidad del campo cultural (el arte, la historia, la ciencia) hacia los ámbitos de la vida social (la economía, la política, la vida cotidiana, las mentalidades)[19]. En este siglo, la modernidad pasa a ser inseparable de una reflexión sobre la vida social, y la mirada sociológica se convierte en uno de los elementos constitutivos de la percepción, más o menos espontánea, que los actores tendrán de su sociedad.

Si fuera absolutamente necesario escoger un período de inflexión para caracterizar la constitución más o menos acabada de las matrices propiamente sociológicas de la modernidad, ciertamente habría que seleccionar los años 1890-1920. Nosotros vivimos siempre sobre las intuiciones de esos años[20]. En todo caso, y considerando lo que ha sido la sociología a lo largo de todo el siglo XX, es posible afirmar que es en Durkheim, Weber y Simmel que se encuentran las formulaciones iniciales más acabadas. Esta selección, sin duda arbitraria, solo se hará aceptable luego de los análisis proporcionados, pero desde ahora es necesario insistir sobre el hecho que sería evidentemente fácil encontrar antecedentes a estas matrices, como cuando, para solo citar un ejemplo, Raymond Aron reconoce en Comte o en Marx precedentes a la visión de Weber de la racionalización[21].

En este trabajo nos limitaremos al estudio de la modernidad dentro del pensamiento occidental. La imaginación sociológica de la modernidad propia del siglo XX ha sido esencialmente modelada a partir de una zona intelectual —las sociedades europeas y los Estados Unidos— y por lo esencial a partir de las mismas matrices. No ignoramos que esta selección es reductora. Tanto más que la irrupción de lo que hasta hace poco se denominaba el Tercer Mundo desestabilizó la mirada que los sociólogos dieron de las sociedades modernas que se autoconcibieron como «centrales», y que en las interpretaciones dadas de estas sociedades, especialmente de

19 Jacques Le Goff, «Antique (ancien) / moderne», en *Histoire et mémoire* (París: Gallimard, 1988), 92.

20 Período que plantea evidentemente el problema del difícil diálogo (para no decir fracasado) que la sociología tuvo a la vez con la obra de Freud y la herencia de Nietzsche. Para un esfuerzo reciente con el fin de establecer una tradición sociológica a partir de este último, cf. Georg Stauth, Bryan S. Turner, *Nietzsche's Dance* (Londres: Basil Blackwell, 1988).

21 Aron, *Les désillusions du progrès*, 299.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 30 20-01-2014 12:45:52

la diversidad de las vías posibles de modernización[22], se terminó por ampliar y remecer una concepción demasiado estrecha de la modernidad. Sin embargo, en lo esencial, se trató más de un trabajo de adaptación creadora y de corrección crítica que de la producción de marcos de interpretación radicalmente diferentes. Esta situación está evolucionando, pero es demasiado temprano para medir en qué grado en el futuro nuestras visiones de la modernidad serán transformadas; es altamente probable que aparecerán nuevas matrices, ideadas a partir de otras situaciones sociales, culturales o de género diferente. Es por esto que el individuo moderno estudiado en este libro será circunscrito en su geografía y ,la mayoría de las veces, sin sexo determinado.

IV

El libro está dividido en tres partes, cada una de ellas dedicada a una de las matrices de la modernidad. La presentación siempre es la misma. Después de una breve introducción de los ejes más importantes que estructuran la problemática propia de la modernidad, tal como esta se reelabora en cada matriz, sigue una presentación esquemática de los principales autores tratados, antes de que los capítulos sucesivos se aboquen efectivamente al estudio de la interpretación de estos.

En los diversos capítulos hemos tomado en cuenta algunos principios simples con el fin de permitir, para cada uno de ellos, una lectura a tres niveles. Primero, hemos propuesto una presentación de las obras, con el objeto que los lectores poco iniciados en la sociología sigan la evolución de un pensamiento. Luego, en un segundo nivel, y sin caer en ninguna forma de idealismo o evolucionismo, hemos tratado de develar a través de los autores seleccionados las vicisitudes intelectuales de una matriz. Las obras no son leídas en el seno de una historia que las domina, sino que, al contrario, es a partir de sus reestructuraciones y de sus inflexiones que se desprende progresivamente, pero solo progresivamente, la forma histórica adoptada por el desarrollo de una matriz. En este sentido preciso, el sitial de los autores dentro de una matriz no supone necesariamente una evolución o progreso del pensamiento. Por el contrario, señala siempre una novedad, otra vía, una inflexión crítica, la reconsideración de un olvido, la generalización de una intuición, la radicalización de un modelo, la torsión de una representación. Finalmente, y lo que es más importante, todos los textos

22 Barrington Moore, *Les origines sociales de la dictature et de la démocratie* (París: Maspero, 1979).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 31 20-01-2014 12:45:52

apuntan a establecer la tesis de la presencia permanente de cierta versión de la distancia matricial propia a la modernidad a lo largo de todo el siglo XX. Después de todo, es respecto de ella, de la manera de concebirla y responder a esta, como se trazan las fronteras entre la diversidad de las sociologías y la unidad de la modernidad. La voluntad de respetar estos diferentes niveles de lectura ha dictado la lógica autónoma de los diferentes capítulos. Por lo tanto es posible hacer una lectura independiente de cada uno de ellos, aunque la inteligibilidad última del proyecto solamente debería medirse en función de la totalidad de las obras presentadas.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 32 20-01-2014 12:45:52

PRIMERA PARTE

La diferenciación social

Ninguna otra matriz de la modernidad ha marcado tanto la reflexión sociológica como la tesis de la diferenciación social. A tal punto que casi siempre es requerida en las interpretaciones dadas del proceso de modernización, independientemente de cuál sea al final la matriz principal escogida por los diferentes autores. En su línea mínima de interpretación, se trata siempre de demostrar cómo progresa la sociedad, evolucionando desde lo simple a lo complejo, de lo homogéneo hacia lo heterogéneo. Evidentemente, los procesos son muy diferentes, dependiendo del trabajo, de los grupos sociales, de las redes de comunicación, de las funciones y de los estatus, de la estratificación, o aún más de los subsistemas funcionales (economía, política, administración, ciencia, arte...)[1]. Con seguridad, la diferenciación social entabla relaciones estrechas con otras nociones y procesos dentro de ciertas teorías de la modernización, como en primer lugar la de la «movilización»[2].

Sin embargo, estas distinciones, por importantes que sean, no afectan verdaderamente el meollo de esta matriz interpretativa de la modernidad. Aun cuando la idea ya es bien presentada por otros autores antes que él, y especialmente en el caso de Herbert Spencer, es en Emile Durkheim que la diferenciación social se estructura verdaderamente en tanto que matriz de la modernidad. Para él, a diferencia de sociedades que tienen una división del trabajo reducida a veces a su más simple expresión, la modernidad

1 Para una buena presentación, ver el compendio de artículos, Cf. Jeffrey C. Alexander y Paul Colomy, eds., *Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives* (Nueva York: Columbia University Press, 1990).

2 El concepto hace referencia al fuerte crecimiento y a la rápida circulación de las personas, de los bienes, de las informaciones dentro de una sociedad en vías de modernización. Cf. Karl Deutsch, «Social Mobilization and Political Development», *American Political Science Review* (septiembre 1961): 493-514; Gino Germani, *Política y sociedad en una época de transición* (Buenos Aires: Paidós, 1962).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 35 20-01-2014 12:45:52

define una sociedad compleja y heterogénea en la medida en que esta se compone de grupos diferentes siempre más numerosos y jerarquizados entre ellos. De hecho, la división del trabajo en el caso de Durkheim integra más o menos la totalidad de las formas de especialización de las funciones sociales. Dentro de esta sociedad, los individuos acrecientan su singularidad, lo que los torna cada vez más distintos a unos de otros y exige al mismo tiempo su mayor complementariedad. A medida que este proceso se devela, cada esfera de actividad terminará siendo regida por reglas autónomas, independientes unas de otras, aun cuando este aspecto de las cosas sea poco citado en la obra de Durkheim mismo.

La importancia fundacional de su reflexión sobre este aspecto proviene del hecho de que él tuvo la viva consciencia de establecer una relación íntima entre diversas formas de división del trabajo y diferentes principios de integración de la sociedad. La diferenciación social, que se traduce en una diversificación de grupos, de funciones, de normas posibles, conduce al problema de la construcción de significados culturales o de principios funcionales que permitan la integración de la sociedad. ¿Cómo lograr establecer nuevos significados sociales comunes en el seno de sociedades diferenciadas? ¿Cómo asegurar la comunicación y el intercambio entre campos sociales cada vez más autónomos en sus principios de acción? Es el encuentro estrecho y siempre problemático entre la diferenciación y la integración sociales que será, a partir de Durkheim, la verdadera dinámica interna de esta matriz[3]. En el fondo, de allí provienen también las afinidades electivas más o menos constantes entre la matriz de la diferenciación social y una concepción funcionalista de la vida social[4].

Como lo veremos, los autores tuvieron en este respecto posiciones diferentes y más o menos extremas, pero para todos ellos, de una forma u otra, la sociedad, los subsistemas o los campos sociales terminan por contar con razones o intereses, y esto no solamente debido a inercias sociales en acción. De hecho, una concepción que afirma descriptivamente el movimiento de la modernización como diferenciación creciente de los campos sociales ha conducido inevitablemente a ciertos autores a la tentación de cosificar los subsistemas sociales. Tarde o temprano,

3 Para una reflexión en este sentido, entre muchos otros, Cf. Neil J. Smelser, «Le lien problématique entre différenciation et intégration», en Philippe Besnard, Massimo Borlandi y Paul Vogt, eds., *Division sociale et lien social* (París: PUF, 1993).

4 Nos parece que el vínculo a menudo, pero no siempre, observable entre la matriz de la diferenciación social y las teorías sistémicas, incluso con procesos más o menos teñidos de positivismo o cientifismo, no es una relación verdaderamente estructural, a diferencia de lo que nosotros creemos detectar con el funcionalismo.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 36 20-01-2014 12:45:52

el énfasis colocado al comienzo sobre la diferenciación social se desplaza claramente hacia el problema de la integración de la sociedad. Y es justamente este desplazamiento de la interrogación lo que se sitúa para muchos en el origen del argumento funcionalista por excelencia, a saber, tomar las consecuencias de una acción (sean estas deseadas o no) como la explicación de su existencia y de su mantenimiento[5]. La importancia extrema y desmesurada dada a la noción de adaptación debe interpretarse como un efecto directo de esta problemática.

Es pues en esta oscilación entre diferenciación e integración que debe leerse la historia de esta matriz. Por una parte, y es sin duda uno de los enunciados más innovadores de Durkheim, la integración de la sociedad paradojalmente solo es concebida como una consecuencia de la división del trabajo social. Pero Durkheim está demasiado preocupado por las anomalías, los problemas sociales, las patologías individuales como para conformarse con una concepción tan general. Entonces él va a recurrir de muchas formas, descriptivas o normativas, a otros elementos que aseguren la integración social. En lo esencial serán de naturaleza moral. Pero en realidad, el hecho de que la tensión entre la diferenciación y la integración no sea nunca definitivamente resuelta hace de la obra de Durkheim un sabio compromiso entre las dos posibilidades. Aun cuando él afirma claramente la idea de que la sociedad es una entidad moral, nunca deja de reflexionar en cuanto a sus manifestaciones materiales.

Con Talcott Parsons, este equilibrio inestable se resuelve radicalmente en beneficio de la integración «moral» de la sociedad. El proceso es sin duda, en el detalle, menos sólido y definitivo de lo que se ha dicho con demasiada frecuencia, especialmente porque él ha conservado siempre una concepción altamente problemática y aleatoria de la acción social. Sin embargo, es justamente en su obra que la modernidad terminará por encontrar su expresión canónica más acabada y bien lograda, especialmente hacia fines de los años sesenta, cuando el elogio de los Estados Unidos se hará explícito y sin ambages. Por supuesto, una obra tan vasta e importante, con etapas tan diferentes y al mismo tiempo tan profundamente ligadas entre sí, conlleva otras contradicciones y posibilidades. Pero sea cual sea la tensión entre la teoría de la acción y la teoría de los sistemas sociales, el tema de la integración sobresale en su obra. Si Durkheim había creído poder revelar una entidad moral en la sociedad, es solamente con Parsons

5 Para esta crítica ver, entre otros, Anthony Giddens, «Functionalism: *après la lute*», en Anthony Giddens, *Studies in Social and Political Theory* (Nueva York: Basic Books, 1977), 96-129.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 37 20-01-2014 12:45:52

que la idea de sociedad integrada se convierte claramente en el criterio sociológico-moral del bien y del mal. Las exigencias del funcionamiento de la sociedad pasan a ser la moral, apenas implícita, del sociólogo. El equilibrio social, que en el origen es una noción dinámica y contingente, se convierte solapadamente en un criterio normativo identificado como una exigencia de la sociedad.

Con Pierre Bourdieu se esboza una representación completamente diferente de la sociedad moderna. Sin embargo, su posición, en su línea directriz preponderante, parte de la aceptación del relato de la modernización como la transición de un mundo homogéneo e integrado hacia sociedades altamente diversificadas en las que se presenta el problema de la inadaptación de los individuos. Una vez más, la problemática principal es la articulación entre los diversos procesos de diferenciación social, descritos por la idea de campos sociales, y la capacidad de adaptación de los agentes, a través de los diferentes habitus. A pesar de algunas semejanzas en el proceso de argumentación, especialmente en lo que se refiere a la presencia de razonamientos funcionalistas, la concepción que Bourdieu termina por dar de la sociedad moderna es muy diferente a la de Parsons. Sin embargo, la diferencia principal no radica tanto en la carga crítica como en la discordancia más o menos constante que él observa, a pesar suyo, entre las posiciones sociales resultantes del proceso de diferenciación y las dimensiones subjetivas de los individuos. En realidad, se trata de dos procesos en varios aspectos similares y, no obstante, casi opuestos en su desarrollo. Parsons no deja de recordar el carácter profundamente contingente de la acción y del equilibrio social, pero demuestra, una y otra vez, la concordancia empíricamente íntima entre la diferenciación y la integración, en donde la primera está siempre al servicio de la segunda. Bourdieu, exactamente a la inversa, no se cansa de repetir la imbricación íntima que existe entre el agente y los campos, organizada en torno a la noción de habitus, y, sin embargo, no deja de dar empíricamente la prueba de sus múltiples discordancias dentro de la modernidad.

Finalmente, con Niklas Luhmann asistimos a un vuelco radical de esta matriz. El problema de la integración de la sociedad se sacrifica completamente en beneficio de la diferenciación social. Por supuesto, en el caso de Luhmann, al igual que en el caso de los otros autores, se trata una vez más de dar cuenta del funcionamiento de la sociedad, pero en lo sucesivo ya no se presupone ninguna integración de entrada o de principio. El vuelco en relación con la obra de Durkheim es profundo. Por una parte, la diferenciación social deja de ser el vehículo de la integración de la sociedad, por el contrario, se la concibe en el origen de la contingencia irreprensible de

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 38 20-01-2014 12:45:52

la sociedad moderna y, por otra parte, la problemática de la integración moral de los individuos desaparece simplemente como preocupación normativa preliminar de la sociología. En resumen, la diferenciación que al comienzo supuestamente traía consigo la integración se convierte en portadora de riesgos importantes para la modernidad[6].

6 Un último punto. Destaquemos que cuando los autores tratados recurrieron a las nociones de integración social y de integración sistémica, evidentemente nosotros recurriremos a ellas. Sin embargo, la distinción, por útil que haya resultado en ciertos aspectos y a pesar incluso de cierta oscuridad, es aquí, para nosotros, de bajo alcance analítico. Como trataremos de mostrarlo, la distinción entre estos dos modelos de integración de la sociedad en el caso de Parsons se basa siempre, por último, en el análisis sobre la primacía indiscutible de la integración social concebida especialmente a través del proceso de socialización. En cuanto a Luhmann, nos parece que hay en su obra menos de primacía unidimensional de la integración sistémica que simplemente el abandono relativo de esta preocupación en beneficio de las diversas dinámicas contingentes de diferenciación social. Para esta distinción, cf. David Lockwood, «Social Integration and System Integration», en George K. Zollschan y Walter Hirsch, *Explorations in Social Change* (Londres: Routledge y Kegan Paul, 1964), 244-258.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 39 20-01-2014 12:45:52

CAPÍTULO I

Emile Durkheim (1858-1917), problemas y promesas de la diferenciación social

I. Diferenciación e integración

El marco originario del pensamiento de Durkheim está constituido indisociablemente por la consideración del fenómeno de la diferenciación social y de los riesgos, muy reales en su opinión, de anomia social[1]. Su gran mérito es haber identificado la modernidad con el proceso de diferenciación social y, especialmente, haber querido encontrar en ella, y por ella, la respuesta a los problemas de integración propios de una sociedad moderna. Confianza tanto más sorprendente cuanto que (como muchos antes y después que él) está también convencido de vivir en una fase de transición «donde la moral tradicional es desestabilizada, sin que ninguna otra se haya formado para ocupar su lugar»[2]. Es por eso que desde el comienzo, su problema principal será la relación entre el individuo y el grupo social, problemática que le permite insistir tanto en el carácter específico de la realidad social como en las dimensiones voluntaristas presentes en el caso de los individuos[3].

1 Como en el caso de los otros autores tratados, no abordaremos aquí las dimensiones metodológicas de la obra de Durkheim. Límite ciertamente aún más lamentable dado que existe una relación al mismo tiempo íntima y problemática entre las evoluciones de sus ideas y sus problemas empíricos y de método (Cf. sobre este aspecto, Jean-Michel Berthelot, *1895 Durkheim, l'avènement de la sociologie scientifique* (Toulouse: PUM, 1995). La imbricación, y la crisis, entre su esfuerzo por dar cuenta de manera positivista de los hechos morales de la vida social se encuentra en el corazón mismo del célebre análisis que Parsons realizó de la obra de Durkheim. Cf. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers* (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1949), 301-450.

2 Emile Durkheim, discusión posterior a la presentación por Durkheim de «La détermination du fait moral» (1906), en *Sociologie et philosophie* (París: PUF, 1996), 100.

3 Entre muchas otras referencias posibles, ver sobre este aspecto el comentario de Durkheim sobre la manera en la que las fuerzas exteriores que inducen al suicidio dejan libre curso, sin embargo, a la iniciativa individual. Cf. Emile Durkheim, *Le suicide* (París: PUF, 1995), 368.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 41 20-01-2014 12:45:52

La diferenciación social

Para Durkheim, la división del trabajo social es una fuente importante, sino central, de análisis de la diferenciación estructural de las sociedades modernas. La noción va mucho más allá del mero campo económico, ya que esta atañe de hecho a todas las formas de especialización de las funciones sociales. «La división del trabajo no es exclusiva del mundo económico; se puede observar la influencia creciente en las regiones más diferentes de la sociedad. Las funciones políticas, administrativas, judiciales, se especializan cada vez más. Lo mismo ocurre con las funciones artísticas y científicas»[4]. La división del trabajo no es más que una forma particular de un proceso más general que se puede identificar con el movimiento de fondo propio de la modernización. Por muy importante que sea, no es directamente la única causa de la diferenciación estructural en todos los campos de la vida social. Su real importancia se halla en otra parte, en el hecho de ser «la fuente, sino única, al menos principal de la solidaridad social»[5].

El avance de la división del trabajo se manifiesta por un aumento de la densidad o dinámica social, es decir, por un incremento de las interacciones sociales entre los miembros de una sociedad. Pero también pasa por el aumento de su volumen, por el crecimiento de la población. La división del trabajo permite entonces que Durkheim haga una distinción entre dos grandes tipos societales, una sociedad «diferenciada», digamos en lo sucesivo moderna, con solidaridad orgánica (constituida «por un sistema de órganos diferentes, cada uno de los cuales cumple una función especial, y que en sí están formados por partes diferenciadas»)[6], y una sociedad no diferenciada, o levemente diferenciada, constituida por la repetición de segmentos similares y homogéneos, con solidaridad mecánica.

Para estudiar las diversas formas de solidaridad generadas por la división del trabajo, Durkheim subraya la necesidad de interesarse en el sistema de las reglas jurídicas. Su demostración consistirá, después de haber distinguido dos grandes tipos de sanción, en establecer el vínculo de estos con tipos de sociedades. En una sociedad no diferenciada la ley es por naturaleza represiva, por cuanto la violación de un acuerdo colectivo por un individuo, en el fondo, no es más que el incumplimiento de las creencias comunes a todos los miembros de la colectividad. Aquí, el acto «es criminal cuando ofende

4 Emile Durkheim, *De la division du travail social* (París: PUF, 1986), 2.

5 Ibíd., 26.

6 Ibíd., 157.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 42 20-01-2014 12:45:52

los estados fuertes y definidos de la conciencia colectiva»[7]. La sanción es represiva con el fin de asegurar la majestad de la ley. De manera inversa, en una sociedad diferenciada, lo propio de la ley es más bien ser rehabilitadora, es decir, limitarse a restaurar el perjuicio específico provocado por la transgresión. En efecto, a causa de la diferenciación social, las reglas solo rigen para ámbitos particulares de acción y, en consecuencia, una transgresión no impacta las creencias comunes de todo un grupo, sino solo a un campo particular de acción. La pena entonces no tiene por función más que reestablecer las relaciones perturbadas a su forma normal.

Los dos tipos de sociedad se basan por lo tanto en formas diversas de solidaridad. La primera se basa en una «conciencia colectiva» en el sentido fuerte del término, en un conjunto organizado de creencias y de sentimientos comunes a todos los miembros de un grupo. De hecho, se trata de una conciencia que tiene la capacidad de abarcar exactamente y de manera completa la conciencia de cada individuo. La segunda, a la inversa, se basa en la constitución de personalidades individuales, solo capaces de intervenir en esferas de acción propias a cada una de ellas. «Es necesario, por lo tanto, que la conciencia colectiva deje al descubierto una parte de la conciencia individual»[8]. Dicho de otra forma, la diferenciación social se encuentra en la génesis de la concepción que se forja Durkheim del individuo moderno[9]. Desde *La división del trabajo social*, Durkheim insiste sobre el hecho de que en la sociedad moderna hay una valorización ética positiva de la personalidad individual. Los individuos, profundizará Durkheim en *El suicidio*[10], están forzados a la vez a desarrollar su personalidad de manera independiente y responsable y, al mismo tiempo, han hecho que sus acciones sean compatibles con el desarrollo de las otras personas. La división del trabajo social, y de manera más amplia la diferenciación social, son estudiadas por Durkheim ante todo a través de las consecuencias que ellas implican para la integración de la sociedad. Lo que prima en su mirada es la voluntad de detectar las nuevas formas de interdependencia entre los individuos.

7 Ibíd., 47.

8 Ibíd., 101.

9 Cf. las reflexiones en este sentido de François-André Isambert, «La naissance de l'individu», en Philippe Besnard, Massimo Borlandi y Paul Vogt, eds., *Division du travail et lien social. Durkheim un siècle après*, (París: PUF, 1993), 113-133.

10 Durkheim, *Le suicide*, libro III, cap. I, 333-368.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 43 20-01-2014 12:45:52

La anomia o la patología de la modernidad

La diferenciación social plantea el problema del orden social y de las solidaridades. Por eso el interés que Durkheim confiere a las diferenciaciones sociales anormales, incluso patológicas, que dan origen a faltas de solidaridad y de regulación moral. Sean cuales sean los temores (muy reales y muy grandes) experimentados por Durkheim frente a estas patologías, nunca dejó sin embargo de pensar que la división del trabajo creaba, por sí misma y debido a que venía inevitablemente acompañada de formas nuevas de colaboración, una solidaridad. De manera un poco abusiva se pueden reunir por comodidad las diferentes formas patológicas que Durkheim reconoce en las sociedades modernas, bajo el nombre de «anomia», aun cuando la noción se presente con dos rostros muy diferentes[11].

En la primera caracterización que Durkheim entrega de ella en *La división del trabajo social*, esta proviene de la ausencia de una relación prolongada y suficiente entre las diferentes partes de una sociedad, en donde «las relaciones, como son escasas, no se repiten bastante como para determinarse; en cada nueva ocasión hay nuevos tanteos»[12]. Su origen reside así en un proceso «anormal» de división del trabajo social, en donde la solidaridad orgánica no logra cumplir correctamente con sus funciones. Pero en *El suicidio*, la anomia no surge como resultado de un estado morfológico inconcluso de la diferenciación social, sino como el fruto de las transformaciones sociales a las cuales la sociedad moderna parece crónicamente expuesta. Esta caracterización es, sin duda, más abiertamente normativa que la anterior, por cuanto designa un estado de confusión respecto de los fines mismos de la acción social. La anomia es el desmoronamiento de la legitimidad de los fines de la acción, que se basa en preacuerdos normativos. Las pasiones personales ya no logran ser reguladas por la sociedad, luego de las perturbaciones que atraviesan al orden colectivo. Los deseos humanos, ilimitados en principio, se desatan, se manifiestan como «un abismo sin fondo que nada puede colmar»[13], cuando ya ninguna potencia reguladora domina las necesidades morales de los individuos. El acuerdo «preestablecido» existente entre los deseos individuales y las posibilidades sociales vinculadas a cada posición social se desajustan. «Sucede que ellos (los individuos) no se ajustan a su

11 Para un análisis de estas diferentes patologías en *De la division du travail social*, cf. Philippe Besnard, «Les pathologies des sociétés modernes», en Besnard, Borlandi y Vogt, eds., *Division du travail et lien social*, 197-211.

12 Durkheim, *De la division du travail social*, 360.

13 Durkheim, *Le suicide*, 273.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 44 20-01-2014 12:45:52

condición»[14]. Este estado de efervescencia social es constante, observa Durkheim, en el mundo del comercio y de la industria, tanto en lo alto como en lo bajo de la escala social, en donde «las codicias son provocadas sin que sepan dónde instalarse definitivamente»[15]; las metas de los hombres van entonces infinitamente más allá de lo que pueden razonablemente alcanzar. La anomia es de hecho, por lo tanto, el «mal del infinito»[16].

Se ha dicho que esta evolución del pensamiento de Durkheim hacia elementos más normativos reflejaba una crisis intelectual y una insatisfacción en cuanto a su primera respuesta al problema de la integración de la sociedad. Sin embargo, y en una lectura que apunta a acentuar la unidad de su problemática, se puede reconocer en su pensamiento la sombra constante de estos dos órdenes analíticos. Ciertamente, él no hablará más en estos términos de la diferenciación social, y desde el fin de la década de 1890 en realidad no hablará más de la anomia. No obstante, más allá de la fortuna histórica de este último concepto y de su peso en su pensamiento[17], es cierto que nunca dejó de pensar en el problema que la diferenciación social plantea al individuo moderno.

Desafíos modernos

Antes de abordar las respuestas que Durkheim dará a ellos, es necesario hacer una pausa en torno a la concepción particular que él se forja de la vida social en la sociedad moderna, concepción profundamente marcada por la idea de distancia matricial. Los individuos, después de haber sido constituidos por la modernidad, están siempre expuestos a vivir una multitud de fenómenos de inadecuaciones sociales. Esta es ciertamente la lección más importante del estudio que Durkheim dedica al suicidio. Los tres suicidios vastamente abordados en su obra (y se puede añadir sin problema el cuarto tipo furtivo)[18] pueden interpretarse con facilidad, aunque de diversas maneras, como consecuencia de una discordancia entre una situación social y un actor individual.

14 Ibíd., 280.

15 Ibíd., 285.

16 Ibíd., 304.

17 Philippe Besnard, *L'anomie* (París: PUF, 1987).

18 Se trata del suicidio fatalista, propio de una situación con una reglamentación demasiado importante, cuando las pasiones de los individuos son violentamente comprimidas por una disciplina opresiva, y que en Francia de a comienzos de siglo Durkheim limita a los esposos muy jóvenes y a la mujer casada sin niños. Cf. Emile Durkheim, *Le suicide*, 311, n.1.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 45 20-01-2014 12:45:53

Dos de ellos se ubican en la descendencia más o menos directa de las dos formas de solidaridad que dan cuenta de la diferenciación social. El suicidio egoísta aparece así como una patología de la solidaridad orgánica. Como se sabe, este tipo de suicidio varía en función inversa al grado de integración de los grupos sociales de los cuales el individuo forma parte. Ahora bien, el pensamiento de Durkheim vacila entre dos tipos de explicaciones. La primera acentúa la dimensión normativa de este tipo de suicidio. Así, la interpretación del número más elevado de suicidios entre los protestantes se basa en su actitud más indulgente hacia la libertad y la responsabilidad individuales ante la religión, «la inclinación del protestantismo por el suicidio está en relación con el espíritu de libre examen que anima a esta religión»[19]. La segunda insiste más, a la inversa, en los elementos propiamente morfológicos, el número de los vínculos sociales que atan al individuo a los grupos. El vínculo entre el suicidio y las situaciones familiares se explica así en función de la densidad de estas últimas, puesto que «el estado de integración de un conglomerado social no hace más que reflejar la intensidad de la vida colectiva que circula dentro de él»[20], y esta misma es dependiente de la actividad y continuidad de comercio entre sus miembros. Más sencillo aun, el suicidio egoísta resulta de una falla de la integración que el individuo puede padecer en una sociedad diferenciada con solidaridad orgánica[21].

El suicidio altruista aparece, a la inversa, como el resultado de un conflicto entre los principios de la conciencia colectiva propia de la solidaridad mecánica y las exigencias de la vida en una sociedad diferenciada con solidaridad orgánica. El ejemplo del ejército es sintomático en este aspecto. Cerrado en sí mismo, exige una fuerte subordinación de los individuos a los valores colectivos de la organización, su desestabilización puede llevar a algunos de sus miembros al suicidio. Por supuesto, esta desestabilización no es producida en él mismo, en todo lo que se refiere al ejército, por una diferenciación creciente, sino que puede ser interpretada como la oposición entre un fuerte sentimiento de disciplina organizacional y la valorización social amplia del individuo en la modernidad. En todo caso, esta forma de suicidio designa bien la mezcla del pasado y del presente, la cual es propia de la representación que Durkheim propone de la vida moderna. Dirá así que «es el suicidio de las sociedades inferiores que sobrevive entre nosotros

19 Ibíd., 157.

20 Ibíd., 214.

21 Dicho de otra forma, el suicidio egoísta aquí descrito corresponde en lo esencial al estado de anomia tal como había sido descrito por Durkheim en *De la division du travail social*.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 46 20-01-2014 12:45:53

porque la moral militar es en sí, en ciertos aspectos, una sobrevivencia de la moral primitiva»[22].

El suicidio anómico introduce, en cuanto a él, una variante importante. Al constatar que la tasa de suicidio es la misma en períodos de crisis económica y de crecimiento, Durkheim concluye que la causa de este tipo de suicidio viene de la brusca confrontación de los individuos a situaciones inhabituales. Cuando se rompe el acuerdo implícito entre los medios que disponen los individuos y los fines hacia los cuales estos son habitualmente dirigidos, se entra en una fase de confusión y de desorientación. Esto indica hasta qué punto es determinante, en esta concepción, la definición socialmente consensual de los fines. Una definición que no puede ser garantizada solamente por la coacción. El acuerdo entre estas dos dimensiones, afirma Durkheim, debe ser asegurado por una autoridad moral reconocida por los actores. Es la desestabilización de estas definiciones comunes de los fines la que conduce al desequilibrio personal e incluso al suicidio.

Dicho de otra forma, los suicidios egoísta y altruista provienen de la manera en la cual los individuos se sitúan frente a los ideales sociales, mientras que el suicidio anómico (y fatalista) proviene de la manera en que la sociedad controla las aspiraciones de los individuos[23].

II. La estrategia dual

Para Durkheim, la modernidad establece una ruptura en un mundo cerrado y, a menos que se encuentre otro principio de equilibrio, las sociedades con solidaridad orgánica corren el riesgo de exponerse a toda una serie de peligros. Es así, por ejemplo, que las representaciones colectivas se multiplican en la modernidad, hasta el punto que, como la vida social desborda en todos sus aspectos, el individuo ya no tiene «una percepción bastante fuerte para sentir la realidad. Como no tenemos en nosotros lazos bastante sólidos ni bastante cercanos, todo esto nos surte muy fácilmente el efecto de no tener nada y de flotar en el vacío, una materia medio irreal e indefinidamente plástica»[24]. Es por cierto la función que Durkheim parece otorgar a la extensión de la reflexión en la modernidad. El quebranto de las creencias tradicionales se traduce, en la práctica, en la pérdida de eficacia de las ideas y de los

22 Durkheim, *Le suicide*, 260.

23 Para una severa crítica de los límites de la interpretación de Durkheim, Cf. Steven Lukes, *Emile Durkheim. His Life and Work* (Stanford, California: Stanford University Press, 1985), 191-225.

24 Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* (París: PUF, 1987), 18-19.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 47 20-01-2014 12:45:53

sentimientos inconscientes que gobiernan usualmente las conductas humanas. El pensamiento y la conciencia iluminada, de hecho, la reflexividad social del actor «solo se despierta a medida que se desorganizan las costumbres completamente estructuradas»[25].

Pero el problema de las relaciones entre un proceso creciente de diferenciación social y los mecanismos que permiten asegurar la integración de la sociedad es ante todo moral, en el sentido profundo del término. Tanto más moral considerando que, durante toda su vida, Durkheim manifiesta una muy fuerte hostilidad hacia el pensamiento utilitarista, como también hacia las teorías biológicas o hereditarias. Rechaza vivamente la idea spenceriana de una posible integración de la sociedad mediante el simple «acuerdo espontáneo de los intereses individuales», refuta la reducción de la sociedad a un puro efecto de agregación de las conductas, allí donde «la sociedad no sería más que la puesta en relación de individuos que intercambian los productos de su trabajo y sin que ninguna acción propiamente social venga a regular este intercambio»[26]. De manera inversa, insiste fuertemente en los elementos no contractuales presentes en todo contrato, buscando siempre encontrar el cemento de la sociedad en un compartir por los actores «de un conjunto de creencias y de sentimientos comunes». Pero si insiste varias veces sobre el hecho de que «toda sociedad es una sociedad moral»[27], la manera en que interpreta la integración de esta entidad moral *sui generis* da testimonio de profundas escisiones.

En efecto, el problema para Durkheim será dirimir entre dos respuestas posibles. Por una parte, parece por momentos tentado por afirmar que solamente una sociedad gobernada por una solidaridad mecánica se integra por medio de una conciencia colectiva. Se trata entonces de encontrar otros criterios de integración para una sociedad con solidaridad orgánica, y Durkheim los encuentra ante todo en el incremento de la dependencia del individuo moderno frente a los otros. Por otra parte, también es posible observar en su pensamiento el desplazamiento hacia la afirmación de la existencia de una conciencia colectiva en todas las sociedades. El sociólogo entonces debe dar cuenta de su naturaleza profundamente diferente según los tipos de sociedades estudiadas. Para solamente dar un ejemplo a este

25 Durkheim, *Le suicide*, 158. Como lo dirá Giddens, la problemática de Durkheim consiste así en estudiar las relaciones complejas que existen entre tres dimensiones diferentes de anomia, de egoísmo y de individualismo. Cf. Anthony Giddens, «Durkheim's Political Sociology», en *Politics, Sociology and Social Theory* (Stanford, California: Stanford University Press, 1995), 81.

26 Durkheim, *De la division du travail social*, 180.

27 Ibíd., 207.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 48 20-01-2014 12:45:53

estadio de la presentación, el culto al individuo en la modernidad es susceptible de ser interpretado de dos maneras. Por una parte, en efecto, remite al fundamento normativo de la sociedad moderna, por cuanto la persona humana pasa a ser en sí la cosa sagrada por excelencia. Por otra parte, el individuo mismo se constituye tras el surgimiento de la diferenciación social, y su individualidad, entonces, solo aparece como una consecuencia de la morfología compleja propia a una sociedad diferenciada. Como es frecuente en Durkheim, los dos procesos operan en una sola y misma frase:

> a medida que las sociedades se tornan más complejas, el trabajo se divide, las diferencias individuales se multiplican y se ve llegar el momento en que ya no habrá nada de común entre todos los miembros de un mismo grupo humano, sino el hecho de que son todos hombres. En estas condiciones es inevitable que la sensibilidad colectiva se aferre con todas sus fuerzas a este único objeto que le queda y que le confiera por esto mismo un valor incomparable[28].

La tensión es constante y constitutiva de su pensamiento y sería un error privilegiar unilateralmente una respuesta en perjuicio de la otra. En efecto, es posible afirmar históricamente, al menos en forma tendenciosa, que Durkheim dio cada vez más peso a los elementos normativos[29]. Pero una lectura unilateral produce un atolladero en toda otra serie de elementos que destacan con fuerza las dimensiones materialistas de la integración de la sociedad. De hecho, la reducción de Durkheim a una o a otra de estas respuestas mutila sin duda la comprensión de su obra, pero también de su legado analítico[30].

En resumen, en el seno del pensamiento durkheimiano sobre la modernidad se encuentra esta dicotomía fundacional[31]. Por otra parte, veremos

28 Durkheim, *Le suicide*, 382.

29 Para lecturas históricas importantes de la obra de Durkheim, que enfatizan esta dimensión, cf. Steven Lukes, *Emile Durkheim: His Life and Work* (1985) y Jeffrey Alexander, *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*, vol.2, *Theoretical Logic in Sociology* (Berkeley: University of California Press, 1982).

30 Para una lectura unilateral de su obra en términos de integración social, cf. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (1949), y para una lectura que enfatiza el peso de la integración sistémica en su obra, cf. Nicholas Abercrombie, Stephen Hill y Bryan S. Turner, *The Dominant Ideology Thesis* (Londres: George Allen and Unwin, 1980).

31 Para diversas ilustraciones de esta tensión en el centro mismo de su concepción metodológica, cf. Charles-Henry Cuin, ed., *Durkheim d'un si*ècle *à l'autre. Lectures actuelles des «Règles de la méthode sociologique»* (París: PUF, 1997).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 49 20-01-2014 12:45:53

al avanzar que muchas otras dicotomías o tensiones reconocibles en su obra son susceptibles de insertarse en esta[32]. La integración normativa de la sociedad[33] se basa y se prolonga en y por la integración morfológica, o viceversa, sin que cada una de ellas pueda dar por sí misma una respuesta satisfactoria. Esto explica sus idas y venidas entre estas dos concepciones. Si se toma, por ejemplo, la función integradora de la religión, para Durkheim esta es indisociablemente normativa y material, dado que su fuerza no proviene de un «vago sentimiento de un más allá más o menos misterioso, sino de la fuerte y minuciosa disciplina a la cual sometía la conducta y el pensamiento»[34].

Para Durkheim se trata ante todo de plantear en nuevos términos, luego de la diferenciación social, la relación entre el individuo y la sociedad en la modernidad. Las dos oposiciones en cierta forma no son más que traducciones, en su pensamiento y en su lenguaje, de lo propio de la distancia matricial que, en su caso, se lastra de una búsqueda realista de la naturaleza del individuo y de la sociedad, como asimismo de la verdadera naturaleza de su integración. Al final, es esta búsqueda lo que explica, tal vez mejor que muchas otras evoluciones de su pensamiento, el sentido último de sus oscilaciones.

No resulta por eso un exceso considerar que la preocupación central de la obra de Durkheim no es otra que la de encontrar una solución al problema de la anomia propia de las sociedades modernas. Pero la especificidad de este autor es haber aportado una respuesta al vínculo problemático entre la diferenciación y la integración por medio de una estrategia dual, que enfatiza cada vez la imbricación de la dimensión normativa y de la dimensión material de la vida social. Durkheim, que ha sido probablemente el sociólogo clásico más perturbado por el problema de la integración moral de la sociedad y, por lo tanto, por el desajuste entre los individuos y las exigencias del orden social, testimonia en su obra de la distancia matricial de la modernidad bajo

32 Para una presentación de algunas de ellas, cf. Lukes, *Emile Durkheim. His Life and Work*, 16-30.

33 Para ser más exactos, deberíamos haber introducido en este nivel la distinción entre la integración y la regulación sociales. Sin embargo, en la medida en que la distinción está en sí misma atravesada por la dicotomía importante que nosotros privilegiamos en la obra de Durkheim y con el fin de no hacer pesada la presentación, preferimos, a continuación de muchos otros autores, amalgamar en una sola palabra («integración») el conjunto de los elementos que remiten a la dimensión normativa de la integración de la sociedad. Cf Philippe Besnard, *L'anomie* (1987); también, sobre este aspecto, Philippe Steiner, *La sociologie de Durkheim* (París: La Découverte, 1994), especialmente 44-49.

34 Durkheim, *Le suicide*, 431.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 50 20-01-2014 12:45:53

la forma de una imbricación, a menudo problemática, entre lo normativo y la materialidad, entre la conciencia y la estructura social.

Para Durkheim, los individuos, después de haber sido constituidos por la modernidad, siempre están expuestos a experimentar en ella una multitud de fenómenos de inadecuaciones sociales. Para remediar lo anterior, no deja de buscar, más allá y a veces incluso a través de postulados metodológicos que apuntan a fundar una ciencia positiva, la materia de lo social, sus resistencias, su objetividad última, sobre la cual poder asentar su textura, sus formas simbólicas, las diferentes capas de representaciones colectivas. El lenguaje que él emplea está entonces, por un parte, colmado de categorizaciones físicas o biológicas, a menudo metafóricas, las cuales utiliza para subrayar este aspecto de las cosas, y, por otra parte, cruzado por alusiones a categorías psicológicas que a veces dejan entender, más allá de las intenciones de Durkheim, la existencia de una supraconciencia colectiva. Su definición de los hechos sociales como «maneras de actuar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo y que están dotadas de un poder de coerción en virtud del cual estos se le imponen»[35], subraya, a su manera, esta dualidad esencial de lo social a la vez normativa y material; normativa porque proviene de elementos morfológicos, material en la medida misma en que no opera más que bajo la forma de imposiciones morales. Ciertamente, se puede detectar, desde el origen, la primacía temática de una o de otra, pero en todos los casos Durkheim insiste en la imbricación estrecha entre las dos dimensiones.

III. De la morfología y de las normas

Durkheim busca una respuesta colectiva material objetiva al problema de la cohesión social. Y, en este sentido preciso, no ha habido evolución en su pensamiento hacia una primacía casi exclusiva de elementos subjetivos y normativos. No dejará por el contrario de buscar hechos objetivos sobre los cuales apoyarlos. Si insiste en la importancia de la interiorización por los actores de las reglas sociales, y si parece reconocer la especificidad de este tipo de causalidad simbólica en la vida social, no se desprenderá nunca completamente de su deseo de encontrar, más allá del solo conocimiento que el actor posee de las reglas, un criterio más objetivo y más material de coacción.

35 Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, 5.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 51 20-01-2014 12:45:53

El bien por el mal: la respuesta mediante la diferenciación social misma

La primera gran respuesta de Durkheim no es otra que encontrar, en el proceso mismo que conduce al quiebre de la conciencia colectiva, el principio preponderante de integración de una sociedad diferenciada. La división del trabajo crea por sí misma la solidaridad. Dicho de otra forma, y como es tan a menudo el caso en el pensamiento sociológico de la modernidad, es por el mal aparente que se manifiesta el bien esencial. La división del trabajo produce la integración de la sociedad no a través, en primer lugar en todo caso, de elementos normativos, sino mediante la sinergia producida directamente por elementos morfológicos. Es la razón por que Durkheim insiste tanto en los factores de densidad de la sociedad. La diferenciación de las funciones no puede más que acentuar la interrelación y, por lo tanto, la codependencia entre los individuos. La sociedad diferenciada rompe el aislamiento de los grupos sociales, sacando a la estructura de la sociedad de una morfología segmentaria. El proceso de división del trabajo es dependiente de la densidad material de la sociedad, es decir, del aumento del número de individuos, como asimismo, y en consecuencia, del volumen de los intercambios a los cuales son sometidos los individuos en una sociedad de este tipo. En el fondo es el aumento de la población que ocasiona lo esencial del movimiento de la diferenciación social. La presión creciente asociada a un número en aumento de individuos lleva, según Durkheim, a un endurecimiento de la lucha por la existencia. La respuesta funcional de la sociedad a esta presión será la división del trabajo, la inserción de los individuos en campos de acción diferenciados, lo que tendrá por efecto, junto con una reducción de la competencia entre ellos (a causa la diferenciación social, cada individuo no está en competencia más que con aquéllos que operan en el mismo campo de acción que él) a enfatizar las necesidades recíprocas[36]. Durkheim concluye que «la división del trabajo es por lo tanto un resultado de la lucha por la vida: pero es un desenlace suavizado de esta»[37].

Por supuesto, Durkheim prevé diversos procesos patológicos, como asimismo la extensión de los conflictos de clases. Y, no obstante, en este período hará de estos primeros y de esta última un simple estado transitorio, en el cual la división del trabajo social propiamente tal, base material de la integración de la sociedad, no ha generado aún las normas morales necesarias para este

36 Para una crítica severa de esta posición a partir de una lectura que apunta a acentuar la parte normativa presente en la obra de Durkheim, cf. Parsons, *The Structure of Social Action*, 322-323.

37 Durkheim, *De la division du travail social*, 253.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 52 20-01-2014 12:45:53

propósito. Sobre este punto, Durkheim está profundamente alejado de Marx[38]. Durante toda su vida, no dejará de convencerse del carácter integrador de la división del trabajo, mientras que Marx está convencido de sus efectos disolventes. Sobre todo, no interpreta las crisis de integración que remecen a la sociedad francesa al fin del siglo XIX más que como consecuencias pasajeras, resultantes de una insuficiente coordinación moral de los individuos. Desde este punto de vista, Durkheim es un pensador profundamente moderno, ya que identifica la liberación humana con el proceso estructural mismo de la diferenciación social.

Ciertamente, Durkheim afirma la existencia de una causa secundaria de la división del trabajo, que él encuentra por el lado de la indeterminación creciente de la conciencia colectiva en una sociedad diferenciada. Pero sería falso afirmar que esta problemática llevará a Durkheim hacia otra respuesta. Lo contrario es más bien verdadero. Es la viva conciencia que Durkheim tiene de la indeterminación creciente de la acción social por el solo peso de las creencias comunes dentro de una sociedad diferenciada, que explica su incapacidad de abandonar completamente el peso de los mecanismos materiales, morfológicos, incluso mecánicos, en la integración de la sociedad. Las normas nunca le bastarán completamente, a tal punto que la certidumbre sobre la profundidad del problema de la integración de una sociedad diferenciada le impide otorgar toda su confianza a una respuesta de este tipo. Los trastornos que conoce Francia en este período[39] le prohíben, en el fondo, este optimismo normativo por el cual, otras veces, parece empero muy tentado.

Las corporaciones profesionales y el socialismo

La importancia que Durkheim otorga a las corporaciones también se interpreta en este contexto. Por el hecho mismo de la diferenciación social, ni la familia ni el Estado pueden llegar a cumplir adecuadamente con una función de integración. La primera, demasiado restringida en lo sucesivo en sus quehaceres, ya no podrá vincular correcta y suficientemente el individuo al grupo social. El segundo, y a pesar incluso de la función que le es delegada, está demasiado alejado del individuo para garantizar su apego a la sociedad. Entre estos dos extremos, Durkheim solo entrevé una solución: las

38 Cf. la lectura cruzada propuesta por Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), especialmente el capítulo XV; cf. también las reflexiones de Alvin W. Gouldner, *For Sociology* (Londres: Allen Lane The Penguin Press, 1973), especialmente el capítulo 12.

39 Para una visión de conjunto de esta fase de modernización, cf. Eugen Weber, *La fin des terroirs* (París: Fayard, 1983).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 53 20-01-2014 12:45:53

corporaciones profesionales. «La corporación tiene, entonces, todo lo necesario para formar al individuo para sacarlo de su estado de aislamiento moral y, dada la insuficiencia actual de los otros grupos, es la única que puede cumplir con este indispensable oficio»[40].

Pero cuando Durkheim hace referencia a ella, piensa tanto en su fuerza de regulación normativa como en su fuerza en términos de integración morfológica. Una vez más, es la imbricación entre las dos que da la especificidad de la respuesta durkheimiana. La mera acentuación de la dimensión normativa haría de la sociedad nada más que un conglomerado poco integrado de grupos sociales que tienen modelos normativos muy herméticos entre ellos. De manera inversa, la sola afirmación de la dimensión morfológica no permitiría comprender el suplemento moral de integración que Durkheim cree poder detectar en ellas con el fin de contrarrestar la anomia social (de hecho, y para ser más precisos, una de las formas de anomia señaladas por Durkheim).

La vocación de reformador de Durkheim no necesita ser más destacada. Ella marca su concepción propia de la sociología, a menudo concebida como una disciplina que permite detectar, sobre bases científicas, la existencia natural de la solidaridad social. Como él lo señala en la clase de apertura de su curso de ciencia social, la sociología debe lograr hacer que el individuo comprenda su sociedad, mostrándole que no es más que un órgano de un organismo, con el fin de que pueda llevar a cabo de manera consciente su función[41]. Pero la posición de Durkheim no ha estado desprovista de cierta ambigüedad política, que dejó ver en él a ratos un conservador, un liberal o un socialista[42]. Si se opone arduamente al egoísmo de las teorías individualistas, en realidad no se deja tentar, a pesar de cierta nostalgia, por los valores comunitarios tradicionales. Las corporaciones profesionales se ubican a medio camino de estos dos excesos. Su función, dictada por la morfología propia de la sociedad moderna, encuentra una prolongación del lado normativo, en la medida en que los individuos, en la modernidad, se identifican cada vez más a partir de sus funciones profesionales. Las corporaciones son la base material privilegiada para extraer una moralidad común. Es la razón por la cual Durkheim distingue cuidadosamente estas

40 Durkheim, *Le suicide*, 435-436. Ver también las observaciones efectuadas por Durkheim a propósito de los grupos profesionales en el prefacio a la segunda edición en 1902 de *De la division du travail social*, I-XXXVI.

41 Emile Durkheim, «Cours de science sociale, leçon d'ouverture» (1888), en *La science sociale et l'action* (París: PUF, 1970), 109-110.

42 Al respecto, cf. Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society* (Cambridge: Polity Press, 1992), especialmente el capítulo dedicado a Francia y a su liberalismo socializado.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 54 20-01-2014 12:45:53

corporaciones de los sindicatos, por cuanto su función no apunta a una reivindicación egoísta, sino que al acometido de una tarea colectiva, en su calidad de organizaciones públicas dedicadas al bien común.

Por lo demás, Durkheim analiza de manera semejante, y hacia el mismo período, el socialismo. Distingue cuidadosamente entre el comunismo, una tendencia política siempre presente en las sociedades humanas, que tiene como objetivo «la excomunión de las funciones económicas»[43], y el socialismo, una doctrina política que en su opinión solo puede desarrollarse cuando la sociedad, suficientemente diferenciada, posee un aparato gubernamental capaz de asegurar la integración de una sociedad compleja. El socialismo es una doctrina moderna «que reclama la incorporación de todas las funciones económicas [...] a los centros directores y conscientes de la sociedad»[44]. Es una manera de integrar el aparato industrial al conjunto del organismo social, apoyándose sobre un Estado suficientemente desarrollado así como sobre un despliegue suficiente de la gran industria. Su filosofía consiste mucho menos en expresar las discordancias de intereses entre los obreros y los patrones, o incluso en liberar la sociedad de la economía, que en regularizar las actividades económicas. Y, sin embargo, aquí también su pensamiento es dual. Por técnica que sea por momentos la concepción que se forja de la función del Estado en la regulación de las actividades económicas, no deja de afirmar que el equilibrio social solo será posible a través del descubrimiento de frenos morales capaces de reglamentar la vida económica. Más aún cuando para Durkheim no hay equilibrio social posible en la modernidad solamente a través de la satisfacción económica de necesidades, ya que «no se logrará aplacar los apetitos provocados, porque estos tomarán nuevas fuerzas a medida que se les sacie»[45].

Estas respuestas se empeñan por encontrar, en la morfología misma de la diferenciación social propia de las sociedades modernas, las soluciones al problema de integración. Pero no hay en estas la voluntad de encontrar una base material que garantice, por su sola existencia, la integración de la sociedad. Siempre es necesario agregar una base moral, aunque, es cierto, estas nuevas formas de moralidad se arraigan y adquieren forma a partir de las estructuras sociales.

43 Emile Durkheim, *Le socialisme* (París: PUF, 1992), 65.

44 Ibíd., 49.

45 Ibíd., 85.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 55 20-01-2014 12:45:53

IV. De las normas y de la morfología

La segunda respuesta de Durkheim acentúa con fuerza, al menos al comienzo, la dimensión propiamente normativa de la integración de la sociedad, ya sea a través del proceso de socialización o, bien, en su calidad de gran cuerpo de valores propios a una sociedad. En ambos casos, es la eficacia simbólica lo que parece asegurar la unidad de la sociedad. Las normas definen las metas del actor, registrando, desde el comienzo, la fragmentación infinita de opciones a las que él estaría confrontado sin ellas. Ya no es entonces solamente gobernado desde el exterior por medio de las coacciones, sino que es dirigido por un sistema de normas comunes[46]. Sin embargo, Durkheim se cuida de desvincular de toda base material este recurso acrecentado a las normas.

La educación

Esta tensión está particularmente presente a propósito de la escuela y de la función que Durkheim otorga a la socialización. Toda sociedad dispone de un conjunto de ideas colectivas o de valores, comúnmente compartidos, sobre los cuales descansa la integración social y que deben ser transmitidos a las generaciones jóvenes. Durkheim insiste con fuerza sobre el carácter unitario de este modelo cultural. «Cada sociedad, considerada en un momento determinado de su desarrollo, tiene un sistema de educación que se impone a los individuos con una fuerza generalmente irresistible»[47]. Una sociedad, toda sociedad, necesita por ende la educación. «Si se confiere cierto precio a la existencia de la sociedad [...] es necesario que la educación garantice entre los ciudadanos una suficiente comunidad de ideas y de sentimientos, sin la cual toda sociedad es imposible»[48].

Lo que interesa especialmente a Durkheim es la función que la educación puede desplegar en el seno de una sociedad moderna y respecto de la diferenciación social creciente. Es la morfología propia de la sociedad moderna que parece dictar entonces el perfil del ideal de hombre que le

46 Como lo subraya correctamente Parsons, la elección del actor no es arbitraria, ya que esta por lo general se refiere solo a metas legítimas de una sociedad, sin por tanto dejar de ser menos voluntarista. Sin embargo, este acto voluntario es limitado por la adhesión voluntaria del actor a las normas, a través de una obligación de naturaleza propiamente moral. Cf. Parsons, *The Structure of Social Action*, 381-384.

47 Emile Durkheim, «L'éducation, sa nature et son rôle» (1911), en *Education et sociologie* (París: PUF, 1993), 45.

48 Ibíd., 59.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 56 20-01-2014 12:45:53

es propio. Dado el grado de diferenciación social, este ideal solo puede ser altamente abstracto y general:

> Porque cada uno de los grandes pueblos europeos abarca un inmenso hábitat, porque se recluta en las razas más diversas, porque el trabajo allí está dividido hasta el infinito, los individuos que lo componen son tan diferentes unos de otros que no hay casi nada más de común entre ellos, salvo su cualidad de hombre en general. Por lo tanto, ellos no pueden conservar la homogeneidad indispensable a todo *consenso* social más que a condición de ser tan semejantes como sea posible por el único aspecto en que todos se parecen, es decir, en tanto que todos son seres humanos[49].

Tarea tanto más apremiante considerando que él está convencido de que el desarrollo del espíritu, que viene acompañado por un decrecimiento del instinto, obliga a los hombres modernos a aumentar la reflexividad. «Sin duda, sería exagerado decir que la vida psíquica solamente comienza con las sociedades, pero es cierto que ella solo adquiere la extensión cuando las sociedades se desarrollan[50].

Si se puede discutir de la función real que Durkheim otorga a la educación en su calidad de recurso colectivo de reforma moral[51], sigue en todo caso convencido de su importancia reguladora para la sociedad. «El hombre que la educación debe formar en nosotros, no es el hombre tal como lo ha creado la naturaleza, sino tal como la sociedad desea que él sea; y ella lo desea tal como le reclama su economía interior»[52]. Sin embargo, esta determinación morfológica propia de una sociedad no debe hacer olvidar que la sociedad misma, pero esta vez pensada como ser moral, y a menudo transfigurada, está en la fuente de los fines superiores ante los cuales se inclinan los individuos.

El interés de Durkheim por la educación debe ser comprendido tanto en la descendencia de la Ilustración como a través de su inquietud sobre la integración de la sociedad. La concepción que tiene de la educación proviene de una concepción social específica del progreso: la fe en la realización y la liberación personales gracias a la adquisición del saber, pero, en su caso, el postulado de la liberación por la educación está subordinado a las necesidades de la integración social. Se trata ante todo de transmitir más un espíritu que un conjunto de conocimientos directamente útiles en

49 Durkheim, «Pédagogie et sociologie» (1902), en *Education et sociologie*, 99-100.

50 Durkheim, *De la division du travail social*, 338.

51 Para advertencias en este sentido, cf. Durkheim, *Le suicide*, 427-428.

52 Durkheim, «Pédagogie et sociologie», en *Education et sociologie*, 100.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 57 20-01-2014 12:45:53

términos profesionales. Como lo esencial es generar el *ethos* propio de una sociedad diferenciada, la disciplina académica, en su calidad de sistemas de coacciones, es tan o más importante que los saberes por transmitir.

Incluso cuando Durkheim examina la naturaleza de los saberes que la escuela debe transmitir, no deja de insistir sobre las necesidades morfológicas de una sociedad. Es así, por ejemplo, que la voluntad de ajustar la heterogeneidad de los saberes con el fin de constituir un todo está, en su opinión, en relación estrecha con el estado de la sociedad en un momento determinado. Es esta la que cada vez, pero cada vez de manera diferente, recrea «la escuela como un medio moral organizado»[53]. Si bien Durkheim distingue claramente un proyecto fundamentalmente educativo de un puro programa de socialización, él está profundamente convencido de que cada escuela prepara al hombre para su propia sociedad, o más bien para la concepción especial y restringida que esta se hace de su sociedad. La educación, en todo caso en sus redes más elitistas, no debe subordinarse a la preparación del individuo en vista de una profesión particular, sino que debe poner a cada individuo en estado de abordar de manera útil la profesión que él elegirá más tarde: la escuela secundaria «si no los prepara para una profesión determinada, (esta) los hace más aptos para prepararse en ella»[54]. Es decir hasta qué punto, para Durkheim, la evolución de los programas pedagógicos, más allá de los conflictos entre diversos grupos para controlar la institución académica, y de la evolución de los contenidos y de los métodos según los períodos, es dependiente de la manera en que una sociedad asegura su integración. «Es que, en efecto, como la vida académica no es más que el germen de la vida social, como esta no es sino la continuación del desarrollo de aquella, es imposible que los principales procedimientos mediante los cuales una funciona no se vuelvan a encontrar en la otra»[55].

De hecho, se trata de un proceso con dos dimensiones. Por un lado, el ideal educativo de una sociedad, encarnado tarde o temprano en un ideal de hombre, depende de la estructura de esta misma sociedad. Por otro lado, este mismo ideal pedagógico apunta a engendrar individuos autónomos, liberados del peso de la tradición y capaces de independencia de juicio. El quiebre de la tradición obliga a los individuos a un grado creciente de reflexividad moral: «Tal vez esta es la novedad más grande que presente la conciencia moral de los pueblos contemporáneos; es que la inteligencia se

53 Emile Durkheim, *L'évolution pédagogique en France* (París: PUF, 1990), 39.

54 Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, 360.

55 Durkheim, «Pédagogie et sociologie», en *Education et sociologie*, 109.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 58 20-01-2014 12:45:53

ha transformado y pasa a ser cada vez más un elemento de la moralidad»[56]. Este doble proceso explica para muchos la inquietud pedagógica y moral presente en la obra de Durkheim. Escribiendo en medio de una sociedad trastornada por el cambio resultante de la industrialización y de la secularización, Durkheim se cuestiona, con ansiedad, sobre la manera en que es necesario reemplazar la moralidad cristiana con el fin de asegurar la integración social a través de una moral laica capaz de animar a otro ideal de hombre. Como muchos de sus contemporáneos, está de acuerdo con la idea de una disminución de la función de la religión en las sociedades modernas: de hecho con la observación «que hay un número siempre menor de creencias y de sentimientos colectivos que son bastante colectivos y bastante fuertes como para adquirir un carácter religioso»[57]. De ahí toda la importancia que concede en la formación del niño a la educación moral que debería permitirle, junto con convertirle en un miembro de la sociedad, desarrollar, gracias a la ayuda de las reglas, el dominio de sí mismo y la autonomía de su voluntad, la inteligencia de la moral, a cambio de la aceptación racional de las coacciones morales de la sociedad.

> La sociedad, al formarnos moralmente, ha instalado en nosotros estos sentimientos que nos dictan de forma imperativa nuestra conducta, o que reaccionan con esta energía, cuando rehusamos acatar sus órdenes terminantes. Nuestra conciencia moral es su obra y la expresa; cuando nuestra conciencia se pronuncia, es la sociedad que habla en nosotros[58].

La educación consiste en terminar por creer «que nosotros mismos hemos elaborado lo que se nos ha impuesto desde afuera»[59].

Sin embargo, esta internalización acabada y bien lograda no debe hacer olvidar el proceso material por el cual ella funciona. «Es mediante la práctica de la disciplina académica que es posible inculcar al niño el espíritu de disciplina»[60]. Sobre este tema nada es más revelador que las páginas que dedica a la actitud del docente en la transmisión de la moral. Por un

56 Durkheim, *L'éducation morale* (París: PUF, 1992), 101.

57 Durkheim, *De la division du travail social*, 144. En su obra de 1893, se puede incluso encontrar sobre este tema pasajes con una fuerte sensibilidad weberiana, Cf. *De la division du travail social*, 144. Cf. sobre este tema las observaciones del vínculo entre Weber y Durkheim efectuadas por Aron sobre confidencia de Mauss, Raymond Aron, *Les* étapes *de la pensé sociologique* (París: Gallimard, 1985), 545.

58 Durkheim, *L'éducation morale*, 76.

59 Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, 7.

60 Durkheim, *L'éducation morale*, 125.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 59 20-01-2014 12:45:53

lado, es una persona física insoslayable, que debe encarnar materialmente esta moral, pero por otro lado y al mismo tiempo Durkheim insiste sobre la obligación que este tiene de suprimirse ante la fuente final de la moral social y de su propia autoridad. Intérprete de las grandes ideas morales de su tiempo, el docente debe presentarlas como el fruto de un poder moral superior a él. Idea que se basa en la concepción particular que Durkheim se hace de la autoridad moral. «Cuando obedecemos a una persona debido a la autoridad moral que le reconocemos, seguimos sus opiniones, no porque estas nos parezcan sensatas, sino porque en la idea que nos hemos formado de esta persona es inmanente una energía psíquica de cierto tipo, la cual hace que nuestra voluntad se doblegue e incline en el sentido indicado»[61]. En esta relación, según Durkheim, el niño está en una especie de hipnosis; ser sugestionable por excelencia, el niño es sometido al contagio y a la imitación del docente. El tono imperativo del educador al dar las órdenes tiene entonces una función no despreciable. Para él, como para casi todo el pensamiento pedagógico clásico, es a través de la palabra y el gesto que el docente va a verter su conciencia (es decir, la sociedad) en la del niño[62].

La religión

Es en su estudio sobre la religión que Durkheim logra de mejor forma aclarar su concepción de la naturaleza de lo social. El estudio sobre el totemismo australiano le servirá de base para desarrollar la especificidad de su concepción de lo real. Da testimonio de esto de manera clara la separación entre lo sagrado y lo profano («siempre y en todas partes /.../ concebidos por la mente humana como géneros separados»[63]) sobre la cual descansa una buena parte del libro; la escisión entre ambas no se impone intrínsecamente, sino que no es más que el resultado de una actitud simbólica que los individuos mantienen con ciertos objetos. Los objetos sociales lastran una dimensión simbólica, es decir, un significado y un valor independientes de sus propiedades objetivas y, por lo tanto, por definición arbitrarios. Los objetos o los seres determinados y distintos que representan aquí o allá lo sagrado están investidos de «poderes indefinidos, fuerzas anónimas, más o

61 Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (París: PUF, 1985), 296.

62 Más allá de la influencia que cierta tradición pedagógica haya podido ejercer sobre Durkheim, su desconfianza radical respecto del rol educativo del grupo de pares se acentúa sin duda con fuerza mediante su concepción vertical de la transmisión de las normas. Para una crítica de los límites de esta representación, cf. Jean Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant* (París: PUF, 1992), 273-299.

63 Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 53.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 60 20-01-2014 12:45:53

menos numerosas según las sociedades, a veces, incluso, llevados a la unidad y cuya impersonalidad es estrictamente comparable a la de las fuerzas físicas cuyas manifestaciones son estudiadas por las ciencias de la naturaleza»[64]. Dado que el origen último de la fuerza religiosa se halla en el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros, pero proyectado hacia afuera de ella, cualquier objeto puede cumplir la función de objeto sagrado.

Sin embargo, una vez más, Durkheim se resiste a constituir la sociedad sobre la sola base de una verdadera ontología normativa. Una vez enunciado lo arbitrario de toda relación simbólica, no puede impedir cuestionarse sobre el origen material de las representaciones, sobre el sustrato de ciertos símbolos. Busca ambos elementos no en la naturaleza misma del objeto o de la acción considerada, sino que, de manera mucho más amplia, la escruta en la morfología misma de la sociedad. Nada es más convincente a este respecto que la célebre definición que da de Dios. Una vez asentada su permanencia (bajo forma de sagrado) en el seno de todas las sociedades, incluida la sociedad moderna, Durkheim se cuestiona sobre la realidad material que la engendra. Y la encontrará, como se sabe, en la ascendencia moral y en la fuerza simbólica contenida en la sociedad misma.

> La potencia que así se ha impuesto a su respeto y que ha pasado a ser el objeto de su adoración, es la sociedad, cuyos Dioses no fueron más que la forma hipostasiada. La religión es, en definitiva, el sistema de símbolos mediante los cuales la sociedad toma conciencia de ella misma; es la manera de pensar propia del ser colectivo[65].

De hecho, la explicación de Durkheim es un vuelco materialista de una de las pruebas habituales de la existencia de Dios dada en el pensamiento escolástico. El hecho de que el hombre, ser limitado e impotente, tenga la representación de un ser ilimitado y todopoderoso. Como el hombre no puede encontrar su origen en él mismo, esta representación debe entonces llegarle desde el exterior, de una fuerza superior a él. Y allí donde el pensamiento escolástico ponía esta representación al activo de una creatura divina, Durkheim la coloca del lado de la sociedad en su totalidad. El pálido reflejo que cada conciencia individual tiene de esta potencia impide hacer de ella el tipo original. La conclusión de Durkheim es inapelable: «o no viene de nada que se ha dado en el mundo de la experiencia, o viene de

64 Ibíd., 285-286.

65 Durkheim, *Le suicide*, 352.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 61 20-01-2014 12:45:53

la sociedad»[66]. Poco importa entonces la forma precisa, e imaginaria, que adopta esta representación, el proceso que ella simboliza es de naturaleza real. «Solo la sociedad puede proveernos las nociones más generales según las cuales este debe ser representado. [...] El concepto de totalidad no es sino la forma abstracta del concepto de sociedad»[67].

El sistema normativo en su más alto grado de abstracción y de generalidad, la religión, no es más que una simbolización del grupo social mismo[68]. Es allí que Durkheim encuentra por otra parte la mejor expresión de su propia concepción de los hechos sociales: las fuerzas religiosas «son físicas al mismo tiempo que humanas, morales al mismo tiempo que materiales»[69]. Lo que Durkheim rechaza es la idea de una desmaterialización completa de la vida social. Para él, a pesar de su agudeza para comprender la materia ante todo simbólica de la vida social, esta no puede, en última instancia, más que remitir a una realidad material. Y sin embargo, «la conciencia colectiva es otra cosa más que un simple epifenómeno de su base morfológica». Una vez constituida la síntesis colectiva, se desprende «todo un mundo de sentimientos, de ideas, de imágenes que, una vez originados, obedecen a leyes que les son propias»[70]. Es de la materialidad del ser junto que surge el flujo de fuerzas psíquicas que se sobreañaden a lo real y, a través de dicho flujo, la sociedad se crea y se recrea periódicamente.

Las representaciones colectivas son la obra de una sociedad, dependientes de su morfología y, al mismo tiempo, ellas logran imitar «la naturaleza con una perfección susceptible de crecer sin límite»[71]. Relación que se extiende mucho más allá del mero fenómeno religioso. Durkheim defiende así la idea del vínculo entre la organización de los hombres en grupos y la clasificación de las cosas entre ellas. La estrecha dependencia de las representaciones colectivas, inclusive de los primeros sistemas lógicos, con la estructura morfológica de la sociedad, es a sus ojos una evidencia: «es la sociedad que ha producido la trama sobre la cual ha trabajado el pensamiento lógico»[72].

66 Ibíd., 360.

67 Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 630.

68 Dicho de otra forma, si en *De la division du travail social* se destacaba que Durkheim no estaba claro en cuanto al destino de la conciencia colectiva en una sociedad diferenciada, en su estudio sobre la religión él logra finalmente una comprensión histórica y morfológica satisfactoria. Toda sociedad recrea, por sí misma, en función de su morfología, su propia conciencia moral.

69 Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 319.

70 Ibíd., 605.

71 Ibíd., 26, nota 1.

72 Ibíd., 211.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 62 20-01-2014 12:45:53

Pero si las representaciones colectivas expresan realidades colectivas, es mediante el recurso a prácticas rituales que la sociedad logra mantener ciertos estados mentales y recrear periódicamente su ser moral propio. Exigencia que pasa por toda una serie de movimientos de dispersión y de congregación a merced de sus necesidades. Se desprenden, entonces, durante estas reuniones, fuerzas que actúan de manera invisible sobre los individuos. Fuerzas que explican la permanencia de las prácticas del culto, cuya función es estrechar los vínculos que relacionan al fiel con su Dios, acercando realmente al individuo a la sociedad[73]. A veces incluso, con ocasión de algunas grandes desestabilizaciones colectivas, como las revoluciones, las interacciones sociales entre los individuos se tornan mucho más frecuentes y activas. La efervescencia social producida entonces alimenta épocas particularmente creadoras. Lo que engendra actos extremos, de heroísmo o de barbarie, y puede transformar la vida tranquila de cualquier individuo en sobresalto moral y exigencia de superación personal[74].

Pero es a propósito de la experiencia y del ritual del duelo que Durkheim hace comprender de manera más sensible para los modernos la naturaleza de esta fuerza colectiva. «Lo que está en el origen del duelo es la impresión de debilitamiento que resiente el grupo cuando pierde a uno de sus miembros. Pero esta impresión incluso tiene por efecto acercar a los individuos, ponerlos más estrechamente en relaciones, asociarlos a un mismo estado de ánimo y, de todo esto, se desprende una sensación de consuelo que compensa el debilitamiento inicial»[75]. Fragmento maravilloso por la comprensión íntima que transmite del sufrimiento individual y del consuelo colectivo, al igual que por la capacidad de evocación, aun más que de ilustración, de la manera estrecha en que Durkheim asocia la emoción y la naturaleza del vínculo social a la realidad de la copresencia corporal de los individuos.

La esencia de la moralidad que funda la sociedad, Durkheim la encuentra, primero, en la morfología social, en el volumen y la densidad de las relaciones individuales, en su movilidad; luego, casi como una síntesis química, en el surgimiento de propiedades nuevas que se dotan de una realidad superior a la de las partes de las que proviene. «Los sentimientos privados solamente se tornan sociales combinándose bajo la acción de las fuerzas *sui generis* que desarrolla la asociación; como consecuencia de estas combinaciones y de las alteraciones mutuas que resultan de estas, *dichos sentimientos se*

73 Ibíd., 323.

74 Ibíd., 301 y ss., 589-591. También Emile Durkheim, «Jugements de valeur et jugements de réalité» (1911), en *Sociologie et philosophie* (París: PUF, 1996), 132 y ss.

75 Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 574.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 63 20-01-2014 12:45:53

convierten en otra cosa»[76]. En relación estrecha con el sustrato morfológico e independiente de él, tal es la esencia de la moralidad. Se puede entonces trazar una frontera entre ciertas representaciones colectivas más o menos dependientes de la naturaleza del sustrato social, y otras representaciones «que no se derivan directamente de la naturaleza de los elementos asociados», que se engendran más a partir de otras representaciones colectivas que en referencia a tal o cual carácter de la estructura social. Estas últimas representaciones se hacen autónomas entonces de la realidad, se dotan de una ubicuidad que las libera hasta cierto punto de toda determinación material estricta. Se transforman en «realidades parcialmente autónomas que viven por una vida propia. Tienen el poder de convocarse, de repelerse, de formar entre ellas síntesis de todo tipo, que son determinadas por sus afinidades naturales y no por el estado del medio dentro del cual evolucionan»[77]. Verdaderos productos sociales de segundo grado, suponen leyes de ideación colectiva específicas. En una palabra: en una sociedad moderna, la relación entre las representaciones colectivas y el sustrato material en el cual están arraigadas es sensiblemente más compleja que en una sociedad poco diferenciada.

La realidad social parece tener una consistencia propia, una materialidad definida a través de la relación que el individuo entabla con las reglas sociales, especialmente bajo forma de obligación moral, y que está obligado, a veces sin que lo sepa, a mantener periódicamente mediante ritos. Parecería incluso que la distancia matricial de la modernidad se desvanece aquí, a tal punto la objetividad de la vida social parece descansar ante todo en elementos subjetivos; aun más, la realidad objetiva de la sociedad no parece ser más que un conjunto de representaciones internalizadas por los actores que definen, no un mundo exterior, sino los criterios y las actitudes prácticas a través de los cuales se despliega la vida social, estrechamente imbricadas con la morfología del vínculo social propio de una sociedad.

La concepción que tiene Durkheim de la sanción refleja también esta tensión permanente en su pensamiento. Más allá de las diferencias y de la variedad de las sanciones, se puede siempre encontrar en ella un elemento externo de coacción y un elemento normativo. No se define jamás completamente ni a través de criterios exclusivamente objetivos ni gracias a criterios solamente subjetivos. Nunca el carácter bicéfalo del pensamiento durkheimiano será revelado con tanta fuerza. En el fondo, y a pesar de la

76 Durkheim, «Représentations individuelles et représentations collectives» (1898), en *Sociologie et philosophie*, 36. La cursiva es de Durkheim.

77 Ibíd., 43.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 64 20-01-2014 12:45:53

importancia otorgada a la regulación normativa y la obligación moral, es la función de las sanciones y de los castigos en el mantenimiento del orden social lo que interesa especialmente a Durkheim. El sistema de valores compartido corre el riesgo en todo momento de fallar, de allí la necesidad constante de un sistema físico de regulación de la sociedad. Pero la sanción tiene una naturaleza ante todo simbólica para Durkheim. «Castigar, no es torturar a otro en su cuerpo o en su alma; es respecto de una falta, afirmar la regla que la falta ha negado»[78]. La pena no es más que la manifestación de una energía proporcional a la energía de la agresión que la regla ha sufrido. Ella debe menos corregir al culpable que renovar la confianza de los miembros de la sociedad en su propio sistema de reglas, confianza simbólica que necesita no obstante recurrir constantemente, en todo caso de forma virtual, a la coacción física[79].

* * *

Durkheim nunca ha creído completamente que la integración de la sociedad podría derivarse del simple hecho de que los actores compartan un sistema común de valores. Viviendo en medio de una sociedad fuertemente desestabilizada por el proceso de modernización, nunca parece poder confiar del todo en la mera regulación normativa. En la concepción que él tiene de esta, siempre hay un lugar para elementos de coacción que provienen más o menos directamente de la morfología misma de las relaciones sociales. Reticencia reveladora de la duda radical que Durkheim experimentará toda su vida respecto de las normas. Ciertamente, se puede pensar que no se trata sino de un lastre tardío de su precoz positivismo. Pero se puede igualmente interpretar, y probablemente de manera más plausible, como el resultado de la situación social a la cual Durkheim se confronta. Durante toda su vida, nunca dejará de ser perturbado por la conciencia de los riesgos permanentes de anomia, de egoísmo y de desorden en la sociedad moderna y, por lo tanto, por la necesidad de apuntalar la solidaridad social con elementos más sólidos. Como muchos pensadores de a comienzos del siglo, sabe que

78 Durkheim, *L'éducation morale*, 147.

79 Una vez más, lo que se trata de subrayar es el carácter dual de la respuesta durkheimiana: nunca redujo lo esencial de la vida social a la pura coacción física, sino que es a través de ella, y a partir de ella, que se revela lo propio de la moralidad de los hechos sociales. En la coacción física, dice Durkheim, «nunca hemos visto más que la expresión material y aparente de un hecho interior y profundo que es completamente ideal; es *la autoridad moral*» (cursiva de Durkheim). Cf. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 298, nota 2.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 65 20-01-2014 12:45:53

el orden moral tradicional definitivamente ha sido desestabilizado y es por eso que su voluntad de encontrar una respuesta al problema de la integración de la sociedad a través de las normas sociales debe comprenderse en su doble significado intelectual. Por una parte, se trata sin duda de una de las más grandes invenciones de la sociología misma, por cuanto en muchos aspectos la disciplina misma se identifica en su proyecto mínimo con esta nueva respuesta. Por otra parte, y casi a la inversa, es posible detectar en ella la nostalgia por un orden social que descansa, como antaño, incluso de manera renovada, sobre un orden moral. Es el choque entre estas dos certidumbres contrarias, indisociablemente intelectuales y prácticas, el que explica la solución durkheimiana.

Es aquí que se arraiga la concepción trágica que tiene Durkheim de la sociedad. Si bien progresivamente da a la obligación moral una función preponderante en su integración, no logra jamás desprenderse completamente de la representación de la fragilidad de los vínculos sociales. De hecho, nunca se cumplirá su voluntad de asentar la antigua conciencia colectiva propia de las sociedades con solidaridad mecánica sobre nuevas bases morales en el seno de las sociedades diferenciadas. Se puede interpretar esta tensión como una inconclusión teórica. Pero también se la puede interpretar como el signo del trabajo en el corazón de su propio pensamiento de la distancia matricial de la modernidad. La respuesta intelectual construida por Durkheim, embargado por la inquietud práctica ante un mundo social más aleatorio y sometido a movimientos no integrados, por satisfactoria que esta pueda resultar a nivel científico, no logrará nunca disipar completamente las dudas que hacen surgir las realidades históricas. La dualidad de su respuesta es quizá entonces más un reflejo de su inquietud moral que una verdadera respuesta intelectual.

Es vano discutir para saber si la estrategia dual de Durkheim dio lugar, o no, a una verdadera síntesis. Basta con ver que su descendencia intelectual recuperó a la vez su confianza en la función motriz de la diferenciación estructural al caracterizar la tendencia preponderante de la sociedad moderna, y que no dejó de cuestionarse sobre la manera en que esta misma sociedad lograría integrarse.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 66 20-01-2014 12:45:53

CAPÍTULO II

Talcott Parsons (1902-1979), o la tentación de la integración perfecta

La concepción de la modernidad de Parsons se construye en la intersección de dos problemáticas: por un lado, un proceso central y privilegiado de diferenciación creciente de los ámbitos sociales y, por otro lado, una preocupación constante por dar cuenta, dada la contingencia irreprimible de las interacciones humanas, de su integración y coordinación. Doble configuración que da, a pesar de los cambios considerables, la unidad de su concepción de la sociedad moderna. Su obra oscila en efecto sin cesar entre el carácter aleatorio y frágil de la interacción social, o del intercambio entre sistemas, y la búsqueda de una explicación plausible en cuanto a su estabilidad, otorgando a la socialización una función explicativa primordial.

I. Al inicio está la acción

Un sistema de acción está compuesto por varios elementos: un actor; una meta, es decir un objetivo futuro hacia el cual se dirige la acción; una situación, cuyo estado inicial es diferente del estado final apuntado, y cuyos elementos se diferencian según sean o no susceptibles de ser controlados por el actor (las condiciones escapan a su control, al contrario de los recursos), y, finalmente, la relación particular existente entre todos estos elementos[1]. La acción es determinada por un contexto e informada por una intencionalidad que apunta a un fin. Lo social, estructurado como sistema, se da entonces incluso antes de toda forma de acción que no hace más que desplegarse allí. Dicho de otra forma, la acción supone siempre un actor, una situación, la búsqueda de un fin y, especialmente, la definición de todos estos elementos mediante criterios normativos comunes. La acción es siempre un sistema,

1 Talcott Parsons, *The Structure of Social Action. A Study on Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers* (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1949), 44.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 67 20-01-2014 12:45:53

es decir, lo resultante de un conjunto de elementos analíticos que el sociólogo debe empeñarse por descomponer.

Talcott Parsons destrona así el privilegio, un tanto desmesurado, otorgado a la acción racional en el análisis utilitarista. Para él, la acción es racional «en la medida en que persigue *fines posibles* en las condiciones de la situación y por medios que, entre los que el actor tiene disponibles, son intrínsecamente más adecuados para el fin en cuestión por razones comprensibles y verificables a través de la ciencia empírica positiva»[2]. Los «fines posibles» significan que el sentido preexiste a la acción, que la acción es producida en un marco de relaciones sociales y de situaciones constituidas y visibles, en fin, que la acción no configura al sistema, sino que obtiene de él su racionalidad. Si una acción es significativa, su racionalidad se define por su capacidad de ser inteligible, no solamente en función de las metas buscadas por el actor, como lo es de cierta manera en el caso de Weber, pero en la medida en que esta se inserta en un marco de significado común a los actores. Así, el verdadero problema no es otro que el hecho de que toda acción sea una realidad inteligible a pesar de la autonomía de sentido de la cual dispone cada actor[3].

Aunque Parsons concuerda con Weber sobre la importancia del sentido subjetivo en la acción social, son más bien las formas de acción instituidas e internalizadas por el actor bajo forma de normas las que delimitan el sentido de las acciones. El significado de la situación y de la acción excede siempre al actor individual, aun cuando este permanezca relativamente indeterminado. El problema es entonces estudiar la acción humana en un doble nivel: por una parte, como una acción reflexiva, donde el actor es menos movido por fuerzas que por la aceptación de valores y de normas que producen acciones voluntaristas y gratificantes, y, por otra parte, como una acción que supone diversos mecanismos de coordinación que permiten la regulación de las interacciones entre actores o entre subsistemas sociales. Es decir, hasta qué punto, y a pesar del lugar otorgado por la teoría a la elección de los individuos, la acción no es más que el resultado de una actualización de competencias normativas adquiridas, lo que permite comprender por lo demás la previsibilidad de las acciones, el hecho que los individuos ejecuten prácticas comunes, se ubiquen en el seno de una situación definida por un cierto acuerdo normativo preestablecido.

2 Ibíd., 58.

3 Para las diferencias entre Parsons y Weber, cf. Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination. A Weberian Perspective* (Berkeley: University of California Press, 1989), cap. 2, 53-82.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 68 20-01-2014 12:45:53

Al igual que Durkheim, Parsons basa el análisis sociológico sobre la crítica del utilitarismo y del positivismo[4]. En su opinión, no es posible ni plantear el carácter puramente contingente de los fines últimos de la acción ni disolverlos en un puro movimiento de adaptación a situaciones externas. Para Parsons, y esta será la intuición fundacional de toda su obra, el orden social no puede ser la pura resultante aleatoria de las preferencias desorganizadas y espontáneas de los actores. Es en su opinión, lo propio del «dilema utilitarista», a saber, que si logra preservar la voluntad y la subjetividad de los actores, debe permanecer individualista y no puede entonces explicar el orden social. Si desea dar cuenta de ello, está obligado a recurrir a concepciones hereditarias o acentuar las coacciones materiales, eliminando así el carácter voluntarista de la acción humana. Por el contrario, las elecciones realizadas por los actores descansan sobre un sistema de valores común a unos y otros. La acción social se basa en relaciones de expectativas recíprocas entre los actores como asimismo sobre un cierto número de obligaciones. Es en su opinión, la única manera de responder al problema de Hobbes, es decir, a la explicación del dilema del orden social tal como este se plantea en el marco de un pensamiento utilitarista[5]. En resumen, «el orden social es siempre un orden fáctico en la medida en que es susceptible de un análisis científico, pero el orden social no puede tener estabilidad sin el funcionamiento efectivo de ciertos elementos normativos»[6].

La importancia central de Durkheim en la historia de la sociología, según Parsons, proviene entonces justamente de haber descubierto «la obligación moral que motiva al individuo a obedecer una regla dada» y «a percibir que la permanencia de estas reglas supone un conjunto de valores comunes»[7], pero especialmente que los valores comúnmente compartidos «participan en la formulación de los fines mismos»[8]. Lo importante es dar cuenta del meollo de las relaciones en el cual se sumerge la acción, del marco cultural común en la ausencia del cual ninguna acción tendría sentido. Sin embargo, este marco cultural, por común e integrado que sea, no dicta jamás completamente la conducta de los actores. El carácter normativo de la acción no es nunca un programa; a lo sumo, un conjunto de las combinaciones posibles

4 Para una presentación detallada de esta lectura crítica parsoniana, cf. François Bourricaud, «Introduction. En marge de l'œuvre de Talcott Parsons: la sociologie et la théorie de l'action», en Talcott Parsons, *Eléments pour une sociologie de l'action* (París: Plon, 1955), 1-107.

5 Parsons, *The Structure of Social Action*, 89-94.

6 Ibíd., 92.

7 Ibíd., 710.

8 Ibíd., 337.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 69 20-01-2014 12:45:53

en el seno del cual el actor termina por construir su acción en función de las situaciones y de los diferenciales de socialización. Los valores, como las normas y las funciones, no operan entonces más que como límites de elección para los actores, definiendo elementos que tienen cierta compatibilidad entre ellos y que son susceptibles de entrar en una gran diversidad de combinaciones prácticas.

Es la razón por la cual la acción es siempre la resultante de una «tensión entre dos órdenes diferentes de elementos, el normativo y el condicional»[9]. El olvido de uno o de otro elimina la noción misma de acción, rebajada, ya sea a una versión positivista (donde se suprime el espacio voluntarista de la elección individual), o bien a una concepción puramente idealista (donde no se hace de la acción más que una pura emanación de valores). El actor enfrenta al mundo tanto a través de elementos cognitivos como normativos. O para decirlo mejor, los elementos cognitivos se desprenden hasta un cierto punto de los fines normativos legítimos. En el sentido fuerte del término, la adecuación entre los medios y los fines, por importante que sea a la hora de caracterizar una acción, es dependiente, incluso está subordinada, a la existencia de un marco normativo que estructura los fines socialmente posibles. La concepción de la acción de Parsons afirma que, para que un sistema social exista, es necesario que con ocasión de su acción el individuo obtenga algunas gratificaciones y que esta se inserte en un marco cultural que le dé un significado simbólico[10].

Es esta idea de la acción la que se halla en el centro de la concepción parsoniana de la doble contingencia de la realidad social. Cada actor es dependiente de otro para la determinación de su acción, pero la conducta del otro es indeterminada a menos que se imponga a los dos actores un mismo marco de expectativas recíprocas. En ausencia de este universo normativo compartido, ningún actor es capaz de anticipar el comportamiento del otro. Es la búsqueda de las diversas formas normativas lo que retiene la atención de Parsons, el hecho de que los actores interactúen mediante esquemas más o menos coherentes y estables.

La acción es siempre problemática, porque es la respuesta voluntarista de un actor a una situación. En muchos aspectos, una buena parte de la obra de Parsons consiste en analizar y describir en dos grandes maneras los mecanismos de coordinación de las acciones en el seno de una sociedad cada vez más diferenciada. Primero que todo, la idea de que esta doble contingencia de la acción es reducida por un sistema integrado de valores

9 Ibíd., 732.

10 Talcott Parsons, *The Social System* (Glencoe, IL: The Free Press, 1951), 27.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 70 20-01-2014 12:45:53

que asegura la articulación entre la sociedad, la cultura y la personalidad. Modelo estructural-funcionalista, correspondiente a la fase intermedia del pensamiento parsoniano, los sistemas de valores, cuya generalidad es demasiado amplia como para permitir una descripción adecuada de las conductas sociales, dan lugar a variables de configuración, verdaderas estructuras múltiples de elección de los actores. En segundo lugar, y luego del descubrimiento de la teoría de las cuatro funciones (AGIL)[11] y de su generalización a los diferentes niveles y subsistemas de análisis, la coordinación de las acciones será explicitada a un nivel más sistemático, gracias al estudio de los medios simbólicos generalizados de intercambio que facilitan la coordinación de la acción entre los subsistemas y al interior de cada uno ellos. Sin embargo, de la respuesta más simple e inmediata a la respuesta más compleja y mediata, el problema sigue siendo el mismo, ya que se trata siempre de dar cuenta de la coordinación de las acciones o de los subsistemas en una sociedad cada vez más diferenciada. Ambas respuestas descansan, por una parte, sobre la primacía analítica de la función de la socialización en la integración de la sociedad y, por otra, sobre una concepción de la acción en su calidad de sistema. Los problemas dinámicos de integración de la sociedad son el resultado de un equilibrio de las fuerzas que actúan en su interior con el fin de mantener o cambiar un sistema social, pero en última instancia, ellas se basan en el análisis de los problemas de motivación de los actores en relación con las estructuras sociales. El problema del orden pasa a ser entonces el problema del enlace entre una teoría psicologizante de la motivación y una teoría del mantenimiento estructural de los sistemas sociales. Dicho de otra forma, el dualismo del individuo y del mundo social está en el corazón mismo de la perspectiva analítica de Parsons. Pero para él, a diferencia de Durkheim, esta distancia matricial proviene, al menos en su formulación original, más de una problemática epistemológica que de una reflexión histórica sobre la modernidad.

II. La coordinación de las acciones

A nivel de la interacción

Toda sociedad requiere un sistema coordinado de acción para funcionar. La acción es la respuesta de un actor motivado, luego de cierta forma de socialización, a una situación. Los valores se hallan siempre en el centro de

11 Acrónimo formado por las iniciales de *adaptation*, *goal attainment*, *intégration* y *latence*. N. del. E.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 71 20-01-2014 12:45:53

la teoría parsoniana y definen varias alternativas posibles. La integración de la sociedad se basa en la adhesión de los actores a valores comunes. Pero Parsons muy rápidamente está consciente del carácter demasiado general y abstracto de esta respuesta[12]. No hay relación directa ni inmediata entre el sistema de valores generales de una sociedad y la acción realmente efectuada por el actor. Insinuarlo sería quitar al actor toda posibilidad de evaluar su relación con las situaciones y los objetos. Es por esto que las normas deben definirse a un nivel menor de generalidad y deben ser mantenidas mediante un sistema de coacciones. En todos los casos, y aunque Parsons no haya realmente explorado esta vía[13], insiste en repetidas ocasiones sobre la diferencia irreprimible existente entre los valores y las situaciones. Los valores son actualizados, de manera imperfecta y parcial, en situaciones reales de interacción, y el resultado no es más que un compromiso entre los valores y las situaciones. Sin embargo, los significados movilizados por los actores al momento de las interacciones, como por ejemplo los supuestos intereses, no son para Parsons sino explicitaciones de los valores. Desempeñan así una función en la regulación de la acción, pero la determinación exacta de su grado de intervención es siempre una cuestión empírica y no podría, en ningún caso, deducirse de un a *priori* teórico. Así definidos, los valores en su calidad de involucraciones en la acción tienen un interés heurístico limitado, pero no son menos la piedra angular del modelo parsoniano. En este período de su pensamiento, bien reflejado en sus obras de 1951, *The Social System* y (con Shils y otros) *Toward a General Theory of Action*, Parsons está convencido de que la cohesión de la sociedad es estrechamente dependiente de un sistema de valores generales, de ciertas instituciones sociales, y de un conjunto de motivaciones a nivel de la personalidad[14]. La estabilidad de la sociedad proviene del hecho de que los valores propios del ámbito simbólico de la sociedad se hallan también, por el hecho de la socialización, en la mente de los actores. El actor actúa entonces en conformidad con las normas que

12 Talcott Parsons, «Durkheim's contribution to the theory of Integration of Social Systems» (1960), en *Sociological Theory and Modern Society* (Nueva York: The Free Press, 1967), 3-34.

13 Lo que justifica en parte las críticas de Garfinkel. Cf. Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967).

14 Esta propensión de Parsons a subrayar el equilibrio de un sistema social o, por lo menos, a postular la existencia de un marco normativo regulador a partir del cual se interpretan las desviaciones, estuvo en el centro de las críticas dirigidas a su obra por los partidarios de una sociología del conflicto. Cf. Ralf Dahrendorf, *Classes et conflits de classes dans la société industrielle* (París: La Haye/Mouton, 1972); John Rex, *Key Problems of Sociological Theory*, (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1961); en Francia, especialmente Alain Touraine, *Production de la société* (París: Seuil, 1973).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 72 20-01-2014 12:45:53

él ha hecho suyas, tanto más cómodamente en cuanto sus acciones, en la medida en que estas coinciden con las normas del sistema, son reforzadas a la vez por recompensas objetivas y por gratificaciones subjetivas. En esta concepción normativa, la gratificación es concebida como un elemento no despreciable del equilibrio social; ella es «una necesidad funcional primaria de la personalidad»[15].

Pero el refuerzo de la motivación del actor no elimina el problema de la elección al cual se ve confrontado en situaciones concretas. Consciente de esto, Parsons trata de circunscribir más esta problemática mediante pares dicotómicos que dan cuenta a la vez del trabajo activo de evaluación llevado a cabo por el actor y de sus límites. Esta será la función analítica reservada a las variables de configuración. Cada una de ellas define una dicotomía en que el actor debe escoger uno de los términos, que existen antes de que el sentido de la situación sea determinado por el actor y, por lo tanto, incluso antes de que él pueda actuar sobre esta situación.

> Nosotros sostenemos que solo existen cinco variables *fundamentales* (es decir cinco variables que se derivan del marco mismo de la teoría de la acción) y que, en la medida en que la lista sea *exhaustiva*, estas constituyen un sistema. Enumerémoslas por lo tanto y, para comodidad, démosle un número: 1. Afectividad – neutralidad afectiva; 2. Orientaciones hacia sí – orientación hacia la colectividad; 3. Universalismo – particularismo; 4. Calidad (*ascription*) – cumplimiento (*achievement*); 5. Especificidad – difusión[16].

Lo esencial es que esta caracterización permite, al definir la acción por esta serie de alternativas, comprender la relativa estabilidad de las elecciones operadas por un actor al mismo tiempo que el carácter irreprimible de la elección presente en toda acción. Estas variables de configuración son una mezcla sutil de los criterios de comunidad y de sociedad presentes en Tönnies o Weber[17], pero en el caso de Parsons la combinación es más rica, menos estrictamente evolutiva, más amplia en su gama de posibilidades, haciendo posible acciones contradictorias o en tensión, aunque Parsons tiene a veces tendencia a olvidarlo. En efecto, si en principio todas las combinaciones son posibles, la compatibilidad entre las diversas variables

15 Talcott Parsons, Edward A. Shils (con James Olds), «Values, Motives and Systems of Action» en Talcott Parsons, Edward A. Shils, eds., *Toward a General Theory of Action* (Cambridge: Harvard University Press, 1959), 180.

16 Ibíd., 58-67.

17 La referencia es explícitamente enunciada por Parsons y ya estaba en germinación desde su primera gran obra, Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, 686-694.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 73 20-01-2014 12:45:53

depende de la relación entre el sistema social y su entorno, lo que explica el carácter más o menos extraño o raro de ciertas combinaciones[18]. Esta flexibilidad analítica permite especialmente dar cuenta de la manera en que los actores responden por sus conductas a la diferenciación estructural de los ámbitos de acción propia de la modernidad. Pero Parsons está obligado al mismo tiempo a insistir sobre el carácter exhaustivo de las variables, sin las cuales el avance analítico realizado no sería más que de un leve alcance. Existen cinco, ni más ni menos. Las variables abren el espacio de lo posible de la acción social, pero al mismo tiempo limitan las posibilidades y reducen las opciones a solamente algunas combinaciones[19]. Estas variables se aplican a todas las dimensiones de la acción (motivos, funciones y valores) y constituyen entre ellas un verdadero sistema[20].

La vida social se desarrolla a través de un número creciente de roles y de tareas, y pasa por una extensión del campo de intercambios entre actores, cuya complejidad recurre a nuevos mecanismos de coordinación, como asimismo a una delimitación de sus ámbitos de pertinencia. El problema de la motivación, es decir, la respuesta del actor a las exigencias diversas de los roles que él debe cumplir, pasa a ser uno de los problemas centrales de la sociedad moderna. La adhesión a los valores y la lealtad para con los grupos de los cuales forma parte vienen a contrarrestar el desapego objetivo que produce esta multiplicación de esferas de acción. El pluralismo de roles, el hecho de que en una sociedad los individuos formen parte de varias colectividades, es una característica fundamental de toda sociedad humana, pero ella pasa a ser, luego de los diversos procesos de diferenciación, un rasgo preponderante de las sociedades modernas. Las motivaciones privadas de los individuos, no obstante, se canalizan hacia el sistema social gracias a la pertenencia a un gran número de colectividades y a las lealtades que de ellas se desprenden y a la legitimación cultural del orden normativo. Sin embargo, a pesar de la existencia de estos mecanismos, hay siempre tendencias a la desviación; el actor puede efectivamente «alejarse del

18 Sobre las variables de configuración y sus límites, cf. François Chazel, *La théorie analytique de la société dans l'oeuvre de Talcott Parsons* (París-Mouton-La Haye: École Pratique des Hautes Etudes et Mouton & Co., 1974), 45-63.

19 Las variables de configuración son entonces una explicitación de la primera manera en que Parsons trató de explicitar el problema cardinal de la doble contingencia de la acción social. Cf. Talcott Parsons, *The Social System*, 36 y ss. para la explicación de esta importancia.

20 El célebre análisis proporcionado por Parsons en el capítulo X, de *The Social System* de la práctica médica moderna da una ilustración. Cf. Talcott Parsons, *The Social System*, 428-479.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 74 20-01-2014 12:45:53

cumplimiento de los criterios normativos»[21], de la cultura común de una sociedad. Las variables de configuración permiten así dar cuenta a la vez, según Parsons, de la existencia de expectativas recíprocas entre los actores y de su libertad de elección frente a situaciones múltiples.

De hecho, la reflexión de Parsons en este estado se descompone en cuatro momentos diferentes. Primero que todo, Parsons plantea desde el comienzo la existencia de tres aspectos de estructuración de un sistema total y concreto de acción social, a saber, la cultura, la sociedad y la personalidad[22]. En segundo lugar, se plantea el problema específico de la coordinación de las interacciones, sin la cual estas serían entregadas al azar. En tercer lugar, se trata de estudiar los elementos que refuerzan la imbricación normativamente deseada de las interacciones, el conjunto de las recompensas y de los castigos del que dispone un conjunto social. Finalmente, la respuesta más general y última, en cuanto a la razón final de la reciprocidad de las acciones, es asegurada por la socialización o, más bien, para ser más precisos, por la complementariedad establecida entre la institucionalización de las normas y valores y su internalización por los individuos, que permite asegurar el equilibrio durante las interacciones.

La diferencia entre la tarea asignada a las variables de configuración (coordinación) y a la teoría de la socialización (integración) queda manifiesta si se piensa en la función muy circunscrita que Parsons da a la interacción. Para él los valores y las normas jamás se engendran durante la interacción misma, aunque ambos se imponen a través de ella. La prioridad de la socialización no es nunca desmentida en sus trabajos. Los valores y las normas existen antes de toda interacción. Las variables de configuración permiten entonces estructurar analíticamente el espacio de las elecciones de los actores, pero, en última instancia, ellas descansan sólidamente sobre la idea de una socialización previa y adecuada. En defecto se perfila, pero solamente como concepto límite, la noción de anomia, verdadera antítesis de la plena institucionalización, es decir, la ausencia total de complementariedad estructurada durante las interacciones entre los actores[23].

21 Ibíd., 206.

22 La cultura designa a este estadio los grandes elementos simbólicos y de sentido que los individuos necesitan durante sus interacciones; la sociedad hace referencia a las interdependencias entre las diversas personas durante sus interacciones; la personalidad caracteriza la singularidad de cada actor. Ahora bien, estas distinciones, como será el caso más tarde con el modelo AGIL, son categorías analíticas que no corresponden a ninguna realidad concreta. Cada unidad concreta debe ser analizada a partir de los tres sistemas.

23 Talcott Parsons, *The Social System*, 39.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 75 20-01-2014 12:45:53

La coordinación a nivel del intercambio entre sistemas

La segunda respuesta de Parsons al problema de la coordinación de las acciones pasa por un cambio de nivel de análisis, con el centro de interés desplazándose hacia las relaciones de intercambio entre los diversos subsistemas sociales. En el caso anterior, la coordinación era planteada a nivel de un sistema de roles y, en lo sucesivo, esta depende de la manera en que se unen los diversos subsistemas dentro de una teoría de la sociedad.

Para describirlo, Parsons hará de su teoría de las cuatro funciones (AGIL) un marco general de análisis. Será común a la acción, a los pequeños grupos, al sistema social, a los subsistemas, a los medios simbólicos generalizados, a niveles de realidad muy heterogéneos... En realidad, este modelo obsesiona, a partir de comienzos de los años cincuenta, la totalidad de su sistema de pensamiento. AGIL pasa a ser una estructura invariante de funciones, universal, abstracta, que conoce un número considerable de aplicaciones, más o menos arbitrarias según los casos. El esquema establece un aire de familia analítico entre los diversos elementos de la realidad social; su seducción se debe menos sin duda, para Parsons, a sus capacidades heurísticas, que a su capacidad de introducir un criterio integrador en medio de niveles y de elementos heterogéneos, incluso independientes. AGIL permite, en un único y mismo movimiento analítico, realizar dos operaciones: dar cuenta de la diferenciación creciente de la sociedad moderna e introducir un criterio analítico único que permite su percepción integradora.

Ahora bien, para Parsons, hay una relación entre las variables de configuración y el análisis de las funciones[24]. Especialmente, y más allá de su independencia analítica, queda claro que las variables de configuración, al igual que la teoría de las cuatro funciones, no son más que respuestas sucesivas, y diversas, a una sola interrogación central: encontrar el grado de abstracción necesario a una teoría general. Pero el análisis de las funciones primarias responde, mejor que las variables de configuración, a su voluntad de no cerrar de manera prematura un sistema teórico, sino que por el contrario elaborar un esquema conceptual sistemático que tenga una validez universal[25].

24 Para una reflexión en cuanto al carácter «impuro» del descubrimiento de AGIL, cf. François Bourricaud, prefacio en *Eléments pour une sociologie de l'action*, 86-93.

25 Cf. sobre este tema la visión de conjunto ideal que Parsons daba de una teoría sociológica general en 1950, incluso antes de su «encuentro» con el esquema AGIL. Cf. Talcott Parsons, «The prospects of Sociological Theory» (1950), *Essays in Sociological Theory* (Nueva York: The Free Press, 1954), 348-369, especialmente 352 y ss. Buen ejemplo de un encuentro entre una expectativa intelectual y un esquema de análisis.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 76 20-01-2014 12:45:53

En esta fase intelectual, Parsons sale del simple postulado, más o menos metafísico, del equilibrio de un sistema social y se esmera en precisar la naturaleza exacta de las relaciones entre los diversos subsistemas, de naturaleza ante todo simbólica, al igual que las interdependencias entre estos y el sistema social en su conjunto. Este último no es estático ni está perfectamente en equilibrio; posee umbrales a partir de los cuales el cambio pasa a ser inevitable. La teoría general no describe el sistema social como un todo *empíricamente* integrado, sino como un sistema cuyos *problemas* deben ser analizados mediante un marco conceptual integrado[26]. Los sistemas sociales aseguran su permanencia en un entorno que estos no controlan sino parcialmente. Situación que explica la doble tarea constitutiva de los sistemas sociales: deben a la vez conservar su equilibrio interno y mantener de forma autónoma fronteras frente al entorno. Pero el estado de las relaciones entre el sistema y el entorno no es el puro producto de una historia azarosa; por el contrario, es siempre definido, con anterioridad, por los valores que definen los diversos órdenes institucionales de la sociedad. Es la razón por la que, en última instancia, las exigencias de la integración de la sociedad descansan siempre, en el caso de Parsons, sobre exigencias culturales y axiológicas.

Sin embargo, el cambio de nivel de análisis es muy importante. El análisis de todo sistema de acción descansa en lo sucesivo sobre cuatro funciones: una función de adaptación (A, que sirve para establecer las relaciones entre un sistema y su entorno), una función de realización de los fines colectivos (G, la capacidad de un sistema para fijarse metas y perseguirlas), una función de integración (I, los elementos mediante los cuales un sistema asegura su estabilidad interna) y una función de latencia (L, o de mantenimiento de los modelos culturales)[27]. La importancia de las funciones es dada por sus relaciones cibernéticas: el mantenimiento de los modelos posee un más alto nivel de información y, por lo tanto, una función más importante en el control de la acción, mientras que la adaptación posee más energía y por consiguiente un rol mayor en el acondicionamiento de la acción, aún más cuando los elementos directamente físicos de la acción humana (oxígeno, temperatura, alimentación) no son controlables por la jerarquía cibernética

26 Talcott Parsons, *Structure and Process in Modern Societies* (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1960), 13.

27 Para una presentación condensada de las cuatro funciones, cf. la introducción de Parsons, «An Outline of the Social System», en Talcott Parsons, Edward A. Shils, Kaspar D. Naegele, Jesse R. Pitts, eds., *Theories of Society*, vol. I (Nueva York: The Free Press, 1961), 30-79. Para una presentación didáctica del modelo, cf. Guy Rocher, *Talcott Parsons et la sociologie américaine* (París: PUF, 1972).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 77 20-01-2014 12:45:53

de los sistemas. Existe así una separación entre, por un lado, los sistemas que aseguran las funciones internas de información, de innovación y de reproducción simbólico-comunicacional de los valores y de las normas (latencia e integración) y, por otro lado, los sistemas de adaptación y de realización de los fines que hacen referencia a los intercambios con el entorno.

Por otra parte, hay una correspondencia entre estas funciones primarias y los diversos subsistemas del sistema general de la acción: el *sistema de los organismos* de comportamiento (concebido como el sistema de adaptación y que es el lugar de los recursos humanos indispensables para los otros sistemas), el sistema de la personalidad (que tiene la función preponderante en la realización de los fines colectivos, por cuanto es el agente primario de los procesos de acción), el sistema social (que tiene una función importante de integración y se organiza fundamentalmente en función de la articulación de las relaciones sociales) y el sistema cultural (que se organiza alrededor de los significados simbólicos y que tiene una función primordial en el mantenimiento de los modelos culturales)[28]. Es sobre este punto que el vínculo intelectual entre el esquema trinitario cultura-sociedad-personalidad del período anterior y el modelo cuaternario de AGIL es más evidente, como lo atestigua la naturaleza de sus intercambios. Entre estos cuatro subsistemas de acción hay todo un conjunto de interpretaciones como, por ejemplo, la interiorización por el actor de las normas culturales o aun la institucionalización de las normas culturales en organizaciones sociales. Todo sistema social no es entonces sino una combinación de estos componentes estructurales y su estabilidad depende de la manera en que los roles y las colectividades son comandadas por valores y normas específicos.

Por otra parte, a cada de las funciones primarias corresponde un subsistema específico de la sociedad: la economía (que tiene por función principal organizar el proceso tecnológico y más ampliamente para adaptarlo al servicio del sistema social); el sistema político (que tiene por tarea la organización de una acción colectiva destinada a alcanzar metas que tengan un sentido colectivo); la comunidad social (que debe asegurar ante todo la integridad de una orientación cultural común) y, finalmente, el sistema cultural, que en su calidad de entorno de la sociedad tiene por tarea principal el mantenimiento de los modelos culturales a través de la legitimación del orden normativo, garantizando la confianza recíproca de los miembros de una sociedad. Sobre todo, una vez planteado el modelo, es fácil comprender cómo este se aplica al interior de cada subsistema e incluso cómo puede descomponerse

28 Ver sobre este tema, en francés, el capítulo II de Talcott Parsons, *Sociétés. Essai sur leur* évolution *comparée* (París: Dunod, 1973), 6-38.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 78 20-01-2014 12:45:53

casi hasta el infinito, ya que cada componente de cada subsistema de la sociedad puede a su vez ser analizado a través de las cuatro funciones[29]. Lo que pudo hacer decir a ciertos críticos que su concepción de la sociedad moderna es una Suprema Teoría desconectada de los hechos[30], o bien que hay necesariamente y siempre en él una tendencia a reducir las acciones reales a marcos de análisis previamente constituidos[31].

Ahora bien, ciertamente más que estas aplicaciones, muy a menudo ampliamente artificiales[32], es el análisis que Parsons proporciona de los intercambios intersectoriales entre los diversos subsistemas de la sociedad el que es interesante, ya que es a raíz de estos que Parsons desarrolla su segundo gran análisis de la coordinación de las acciones. Será su teoría sobre los medios simbólicos generalizados de intercambio (a la economía corresponde el dinero; al sistema político, el poder; a la comunidad social, la influencia; al sistema cultural, la activación de los compromisos morales y culturales). Los medios simbólicos generalizados de intercambio (o medios de intercambio) son verdaderos lenguajes funcionales especializados, estrictamente significativos en referencia a un código y a las mediaciones simbólicas entre las diversas unidades sociales. Para Parsons, toda comunicación supone el intercambio de un mensaje entre actores o unidades sociales, el cual se realiza ya sea a través de un contacto físico inmediato, o bien a través de ciertos medios. En el análisis de los sistemas sociales, la comunicación, a través de los medios simbólicos generalizados, caracteriza los principales procesos de interacción por los cuales las acciones de las diversas unidades sociales son controladas, pero también por los cuales interactúan las diferentes unidades sociales. Y aunque el análisis funcional

29 Es así, por ejemplo, que para el subsistema económico se tendrá entonces la propiedad (A), la reglamentación de las condiciones de empleo (G), el contrato (I), la racionalidad económica (L); mientras que para el subsistema político los componentes estructurales serían: la regulación (A), la autoridad (G), el liderazgo (I), la eficacia de la organización (L; *organizational effectiveness*). Para una presentación breve y comparativa de estos dos subsistemas de la sociedad, cf. Talcott Parsons, «Some principal characteristics of industrial society», en *Structure and Process in Modern Societies*, 132-168.

30 Cf. la crítica de Charles Wright Mills, *L'imagination sociologique* (París: Maspero, 1967), capítulo II.

31 François Chazel, *La théorie analytique de la société dans l'*œuvre *de T.Parsons*, 1972.

32 Varios autores han subrayado estas extrañezas y la tendencia demasiado pronunciada de Parsons a «dejar plantado», a lo sumo de manera analógica, su modelo AGIL en todos los niveles de la realidad. Para una crítica severa y profunda sobre este punto, cf. Jeffrey Alexander, *The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons*. Vol. IV: *Theoretical Logic in Sociology* (California: University of California, 1985), 170 y ss.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 79 20-01-2014 12:45:53

sigue siendo subordinado a la compatibilidad estructural existente entre los subsistemas, el estudio de las sociedades gana fuertemente en dinamismo[33].

El primer medio que Parsons pone de manifiesto, y sobre el cual se basan en cierta medida todos los otros, no es otro que el dinero[34]. El dinero es un verdadero medio institucionalizado de intercambio que permite la generalización de expectativas y de compromisos (*commitments*) recíprocos, porque se basa en una garantía institucional y genera, por simple circulación, una confianza informal entre los actores. Su importancia está íntimamente ligada al crecimiento y a la diferenciación de las esferas sociales, una complejidad que requiere de mecanismos interpersonales de comunicación. La fuerza del análisis de Parsons es comprender que, más allá de su base inmediatamente física, la moneda es de hecho un mecanismo simbólico cuya utilización o gasto define, de hecho, un proceso de comunicación. La estabilidad del sistema depende de la confianza que los actores depositan, a través del medio, en el subsistema social mismo, una confianza que exige, de cierta manera, una correlación entre las disposiciones de los actores y los aspectos simbólicos del proceso de comunicación. En todo caso, el peso paradigmático del dinero impulsará a Parsons a analizar las relaciones entre los diversos subsistemas solo bajo forma de intercambio.

Al igual que el dinero, y generalizando sus características, Parsons destaca los medios de intercambio de los otros subsistemas —el poder, la influencia y el compromiso de los valores—. El poder no se resume en una concepción puramente negativa o de coacción, sino que designa el proceso por el cual ciertas metas colectivas son definidas y logradas, y aunque estas metas pueden ser muy diferentes según los tipos de sociedad, tienden mayoritariamente a asegurar el equilibrio de conjunto del sistema de acción. Aun cuando Parsons no elude jamás la utilización de la fuerza, se interesa sin embargo en subrayar más la función del poder en el logro de las metas legítimas de una sociedad. El poder, como la riqueza, debe ser dividido y distribuido, pero «también debe ser producido y tiene tanto funciones colectivas como funciones distributivas. Tiene la capacidad de movilizar

33 Señalemos que hacia el fin de su vida, Parsons extenderá la teoría de los medios de intercambio a nivel del sistema general de acción mismo, estableciendo otros cuatro medios —la inteligencia, la competencia, el afecto y la definición de la situación— en correspondencia con las cuatro funciones. Cf. Talcott Parsons, *Social Systems and the Evolution of Action Theory* (Nueva York: The Free Press, 1977).

34 Talcott Parsons, Neil J. Smelser, *Economy and Society. A Study in the Integration of Economic and Social Theory* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1957), 140-141. Para una crítica severa de la hipergeneralización del medio del dinero por sobre los otros medios simbólicos, cf. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tomo 2 (París: Fayard, 1987), 285 y ss.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 80 20-01-2014 12:45:54

los recursos de una sociedad para la concreción de los fines para los cuales se ha establecido o se puede establecer un compromiso "público"»[35]. Dicho de otra forma, el poder es una capacidad apremiante del sistema social que opera tanto como una interacción (a través de un conjunto de las sanciones), que como un medio simbólico[36].

Al lado del poder y del dinero, Parsons ubica otros dos medios simbólicos, la influencia y el compromiso de los valores. Caracteriza la influencia como el código simbólico que lleva a otro a actuar de cierta manera en cualquier tipo de circunstancia. Gracias a la influencia, un actor puede orientar las decisiones de los demás (o de las unidades sociales) sin ofrecerles directamente un equivalente valorizado. Es decir, hasta qué punto el actor que acepta la influencia del otro está convencido de actuar en el interés de un sistema cuyas dos partes se saben solidarias. Esta persuasión descansa una vez más sobre la confianza que Alter tiene en Ego, menos en su persona que sobre el sistema de roles del cual ambos forman parte. La influencia, en la medida en que se desarrolla habitualmente en un marco institucional, se basa en la autoridad, el soporte institucional que da fe a las decisiones adoptadas por un individuo en función del estatus que él ostenta. Como el poder o el dinero, la influencia permite la circulación de las decisiones al mismo tiempo que genera acciones, y termina por implicar a los actores involucrados por las elecciones realizadas[37]. Finalmente, último medio de intercambio, los compromisos de valores coaccionan a los actores para conformar sus conductas a ciertos valores, cuya aceptación, más o menos inmediata, permite que se reconozcan como miembros de una sociedad.

Estos medios facilitan el intercambio y las comunicaciones entre subsistemas, aumentando el margen de acción y de iniciativa del actor, junto con su capacidad de elección respecto de las situaciones concretas en las cuales este participa (por ejemplo, se es libre de utilizar o no el dinero, abastecerse en diversos lugares, decidir cuándo se realizará el gasto...). En este sentido preciso, los medios son verdaderos códigos de comunicación institucionalizados que permiten la circulación de cualquier mensaje a condición que el actor acepte los imperativos del código en cuestión. La capacidad de acción del individuo sobre el mundo social aumenta al mismo tiempo que se mediatiza: en una sociedad altamente diferenciada, el dominio del

35 Talcott Parsons, «The Distribution of Power in American Society», en *Structure and Process in Modern Societies*, 221.

36 Talcott Parsons, «On the concept of Political Power» (1963), en *Sociological Theory and Modern Society*, 297-354.

37 Talcott Parsons, «On the concept of Influence» (1963), en *Sociological Theory and Modern Society*, 355-382.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 81 20-01-2014 12:45:54

mundo externo pasa por todo un conjunto de medios simbólicos que alejan en cierta medida al actor del contacto físico directo con los objetos. Pero, al mismo tiempo, el hecho de que un número creciente de acciones se realice a través de estos medios simbólicos impersonales exige, de parte del actor, una gran confianza en el medio mismo, como lo atestigua la pérdida de credibilidad de una moneda durante procesos inflacionistas.

Los medios de intercambio tienen por función asegurar el enlace entre los diferentes subsistemas de la sociedad, lo cual permite, y este es un avance analítico no despreciable, desligar los símbolos de su dependencia con la comunicación lingüística y su arraigamiento contextual inmediato[38]. Pero si son de verdaderos lenguajes especializados propios de los diferentes subsistemas, Parsons se cuida de separar estos subsistemas de la existencia indispensable de una cultura comúnmente compartida.

Coordinación de las acciones e integración de la sociedad

Para ciertos autores, la transición hacia una teoría de los sistemas marca una verdadera inflexión en el pensamiento parsoniano: mientras que las variables de configuración se ubicaban a nivel del actor, el modelo AGIL desciende desde lo alto, estudiando al actor solamente a partir de los problemas propios del sistema social[39]. Jürgen Habermas va aún más lejos y encuentra, en este cambio de rumbo, el desplazamiento de Parsons desde una concepción hermenéutica de la acción hacia una teoría objetivista de los sistemas sociales[40].

En realidad, en la base de la concepción parsoniana hay una tensión irreprimible entre lo que se pone en juego por el lado de la dimensión sistémica de la acción (que en este contexto debe comprenderse en términos de coordinación de las conductas, especialmente por los medios simbólicos generalizados, es decir, en donde el actor es implicado en redes sistematizadas de coacciones y de incentivo) y lo que se pone en juego por el lado de una dimensión interactiva, de la cual dan cuenta las variables de configuración. Estas dos dimensiones no se reunirán jamás completamente, a pesar de los esfuerzos gigantescos realizados por Parsons. O más bien, estas no pueden reunirse más que a condición de que distingan bien —lo que es

38 Cf. sobre este punto la penetrante lectura de François Bourricaud, *L'individualisme institutionnel. Essai sur la sociologie de Talcott Parsons* (París: PUF., 1977), especialmente 180 y ss.

39 Robert Dubin, «Parsons› Actor: Continuities in Social Theory», *American Sociological Review* 25 (1960): 457-466.

40 Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tomo 2, 270 y ss.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 82 20-01-2014 12:45:54

probablemente la manera más económica y la menos contradictoria de interpretar una obra que no ha sido sino poco económica y a menudo contradictoria— el problema de la coordinación de las conductas (sistémicas o interactivas) y el problema de la integración de la sociedad. El primero es de orden dinámico; el segundo, especialmente por la noción de socialización, posee el rol explicativo en el sentido fuerte y definitivo del término.

Si bien la inflexión es importante entre las variables de configuración y los medios simbólicos generalizados de intercambio, ambos no deben ser interpretados más que como medios de coordinación de las acciones con el fin de reducir, intelectual y prácticamente, la complejidad de los arreglos posibles entre los diversos actores y sistemas al interior de una sociedad fuertemente diferenciada. Pero en última instancia unos y otros descansan sobre una sola concepción de la integración de la sociedad. Las afirmaciones de Parsons en este sentido son abundantes y siempre lapidarias: «El teorema fundamental de la teoría de la acción» es que «la estructura de los sistemas de acción *consiste* en variables de significación (*patterns of cultural meaning*) institucionalizadas (en los sistemas sociales y culturales) y/o internalizadas (en las personalidades y los organismos)»[41]. O más aún, en 1968, cuando él afirma la preeminencia analítica del actor individual y, en consecuencia, del proceso de internalización de los valores: «el sujeto de la interacción social tiene, en un sentido fundamental, una prioridad lógica sobre la del sistema social»[42].

Dicho de otra forma, es necesario comprender las variables de configuración, al igual que los medios simbólicos generalizados de intercambio, como principios introducidos por el análisis con el fin de dar cuenta más precisamente de la coordinación de las acciones. Y si la analogía con el lenguaje se impone a Parsons a propósito de los medios generalizados, se impone de igual modo, tras la reflexión, a propósito de las variables de configuración. Los dos son filtros y su carácter de mediación es por otra parte subrayado con fuerza por el hecho de que Parsons no haya jamás pensado verdaderamente en su posible independencia, más allá de algunos casos coyunturales que prevé bajo forma de inflación o deflación de los medios simbólicos. Su función es facilitar la comunicación entre actores o sistemas y su pertinencia última se basa en la confianza que los individuos les conceden; su buen funcionamiento exige siempre cierta forma de acuerdo

41 Talcott Parsons, «The Point of View of the Author», en Max Black, ed., *The Social Theories of Talcott Parsons* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1961), 342. Las cursivas son de Parsons.

42 Justificación de Parsons en 1968. Extraído de Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tomo 2, 219.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 83 20-01-2014 12:45:54

normativo. Por eso la importancia preponderante que Parsons dio, toda su vida, a la capacidad de una sociedad de generar solidaridad y crear (y mantener) las motivaciones necesarias de los actores. No ha habido, en el caso de Parsons, como se ha podido afirmar a veces, el tránsito de una explicación en términos de socialización hacia un modelo de integración sistémico (es decir, no normativo) asegurado únicamente por medios simbólicos. Toda coordinación entre las acciones se basa siempre en una concepción de la integración de la sociedad por medio de la teoría de la socialización[43]. Es en este sentido preciso que Parsons será toda su vida profundamente durkheimiano[44]. Más exactamente su modelo permite asentar de forma normativa la sociedad, un proceso sobre el cual Durkheim no dejó de cuestionarse. Pero no se trata de hacer de Parsons, como ha sido demasiado a menudo el caso, un normativista ingenuo. Ciertamente para él, el actor es siempre capaz de elegir, pero las elecciones deben ser compatibles entre ellas y especialmente compatibles con los valores de una sociedad. Pero como este acuerdo nunca es obvio, sus ambigüedades como sus fracasos forman parte de su visión de las cosas. Si el corazón de la teoría se halla del lado de la socialización, no hay que olvidar jamás, sin embargo, que no hay nunca en su caso una simple correspondencia entre la estructura de la personalidad y la estructura institucional.

III. La socialización: el concepto central

Para Parsons, la articulación de un conjunto de valores comunes con la estructura de disposición-necesidad interiorizada por las personalidades es «el fenómeno central de la dinámica de los sistemas sociales»[45]. Su interés por la noción atraviesa, mucho más que otros conceptos, la mayor parte de su obra, desde su primera publicación, en 1937, hasta la fase del modelo AGIL, pasando por su época intermedia. Pero a través de sus estudios sucesivos Parsons precisa, cada vez más, la adecuación entre la cultura, la sociedad y la personalidad, y más tarde, y solamente de manera alusiva,

43 Es por eso que es difícil de seguir hasta el final la crítica de Habermas a propósito de la noción de «integración» presente en el modelo AGIL, que revela una suerte de confusión entre la integración por las normas culturales y la integración por los intercambios entre sistemas. De hecho, se debe establecer la distinción entre los medios de coordinación de las conductas y lo que depende específicamente del campo de la integración de la sociedad, por la socialización, *stricto sensu*.

44 Parsons, «An Outline of the Social System», en Parsons, *et al.*, eds., *Theories of Society*, vol.1, 31.

45 Parsons, *The Social System*, 42.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 84 20-01-2014 12:45:54

el organismo[46]. De manera más general, para Parsons, las cuatro funciones de la teoría general de la acción deben servir de marco global de interpretación[47]. Establece de entrada una distinción entre los sistemas culturales y sociales, por una parte, y el organismo y la personalidad, por otra. Para él, los principales elementos de la estructura de la personalidad se derivan del sistema cultural y social a través de la socialización y, no obstante, la personalidad pasa a ser un sistema independiente a través de sus relaciones con el organismo y la singularidad de las experiencias de vida. Entre los dos niveles hay una verdadera interpenetración: por el lado de la socialización, esta se designa por la noción clave de rol; por el lado de la personalidad, remite a las necesidades relacionales.

Junto con reconocer el aporte convergente de Sigmund Freud y de Emile Durkheim en materia de socialización, Parsons es sensible a la manera en que el psicoanálisis precisa las condiciones y los procesos. Durkheim se limitó a señalar que las decisiones morales de los individuos estaban bajo la coacción de las orientaciones comunes de una sociedad, pero no abordó el estudio de los mecanismos psicológicos de interiorización de los valores morales. No basta más afirmar que solamente gracias a la socialización el actor hace suyos los valores y las normas propios de su sociedad, y que estos se convierten, entonces, en su calidad de motivaciones, en los indicadores de su acción. Es necesario, entonces, dar cuenta en detalle, y en función de las diversas esferas sociales, de su dinámica. No se trata de ninguna manera de eliminar la frontera entre las dos disciplinas, sino tratar de insertarlas en un marco de análisis más general. Al centrarse demasiado exclusivamente en las individualidades, Freud dejó de lado las implicancias de las interacciones entre actores que *forman un sistema*. Al centrarse demasiado exclusivamente en una visión del sistema social como tal, Durkheim dejó de lado el hecho que es a través de las *interacciones entre personalidades* que se constituye el sistema social[48]. Lo importante es distinguir, cuidadosamente, los diferentes niveles de abstracción en presencia. Es así como, si bien Parsons respeta en lo esencial las fases del desarrollo de la personalidad según Freud, solo lo hace a través del estudio de la serie de interacciones sociales mediante

46 Para una presentación de sus desarrollos sobre la socialización a partir especialmente del modelo AGIL, cf. Claude Dubar, *La socialisation* (París: Armand Colin, 1991), 46-53.

47 Para los desarrollos que siguen, cf. Talcott Parsons, «Social Structure and the Development of Personality: Freud's Contribution to the Integration of Psychology and Sociology» (1958), en *Social Structure and Personality* (Nueva York: The Free Press, 1964), 78-111.

48 Talcott Parsons, «The Superego and the Theory of Social Systems» (1952), en *Social Structure and Personality*, especialmente 18-20.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 85 20-01-2014 12:45:54

las cuales estas se llevan a cabo[49]. La presentación que hará del proceso de socialización sigue así de cerca la dinámica de los círculos concéntricos, con radios cada vez más grandes, por los que transita un individuo: la relación con la madre, la familia, la escuela, la comunidad juvenil...

La madre y el hijo

Con el fin de explicitar el proceso de socialización, Parsons se basa en primer lugar en la relación entre la madre y el hijo[50]. Esta relación no es solamente para el niño un proceso de satisfacción de necesidades, sino que es también un proceso de aprendizaje del significado simbólico de las acciones efectuadas por la madre. Es solamente una vez que se adquiere este lenguaje emocional de comunicación, que el hijo logra en realidad amar a su madre. El amor supone así la interiorización de una cultura común que permite la expresión y la comunicación de los afectos. Y solo una vez desarrolladas estas competencias, afectivas y cognitivas, el niño será capaz de comprender las prescripciones y las prohibiciones morales. Pero sea cual sea el grado de coherencia y de sistematicidad de las orientaciones culturales, queda claro que su complejidad y su grado de generalidad son tales, que el niño no puede aprehenderlas más que en la interacción con adultos que ya las hayan adquirido. Al final de este proceso, el niño hace suya la cultura común y dispone del sistema de significados simbólicos que le permiten hacer referencia no solamente a los diversos objetos sino también a las motivaciones de los otros actores. En esta etapa, el niño padece una transformación considerable de su personalidad, ya que alcanza un nuevo nivel de organización, de sus relaciones con el mundo exterior como asimismo en el control interno de sus propias pulsiones. Este sistema de control interior se establece a través de un modelo generalizado de sanciones impuestas por la madre; el niño aprende a adaptarse a las intenciones de los otros. A medida que la interacción continúa, el interés del niño para con su madre no se limita exclusivamente a la satisfacción de sus necesidades instintivas, sino que la madre desempeña una función social, a un nivel superior de significado; los significados instintivos se convierten en símbolos de las intenciones o de las actitudes de la madre[51].

49 Talcott Parsons, Robert F.Bales, *et al.*, *Family, Socialization and Interaction Process* (Glencoe, IL: The Free Press, 1960), 31.

50 La presentación más completa en ibíd., capítulo II, 35-131; cf. también, Parsons, *The Social System*, 207-226.

51 Talcott Parsons, «Social Structure and the Development of Personality: Freud's Contribution to the Integration of Psychology and Sociology» (1958), en *Social Structure and Personality*, 89.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 86 20-01-2014 12:45:54

A través de sus interacciones con la madre, el niño aprende un rol; en todo caso, forma parte con su madre de una colectividad en el sentido estricto del término. Sin embargo, el niño no desempeña, en el seno de esta colectividad, el mismo rol que la madre. La identificación debe entonces ser precisada por cuanto esta designa, de hecho, el proceso mediante el cual una persona, cuando pasa a ser miembro de una colectividad, aprende a cumplir un rol complementario con el de los otros miembros. El nuevo miembro, insiste Parsons, pasa a ser como los otros, pero en referencia a los valores comunes propios de dicha colectividad. Lentamente, el niño adquiere un rol más autónomo y se lanza al descubrimiento del mundo, ensaya nuevas competencias motrices y formula un gran número de preguntas sobre el mundo.

El rol del padre y el sistema familiar

Pero la relación madre-hijo no es jamás una relación independiente, forma parte de un subsistema más amplio, el de la familia conyugal, que a la vez no es más que un subsistema de sistemas sociales más amplios. Es en este contexto que Parsons reinterpreta el complejo de Edipo. Para Freud, es el desarrollo de una verdadera inversión psíquica de objeto de la madre que entra, tarde o temprano, en conflicto con el rol del padre. Para Parsons, a la inversa, en todo sistema de parentesco, el matrimonio tiene cierta prioridad estructural sobre la relación entre la madre y el niño, cuya exclusividad solo se mantiene en la medida en que no interfiera demasiado con las relaciones del matrimonio mismo. Dicho de otra forma, para Parsons es posible que la inversión psíquica de objeto preceda a la fase edípica, pero es la presión ejercida por los dos padres, anclada en una cultura común que impulsa al niño a convertirse en un gran muchacho, es decir, renunciar a su dependencia respecto de su madre, que es el factor detonador de la crisis edípica[52].

Es en este estadio que se produce una nueva fase, caracterizada por un más alto nivel de generalización. El período edípico coincide entonces con el involucramiento del niño en un número creciente de relaciones diádicas con la madre, el padre, los hermanos, las hermanas, junto con la comprensión de la familia como un sistema[53]. El punto primordial es que el niño ya no puede identificarse de manera similar con todos los objetos presentes en la familia nuclear, especialmente porque se impone la distinción de sexo. Esta distinción es más compleja para el niño que para la niña, ya que ella puede

52 Talcott Parsons, «The Father Symbol: an Appraisal in the light of Psychoanalytic and Sociological Theory» (1952-1954), en *Social Structure and Personality*, 38-39.

53 Talcott Parsons, Robert F. Bales *et al.*, *Family, Socialization and Interaction Process*, 79 y ss.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 87 20-01-2014 12:45:54

simplemente repetir, aunque a un nivel superior de complejidad, la identificación infantil con la madre, pero para ambos se impone la identificación en su calidad de miembros de la generación de los hijos. Sobre todo el niño está doblemente bloqueado: no puede identificarse completamente con la madre en la función intrafamiliar, debido a su categorización sexual, y a causa de la categorización generacional ya no puede adoptar un rol como el de su padre[54].

El gran dilema opone entonces la dependencia respecto de la madre y las ganancias en términos de capacidad de acción más autónoma. Es a este nivel, en efecto, que Parsons establece el primer gran significado simbólico del padre: representa y personifica a la vez demandas más elevadas que invitan al niño a que las haga suyas, fuentes preponderantes entonces de respeto y autoridad y, por otro lado, es el responsable de la ruptura del paraíso establecido entre el hijo y la madre. Aunque Freud insistió más sobre el segundo aspecto, los dos casos son susceptibles de distorsiones neuróticas. Pero, para Parsons, la verdadera función de esta primera fase edípica es integrar al niño en el sistema familiar, donde adquiere nuevas funciones al mismo tiempo que interioriza el sistema de valores común a la sociedad. El énfasis se pone en la pertenencia común a la familia, más que en la diferenciación de las funciones o de las generaciones.

De hecho, la transición de un modelo centrado en torno a la madre hacia un modelo de solidaridad familiar precede a la interiorización de los roles sexuales. Para Freud, los roles sexuales como tales no parecen plantear problema, por cuanto él se centró casi exclusivamente en las dificultades asociadas a su aceptación emocional. Para Parsons, la comprensión de las diferentes expectativas de las conductas asociadas al sexo es determinante. Mediante el aprendizaje de los roles sexuales, el niño no solo logra la aceptación de los roles diferenciados en el seno de la familia, sino que logra especialmente dotarse de una categorización universal transcendente a la familia y constitutiva de la estructura social. En este sentido, los roles sexuales son la primera categorización universal a la cual accede el niño, antes de que se agregue la de la edad. Se pasa así de una diferenciación cuantitativa en el seno de la familia («instrumental-adaptativa») a una diferenciación cualitativa («expresiva-integrativa»). El niño que al inicio del proceso percibía a su padre de manera exclusiva y particularista como un individuo, logra percibirlo progresivamente en su calidad de ejemplo de un modelo

54 Parsons interpreta incluso la bisexualidad constitutiva de todos los individuos como el resultado, dentro de la familia, del complejo de las funciones a las cuales son sometidos los hijos: una actitud afectiva, más que completamente maternal, y una actitud de desempeño en la sociedad, más que completamente masculina.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 88 20-01-2014 12:45:54

generalizado. El padre es menos percibido a través de su rol intrafamiliar que como un individuo que tiene un rol extrafamiliar y es portador de valores más generales[55]. El movimiento va así hacia una abstracción mayor: el individuo asocia su experiencia con su padre con tipos más generales de relaciones sociales. La importancia preponderante de la figura del padre proviene entonces del hecho de que este es el principal canal mediante el cual los valores generales de una cultura son internalizados durante el proceso de socialización.

La escuela y el grupo de pares

Este proceso continúa con el aprendizaje de los roles en la escuela y en el grupo de pares, gracias a los cuales el individuo logra identificarse con tipos de colectividad fuera de su familia de origen. Para Parsons, la escuela es a la vez un agente de socialización y un agente de asignación social de los individuos[56]. Aún más cuando, en la sociedad estadounidense de fines de los años cincuenta, comienza a imponerse, según Parsons, una íntima correlación entre el estatus social y el nivel de educación alcanzado. Si, cuando va a la escuela, el niño ya está en una fase posedípica, es decir, si ya dispone de su rol sexual en tanto que rol universal en el seno de la sociedad, es en la escuela donde hará el aprendizaje de todos los otros roles sociales, especialmente los relacionados con su *achievement*. La escuela permite organizar la evaluación diferencial de los alumnos y opera una selección y asignación de los niños al sistema de los roles adultos[57].

55 Es esta convicción la que conducirá a Parsons a hacer una lectura alternativa de la abdicación de los padres, tal como lo había diagnosticado Riesman para la sociedad estadounidense de los años cincuenta. Para él, la transición hacia un modelo de socialización hétero-determinado no significa una transformación radical de los valores, sino la toma en consideración por el sistema familiar de la necesidad de preparar al niño a una diversidad de roles que exigen grados crecientes de independencia, de competencia y de responsabilidad y que no puede hacerse sino en la medida en que la familia, en su calidad de agente de socialización, emancipe al niño de su dependencia respecto de sus padres, una emancipación que a su vez permite a los padres dejar de ser modelos de roles demasiado definitivos. La transmisión de los roles no puede más realizarse a través de un sistema de roles bien definidos, sin que este cambio operacional signifique un cambio de los valores fundamentales de la sociedad estadounidense. Cf. Talcott Parsons y Winston White, «The Link Between Character and Society» (1961), en *Social Structure and Personality*, 212-217.

56 Para lo que sigue, ver especialmente Talcott Parsons, «The School Class as a Social System: Some of its Functions in American Society» (1959), en *Social Structure and Personality*, 129-154.

57 El punto es desarrollado en el capítulo IV de Talcott Parsons, Robert F. Bales *et al.*, *Family, Socialization and Interaction Process*.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 89 20-01-2014 12:45:54

En efecto, la escuela básica hace que el niño descubra otro universo social. Primeramente, él está en un universo más homogéneo que todos los otros universos sociales que conoce (el curso está compuesto por niños de su edad). Seguidamente, se dedica a la realización de tareas más diferenciadas que las que habitualmente efectúa. En tercer lugar, existe una fuerte oposición entre el grupo de alumnos en su equidad inicial y un solo educador que representa al mundo adulto. Por último, este ejerce un proceso sistemático de evaluación que consiste, para el niño, en recompensas o castigos y, para el sistema académico, en sentar las bases para una futura selección social[58]. Ahora bien, dos componentes esenciales del *achievement* académico, el elemento propiamente cognitivo (los conocimientos académicos) y el elemento moral (el involucramiento del alumno en la organización de la escuela), en realidad no se distinguen entre ellos. De hecho, el alumno es evaluado en términos difusos y generales, en una suerte de fusión entre los elementos cognitivos y morales.

El grupo de pares se caracteriza por fronteras fluidas, ya que los niños gozan de un voluntarismo asociativo del cual están desprovistos en la casa. Pero es, especialmente, el lugar de ejercicio de una independencia respecto de los padres y un ámbito que provee a los niños una fuente de aceptación diferente a la del mundo adulto. El grupo de pares impulsa a la realización de proezas (por ejemplo, deportivas), pero permite también ganar la aceptación ante los pares en su calidad de miembro de un grupo. En cuanto a la fuerte segregación de los sexos presente en la escuela básica, esta no apunta sino a reforzar la identificación con los roles sexuales, aunque es también en la escuela, gracias a los elementos universales que esta transmite, que se equilibra la tendencia demasiado marcada de los alumnos a replegarse hacia estereotipos sexuales fuertemente opuestos entre sí: la escuela recuerda los elementos comunes más allá de las divisiones sexuales[59].

En la escuela secundaria la diferenciación se refuerza y se acentúa. El alumno es sometido a un sistema cada vez más complejo: un número creciente de profesores, cursos electivos, composición heterogénea y cambiante de las clases, compañeros de escuela que provienen de un perímetro residencial más amplio. Sobre todo, lo esencial de la selección se organiza en torno a tipos cualitativos de *achievement* y los componentes cognitivos y morales

58 Notemos, de paso, que Parsons está consciente de las dimensiones informales de las clases, lo que va contra esta tipificación. No obstante, piensa que su función no logra desestabilizar lo esencial de la presentación «formal» que ha efectuado. Cf. «The School Class as a Social System: Some of its Functions in American Society» (1959), en *Social Structure and Personality*, 135-136.

59 Talcott Parsons, Robert F. Bales, *et al.*, *Family, Socialization and Interaction Process*, 116.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 90 20-01-2014 12:45:54

se separan. La escuela tiene así una función importante en el sistema de los valores de la sociedad estadounidense, ya que ella se basa a la vez en una igualdad inicial de oportunidades y en un diferencial final de *achievement*. Con el tiempo, las diferenciaciones introducidas por la escuela terminan por consolidar expectativas diferentes entre los alumnos. El niño se desliga de sus antiguas identificaciones en el seno de la familia y adopta un nuevo estatus en un nuevo sistema. Su nuevo estatus personal estará en función de la posición que ocupa en vista de sus resultados académicos y, en segundo lugar, del sitial que el alumno ocupa en el grupo de los pares. Los que tengan más éxito por el lado cognitivo serán orientados hacia funciones técnicas y especializadas, los demás hacia funciones con competencias sociales o humanas más difusas. Por otra parte, además de la acentuación de la importancia de las relaciones entre los sexos, el prestigio del grupo de pares aumenta considerablemente. En lo sucesivo, este opera como un verdadero mecanismo de selección y no más solamente como refuerzo de los estatus transmitidos: niños de familias que tienen un bajo estatus social son aceptados en grupos de pares con un estatus familiar elevado[60]. La preeminencia de los grupos de pares es incluso un rasgo destacado del sistema educativo estadounidense. Su importancia es considerable, ya que el grado de éxito dentro del grupo de pares mismo constituye por sí solo un sistema de *achievement*. Se pueden entonces reconocer situaciones cruzadas: aquellos que tienen buenos resultados académicos y resultados mediocres en el grupo de pares, o lo inverso. Se desprenden tres tipos puros en el grupo de pares: a nivel intermedio existe el que es un buen compañero, arriba el que dispone de recursos de liderazgo y abajo, el que roza con actitudes de delincuencia.

El surgimiento del grupo de pares, en su calidad de agente de socialización al lado de la familia y de la escuela, forma parte, para Parsons, del proceso de diferenciación estructural propio a la sociedad estadounidense. Sin embargo, si bien su función como agente de socialización aparece como complementaria respecto de la familia y de la escuela, el grupo de pares no transporta más que modelos secundarios en relación con los transmitidos por el sistema formal de educación. Para Parsons, en efecto, el grupo de pares está estrechamente articulado con las normas académicas como con las expectativas parentales. Ciertamente, Parsons está consciente del conflicto que se puede establecer entre las orientaciones del grupo de pares (popularidad, compañerismo, burlas), en resumen, la cultura juvenil y el sistema de valores de la sociedad en su conjunto, pero salvo en casos que

60 Parsons, "The School Class as a Social System: Some of its Functions in American Society", en *Social Structure and Personality*, 150.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 91 20-01-2014 12:45:54

él considera como menores, cree detectar en el seno de la cultura juvenil una fuerte valorización del logro académico y más ampliamente del *achievement* personal.

De hecho, el grupo de pares en el campo académico funciona para Parsons como una red de identificación alternativa que enfatiza la importancia del elemento popularidad-compañerismo, frente a otra red que enfatiza los desempeños académicos *stricto sensu*. El grupo de pares opera como una red que permite al individuo explorar otras competencias además de las competencias estrictamente académicas y que produce, por lo tanto, en interacción con la evaluación administrada por el sistema académico, la asignación social de los individuos. Para Parsons, este sistema es profundamente funcional y no cree, más allá de algunos casos individuales, que individuos que tienen competencias académicas puedan dejarse arrastrar por el grupo de pares. Pero el grupo de pares también tiene una gran función: minimizar los efectos de un fracaso académico y social. Desde este punto de vista, el grupo de pares (al igual que la familia) permite socializar afectivamente las decepciones de los individuos en una sociedad sometida a fuertes expectativas de movilidad social.

Socialización y modernidad

La fuerza de esta descripción, precisa y raramente igualada, deriva tanto de la función explicativa que Parsons otorga a la socialización como de la similitud que traza entre este proceso y la diferenciación social. En efecto, más que todo otro sociólogo, Parsons supo insertar lo propio de la gramática sociológica de relato de la modernidad en el corazón del proceso de socialización. Para él, la socialización sigue un proceso creciente de diferenciación, y el estudio del desarrollo del sistema de la personalidad puede ser comprendido solo en términos de la implicación sucesiva del individuo en diversos sistemas de interacción social[61]. Es en la socialización que encuentra la verdadera respuesta a la doble contingencia de la vida social, al hecho que los individuos, siendo libres, aceptan no obstante cumplir con las normas, vinculándose así entre ellos gracias a esta forma particular de obligación moral. La concordancia entre los criterios normativos y la personalidad de los individuos no es posible más que a condición de establecer una simetría estrecha entre la naturaleza de la autoridad moral presente en la sociedad y el control de sí que opera entre los individuos. Ambos son, en último término, de naturaleza cultural[62].

61 Talcott Parsons, Robert F. Bales, *et al.*, *Family, Socialization and Interaction Process*, 31.

62 Una perspectiva que ha sido severamente criticada en la medida que podía efectivamente inducir a una concepción hipersocializada del actor. Cf. Denis H. Wrong,

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 92 20-01-2014 12:45:54

La estructura de la personalidad se constituye a través de un proceso creciente y múltiple de diferenciación a partir de las primeras y simples identificaciones con la madre hasta la complejidad de relaciones sociales adultas. Más aún, la socialización, dado el rol central que desempeña en la interacción social, pasa a ser el criterio a partir del cual se debe poder asentar un criterio moral, de hecho sociológicamente implícito, del bien y del mal. La socialización correcta en un sistema social siempre es evaluada de manera positiva, por cuanto es un prerrequisito fundamental para la integración de una sociedad. En cierta forma, la evolución del individuo sigue aquella de la sociedad, la ontogénesis repite la filogénesis.

El rostro definitivo de una sociedad depende de este proceso. Parsons parece así encontrar en el sistema de valores de la sociedad estadounidense, a pesar de los cambios acontecidos, un cierto nivel de permanencia histórica. La realización personal, en la sociedad estadounidense, está siempre marcada con fuerza por la base religiosa del sistema de valores, a pesar del proceso de secularización que ha vivido Estados Unidos[63]. Si bien este proceso es un resultado de la diferenciación estructural que vivió el país, los valores de inspiración religiosa no perdieron fuerza, lo que constituye incluso una de las claves de la especificidad de la sociedad estadounidense en relación con las sociedades europeas[64]. Sublevándose especialmente contra los trabajos de David Riesman o de Florence Kluckhohn, que hablaban de una transformación del sistema de valores en los Estados Unidos, Parsons insiste por el contrario sobre su estabilidad; el cambio proviene entonces de las nuevas situaciones estructurales engendradas por la diferenciación[65]. Para Parsons, la sociedad no es una persona moral como podía a veces ser en

«The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology», *American Sociological Review* 26 (1961): 183-193.

63 Parsons lo caracteriza como un activismo instrumental. Instrumental: es decir que la sociedad no es un fin en sí misma, sino que un instrumento al servicio de fines que están fuera o más allá de ella. Lo que hace referencia, en términos de legado cultural, a significados religiosos; y en términos seculares, al individualismo: la sociedad existe con el fin de facilitar la realización de una buena vida para los individuos. Activismo: se concibe a la sociedad como un ente que tiene una misión moral, más allá de sus intereses y al servicio de la cual se concibe al individuo. En términos religiosos, esto hace referencia al *Divine Will*; en términos seculares, supone la construcción de una buena sociedad en la cual la principal obligación de los individuos es su *achievement*. Actitudes que exigen una movilización de los recursos para dominar el mundo físico.

64 Sobre este aspecto: Talcott Parsons,«Some Comments on the Pattern of Religious Organization in the United States» en *Structure and Process in Modern Societies*, 295-321.

65 Sobre este punto, la crítica de Parsons contra la tesis de un cambio de los valores en la sociedad estadounidense ensalzada por Riesman. Cf. Talcott Parsons, Winston White, «The Link Between Character and Society», en *Social Structure and Personality*, 183-235.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 93 20-01-2014 12:45:54

el caso de Durkheim; es, en cambio, la condición de la realización moral de los hombres lo que permite realizar el progreso moral de la humanidad en la modernidad. La estructura de la sociedad descansa, en última instancia, sobre variables institucionalizadas de una cultura normativa, en la medida en que estas son interiorizadas por la personalidad y el organismo de los individuos[66].

IV. La sociedad moderna y la diferenciación

El relato de la modernización

Por supuesto, el proceso central de diferenciación estructural no basta en sí mismo para describir la modernidad; debe prolongarse por el análisis del incremento de la capacidad adaptativa de los sistemas, de la consolidación de las normas abstractas y de la producción de una cultura secular[67]. Esto no impide que sea la diferenciación de los ámbitos de acción lo que marca el relato que hace Parsons de la modernización y, más allá de ella, de la evolución de las sociedades. En pocas palabras, su concepción de la evolución de las sociedades, que se hace bajo la fuerte influencia de analogías biológicas, clasifica tres grandes tipos de sociedades en función de su grado de diferenciación. En primer lugar, las sociedades primitivas, las cuales tienen un sistema simbólico que da su identidad al grupo y que penetra todas las esferas de la vida; la organización social se basa esencialmente en relaciones de parentesco igualitarias entre los diversos clanes, cuya evolución hacia formas más verticales señala la primera transición histórica y un esbozo de diferenciación social. En seguida, las sociedades intermedias, caracterizadas por la práctica de la escritura, reservada a una elite, que con el advenimiento de los imperios históricos (Roma, China) están en la base de importantes innovaciones culturales. Es de allí que se desprenden históricamente los problemas de legitimación cultural de lo político, la formación de una burocracia, la aparición con la moneda de circuitos económicos desligados de la tradición y, finalmente, pero de manera aún insuficiente, la necesidad del derecho. Por último, las sociedades modernas, y especialmente la sociedad occidental, cuyos rasgos propios están asociados a su arraigamiento en las dos culturas-cuna, Israel y Grecia. Influencia propiamente cultural que va

66 Talcott Parsons, «An Outline of the Social System», en Talcott Parsons *et al*., *Theories of societies*, tomo 1, 36.

67 Frank J. Lechner, «Parsons and Modernity: an Interpretation», en Roland Robertson y Bryan S.Turner, eds., *Talcott Parsons. Theorist of Modernity* (Londres: SAGE, 1991), 166-186.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 94 20-01-2014 12:45:54

de la mano con el esquema cibernético de Parsons, según el cual los cambios en los valores condicionan las otras transformaciones sociales[68].

En este relato, el proceso de cambio pasa por cuatro vías que corresponden, como puede suponerlo el lector, a las cuatro funciones primarias y a los cuatro subsistemas sociales. La economía es el lugar de una mejora adaptativa, un proceso que pone a la disposición de las unidades sociales un número más extenso de recursos. En lo político se verifica un proceso que Parsons denomina diferenciación propiamente tal. A nivel de la comunidad societal se produce un proceso de inclusión, que designa la manera en que nuevas unidades entran en el marco normativo con, por ejemplo, la extensión creciente de los derechos de ciudadanía en la modernidad. Por último, a nivel del mantenimiento de los modelos culturales, se produce la generalización de un nuevo sistema de valores, ya que las diversas unidades deben dotar con una legitimidad a sus modelos de acción, lo que exige, paradojalmente, que a medida que la red de situaciones sociales se complejiza, el modelo de valores alcance niveles superiores de generalidad[69].

Las tres revoluciones primordiales que marcan el surgimiento del tipo moderno de sociedad, y que se desarrollaron «en un solo campo de evolución, el Occidente»[70], no son así interpretadas más que como una suerte de diferenciación entre los diversos subsistemas: la revolución industrial (diferenciación entre la economía y la política), la revolución democrática (diferenciación entre la política y la comunidad societal), en fin, la revolución educativa (diferenciación entre la comunidad societal y el subsistema de mantenimiento de los modelos culturales). Esta última toma una importancia central en su relato de la modernidad, puesto que la definición de una comunidad societal, no directamente fundada sobre la religión, pasa por una revolución de la enseñanza como búsqueda de nuevos medios para institucionalizar una cultura secular. En el fondo, no hay nada de sorprendente en el énfasis otorgado a la educación en este relato: el acceso a un cierto nivel educativo es, para Parsons, un paso previo necesario tanto para los individuos como para la coordinación sistémica de la sociedad.

68 Talcott Parsons, *Sociétés*, y *Le sistème des sociétés modernes* (París: Dunod, 1973).

69 Para una presentación de este análisis, cf. el capítulo II de Sociétés, y *Le sistème des sociétés modernes*, cuadro de la página 11.

70 Parsons, *Le sistème des sociétés modernes*, 1. No seguiremos aquí de manera detallada el relato proporcionado por Parsons, pero acotémonos a señalar que, en este proceso, él cree constatar por el lado de la cultura cristiana «una diferenciación más clara y más lógica que la de sus predecesores», lo que lo lleva a remontar el comienzo del sistema de las sociedades modernas a ciertos desarrollos de la comunidad societal al siglo XVII, especialmente el aporte de la religión cristiana a la legitimación de la sociedad, cf. ibíd., capítulo III y IV.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 95 20-01-2014 12:45:54

En esta visión de la modernización, el esquema cibernético está al servicio de un verdadero determinismo cultural. La dialéctica entre los elementos de acondicionamiento material y el control cultural cede el paso, en la práctica del análisis, a una visión que refuerza en extremo el rol de los elementos culturales. No solamente es a la cultura que le reviene el rol clave en la integración de la sociedad, sino que el cambio mismo, aunque teóricamente pensado en diversos niveles, termina por ser interpretado a partir de modificaciones de orden ante todo cultural, ya sea durante la transición de la sociedad primitiva a la sociedad intermedia (el rol central acordado a la escritura), ya sea de esta hacia la sociedad moderna (en donde el énfasis se pone en los códigos institucionalizados del orden normativo en torno al derecho). Es decir que, aunque Parsons rechaza toda teoría que privilegie un único factor, jerarquiza los factores de cambio. La innovación depende entonces menos de un simple incremento de los recursos a nivel de los condicionamientos de la acción, y se explica más bien, y en acuerdo con la jerarquía cibernética, por desarrollos ubicados en el nivel superior. Es por lo cual termina incluso por afirmar: «Tiendo, más bien, a creer en una determinación cultural que en una determinación social. Igualmente, creo que al interior de un sistema social los elementos normativos son más importantes que los intereses materiales de los grupos en presencia para explicar el cambio social»[71].

En resumen, una sociedad moderna implica el desarrollo de subsistemas especializados en funciones cada vez más específicas dentro de un sistema general y la constitución de diversos mecanismos de coordinación que permiten unir los subsistemas funcionalmente diferenciados. El sistema de mantenimiento de los valores, la comunidad societal, el sistema político y la economía se diferencian progresivamente, exigiendo el despliegue de mecanismos cada vez más complejos con el fin de coordinar sus intercambios. La modernización pasa por una disociación creciente de actividades, al término de la cual cada elemento cumple con una función especializada en el seno de un nuevo sistema más complejo y jerarquizado de una nueva manera.

Elogio de la diferenciación

Todo sistema opera por una serie de intercambios entre actores, se basa en mecanismos de control que suponen un alto grado de información y pasa por una relación con su entorno. El sistema se basa en una combinación de elementos más o menos estables; lo esencial del análisis reside así en la

71 Parsons, *Sociétés*, 147.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 96 20-01-2014 12:45:54

naturaleza de los enlaces establecidos entre los diversos elementos. Sobre todo, para Parsons, el mantenimiento de un sistema social no es un dato estático o inmutable; por el contrario, un gran número de procesos son necesarios para asegurar su mantención en estado de funcionamiento. En el fondo, «no hay ninguna diferencia entre los procesos que sirven para mantener un sistema y los que sirven para cambiarlo»[72]. La diferencia de resultado se explica por la intensidad, por la distribución y por la organización de los componentes «elementales» y su relación con las estructuras que afectan. De una multitud de pequeños cambios se llega a una situación donde los mecanismos que tienen por tarea asegurar el mantenimiento del sistema son sobrepasados. El sistema evoluciona entonces hacia una nueva forma a través de toda una serie de procesos de desequilibrios, antes de que se organice un nuevo estado de equilibrio cualitativamente diferente del estado inicial. Ahora bien, para Parsons, la evolución de las sociedades va irremediablemente hacia un aumento siempre creciente de sus capacidades de adaptación, incluso de equilibrio de los diferentes subsistemas sociales[73].

Esta diferenciación creciente llama a una renovación de los mecanismos de integración. El aumento de la capacidad de adaptación generalizada pasa a ser entonces el criterio de juicio «moral» último de la sociedad. Situación que abre dos posibilidades antagónicas según si la integración se logra o no. Frente a estas dos posibilidades, Parsons oscila entre el pesimismo que caracteriza su lectura del movimiento nazi y su optimismo con respecto a la sociedad estadounidense.

Recordemos que para Parsons, en sus estudios efectuados en medio de los años cuarenta, lo propio de los movimientos fascistas es desplegarse al término de una fase de anomia, en donde los actores están desprovistos del vínculo que habitualmente aseguraba su integración social. A los individuos les falta un sistema estable de símbolos y son minados por la inseguridad. La complejidad de las influencias a las cuales está sometido el actor se acrecienta considerablemente, la sociedad deja de otorgar definiciones socialmente sancionadas de las situaciones y el individuo se confronta a un gran número posible de alternativas de acción cuyo orden de preferencia está lejos de establecerse con claridad[74]. Pero si esta explicación da cuenta de la convocatoria a movimientos fascistas, no explica empero sus formas

72 Ibíd., 27.

73 Para una muy clara presentación de las implicancias conservadoras de la noción de equilibrio en la obra de Parsons, cf. Walter Buckley, *Sociology and Modern Systems Theory*, (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, Inc., 1967).

74 Talcott Parsons, «Some Sociological Aspects of Fascist Movements» (1942), en *Essays in Sociological Theory*, 128.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 97 20-01-2014 12:45:54

reales. De hecho, estas se explican por una reacción contra la ideología de la racionalización de la sociedad, de la cual los judíos pasarán a ser el símbolo. Tendencia general que tendrá traducciones psicológicas diferentes según el grado diferencial de desestabilización de los valores tradicionales observable en los distintos grupos sociales. La expansión del fascismo en ciertos países se explica, atendiendo a Parsons, por el grado en que estos habían logrado integrar los valores nacionales tradicionales con los símbolos de la modernización. El fascismo es entonces el resultado de la interacción en las sociedades occidentales entre estructuras institucionales imperfectamente integradas, definiciones ideológicas de las situaciones y una reacción psicológica frente a la anomia que se produce en una etapa específica de su proceso de desarrollo[75]. Observemos que el análisis conlleva un juicio a la vez moral e histórico: la identificación de una acción con el proceso general de la modernidad, no la define solamente como progresista, la caracteriza al mismo tiempo como una conducta socialmente deseable; mientras que, si el actor se opone a este movimiento o presta resistencia, es retrógrado y su conducta moralmente condenable.

Si bien Parsons está lejos de ser completamente insensible a las crisis debidas a una diferenciación social demasiado grande, este aspecto permanece, en lo que se refiere a su visión de los Estados Unidos, como transitorio y circunscrito, sin que forme parte de una teoría general de la modernidad[76]. De hecho, su visión, en último análisis, se basa en una filosofía positiva de la historia. En su concepción de la plena modernidad, no hay en realidad espacio crítico para una visión dialéctica de la modernización. Parsons es incapaz de percibir verdaderamente las facetas sombrías, profundas y estructurales, y no solamente empíricas y coyunturales, de la modernización. Para él, en Estados Unidos, los diversos procesos de diferenciación, en la medida que logran imponerse, tienden a extenderse, acentuando la transición hacia normas de acción cada vez más generalizadas que se aplican a un número creciente de situaciones. Es este tipo de análisis que pudo hacer decir a Alvin

75 Ibíd., 137-138.

76 Es así, por ejemplo, que al discutir la concepción del poder y de las élites presentes en Mills, Parsons interpreta el surgimiento de las grandes organizaciones y su especialización económicas como un rasgo positivo asociado íntimamente a la diferenciación funcional propia de la modernidad. En cuanto a saber si esta diferenciación habría ido «demasiado lejos» (como lo sugiere por otra parte Mills), Parsons se muestra simplemente escéptico. En todo caso, la evidencia empírica le parece, sobre este tema, insuficiente. Cf. Talcott Parsons, «The Distribution of Power in American Society», en *Structure and Process in Modern Societies*, especialmente 207-208.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 98 20-01-2014 12:45:54

W. Gouldner que su obra era una de las expresiones más importantes de la ideología conservadora de los años cincuenta y sesenta[77].

El nivel de la diferenciación social pasa a ser el criterio central que permite definir la modernidad de una sociedad. Y la capacidad de una sociedad (o de un actor) para manejar esta diferenciación mediante una complejidad creciente se convierte en el criterio de juicio del bien y del mal en una sociedad secular. Basta con unir los dos órdenes analíticos para lograr lo que es el juicio liminar de Parsons a propósito de la modernidad: la diferenciación social es el otro nombre del progreso.

Sería absurdo negar todas las tensiones detectadas y observadas por Parsons en el corazón de la modernidad, incluso en la sociedad estadounidense. Pero en el fondo, y sea cual sea la dificultad en articular roles distintos, incluso abiertamente contradictorios entre sí, las tensiones, en la medida en que encuentran su origen en procesos múltiples de diferenciación, están siempre al final al servicio de una integración creciente de la complejidad social. Un optimismo indesmayable prima a lo largo de toda su obra. Si las dudas lo asedian, no cede jamás ante la desesperación; los Estados Unidos cuentan con demasiados recursos para caer en ello. Se ha hecho de Parsons el adalid, incluso el portavoz imperialista de un Estados Unidos demasiado seguro de sí mismo. Si esta afirmación es en parte verdadera, no debe hacer olvidar, sin embargo, lo que sin duda mejor define la forma de su interrogación sociológica, a saber, su inquietud en cuanto a la naturaleza esencialmente frágil e incierta de la acción social y, más allá de ella, del orden social. Tal es el verdadero *pathos* sociológico de Parsons. Él tratará de tranquilizarse toda su vida, acumulando respuestas que garanticen el mantenimiento del equilibrio del sistema. Pero su encarnizamiento tiene algo de extraño, a menos de comprender que en la raíz misma de su reflexión se halla una duda radical sobre la posibilidad de esta misma integración, una duda sociológica que entra a menudo en oposición con su confianza normativa en los Estados Unidos. Es su síntesis lo que mejor define la vocación parsoniana de la modernidad. En el fondo, y en este sentido preciso, Parsons es, a menudo a pesar suyo, un trágico compulsivo.

* * *

En Parsons la diferencia entre el actor y la situación se resuelve mediante una posición que afirma que la realidad externa está siempre mediada por

77 Cf. especialmente la crítica de Alvin W. Gouldner sobre el carácter conservador del funcionalismo, *The Coming Crisis of Western Sociology* (Londres: Heinemann, 1971), especialmente capítulo V, 167-338.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 99 20-01-2014 12:45:54

criterios morales. Poco hace el hombre frente a un mundo misterioso e incomprensible. La vida en sociedad se desarrolla siempre entre objetos familiares. La socialización es el medio esencial que permite al individuo orientarse. Bien puede, a ratos, aparecer como optimista o como pesimista, poco sensible a los conflictos sociales o bien, a la inversa, altamente receptivo a los conflictos generacionales[78], insistiendo en la adecuación lograda entre un actor y una función o, por el contrario, sobre la multiplicación de sistemas de estatus ambiguos. En todos los casos, Parsons está convencido que solo un sistema homogéneo de valores permite verdaderamente responder a la diferencia entre el sujeto y el mundo objetivo (o para retomar sus palabras, entre un actor, un ambiente externo, una motivación y la mediación de las interacciones por un sistema simbólico compartido). Desde el inicio de su vida intelectual, su concepción apenas cambia sobre este punto.

La obra de Parsons tiene así un estatus particular. Ninguna otra teoría clásica posee su complejidad, ninguna otra está tan atravesada por un sentimiento epistemológico de la fragilidad de la acción y del orden social, ninguna otra cae tanto en la identificación de la diferenciación con el progreso, ninguna otra, en fin, está tan persuadida de la capacidad de integración normativa de las sociedades modernas. Pero la principal fuerza de Parsons proviene de la muy paradojal socialización que opera de la distancia matricial propia a la modernidad. A diferencia de Durkheim, para quien la diferencia entre las dimensiones objetivas y subjetivas seguía de cerca el trastorno de la realidad social a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, para Parsons, la conciencia de esta distancia es ante todo de naturaleza epistemológica[79]. Una distancia que resulta de los presupuestos sobre los cuales se asienta, desde 1937, su concepción de la realidad social y de la práctica sociológica[80]. Concepción simple: el mundo real existe

78 La sensibilidad crítica de Parsons frente a los movimientos de jóvenes se comprende fácilmente en relación con el rol central que la socialización tiene en su teoría. Es a propósito de los jóvenes que se manifiestan con más fuerza los problemas de transmisión de los valores comunes en una sociedad moderna diferenciada.

79 Ciertamente, en la presentación de su primera gran obra de 1937 se han podido detectar referencias críticas al clima intelectual del período y, especialmente, a las concepciones colectivistas de entreguerras (nazismo y comunismo), pero estamos obligados a concluir en la primacía de una preocupación ante todo teórica al comienzo de su obra. Cf. Jeffrey Alexander, *Twenty Lectures* (Nueva York: Columbia University Press, 1987), capítulo II.

80 Para Parsons, la ciencia no es evidentemente ni la realidad externa misma ni su puro reflejo; el saber mantiene más bien «una relación funcional» con la realidad, de la cual esta no es, para ciertos objetivos científicos, «más que una representación adecuada» que resulta de una selección de elementos, de una conceptualización que se efectúa de acuerdo con los intereses concretos de un marco de referencia. Cf. Parsons, *The Structure of Social Action*, 753.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 100 20-01-2014 12:45:54

independientemente del actor, y la relación del individuo con el mundo es, en el mejor de los casos, una adaptación, intelectual y práctica, bien lograda. Y para asegurar esta última, es necesario recurrir a la socialización.

Parsons da una visión mucho más abstracta de la vida social que la de sus predecesores. No solamente a nivel del intercambio entre sistemas, sino también a nivel de las interacciones. Por eso la paradoja de su obra: cuando uno lo sigue al interior de su universo teórico, la distancia matricial parece efectivamente reducirse, mientras que en sentido inverso, cuando uno mira desde el exterior su Suprema Teoría no puede sino ser asaltado por el vértigo de la distancia, de la nueva distancia, que él confirma en la reflexión sociológica sobre la modernidad. Con él, y por primera vez, la sociología dispone de un lenguaje analítico que permite dar cuenta de la extensión considerable del problema de la coordinación de los individuos distantes entre sí, a través de medios de intercambio generalizados. Distancia que él piensa poder colmar, de manera más o menos armoniosa, mediante la teoría de la socialización. Después de él, la síntesis va progresivamente a desmontarse. Se tratará, entonces, ya sea de acentuar el rol de la programación de los individuos en el equilibrio de la sociedad, o bien, a la inversa, postular la existencia de diferentes sistemas, regidos cada uno por mecanismos de estructuración autónomos y que no se interpenetran sino a merced de movimientos más o menos aleatorios e incontrolables.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 101 20-01-2014 12:45:54

CAPÍTULO III

Pierre Bourdieu (1930-2001), del habitus a la histéresis

I. Tradición y modernidad

La obra de Bourdieu ocupa un sitial particular en los análisis sociológicos de las sociedades modernas. A diferencia de muchos otros sociólogos, cree poder observar en el corazón mismo de las sociedades modernas lo que a menudo se ha considerado como lo propio de las sociedades tradicionales, a saber, el mantenimiento de una correspondencia estrecha entre las situaciones sociales y las actitudes de los agentes[1]. Es así como una de las principales nociones que él recreó, y la voluntad misma de su proyecto intelectual, apuntan a despejar modelos de análisis transhistóricos, un modo de pensamiento relacional que puede aplicarse estructuralmente a diversas sociedades y períodos: «La meta de la búsqueda es descubrir invariables *transhistóricas* o conjuntos de relaciones entre estructuras relativamente estables y durables»[2].

Sin embargo, en su obra es fácil detectar una distinción esencial entre las sociedades poco diferenciadas y las sociedades altamente diferenciadas, clasificación que sigue de cerca el relato de las sociedades modernas que lentamente se forjó en la filiación de la matriz de la diferenciación social[3].

1 Notemos que Bourdieu solo rara vez emplea la palabra «modernidad». Él prefiere para denominar las sociedades tradicionales y modernas, hablar de sociedades poco diferenciadas o precapitalistas y de sociedades altamente diferenciadas.

2 Pierre Bourdieu, Loïc J. D. Wacquant, *R*éponses (París : Seuil, 1992), 57 (la cursiva es de Bourdieu). Para una crítica de la transversalidad histórica de los conceptos de Bourdieu, cf. Edward Li Puma, «Culture and the Concept of Culture in a Theory of Practice», en Craig Calhoun, Edward Li Puma, Moishe Postone, eds., *Bourdieu: Critical Perspectives* (Oxford: Polity Press, 1993), 26 y ss., y especialmente, Craig Calhoun, «Habitus, Field, and Capital: The Question of Historical Specificity», ibíd., 61-88. Es también lo esencial de la crítica dirigida por Lahire a Bourdieu, a saber, la extrapolación histórica de estas nociones de base y su generalización abusiva a partir solamente de algunos tipos de acción. Cf. Bernard Lahire, *L'homme pluriel* (París: Nathan, 1998).

3 Se podría señalar que la diferenciación social, en Bourdieu, se ubica más en la descendencia weberiana de los «órdenes de vida» que en una estricta filiación durkheimiana. Pero dado

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 103 20-01-2014 12:45:54

> La evolución de las sociedades tiende a hacer aparecer universos (lo que yo denomino campos) que tienen leyes propias, que son autónomos [...]. Así se tienen universos sociales que poseen una ley fundamental, un nomos independiente de aquel de los otros universos, que son auto-nomos, que evalúan lo que allí se hace, las apuestas que allí se realizan, según principios y criterios irreductibles a los de otros universos[4].

Es en efecto de la diferenciación social que proviene la preocupación esencial de Bourdieu: establecer un principio de dominación a través de diferentes campos históricamente constituidos y mostrar la fuerte adecuación entre las exigencias de cada campo, las posiciones sociales ocupadas y las disposiciones individuales. Este doble principio de integración de la sociedad moderna, desde arriba mediante la noción de campo de poder, y desde abajo gracias a la correspondencia entre los campos y los habitus, apunta a producir un análisis materialista de la vida social que respeta e incluso acentúa su carácter propiamente simbólico.

Pocos autores se han esforzado tanto como Bourdieu en negar la existencia práctica de la distancia matricial propia de la modernidad. Su obra apunta a superar dicotomías y especialmente la del objetivismo y del subjetivismo, «uno de los más funestos (de estos) pares de conceptos»[5]. Oposición sobre la cual incluso se ha erigido toda su sociología: «la intención más constante y, en mi opinión, más importante de mi trabajo ha sido superarla»[6]. De hecho, esta distancia matricial propia de la modernidad Bourdieu la considera como lo propio de la situación escolástica, que permite una mirada indiferente a los contextos y a los fines prácticos, una independencia respecto de todas las determinaciones que «solamente se adquiere y se ejerce dentro y por medio de una distancia efectiva en relación con la necesidad económica y social (por lo que ella está estrechamente ligada a la ocupación de posiciones privilegiadas en la jerarquía sexual y social)»[7]. Es también esta situación escolástica que se encuentra en la raíz del mecanismo mediante el cual el sabio imputa al agente una visión que le es totalmente ajena.

---

que nuestro propósito respecto de él, como para la totalidad de los autores estudiados, no es de volver a trazar «influencias», sino que de interpretar las obras a través de la principal matriz de la modernidad que ellos ponen, implícita o explícitamente en acción, es plausible afirmar que es en el centro de esta matriz donde hay que analizar su trabajo. Cf. Pierre Bourdieu, *La noblesse d'Etat* (París: Minuit, 1989), nota p.376.

4 Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques* (París: Seuil, 1994), 159.

5 Pierre Bourdieu, *Choses dites* (París: Minuit, 1987), 149.

6 Ibíd.

7 Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes* (París: Seuil, 1997), 27.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 104 20-01-2014 12:45:54

Para oponerse a la distancia matricial propia de la modernidad, Bourdieu está obligado a poner en el centro de su visión social un modelo casi ideal, y casi inmemorial, de correspondencia entre las posiciones sociales y las disposiciones individuales. La principal estrategia intelectual de Bourdieu se halla así en el origen mismo de su pensamiento. Es allí que deshace el corte fundacional propio de la sociología entre la comunidad y la sociedad, un pasado homogéneo y un presente desgarrado. Bourdieu, al transformar la distancia matricial en una mera problemática intelectual, propone por el contrario una correspondencia estrecha entre el agente y las situaciones, una complicidad ontológica, y hace de este acuerdo el principio de funcionamiento normal de todas las sociedades.

> El habitus mantiene con el mundo social, del cual es el fruto, una verdadera complicidad ontológica, principio de un conocimiento sin conciencia, de una intencionalidad sin intención y de un control práctico de las regularidades del mundo que permite anticipar el futuro sin necesitar plantearlo como tal[8].

El vínculo estrecho entre el agente y la situación que Bourdieu descubre en las sociedades poco diferenciadas, lo transforma en modelo universal de la práctica humana gracias al cual se empeña en explicar la vida social. La relación es por lo demás explícita:

> La mayor parte de los conceptos en torno a los cuales se han organizado los trabajos de sociología de la educación y de la cultura que yo he realizado o dirigido [...] han nacido de una generalización de las experiencias de los trabajos etnológicos y sociológicos que había realizado en Argelia[9].

Y en este sentido la transferencia más importante se refiere «al interés dado a las estructuras cognitivas, a las taxonomías y a la actividad clasificatoria de los agentes sociales»[10]. Como lo subraya entonces justamente Michel de Certeau, sobre este pensamiento planea siempre la sombra del análisis de la casa de Cabilia[11], verdadero hogar de sentido, allí donde todas las simetrías

8 Bourdieu, *Choses dites*, 22.

9 Ibíd., 34.

10 Ibíd.

11 Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*. Tomo I: *Arts de faire* (París: Union Générale d'Editions, 1980), 108-123.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 105 20-01-2014 12:45:54

son de rigor, todas las oposiciones homólogas, todas las disposiciones en concordancia con las posiciones[12].

Digámoslo más claramente. El quiebre esencial no pasa para Bourdieu entre la tradición y la modernidad, sino que entre situaciones marcadas por un ajuste estrecho entre las actitudes y las posiciones y situaciones donde, a la inversa, prima una discordancia. Ciertamente, la representación que da de la tradición es justamente la de un universo donde existe un fuerte acuerdo entre las actitudes subjetivas y las estructuras sociales, pero esta correspondencia, que la mayor parte de los sociólogos ubican en un pasado remoto, Bourdieu se empeña en mostrarla en acción al interior mismo de las sociedades modernas. Es la razón principal por la cual se equivocan quienes afirman que su sistema no logra explicar el cambio ciertamente. Bourdieu no niega el movimiento inherente a la modernidad. Incluso hace de este, con la idea de una diferenciación creciente de los campos sociales, uno de sus objetos preferidos de análisis. Pero la toma en consideración práctica de este movimiento no tiene otra función más que reafirmar la presencia, en el seno de sociedades altamente diferenciadas, de la indiferenciación entre las actitudes y las estructuras[13].

Sin embargo, Bourdieu muestra diferencias no despreciables entre estos dos tipos societales. La primera se debe sobre todo al hecho de que si en las sociedades tradicionales prima el capital simbólico, la lógica del honor y del prestigio garantizando «lo que es "objetivamente" una forma disfrazada de compra de la fuerza de trabajo y una extorsión clandestina de las faenas»[14], en las sociedades modernas «el capital económico es la especie dominante, en relación con el capital simbólico, con el capital social e incluso con el capital cultural»[15]. La segunda diferencia, mejor explorada y subrayada en su obra, se refiere a la transformación del modo de la dominación, que pasa «de un capital simbólico difuso, fundado sobre el único reconocimiento colectivo, a un capital simbólico objetivado, codificado, delegado y garantizado por el Estado, burocratizado»[16]. Las sociedades diferenciadas se caracterizan en

12 Como se sabe, el análisis realizado por Bourdieu a propósito de la casa de Cabilia está aún inscrito en el universo del pensamiento estructuralista, a pesar de la presencia de algunas categorías críticas que pulirá y desarrollará más tarde. Pero de Certeau tiene razón al subrayar su importancia en su calidad de modelo casi normativo de adecuación entre las estructuras cognitivas y las estructuras sociales. Cf. Pierre Bourdieu, «La maison ou le monde inversé» (1970), en *Le sens pratique* (París: Minuit, 1980), 441-461.

13 Bourdieu, *Raisons pratiques*, 171.

14 Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Ginebra: Droz, 1972), 237.

15 Bourdieu, *Choses dites*, 131.

16 Bourdieu, *Raisons pratiques*, 121.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 106 20-01-2014 12:45:54

efecto por una importante concentración, en el Estado, del capital simbólico, es decir de este poder «misterioso» de nombramiento. El Estado aparece entonces como una suerte de «banco de capital simbólico», garante de «todos los actos de autoridad, actos a la vez arbitrarios y desconocidos como tales»[17]. Es él «en las sociedades modernas, el responsable principal de la *construcción de las categorías oficiales* según las cuales se estructuran las poblaciones y las mentes»[18]. La tercera diferencia, ligada a la anterior, supone que durante la transición a la modernidad las prácticas se cargan con nuevas dimensiones reflexivas, más conscientes y, especialmente, más codificadas.

> El encuentro de dos grupos muy alejados es el encuentro de dos series causales independientes. Entre gente del mismo grupo, dotada del mismo habitus, por lo tanto espontáneamente orquestada, todo queda claro, incluso los conflictos; la gente se comprende perfectamente, etc. Pero con los habitus diferentes aparece la posibilidad del accidente, de la colisión, del conflicto... La codificación es capital, porque ella asegura un mínimo de comunicación. Se pierde en encanto... Las sociedades muy poco codificadas, donde lo esencial es dejado al sentido del juego, a la improvisación, tienen un enorme encanto y, para sobrevivir en ellas, y especialmente para dominar en ellas, es necesario tener el genio de las relaciones sociales, tener un sentido del juego absolutamente extraordinario. Sin duda, es necesario ser mucho más astuto que en nuestras sociedades[19].

Sin embargo, y a pesar del peso real de estos cambios, es la representación de la regularidad innata de las prácticas sociales la que está en el fundamento mismo de su perspectiva sociológica. «Puedo decir que toda mi reflexión partió de allí: cómo las conductas pueden ajustarse entre sí sin ser el fruto del acatamiento de las reglas»[20]. La obra de Bourdieu puede entonces leerse como el conflicto entre la afirmación intelectual de la correspondencia práctica entre las posiciones y las disposiciones y, mucho más a menudo que su concepción lo deja entender, el descubrimiento práctico de la discordancia entre los lugares y los agentes. La imagen de la modernidad que se forja entonces a través de esta obra es menos la de una correspondencia universal que aquella de correspondencias históricamente transitorias y topológicamente circunscritas. Una parte de la seducción de la obra proviene,

17 Ibíd., 122.

18 Ibíd., 143-144 (la cursiva es de Bourdieu).

19 Bourdieu, *Choses dites*, 99.

20 Ibíd., 81.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 107 20-01-2014 12:45:54

por lo demás, de su capacidad de detectar un número creciente de desfases, al tiempo que insiste en la pertinencia de la noción de habitus. Bourdieu no deja jamás de pensar relacionalmente, pero ubica en el corazón de su modo de análisis un modelo que, debido a sus pretensiones analíticamente prescriptivas, termina por operar como un residuo sustancialista.

II. El espacio social y el modelo prescriptivo del acuerdo

Los campos

La sociedad moderna, sociedad diferenciada, no es una totalidad, sino que es un conjunto de diferentes campos, con reglas relativamente autónomas[21], que no pueden ser llevadas a una lógica única, aunque las posiciones en su interior remitan a una homología con el campo del poder mismo[22], suerte de «espacio de los espacios» a veces explícitamente identificado con la teoría de las clases sociales. Este espacio social es jerarquizado por dos dimensiones. De un lado, por el volumen global de capital poseído (del más importante al menos importante) y, del otro lado, por la especie de capital dominante en relación con la especie de capital dominado. Transformaciones y reconversiones están en la base de diversos procesos de clasificación, desclasificación y reclasificación de los agentes, pero también de la perpetuación de una dominación social.

Los dos principios de diferenciación más eficientes para las sociedades modernas son el capital económico y el capital cultural. El campo de poder, en las sociedades modernas, posee así una estructura quiasmática, la distribución según el principio de jerarquización dominante, el capital económico, atraviesa la distribución según el segundo principio de jerarquización, el capital cultural. Cada uno de los campos tiene una estructura homóloga que opone el polo de las posiciones dominantes económica y culturalmente

21 Sobre la autonomía de los campos, cf. entre otros, Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art* (París: Seuil, 1992), 279, 302 y ss. La lógica desearía, sin embargo, que lo que sucede en un campo sea cada vez más dependiente de la única historia específica del campo, y por ende cada vez más difícil de prever a partir solamente del conocimiento del estado del mundo social, cf. Bourdieu, *Raisons pratiques*, 77.

22 Para una lectura que enfatiza con fuerza el determinismo económico unidimensional que opera en los diversos campos sociales, cf. Jeffrey Alexander, «The Reality of Reduction: The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu», en *Fin-de-siècle Social Theory* (Londres: Verso, 1995), 128-217. Para una interpretación que subraya el carácter más sutil del determinismo marxista de Bourdieu y la función que la propia trayectoria del autor tiene en su explicación de la vida social, cf. Luc Ferry, Alain Renaut, *La pensée 68* (París: Gallimard, 1985).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 108 20-01-2014 12:45:54

dominadas y, en el otro polo, las posiciones culturalmente dominantes y económicamente dominadas. Esta homología entre los campos específicos y el campo social global permite dar cuenta de las estrategias que operan simultáneamente en diferentes campos[23]. Las luchas propias del campo del poder apuntan a determinar el valor y la fuerza relativa de los diferentes poderes capaces de ejercerse en los diferentes campos[24]. Dicho de otra forma, el posicionamiento jerárquico de los agentes remite a una teoría de la dominación social basada en la convertibilidad de las diferentes formas de capitales (económicos, culturales, sociales, simbólicos) y la posibilidad de conflictos entre quienes los ostentan. Es así, por ejemplo, que las estrategias de reproducción oponen hoy en día, dentro de las clases dominantes, dos grandes estrategias. Por un lado «una gestión puramente familiar de los problemas de reproducción y una gestión familiar que integra un cierto uso de la escuela en las estrategias de reproducción»[25], donde la segunda se distingue por la utilización privilegiada de las instituciones académicas. El campo de poder designa, por lo tanto, el espacio de las relaciones de fuerza entre las diferentes especies de capital, cuya lucha se intensifica cada vez que se cuestiona el valor relativo de las diferentes especies de capital. En este campo, el peso del Estado no es despreciable, ya que, gracias a la concentración de los diversos recursos materiales y simbólicos, este puede regular el funcionamiento de los diferentes campos[26]. Emerge entonces una suerte de capital estatal que permite controlar el tipo de cambio de las diversas especies de capital[27].

Es la existencia de este campo del poder la que explica al final por qué, a pesar de la pluralidad de los campos sociales, «cada uno de ellos es una forma transformada de todos los otros»[28]. Estos campos no son «espacios reales», sino construcciones relacionales que trazan una topología de la sociedad moderna más allá de las solas instituciones y cuyas fronteras son dadas empíricamente allí donde se acaban los efectos del campo. Los actores luchan en función del lugar que ocupan en estos campos. La forma y la división del campo son objetivos de las luchas sociales, especialmente entre los poseedores y los aspirantes, luchas que constituyen la historia del campo y permiten, al menos a este nivel, escapar de la rigidez o del inmovilismo.

23 Bourdieu, *La noblesse d'Etat*, 382 y ss.

24 Ibíd., 376.

25 Ibíd., 415.

26 Bourdieu, *Raisons pratiques*, 55 y ss.

27 Ibíd., 109.

28 Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie* (París: Minuit, 1980), 127.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 109 20-01-2014 12:45:54

La división y los conflictos entre agentes, dentro de un mismo campo, siguen de cerca, y se doblegan, a la estructura misma del campo, lo que explica que las actitudes sean, en el fondo, mucho más homogéneas de lo que se cree a menudo. Ubicados en un campo, los agentes, a pesar de sus divergencias, o más bien, a través de sus divergencias, tienen en el fondo más cosas en común que diferencias. Están sometidos a las mismas coacciones. Las estrategias de competencia dentro de un mismo campo terminan así por forjar formidables lógicas de cierre. Notemos en este marco que la noción de campo da una representación particular del proceso de diferenciación social. En el caso de otros autores, esta designa en el sentido amplio la multiplicación de las esferas de acción, mientras que para Bourdieu se trata de subrayar una forma específica de diferenciación social, aquella que se organiza en torno a campos sociales estructurados alrededor de objetivos, de posiciones y de disposiciones claramente diferenciadas[29].

El estudio de un campo es entonces analíticamente semejante, sea cual sea el campo abordado. Sincrónicamente, el campo es estudiado como un espacio social estructurado al interior del cual agentes con posiciones y recursos desiguales se enfrentan para mejorar sus posiciones, y atravesado por otras luchas que comprometen la supervivencia misma del campo. Diacrónicamente, el estudio de cada campo debe tener cuenta de su génesis, cuya influencia marca en profundidad su funcionamiento. Cada campo debe, a través de una historia siempre particular, pero siempre analíticamente semejante, lograr establecer su autonomía y su independencia. La sociedad en este análisis no es, al final, sino el espacio estructural del conjunto de los universos sociales así constituidos y el estudio del peso relativo de los diferentes campos. El poder entre los campos no es más que un efecto de posición relativa, y de la capacidad de influenciar en torno a él.

Todo campo se basa en creencias y presupuestos compartidos, mucho más allá de las diferencias entre los agentes, que se explican por el hecho de compartir categorías de pensamientos inscritas en el lenguaje[30]. En esta representación, las coacciones de posición no son aprehendidas por los

29 Entonces, como lo hace notar justamente Lahire, todas las acciones no son susceptibles de ser asignadas a un campo; la noción ante todo no designa entonces más que los campos de actividades profesionales y, sobre todo, aquellos donde los agentes están en lucha al interior de estos campos. Cf. Lahire, *L'homme pluriel*, 38.

30 Implicancias que reducen, según la crítica de Caillé, el conjunto de prácticas sociales al juego, más o menos disimulado, de intereses materiales, tanto de hecho, y al final, el capital material o monetario es al mismo tiempo el origen, la finalidad y el principal medio que describe todo el conjunto de la vida social. Se trata finalmente de «conceptualizar la relación social como una modalidad extendida de la relación económica». Cf. Alain Caillé, *Don, intérêt et désintéressement* (París: La Découverte/M.A.U.S.S., 1994), 55-172.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 110 20-01-2014 12:45:54

agentes sino de manera oscura, salvo en los raros momentos donde ellas desembocan en la creación de un nuevo campo. Fuera de estos momentos fundadores, sus declaraciones no son más que el resultado de sus posiciones y en lo esencial solo apuntan a mejorarlas. Cada campo posee criterios de regulación interna que dictan prohibiciones y recompensas legítimas. Esto explica que, al final de cuentas, los resultados de las acciones sean tampoco el fruto de designios voluntarios, a tal punto que las acciones están presas y deformadas por el filtro de las articulaciones estructurales invisibles para los agentes mismos. En efecto, la estructura de las posiciones objetivas está en la base de la visión que los agentes de cada posición tienen de las otras posiciones[31].

El habitus

En último análisis, esta perspectiva sociológica se basa en la correspondencia, más o menos estrecha, entre el espacio de las posiciones ocupadas en el espacio social y el espacio de las disposiciones o habitus de sus ocupantes. A este respecto, Bourdieu no duda en hablar de la «complicidad ontológica entre el habitus y el campo. Hay entre los agentes y el mundo social una relación de complicidad infraconsciente, infralingüística»[32]. Es decir, hasta qué punto el habitus, producto de la historia, concuerda con los esquemas engendrados por la historia misma. Incorporación de la historia pasada, el habitus permite por lo tanto una independencia relativa en relación con las condiciones exteriores inmediatas de la acción, justamente en la medida en que las acciones serán positivamente sancionadas si estas se ajustan objetivamente con la lógica característica de un campo. Dicho de otra forma, gracias al habitus, el agente «se siente cómodo en el mundo porque el mundo está también en él bajo la forma del habitus, necesidad hecha virtud que implica una forma de amor de la necesidad, de *amor fati*»[33]. Este acuerdo está en la base de la satisfacción íntima de los agentes y proviene menos de sus capacidades para satisfacer sus necesidades que de la secreta correspondencia por la cual el campo al cual pertenecen favorece el desarrollo de

31 Es a este nivel que se ubica la crítica de Bourricaud, según la cual el hiperfuncionalismo crítico atribuye a los tipos abstractos, como el capitalismo o el sistema, los atributos de acción que deniega al actor. La ecuación es simple y siempre repetitiva: el actor está siempre en el desconocimiento de su acción, frente a un sistema que conoce y lo conoce sin que lo sepa. Cf. François Bourricaud, «Contre le sociologisme», *Revue française de sociologie* XVI (1975): 583-603.

32 Bourdieu, *Raisons pratiques*, 154.

33 Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, 170.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 111 20-01-2014 12:45:54

sus habitus[34]. El habitus apunta así, en este proceso, a evitar el doble riesgo del objetivismo, que haría de los agentes simples soportes de estructuras, o del subjetivismo, que haría de los sujetos los creadores de sus destinos[35]. La razón final de estas acciones proviene del hecho de que el habitus es un «sistema de *disposiciones* durables y trasladables, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes»[36].

Como en Durkheim, hay en el caso de Bourdieu un vínculo estrecho entre la morfología social y las categorías cognitivas[37]. Pero ahí donde Durkheim veía en acción culturas globales y homogéneas, Bourdieu insiste sobre la función determinante de las divisiones sociales. «Las divisiones sociales se tornan principios de división, que organizan la visión del mundo social»[38]. Bourdieu amplía el análisis durkheimiano tomando en cuenta variaciones de las disposiciones cognitivas según las condiciones sociales e históricas. El habitus es el «fruto de la incorporación, bajo forma de disposiciones, de una posición diferencial en el espacio social»[39]. La objetividad de la subjetividad no es entonces más que el resultado de la incorporación de estructuras sociales objetivas. La idea central manifiesta una concepción dual de la realidad. Por una parte, no existe sino que a través de un conjunto de posiciones sociales objetivas y de una distribución de las diversas formas de capital en el seno de cada campo y, por otra parte, bajo forma de esquemas de percepción y de acción durables incorporados por el agente bajo forma de habitus. El habitus es una estructura social incorporada que lleva en sí la totalidad de la historia de un campo.

La noción de habitus designa un sistema de disposiciones durables, adquirido de manera precoz, a la vez generador de prácticas y factor principal de la reproducción simbólica. Es el habitus el que permite dar cuenta de la armonización de las prácticas y de los procesos de reproducción. El habitus es la incorporación de un espacio social estructurado, gracias al cual la historia y la acción de cada agente no es más que una especificación de la historia y de las estructuras colectivas de clase. La acción no es ni el resultado de una elección racional ni una simple respuesta a coacciones externas. El habitus es inextricablemente programación y estrategia, un sentido del

34 Ibíd., 179.

35 Bourdieu, *Le sens pratique*, 85-86.

36 Ibíd., 88 (la cursiva es de Bourdieu).

37 Wacquant subraya claramente este punto. Cf. Bourdieu y Wacquant, «Introduction», *Réponses*, 20-22.

38 Pierre Bourdieu, *La distinction* (París: Minuit, 1979), 549.

39 Bourdieu, *La noblesse d'Etat*, 9.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 112 20-01-2014 12:45:54

juego, gracias al cual la vida social es «colectivamente orquestada sin ser el fruto de la acción organizadora de un director de orquesta»[40].

Ahora bien, en la noción de habitus hay demasiadas cosas diferentes que el análisis, a través de una pirueta, trata de hacer funcionar indisociablemente juntas[41]. Primeramente, una dimensión corporal, preconsciente; la existencia específica de una lógica de la práctica que Bourdieu, mucho mejor que otros sociólogos, supo poner en relieve[42]. Solo el habitus, «suerte de control adquirido que funciona con la seguridad automática de un instinto»[43], permite establecer el acuerdo instantáneo frente a los riesgos y a las incertidumbres de las prácticas. «Los esquemas del habitus, formas de clasificación originarias, deben su eficacia propia al hecho de que funcionan por debajo de la conciencia y del discurso; fuera, por lo tanto, de formas de examen y de control voluntario»[44]. La insistencia sobre la dimensión propiamente corporal del habitus le permite a Bourdieu comprender lo propio de una de las dimensiones de la lógica de la práctica.

Luego, el habitus conlleva la idea de un posicionamiento social, la idea de un acuerdo preestablecido entre les expectativas subjetivas y las probabilidades objetivas, lo que es ya otra cosa, y se puede convenir, diferente de lo que precede. Esta dimensión, ligada a la percepción de unos y otros, se apoya pues en las clasificaciones de los actores y es, por lo tanto, más reflexiva que la lógica precedente. Es sobre ella que descansa, hasta un cierto punto, lo propio de la dominación social. «La doxa originaria es esta relación de adhesión inmediata que se establece en la práctica entre un habitus y el campo al cual este está acordado, esta experiencia muda del mundo como evidencia que procura el sentido práctico»[45]. Esta correspondencia cumple con una función política determinante y se encuentra en la base de la dominación social.

---

40 Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, 175.

41 Cf. también los comentarios críticos de François Héran, «La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique», *Revue française de sociologie* XXVIII, 3 (1987): 385-416.

42 Un aspecto bien subrayado en sus vínculos con la obra de Wittgenstein, especialmente por Charles Taylor, «Suivre une règle», *Critique* 579-580, número especial dedicado a Pierre Bourdieu (agosto-septiembre 1995): 554-572 y Jacques Bouveresse, «Règles, dispositions, habitus», ibíd: 573-594.

43 Bourdieu, *Le sens pratique*, 177.

44 Bourdieu, *La distinction*, 543.

45 Bourdieu, *Le sens pratique*, 115.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 113 20-01-2014 12:45:54

En fin, el habitus designa también la ilusión necesaria para que los actores puedan participar, convenientemente, en el juego, una creencia necesaria y constitutiva de todo campo:

> Es en la relación entre los habitus y los campos a los cuales están más o menos adecuadamente ajustados —según sean más o menos enteramente el resultado de ellos— que se engendra lo que es el fundamento de todas las escalas de utilidad, es decir, la adhesión fundamental al juego, la ilusión, reconocimiento del juego y de la utilidad del juego, creencia en el valor del juego y de su objetivo, que son la base de todas las donaciones de sentido y de valor particulares[46].

Sin embargo, nada permite en realidad afirmar que la carga psíquica en el juego es tanto más fuerte y total «que la incorporación al juego y los aprendizajes asociados se hayan efectuado de manera más insensible y más vetusta, el límite siendo, por supuesto, nacer en el juego, nacer con el juego»[47]. En la noción del sentido del juego están aún fusionadas dos cosas diferentes: por un lado, la noción hace referencia a un ajuste inmediato, a un sentido cuasi corporal de autoubicación en el juego y, por otro lado, la noción subraya, en su calidad de ilusión, la implicación necesaria del agente en el juego, lo que es otra cosa.

Sucede que el habitus, como hasta cierto punto ocurre con el inconsciente freudiano, obliga al agente a obedecer a los imperativos, no tanto de la situación presente, sino de la realidad pasada, a veces, incluso, aquélla de la primera infancia[48]. Un gran número de dificultades proviene de este estado de cosas, ya que inevitablemente el desarrollo intelectual del agente corre el riesgo en todo momento de quedar rezagado en relación con el desarrollo de la realidad y de las situaciones sociales. La función del pasado en el presente es, por lo tanto, central tanto a nivel del agente como de la sociedad. Inscrito en el habitus y en los campos, se trata de comprender, ante todo, cómo el pasado se proyecta en el futuro. Es aquí que toma forma la transición desde una sociología de las prácticas y de las disposiciones adquiridas a una verdadera filosofía de la reproducción social.

---

46 Bourdieu, *Les règles de l'art*, 245.

47 Bourdieu, *Le sens pratique*, 113.

48 Boltanski va aún más lejos y afirma incluso que «la hipótesis del inconsciente, que sin haber estado realmente construida de forma teórica (a excepción de la psicología), ha sido sin duda el principio unificador de las ciencias del hombre en los años 60», posición que estaría para el autor en el origen de la afirmación de los agentes cegados ante los resortes de su propia acción. Cf. Luc Boltanski, «Sociologie critique et sociologie de la critique», *Politix* 10-11 (1990): 129.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 114 20-01-2014 12:45:54

Figuras de adecuación

«En fase de equilibrio, *el espacio de las posiciones tiende a controlar el espacio de las tomas de posición*»[49]. El objetivo esencial de la sociología de Bourdieu consiste en mostrar, en el corazón de las sociedades diferenciadas, el acuerdo entre las estructuras objetivas y las estructuras mentales. La demostración nunca ha sido tan brillante como en el campo de las prácticas culturales.

El habitus está en la raíz de la reproducción social garantizada por el sistema educativo. A través de la interiorización de los principios del arbitrario cultural por el que opera el conjunto de las prácticas de la acción pedagógica, la escuela engendra habitus capaces de producir prácticas concordantes con la cultura legítima, reproduciendo entonces, y por esa misma vía, las condiciones sociales de producción de este arbitrario cultural. Pero la eficacia del trabajo académico depende, en último análisis, de la distancia o de la proximidad que separe el habitus de la primera educación del habitus académico. Las trayectorias individuales son determinadas por el grado de connivencia existente entre la cultura de clase de un alumno y la cultura de clase legitimada y transmitida por la escuela. Para las clases superiores la inculcación se hace con sutileza, de manera natural, el trabajo pedagógico puede apoyarse sobre implícitos en la medida en que hay una correspondencia y una continuidad entre lo arbitrario académico y el habitus de clase[50].

Los diversos medios de sanción académica, difusos o explícitos, participan en este proceso. Los implícitos pedagógicos no son verdaderamente comprendidos sino por aquellos que disponen del sentido del juego. Los exámenes con sus exigencias ocultas de facilidad, elegancia, brío refuerzan este proceso[51]. Pero es en la ideología del talento donde mejor se explicita esta inscripción sobre sí mismo de la excelencia académica. En la escuela, gracias al ocultamiento de la relación entre la cultura académica y la cultura de clase, se realiza, por medio de la sanción del logro académico, la conversión de una desigualdad social en éxito personal. La escuela naturaliza por esta vía lo que no es más que el resultado de un arbitrario cultural: los talentos individuales no son sino un mérito de clase. Hablando correctamente, los talentos (o la ausencia de los talentos) pertenecen a la clase, jamás al individuo. Este trabajo de consagración, por lo tanto de reproducción y de exclusión, que es lo propio de toda institución académica, encuentra, en las grandes

49 Bourdieu, *Les règles de l'art*, 322 (la cursiva es de Bourdieu). Notemos la primera parte de la frase, no subrayada por el autor, «en fase de equilibrio».

50 Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *Les héritiers* (París: Minuit, 1964).

51 Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *La reproduction* (París: Minuit, 1970).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 115 20-01-2014 12:45:55

escuelas, con la concentración de los poderes y la transformación de los capitales, su versión más acabada. Es allí, en efecto, que mejor se despliega la lógica del espíritu de cuerpo de una institución, noción que designa «la relación subjetiva que, en su calidad de cuerpo social incorporado en un cuerpo biológico, cada uno de los miembros del cuerpo mantiene con el cuerpo con el cual está inmediata y milagrosamente ajustado»[52].

Observaciones analíticamente semejantes actúan a escala de los gustos. El conjunto de las elecciones individuales encuentra lo esencial de sus principios generadores en los sistemas de disposiciones producidos por cierta jerarquía entre los objetos económicos y los objetos culturales, que orientan sistemáticamente las elecciones de los agentes hacia polos que organizan diferentes visiones del mundo. Es a propósito del arte, donde por otro lado la negación de las determinaciones sociales es más fuerte, que Bourdieu administra la prueba: la relación entre el capital académico y los gustos señala «la dependencia de la disposición estética respecto de las condiciones materiales de existencia, pasadas y presentes»[53]. Bourdieu irá aún más lejos cuando afirma que

> la disposición estética no se constituye más que en una experiencia del mundo liberada de la urgencia y en la práctica de actividades que tienen en ellas mismas su propio fin, como los ejercicios de escuela o la contemplación de las obras de arte. Dicho de otra forma, esta disposición supone la distancia con el mundo (entre las cuales la "distancia al rol" develada por Goffman no es sino una dimensión particular), distancia que es el principio de la experiencia burguesa del mundo[54].

Pero esta relación distante y asegurada con el mundo supone ciertos condicionamientos sociales y por eso no es más que la expresión distintiva de una posición privilegiada en el espacio social.

Los gustos no son, pues, más que afirmaciones prácticas de las diferencias sociales[55]. Relación estrecha y tanto más necesaria en cuanto que ellos

52 Bourdieu, *La noblesse d'Etat*, 258.

53 Bourdieu, *La distinction*, 56.

54 Ibíd., 57.

55 Es esta dimensión la que ha sido con fuerza criticada por Grignon y Passeron. Para estos autores, Bourdieu no lograría hablar del gusto de las clases medias y especialmente del gusto de las clases populares sino que a través del prisma del gusto dominante, por lo tanto en términos de carencia y de imposibilidad. La crítica subrayaba sobre todo el análisis únicamente negativo de la cultura popular, percibida solamente a través de la mirada reductora de la estética dominante, y encerrada en una dicotomía miserabilismo/

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 116 20-01-2014 12:45:55

permiten dar cuenta de la orquestación armoniosa de las conductas. Se trata de «sustituir a la relación abstracta entre consumidores con gustos intercambiables y productos con propiedades uniformemente percibidas y apreciadas, la relación entre gustos que varían de forma necesaria según las condiciones económicas y sociales de su producción, y los productos a los cuales estas confieren sus diferentes identidades sociales»[56]. Se habrá comprendido: el análisis supone condiciones de existencia homogéneas, que imponen condicionamientos homogéneos y que generan sistemas de disposiciones homogéneas.

III. La metástasis de los desajustes

Ahora bien, a pesar de la voluntad de Bourdieu de establecer un acuerdo tan estrecho como sea posible entre el habitus y el campo, esta relación prácticamente no deja nunca de desmembrarse[57]. Es por lo demás sobre este punto que el pensamiento de Bourdieu evolucionó de manera significativa desde hace treinta años. Después de haber afirmado durante mucho tiempo la complicidad ontológica entre el habitus y el campo, lentamente llegó a aceptar el carácter más temporal y circunscrito de estos ajustes[58]. Los habitus no operan sino cuando ellos son la incorporación de una misma historia. Es solamente allí que las prácticas que ellos engendran son mutuamente comprensibles e inmediatamente ajustadas a las estructuras y, por lo tanto, objetivamente concertadas. La disposición no produce este ajuste inmediato excepto «en la medida y *en la medida solamente* donde las estructuras en las cuales ellas funcionan son idénticas u homólogas a las estructuras

populismo. La especificidad de esta cultura sería así fuertemente minimizada en el análisis de Bourdieu. Sus rasgos propios son obviamente detectados, pero siempre están subordinados a la posición que esta ocupa en el espacio social, dejando entonces a la sombra la forma en que la cultura popular opera efectivamente en su calidad de cultura. Cf. Claude Grignon y Jean-Claude Passeron, *Sociologie de la culture et sociologie des cultures populaires*, Document du GIDES, n.°4, 1982; Claude Grignon y Jean-Claude Passeron, *Le savant et le populaire* (París: Hautes Etudes-Gallimard-Seuil, 1989). Para la respuesta, cf. Pierre Bourdieu, «Vous avez dit populaire?», *Actes de la recherche en sciences sociales* 46 (marzo, 1983): 98-106.

56 Pierre Bourdieu, *La distinction*, 111.

57 Por otro lado, una parte de la seducción de la teoría proviene justamente, como lo hace notar Brubacker, del hecho de que la noción de habitus se construye contra el objetivismo estructuralista, mientras que la noción de campo se construye mediante el relacionismo estructuralista. Cf. R. Brubacker, «Social Theory as Habitus», en Craig Calhoun y Edward LiPuma, Moishe Postone, eds., *Bourdieu: Critical Perspectives* (Oxford: Polity Press, 1993), 223.

58 Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, 79.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 117 20-01-2014 12:45:55

objetivas de las cuales son el resultado»[59]. Dicho de otra forma, el efecto de los condicionamientos primarios, que están en la base del habitus, puede dar cuenta tanto de situaciones en que las prácticas se ajustan a las situaciones como de casos en los que, a la inversa, las disposiciones actúan a destiempo y donde las prácticas están inadaptadas a las situaciones presentes porque están objetivamente acordadas con condiciones caducas. La histéresis aparece cuando el sentido del futuro probable es desmentido en los hechos. «La histéresis de los habitus [...] lleva a aplicar al nuevo estado del mercado de títulos categorías de percepción y de apreciación correspondientes a un estado anterior de las posibilidades objetivas de evaluación»[60].

Ahora bien, aun cuando reconoce que en una sociedad diferenciada, y luego de la multiplicación de los campos, «las probabilidades de que surjan verdaderos acontecimientos, es decir, encuentros de series causales independientes, ligados a esferas de necesidad diferentes, no cesan de crecer y, por ende, la libertad dejada a estrategias complejas del habitus, que integran necesidades de orden diferentes»[61], Bourdieu no se explaya, en realidad, más allá de algunos ejemplos, sobre todas las implicancias de este cambio[62]. A pesar de algunas consideraciones, estos desfases, aunque numerosos en su obra, son siempre presentados como menores o pasajeros[63]. No obstante, a medida que despliega su programa de investigación, se ve forzado a aceptar el movimiento inherente a la modernidad, a convenir que, «debido especialmente a transformaciones estructurales que suprimen o modifican ciertas posiciones, y también a la movilidad inter o intrageneracional, la homología entre el espacio de las posiciones y el espacio de las disposiciones no es jamás perfecta y existen siempre agentes descolocados, desplazados, mal situados y también, como se dice, mal "en su piel"»[64]. Llegará incluso a afirmar que el habitus «es un *caso particular*, sin duda particularmente frecuente (en los universos que nos son familiares), pero que es necesario evitar universalizar»[65].

El problema es entonces de naturaleza ante todo empírica. Se trata así de detectar en cada tipo de sociedad, situaciones de ajuste o de desajuste.

59 Bourdieu, *Le sens pratique*, 103.

60 Bourdieu, *La distinction*, 158.

61 Bourdieu, *Choses dites*, 91.

62 A partir de una perspectiva interpretativa diferente, Caillé subraya también esta inflexión virtual en la obra de Bourdieu. Cf. Alain Caillé, *Don, intérêt et désintéressement*, 242-248.

63 Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, 178.

64 Ibíd., 187.

65 Ibíd., 189.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 118 20-01-2014 12:45:55

Y sobre este tema, estamos obligados a concluir, a partir de los trabajos mismos de Bourdieu, pero contrariamente a las múltiples afirmaciones teóricas que él hizo en sentido inverso, en la primacía práctica, dentro las sociedades modernas, de los desajustes.

En la modernización

El primer gran ejemplo es entregado por los estudios sobre la sociedad argelina. En efecto, nada ilustra mejor el desconcierto generado por la crisis de la correspondencia entre las estructuras cognitivas y las estructuras sociales que la visión que Bourdieu da del proceso de la modernización en Argelia de los años sesenta. Visión, por otra parte, altamente clásica, que descansa en el relato, ampliamente implícito pero siempre presente en estos trabajos, de la transición de un mundo tradicional, fuertemente integrado, a un mundo donde las prácticas sociales portan la marca de la ambigüedad. Bourdieu no puede ser más explícito: «Cada acto remite al mismo tiempo al antiguo modelo, que participaba de un sistema parcialmente o totalmente destruido, a la situación nueva, y en fin, al modelo por venir que se anuncia a través de las rarezas o las contradicciones de la conducta presente»[66]. Jamás como en este estudio Bourdieu adhiere con tanta fuerza al relato fundador de la modernidad, la idea de que el desplazamiento de los individuos de un medio rural hacia el espacio urbano, y los trastornos que esto conlleva, «ha determinado una ruptura con las costumbres ancestrales y favorecido un retorno reflexivo sobre la existencia anterior»[67]. En medio de este proceso, el individuo se apropia, pero solo parcialmente, de las nuevas actitudes requeridas por la actividad económica, pero se deshace sobre todo de las antiguas costumbres. El quiebre se observa en el corazón mismo de cada conducta, que porta simultáneamente la marca de las dos lógicas, de la tradición y de la modernidad. El individuo se ve obligado a un trabajo acrecentado de reflexividad consciente: «Lo que era uno de los componentes del sistema de valores vividos sin ser temáticamente llevados a nivel de la conciencia, en un palabra, del *ethos*, pasa a ser uno de los preceptos de la ética»[68].

Situación liminar de lo social, la complicidad ontológica se esfuma. Los argelinos se ven confrontados a un cambio acelerado, por añadidura impuesto desde el exterior por los colonizadores. Las estructuras económicas y las estructuras cognitivas de las cuales dependían los desarraigan. En esta

66 Pierre Bourdieu *et al.*, *Travail et travailleurs en Algérie* (París: Mouton & Co., 1963), 266.

67 Ibíd., 287.

68 Ibíd., 301.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 119 20-01-2014 12:45:55

fase de transición hay una discordancia entre las estructuras económicas y las actitudes concretas, a causa de una ausencia de sincronización en el ritmo de sus evoluciones. Las discordancias coexisten entonces tanto en la sociedad como en las conciencias individuales. En este momento de mutación, el análisis de las estructuras objetivas no logra dar cuenta, verdaderamente, de las dimensiones subjetivas: «En el caso de Argelia y de las sociedades en vía de desarrollo, donde el sistema preexiste a las actitudes que él exige, la conciencia económica concreta debe ser el primer objeto del análisis»[69]. El desacuerdo es tal que, en una situación de este tipo, el análisis debería incluso renunciar, «en este caso al menos, a deducir [...] los comportamientos del sistema»[70].

La tensión pasa a ser grande entre las normas tradicionales, los antiguos deberes de solidaridad y las nuevas exigencias de la economía individualista y calculadora. Si bien no la expresa aún en estos términos, la transición significa, ante todo, el desplazamiento de la primacía del capital simbólico (del honor) hacia la primacía del capital económico. De hecho, el individuo es colocado entre estos dos mundos: ya no es regido por el sistema de modelos de comportamiento que tradicionalmente regía la conducta económica, sino que es, a causa de la sobrevivencia parcial de estas reglas, el agente de conductas económicas absurdas, tanto desde el punto de vista de la lógica de la economía tradicional como de la economía racional. La representación que Bourdieu da de este proceso está colmada de una fuerte nostalgia crítica. «Con el reino generalizado del cálculo, se pone término a las relaciones encantadas que favorecía la sociedad tradicionalista»[71].

El individuo, especialmente cuando está desprovisto de nuevos recursos, se ve confrontado a contradicciones que no logra expresar a nivel de la conciencia. Se siente arrastrado por fuerzas que escapan a su control y, a lo sumo, se opone a otras personas, sin poder jamás verdaderamente cuestionar las organizaciones y las relaciones sociales que las estructuran. Es para el subproletariado, completamente absorto por las dificultades inmediatas de la vida cotidiana, que esta situación es extrema. «Prisioneros del exilio del presente», como lo escribe con precisión Bourdieu, el subproletariado está condenado a la evasión mágica por el sueño, a demandas extremadamente

69 Ibíd., 316.

70 Ibíd.

71 Ibíd., 325. Notemos que, muchos años más tarde, Bourdieu mantiene esta caracterización: «En las sociedades diferenciadas, el espíritu de cálculo y la lógica del mercado corroen el espíritu de solidaridad», Cf. Bourdieu, *Raisons pratiques*, 195. En *El desarraigo* también afirma un análisis semejante: a medida que se generalizan los intercambios monetarios, se desmoronan los valores del honor. Cf. Pierre Bourdieu y Abdelmalek Sayad, *Le déracinement* (París: Minuit, 1964).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 120 20-01-2014 12:45:55

reducidas y resignadas y, sobre todo, a aspiraciones hacia la seguridad. La falta de medios impide al subproletariado salir del presente inmediato y dotarse de una imagen del futuro distinta a la del futuro inminente. Ante la ausencia de posibles laterales, la necesidad no puede ni siquiera ser percibida como tal. Notemos que es a propósito del subproletariado, de estos rurales desruralizados, y en la medida en que no poseen más la complicidad ontológica requerida, que la descripción de Bourdieu se vuelve claramente trágica. Para estos hombres «que trasladan al medio urbano actitudes de los rurales y que no cuentan con los medios para llevar a cabo la mutación necesaria para adaptarse a la vida urbana, toda la existencia transcurre bajo la influencia de la necesidad y de la inseguridad»[72]. Para estos hombres, insiste Bourdieu, «no existe nada sólido, nada seguro, nada permanente»[73].

A propósito de dos lecturas de la dominación

En la obra de Bourdieu coexisten muy a menudo dos lecturas diferentes de la dominación social. La primera insiste sobre la fuerte continuidad entre las sociedades tradicionales y las sociedades modernas. La dominación no es el resultado de un trabajo deliberado de imposición simbólica, sino que surge del hecho de que los agentes aplican a las estructuras objetivas del mundo social categorías de percepción resultantes de estas mismas estructuras sociales, que tienden a hacer percibir el mundo como evidente, incluso natural. «El orden social descansa principalmente sobre el orden que reina en los cerebros y el habitus»[74]. En esta lectura de la dominación, la violencia simbólica y todo lo que esta implica tácitamente, respecto de los que la ejercen como de quienes la padecen, aparece como un efecto de la estructura del campo mismo, como una estructura invisible que organiza la percepción de los actores. La dominación procede de las persuasiones clandestinas producidas, casi mecánicamente, por el orden de las cosas e inscritas en el habitus[75].

Una segunda lectura traza, a la inversa, una verdadera frontera entre los dos tipos de sociedades.

---

72 Bourdieu *et al.*, *Travail et travailleurs en Algérie*, 352.

73 Ibíd., 353.

74 Bourdieu, *Le sens pratique*, nota p.91. Cf. también Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, 213; Bourdieu, *La noblesse d'Etat*, 12.

75 Concepción que explica una parte de la desconfianza de Bourdieu hacia la noción de ideología, concepto aún demasiado dependiente de una visión en términos de conciencia y de representación, mientras que la noción de habitus apunta a acentuar el hecho de que el mundo social opera más en términos de prácticas y de mecanismos.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 121 20-01-2014 12:45:55

> Las sociedades precapitalistas dependen especialmente de los habitus para su reproducción mientras que las sociedades capitalistas dependen principalmente de mecanismos objetivos, tales como los que tienden a garantizar la reproducción del capital económico y del capital cultural y a los cuales es necesario agregar todas las formas de coacciones organizacionales [...] y de codificación de las prácticas[76].

Esta segunda lectura de la dominación hace referencia a la función del Estado (o de la escuela) y por lo tanto a una tonalidad más gramsciana, como cuando Bourdieu señala por ejemplo la posibilidad de un desvío de legitimación por los ejecutantes del Estado[77].

En esta concepción, el rol principal recae en las instituciones escolares en su calidad de mecanismos que participan en la reproducción de las estructuras sociales y de las estructuras mentales, que favorecen el ocultamiento de la verdad de las estructuras objetivas y, por ende, el reconocimiento de su legitimidad[78]. «Toda socialización bien lograda tiende a obtener de los agentes que se vuelvan cómplices de su destino»[79]. El trabajo de consagración, confiado a menudo en el pasado a las instancias religiosas, en gran medida reviene hoy a la escuela que, gracias a las pruebas académicas, crea una élite, dotándola de las propiedades impartidas a los seres sagrados. La escuela participa así con fuerza del poder de nombramiento por el cual se ejerce la violencia simbólica legítima del Estado[80]. A través de la escuela, entre otros, el Estado consagra un estado de cosas, una relación de conformidad entre las cosas y las palabras[81], logrando convencer a los diversos agentes, al menos parcialmente, de la legitimidad de la división establecida. El sistema educativo hace así legítima una cultura que, como toda cultura, es arbitraria, porque descansa siempre sobre una definición social. La escuela ejerce así una violencia simbólica por la cual llega a imponer, bajo la forma de acción pedagógica, un conjunto de significados. En un único y mismo movimiento, pero a través de toda una serie de procesos de transformaciones, la escuela hace suya la cultura de las clases dominantes, disimula la naturaleza social de esta cultura y rechaza, desvalorizándola, la cultura de los otros grupos sociales. Al final, todas las otras culturas se definen de manera heterónoma en relación con esta cultura legítima.

76 Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, 256.

77 Bourdieu, *La noblesse d'Etat*, 553, 556.

78 Ibíd., 13.

79 Ibíd., 69.

80 Ibíd., 163-165.

81 Ibíd., 538.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 122 20-01-2014 12:45:55

Sin embargo, este mecanismo de reproducción es menos seguro que el que estuvo en acción en las sociedades poco diferenciadas. El modo de reproducción con dominancia escolar conlleva una

> *contradicción específica* entre los intereses de la clase que la Escuela sirve *estadísticamente* y los intereses de los miembros de la clase que ella sacrifica, es decir, no solamente aquellos que se denominan como los "fracasados", sino también los poseedores de títulos que obtienen derechos que "normalmente" (es decir en el estado anterior de la relación entre los títulos y los puestos) dan acceso a una profesión burguesa y que [...] no pueden valorizar estos títulos en el mercado[82].

El resultado es inestable. A veces, Bourdieu se inclina ante la omnipotencia de la dominación social[83]. Otras veces, por el contrario, parece decidirse por un aumento de las posibilidades de conflicto social, ya que si las instituciones logran cada vez más encubrir, delicadamente, lo arbitrario de su omnipotencia, el costo que exige este trabajo se acrecienta, como aumentan también los riesgos de crisis y también el «desvío subversivo del capital específico que está asociado a la pertenencia a tal o cual de los campos resultantes del proceso de diferenciación»[84]. Pero sea cual sea la lectura de la dominación que se elija, lo esencial reside en la capacidad de las luchas sociales en deshacer la homología establecida entre las estructuras mentales y las estructuras objetivas del mundo social, un universo en donde el individuo percibe como natural la dominación que se ejerce sobre él.

De hecho, en este desplazamiento, en apariencia mínimo, hay una aceptación tácita de la crisis de la complicidad ontológica. O bien esta existe en realidad y la legitimación efectuada por el Estado a través del capital simbólico es redundante (estamos entonces en la configuración propia de las sociedades poco diferenciadas), o bien no existe, o solamente en campos circunscritos, y el trabajo del Estado pasa a ser determinante para establecer la correspondencia entre las estructuras del habitus y las estructuras del campo de poder. Démosle a Bourdieu la conclusión: «Cada uno de los estados del mundo social no es más que un equilibrio provisorio, un momento de la dinámica mediante la cual se rompe y se restablece sin cesar el ajuste entre las distribuciones y las clasificaciones incorporadas o institucionalizadas»[85].

82 Ibíd., 409.

83 Ibíd., 480.

84 Ibíd., 556.

85 Bourdieu, *Le sens pratique*, 244.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 123 20-01-2014 12:45:55

En el origen de las contestaciones sociales

En la raíz misma de esta lectura de la dominación se halla la adhesión implícita al orden establecido, la correspondencia entre las estructuras sociales y las estructuras cognitivas, entre las divisiones objetivas y los esquemas clasificatorios. Justamente es este acuerdo que la subversión política debe deshacer, lo que pasa necesariamente por una subversión cognitiva.

> Pero la ruptura herética con el orden establecido y con las disposiciones y las representaciones que él engendra en el caso de los agentes modelados según sus estructuras supone el encuentro entre el discurso crítico y una crisis objetiva, capaz de suspender la concordancia inmediata entre las estructuras incorporadas y las estructuras objetivas de las cuales son producto e instituir una suerte de *épochè* práctico, la suspensión de la adhesión primera al orden establecido[86].

La crisis objetiva es afirmada en su primacía genética[87] y la principal explicación de la contestación social se halla en las situaciones de desajuste. Los desajustes «son factores de novación importantes, ya que las contradicciones que resultan de ellos engendran el cambio»[88].

El razonamiento está en acción en el análisis que Bourdieu proporciona de Mayo del 68. El sentido del movimiento se encuentra menos en la masificación escolar en sí misma y en su calidad de factor morfológico, que en la manera como esta ha operado a través de la lógica específica del campo universitario. La crisis es así, ante todo, el resultado de los trastornos de las clasificaciones interiorizadas por los docentes y la crisis de creencias que esto ha acarreado en lo que concierne a las barreras estatutarias. El sentido de la contestación docente se halla principalmente en la pugna de posiciones entre los diferentes estamentos del cuerpo docente y, especialmente, la oposición entre los profesores titulares y los asociados[89]. Una parte de su análisis consiste así en mostrar que los lugares donde la rebelión fue más fuerte fueron justamente los lugares donde el desajuste entre las aspiraciones estatutarias y el logro académico era mayor.

86 Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire* (París: Fayars, 1982), 150.

87 El acuerdo entre las estructuras mentales y las estructuras objetivas «no puede ser el resultado de una simple toma de conciencia; la transformación de las disposiciones no puede darse sin una transformación previa o concomitante de las estructuras objetivas de las cuales son el fruto y a las cuales pueden sobrevivir». Cf. Bourdieu, *Raisons pratiques*, 213.

88 Bourdieu, *Choses dites*, 60.

89 Pierre Bourdieu, *Homo academicus* (París: Minuit, 1984).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 124 20-01-2014 12:45:55

Ahora bien, este desajuste pasa a ser más ampliamente la causa explicativa de la mayor parte de los nuevos movimientos sociales que se produjeron en Francia desde Mayo del 68:

> Es en los cambios del campo académico y, especialmente, de las relaciones entre el campo académico y el campo económico, en la transformación de la correspondencia entre los títulos académicos y los puestos, que se encontrará el verdadero principio de los nuevos movimientos sociales que aparecieron en Francia, en la prolongación del 68[90].

De hecho, el desajuste entre el valor académico y el valor económico y social conferido a los títulos está en la base de una indignación meritocrática o de una frustración posicional cada vez más frecuentes en Francia y en la raíz de un gran número de movimientos de revuelta o de crítica social. En los años setenta, Bourdieu concluía afirmando que, debido al hecho que el agente interioriza sus probabilidades objetivas de éxito, los alumnos de origen popular tendían a autoeliminarse[91]. Pero a medida que se acentúa la desregulación del sistema académico, Bourdieu se ve forzado a revisar su juicio: «Cuando las estructuras se modifican, incluso levemente, la histéresis estructural de las categorías de percepción y de apreciación acarrea diversas formas de alodoxia»[92]. Los agentes no consiguen (ya no logran...) una buena apreciación de las nuevas situaciones sociales. La autoeliminación cede paso a diversas frustraciones posicionales. «El desajuste entre las aspiraciones que el sistema de enseñanza produce y las probabilidades que él ofrece realmente es, en una fase de inflación de títulos, un hecho de estructura que afecta, en grados diferentes según sea la escasez de los títulos y según su origen social, al conjunto de los miembros de una generación académica»[93]. Este desajuste, estructural en la Francia de la masificación escolar, entre las aspiraciones y las probabilidades está incluso en la base de los diversos «rechazos de la finitud social, que se encuentra en la raíz de todas las fugas y de todos los rechazos constitutivos de la "contracultura" adolescente»[94].

90 Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques*, 49.

91 Señalemos que Passeron quiso separarse de una concepción hegeliana de la reproducción social por la escuela, cuyo funcionamiento sería una suerte de astucia de la Razón, e insistió sobre el carácter fechado e histórico del encuentro entre la autorreproducción del sistema escolar y la reproducción de las relaciones de dominación. Cf. Jean-Claude Passeron, «Hegel ou le passager clandestin», en *Le raisonnement sociologique* (París: Nathan, 1991), 89-109.

92 Bourdieu, *La noblesse d'Etat*, 314.

93 Bourdieu, *La distinction*, 159.

94 Ibíd., 161. Bourdieu insiste sobre esta distancia en *Méditations pascaliennes*, 127.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 125 20-01-2014 12:45:55

Durante el surgimiento de un campo

Si bien el desajuste es lo propio de la mayor parte de las sociedades en vía de modernización, los desfases igualmente actúan en las sociedades altamente diferenciadas. Y en primer lugar, durante el surgimiento de un nuevo campo, como lo muestra el estudio de Bourdieu que versa sobre la creación del campo literario y artístico contra el «mundo» burgués. Por supuesto, las homologías son de rigor, pero el surgimiento mismo de este nuevo campo es el fruto de agentes que tienen posiciones contradictorias, por lo tanto desajustadas, y que buscan desempeñarse en universos regulados. Ciertamente, como el autor se empeña en mostrarlo, las disposiciones de los artistas durante la génesis del campo artístico se explican por sus posiciones y sus trayectorias semejantes, incluso por su voluntad de encontrar en el campo literario mismo una posición homóloga a la que era la suya en el campo de poder (es decir central, ya que por sus orígenes sociales estaban provistos de capital económico y de capital cultural). Pero una u otra: o bien el agente se ajusta a su situación (y no hay entonces creación de nuevo campo) o bien, y a pesar de la homología estructural existente, es necesario partir de la constatación del desajuste inicial entre el agente y las estructuras sociales. Proceso que permite restituir el sitial del creador distinguiendo «entre las obras que son el puro producto de un medio y de un mercado, y las que deben producir su mercado y que pueden incluso contribuir a transformar su medio, gracias al trabajo de liberación del cual son el resultado y que se ha llevado a cabo, por una parte, a través de la objetivación de este medio»[95].

Notemos que la invención de la estética pura va acompañada de la invención de un nuevo personaje social, el gran artista profesional. Doble invención hecha posible por la situación socialmente inestable de los primeros artistas, «estos seres bastardos e inclasificables cuyas disposiciones aristocráticas asociadas a menudo a un origen social privilegiado y a la posesión de un gran capital simbólico [...] sostienen una profunda "impaciencia de los límites", sociales pero también estéticos, y una intolerancia altanera con todos los compromisos con el siglo»[96]. Poco importa entonces en realidad, para lo que nos interesa aquí, que sean con mayor frecuencia los más ricos en capital económico, cultural y social los primeros en avanzar hacia las nuevas posiciones. La creación de un nuevo campo exige un malestar social ligado a un modo de ser social inestable y espurio. El surgimiento del campo está así íntimamente asociado a posiciones imposibles, generadoras de tensiones que impulsan a los agentes a reunir propiedades y proyectos opuestos y socialmente incompatibles.

95 Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art*, 153-154.

96 Ibíd., 162-163.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 126 20-01-2014 12:45:55

El sufrimiento

Es sin duda en *La miseria del mundo*, la obra que Bourdieu dedica a Francia al inicio de los años noventa, que estas series de desajustes se manifiestan con la mayor fuerza[97]. Aun más cuando, más allá de la multiplicidad de los puntos de vista catalogados y de los individuos interrogados, el conjunto de las entrevistas apuntó a mostrar la actualidad del acuerdo estrecho entre un recorrido individual y un proceso colectivo. Sin embargo, este proyecto inicial cede paso a una larga serie de desajustes, ligados, en lo esencial, a un declive estatutario, o bien a una posición socialmente ambivalente. A este respecto, poco importa de hecho la identidad del entrevistado: si se trata de un funcionario, bajo o medio, se mostrarán las prescripciones contradictorias a las cuales está sometido; si se trata de habitantes de la periferia urbana, de inmigrantes, de trabajadores, de campesinos, de jóvenes, se mostrará el carácter inconsistente del mundo de cada uno de ellos, un mundo rebosante de contradicciones, y el sentimiento de injusticia, nacido de la distancia entre lo que ellos creen ser socialmente (o lo que ellos creen deber ser o deber tener) y lo que son o estiman tener.

La idea de sufrimiento apunta justamente a colmar la distancia creciente observable entre la descripción posicional del mundo dada por esta sociología y la fragmentada realidad vivida de los individuos. La noción apunta así a designar una frustración posicional relativa y una identificación profunda de la subjetividad con una posición social. Sin embargo, una de dos: o los individuos son lo que deberían ser en teoría (y sin espacio por lo tanto para el sufrimiento posicional) o bien no están, sistemáticamente, allí donde piensan que deberían estar (y entonces no hay otro espacio, sino como teología negativa, para la idea de habitus). En verdad, se trata de tomar en cuenta, sin confesión explícita, de la distancia creciente observable entre el modelo teórico y las prácticas observadas, la suerte de una perspectiva cada vez más incapaz de dar cuenta de la acción «socialmente existente» sino en términos estrictamente negativos. No se trata entonces de otra cosa que de explicar lo que es, el sufrimiento, por lo que ya no es, la correspondencia generadora del habitus. En lo sucesivo, no hay más que una comprensión en negativo de los individuos. Al término de este recorrido, el sufrimiento aparece como la cosa más generalizada (a falta de ser la mejor compartida) del mundo.

Allí donde *La distinción* se empeñó en mostrar la correspondencia «perfecta» entre las posiciones sociales y los gustos estéticos, a través del habitus, *La miseria del mundo*, a la inversa, describe individuos que no son jamás lo que deberían teóricamente ser, o más aún, que siempre están definidos por un

97 Bourdieu *et al.*, *La misère du monde* (París: Seuil, 1993).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 127 20-01-2014 12:45:55

exceso o por un déficit en sus habitus. Y no obstante, la teoría misma parece no tener en cuenta esta inflexión, y el significado último que implica esta inadecuación generalizada. En *La distinción* lo que queda opaco al agente es la razón final de sus gustos estéticos; el hecho de que, habiendo interiorizado un gusto mediante su trayectoria, dice expresar y experimentar, en toda libertad, lo que debe gustarle en toda objetivación. En *La miseria del mundo* lo que es en lo sucesivo opaco son las razones finales de un sufrimiento, incluso polimorfo, procedente a la vez de la imposibilidad de los agentes de ejercer sus actividades sociales, de comprenderse a sí mismos mediante la idea socio-posicional que se hacen de ellos mismos, e incluso de la transformación en términos de culpabilidad de los procesos objetivos que están en la base de su desasosiego. Si bien el análisis siempre recurre, de una forma u otra, a cierta idea de inconsciente, esta es sin embargo de una naturaleza completamente diferente en las dos obras: ayer estaba inscrito en el agente, ahora está oculto en la (des)regulación del sistema social. Ayer, el individuo no sabía por qué hacía espontáneamente lo que hacía; hoy, el individuo no sabe más espontáneamente, y hasta a un cierto punto, porque ya no puede hacer lo que debería hacer. El primer inconsciente es incorporado por el individuo, mientras que el segundo le es externo y de naturaleza socio-estructural.

Más ampliamente aún, la situación de desajuste caracteriza a un gran número de otros agentes sociales. Es el caso, obviamente, del pequeño burgués que está «condenado a todas las contradicciones entre una condición objetivamente dominada y una participación en intención y en voluntad en los valores dominantes»[98]. Es también el caso de todos los que tienen posiciones aún mal definidas en el espacio social, como los miembros de todas las nuevas profesiones[99]. O experiencias que se producen durante situaciones de cambio rápido, o cuando un campo conoce una crisis profunda y ve sus regularidades profundamente trastornadas[100]. Agreguemos además la incomodidad de un gran número de posiciones sociales entre los intelectuales, en el sentido amplio del término, los cuales se caracterizan por posiciones dominadas, lo propio del campo cultural, al mismo tiempo que tienen (es el caso sobre todo de los periodistas) posibilidades de dominación en términos de notoriedad y de consagración, de capacidad de imponer a la sociedad sus puntos de vista[101].

98 Bourdieu, *La distinction*, 283. En el fondo, el pequeño burgués es un individuo cuyo habitus siempre es acosado por un riesgo permanente de desajuste, ibíd., 388.

99 Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, 187.

100 Ibíd., 190.

101 Pierre Bourdieu, *Sur la télévision* (París: Liber, 1996).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 128 20-01-2014 12:45:55

Pero están también todos aquellos para quienes el desajuste está estructuralmente asociado a un período de la vida, como es el caso de los adolescentes («si la adolescencia aparece como la edad novelesca por excelencia [...] tal vez sea porque la entrada en la vida, es decir, en uno u otro de los juegos sociales que el mundo social ofrece a nuestra implicación, no siempre es evidente»[102]) o también, y en el otro extremo de la vida, las personas mayores, obviamente, debido a su envejecimiento y al desacuerdo que el tiempo instaura entre su habitus inicial y el mundo contemporáneo[103]. Se podría aún agregar, en una lista ciertamente no exhaustiva, la indeterminación y la falta de claridad propia de todo un estrato social, como Bourdieu lo afirma en el rodeo de una frase a propósito de los estratos medios en Estados Unidos: «Es en las posiciones medias del espacio social, especialmente en Estados Unidos, que la indeterminación y la incertidumbre objetiva de las relaciones entre las prácticas y las posiciones es máxima y, por consiguiente, también la intensidad de las estrategias simbólicas»[104].

* * *

Los análisis de Bourdieu han apuntado a la vez a subrayar la diferenciación estructural de la sociedad moderna en diversos campos y a mostrar en acción los poderosos mecanismos de integración de esta misma sociedad. Por una parte, bajo forma de homología de los campos, proponiendo una interpretación de su ajuste y, por otra, bajo forma de un ajuste entre los agentes y las situaciones, asegurando su correspondencia. Dicho de otra forma, la diferenciación de los campos está limitada en sus consecuencias, ya que el habitus es siempre de rigor. La distancia matricial propia de la modernidad no es más que la ilusión de una percepción escolástica, pues siempre existe una estrecha concordancia entre las orientaciones de los agentes y la morfología de los campos. En una verdadera inversión aparente de la matriz, ya no es la diferenciación la que da cuenta de la integración, sino que es la integración, por el habitus y por la homología, que está en la base de las sociedades diferenciadas.

Sin embargo, como lo hemos visto, los resultados analíticos están a menudo en oposición con este principio. Lentamente el número de discordancias conduce a Bourdieu a reconocer una inversión de la filosofía social en la base de su representación de la modernidad[105]. Al final del recorrido, es legítimo

102 Bourdieu, *Les règles de l'art*, 62.

103 Bourdieu, *Choses dites*, 128.

104 Ibíd., 159.

105 Esta confesión es especialmente clara en *Méditations pascaliennes*, 276.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 129 20-01-2014 12:45:55

incluso preguntarse dónde verdaderamente opera aún la complicidad ontológica entre el habitus y el campo. El ajuste no parece en realidad de rigor sino en el pasado y para los estratos superiores de las sociedades diferenciadas, allí donde todos los trastornos del mundo son minimizados y filtrados, ahí donde los agentes disponen efectivamente de probabilidades reales de reconversión de sus capitales[106]. Esto explica tal vez la fascinación intelectual que Bourdieu tuvo toda su vida respecto de los poseedores de gran capital y los herederos. El atractivo de las clases dominantes proviene tal vez del hecho de que no es más que para ellas, y casi solamente para ellas, que les es posible aún encontrar, en el seno de la modernidad, el ajuste constante entre habitus y situaciones. El ajuste entre lo objetivo y lo subjetivo es en la modernidad un privilegio de clase. Por lo demás, Bourdieu, en 1963, en la Argelia trastornada de la época, afirmaba ya «que el tradicionalismo es a veces un lujo»[107].

Queda por comprender por qué y cómo una sociología que se cruzó tan a menudo con los desajustes, en tantos campos y durante tanto tiempo, pudo continuar haciendo del ajuste entre las estructuras cognitivas y las estructuras sociales, entre lo objetivo y lo subjetivo, el punto nodal de su perspectiva[108]. Ciertamente, se podrá siempre afirmar que es la teoría del habitus la que permite justamente dar cuenta de los desajustes, pero cuando las anomalías se multiplican al punto de superar las regularidades, ¿aún hay que empeñarse en preservar el modelo inicial? Detrás de esta constatación, vacila una concepción de la modernidad. Más allá de la lógica estructural y del modo de pensamiento relacional, esta voluntad se apoyó, tal vez, en el deseo intelectual de transformar una visión puramente nostálgica del mundo tradicional en un pensamiento analítico activo. Pero en el fondo, y contra toda expectativa, es Don Quijote, mucho más que los hombres y las mujeres de la casa de Cabilia, que es el emblema de esta sociología.

106 La conclusión de Bourdieu se une así a la observación propuesta por autores británicos en cuanto al hecho de que la ideología dominante solo actúa en los estratos superiores de la sociedad. Cf. Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, Bryan S. Turner, *The Dominant Ideology Thesis* (Londres: George Allen y Unwin, 1980).

107 Bourdieu *et al.*, *Travail et travailleurs en Algérie*, 382.

108 A su manera, esta constatación no puede no hacer pensar en el descubrimiento, por Bourdieu mismo, mediante la estadística, que el matrimonio considerado como típico en las sociedades arabo-bereberes, aquel que se contrae con una prima, no representaba sino que 4 a 6% de los matrimonios. El ajuste entre las estructuras objetivas y las estructuras mentales, que probablemente habrá que cuantificar, se ubica tal vez tendenciosamente en un orden de magnitud semejante. Cf. Bourdieu, *Le sens pratique*.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 130 20-01-2014 12:45:55

CAPÍTULO IV

Niklas Luhmann (1927-1998), la contingencia por la diferenciación

A pesar de sus profundas diferencias y la diversidad de las situaciones históricas en las cuales ellos trabajaron, un punto esencial de acuerdo une a los autores anteriores. Para los tres, la cesura que la diferenciación social introduce en la sociedad moderna es contenida por procesos societales de integración. Por el contrario, para otra representación, ninguna integración coherente o armoniosa de la sociedad moderna es posible en lo sucesivo. Lo que se deshace así, a nivel de la matriz madre, no es otra cosa que el vínculo implícito entre la diferenciación y la integración[1]. Esta visión tiene su más alta y compleja expresión intelectual en Niklas Luhmann. Es él quien mejor describe la integración de la sociedad moderna como una situación aleatoria y jamás completamente estabilizada. Para Luhmann la nueva forma de diferenciación conduce a un incremento considerable de las capacidades propias de cada sistema y al final de toda posibilidad de coordinación jerárquica entre los diversos sistemas.

La teoría de Luhmann no tiene una arquitectura jerárquica, sino más bien una forma reticular con una multitud de distinciones cuyo pleno significado no es comprensible sino a través del contraste con los otros conceptos. Sea cual sea entonces el punto de entrada escogido, uno se ve obligado a abordar los otros, por cuanto los diversos conceptos se construyen a través de una serie de diferencias. Si bien es posible observar una relación significativa entre ciertos aspectos de la concepción teórica global de Luhmann y las realidades o problemas empíricos, dado su grado de abstracción, sus conceptos no son a menudo más que el producto de una deducción o de un

1 Para Bell, en una obra que tuvo una gran repercusión intelectual, la sociedad moderna ha dejado de ser integrada y está escindida por contradicciones insuperables. Las tensiones tienen así una función más importante que los acuerdos en los diferentes ámbitos de acción y, especialmente, no existe ninguna otra posibilidad de integración global normativa que un llamado nostálgico a una forma de religión. Cf. Daniel Bell, *Les contradictions culturelles du capitalisme* (París: PUF, 1979).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 131 20-01-2014 12:45:55

avance intelectual propiamente autónomo a su sistema de pensamiento. Esta situación no es ajena a la recepción que a menudo tuvo la obra de Luhmann, muchas veces percibida ya sea como un simple redespliegue redundante de algunos conceptos en diversos campos sociales, o bien como propuestas generales y abstractas separadas de toda articulación o interés empírico. Es cierto que la obra de Luhmann se despliega de una manera concéntrica, con la reaparición frecuente de los mismos temas, a partir de perspectivas distintas, con varios años de intervalo[2]. Sin embargo, es posible, por razones de presentación, distinguir elementos pertenecientes a una teoría general de los sistemas sociales, de las visiones de conjunto sobre una teoría específica de la sociedad moderna, en fin, de los estudios más puntuales sobre los sistemas parciales de la sociedad moderna[3].

I. En el inicio se encuentra la contingencia

En muchos aspectos, el punto de partida intelectual de Luhmann es semejante al de Parsons. Como él, detecta en la raíz de la vida social una doble contingencia. La sociología debe constantemente dar cuenta de una situación paradojal, a saber, que el orden social es siempre prácticamente existente, siempre está dado y presente, siempre por lo tanto ya resuelto en su calidad de problema y, no obstante, al mismo tiempo, es siempre altamente improbable. En el fondo, en toda operación de la vida social, cada actor puede responder por una afirmación o por una negación. Esta doble posibilidad hace avizorar la imposibilidad fundacional de la vida social. Las posibilidades individuales aparecen de manera radicalmente contingentes: *Ego* y *Alter* pueden tener representaciones opuestas y sin coincidencia. En todo caso, la contingencia irreprimible de la vida social supone que su interacción pueda desarrollarse siempre de otra manera.

2 Para una presentación pedagógica de sus conceptos Cf. Giancarlo Corsi, Elena Esposito y Claudio Baraldi, *Luhmann en glosario* (Milán: Franco Angeli, 1996).

3 El nombre de los temas, de los conceptos y de las herramientas desarrolladas por Luhmann a lo largo de su vida prohíben un tratamiento en profundidad del conjunto de su teoría. Hemos optado por una presentación, no sin algunas simplificaciones necesarias, a los contornos de su teoría general de la sociedad moderna, sin que nos sea posible abordar las evoluciones y aplicaciones que Luhmann hizo de su teoría en diferentes sistemas sociales (economía, política, religión, educación, ciencia, arte). Preocupados por la claridad y la comprensión, nos esforzaremos ante todo en presentar los grandes ejes de su teoría dejando a veces de lado consideraciones más críticas. Para una introducción general al pensamiento de Luhmann, cf. entre otros, Juan Antonio García Amado, «Introduction à l'oeuvre de Niklas Luhmann», *Droit et société* 10-11 (1989): 15-51; y el número especial de *Recherches sociologiques*, «Niklas Luhmann en perspective», XXVII, n.º2 (1996).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 132 20-01-2014 12:45:55

Si en el caso de Parsons la respuesta a este problema reside en la estabilización de las expectativas recíprocas entre los actores luego de la interiorización por estos de un sistema normativo común que permite las interacciones, Luhmann, por su parte, apunta a dar con una respuesta capaz de conservar en ella, de manera durable, la mayor dosis posible de contingencia social (es decir, la eventualidad de que existan siempre otras posibilidades). Al comienzo, plantea el problema de una manera semejante a Parsons. Las expectativas de la conducta de *Ego* dependen de la contingencia de la respuesta posible de *Alter* y, a la vez, las expectativas de *Alter* dependen de la contingencia de las respuestas de *Ego*. Es decir, hasta qué punto, durante toda relación, puede producirse lo inesperado, hasta qué punto las posibilidades de comunicación no son, justamente, más que posibilidades.

Ahora bien, para Luhmann, *Ego* y *Alter* no designan personas independientes existentes fuera de la comunicación. Por el contrario, para él, ellos no son efectivamente *Ego* y *Alter*, a menos que y solamente si forman parte de una comunicación. Para Luhmann, la doble contingencia no puede ser reducida a ninguno de los participantes, esta es en sí misma indeterminada y posee una independencia propia que está en la base misma de la vida social. *Ego* y *Alter* se basan sobre imputaciones recíprocas: cada sistema hace lo que el otro desea si, a la vez, este hace lo que desea el primero. La formulación que da Luhmann es en varios aspectos sorprendente: dos cajas negras, que por el hecho de circunstancias cualesquiera, establecen una relación entre ellas, en la cual cada una determina su conducta a partir de sus propias operaciones autorreferenciales. La comunicación así establecida detona una serie, puesto que llama a una reacción. Las capacidades de tratamiento de la información propia de cada sistema le permiten observar al otro como un sistema en un entorno, y aprehender su forma autorreferencial a partir de su propia observación. Los criterios selectivos del otro sistema no pueden ser observados desde el exterior. La única cosa que *Ego* observa es la selección realizada en su entorno por *Alter*. La indeterminación de la autoreferencia de cada sistema es y permanece total. Por esta vía, por la cual cada uno de los protagonistas trata de influenciar lo que observa, aparece un orden emergente, justamente el sistema social. A este nivel la contingencia pasa a ser plenamente social, ya que ella se presenta a partir de un horizonte doble de perspectivas. *Ego* no puede asumir la operación autorreferencial de *Alter*, pero sí puede aprender a partir de su posición de observador. El orden social nace de las

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 133 20-01-2014 12:45:55

observaciones recíprocas efectuadas por sistemas autorreferenciales[4]. En breve, se trata de comprender cómo la diferencia se halla en el fundamento de la explicación del orden social.

Los diferentes pliegues y giros de esta obra compleja, incluso complicada, se encuentran analíticamente unidos por esta voluntad intelectual de mantener constante, en cualquier nivel de evolución o de estabilización de los sistemas sociales, la conciencia del carácter altamente improbable del orden social. Sea cual sea el verdadero alcance del «cambio de paradigma» acontecido al inicio de los años ochenta, con el giro autopoiético de su obra, este cambio puede ser interpretado como una manifestación más de esta voluntad inicial, una representación reforzada de la improbabilidad innata de los sistemas sociales. La teoría de los sistemas es para Luhmann el marco teórico más pertinente y más desarrollado a la fecha para dar cuenta de las formas a partir de las cuales se describe la sociedad moderna. Su complejidad obliga a deshacerse de la ilusión de encontrar a nivel de la acción o del sujeto los elementos de comprensión de nuestra sociedad.

II. Los sistemas autorreferenciales

Un cambio de paradigma

La teoría de los sistemas de Luhmann parte de la idea de la transformación de la noción de sistema durante las últimas décadas[5]. La primera transformación marca la transición de la concepción de sistemas cerrados a sistemas abiertos, es decir, de sistemas que intercambian energía con su ambiente. Ahora bien, en esta concepción, es grande la tentación analítica de hacer de esto el verdadero factor transformador del sistema mismo[6].

4 Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundrib einer allgemeinen Theorie* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1984), cap. III, 148-190 (trad. inglés, *Social Systems* [Stanford, CA: Stanford University Press, 1995], 103-136).

5 Luhmann, *Soziale Systeme*, 15-29 (trad. inglés, 1-11). Esta transformación ha acarreado desarrollos diferentes, a veces incluso opuestos, en las ciencias sociales. En todo caso, se encuentra en la base de dos procesos muy diferentes: (a) El problema de la institución de lo social como resultado de la división entre la sociedad y un lugar exterior a ella, verdadera fuente de sus significados (Jean-Pierre Dupuy, *Ordres et désordres* (París: Seuil, 1982), 24 y ss.; (b) La idea de autorregulación de lo social. La complejidad por el ruido como nueva versión de la idea de la mano invisible de Smith, con una insistencia particular sobre las ideas de complejidad, de incertidumbre y de paradoja (entre otros, en Francia, E. Morin, Y. Barel). Cf., para una visión de conjunto, Paul Dumouchel y Jean-Pierre Dupuy, eds., *L'auto-organisation* (París: Seuil, 1983).

6 En Francia, una posición de este tipo está bien representada por los trabajos de Henri Atlan, *Entre le cristal et la fumée* (París: Seuil, 1979), especialmente la primera parte,

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 134 20-01-2014 12:45:55

Pero a esta transformación le sigue una segunda, aún más importante, descrita por el paradigma de la autopoiésis[7]. En la base de este paradigma se hallan los trabajos de Humberto Maturana[8]. Para este autor se trata de estudiar los seres vivos como sistemas organizacionalmente e informativamente cerrados (cierre que no debe confundirse con su apertura energética hacia el ambiente). Este cierre es la característica preponderante de sistemas autopoiéticos, que tienen entonces la capacidad de producir su propia organización junto con conservar su identidad a pesar de las transformaciones efectuadas. Cada sistema autopoiético define su propia información. Es esta selección de sentido lo que mejor lo caracteriza. Vale decir hasta qué punto esta visión es extrema, ya que el conocimiento no es más «que un puro producto del cierre informacional del sistema sobre sí mismo»[9]. Lo anterior ha permitido a algunos concluir que en esta concepción ya no hay más distinción entre la alucinación y la percepción[10].

Para Luhmann hay tres grandes sistemas autorreferenciales: los sistemas vivos (células, cerebros, organismos), los sistemas psíquicos y los sistemas sociales. La autoreferencia de un sistema significa, ante toda otra cosa, que el sistema enfrenta un entorno estructurado de cierta manera. La noción de autopoiésis, tal como la conceptualiza Luhmann, le permite dar cuenta tanto de la identidad propia de un sistema como de su capacidad de producir, a través de las operaciones que él efectúa con el fin de reducir la complejidad de su entorno, nuevas formas cada vez más complejas. La autopoiésis designa, por lo tanto, el proceso mediante el cual un sistema define su estado futuro a partir de las limitaciones anteriores. La autonomía del sistema subraya, entonces, el hecho de que es solamente a partir de las operaciones propias de un sistema que se puede determinar lo que es pertinente o no para él, y especialmente, lo que le es indiferente. Un sistema no está forjado para responder a todas las solicitaciones del entorno[11].

13-130, y *A tort et à raison* (París, Seuil, 1986). Cf. las observaciones de Luhmann, *Soziale Systeme*, 31 y ss. (trad. inglés, 12 y ss.).

7 Para las implicancias de este cambio de paradigma, cf. Jean Clam, *Droit et société en Niklas Luhmann* (París: P.U.F., 1997), 242-252.

8 Humberto Maturana y Francisco Varela, *Autopoiesis and Cognition* (Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1980).

9 Cf. la lectura propuesta por Jean-Pierre Dupuy, *Ordres et désordres*, 119. Especialmente la distinción que el autor introduce entre la posición de Maturana y de Varela y la de Atlan.

10 Lucien Sfez, *Critique de la communication* (París: Seuil, 1988), 194.

11 Sobre estos puntos, se pueden ver dos artículos de Niklas Luhmann, «Remarques préliminaires en vue d'une théorie des systèmes sociales», *Critique* 413, t. XXXVII

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 135 20-01-2014 12:45:55

Sistema y ambiente

Un sistema, que es un conjunto de elementos en relación, se constituye a través de la producción y el mantenimiento de una diferencia con su entorno, utilizando sus fronteras con el fin de mantener esta diferencia. Las fronteras de un sistema son así dadas por el ambiente en el cual el sistema ejerce sus efectos. Fuera de estas fronteras, los elementos continúan operando en otras condiciones, ya que estos pueden pasar a ser elementos seleccionados por otro sistema. Cada sistema desarrolla, entonces, una gran indiferencia a su entorno, ya que no es el entorno, sino únicamente el sistema mismo el que decide la naturaleza de los factores que serán favorecidos en el intercambio. Un sistema puede así reaccionar de manera diferente a situaciones homogéneas, ya que puede condicionarse incluso en función de determinaciones internas que no tienen una relación inmediata con su entorno. En resumen, el sistema es justamente la diferencia entre el sistema y el entorno.

El entorno comprende los elementos que no pertenecen en realidad al sistema, pero que pueden influenciarlo. Esto lleva a Luhmann a distinguir entre el entorno de un sistema y los sistemas existentes en el entorno. Cada sistema tiene en su entorno un complejo confuso de relaciones siempre cambiantes del tipo sistema-entorno. El progreso de un sistema pasa por la instauración de nuevos límites y, al final, por el establecimiento de sistemas con una auto-referencialidad interna. El grado de complejidad de un sistema depende de las relaciones que este mantiene con su entorno; y este será tanto más complejo en cuanto tenga un número más elevado de relaciones y de aberturas. Ahora bien, dada esta constitución de los sistemas, es decir, interrelaciones selectivas entre elementos y distinción sistema-entorno, queda claro que cada sistema es imposible de determinar para los otros, lo que exige la creación de nuevos sistemas con el fin de regular esta imposibilidad (lo que será lo propio, como veremos, de los sistemas de comunicación).

La teoría se refiere así a los vínculos entre el observador y lo observado, o más bien, sobre la manera en la cual los objetos son constituidos por medio de la observación. Es sobre este aspecto que la obra de Luhmann es de un constructivismo operacional consecuente: aun cuando no niega la existencia de la realidad, no considera a esta sino a través de las operaciones de observación que realiza un sistema. Todo conocimiento no es más que una observación relativa a las propias categorías de un observador. Dicho de otra forma, los sistemas autopoiéticos presuponen otros niveles de

(1981): 995-1014; «Développements récents en théorie des systèmes» (1988), en Gérard Duprat, ed., *Connaissance du politique* (París: PUF, 1990), 281-293.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 136 20-01-2014 12:45:55

realidad (no construyen su propio mundo material), pero todo lo que ellos utilizan en su calidad de diferencia o identidad es de su propio resorte[12]. En la realidad no hay nada que corresponda a las categorías del conocimiento, ya que la realidad existe siempre de una manera positiva, plena, mientras que el conocimiento solo opera mediante distinciones que, en este sentido preciso, no corresponden directamente a nada en la realidad. No obstante, la realidad tiene un rol negativo liminar, puesto que separa los conocimientos aceptables y aquellos que no lo son. Luhmann no niega la realidad, pero la garantía de la realidad se halla exclusivamente en las operaciones del sistema, que deben limitarse a lo que ellas obtienen y durante el tiempo que esto resulta posible.

La reducción de la complejidad

La enorme complejidad del entorno (y aun más del mundo)[13] explica por qué un sistema debe renunciar, para autoproducirse, a la pretensión de dominar la totalidad de las causas que necesita para determinar sus efectos y centrarse solamente en *ciertas* causas, para seleccionar los elementos que le son necesarios[14]. Más claramente, todo sistema necesita reducir la complejidad con el fin de poder procesarla. El punto es importante. Los elementos constitutivos de un sistema no existen independientemente de él (como era tan a menudo el caso en la antigua concepción de la teoría de los sistemas). Por el contrario, un elemento no se constituye verdaderamente como unidad sino que a través del sistema. Es este último que constituye un elemento en su calidad de elemento, con el fin de establecer relaciones, pero al mismo tiempo un sistema no puede constituirse o cambiar más que en la medida en que sus elementos entran en relación entre ellos. Hay aquí

12 En este sentido preciso, la posición de Luhmann se acerca considerablemente a un constructivismo radical. Cf. sobre este aspecto las propias aclaraciones entregadas por Niklas Luhmann, «The Autopoiesis of Social Systems», en Felix Geyer y Johannes Van der Zouwen, eds., *Sociocybernetic Paradoxes (Observation, Control and Evolution of Self-steering Systems)* (Londres: Sage, 1986), 172-192. Y para una perspectiva general de esta problemática, Paul Watzlawick, ed., *L'invention de la réalité. Contributions au constructivismo* (París: Seuil, 1988).

13 En Luhmann hay en realidad un doble uso de la idea de complejidad. Por una parte, y es a este desarrollo que dedica la mayor parte de sus trabajos, el concepto hace referencia a un tipo específico de conexiones entre los elementos de un sistema, pero por otra parte, y a menudo de manera implícita, la complejidad opera como un presupuesto ontológico sobre la naturaleza de la realidad. Y desde este punto de vista, el mundo, aún más que el entorno de un sistema, aparece como el lugar de una complejidad infinita, por cuanto es el lugar de todas las complejidades.

14 Luhmann, *Soziale Systeme*, 40-41 (trad. inglés, 20).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 137 20-01-2014 12:45:55

una muy fuerte relativización de la noción de elemento que no remite más a una unidad substancial última. Los elementos solamente son elementos para los sistemas susceptibles de utilizarlos como tales, y no lo son sino que a través de estos mismos sistemas. Es esto que designa el concepto de sistema autorreferencial[15]. Dicho de otra forma, toda unidad utilizada por un sistema está constituida por el mismo sistema. Esta unidad es el resultado de una operación que el sistema debe construir. Un sistema se constituye, por lo tanto, cuando logra establecer límites con la complejidad de su entorno estabilizando cierta selección de relaciones entre sus diversos elementos. Y por este hecho, es imposible predecir qué relaciones se llevarán a efecto. La complejidad supone la incertidumbre.

Para Luhmann todo sistema tiene por función primera reducir la complejidad de su entorno. Ahora bien, en estas relaciones, el sistema apunta al mantenimiento de una identidad siempre definida a partir de una diferencia establecida con el entorno. La identidad de un sistema autorreferencial no es entonces más que una construcción del sistema mismo, lo que permite a Luhmann explicar cómo puede variar en todos sus elementos, al mismo tiempo que logra mantener mediante diversas estrategias de selección o de temporalización su propia complejidad.

El cierre operacional

Paradojalmente, es a través de su cierre que el sistema terminará por producir la novedad. Luhmann está consciente del carácter paradojal de esta situación, pero está convencido de que estos problemas forman inevitablemente parte de su esfuerzo por romper con las antiguas categorías de pensamiento sociológico[16]. Ahora bien, comprendamos que en su propio cierre, un sistema autorreferencial contiene la diferencia entre el sistema y su entorno, es decir, que es siempre la unidad de una diferencia y que, en consecuencia la diferencia es constitutiva del sistema mismo. Es este cierre que permite que el sistema exista, ya que él contiene en sí, en su calidad de elemento constitutivo, la diferencia que lo separa del entorno. Insistamos una vez más, con el fin de evitar malentendidos: el cierre de un sistema autorreferencial lleva en él la posibilidad de la apertura en la medida en que

15 Ibíd., *Soziale Systeme*, 59-60 (trad. inglés, 33-34).

16 Para una interpretación de la obra de Luhmann particularmente preocupada de las paradojas que produce, cf. Ignacio Izuzquiza, «Niklas Luhmann ou la société sans homme», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXXIX (1990): 377-387 (y más ampliamente, Ignacio Izuzquiza, *La sociedad sin hombres* (Barcelona: Anthropos, 1990), especialmente 123-129).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 138 20-01-2014 12:45:55

todo sistema autorreferencial se constituye en función de la diferencia que establece entre él mismo y su entorno. El sistema no importa nada desde el exterior, pero en su constitución misma toma cuenta de él. La autonomía de un sistema autopoiético quiere decir que cada sistema regula incluso de manera autónoma su relación de dependencia o de independencia respecto de su entorno. Es el sistema mismo que establece sus límites, y un observador externo, ubicado en el entorno, no puede más que observar cómo lo hace. A nivel de las operaciones propias al sistema no hay ningún contacto con el entorno; una operación dada no es posible sino como consecuencia de los resultados de las operaciones anteriores del sistema. Al interior de un sistema no hay nada más que sus propias operaciones. Por lo tanto, un sistema no está condicionado a responder a todo estímulo proveniente del exterior. Cuando lo hace, y aunque la reacción sea desencadenada por el entorno, la respuesta es determinada por la estructura propia del sistema.

Las relaciones entre sistemas se tornan así altamente problemáticas. Varias veces se ha destacado lo medular del problema: ¿cómo sistemas autónomos que operan de manera autorreferencial pueden lograr armonizarse entre ellos? El problema es importante ya que se trata de una separación radical: cada sistema dispone de su propia manera de observar el entorno. Si bien siempre es posible introducir matices en esta posición, Luhmann nunca aceptó hacer compromisos en este punto[17]. Defendió la idea de sistemas que se observan entre ellos, pero que mantienen, no obstante, la plena autorreferencialidad de su punto de vista específico sobre el mundo.

Acoplamiento estructural e interpenetración

El problema de la relación entre el sistema y su entorno, o de la relación entre sistemas, pasa a ser entonces, en cada nivel de la teoría de los sistemas, un problema importante. Para responder a esto, Luhmann introduce las nociones de acoplamiento estructural y de interpenetración, con el fin de designar la existencia de formas particulares de coordinación, pero sin disminuir la radicalidad de la tesis del cierre operacional[18].

Mediante el concepto de acoplamiento estructural Luhmann quiere decir que el entorno no aporta nada al mantenimiento de la autopoiésis de

17 A diferencia de otros autores, cercanos a él, que desviaron un poco sus posiciones. Cfr., por ejemplo, Gunther Teubner (ed.), *State, Law, Economy as Autopoietic Systems*, Berlín, De Gruyter, 1989.

18 Niklas Luhmann, "Clôture opérationnelle et couplage structurel", en André-Jean Arnaud y Pierre Guibentif (eds.), *Niklas Luhmann, observateur du droit*, Collection Droit et société, n°5, París, 1993, pp.73-98.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 139 20-01-2014 12:45:55

un sistema y que no puede tener, desde un punto de vista causal, sino un rol destructor. Si todo sistema no puede sino adaptarse a su entorno, su adaptación actual no presupone nada en lo que concierne a la propia autopoiésis del sistema y, por lo tanto, en cuanto a su adaptación futura. El concepto de acoplamiento estructural permite, entonces, dar cuenta del carácter altamente contingente de un sistema, ya que resulta de un proceso de selección que, excluyendo toda intervención del entorno sobre la autopoiésis del sistema mismo, es evidentemente muy improbable. El concepto no designa, entonces, más que los presupuestos del entorno que deben estar presentes para que el sistema pueda continuar su autopoiésis. Al final, basta con que los acoplamientos estructurales sean compatibles con la autonomía de un sistema, y puede haber un gran número de acoplamientos estructurales compatibles con las autopoiésis de diferentes sistemas. Un sistema no puede sino construir estructuras compatibles con el entorno, pero el entorno no puede determinar las operaciones mediante las cuales se constituyen estas estructuras. El acoplamiento estructural define también un campo restringido, muy restringido, del entorno susceptible de estimular el sistema. El concepto de acoplamiento estructural, cuya oscuridad sigue siendo importante a pesar de los esfuerzos de aclaración propuestos por Luhmann, permite entonces comprender cómo el sistema está sometido a una constante irritación[19]. Un sistema no puede determinarse más que por sus propias estructuras, es decir, por estructuras que él puede modificar y construir mediante sus propias operaciones, pero al mismo tiempo es imposible negar que esta autonomía suponga la adaptación del sistema al entorno.

Por la noción de interpenetración, Luhmann desea designar no una relación general entre sistema y entorno, sino entre sistemas que pertenecen al entorno del otro[20]. El concepto hace referencia a la manera en que cada sistema pone su propia complejidad al servicio de otro sistema, o bien, la manera en que un sistema autopoiético presupone las realizaciones complejas de la autopoiésis de otro sistema y puede así tratarlas como una parte de su propio

19 Sobre este tema se puede incluso distinguir entre un acoplamiento estructural directo (en el caso que, por ejemplo, un idioma, en su calidad de sistema autorreferencial, entre en acoplamiento con otros idiomas —las perturbaciones que un idioma ejerce sobre otro) y un acoplamiento estructural indirecto (como cuando, por ejemplo, hay acoplamiento entre un sistema fonológico y un sistema gramatical, o entre un sistema de circulación vial y el sistema correspondiente de acciones). Para precisiones en este sentido, cf. Pablo Navarro, «Objetividad social, subjetividad social, y la noción de complementariedad teórica en sociología», en *Niklas Luhmann. Hacia una teoría científica de la sociedad*, Anthropos 173-174 (julio-octubre, 1997): 114-125.

20 Para una presentación exhaustiva del concepto, Luhmann, *Soziale Systeme*, cap. VI, 286-345 (trad. inglés, 210-254).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 140 20-01-2014 12:45:55

sistema. Sin embargo, hay que comprender bien el alcance de la noción. En la interpenetración, cada sistema es todavía un entorno para el otro, es decir, que la complejidad que él pone al servicio del otro sistema es de hecho una complejidad que se presenta bajo forma de desorden. Los elementos, aunque sean idénticos en su calidad de acontecimientos, se dotan de significados y dan lugar a consecuencias diferentes, por ejemplo, en los diversos sistemas psíquicos y sociales. Es lo que permite justamente a cada sistema, junto con proseguir su autopoiésis, poner su propia complejidad al servicio del otro sistema. En la interpenetración puede así haber conformidad o rechazo, pero en todos los casos el resultado no lleva jamás a una unidad: por el contrario, hace aumentar el número de diferencias posibles. En este contexto, la irritación designa el hecho de que cada sistema percibe perturbaciones, ambigüedades, decepciones... pero de una manera tal que puede continuar operando. Si la irritabilidad de un sistema lo protege de una demasiado rápida y creciente inadaptación, la interpenetración conserva la identidad del sistema.

Estas dos nociones son importantes, porque es a través de ellas que Luhmann trata de salir del solipsismo al cual le conduce una posición tan radical. Sin embargo, en su respuesta, trata de preservar la radicalidad de su perspectiva, ya que el acoplamiento estructural no interviene más que a nivel de las estructuras y no en la autoreproducción, es decir, que la independencia del sistema en la constitución de sus propios elementos y en la determinación de sus conexiones es total. Luhmann apunta especialmente por estos conceptos a dar, por ejemplo, una explicación de las relaciones que se establecen entre los sistemas sociales y los sistemas psíquicos, vale decir, de sistemas que se ubican en universos fenomenológicos diferentes. En caso de una coincidencia entre estos dos sistemas, solo se puede afirmar que la comunicación capta la atención de la conciencia, pero ella no puede determinar los pensamientos ni las maneras en que estos pensamientos ocurrirán en la conciencia. Sin embargo, toda comunicación confía en las capacidades de atención y de expresión de las otras conciencias, aunque no pueda intervenir sobre los otros sistemas. No se puede en ningún caso suponer que lo que se comunica pueda convertirse completamente en acontecimientos psíquicos ni que lo que ocurre en la conciencia pueda ser totalmente comunicado. Para Luhmann, el sistema de comunicación y el sistema psíquico (o conciencia), aun cuando ambos operen por el sentido, son sistemas autopoiéticos completamente diferentes. No obstante, entre los dos hay una relación, ya que no hay comunicación sin conciencia ni desarrollo de la conciencia sin comunicación. Es el lenguaje que, mediante la distinción forma/medium, permite a la comunicación tratar la conciencia como un medium dispuesto a acoger formas comunicacionales, al igual que a la conciencia de considerar la comunicación como un medium

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 141 20-01-2014 12:45:55

por el cual ella logrará imponer sus formas. Dicho de otra manera, las formas lingüísticas tienen la característica de poder justamente ser tratadas como medium por sistemas autopoiéticos diferentes. La socialización pierde así toda importancia analítica preponderante. En todo caso, se trata en lo sucesivo de distinguir entre la génesis de las expectativas y la génesis de la conformidad con las expectativas de los demás.

Esto lleva a Luhmann a dos consecuencias importantes. Por una parte, a atribuir a los hombres una mayor libertad e imprevisibilidad que cuando son considerados solamente como elementos de un sistema social. Por otra, a afirmar que los sistemas sociales no pueden determinarse por las intenciones de los individuos y que su complejidad excede siempre las competencias de los sistemas psíquicos. Esta teoría da así a Luhmann todos los elementos que le permiten verdaderamente reemplazar la antigua idea de sujeto por la de sistema. O más bien, se dota de herramientas que le permiten realmente operacionalizar el sentido en su calidad de rasgo de un sistema. Con la noción de autopoiésis, el concepto de auto-referencia (reflexión, reflexividad) se separa de la conciencia humana o del sujeto y se desplaza hacia campos de objetos, es decir, a sistemas reales en su calidad de objetos de la ciencia[21]. Desplazamiento tanto más necesario considerando que para Luhmann muchos problemas de la semántica del individuo en la sociedad moderna provienen justamente de la sospecha universal respecto a las motivaciones de los individuos[22], pero especialmente de la representación de un individuo transformado en sujeto, y caracterizado como poseedor de su origen último en sí mismo y fuera de la sociedad[23].

A este estadio de lo expuesto, notemos ya la diferencia importante que separa a Luhmann de Parsons[24]. Para Parsons, el sistema es concebido como

21 Luhmann, *Soziale Systeme*, 58 (trad. inglés, 32). Cf. también las observaciones críticas de Habermas sobre este aspecto en Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité* (París: Gallimard, 1988), especialmente 434-454.

22 Niklas Luhmann, «The Individuality of the Individual», en Thomas C. Heller, Morton Sosna, David E. Wellbery, eds., *Reconstructing Individualism* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1986), 313-325.

23 Para Luhmann, el sujeto no es más que un lastre de la antigua tradición europea incapaz hoy día de sentar las bases de una teoría de la sociedad que tenga el nivel necesario de complejidad. Cf. Niklas Luhmann, «La malice du sujet et la question de l'homme», *Sociétés* 43 (1994): 3-15.

24 No podremos abordar aquí en detalle las continuidades y rupturas explícitas entre la obra de Luhmann y la de Parsons en lo que concierne a la doble contingencia, la interpenetración, la teoría de los sistemas, incluso la relación que se puede establecer entre la noción de código binario y las variables de pauta. Sobre este tema, entre muchas otras aclaraciones diseminadas en sus obras, cf. Niklas Luhmann, «Talcott Parsons: The

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 142 20-01-2014 12:45:55

algo que opera mediante estructuras estables, a partir de las cuales realiza cambios internos con el fin de responder a los cambios producidos en el entorno. Para Luhmann, la noción de autopoiésis permite dar cuenta de manera más precisa de este proceso. Gracias a su cierre, un sistema es capaz de seleccionar ciertas perturbaciones de su entorno o bien, y a la inversa, ser indiferente frente a otras. Es justamente este cierre el que define su autonomía. Pero este cierre, que podemos llamar entonces cognitivo, quiere decir que el sistema solamente se mantiene por medio de relaciones selectivas que apuntan a reducir la complejidad de su entorno. A diferencia de Parsons, la identidad del sistema no se define, entonces, por su equilibrio (lo que hará decir a Luhmann que, en el caso de Parsons, la estructura prima sobre el funcionalismo), sino por su capacidad de mantener una frontera con su entorno. En la medida que el entorno de cada sistema es más complejo que el sistema mismo, este último debe compensar esta inferioridad mediante estrategias de selección. Al final, cada sistema produce y transporta así solamente su propia información. Luhmann dirá entonces que, a diferencia de Parsons, él propone privilegiar con fuerza el concepto de función sobre el de estructura, con el fin de asegurar el dinamismo de conjunto de su teoría y, especialmente, con el fin de dar cuenta de las posibilidades y contingencias inherentes a la vida social. De manera inversa a Parsons, para quien el concepto de función estaba al servicio del mantenimiento del sistema y de su lugar en el conjunto societal, para Luhmann el sistema autorreferencial está destinado, en una sociedad moderna compleja, a la realización exclusiva de su función. La función ya no depende de las estructuras; no es más que un punto de vista evolutivo que tiene múltiples posibilidades[25].

El desplazamiento del análisis de Luhmann hacia una teoría tan oscura en muchos aspectos es, en su opinión, un desafío impuesto a la sociología, por el despliegue de una sociedad moderna compleja donde los diversos sistemas sociales aparecen como cerrados y autónomos, teniendo cada uno de ellos, gracias a sus propios mecanismos de selección, la capacidad de producir, no solamente su estructura, sino también sus propios elementos[26]. Pero ¿cómo

Future of a Theory», en *The Diferenciación of Society* (Nueva York: Columbia University Press, 1982), 47-65.

25 Para un estudio sobre las divergencias de Parsons y de Luhmann a propósito de la integración social, cf. O. Tschannen, «Anomie et intégration sociale: Fenn, Luhmann y le paradigme néodurkheimien», *Revue européenne des sciences sociales* 83 (1989): 123-146.

26 Para una crítica muy fuerte e interna de este endurecimiento de la teoría general de los sistemas en medio de los años ochenta, cf. Danilo Zolo, «Autopoiesis. Un paradigma conservatore», *Micromega* 1 (1986): 129-173.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 143 20-01-2014 12:45:55

desarrolla Luhmann, mediante esta teoría, una teoría específica de la sociedad moderna?[27] Para comprenderlo es necesario desarrollar sus teorías de la comunicación, de la evolución y de la diferenciación sociales[28].

III. Sistemas sociales y comunicación

La comunicación

Para Luhmann, la complejidad de la sociedad moderna impide toda voluntad de instaurar la acción, incluso los sistemas de acción como en el caso de Parsons, en la base de la teoría sociológica. Para él, la acción no tiene el grado de complejidad requerido para describir una sociedad compleja, ya que la acción puede comprenderse fuera de una dimensión estrictamente social, como cuando, por ejemplo, es descrita como una conducta singular, solitaria, sin repercusión social. Más todavía: la noción de acción presupone siempre que es el individuo quien está tras ella. Lo que implica una dificultad importante para Luhmann: es imposible decidir la naturaleza exacta de la acción, ya que puede estar ubicada tanto en el lado del sujeto (sus motivaciones, sus intenciones, sus intereses) como en el lado de la sociedad (donde las situaciones priman al momento de decidir la selección ejecutada por la acción). Por el contrario, para Luhmann la comunicación es siempre una operación social: es el hecho que alguien comprenda o no lo que le permite seguir desarrollándose. Más aún, la comunicación es el elemento decisivo de la diferenciación de los sistemas y de los sistemas de comunicación complejos, sin el cual no se puede describir la sociedad moderna. Los sistemas sociales se constituyen por la comunicación, «suponen que procesos de selección múltiple se determinan unos a otros por medio de la anticipación o de la reacción»[29]. De manera

27 Luhmann distingue tres sistemas sociales. Primeramente, la sociedad definida como el sistema social que incluye la totalidad de las comunicaciones. Enseguida, las interacciones que son sistemas sociales que exigen la presencia física permanente de los participantes en la comunicación. Por último, la organización fija los límites de un sistema social a través de las funciones atribuidas a los participantes en la comunicación. Para estas distinciones, cf. Niklas Luhmann, «Interaction, Organization and Society», *The Differentiation of Society*, 69-89.

28 Para las evoluciones que siguen cf. especialmente la presentación pedagógica proporcionada por Niklas Luhmann y Raffaele De Georgi, *Teoria della Società* (Milán: Franco Angeli, 1992); igualmente, Niklas Luhmann, «The two sociologies and the theory of Society», *Thesis Eleven* 43 (1995): 28-47.

29 Niklas Luhmann, *Macht* (Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1988) 5, (trad. inglés, *Trust and Power* [Chichester-Nueva York: John Wiley & Sons, 1991], 108).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 144 20-01-2014 12:45:55

inversa, las acciones no son más que acontecimientos, por lo tanto definidas por una dimensión temporal y efímera, que solo permite la formación de estructuras transitorias.

Pero dado el carácter autopoiético de los sistemas autorreferenciales, la comunicación es altamente improbable y siempre contingente. Cada sistema social es un sistema operacionalmente cerrado, constituido exclusivamente por sus propias operaciones, que reproduce comunicaciones a partir de otras comunicaciones. Un sistema social está compuesto por elementos (es decir, comunicaciones) que él mismo produce y que reproduce a través del crecimiento de sus mismos elementos (es decir, por medio de comunicaciones). La constitución de un sistema incluye entonces comunicaciones y excluye todo el resto. Pero ya que la comunicación se basa en selecciones que son lo propio de los sistemas autorreferenciales, queda claro que cada sistema constituye lo que selecciona como información. El proceso de comunicación aparece así como extremadamente improbable. Sin embargo, para explicar cómo la comunicación ocurre a pesar de todo, Luhmann señala que la unidad propia de la comunicación no se establece a nivel de los sistemas, sino que a un nivel que le es propio. Los individuos, por ejemplo, se tornan dependientes de un sistema de orden superior, gracias al cual pueden elegir contactos recíprocos. Dicho de otra forma, la comunicación, siempre altamente improbable, es un fenómeno emergente por el cual se refuerzan las probabilidades de crear redundancia, de estabilizar ciertas posibilidades. Ahora bien, y a diferencia de Parsons, para quien la comunicación emanaba de cierta manera de las instituciones, ya que los medios de intercambio incluso son ideados en función de los sistemas sociales diferenciados, ella está por el contrario, para Luhmann, en la base misma de la constitución de los sistemas. No hay entonces deducción posible a partir de la diferenciación sistémica en cuanto al número y tipo de medios de comunicación. Luhmann concibe incluso, a la inversa, los sistemas sociales concretos, funcionalmente diferenciados, organizados en torno a medios de comunicación generalizados, como soluciones diferentes al problema de la contingencia[30]. El sistema emergente posee un modo propio de operación, una autopoiésis propia y una posibilidad de continuación de su evolución. Por lo tanto, la unidad de la comunicación ya no se refiere a los individuos que intervienen en ella, sino que al sistema que esta constituye. El horizonte de todas las comunicaciones posibles no es otro, entonces, que la sociedad

30 Para la diferencia entre su posición y la de Parsons, cf. Niklas Luhmann, «Generalized media and the problem of contingency», en Jan J. Loubser *et al.*, eds., *Explorations in General Theory in Social Science. Essays in Honour of Talcott Parsons* (Nueva York: The Free Press, 1976), 507-532.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 145 20-01-2014 12:45:55

en su totalidad. La comunicación define en sí misma un sistema propio que no puede explicarse solamente a nivel de los sistemas.

Ahora bien, todo sistema comunica a partir de un código, ya que es a partir de él que logrará seleccionar su información[31]. Luhmann desarrolla una concepción binaria del código, construido cada vez en torno a una diferencia fundamental (la binaridad permite integrar el valor opuesto, por lo que cada valor es, al mismo tiempo, identidad y diferencia). El código permite así estructurar situaciones altamente complejas de una manera muy simplificada. Para la sociedad moderna, cada sistema social está dedicado a la realización de una función específica mediante un código que le es propio. Aún más, gracias a la existencia de este código binario el sistema logra llevar a cabo su función cada vez con mejor desempeño. Y mientras más compleja y diferenciada se vuelve una sociedad, más se especializan los códigos de sus sistemas sociales y, sobre todo, más poderosos se tornan. Lo que supone, una vez más de manera paradojal, que mientras más opera un sistema a través del cierre garantizado por su código binario, más capaz es de reducir la complejidad de su entorno (por ejemplo, el código del derecho es legalidad/ilegalidad; el de la ciencia, verdad/no verdad; de la economía, tener/no tener; de la política, gobierno/oposición, etc.). La sociedad moderna justamente no es nada más que la formación de sistemas cada vez más autónomos, los cuales se autoconservan como sistemas autorreferenciales. Es así, por ejemplo, que todo lo que es económicamente pertinente se expresa en términos de dinero y que, en consecuencia, queda excluido de una expresión en dinero todo lo que no lo es. Un sistema funcional solamente existe como sistema de comunicación en la medida que dispone de un código particular que le permita procesar la información de su entorno y en la medida que, al mismo tiempo, posea un programa que le posibilite, frente a cada selección propuesta por el código binario, hacer una elección. Sin estos mecanismos de diferenciación de los códigos propios de cada sistema social, no habría habido posibilidad de diferenciación societal. La codificación permite la diferenciación y la especialización de un sistema en relación con otros, y la programación solamente puede efectuarse de manera específica en referencia a un código.

31 Cf. entre otros, Niklas Luhmann, *Okologische Kommunikation* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990), capítulo VIII (trad.inglés, *Ecological Communication* [Cambridge: Polity Press, 1989], 36-43).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 146 20-01-2014 12:45:55

Los medios de comunicación

Luhmann distingue tres tipos de medios de comunicación, a saber, el lenguaje, los medios de difusión y los medios de comunicación simbólicamente generalizados. Los tres son *mediums*, es decir, poseen una estructura abierta que hace posible la relación con diferentes formas, aun cuando imponen, a cada una de ellas, rasgos comunes que permiten justamente la realización de la comunicación. Estos medios de comunicación tienen la función, en la teoría de Luhmann, de explicar cómo es posible la autopoiésis de la sociedad, ya que la redundancia propia de toda comunicación está en la base de la diferenciación de los sistemas. Su estudio de los medios trata así de dar cuenta del «incremento de verosimilitud de lo inverosímil»[32], la realización de una improbable comunicación.

Para Luhmann, los medios de comunicación son lo que permiten la realización de la comunicación en los sistemas sociales. Ahora bien, si la comunicación solo remite a sí misma, se construyen modos complejos de comunicación a medida que esta se desarrolla. La comunicación, elemento constitutivo de los sistemas sociales, se efectúa a pesar de su gran improbabilidad. En toda relación contingente hay la posibilidad de rechazar la comunicación. En todo lenguaje, en efecto, hay dos posibilidades: la afirmación o la negación, sí/no. El punto es importante. Mediante lo anterior, cada sistema conserva su cualidad autopoiética, pero esta aceptación o este rechazo están cargados de consecuencias en lo que concierne a la continuación de la comunicación. Sin embargo, el lenguaje en sí mismo no permite explicar el porqué del éxito de una comunicación, ya que es portador de ambas posibilidades. La explicación para Luhmann se halla una vez más en la teoría de los sistemas, en el hecho de que los sistemas desarrollan condicionamientos que permiten decidir respecto de la oportunidad o no respecto a aceptar una comunicación. La redundancia quiere decir, en este marco, que la existencia de un carácter hace que otros sean probables. Mediante la codificación del lenguaje, la sociedad desarrolla autocondicionamientos que permiten la formación de expectativas sobre la base de las cuales las comunicaciones pueden o no ser aceptadas.

Sin embargo, el lenguaje se ubica a un nivel de escasa generalidad, ya que exige la copresencia física de los participantes. La complejidad creciente de la sociedad necesita otros medios de comunicación con el fin de garantizar la transmisión de las elecciones de una manera apropiada. Ante todo, medios de difusión, a través de los cuales la comunicación ve crecer sus probabilidades

32 Niklas Luhmann, *Amour comme passion* (París: Aubier, 1990), 18.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 147 20-01-2014 12:45:55

temporales y espaciales (permiten establecer la comunicación más allá de las interacciones interpersonales, aumentando considerablemente el grado posible de abstracción). El desarrollo de medios de comunicación como la escritura, la impresión y las nuevas tecnologías permite a Luhmann dar cuenta de la diferenciación de la sociedad entre diferentes niveles (sociedad, interacción, organización), como asimismo de su diferenciación funcional. Especialmente, permite una extensión considerable de las posibilidades de comprensión al interior de una sociedad, pero al mismo tiempo incrementa los riesgos de rechazo de la comunicación. Con el advenimiento de las nuevas tecnologías de comunicación, pasa a ser extrema la discordancia entre el número total de las comunicaciones posibles y las comunicaciones que efectivamente ocurren. Situación que torna más agudo que nunca el problema de la selección de las comunicaciones. El aumento de la improbabilidad de la aceptación de una comunicación vuelve, desde entonces, vano todo recurso a una concepción que pretenda fundar la posibilidad de la comunicación sobre consensos normativos. El riesgo de incomunicabilidad parecería ser demasiado grande en una sociedad compleja.

Los medios de comunicación simbólicamente generalizados

Para dominar este riesgo se desarrollan los medios de comunicación simbólicamente generalizados, es decir, lenguajes especializados que aseguran el éxito de la comunicación. Su función es transformar las probabilidades de la negación en aceptación y, como tales, pueden incluso ser interpretados como equivalentes funcionales de la moral. Mediante cada uno de los códigos de estos medios se transmite la posibilidad de comunicar sobre un tema preciso, es decir, de precondicionar la selección de las comunicaciones[33]. Preestructuran la comunicación para hacerla posible, limitan los márgenes de selección del otro y regularizan por esa vía la contingencia de las situaciones[34]. Motivan la comunicación, aumentando sus posibilidades a través del acondicionamiento de la selección del otro. Los medios de comunicación simbólicamente generalizados hacen, entonces, que la forma de la selección de *Alter* sea al mismo tiempo la motivación de *Ego*[35].

33 Niklas Luhmann, «Generalized media and the problem of contingency», en Jan J. Loubser *et al*., eds., *Explorations in General Theory in Social Science. Essays in Honour of Talcott Parsons*, 511.

34 Luhmann, *Macht*, 11 (trad. inglés, 114).

35 Ibíd., 7. (trad. Inglés, 111).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 148 20-01-2014 12:45:55

Lo propio de todo medio de comunicación simbólicamente generalizado es transmitir complejidad reducida y pasar especialmente del nivel de la comunicación explicitada al de las expectativas complementarias[36]. La imputación pasa a ser un elemento clave de toda comunicación. El esquema de imputación así construido guía los condicionamientos de la selección y, de este modo, la motivación prevista. Para Luhmann, la comunicación hace posible la comunicación. Mediante el proceso de comunicación se produce un refuerzo recursivo de los presupuestos correspondientes, lo que motiva, en consecuencia, futuras comunicaciones. Evidentemente, en este contexto, los conceptos de aceptación y de motivación no hacen referencia al sistema psíquico, ya que por definición no se puede saber nada sobre estos aspectos; solo son abordados como condiciones que garantizan el éxito de la comunicación. Para no dar más que un solo ejemplo, el dinero permite, gracias al sistema de precios, coordinar las expectativas independientemente a toda consideración específica sobre los estados psíquicos de los individuos. La coordinación de las operaciones económicas, sus vínculos y su sucesión en el espacio y en el tiempo dependen no de la intención significativa de los actores, sino del hecho de que el comprador tenga o no dinero, y que él lo gaste o no. El mecanismo monetario es opaco a las intenciones o a las convicciones. Evidentemente los individuos existen, pero la descripción del sistema económico debe hacerse a otro nivel. Todo lo que cuenta son las consecuencias de los actos de compra[37]. Los sistemas se hacen autónomos respecto de los individuos y las comunicaciones se insertan en una totalidad autónoma y autorregulada independientemente de las motivaciones.

Luhmann llegará incluso a una clasificación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados, según que la doble posibilidad de imputación sea proyectada como actividad o como experiencia. La cuestión consiste en saber si *Alter* debe ante todo ser considerado por su acción o por su experiencia, y si *Ego* debe coordinar con la elección de *Alter* su propia acción, o más bien su experiencia (en este contexto, acción —*Handeln*— quiere decir una elección del sistema; experiencia o vivencia —*Erleben*—, una elección del entorno)[38]. Para la sociedad moderna, Luhmann se interesó

36 Ibíd., 36 (trad. inglés, 130).

37 Al final, se establece un acoplamiento estricto gracias a la forma específica de un medio. Cierta representación del sentido es entonces retenida en sus tres dimensiones, es decir, de forma durable en el tiempo, general respecto a los ámbitos objetivos, en fin, válida en la dimensión social. Para las reflexiones sobre el sentido, cf. Luhmann, *Soziale Systeme*, cap. II, 92-147 (trad. inglés, 59-102).

38 Luhmann destaca cuatro constelaciones diferentes: (1) por la comunicación de su vivencia interior, *Alter* activa una vivencia interior de *Ego* (verdad, relaciones de valor);

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 149 20-01-2014 12:45:55

particularmente en la propiedad/dinero, el poder/derecho, el arte, la verdad y el amor en su calidad de medios que permiten llegar, en ciertos ámbitos funcionales de la sociedad moderna, a esta combinación tan particular que posibilita la comunicación.

Ahora bien, si su especialización ha sido sobre todo importante en ciertos ámbitos funcionales de la sociedad moderna, Luhmann deja abierta la posibilidad de que otros medios puedan formarse. En todo caso, queda claro que no hay congruencia general entre la formación de los medios y la formación de los sistemas, aunque a menudo los sistemas se caracterizan por la utilización de un medio específico. Y, no obstante, estos medios son indispensables cuando una sociedad debe enfrentar grados y formas crecientes de diferenciación. La posibilidad de la comunicación, por improbable que sea como tal, depende, sin embargo, de factores históricos, del grado de diferenciación y de complejidad alcanzado por una sociedad. Esta aparece entonces como el fruto de un éxito evolutivo, por cuanto la sociedad necesita mecanismos que permitan la transmisión de las elecciones si desea mantener su nivel de desarrollo logrado.

IV. La evolución

La evolución de los sistemas sociales se hace posible por la diferencia entre el entorno y el sistema[39]. Del hecho de que cada sistema no puede ni observar ni dominar la totalidad de su entorno, se sigue siempre una discordancia entre la evolución del entorno y la del sistema. Las transformaciones que se producen no pueden, entonces, sino tener fuertes tendencias multiplicativas, ya que todo cambio en un sistema implica cambios en el entorno de otros sistemas. La evolución es el resultado de estos movimientos simultáneos e independientes de todas estas series de cambios que no pueden coordinarse entre ellas. Una vez más, y dado el carácter autopoiético de los sistemas sociales, Luhmann propone una concepción muy particular de la causalidad. Se trata de una forma de conexión entre el sistema y el entorno, carente de toda forma de sincronización o control por el sistema. Ningún sistema puede considerar todas las causalidades de su entorno. Con el fin de reducir la complejidad de este último, ciertas relaciones causales

(2) la vivencia interior de *Alter* conduce a un actuar de *Ego* (amor); (3) la acción de *Alter* es vivida solamente en forma interna por *Ego* (propiedad/dinero, arte); (4) la acción de *Alter* produce una acción de *Ego* (poder/derecho). Para una presentación de esta tabla, cf. Luhmann, *Amour comme passion*, 226, nota 9.

39 Para la teoría de la evolución de Luhmann, cf. Luhmann y Di Giorgi, *Teoria della società*, especialmente el capítulo 3.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 150 20-01-2014 12:45:56

son utilizadas, previstas y normalizadas, mientras que otras son dejadas al azar. Dicho de otra forma, la irregularidad forma parte constitutiva del mundo, y no es más que a partir de un sistema específico que es posible hablar de causalidades (o más bien, solamente un observador que puede constatar si la autopoiésis de un sistema es dependiente o independiente del entorno del sistema). Este aspecto permite comprender la importancia radical que tiene la reflexión sobre el tiempo en la obra de Luhmann. En efecto, el diferencial de complejidad entre el sistema y su entorno impide al primero responder de manera inmediata y sincrónica a las irritaciones del segundo. Todo sistema necesita así tiempo (lo que él denomina una «temporalización de la complejidad»)[40] para poder implementar las diversas estrategias de selección por las cuales se constituye como sistema. Los límites del sistema trazan entonces las fronteras por las cuales el sistema se dota de tiempo frente a su entorno.

Pero ¿cómo ocurre la evolución? Para describirla, Luhmann se basa en una concepción neodarwiniana que opera mediante tres mecanismos: la variación, la selección y la estabilización. Primeramente, la variación de los elementos de un sistema, es decir, una reproducción desviada de los elementos del sistema a partir de ellos mismos. Para Luhmann la variación puede así ser, por ejemplo, el resultado ya sea de una comunicación insólita (por ejemplo, los errores), o bien, y de manera más importante, de un rechazo de comunicación que resulta ser rica en posibilidades en el futuro. En segundo lugar, la selección hace referencia a las estructuras del sistema, es decir, a las expectativas que guían la comunicación. Frente a una reproducción desviada, la selección escoge las referencias de sentido que son portadoras de futuro y que permiten a la vez construir y condensar ciertas expectativas y rechazar otras. El origen de estos procesos se halla, para Luhmann, en la diferenciación de los sistemas y especialmente en las posibilidades ofrecidas por los medios de comunicación simbólicamente generalizados que facilitan la creación de nuevos criterios de selección. Finalmente, la estabilización hace referencia a las formaciones del sistema por las cuales ciertas innovaciones se tornan durables y mediante las cuales el sistema aumenta su capacidad de resistencia frente a su entorno. En última instancia, la determinación del proceso se halla en el proceso mismo de diferenciación sistémico de la sociedad.

Una vez más el problema es siempre el mismo. El carácter autorreferencial de los sistemas impide otorgar al entorno la responsabilidad causal de la evolución. A lo sumo, tiene una capacidad de perturbación al ofrecer

40 Luhmann, *Soziale Systeme*, cap. VIII, 377-487 (trad. inglés, 278-356).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 151 20-01-2014 12:45:56

posibilidades de variación. Es sobre la base de estas perturbaciones, y gracias a sus capacidades de producir información, que va a crearse novedad. Pero la teoría subraya especialmente los márgenes de selección propios de cada sistema, en función de los cuales la contingencia puede —o no— ser justamente observada por el sistema[41]. Una vez realizadas las selecciones, el sistema estabiliza ciertas variaciones y abandona otras. Los medios de comunicación simbólicamente generalizados (dinero, poder simbólico, verdad científica, amor romántico) hacen que la comunicación desviada sea aceptable, mientras esta se acomode a los criterios estándar de conducta definidos por uno de los códigos de estos medios. Por esta vía, los códigos de los medios favorecen la autonomía de los sistemas y refuerzan su reproducción retroactiva. Con el tiempo, la diferenciación de la sociedad en sistemas autónomos termina por estabilizar los procedimientos selectivos de los diferentes medios y su ajuste será incluso un mecanismo de estabilización[42]. Esta se traduce así en un aumento de la diferenciación de conjunto del sistema. Para Luhmann, la aceleración de la evolución del mundo moderno es dependiente del crecimiento de los mecanismos esenciales a su propia diferenciación, y especialmente de los sistemas de comunicación, ya que toda variación en el sistema de comunicación no puede sino crear una diferencia en un contexto de comunicación[43].

41 Niklas Luhmann, «The Direction of Evolution», en Hans Haferkamp y Neil J. Smelser, eds., *Social Change and Modernity* (Berkeley: University of California Press, 1992), 279-293.

42 Señalemos que, para Luhmann, esta misma teoría de la evolución da cuenta tanto de la evolución de la sociedad, de los sistemas parciales como de las ideas. Existe en efecto, según él, una correlación entre la mutación socioestructural y la evolución de las ideas, la complejidad del sistema y la contingencia de sus operaciones que obligan a una variación de las semánticas. La estructura social limita lo arbitrario posible de las ideas, aunque no logra, en ningún caso, delimitar opciones precisas. Las estructuras trazan plausibilidades más o menos grandes, entregan una especie de índice de realidad, y las ideas que no se conforman a este marco tienen pocas probabilidades de estabilizarse. Sobre este último punto, Luhmann ha desarrollado una concepción en muchos aspectos estructuralista, ya que el cambio en la forma de diferenciación implica para él mutaciones profundas en la semántica de una sociedad, es decir, en las ideas gracias a las cuales una sociedad asegura su propia reproducción y, de manera más amplia, en sus reglas de elaboración del sentido. Notemos en esta transición, y hasta cierto punto, la afinidad existente entre Luhmann y el Foucault de *L'archéologie du savoir* (París: Gallimard, 1969). Si Luhmann aparece como claramente funcionalista en lo que se refiere a su concepción de los sistemas sociales, es posible sin embargo detectar las dimensiones estructuralistas en sus estudios sobre las semánticas sociales. Para un ejemplo, cf. Niklas Luhmann, *Amour comme passion*.

43 Niklas Luhmann, «The Paradox of System Differentiation and the Evolution of Society», en Jeffrey Alexander y Paul Colomy, eds., *Differentiation Theory and Social Change* (Nueva York: Columbia University Press, 1990), 409-440.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 152 20-01-2014 12:45:56

V. La diferenciación

Las formas de la diferenciación

El relato histórico de Luhmann subraya una complejidad creciente de la sociedad, bien medida por el aumento de la diferenciación entre los sistemas. La diferenciación hace referencia a los procesos por los cuales un sistema reproduce al interior de sí mismo el proceso de formación del sistema, es decir, recrea en sí mismo la diferencia entre el sistema y el entorno. Por esta vía, el sistema se duplica y se desmultiplica en una multiplicidad de diferencias internas sistema-entorno. A través de este proceso, el sistema gana no solamente en identidad (ya que se diferencia más en relación con los otros), pero también en unidad (ya que se diferencia más consigo mismo). El aumento de la complejidad y de la diferenciación de un sistema participa entonces de su evolución, pues es gracias a sus capacidades de reducción de la complejidad del entorno que un sistema logra mantenerse estable en medio de entornos cada vez más complejos. Dicho de otra forma, con el fin de poder mantenerse, un sistema debe estabilizar una estructura de relaciones en medio de un entorno definido por un exceso de posibilidades. La sociedad hace entonces posible la selectividad de otros sistemas sociales parciales, ya que estos últimos, dada la forma de la diferenciación propia de la sociedad, se hallan en el seno de un entorno ordenado. Esto explica la profunda imbricación entre los medios de comunicación, la regulación de la evolución y la forma de la diferenciación sistémica, ya que es a través de ellos que la sociedad regulariza los procesos de sentido de los sistemas sociales. En todo caso, la transformación que ocurre en un sistema parcial es al mismo tiempo una transformación del entorno de los otros sistemas parciales. Más simple: lo que ocurre tiene así lugar varias veces. El resultado no es otro que una formidable dinamización de conjunto que obliga a cada sistema parcial a defenderse mediante umbrales de indiferencia. Al final del proceso se asiste a la formación de sistemas parciales autopoiéticos operacionalmente cerrados.

Para Luhmann son las formas de diferenciación las que permiten caracterizar mejor las diversas etapas sociales. Con esto, Luhmann apunta a reemplazar la tesis de la simple diferenciación social creciente por una tesis que señala la mutación a nivel de las formas mismas de la diferenciación[44].

44 Lo que explica que aun cuando es posible detectar un aire de familia entre la tesis de la división del trabajo, la de la diferenciación de los roles y la diferenciación sistémica propiamente tal, este no impide en absoluto el establecimiento de una diferencia substancial. Para la lectura que hace Luhmann de la tesis de la división del trabajo de

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 153 20-01-2014 12:45:56

La forma de la diferenciación designa la manera en que un sistema total ordena la relación de sus sistemas parciales entre sí. Es en este nivel que se explica el aumento de la complejidad y los diferenciales de diferenciación al interior del sistema. La improbabilidad creciente de la integración conduce al desarrollo de medios de comunicación capaces de una mayor complejidad y, al final, acentúa la necesidad de los sistemas de disponer de su propia autodescripción. El esquema dominante de diferenciación define así no solamente los sistemas, sino sobre todo el entorno interno de la sociedad como condición para diferenciaciones posteriores. La forma inicial de la diferenciación define por lo tanto las condiciones y los límites de las diferenciaciones sucesivas, y la sociedad moderna se caracteriza por una forma específica de diferenciación social[45].

La sociedad moderna funcionalmente diferenciada

La sociedad moderna se caracteriza por una diferenciación funcional que organiza los procesos de comunicación en torno a funciones especiales. Para Luhmann este proceso de diferenciación no se ha producido más que una sola vez en la sociedad moderna europea —comienza desde el fin de la Edad Media y no logra estabilizarse sino hacia el fin del siglo XVIII. Como cada función es necesaria e interdependiente, la sociedad no puede dar una primacía absoluta a una de ellas. En consecuencia, las funciones solo tienen primacías temporales. El orden social que resulta ya no se establece a nivel de la sociedad y mediante una diferenciación jerárquica (cuando cada subsistema se refiere al sistema global únicamente en la medida en que esté enmarcado en una jerarquía y conoce su sitial en el todo, «en términos de orden o de igualdad/desigualdad»)[46], sino que resulta a partir de cada sistema parcial (político, administrativo, económico, religioso...) en acuerdo con redes comunicacionales siempre coyunturales. Cada sistema tiende así a sobrevalorar sus actividades en relación con los otros, eliminando con esto toda posibilidad de que un compromiso se generalice al conjunto de la sociedad. En este proceso, en un momento dado la retroactividad de la reproducción autopoiética comienza a comprenderse a sí misma y logra un cierre operacional (en lo sucesivo, la política solo puede comprenderse a

Durkheim, cf. Niklas Luhmann, «Durkheim on Morality and the Division of Labor», *The Differentiation of Society*, 4-19.

45 En una perspectiva histórica, Luhmann distinguió otros tipos de diferenciación (segmentaria, centro-periferia, estratificada). Cf. Luhmann y De Georgi, *Teoria della società*, especialmente capítulo 4.

46 Luhmann, «The Differentiation of Society», en *The Differentiation of Society*, 235.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 154 20-01-2014 12:45:56

partir de la política, el arte a partir del arte, etc.). El resultado es la existencia de un gran número de sistemas autopoiéticos en el sistema, en sí mismo autopoiético, de la sociedad. Diversos ensayos son intentados, tanto a nivel de la semántica como de las estructuras, antes de que un tipo de orden se estabilice. Cada sistema llega a su cierre operacional desde el momento en que la función pasa a ser un punto de autorreferencia, gracias a la utilización por el sistema de un código binario que le es específico y propio. Al final, cada sistema no puede así más que desarrollar sus propias funciones.

Ahora bien, si cada sistema tiene un principio funcional que está en interdependencia con todos los otros, a nivel societal, la relación entre las diversas funciones sigue siendo aleatoria y no regulada. La sociedad no es nada más que la multiplicidad de estos diferentes sistemas y de sus medios respectivos. Con el abandono de la multifuncionalidad de los sistemas se llega a grados cada vez más elevados de complejidad. Cada sistema tiene en lo sucesivo una relación con la sociedad en su conjunto (observación), una relación con los otros sistemas de la sociedad (prestaciones) y una relación consigo mismo, una reflexividad a través de la cual asegura constantemente su propia identidad, en la que se observa a través de sí mismo (reflexión)[47].

En una sociedad de este tipo el problema de la comunicación entre sistemas autopoiéticos se plantea bajo un nuevo aspecto. Cada uno de estos sistemas se ha constituido gracias a un código único que le permite seleccionar sus elementos y orientarse hacia una función social única, garante de su cierre y de su carácter irremplazable. Pero al mismo tiempo, en la medida justamente que solo asegura una función específica, es muy dependiente de los otros. La diferenciación funcional conlleva entonces, con su desarrollo, un número incalculable de nuevos problemas. Cada sistema, aun cuando trate el entorno (y los otros sistemas) a partir de su propio código, se ve forzado, en este estadio de la evolución de la sociedad, a percibir el funcionamiento de los otros sistemas a partir de su sola perspectiva. El problema de la integración se plantea así de una manera particular en una sociedad moderna. La integración es la reducción del grado de libertad de los sistemas parciales. La integración ya no designa entonces ni la inserción en una unidad ni la obediencia de los sistemas parciales a las directivas centrales. La integración surge de la multitud de los posibles acoplamientos entre sistemas autopoiéticos. Vale decir hasta qué punto los sistemas, incluso momentáneamente acoplados, permanecen libres para otras operaciones de acoplamientos autodeterminados. La forma de la diferenciación dominante regula la manera en que

47 Para los diversos tipos de reflexión distinguidos por Luhmann, *Soziale Systeme*, 600-602 (trad. inglés, 443-444).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 155 20-01-2014 12:45:56

se puede observar la unidad de una sociedad, al tiempo que determina los límites de libertad propia de cada uno de los sistemas parciales.

En una sociedad compleja, jamás se está seguro de los efectos producidos por un sistema sobre los otros. A causa de la diferenciación funcional, es posible que los problemas ya no puedan ser resueltos por el sistema que los ha producido. A menudo, estos deben ser transmitidos a otro sistema. Una sociedad moderna necesita así más tiempo que las sociedades de antaño para enfrentar ciertos problemas y, a la vez, dispone de menos tiempo, porque su historia y su futuro son más complejos y contingentes. Lo que exige que la sociedad moderna se autoconciba a través de una observación de segundo grado, es decir, que ella se autorrepresente a sí misma como sistema social. Uno de los cambios importantes asociados a las sociedades funcionalmente diferenciadas se halla en este nivel: lo que debe cambiar es la manera en que la sociedad se autodescribe. En lo sucesivo se observa como observadora, se describe como aquella que describe.

Un ejemplo: el sistema político

Las consecuencias de esta perspectiva son radicales en lo que concierne al sistema político. Luhmann destrona especialmente la función tradicionalmente otorgada al Estado en la teoría sociológica clásica[48]. En lo sucesivo, la política no es más que uno de los sistemas parciales de una sociedad policéntrica, dedicada a la realización de una función específica. En la sociedad moderna ya no hay posibilidades, como era aún el caso en la tradición de la vieja Europa, de producir una representación común de la sociedad en la sociedad. Por eso la importancia otorgada por Luhmann a la opinión pública en su calidad de medio de autodescripción de la sociedad moderna. Ella aumenta la irritabilidad de los sistemas operacionalmente cerrados al igual que la autocomplejidad de las estructuras. La opinión pública es, para Luhmann, un espejo de lo político. Lo político se observa a partir de otras perspectivas, lo que termina aumentando su propia irritabilidad de conjunto. La opinión pública, al igual que la distinción gobierno/oposición, obliga a la comunicación política a verse siempre de otra manera, a no cerrarse sobre sí misma, a mantener abierta su resonancia. Gracias a ella, el sistema reacciona a los acontecimientos de su entorno en función de su propia estructura, ya que, como todo sistema autorreferencial, no puede

48 Para una presentación detallada de las evoluciones de Luhmann en torno al sistema político y especialmente a las implicancias de su teoría para lo que concierne al pilotaje de la sociedad moderna, cf. Nicolas Hayoz, «Société, politique et Etat dans la perspective de la sociologie sistémique de Niklas Luhmann», *Etudes et recherches* 25, 1991.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 156 20-01-2014 12:45:56

observarse a sí mismo sino a partir del código que le es propio; no puede tratar más que comunicaciones políticas. Para Luhmann, la función de la opinión pública en una sociedad moderna no es otra, entonces, que la de permitir una selección de observaciones que aseguran el cierre autorreferencial del sistema político[49].

En una sociedad altamente compleja ya no hay más posibilidad, por lo tanto, de un pilotaje central de la sociedad. Cuando el poder, por ejemplo, interviene en un ámbito, enfrenta a otros sistemas que tienen ritmos propios, independientes del primero, y se encuentra en la incapacidad de sincronizar los diversos procesos[50]. Ciertamente, algunas progresiones pueden ser previstas y ciertas secuencias pueden ser reproducidas, pero, globalmente, el poder enfrenta situaciones en las cuales la contingencia se acrecienta. Y en todos los casos, la diferencia entre las posibilidades y las realizaciones concretas se encuentra en la base de un gran número de desilusiones. La diferencia entre la creación de expectativas exageradas y las capacidades reales de realización es irreprimible. Aún más: con el aumento generalizado de la irritabilidad de la sociedad moderna, un número creciente de acontecimientos aparecen como incidentes o eventos ocasionales, lo que plantea nuevos problemas de sincronización.

Es, por ejemplo, la manera en que Luhmann da cuenta de los movimientos de contestación y de su diversificación temática desde los años cincuenta[51]. Para él, lo propio de estos movimientos es observar la sociedad a partir de sus consecuencias. Si el movimiento socialista se concentró solo en la industrialización, los nuevos movimientos sociales se interesan en muchas otras consecuencias. Es la complejidad misma de la sociedad moderna la que produce todos estos movimientos de protesta cuyo objetivo es atraer la atención sobre un tema específico no tratado por la sociedad. Por eso la sorpresa que ellos siempre dan. Para Luhmann, estos movimientos producen una forma particular de autopoiésis que permite a la sociedad observarse a sí misma, en «contra» de ella misma. Por esta vía, de forma altamente temporalizada, la sociedad reacciona ante su propia opacidad, en la ausencia de toda instancia central capaz de determinar lo que es justo en la totalidad de la sociedad.

En resumen, la diferenciación funcional determina estructuralmente la falta de centralidad de las sociedades modernas complejas. Cada sistema tiene

49 Niklas Luhmann, *Politische Theorie im Wohlfahrsstaat* (München: Olzog, 1981) (trad. inglés, *Political Theory in the Welfare State* [Nueva York: Walter de Gruyter], 1990).

50 Para las reflexiones que siguen, cf. Luhmann, *Macht*, especialmente cap. VII, 81-89 (trad. inglés, 161-166).

51 Luhmann, *Okologische Kommunikation*, cap. 18 (trad. inglés, 121-126).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 157 20-01-2014 12:45:56

una lógica propia, autónoma, que asegura la contingencia total del conjunto, como asimismo la libertad de cada uno de los sistemas. Visión radical que prohíbe dos posibilidades diferentes de articulación unitaria de la sociedad. Por una parte, la idea de un pilotaje central y ejecutivo de la sociedad moderna, de un centro capaz de integrar armoniosamente todos los sistemas. La sociedad ya no tiene un principio regulador central, y el Estado no es más que un sistema funcional autorreferencial, entre otros, que está profundamente enraizado en las diversas contingencias de interdependencias establecidas entre los diferentes sistemas. Por otra parte, en el caso de Luhmann, y a diferencia de la visión habermasiana en la cual la sociedad mantiene aún un centro de autoconocimiento, el descentramiento de las representaciones de la sociedad es también total. Compartimentada en sistemas sociales con sus propios horizontes circunscritos, toda demanda por una orientación general de sentido está fuera de lugar. En definitiva, los diversos sistemas tienen una mayor autoorientación, pero la sociedad, en su integralidad, está desprovista de toda orientación central.

VI. Retorno a la contingencia

Esta reproducción recursiva de los sistemas autorreferenciales a partir de su propio código y gracias a su cierre operacional, en medio de la ausencia de cualquier principio jerárquico o preestablecido de coordinación entre los diferentes sistemas, conduce a la representación de una sociedad altamente contingente. La proeza de Luhmann es haber logrado desplegar, a partir del problema de la doble contingencia de la vida social, una teoría capaz de explicar a la vez el desarrollo de las relaciones entre los sistemas sociales y el aumento generalizado del carácter contingente de la sociedad moderna. Para él, la sociedad moderna no es más que un conjunto altamente improbable de comunicaciones operadas por sistemas autorreferenciales[52] que se regulan entre ellos, pero siempre de manera contingente. La contingencia, todo lo que no es ni necesario ni imposible, es uno de los rasgos más importantes, por ser insoslayable, de una sociedad moderna[53].

A partir de estas nociones, Luhmann llega a un diagnóstico particular sobre la modernidad. La sociedad moderna no está desintegrada porque es incapaz

52 Niklas Luhmann, «Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation», *Soziologische Aufklärung 3* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981), 25-34 (trad. inglés, «The Improbability of Comunication», *Essays on Self-reference* [Nueva York: Columbia University Press, 1990], 86-99).

53 Niklas Luhmann, *Beobachtungen der Moderna* (Opladen: Westdeütscher Verlag, 1992), cap. III, 93-128 (trad. inglés, *Observations on Modernity* [Stanford, CA: Stanford University Press, 1998).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 158 20-01-2014 12:45:56

de imponer un principio unitario. Por el contrario, está incluso hiperintegrada y, por este hecho, sometida a un gran número de amenazas. La autopoiésis permite que cada sistema parcial garantice su propia regulación, pero al mismo tiempo esta situación implica para la sociedad moderna una capacidad sin precedente de irritarse a sí misma. El gran número de acoplamientos estructurales y de operaciones obliga al sistema total a renunciar a la posibilidad de intervenir a nivel global para asegurar su regulación. La diferenciación o la complejidad crecientes de la sociedad moderna solo pueden traducirse en un aumento de las situaciones improbables, ya que si bien la complejidad alcanzada por un sistema le permite asegurar el orden en su interior, es posible que de este modo no haga más que aumentar de manera paralela el desorden en el entorno. Tanto más que a medida que un sistema aumenta su complejidad, no puede asegurar en todo momento la relación de cada uno de sus elementos con todos los otros. Es decir, los sistemas complejos tienen que tratar no solamente con su entorno, sino también con su propia complejidad y tienen que enfrentar improbabilidades y deficiencias internas, a las cuales deben autoadaptarse sin cesar. En resumen, la complejidad «significa obligación a seleccionar, obligación a seleccionar significa contingencia, y contingencia significa riesgo»[54].

Para Luhmann, los riesgos de la sociedad moderna están asociados a su mayor contingencia, al igual que a los problemas particulares de observación de la cual es objeto. Toda observación consiste en dos procesos. Por un lado, es necesario lograr establecer una diferencia entre dos partes y, por otro, hay que escoger un lado de esta diferencia y centrarse en ella en la continuación del análisis. Es decir, se utiliza una diferencia para señalar una parte u otra, y la transición de una hacia la otra toma tiempo. La diferencia es siempre el producto de una observación, y no existe más que el tiempo que esta dura. Un observador no puede, en todo caso, observar simultáneamente las dos partes, o sea, no puede observar la unidad de la diferencia mientras utilice una de las dos partes de la diferencia, a menos que se introduzca una diferencia para estudiar la primera, la que, a su vez, él no podrá observar. El observador no tiene la capacidad de ver el mundo y de verse al mismo tiempo. Hay un punto ciego en toda observación porque el observador emplea una distinción como distinción, es decir, designando una parte y no la otra. Esto impide justamente ver la unidad de la distinción sino mediante otra distinción. Para Luhmann la conclusión es evidente: la observación no puede observarse

54 Luhmann, *Soziale Systeme*, 47 (trad. inglés, 25).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 159 20-01-2014 12:45:56

a sí misma, más que a través de una observación de segundo orden[55]. En una observación de primer orden, la diferencia es señalada y empleada para indicar lo que es. En una observación de segundo orden se logra, por el contrario, reflejar la contingencia de toda observación, ya que se trata justamente de observar una observación, en la cual se toma conciencia que lo que es observado depende de aquel que observa y cómo observa. El problema es, entonces, saber si las indicaciones así obtenidas son atribuidas al observador o al objeto, lo que las hace, justamente, contingentes. En el mundo moderno se expande cada vez más la observación de las formas por las que los otros observan. La observación de segundo grado pasa a ser la operación normal del sistema, puesto que la sociedad moderna desarrolla modelos intelectuales con el fin de soportar la imposibilidad de observar el mundo y de hacer productiva su falta de transparencia[56].

El concepto de riesgo que se afirma en la sociedad moderna no es así una observación de primer orden (que se limita a distinguir algo como positivo o negativo), pero reside en la reconstrucción de un fenómeno bajo todo punto de vista contingente a partir de diversas perspectivas. En este marco, la encadenación entre el acontecimiento y el perjuicio aparece como contingente y es, por lo tanto, sometida a la discusión y al desacuerdo de los observadores. El perjuicio contingente se produce de manera contingente. Luhmann va aún más lejos, distinguiendo entre el peligro, donde el perjuicio se atribuye al entorno y que fue más bien fuerte en las sociedades poco diferenciadas, y el riesgo, donde los perjuicios son atribuidos a las consecuencias de las decisiones y que pasa a ser cada vez más importante en las sociedades modernas, por cuanto estas pretenden lograr una mejor utilización de las oportunidades. Un caso extremo está dado por la ecología, donde la acumulación de las decisiones pasadas conduce, en el largo plazo, a situaciones de perjuicio cuyo origen ya no se puede determinar con precisión. En el límite, ninguna conducta ni decisión están ya exentas de riesgos, puesto que estos provienen no solamente de las consecuencias de las realizaciones técnicas, sino también de la complejidad creciente de los modos de cálculo racional.

Además, como lo quiere la teoría de los sistemas, puesto que todo ocurre al mismo tiempo, esto hace imposible dominar la totalidad de los acontecimientos.

55 Niklas Luhmann, *Soziologie des Risikos* (Berlín-Nueva York): Walter de Gruyter, 1991), 24 (trad. inglés, *Risk: A Sociological Theory* [Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter, 1993], 15).

56 Luhmann, *Beobachtungen der Moderna*, especialmente el último capítulo; Niklas Luhmann, «Globalization of World Society. "How to Conceive of Modern Society?"», *International Review of Sociology* 7 (1997): 67-79; sobre este punto, cf. también Niklas Luhmann, «La société como différence», *Sociétés* 61 (1998): 19-37.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 160 20-01-2014 12:45:56

Solo le queda una posibilidad a la sociedad moderna: la de representarse el futuro en su calidad de riesgo, ya que está obligada a abandonar la ilusión que supone la posibilidad de disponer, en un momento dado, de todas las informaciones requeridas para eliminarlo. No obstante, en la sociedad moderna, ámbitos que antes fueron dejados a su propia lógica dependen cada vez más de decisiones. Es el caso, por ejemplo, de los efectos de las tecnologías, de los productos químicos, del matrimonio, de las conductas económicas frente a la variabilidad de los precios, la elección de una profesión, incluso la decisión de aprender, considerando los riesgos de obsolescencia del saber adquirido... La situación es por lo tanto la siguiente: la sociedad moderna se autorrepresenta cada vez más como una sociedad de riesgo y, al mismo tiempo, un número cada vez creciente de situaciones son interpretadas como consecuencias de decisiones adoptadas[57]. Al final, y de manera radical, el tiempo presente es siempre responsable frente al futuro, ya sea a causa de una decisión o bien a causa de una ausencia de decisión. Por esto, de manera paradojal, el futuro, cada vez más imprevisible en sí mismo, se explica cada vez más por el presente.

Una sociedad funcionalmente diferenciada necesita entonces muchísima confianza, la sola actitud que permite reemplazar la insuficiencia de la información. La confianza está así íntimamente ligada a la necesidad de reducción de la complejidad propia de cada sistema en un entorno cada vez más complejo, pero también al carácter altamente contingente de todas las situaciones, ya que solamente algunos futuros posibles terminan por convertirse en presentes. La confianza es necesaria para establecer una relación, incluso una correlación, entre el aumento de la complejidad del entorno y el aumento de la capacidad de los sistemas para reducir esta complejidad[58]. Y esta pasa a ser tanto más necesaria, cuanto que la planificación de las conductas se acrecienta, y con ella largas cadenas causales, con parámetros diferentes, cuyo resultado es la producción de una importante incertidumbre técnica. La complejidad de la modernidad exige a los individuos desarrollar una nueva forma de confianza en el sistema y, en contraparte, renunciar a buscar una información más amplia, incluso a desarrollar cierta indiferencia en cuanto al control estricto de los resultados[59].

* * *

57 Luhmann, *Soziologie des Risikos*, 54-55 (trad. inglés, 46-47).

58 Niklas Luhmann, *Vertrauen* (Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1989), 7 (trad. inglés, *Trust and Power* [Chichester-Nueva York: John Wiley & Sons, 1991], 7-8).

59 Ibíd.,23 (trad. inglés, 21-22).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 161 20-01-2014 12:45:56

Lo esencial de la estrategia de Luhmann consiste en renovar el análisis de los sistemas, problematizando su existencia y su mantenimiento. La capacidad de cada sistema de reducir la complejidad de su entorno es interpretada menos en términos de una relación del tipo causa-efecto que como una serie abierta de soluciones a problemas, donde cada una de ellas da lugar tanto a otros problemas como a otras soluciones. El resultado es una concepción altamente probabilista de la realidad social, en la cual la contingencia ocupa el sitial de realidad última. La inversión es profunda, puesto que ya no se trata de postular la existencia de un orden previo en el cual se trataría de detectar progresivamente disfuncionamientos, sino que al revés, se trata de comprender el carácter normal de lo improbable y cómo lo improbable pasa a ser realidad. La teoría de Luhmann choca así fuertemente con la evidencia de las continuidades y el espesor que constituye la vida social. Sin embargo, y de manera paradojal, mediante una teoría general de los sistemas que lleva el análisis sociológico a un alto grado de abstracción, Luhmann logra dar una de las descripciones fenomenológicas más potentes de la sociedad moderna. La distancia matricial de la modernidad es en su obra, en un solo y mismo movimiento, a la vez desarmada de cierta manera, al tiempo que alcanza una de sus máximas expresiones.

El interés de su teoría proviene justamente del cambio radical de lenguaje al cual fuerza a la sociología y, por ende, a nuestra percepción de la sociedad moderna. La integración deja de ser normativa y no es más que una respuesta que pasa por la búsqueda de soluciones funcionalmente equivalentes. La forma de la diferenciación social es así determinante, ya que estructura el entorno ordenado presupuesto por los diferentes sistemas sociales. La integración no es más un estado de equilibrio estable, sino la búsqueda siempre activa de situaciones, dentro de las cuales las operaciones propias de un sistema social no deben producir problemas no solucionables a otro sistema social. La integración de la sociedad descansa entonces sobre competencias cognitivas y no sobre una institucionalización que los imponderables y los riesgos tornan imposible, a tal punto que es imposible señalar, por adelantado, en qué sentido se deberán modificar las estrategias. La equivalencia funcional implica una profunda variabilidad estructural.

Con Luhmann se llega verdaderamente a la torsión del proyecto inicial de la matriz de la diferenciación social. Esta matriz, cuya meta primera no era otra que colmar la distancia fundacional de la modernidad, conoce una inversión radical: está completamente destinada a la descripción de una contingencia irreprimible. La preocupación por la integración de la sociedad (morfológica o normativa, garantizada por la socialización o por los medios simbólicos de intercambio, o aún más por el habitus o la teoría de la convertibilidad

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 162 20-01-2014 12:45:56

de los capitales) vuela literalmente en mil pedazos. Si la división del trabajo aseguraba la integración de la sociedad, hoy, por la diferenciación sistémica, y una vez que la teoría de la sociedad se ha liberado de todo lastre de teoría de la socialización, es por esta misma división que se produce la contingencia liminar de la sociedad. En el corazón de la modernidad ya no existe más la posibilidad de lograr una definición última de la realidad a partir de una perspectiva ontológica; se impone incluso la necesidad de remplazar este criterio por una plena conciencia de efectuar observaciones desde perspectivas cada vez cambiantes. La diferenciación funcional ha hecho caducar las semánticas anteriores, lo que obliga a abandonar toda veleidad ontológica en beneficio de una concepción totalmente constructivista de la realidad. Por esto Luhmann debió colocar, con una determinación absoluta, la diferencia, la dualidad y las relaciones en el lugar de las antiguas categorías de la identidad, la unidad y la sustancia. La meta de la teoría es lograr una autodescripción de la sociedad y de sus riesgos, presentando justamente el conjunto del proceso como un proceso contingente[60]. Representación contingente y tal vez secretamente trágica, esta visión intenta producir una teoría que tenga el grado suficiente de complejidad para describir la sociedad moderna. El mundo, para ella, en ella, no es más que el fruto de una observación que puede realizarse de otras maneras, en función de las distinciones empleadas.

El balance final es paradojal. La diferenciación social, llevada a su extremo por Luhmann, remite, tal vez en última instancia, al mercado como último principio de integración de la sociedad. El retorno a Spencer es entonces a la vez consumado y alterado. Donde Durkheim deseaba establecer un vínculo entre la división del trabajo social y la integración de la sociedad, Luhmann regresa, partiendo de cierta manera desde Durkheim, a la respuesta de Spencer. Pero a diferencia de la respuesta liberal tradicional, donde de cierta forma se suponía siempre, al menos implícitamente, la existencia de individuos socializados que comparten competencias cognitivas comunes, Luhmann libera radicalmente la descripción de la modernidad de toda nostalgia hacia un criterio de integración social. El nivel del análisis se desplaza hacia los sistemas sociales; la contingencia pasa a ser el criterio más constante y más importante de la vida social; el único criterio de juicio no es entonces otro que el éxito de una evolución imposible de prever a mediano plazo. Jamás la modernidad habrá sido tan radicalmente descrita, a través de su diferenciación sistémica, como una dinámica contingente.

60 En este sentido la reflexión de Luhmann participa del movimiento científico de los últimos años, que apunta a reemplazar una representación de una naturaleza regida por «una estabilidad inmutable y apaciguada» por una representación en la cual las situaciones de reversibilidad y de determinismo se convierten en excepciones. Cf. Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance* (París: Gallimard, 1986), 29.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 163 20-01-2014 12:45:56

SEGUNDA PARTE

La racionalización

Si la racionalización es innegablemente una de las grandes matrices de la modernidad, la noción, ya en Weber, y aún mucho más después de él, es empero profundamente ambigua, incluso equívoca. Con el fin de aclararla, se ha vuelto habitual distinguir al menos dos grandes concepciones. La primera, de naturaleza diacrónica, apunta a comprender la especificidad de Occidente, donde se desarrolló una forma particular de racionalismo que permitió un control creciente del mundo. Los vastos estudios que Weber ha dedicado al estudio de las religiones apuntaban explícitamente a dar cuenta de este proceso. Sea cual sea la pertinencia histórica de la afinidad electiva establecida por Weber entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, el advenimiento del mundo moderno es interpretado a partir de orientaciones religiosas iniciales, antes del ingreso de la modernidad en un largo proceso de desencantamiento del mundo. Idea una vez más ambigua, pero que en su tronco común designa el hecho de que en la modernidad ya no hay potencias misteriosas e imprevisibles que interfieren en la vida social y que, en consecuencia, esta pasa a ser casi completa y exclusivamente susceptible de previsión intelectual.

La segunda concepción de la racionalización, más sincrónica, hace ante todo referencia al estado social y a las instituciones propias de la sociedad moderna *stricto sensu*. Los análisis de Weber son una vez más de una amplitud y de una precisión notables. El mundo moderno emerge en la encrucijada de la coordinación entre empresas, de la planificación, de la previsibilidad de las acciones, de la penetración de actitudes metódicas en la producción y en la administración... El mundo moderno se caracteriza, pues, por la expansión de la racionalidad en todas las esferas de la vida social. El resultado es la constitución de ámbitos de acción cada vez más autónomos y con fuerte capacidad de coacción sobre los individuos. Los análisis de Weber muestran este proceso en la economía, en el derecho, en la administración, en la imagen del mundo que da la ciencia y aún en el arte.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 167 20-01-2014 12:45:56

El conjunto de estos procesos conduce a una regularidad y previsibilidad creciente de las conductas. En este marco, la racionalización se caracteriza por el aumento del rol de la racionalidad formal, de las acciones centradas en la adecuación medios-fines, en perjuicio de la racionalidad material, de las acciones guiadas por postulados de valor. La constatación es, así, la de la desaparición o disminución de las coacciones tradicionales y afectivas, incluso de las acciones racionales en relación con los valores (*Wertrationnell*) y de la entrada en un mundo social donde los actores están cada vez más orientados por sus intereses instrumentales, y por acciones racionales en relación con los fines (*Zweckrationnell*). El incremento y la autonomía de los ámbitos de acción, sometidos a los únicos imperativos de la racionalidad formal, conducen a la pérdida de libertad de los hombres, que se ven forzados a actuar en función de criterios externos que se les imponen; en cuanto a la secularización de las imágenes del mundo, esta conduce a una existencia desprovista de la capacidad de otorgar un significado último al mundo y, por lo tanto, hacia la pérdida de sentido.

La problemática de la racionalización así planteada posee una gran especificidad: esta matriz, más que todas las otras, es de entrada obnubilada por la voluntad de consignar, en los hechos y a partir de ellos, la posibilidad de una emancipación humana capaz de contrarrestar el proceso de racionalización en curso. Se ha discutido durante mucho tiempo y con justa razón sobre la influencia y la profundidad real del pesimismo weberiano. Como todos los otros pensadores clásicos, también Weber está marcado por una profunda ambivalencia y oscila entre una visión completamente mecánica y opresiva de la modernidad y llamados constantes a la renovación de fuerzas carismáticas. Pero sería un error de interpretación reducir esta matriz en una oposición directa entre, por un lado, un proceso inevitable de racionalización y, por otro, llamados a movimientos, individuales o colectivos, de liberación humana. Si la compleja relación entre el proceso de racionalización y las posibilidades de emancipación será uno de los principales hilos conductores de nuestras interpretaciones, no es empero porque una determine siempre a la otra, sino porque es a través de ella como mejor se desvela el significado último de la racionalización. Este principio de interpretación comanda de cierta forma la elección de autores realizada, la cual es representativa de las cuatro grandes posibilidades virtualmente presentes en el legado weberiano. La primera interpreta la racionalización en un sentido más bien positivo, y hace sobre todo de la ciencia social uno de los instrumentos posibles y deseables de la racionalización (Norbert Elias). La segunda, a la inversa, se inscribe en una lectura bastante pesimista de Weber, por cuanto anula progresivamente todo espacio de resistencia o de emancipación humana

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 168 20-01-2014 12:45:56

alternativa en beneficio de una sociedad administrada (Herbert Marcuse). Luego, abordaremos una obra que, a la vez, endurece al extremo la imagen de la racionalización weberiana y hace sobre todo de la expansión de las ciencias humanas su lugar preponderante de realización (Michel Foucault). Por último, con la obra de Jürgen Habermas, veremos un ensayo para deshacer la unidimensionalidad tendencial de la racionalización weberiana y la voluntad de encontrar, en la práctica misma de las ciencias sociales, otra vía para la racionalidad en la modernidad.

Por lo demás, pero siempre en el legado de la racionalización weberiana, se tratará de comprender cómo una actitud, al comienzo juzgada como esencialmente positiva —la distancia de los hombres con el mundo— logra convertirse en el mal existencial propio de la modernidad. El argumento, una vez más, ya está presente en Weber. Para él, a diferencia de muchos otros autores clásicos, el inicio de la modernidad está marcado menos por el sentimiento de una distancia entre el hombre y el mundo que por la voluntad de dar un sentido al mundo, en verdad, de renovar su sentido por la extensión de un dominio racional. Ciertamente, este trabajo de atribución opera sobre el telón de fondo de una transformación entrópica del Sentido en la historia, de la cual da testimonio el largo proceso de desencantamiento. Sin embargo, al inicio, este trabajo de racionalización, tal como se da por ejemplo en el caso de los puritanos, es portador de un significado capaz de superar la distancia entre el hombre y el mundo. No es sino una vez concluida la racionalización que el mundo moderno aparecerá como atravesado por un desgarro entre su realidad objetiva y sus significados subjetivos, marcado por las ausencias de los significados subjetivos. La racionalización aparece así en el origen de una forma particular de distancia matricial. Es incluso la razón por la cual la torsión es intelectualmente inherente a la matriz de la racionalización. Y es, por lo demás, la principal razón por la cual, de una u otra forma, la historia de la alienación (cuyo punto de partida verdadero para la sociología se halla en la obra de Marx) termina siempre por inscribirse masivamente en la senda weberiana. Cierto, la torsión —lo hemos visto a propósito de Niklas Luhmann y la matriz de la diferenciación social (capítulo IV)— es una posibilidad virtual presente en todas las matrices sociológicas de la modernidad. Pero en este caso preciso, la torsión es constitutiva de la matriz misma.

También en este punto, los autores escogidos despliegan diversas posibilidades. Para Norbert Elias, y por el hecho de su adhesión al proceso de racionalización, la distancia matricial emergente en la modernidad luego de la expansión del proceso de civilización se entrevé como la posibilidad de un dominio creciente del mundo por los hombres y no solamente como

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 169 20-01-2014 12:45:56

un destino fatal. Casi a la inversa, en el caso de Herbert Marcuse, la racionalización pasa a ser el reino de la primacía absoluta de la objetividad despersonalizante del mundo sobre la subjetividad crítica del individuo. En cuanto a Michel Foucault, la racionalización aparece sucesivamente como lo que elimina totalmente toda posibilidad de distanciamiento crítico y por el cual se puede descubrir, en germen, una virtualidad de subjetivación —una problemática que está en el corazón del principal desacuerdo interpretativo que rodea a su obra—. Finalmente, para Jürgen Habermas, que invierte en este sentido el orden de presentación weberiana volviendo a una concepción más «tradicional», la distancia matricial que está en el origen de la modernidad debe, en la medida de lo posible y por diferentes procesos, ser preservada a lo largo de todo el proceso de la modernización.

La diferenciación social ha sido sin duda el aporte más original que la sociología ha hecho al estudio de la modernidad; la racionalización ha sido la matriz ampliamente dominante de la interpretación de la modernidad a lo largo de todo el siglo XX. Su importancia proviene tanto del interés que le han conferido «naturalmente» muchos filósofos, como de su fuerza al dar cuenta de la expansión de la dominación. Sería incluso posible mostrar hasta qué punto, para muchos actores, la modernidad es ante todo el movimiento mismo de la racionalización. Sin embargo, al final del siglo XX, la imagen es más confusa. No es que la confianza en este proceso haya desaparecido, como se ha escrito a veces demasiado apresuradamente, sino porque se impone la conciencia de sus límites. Lentamente, volvemos a estar conscientes del rol de lo imprevisible, de lo indómito, del error en la historia. La racionalización continúa siendo (pero ¿cómo podría ser de otra manera?) una dimensión insoslayable de la modernidad, pero en lo sucesivo ya no confisca más, como lo hizo durante la mayor parte del siglo veinte, nuestro imaginario.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 170 20-01-2014 12:45:56

CAPÍTULO V

Max Weber (1864-1920), las ambigüedades de la racionalización

Con Max Weber la racionalización del mundo moderno encuentra su diagnóstico sociológico como el destino de nuestro tiempo. Noción compleja, por momentos contradictoria, el tema atraviesa como telón de fondo la mayor parte de sus estudios, sin dejar de descomponerse o de transformarse, trabajando en otros conceptos como los de industrialización, burocratización, desencantamiento, intelectualización de la vida[1]. La noción está lejos de designar un proceso lineal único y uniforme; existe en diferentes grados y en diversas esferas sociales. Por lo demás, ciertas interpretaciones rehúsan hacer de la racionalidad el tema unificador de la totalidad de la obra de Weber[2], mientras que otras reinstalan la centralidad del tema en la inflexión que este ejerce en el centro de su pensamiento hacia 1910[3]. Sin embargo, sigue siendo una evidencia: Weber estudia ante todo los diferentes ámbitos sociales y tipos de actividad como aspectos cada vez particulares de un movimiento general que conduce hacia la racionalización de la vida. Es en el seno de este proceso, y considerando diferentes interpretaciones posibles de sus consecuencias, que se produce lo esencial de las discordancias de interpretación.

El punto central del análisis de Weber se halla en su voluntad de encontrar analogías de estructura entre los diversos ámbitos de la vida social, cuyo foco último debe buscarse, no sin contradicciones, por el lado de los significados subjetivos. La economía, administración, el ejército, el derecho, la cultura... todos estos ámbitos de acción descansan sobre una estructura

1 El rol de Bendix en la expansión de esta interpretación ha sido decisiva. Cf. Reinhart Bendix, *Max Weber: an Intellectual Portrait* (Nueva York: Doubleday, 1960).

2 Wilhem Hennis, *La problématique de Max Weber* (París: PUF, 1996).

3 Para una presentación y una crítica de estas posiciones, cf. Catherine Colliot-Thélène, «Rationalisation et désenchantement du monde: problèmes d'interprétation de la sociologie des religions de Max Weber», *Archives des sciences sociales des religions* 89 (enero-marzo, 1995): 61-81.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 171 20-01-2014 12:45:56

de conciencia que es específica a las formaciones sociales modernas. Sus trabajos sobre la ética económica de las religiones definen lo que será una de las principales preocupaciones de su vida intelectual: su voluntad de encontrar el tipo específico de racionalidad que caracteriza la civilización occidental al final de un largo proceso de desencantamiento. Esta voluntad le permite comprender cómo se han formado y desarrollado las motivaciones que llevan al surgimiento de conductas racionalizadas, y cómo éstas terminan por animar todo un conjunto de prácticas sociales. Sin embargo, Weber no cierra jamás completamente la distancia entre estos dos órdenes analíticos. Sea cual sea la función efectiva que estas estructuras de conciencia pueden desempeñar en la evolución de las estructuras sociales, está completamente consciente de la distancia entre estas dos dimensiones. Es por lo demás lo que confiere a su enfoque una tonalidad trágica. Hay siempre en él, en la raíz de su pensamiento, una distancia y, por lo tanto, una violencia original permanente entre la conciencia subjetiva y el mundo objetivo. Y esta tensión, ubicada en este nivel, explica mejor que muchos otros elementos, la originalidad del pensamiento de Weber.

I. La singularidad de Occidente y la ejemplaridad de la ética protestante

El inventario realizado varias veces por Weber de las especificidades materiales e intelectuales del capitalismo moderno, lo obligaba a explicar esta singularidad de la racionalidad occidental. El capitalismo es el paradigma de la racionalidad, cuya esencia se encuentra en uno de sus rasgos principales: su capacidad de cálculo[4]. Este cálculo es favorecido por las estructuras fundamentales del capitalismo moderno: el mercado, la orientación puramente instrumental de la acción humana, el dinero, un sistema altamente tecnificado de contabilidad y una organización burocrática de la empresa. Pero esta previsibilidad supone que los actores salgan del mundo de las coacciones tradicionales y de la emoción, para entrar en un orden social donde son guiados por otras orientaciones de valores. La capacidad de cálculo de la racionalidad capitalista se basa así en un *ethos* que difiere del que tienen los hombres de la sociedad tradicional.

Se ha discutido mucho sobre el significado último que Weber otorga a la ética protestante en el surgimiento del capitalismo. Central o no, queda claro

4 Max Weber, *Economie et société* (París: Plon, 1971), primera parte, cap. II, especialmente puntos 1-14.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 172 20-01-2014 12:45:56

que el protestantismo es una de sus fuentes históricas más importantes[5]. Sin embargo, el principal interés de este texto reside menos en el estudio de los orígenes del capitalismo, que en una reflexión sobre el individualismo burgués. A condición de agregar que si esta problemática se centró inicialmente en torno a la religión, se encuentra luego diseminada en un gran número de otros trabajos de Weber, donde, no obstante, la cuestión es siempre más o menos la misma —dar cuenta, a partir de la pluralidad de las vías de racionalización posibles, del desarrollo de una sola de ellas en Occidente[6]—.

Los dos estudios que componen *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* se inscriben en la problemática de las relaciones establecidas entre la religión, la economía y la sociedad. Weber parte de una constatación estadística, a saber, la sobrerrepresentación de los protestantes entre los poseedores del capital, los empresarios y los individuos altamente calificados. Esta constatación lo conduce a interrogaciones centrales sobre las particularidades mentales de los individuos al inicio del capitalismo, ya que le parece detectar una relación causal entre una atmósfera religiosa y una inclinación por una forma específica de racionalismo económico. Tanto más que entre los empresarios capitalistas protestantes el sentido de los negocios coincide con una religiosidad que permea en profundidad todos los aspectos de la vida. Es en la ética protestante que Weber encuentra pues el espíritu del capitalismo, una racionalización de la manera de vivir. Sobre este punto, el análisis weberiano no puede ser más preciso al distinguir el tradicionalismo, una manera de actuar de acuerdo con los principios transmitidos por los ancestros y compatible con un control del lucro como tal, y el surgimiento de un *ethos* propio al capitalismo moderno que hace de la acumulación de la riqueza su principal objetivo. Un *ethos* que permite templar esta tendencia al lucro, limitando el gasto inútil y la ostentación de

5 La importancia de la religión en la obra de Weber no necesita ser subrayada: a ella dedicó una parte determinante de su vida intelectual, es de ella que se desprende su representación de la especificidad de Occidente, es también de ella que proviene un buen número de sus conceptos fundamentales como, por ejemplo, la noción de racionalidad que Weber forja a través de sus lecturas sobre la historia de los monasterios, su constitución y su economía. Cf. Dirk Kaesler, *Max Weber* (París: Fayard, 1996), 26. Para una interpretación que pone el énfasis en las dimensiones relativas a la civilización y las orientaciones religiosas como componentes centrales de la racionalización occidental, cf. especialmente Wolfgang Schluchter, *The Rise of Western Rationalism* (Berkeley: University of California Press, 1981).

6 Para un ejemplo muy particular, ver el estudio dedicado por Weber al proceso específico de racionalización de la música en Occidente, cf. Max Weber, *Sociologie de la musique* (París: Métailié, 1998).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 173 20-01-2014 12:45:56

la propia potencia. El emprendedor capitalista de los inicios del capitalismo moderno se define por su ascetismo intramundano, por el hecho de estar sometido a una idea de profesión y de sacrificio de sí mismo en el trabajo. Es esta actitud, en resumen extraña, ya que este emprendedor «no "extrae ningún beneficio" de su riqueza para él mismo, aparte el sentimiento irracional del deber profesional cumplido» de la que hay que dar cuenta. Weber subraya la absoluta novedad de esta conducta: «He ahí precisamente lo que le parece al hombre precapitalista el colmo de lo inconcebible, de lo enigmático, de lo sórdido y de lo despreciable»[7]. Pero es justamente en el mundo tradicional, y aún más al interior de una religión hostil al capital, que debe residir el corazón del capitalismo moderno.

Es en la Reforma donde Weber va a encontrar la representación de la profesión y de la vocación que estarán en la base del espíritu capitalista. Pero su vínculo es indirecto y complejo. Si bien la Reforma acentuó el carácter moral del trabajo, la concepción de la vocación en el luteranismo se mantiene tradicional. Incluso para el calvinismo y otras sectas protestantes (pietismo, metodismo, bautistas), en las que la relación es mayor, el vínculo entre la vida práctica y los criterios religiosos dista de ser explícito e inmediato. Por el contrario, los efectos de la Reforma sobre la cultura son el resultado «de las consecuencias imprevistas, *no deseadas*, de la obra de los reformadores, consecuencias a menudo bastante alejadas de todo lo que ellos se habían propuesto alcanzar, a veces incluso en contradicción con este fin»[8]. Dicho de otra forma, no se trata de afirmar que el capitalismo es un producto de la Reforma (por cuanto muchos de sus rasgos le anteceden), sino subrayar las afinidades electivas reconocibles entre una creencia religiosa y el espíritu del capitalismo. Una afinidad electiva que, sin embargo, ha contribuido a la formación de este espíritu y a su extensión gracias a la constitución de disposiciones psicológicas particulares. El punto de partida es el sentimiento de soledad y angustia que se ampara de los cristianos ante una doctrina que afirma la imposibilidad para los hombres de cambiar las decisiones divinas en cuanto a su predestinación a la salvación. ¿Cómo soportar esta angustia? ¿Cómo asegurarse de ser un elegido?

El análisis weberiano es complejo. Resumido a lo esencial consiste en proponer una serie secuencial: de manera dogmática, el mundo debe servir a la propia gloria de Dios; la vida humana no tiene otro sentido que glorificar a Dios, el cristiano elegido no tiene otra finalidad que ejecutar en el mundo los mandamientos divinos; Dios desea que esta acción sea eficaz, con el fin de hacer que la vida en la tierra esté de acuerdo con sus mandamientos;

7 Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (París: Plon, 1967), 73.

8 Ibíd., 105 (la cursiva es de Weber).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 174 20-01-2014 12:45:56

resulta entonces que el trabajo profesional debe ser puesto al servicio de la colectividad. Es aquí que interviene el elemento esencial: según Calvino, la realización sin descanso del trabajo profesional no es una manera de pesar sobre la decisión final de Dios en lo que respecta a la salvación del individuo, sino que es la manera, la única manera, de lograr una confianza disipando en sí la duda de la salvación, lo que puede incluso ser percibido como un indicio de elección. El *ethos* protestante exige una reglamentación cotidiana de la vida moral, que se propaga al conjunto de todas las actividades de la vida. Esta disposición ascética en el mundo se traduce en una conducta racional de la existencia, que difunde en ciertos estratos sociales un espíritu específico que los separa de otros grupos.

> El ascetismo cristiano, después de haber huido el mundo en la soledad, gobierna este mundo al cual había renunciado, desde el monasterio y mediante la Iglesia. Pero, en regla general, le había dejado a la vida cotidiana secular su carácter natural y espontáneo. Después de haber cerrado tras él la puerta del monasterio, he aquí que ahora se propagaba sobre la plaza del mercado y se empeñaba en impregnar con su método la rutina de la existencia, en hacer una vida racional en este mundo, pero para nada de este mundo o para este mundo[9].

El punto culminante de su análisis se encuentra entonces en la constatación de la disipación de la raíz religiosa de este ascetismo hacia la fría virtud profesional. Al término de esta evolución, la ética protestante prestó dos servicios determinantes al capitalismo: por una parte, una buena conciencia en lo que se refiere a la acumulación del dinero y, por otra, la formación de un modo de vida racional. Ambos por una senda desviada:

> La ética racional del puritanismo, orientada hacia un *más allá* del mundo, accionó el racionalismo económico *intra*mundano hasta sus últimas consecuencias, precisamente *porque* en sí nada le era más extraño, precisamente *porque* el trabajo en este mundo no hacía sino expresar para ella la búsqueda de una meta transcendente[10].

Visión profunda de la modernidad, lo esencial es el eco que encontró en el mundo moderno. Un eco que, en realidad, no puede ser reducido ni a una versión puramente secularizada de un mito de los orígenes ni al impacto de

9 Ibíd., 201-202.

10 Max Weber, «Résultat: confucianisme et puritanisme» (1915), en *Sociologie des religions* (París: Gallimard, 1996), 407.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 175 20-01-2014 12:45:56

una demostración del peso de las ideas en la historia, como muchas veces se ha afirmado, con el fin de oponer, más allá de lo razonable, Weber a Marx[11], ni sobre todo a la fidelidad de una demostración histórica de la cual, se sabe hoy en día, que se han impugnado o matizado muchos presupuestos sobre los cuales se basa[12]. Su fuerza proviene de su capacidad de dar cuenta, en un único y mismo movimiento analítico, de los orígenes de una tendencia prevaleciente de la modernidad y de sus implicancias prácticas en el mundo moderno.

De manera más amplia, el análisis que Weber realiza del protestantismo se inserta en una visión de conjunto de las relaciones entre la religión y la economía y la transición a una sociedad marcada por el desencantamiento del mundo. Un proceso dentro del cual el mundo es vivido como un problema, a causa del contraste entre el relato de un mundo creado y la realidad de un mundo imperfecto. Es aquí que se arraiga el problema fundamental, como asimismo las diversas formas en que el creyente va a organizar su actitud respecto de un mundo irracional. La manera en que opera la racionalización de cada religión, un proceso ligado a la naturaleza de la dominación de los estratos superiores, difiere según los diversos tipos de religiones. Weber subraya así, por ejemplo, la importancia de la hostilidad a la magia en el legado que el judaísmo lega al cristianismo. Es en efecto una actitud determinante a la hora de favorecer una racionalización de la vida económica que durante demasiado tiempo había sido contrarrestada[13]. Weber encuentra las raíces de este corte en la obra de los profetas, que legitiman sus acciones mediante otros órdenes distintos a los de la tradición, preparando así la salida del mundo de la magia. El humus del capitalismo moderno es así producido por la intelectualización del mundo y la racionalización de actitudes que no significan en absoluto un conocimiento general creciente de las condiciones de la vida moderna, sino que más bien «sabemos o creemos que en cada instante podríamos, siempre que *solamente lo deseemos*, probarnos que no existe en principio ninguna potencia misteriosa e imprevisible que interfiere en los cursos de la vida; en resumen, que podemos *dominar* toda cosa por la *previsión*. Lo que significa desencantar al mundo»[14].

Esfuerzo vano aquel de buscar una secuencia causal estricta en el análisis weberiano, de discutir para saber en qué medida el surgimiento de un *ethos*

11 Sobre este aspecto, cf. Catherine Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire* (París: PUF., 1990).

12 Annette Disselkamp, *L'éthique protestante de Max Weber* (París: PUF, 1994).

13 Max Weber, *Le judaïsme antique* (París: Editions Pocket, 1998), 282-289.

14 Max Weber, *Le savant et le politique* (París: Union Générale d'Editions, 1963), 90.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 176 20-01-2014 12:45:56

de realización personal intramundana anclada en la ética puritana de la vocación es una de las principales causas del capitalismo moderno. Más importante es subrayar el lugar que ocupan en su visión el desencantamiento y la intelectualización de la vida, a la vez fuentes y criterios de la experiencia en el mundo moderno[15]. Elementos que permiten comprender la comparación entre el confucianismo y el puritanismo. A pesar de su racionalismo común, es solamente en el segundo que emergió el espíritu capitalista: «el racionalismo confuciano significaba una adaptación racional al mundo; el racionalismo puritano: un *dominio* racional del mundo»[16]. Más allá, entonces, del problema de la precisión del encadenamiento histórico propuesto, lo que hay que subrayar en este proceso con causalidades múltiples es la constitución de un mundo representado como un objeto, sometido a leyes causales susceptibles de ser controladas, gracias a la extensión de nuevas técnicas y de nuevos conocimientos en la economía, la administración, la política, que aumentan, en consecuencia, el control racional sobre la naturaleza y sobre los hombres. Dentro de este universo despersonalizado se incrementan la regularidad y la capacidad de calcular la acción humana, planteando la cuestión esencial de la naturaleza del desplazamiento tendencial de la racionalidad en valor hacia la racionalidad en finalidad.

Es necesario comprender bien la importancia y la naturaleza de la preferencia de Weber por una conducta racional y metódica informada por una conciencia ética. Esta se explica por la correspondencia que encuentra entre los órdenes objetivos de significado y de prácticas, por una parte, y las dimensiones subjetivas de la motivación, por otra parte, que articulan el proceso de racionalización. La centralidad paradigmática del estudio de Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo debe interpretarse en este sentido. Se trata de uno de los momentos de acuerdo contundente entre las dimensiones objetivas y subjetivas de la acción, que solamente interviene al final de un proceso de ruptura de las antiguas correspondencias basadas en la tradición. La ejemplaridad de este momento muy particular proviene del hecho que en él se logra asegurar un vínculo entre los significados objetivos incorporados en un mundo desencantado y una ética personal cargada de sentido. La racionalización de las conductas

15 Esta expresión, que él retoma de Schiller, de «desencantamiento del mundo» (*Entzauberung der Welt*) en los escritos de Weber designa dos cosas diferentes. Por un lado, hace referencia a una noción técnica en el marco de sus estudios sobre la sociología de la religión y especialmente al abandono progresivo de la magia que se inaugura en el judaísmo antiguo. Por otro lado, la noción designa simplemente la pérdida tendencial de sentido observable en la sociedad moderna.

16 Weber, «Résultat: confucianisme et puritanisme» (1915), en *Sociologie des religions*, 407.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 177 20-01-2014 12:45:56

metódicas tiene un valor en sí misma, ya que introduce un principio de unidad voluntarista en un mundo fragmentado.

Un valor tanto más importante, que Weber parece escribir con cierta dosis de nostalgia, a tal punto que la modernidad en la cual él vive ya no asegura más una correspondencia estrecha entre los diferentes niveles. Es decir, hasta qué punto la dimensión existencial no está jamás, de una u otra forma, ausente de sus escritos. Al final, lo absurdo del mundo moderno no es comprensible más que a partir de una experiencia subjetiva y la conciencia, presente desde sus primeros escritos, de los momentos de desacuerdo entre las actitudes subjetivas y los órdenes objetivos[17].

Ya que si bien la racionalización de la vida es el rasgo central de la modernidad occidental, cuyo origen se halla en el surgimiento de un nuevo espíritu social, el ascetismo intramundano dista mucho de dar cuenta de lo propio del mundo moderno. En efecto, para Weber, no es solamente el espíritu del capitalismo moderno occidental, sino también su extensión, lo que caracteriza su especificidad. Es solo en él que las necesidades *cotidianas* de la vida son satisfechas mediante una explotación capitalista, es decir, aseguradas por empresas lucrativas que recurren a la utilización del capital racional como norma[18]. El capitalismo moderno, basado en un proceso de diferenciación estructural creciente, va acompañado por la instauración de nuevas organizaciones que permiten la administración de un mundo social más diversificado y previsible. En el capitalismo moderno, cada esfera de actividad (economía, política, cultura) despliega su propia lógica de funcionamiento, lo que hace progresivamente a cada una de estas esferas más o menos autónoma, impidiendo la regulación de su conjunto por principios ante todo religiosos. Sin embargo, y sobre este punto debe destacarse la originalidad de Weber, en todas las esferas de la vida social, un proceso importante se encuentra en acción en medio de la modernidad, a pesar de las temporalidades de evolución diferentes —el proceso que corresponde justamente a la racionalización—.

17 En efecto, ya en su clase inaugural de 1895, Weber recurre a un análisis de este tipo con el fin de explicar el mayor éxito de los trabajadores polacos respecto de los alemanes. Como estos últimos no tenían vínculos tradicionales con sus patrones, desarrollaban un sentimiento de arrogancia y de deseo de autonomía que, desgraciadamente, las transformaciones económicas de la región impedían, por cuanto los pequeños propietarios agrícolas no podían resistir a la competencia. En una situación de este tipo, los campesinos polacos, definidos por un grado inferior de expectativas resultantes de su historia pasada, se adaptaban mejor a su situación de proletarización. Cf. Max Weber, «L'État national et la politique économique» (1895), *La revue du MAUSS* 3 (1989).

18 Para una presentación exhaustiva de esta visión del capitalismo moderno, cf. Max Weber, *Histoire* économique (París: Gallimard, 1996) especialmente el capítulo IV, 295-386.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 178 20-01-2014 12:45:56

La descripción que Weber da del capitalismo no diverge radicalmente de la que propone Marx. En el caso de uno como del otro, el capitalismo es el fruto del desarrollo de la producción, de la separación entre los trabajadores y sus medios de subsistencia, de la generalización de la forma mercantil como principio rector de la vida económica, y ambos han subrayado el carácter coercitivo de este proceso. Sin embargo, Max Weber insiste sobre aspectos relativamente ausentes, o solamente presentes de manera crítica en el pensamiento de Marx, especialmente la constitución de un Estado racional y, a diferencia de los socialistas, no cree que la gestión centralizada pueda ser más racional o eficaz que la asegurada por el mercado. Como lo señala con precisión Karl Löwith, la inversión de perspectivas en este punto es total entre los dos autores: allí donde Weber piensa detectar en la racionalización una tendencia inevitable de la modernidad, Marx no ve más que un momento propio de la prehistoria de la humanidad y, a la inversa, ahí donde Marx vislumbra la posibilidad de una emancipación de la humanidad, no hay más, según Weber, que un residuo de la ética de la convicción[19].

II. Las consecuencias de la racionalización

La tendencia progresiva a la racionalización, que Weber observa muy particularmente en la evolución histórica de Occidente, es la base de la sociedad moderna. Sin embargo, Weber nunca hizo realmente la apología de este proceso. Si siempre se mantuvo extremadamente sensible a los aspectos sombríos, a la fuerza de lo irracional en la historia, también tuvo temores en cuanto a la extensión de este proceso general. En todo caso, no dejó de señalar el carácter no lineal del progreso, el retorno siempre posible de fuerzas no racionalizadas. A decir verdad, una buena parte de las polémicas de interpretación provocadas por su obra oscila entre estas dos posiciones extremas: por un lado, se realzan las dimensiones de coacción cotidiana y de pérdida de libertad inscritas en el proceso de racionalización; por otro, se subrayan los llamados permanentes en su obra a las formas irracionales de dominación, como por ejemplo el carisma. Pero que se elija una u otra posición, o muy a menudo una formulación a medio camino entre estos dos extremos, obliga a constatar que la formulación weberiana pone fin a cierta representación del progreso propio de la Ilustración.

El proceso de dominación creciente sobre el entorno va de la mano con la desaparición de los últimos valores que podrían orientar de manera unívoca

19 Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx* (Londres: Allen & Unwin, 1982). También Norbert Wiley, ed., *The Marx-Weber Debate* (Beverly Hills: Sage, 1987).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 179 20-01-2014 12:45:56

el comportamiento de los hombres. Al final de este proceso surge el dilema entre la racionalidad formal y la racionalidad material: el rol social de la racionalidad formal, la cual hace referencia a los «porcentajes de cálculos técnicamente posibles y efectivamente aplicados»[20] aumenta, mientras que disminuye la comprensión de las acciones en términos de racionalidad material; es decir, que la acción social deja de estar orientada por «postulados apreciativos (sean cuales sean) que hayan servido, sirvan o puedan servir para extraer el valor»[21]. Para Weber se trata de insistir sobre la despersonalización creciente del mundo y la pérdida de sentido de la experiencia moderna. «El destino de nuestra época, caracterizada por la racionalización, por la intelectualización y especialmente por el desencantamiento del mundo, ha conducido a los humanos a desterrar los valores supremos más sublimes de la vida pública»[22]. Es de esta descripción que se desprenden verdaderamente las consecuencias más importantes destacadas por Weber, es decir, la entrada en un mundo frío, donde el hombre estaría obligado a existir sin valor supremo, en un mundo desprovisto de sentido y privado de libertad; o bien la entrada en un mundo sometido a los imperativos de una multitud de dioses (o de demonios) en lucha eterna entre sí.

La jaula de hierro

La descripción objetiva que Weber da del capitalismo moderno subraya, a la inversa de la Ilustración, pero en su filiación (aunque en Weber la razón no sea jamás natural), múltiples elementos sombríos. El desencantamiento del mundo y la racionalización hacen que, progresivamente, en todas las esferas institucionales, la modernidad se caracterice por la despersonalización de las relaciones sociales, por el aumento del poder técnico sobre la naturaleza y la sociedad, por la importancia creciente del cálculo y de la especialización. «Según las opiniones de Baxter, la preocupación de los bienes exteriores no debía pesar sobre los hombros de los santos más de lo que haría "un manto liviano que en todo momento se puede echar". Pero la fatalidad ha transformado este manto en una jaula de hierro»[23]. Frase ambigua que ha encontrado dos grandes interpretaciones diferentes: una que insiste en la transformación de una exigencia ética en una actitud desprovista de

20 Weber, *Economie et société*, 87.

21 Ibíd.

22 Weber, *Le savant et le politique*, 120.

23 Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 250.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 180 20-01-2014 12:45:56

contenido existencial (pérdida de sentido) y la otra que hace hincapié en las dimensiones prácticas de esta dominación (pérdida de libertad).

En efecto, es posible detectar en la obra de Weber un análisis que se acerca a la cosificación del mundo, tal como lo había denunciado Marx.

> Al mismo tiempo que el ascetismo se empeñaba en transformar el mundo y en desplegar allí toda su influencia, los bienes de este mundo adquirían sobre los hombres una potencia creciente e ineludible, potencia como nunca antes se había conocido. Hoy día, el espíritu del ascetismo religioso ¿se escapó de la jaula definitivamente?, quién podría decirlo... Sea lo que sea, el capitalismo vencedor ya no necesita este apoyo desde que se asienta en una base mecánica[24].

Es la razón por la cual el espíritu capitalista se apoyaría en las estructuras burocráticas y especialmente sobre la empresa, donde según Weber encuentra su expresión más adecuada, encarnando el corazón de su diagnóstico de la modernidad en torno a la imagen de una jaula de hierro. En Weber, la razón abandona al individuo y toma cuerpo en su calidad de racionalidad instrumental y, aun cuando sea siempre pensada a partir del actor, es más bien juzgada en función de sus rasgos sistémicos. Al final, para los partidarios de esta interpretación, la racionalidad es más un atributo sistemático que un rasgo propio de los actores; nada de sorprendente entonces que en su diagnóstico de la modernidad decrete la sumisión de los individuos a los imperativos del sistema a través de un análisis que antropomorfiza la administración[25].

Ahora bien, esta lectura sobreestima la realidad histórica de la burocratización, cuando Weber escribe y la interpreta considerando teorías y acontecimientos posteriores. Ciertamente, Weber mismo da forma a esta lectura cuando señala que ningún «país ni ninguna época han vivido como el Occidente moderno toda nuestra existencia en sus datos fundamentales —políticos, técnicos y económicos— atrapada sin escapatoria ninguna en el yugo de una organización de agentes que recibieron una formación especializada»[26]. En este punto, respecto de las posibilidades correctivas del socialismo, Weber no se hace ninguna ilusión. Al contrario incluso,

24 Ibíd.

25 Se puede encontrar indicaciones en este sentido en Charles Wright Mills, *L'imagination sociologique* (París: Maspero, 1967), capítulo 9. Pero es también lo medular de la interpretación que Herbert Marcuse da de la obra de Weber.

26 Max Weber, «Avant-propos du recueil d'études de sociologie des religions» (1920), en *Sociologie des religions*, 492.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 181 20-01-2014 12:45:56

está convencido de que las condiciones de trabajo no cambian en función de los derechos de propiedad y piensa incluso que en una sociedad donde se hubiera eliminado el capitalismo privado, se observaría solamente la extensión de la dominación de la burocracia. Frente a ella, los individuos ya no tendrían una instancia exterior sobre la cual basarse y oponer resistencia a su dominio[27].

Pero por mucho insistir en esta dimensión, se descuida el significado profundo de su reflexión fenomenológica sobre la conflictividad de sentido propia de la vida moderna, en beneficio exclusivo de una descripción de la experiencia totalitaria en la modernidad[28]. Se deja así en el olvido el otro aspecto, el desmoronamiento de la racionalidad material, el hecho de que el mundo moderno se transforma en un universo a la vez calculable y sin fin. Ciertamente, Weber insiste sobre el carácter coercitivo del capitalismo moderno, «cada uno encuentra al nacer hoy en día la economía capitalista establecida como un inmenso cosmos, un habitáculo en el cual debe vivir y ante el cual no puede hacer nada —al menos en su calidad de individuo»[29], pero sus coacciones materiales son especialmente interpretadas en el sentido de un conjunto de actividades que pierden progresivamente todo significado para convertirse en normas sin alma que se imponen al individuo. Nada lo ilustra mejor que las dudas que lo asaltan respecto de la posibilidad de la racionalidad formal, necesaria para el capitalismo, de mantenerse a sí misma en un mundo plenamente desencantado. A su manera, se encuentran ya en Weber las bases de una crítica que, si bien él se abstiene de dirigírsela, no dejará desde entonces, y después de él, de ser lanzada contra el capitalismo moderno; es decir, que para funcionar requiere una cultura que él se ensaña en destruir.

El análisis de los tipos de acción en Weber muestra claramente que esta interpretación es abusiva. Su noción de racionalidad no está anclada solamente en su análisis de las formas materiales importantes del mundo capitalista, sino que se desprende también de su estudio exhaustivo de la acción humana y, aunque se han podido detectar tensiones entre estas dos

27 Max Weber, «Der Socialismus» (1918), *Gesammelte Aufsätze zue Soziologie und Sozialpolitik* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988), trad. inglés, «Socialism», en *Max Weber: The Interpretation of Social Reality* (Londres: Michael Joseph, 1970).

28 Por otra parte, cuando se trata de dar cuenta de esta faz de penumbra de la racionalización en la obra de Weber, ciertos autores se ven obligados a recurrir a una reconstrucción de su pensamiento, por cuanto nunca realmente ha desarrollado todas las implicancias críticas y sombrías de su posición. Cf. Jeffrey C. Alexander, «The dialectic of individuation and domination: Weber's rationalization theory and beyond», en S. Whimster, S. Lash, eds., *Max Weber and Rationality* (Londres: Allen and Unwin, 1987), 185-206.

29 Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 53.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 182 20-01-2014 12:45:56

dimensiones de su trabajo, es igualmente cierto que en muchos aspectos los procesos son complementarios[30]. Después de una caracterización genérica de la acción social como acción que se relaciona con el comportamiento del otro y respecto del cual el actor orienta su conducta, Weber establece una clasificación tipológica. Esta introduce una jerarquización, más o menos implícita entre, por un lado, las formas de acción que obedecen a criterios deliberados y reflexionados y, por otro, conductas espontáneas, instintivas o habituales (tradicionales o emocionales), que para Weber se ubican en la frontera misma de la acción social. Pero Weber privilegia sobre todo un tipo de acción racional: la acción rigurosamente racional por finalidad[31] determinada «por expectativas del comportamiento, tanto de los objetos del mundo exterior como aquel de otros hombres, explotando estas expectativas como "condiciones" o como "medios" para alcanzar racionalmente los *fines* propios, maduramente reflexionados que se desea lograr»[32]. Es decir que hay una adecuación entre los medios y la meta perseguida y que, en todo caso, no se actúa «*ni* por expresión de los afectos (y especialmente no emocionalmente) *ni* por tradición»[33]. La racionalidad por finalidad se basa en un razonamiento del tipo causa-efecto, medio-fin; la acción es juzgada según sus desempeños, según la adecuación que se observa entre los resultados perseguidos y los recursos movilizados para obtenerlos. De manera inversa, la racionalidad por valor es una acción determinada «por la creencia en el valor intrínseco incondicional —de orden ético, estético, religioso u otro— de un comportamiento determinado que vale por sí mismo e independientemente de su resultado»[34]; la acción vale por sí misma, su valor es inherente al hecho de actuar. Se trata de una acción eminentemente subjetiva, por cuanto es valorizada intrínsecamente y no en función de los objetivos externos por alcanzar.

Ahora bien, esto muestra los límites de una interpretación que intentaría forzar demasiado el carácter racionalizado del mundo moderno, la racionalidad por finalidad; sea cual sea su valor científico y su eficacia, no puede ser concebida como unilateralmente predominante en la modernidad.

30 Cf. sobre este punto el análisis propuesto por Rogers Brubaker, *The Limits of Rationality. An essay on the Social and Moral Thought of Max Weber* (Londres: George Allen & Unwin, 1984).

31 Weber, *Economie et société,* 11.

32 Ibíd., 22.

33 Ibíd., 23.

34 Ibíd., 22.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 183 20-01-2014 12:45:56

> Se podría asimismo afirmar lo contrario si se toma en cuenta ya sea la función que desempeñan en la actividad humana ciertas "emociones" y ciertos "estados afectivos" irracionales por finalidad, o bien el hecho de que todo estudio exhaustivo racional por finalidad se enfrenta sin cesar a fines que *ya no pueden*, por su lado, ser interpretados como medios racionales hacia otros fines[35].

La importancia de la acción racional por finalidad proviene del hecho de que esta tiende a reducir la distancia entre la orientación interior del actor y los criterios objetivos de la acción. No obstante, subsiste la diferencia entre la meta perseguida y el resultado obtenido, entre la finalidad y los medios empleados, y es necesario aprender a reconocer dicha diferencia. El carácter estrictamente metodológico de esta valorización es varias veces precisado por Weber: el modelo racional de la acción es un tipo ideal que permite «"comparar" con él la realidad empírica y determinar en qué esta diverge, se distancia o se acerca relativamente, con el fin de poder describirla con conceptos tan comprensibles y tan unívocos como sea posible, comprenderla y explicarla gracias a la imputación causal»[36]. Weber insiste sobre el carácter heurístico (y extremo) de este procedimiento, junto con interesarse, en sus trabajos, en las condiciones comunes en las cuales se desarrollan las conductas, así como en la variedad de las combinaciones reales observables entre diversos criterios en las acciones sociales[37]. La acción racional sirve de modelo conceptual para aprehender la falla de las acciones irracionales, pero ni una ni otra expresan la sustancia de la historia o de la naturaleza humana.

Dicho de otra forma, e incluso si es verosímil que es en la obra de Weber donde se encuentra el origen de las teorías de la racionalización como dominación de la naturaleza y del hombre, esta representación no es nunca en su caso ni completamente dominante ni desprovista, en sí misma, de ambigüedad. La racionalización del capitalismo moderno reside en la creencia de que la vida cotidiana se basa en principios de esencia racional,

35 Max Weber, «Essais sur quelques catégories de la sociologie compréhensive» (1913), en *Essais sur la théorie de la science* (París: Presses Pocket, 1992), 304-305.

36 Max Weber, «Essai sur le sens de la neutralité "axiológique" dans les sciences sociologiques et économiques» (1917), en *Essais sur la théorie de la science*, 426-427.

37 Es la insistencia sobre estas dimensiones de la acción (así como el énfasis que pone Weber en cuanto al estudio de la genealogía de los sistemas de valores) que nos permite concluir, con Raynaud, sobre las discordancias fundamentales entre la obra weberiana y el individualismo metodológico. Cf. Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne* (París: PUF, 1996), 102-110.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 184 20-01-2014 12:45:56

en los cuales se confía racionalmente y que permiten a su vez el ejercicio del cálculo en la orientación de la propia acción. Pero queda una distancia irreprimible entre la racionalización y la situación del hombre en el mundo, por una parte, y su experiencia íntima siempre marcada por las pasiones, por otra. Son las dos caras de la racionalización: una externa, que se refiere a los medios materiales, y la otra interna, que concierne a la conducta de vida, sin que jamás Weber confunda la primera con la segunda[38]. Es esta constancia la que ha podido alimentar otra interpretación de su visión de la modernidad.

Inversión y pérdida de sentido

Toda la obra de Weber está recorrida por el análisis de múltiples inversiones de sentido. En efecto, una parte esencial de sus estudios históricos consiste en dar cuenta del surgimiento de lo racional a partir de lo irracional y mostrar, casi de manera sistemática, que lo irracional se encuentra incansablemente en el origen de la racionalización. Nada en efecto parece fascinar más a Weber que la inversión de los significados de la acción subjetiva y su cristalización en órdenes económicos y sociales que operan como marcos que coaccionan conductas humanas; que el proceso de rutinización de los movimientos carismáticos en formas de dominación racional-legal; que la inversión de las consecuencias intencionales de la acción en efectos no previsibles que metamorfosean profundamente su sentido, metamorfoseando el mundo. Más ampliamente incluso, y sin que siempre sea necesario juzgar la irracionalidad fundacional del mundo moderno, la opacidad del sentido obsesiona sus análisis, en donde constata que «el sentido original, al que apuntan los actores de manera más o menos unívoca, cae completamente en el olvido o se hunde como consecuencia de un cambio de significado»[39]. Sería incluso posible demostrar que esta constatación atraviesa estructuralmente un gran número de sus trabajos. Lo que un grupo de hombres ha deseado, pasa a ser el destino de la generación siguiente. Un proceso dentro del cual el significado de los actos puede ya sea cambiar de sentido, o bien despojarse de todo significado. Es contra esta realidad que muy a menudo los hombres se han dejado llevar, transformando los conceptos en fuerzas reales, con el fin de dar cuenta de la evidencia inmediata de una historia

38 Julien Freund, «Rationalisation et désenchantement», en *Etudes sur Max Weber* (Ginebra: Librairie Droz, 1990), 71-92.

39 Weber, «Essais sur quelques catégories de la sociologie compréhensive» (1913), en *Essais sur la théorie de la science*, 362.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 185 20-01-2014 12:45:56

hecha por los hombres y al mismo tiempo de los múltiples desmentidos prácticos de los cuales son víctimas. Es esta realidad, y especialmente lo que ella conlleva de trágico, lo que más entusiasma a Weber, hasta el punto que a menudo desea a la vez dar cuenta de esta fatalidad de manera inteligible y preservar su carácter misterioso.

Pero esta inversión de sentido, en la raíz de la cual es posible detectar la influencia de Nietzsche, tiene un alcance particular en la obra de Weber[40]. Si bien se puede establecer un vínculo entre los análisis weberianos y las teorías de la alienación[41] o, más aún, con el estudio de los efectos no intencionales de la acción (recordemos que para ciertos autores ambos no son más que las dos caras de una sola y misma realidad)[42], se trata empero de torsiones que tienen significados diferentes. Ciertamente, la toma en consideración de las consecuencias no intencionales de la acción se ubica efectivamente en la descendencia de los trabajos sobre la racionalización. Sin embargo, una distancia separa el carácter inagotable de estas transformaciones de sentido de una perspectiva que acentúa simplemente la idea de que lo social es el resultado de un engranaje de acciones individuales[43]. Para Weber, se trata menos de insistir sobre los efectos prácticos indeseables[44] que abocarse a las transfiguraciones de sentido que se llevan a cabo en la historia —el surgimiento de lo racional por vías irracionales—. En definitiva, lo que le interesa ante todo es el carácter equívoco de los significados en el desarrollo de la historia.

Weber no busca una forma de reconciliación en el seno de la historia humana y se resiste a la tentación de introducir allí una visión global que, como en la astucia de la Razón en Hegel, lograría reestablecer un sentido más allá y a través de sus múltiples inversiones de sentido. No obstante, en este proceso,

40 Para un estudio de esta influencia, cf. Eugène Fleischmann, «De Weber à Nietzsche», *Archives européennes de sociologie*, vol. 5 (1964): 190-238.

41 Sobre este punto, cf. Joachim Israel, *L'alienation de Marx à la sociologie contemporaine* (París: Editions Anthropos, 1972), 161-197.

42 Para esta posición, entre otros, cf. Joseph Gabel, «Effets pervers et fausse conscience», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXXIII (julio-diciembre, 1987): 339-354; Enrique Lamo de Espinosa, *La sociedad reflexiva (Sujeto y objeto de conocimiento)* (Madrid: CIS/Siglo XXI, 1990).

43 Especialmente en la versión que el individualismo metodológico ha dado de esta figura. Cf. especialmente Raymond Boudon, *Effets pervers et ordre social* (París: PUF, 1979) y *La logique du social* (París: Hachette, 1979).

44 Evidentemente esta dimensión está presente en su obra cuando él plantea «el problema de la relación paradojal entre la voluntad y los efectos que esta produce: el problema del hombre y del destino (el destino como *consecuencia* de su acción en relación con sus *intenciones*)». Cf. Max Weber, «Résultat: confucianisme et puritanisme» (1915), en *Sociologie des religions*, 394. Pero aquella está más frecuentemente subordinada e interpretada en el marco de una transfiguración del sentido.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 186 20-01-2014 12:45:57

siempre sometido a la influencia de movimientos pendulares, parece existir una tendencia central inevitable, la que hace que

> la consideración empírica del mundo y, con mayor razón, la que tiene una orientación matemática, rehúsan por principio todo modo de consideración que busque de una manera general un "sentido" a lo que sucede en el mundo. Así, con cada extensión del racionalismo de la ciencia empírica, la religión es cada vez más repelida desde el campo de lo racional hacia el de lo irracional, y pasa a ser simplemente *la* potencia irracional (o antirracional) y suprapersonal[45].

El mundo mismo tiende entonces a dividirse entre, por una parte, conocimientos y una dominación racional de la naturaleza y, por otra parte, experiencias «místicas» inefables que remiten a un mundo incomprensible y garante de la salvación individual. División inevitable del mundo cuyo origen último se encuentra siempre en la trampa del ascetismo racional que crea una riqueza que él rechaza, a través de la prescripción de un trabajo personal y los estrictos límites impuestos a la satisfacción de la necesidad.

La guerra de los dioses

El análisis de Weber de la modernidad no conduce solamente a estas dos representaciones diferentes, sino que también al análisis de la vivencia de los individuos en la modernidad, sometidos a un conflicto irreductible de valores. A diferencia de las visiones anteriores, que han caracterizado la racionalización como un destino que termina por independizarse y escapar a la voluntad y al control de los actores, esta interpretación pone énfasis en otras consecuencias. La historia humana es asimilada a un conflicto inagotable entre sistemas de valores, a una serie de colisiones entre diversas esferas de valores, los actores definiéndose mediante una pluralidad irreprimible de orientaciones. En realidad, y si la palabra no hubiera tenido las connotaciones que tuvo en lo sucesivo, queda claro que el espíritu trágico de la obra de Weber, más allá de las razones psicológicas probablemente debidas a su enfermedad nerviosa[46], remite a un análisis existencial del hombre en la modernidad. Evidentemente

45 Max Weber, «Considération intermédiaire: théorie des degrés», en *Sociologie des religions*, 448.

46 Para un análisis de la obra de Weber a partir de una lectura psicoanalítica de su biografía, especialmente en lo que se refiere a la división de su obra en dos períodos cortados por la grave enfermedad nerviosa que sufre en 1897, cf. Arthur Mitzman, *The Iron Cage: A Historical Interpretation of Max Weber* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1969).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 187 20-01-2014 12:45:57

existen puntos de contacto entre esta interpretación y las dos anteriores. Después de todo, el desgarro existencial de los hombres remite tanto a la pérdida de sentido como a la búsqueda de nuevos principios de significación. Aun cuando el tema de la guerra de los dioses tenga significados diferentes en su obra, nos limitaremos a citar el vacío conflictual en el cual sitúa a los hombres en la modernidad. «Por mucho que la vida tenga en sí misma un sentido y se comprenda por sí sola, no conoce más que el combate eterno que los dioses realizan entre ellos o, evitando la metáfora, solo conoce la incompatibilidad de los puntos de vista últimos posibles»[47]. Para Weber, la elección entre los valores es ante todo un compromiso estrictamente subjetivo, y se ensaña contra toda veleidad para fundar racionalmente las normas últimas que guían la acción humana.

Aunque la tensión va más allá del solo ejemplo de la oposición entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción, este es, con justa razón, un caso paradigmático[48]. El dilema es conocido: ¿de qué punto de vista se debe determinar el valor ético de una acción? ¿Es a partir de su resultado o de su valor propio? El primero es sensible a las consecuencias previsibles de sus actos, el segundo no juzga más que en función de su intención, por cuanto no soporta en el fondo la irracionalidad ética del mundo. De hecho, para Weber, la guerra de los dioses emerge cada vez que las obligaciones debidas a un dios entran en conflicto con aquéllas debidas a otro. En uno de los textos más brillantes que haya escrito, Weber muestra cómo los diversos rechazos del mundo entran en conflicto con las esferas económica, política, estética, erótica o intelectual. Las causas y los eslabones son múltiples y van desde un problema de delimitación de las esferas de influencia hasta el análisis de la oposición entre dioses a causa de un indudable parentesco psicológico: aquel que opone (porque los une) la emoción artística a la emoción religiosa, el que opone (porque los coloca en una relación de posible sustitución) el erotismo y la piedad heroica y, en fin, el que opone insoslayablemente (esta vez más allá de los parentescos psicológicos) las imágenes del mundo propias de la religión y del saber racionalmente empírico[49]. La finura de la frontera da cuenta de la violencia de la oposición de los dioses.

El universo weberiano no puede ser aprehendido completamente como un mundo dual en el que se opone a un campo racional y técnico, un universo axiológico irracional y conflictual. En realidad, para Weber la expansión de

47 Weber, *Le savant et le politique*, 114.

48 Ibíd., 206 y ss.

49 Max Weber, «Considération intermédiaire: théories des degrés», en *Sociologie des religions*, 410-460.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 188 20-01-2014 12:45:57

la racionalización instrumental no elimina nunca la existencia de elementos no racionalizables de la acción y, en primer lugar, las elecciones de los valores últimos. Es sobre este aspecto de su obra en el que se han centrado un gran número de sus críticos. Léo Strauss, por ejemplo, para quien toda realidad objetiva ya es en sí misma normativa, y que impugna por ende la posición subjetivista de la epistemología weberiana[50] o Raymond Aron, que encuentra a la vez en la fórmula de la «guerra de los dioses» un hecho indiscutible (los hombres tienen representaciones incompatibles del mundo) y una filosofía altamente improbable (por cuanto es contradictoria y se basa en concepciones que nadie comparte, es decir, que todas las representaciones son equivalentes)[51]; o la escuela de Fráncfort, que le reprocha haber disociado la racionalización formal de la noción clásica de Razón objetiva, condenando entonces su obra a un peligroso decisionismo. En el fondo, Weber asocia, como lo señala justamente Philippe Raynaud, una antropología anti-utilitarista y una crítica de la concepción racionalista de la subjetividad[52]: sus dificultades provienen justamente de la separación del ideal de autonomía de los fundamentos de la Razón objetiva y de la reducción de la Razón a una adecuación entre medios y fines. En su conferencia de 1919 sobre «Política como vocación», Weber concluye, en un tono al estilo de Nietzsche, sobre el desgarro fenomenológico del mundo moderno, sin duda de la única forma en que era posible hacerlo en su opinión: «Aquel que esté convencido de que no se desintegrará aunque el mundo, juzgado desde su punto de vista, sea demasiado estúpido o demasiado mezquino para merecer lo que él pretende ofrecerle, y que es capaz de decir "¡a pesar de todo!"; solo aquel tiene "*vocación*" de la política"[53]. Dicho de otra forma, la pérdida del sentido progresivo de lo religioso lleva a toda una serie de demandas múltiples por sucedáneos, cuyos límites e insatisfacciones Weber subraya constantemente, en un mundo inserto en la vía del desencantamiento. La imbricación, por paradojal que pueda parecer a primera vista, puede ser así íntima, entre el politeísmo de los dioses y la pérdida de sentido.

La ambigüedad de las respuestas de Weber es estructural. No deja nunca de vacilar entre una valorización positiva de las consecuencias materiales de la racionalización y una inquietud en cuanto a su significado para el desarrollo del espíritu humano; entre una tendencia a valorizar las consecuencias de una práctica racional con el fin de aumentar la responsabilidad

50 Léo Strauss, *Droit naturel et histoire* (París: Flammarion, 1986), 44-82.

51 Raymond Aron, prefacio a Weber, *Le savant et le politique*, 66-67.

52 Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, 121.

53 Weber, *Le savant et la politique*, 221-222.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 189 20-01-2014 12:45:57

de los individuos y el énfasis, sin embargo, sobre la lucha entre los valores. Interpretaciones irreductibles que señalan diferentes posibilidades de lectura, todas presentes en la obra de Weber. Inútil entonces querer privilegiar una sobre otra, por cuanto la riqueza de la obra proviene de la ambigüedad misma de sus respuestas[54].

III. La solución weberiana. Potencia y carisma

Es sintomático que Weber, frente a las consecuencias de la racionalización, no haya buscado una vía de compensación o de corrección en un retorno nostálgico a una conducta de vida que asegure el acuerdo entre las dimensiones racionalizadoras del mundo y el *ethos* racional de los individuos. Por el contrario, incluso si existe solución, esta ha de buscarse ante todo en sus escritos políticos y, entre ellos, en el sitial que él otorga a las prácticas irracionales o en todo caso carismáticas.

Weber se niega a interpretar el mundo moderno como algo que es, en sí mismo, racional y plenamente racionalizado y definitivamente a salvo de las pasiones humanas. Los conflictos, más allá de disputas axiológicas insuperables, remiten a una concepción particular de la historia social, a una suerte de ciclo permanente de transición de la emoción a la razón. Sobre este punto, la importancia de los desarrollos que Weber dedica al carisma, y más aun la que se le ha dado a veces incluso más allá de sus textos, apunta a desmentir la visión de un mundo moderno inevitablemente despersonalizado y sometido irremediablemente a la entropía progresiva del Sentido propio del mundo encantado. Por lo demás, sobre este tema Weber parece vacilar por momentos entre un análisis que tiende a circunscribir históricamente la etapa del carisma en épocas tradicionales y un análisis que, al revés, hace del carisma el verdadero motor de los tiempos modernos[55]. Por una parte, en efecto, afirma que «el carisma es la gran potencia revolucionaria

54 Hennis ha subrayado, a su manera, la importancia de esta tensión en su obra hasta el punto incluso de ver en «la tensión entre el orden exterior y la reivindicación interior de la "personalidad", su destino, sus probabilidades» su tema principal. «La plasticidad infinita de la naturaleza humana, por una parte, y "los órdenes de vida" (los órdenes y poderes sociales, del verdadero título de *Economía y sociedad*), por otra, [allí está] el verdadero tema de su vida, un tema que atraviesa efectivamente toda su obra como una melodía fundamental». Cf. Hennis, *La problématique de Max Weber*, 82-83.

55 La observación de Strauss, según la cual el carisma no sería más que el fruto de la dificultad tipológica de Weber en cuanto a clasificar todas las formas de dominación en dos tipos (tradicional y racional-legal), resulta limitada. Lo importante consiste menos en juzgar su importancia durante el surgimiento de la dominación racional-legal que su validez en los tiempos modernos. Cf. Strauss, *Droit naturel et histoire*, 64 y ss.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 190 20-01-2014 12:45:57

de las épocas ligadas a la tradición»[56], una transformación del interior que responde a una necesidad, a un entusiasmo; una fuerza que se traduce en una «orientación completamente nueva de todas las posiciones hacia todas las formas particulares de vida y para con el "mundo"». Por otra parte, y a la inversa, deja sobrevolar la duda y deja incluso vislumbrar a veces la posibilidad de un rebrote espiritual ligado a «profetas completamente nuevos» (como en la conclusión de su estudio sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*) o el riesgo, más o menos permanente en el mundo moderno, ahí donde «el profeta no existe», de un retorno metamorfoseado de místico o en búsqueda de relaciones directas y recíprocas, de esta nostalgia del sentido[57]. Especialmente, Weber recurre a cierta forma de carisma con el fin de paliar las deficiencias que señala en el sistema político alemán[58].

Las lecturas no pueden ser entonces más opuestas. En la primera perspectiva, al interior de una visión fuerte de la racionalización, se debe interpretar las acciones carismáticas como elementos de perturbación menores o marginales en el mundo de la dominación legal-burocrática. Se trata de subrayar la ruptura que se establece entre dos ámbitos del mundo social y la preponderancia, en último análisis, de uno sobre el otro. La racionalidad por finalidad determina, anuncia y lleva a cabo el futuro, más allá de los conflictos de valor que agitan a los individuos; reino del orden, de la racionalidad, de la realización del progreso técnico, es el devenir-mundo más poderoso de la racionalidad. Por otro lado, no subsiste sino una esfera de conflictualidad infinita, otrora motor endógeno del cambio histórico y que se degrada en los tiempos modernos en un murmullo de marginales, a lo sumo un episodio periférico de la modernidad que, en todo caso, no tendrá sino una eficacia decreciente a lo largo de la historia, donde la última palabra la tiene la burocracia[59]. Para la segunda perspectiva, por el contrario, se trata de insistir en el carácter irreprimible de esta oposición y la función determinante que el carisma desempeña en el seno de todas las épocas de la historia[60]. Oposición que, al estar desprovista de sentido y de

56 Weber, *Economie et société*, 252.

57 Weber, *Le savant et la politique*, 120.

58 Recordemos que la noción designa en Weber las cualidades extraordinarias de un individuo que lo envisten de una cualidad de jefe, dando lugar al mismo tiempo a un reconocimiento consentido y un deber ante los que han sido elegidos por el llamado del jefe. Cf. Max Weber, *Economie et société*, 249 y ss.

59 Cf. por ejemplo, Wolfgang Mommsen, «La sociologie politique de Max Weber et sa philosophie de l'histoire universelle», *Revue internationale de sciences sociales* 17 (1965): 23-48.

60 Para una lectura en este sentido del carisma, especialmente en lo que concierne a sus dimensiones psicológicas y su función en su calidad como figura ejemplar de una

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 191 20-01-2014 12:45:57

toda racionalidad global, no es más que una seguidilla ininterrumpida de conflictos de fuerzas, a través del surgimiento constante de nuevos jefes carismáticos que destruyen las antiguas concepciones e imponen otras. El poder carismático no desaparece en las sociedades modernas, la oposición que conlleva resulta ser permanente e imposible de eliminar, lo que impide concluir *a priori* sobre su valor histórico final.

Pero es sobre todo en los escritos y en las tomas de posiciones políticas de Weber que el carisma devela toda su ambigüedad, especialmente luego de ciertas decepciones. Primeramente, y aparte de las relaciones bastante ambiguas que Weber sostiene con el legado y la persona de Bismarck, la decepción respecto de la incapacidad de la burguesía alemana para encarnar los intereses nacionales, para aliar las exigencias económicas y las responsabilidades políticas. Una decepción prolongada por su reflexión sobre la inmadurez política de la clase obrera alemana, incapaz en su opinión de dirigir el país, pero que se refiere también a los límites intrínsecos que constata en lo que respecta a una dominación estrictamente burocrática. Si bien Weber no transa sus elogios a la burocracia alemana, que acredita como una de las más eficaces del mundo por su integridad y su formación, subraya empero con fuerza el peligro de la ausencia de una verdadera dirección política. Además, añade, este cuerpo de funcionarios públicos se convirtió en Alemania en un engranaje que permite a la aristocracia terrateniente conservar una parte de su preeminencia social a pesar de su decadencia económica. A partir de esta constatación, Weber otorga una función particular al sistema parlamentario tanto en la defensa de las libertades individuales frente a una burocratización creciente[61] como también, y tal vez sea lo esencial, en su calidad de mecanismo que permite una renovación de la clase política y el surgimiento de verdaderos jefes políticos. La oposición entre el funcionario y el político es profunda en Weber. El funcionario público piensa en su carrera, en su remuneración y saca su legitimidad profesional de su capacidad de aplicar escrupulosamente las órdenes, sean cuales sean e independientemente de lo que él piense al respecto. El político, exactamente al contrario, persigue el

minoría activa, Cf. Serge Moscovici, *La machine à faire des dieux* (París: Fayard, 1988), 139-281.

61 En su lectura de los escritos políticos de Weber, Giddens, colocando a Weber al interior de la tradición liberal europea, subraya con fuerza esta dimensión. Cf. Anthony Giddens, «Politics and Sociology in the Thought of Max Weber» (1972), en *Politics, Sociology and Social Theory* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1995), 15-56. Mommsen prefiere hablar de Weber como un «liberal desesperado», escéptico respecto de la sobrevivencia del liberalismo frente a la extensión de las burocracias y de la racionalización. Cfr. Wolfgang Mommsen, *The Age of Bureaucracy* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), especialmente capítulo V.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 192 20-01-2014 12:45:57

poder y la responsabilidad, apunta a imponer sus ideas a través de su lucha personal. Su vida consiste en ganar aliados con el fin de poder practicar su política, una actividad que pasa necesariamente por las discusiones y las luchas parlamentarias, al igual que por las emboscadas de la vida política. Merced a ello, es capaz de enfrentar con responsabilidad y compromiso conflictos irreprimibles[62].

No obstante, Weber se abstiene de establecer un simple corte entre los dos. Está convencido de que las maquinarias políticas, en sí burocratizadas, impiden el surgimiento de verdaderos líderes, aunque en las democracias de masa se perfile una tendencia en favor de una selección plebiscitaria de los jefes. En este contexto, el valor del parlamentarismo viene en primer lugar de su mayor capacidad en cuanto a hacer surgir líderes, pero estos deben, con el fin de poder asentar verdaderamente su dirección política, disponer de una legitimidad directa, elegida por el pueblo y que pueda ubicarse por sobre el parlamento. Sobre este tema, la posición de Weber, por inestable que sea, adoptada ante la urgencia de los acontecimientos políticos y la evolución de su propia carrera política, va no obstante, claramente, en 1919, en favor de un jefe fuerte, en el cual las masas puedan tener confianza[63]. La verdadera democracia, escribe Weber, consiste en someterse a un líder elegido por el pueblo mismo y no en remitirse a la infalibilidad de los parlamentarios[64]. El líder carismático y las tendencias al cesarismo eran entonces para Weber la mejor garantía de la preservación de un espacio de creatividad individual al interior de los engranajes burocratizados del Estado y, sobre todo, la principal manera de decidir una verdadera política especialmente cuando, como era el caso en Alemania, esta podía en un primer momento resultar impopular. La política de potencia era una necesidad para Weber y no debía ser juzgada más que en función de los intereses del Estado nacional, valor último de la reflexión en la política. Una perspectiva que Weber afirmaba ya en su curso inaugural de 1895: «Para nosotros, el Estado nacional [...]

62 Aquí nos basamos especialmente en un conjunto de textos publicados por Weber en 1917 y editados como obra independiente en 1918. Cf. «Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland» (1918), en *Gesammelte Politische Schriften*, (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1958), 294-431 (trad. inglés, «Parliament and Government in a Reconstructed Germany», en *Economy and Society*, t. 2 [Berkeley: University of California Press, 1978], 1381-1469).

63 Seguimos aquí especialmente el análisis propuesto por Wolfgang Mommsen, *Max Weber et la politique allemande 1890-1920* (París: PUF, 1985), especialmente el capítulo 9, 421-486.

64 Max Weber, «Der Reichspräsident» (1919), en *Gesammelte Politische Schriften* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1958), 486-489 (trad. inglés, «The President of the Reich», en *Weber. Political Writings* [Cambridge: Cambridge University Press, 1994], 304-308).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 193 20-01-2014 12:45:57

es la organización temporal de la potencia de la nación; y en este Estado nacional, el patrón de valor supremo es para nosotros, incluso para lo que refiere a la reflexión económica, la razón de Estado»[65]. Era la idea nacional la que dictaba los imperativos de una política alemana de potencia y que, incluso, la justificaba[66]. En su opinión, la política exterior debía siempre tener un primacía por sobre las exigencias de la política interior, lo que permite incluso a Wolfgang Mommsen establecer una relación entre las dos: una política imperialista en el exterior necesitaba, para seleccionar a sus jefes, una parlamentarización en el interior del país[67]. Para Weber lo medular del problema, y sobre este punto se detecta una verdadera continuidad en su obra, consiste en la calificación política de las clases gobernantes en ascensión social. De hecho, la principal tensión en el ámbito político se da menos entre la burocratización y la democracia que en la manera de preservar un espacio real de acción política en la modernidad, capaz de garantizar que los asuntos del Estado estarán en las manos de los más competentes. La democracia y el parlamento eran para Weber un dispositivo técnico para dotar a la nación de los líderes que necesitaba para realizar su política mundial[68]. En el fondo, se trataba de volver funcional el carisma en las sociedades modernas.

La importancia de esta respuesta debe ser subrayada con fuerza. No se trata en absoluto de afirmar simplemente que, en su concepción de la racionalización, Weber no haya nunca perdido totalmente de vista la creatividad irracional de la cual brota la historia. Sino que mucho más profundamente, intenta probablemente por esta respuesta paliar el conjunto de las dificultades que vislumbraba en la modernidad. Después de todo, el interés de Weber por la ética protestante venía de la comprensión que ella permitía del espíritu del capitalismo, pero sobre todo del rol que esta le otorgaba a la libertad y a la iniciativa humanas. La imbricación particular, la «afinidad electiva», dice Weber retomando a Goethe, entre un sistema de creencias y ciertas circunstancias sociales y políticas habían engendrado el carácter cultural del individuo en el capitalismo naciente. Un carácter que estaba en vía de desaparición a medida que la racionalización del mundo se desarrollaba.

65 Max Weber, «L'Etat national et la politique économique» (1895), *La revue du MAUSS* 3 (1989), 49.

66 Para una interpretación maquiavélica de las posiciones políticas weberianas, cf. Raymond Aron, «Max Weber et la politique de puissance», en *Les étapes de la pensée sociologique* (París: Gallimard, 1985), 642-656.

67 Mommsen, *Max Weber et la politique allemande 1890-1920*, 227.

68 Ibíd., 493 y ss.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 194 20-01-2014 12:45:57

En un universo de este tipo, ¿cómo huir de este destino? Weber condena, varias veces, toda inclinación, toda nostalgia hacia el retorno de nuevos marcos colectivos de sentido. La ruptura introducida en el mundo tradicional por la ética protestante no habrá conocido más que un breve momento de articulación feliz por medio de la vocación. En lo sucesivo, y en este instante particular desaparecido, la articulación se deshizo. El sentido ya no puede ser dado en un mundo desencantado por un universo cultural compartido. En este respecto, la socialización en una cultura común es para Weber una salida sin valor explicativo en la modernidad. El sentido solamente puede provenir de los individuos mismos, a través de un trabajo angustiante que constantemente corre el riesgo de superar sus fuerzas. Es en este contexto que toma todo su sentido el rol que Weber otorga al jefe carismático, incluso tal vez al político, en la modernidad. En la imposibilidad de encontrar un sistema de creencias compartidas que pueda cumplir con el rol de socialización otrora encomendado a las éticas religiosas, no hay otra vía, de otra naturaleza y con otros peligros, que la producción del sentido mediante el carisma. Nada permite comprenderlo mejor que la preocupación de Weber frente a los riesgos inscritos en la racionalización. A lo que más le teme, no son los efectos que la ejecución rutinaria o la división de tareas pueden ejercer sobre los individuos, sino el agotamiento del rol de la iniciativa individual en la historia. La ética protestante había dado una base colectiva al individualismo burgués. Sin esta, el individuo corre el riesgo de extraviarse o de perder toda influencia real sobre el curso de los acontecimientos[69]. La única posibilidad que Weber vislumbra es recurrir a individuos excepcionales, capaces de encontrar en sí mismos la fuerza necesaria para rechazar las absurdidades de la burocracia[70]. El líder carismático logra así proponer, para él y para sus partidarios, ideales que van más allá del mundo existente, pero que ya no se basan sobre ninguna certeza objetiva. Se trata efectivamente, en sus escritos políticos, de una

69 Las inquietudes de Weber se refieren especialmente a la política, mientras que las de Schumpeter conciernen el ámbito económico, pero, en el fondo, la posición es bastante semejante. Para los dos, los peligros de la modernidad provienen de la transición de una fase inicial, donde la iniciativa individual tiene todo su lugar, en una fase posterior donde la burocracia y los grandes conglomerados económicos asfixian el rol de los individuos en la historia. Cf. Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie* (París: Payot, 1954).

70 La confianza totalmente limitada que Weber entrega a los derechos del hombre o al derecho natural debe comprenderse en esta perspectiva. Para él, el desencantamiento priva a las sociedades modernas de la posibilidad de una integración consensual de la sociedad mediante un sistema de valores compartidos.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 195 20-01-2014 12:45:57

«defensa cuasi nietzscheana de las instituciones liberales»[71], donde el individuo se ve obligado a escoger entre posiciones irremediablemente antagonistas en medio de un mundo cada vez más racionalizado.

El carisma de la política aparece entonces como la respuesta más consistente que Weber aporta a las tres grandes consecuencias que vislumbra de la racionalización: un límite a la pérdida de libertad de los hombres; la posibilidad, aunque limitada y circunstancial, de una búsqueda de sentido; y la aceptación en plena responsabilidad y compromiso del pluralismo indefectible de los valores. Y si el carisma no tiene en la modernidad racionalizada un rol funcional equivalente a la ética protestante en el período inicial de la modernidad, es porque, en el desencantamiento, las posibilidades de acuerdo entre las dimensiones objetivas del mundo y el sentido subjetivo solo pueden ser parciales y momentáneas. Situación inevitable, pues ya no hay más un dispositivo simbólico, como antes fuera el caso con la religión, capaz de ejercer una influencia durable sobre las conductas de vida.

IV. Comprensión y modernidad

El dilema propio de la distancia matricial moderna se refleja bien en los trabajos metodológicos de Weber, donde se devela la tensión, introducida en el mundo moderno por la racionalización, entre la irreductibilidad del sentido subjetivo, por una parte, y el orden y el poder creciente y coercitivo de las esferas sociales, por otra parte.

En un primer momento es la noción de tipo ideal y la importancia que otorga a las dimensiones subjetivas, las que deben retener ante todo la atención. Y especialmente, el rol clave que desempeña en ella la imaginación, no solamente desde un punto de vista estrictamente metodológico, estableciendo un vínculo entre el proceso causal y las exigencias de una comprensión individualizadora, ni tampoco solamente, desde un punto de vista heurístico, la capacidad de entregar nuevos instrumentos al descubrimiento científico. Lo importante es que, a través del tipo ideal, Weber acentúa el carácter inagotable de toda interpretación, la apertura irreductible de la historia, bien demostrada por las preguntas, fechadas y parciales, incluso sesgadas, que en sus centros de interés las ciencias históricas dirigen a la realidad. El tipo ideal, y el rol desempeñado por la imaginación, introducen entonces, en la realidad, una concepción que excede estrictamente el solo marco metodológico. A través de ellos, Weber

71 Para una lectura en este sentido, cf. Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society* (Cambridge: Polity Press, 1992), especialmente todo el capítulo dedicado al liberalismo desencantado en Alemania.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 196 20-01-2014 12:45:57

insiste sobre el carácter construido de estas representaciones y, por lo tanto, traza una frontera inexpugnable entre el saber y lo real.

La concepción de Weber supone desde el comienzo el pluralismo interpretativo; a tal punto la riqueza concreta de la realidad histórica es infinitamente compleja; a tal punto esta realidad no puede ser aprehendida por una sola perspectiva analítica. Las elecciones temáticas dependen entonces de los intereses y, por lo tanto, de los valores propios de cada investigador —en síntesis, de elementos subjetivos—. La pluralidad de los posibles sistemas de valores permite comprender la diversidad histórica de las respuestas. Los mismos materiales empíricos dan lugar a una multitud de interrogaciones, aunque, durante su análisis científico, todas obedecen a criterios universales de prueba. Al caracterizarlas como construcciones intelectuales elaboradas a través de la selección de ciertos elementos concretos, reunidos al interior de un modelo unitario, Weber subraya con fuerza su carácter ficcional. Los tipos ideales provienen de una selección, de una exageración, como asimismo de un proceso radical de abstracción (es decir, los tipos ideales no son ni hipótesis susceptibles de ser verificadas ni representaciones medias de los acontecimientos). El carácter ficcional del saber social difícilmente puede ser enunciado con más fuerza. Su rol es, ante todo, la construcción de modelos simbólicos coherentes, ordenadores de los acontecimientos, y siempre construidos a distancia de los hechos sociales. Existe así una distancia irreprimible entre la realidad empírica y los modelos de análisis. Esta distancia permite incluso comprender dos fuentes de dilemas de la acción en la modernidad. Ahí donde se establece la diferencia entre el fin buscado y la pluralidad de los medios disponibles —la unicidad de la convicción transforma la distancia objetiva-subjetiva en un problema práctico en sus consecuencias—; allí donde se plantea el problema de la selección de rasgos en función de una pluralidad de valores.

Los tipos ideales nos dan así una idea de lo propio de la visión weberiana de la racionalización, especialmente considerando las lecturas que sus sucesores van a realizar. Primero que todo, la existencia de estos tipos ideales impugna en su caso la idea de oclusión del espacio de lo posible en el seno de la modernidad. La práctica cotidiana de las ciencias históricas cuestiona esta aprehensión, la descarta, por cuanto se basa en la capacidad de la imaginación humana de reconstruir lo real, de convertirlo en otro distinto a lo que es. Al preguntarse lo que habría sido la historia si ciertos acontecimientos no hubieran ocurrido o sucedido de otra manera[72], esta actitud traza una frontera entre la

72 Sobre este punto, ver especialmente las reflexiones de Weber a propósito de los estudios de Meyer, cf. Max Weber, «Études critiques pour servir à la logique des sciences de la "culture"» (1906), en *Essais sur la théorie de la science*, 205-299.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 197 20-01-2014 12:45:57

historia realmente acontecida y el horizonte de sentido, siempre más vasto, al cual referir la acción. En segundo lugar, los tipos ideales, y ante todo el de la racionalización, permiten afirmar la existencia de un hilo conductor en la historia humana y al mismo tiempo entender que no se trata sino de una tendencia a lo sumo probable y, por lo tanto, sometida a inversiones puntuales e incluso acechada por una torsión radical —perspectiva que Weber nunca deja completamente de lado—.

Sin embargo, la importancia de los tipos ideales para la comprensión de la modernidad no debe hacer olvidar, al interior mismo de sus estudios metodológicos, el innegable deslizamiento, a la vez metodológico y situacional, de su diagnóstico hacia una primacía de la racionalidad en finalidad. Como lo señala Pierre Bouretz, una pendiente conduce del «triunfo de un estilo de relación con la realidad que ignora la cuestión del sentido del devenir intramundano, para adherir al punto de vista de un racionalismo calcado de la objetividad de las ciencias»[73]. En efecto, tarde o temprano, el sentido subjetivo de la acción termina por plantear metodológicamente un solo problema: encontrar un medio empírico que permita dirimir entre las diversas interpretaciones posibles. Aunque la acción social no tiene sentido sino a través del significado que el actor le da, su racionalidad no es a menudo definida, de manera implícita en la práctica del análisis, más que en función de una acción que permite un juicio de adecuación entre los fines perseguidos y los medios puestos en acción[74]. Para Weber, la comprensión parece a veces limitarse a un mero problema metodológico: ¿cómo aprehender los fenómenos sociales que son externos a nuestra conciencia, cómo reproducir en nosotros mismos el proceso psíquico que está en su origen (la simpatía)? Su preocupación de reconocer entre todas las interpretaciones posibles de un hecho social aquella que es verdadera, lo conduce así a abordar el problema del sentido a partir de un enfoque causal. Y en este marco, en el análisis social, la importancia otorgada a la racionalidad en finalidad tiende a desplazar o a subordinar los otros tipos de acción. Al final incluso, y como Alfred Schütz lo pudo mostrar, cuando Weber habla de comportamiento significativo tiene en mente como arquetipo de la acción un comportamiento en realidad específico, es decir, racional respecto de una meta. De manera solapada, la acción racional en finalidad pasa a ser

73 Pierre Bouretz, *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber* (París: Gallimard, 1996), 84.

74 Para una reflexión crítica en este sentido, cf. Raymond Aron, «Les limites de l'objectivité historique et la philosophie du choix», en *La philosophie critique de l'histoire* (París: Vrin, 1969), 217-268.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 198 20-01-2014 12:45:57

el modelo del cual procede la construcción significativa[75]. Deslizamiento metodológico que remite, en último análisis, a la concepción misma que Weber se formaba de las relaciones humanas en la modernidad.

Se puede establecer un paralelo entre la tensión que viven los individuos en el mundo moderno, sometidos a un universo que hace cada vez más objetivamente calculable la acción, al mismo tiempo que permanece no obstante bajo la influencia de las emociones, y una práctica de la ciencia, en último análisis, arbitraria en cuanto al sentido de sus preguntas, pero sometida a criterios objetivos de validez y de juicio. El problema va mucho más allá del pesimismo weberiano, incluso del conflicto constante en su obra entre la ineluctable racionalización del mundo y la reducción creciente de la libertad humana. Por lo demás, el hecho de que ella adopte una forma metodológica no es probablemente algo anecdótico. Allí, en la imaginación del investigador, pero más ampliamente en la manera de comprender las conductas humanas, hay una apuesta irreductible por un espacio de iniciativa y de significado humanos que Weber nunca recusará. Cierto, si las creencias, y de manera más amplia las representaciones sociales, pudieron tener un rol importante en la formación y la explicación de acciones sociales, en la era de la tradición, en la modernidad, su peso disminuye en beneficio de las coacciones impersonales. Lo que era una vocación pasa a ser un destino. Sin embargo, por debajo de las coerciones, al igual que en el caso del retorno de los carismas en la modernidad, Weber no deja de definir la acción social en función de la intencionalidad del actor. La tensión es fuerte entre su mirada subjetiva-comprehensiva y la realidad social descrita en sus análisis socio-históricos[76].

La tensión va mucho más allá de una pura inconsecuencia metodológica. A decir verdad, esta inconsecuencia da forma a una de las tensiones más importantes de su obra: una historia cuyo inicio se encuentra en la orientación de sentido que le da el actor y que en su desarrollo se desvía, incluso se invierte, antes de agotarse. Al final, ya no es posible, o incluso casi no será más necesario, comprenderla en su calidad de sentido subjetivo. Es el significado metodológico liminar del proceso de racionalización del mundo, claramente enunciado al final de *La ética protestante*, del cual, sin embargo, Weber siempre se abstuvo de extraer todas las consecuencias: «El puritano

75 Alfred Schütz, *The Phenomenology of the Social World* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1967), especialmente el primer capítulo.

76 Para un análisis de esta tensión, cf. Hans H. Gerth y Charles Wright Mills, eds., *From Max Weber* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1970), 45-74.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 199 20-01-2014 12:45:57

deseaba ser un hombre menesteroso —nosotros estamos *forzados* a serlo—»[77]. De dos cosas una: o la sociología comprehensiva de Weber se deshace frente a su diagnóstico de la modernidad y, por consiguiente, no hay cabida para una perspectiva analítica de este tipo al punto que los individuos se someten efectivamente a coerciones sistémicas, o bien, la tensión es constitutiva de la visión que de la sociedad moderna da a la matriz de la racionalización.

En verdad, no hay que zanjar entre ambas opciones. La tensión debe interpretarse más bien en términos históricos. Weber en cierta forma vive y se ubica en un momento de inflexión, en donde la sociedad, ya racionalizada, conserva sin embargo aún en ella el recuerdo de la promesa de sentido de la cual fue inicialmente portadora. Los énfasis existencialistas presentes en Weber y su fascinación recurrente respecto de nuestra manera de idear la modernidad, deben comprenderse en el marco de esta conciencia histórica.

Pero lo anterior supone una contradicción de gran envergadura, más allá de las disputas sobre las orientaciones últimas de valor, entre lo que diagnostica su concepción de la sociedad moderna, finalmente destinada a una racionalización y opacidad totales, y su concepción de la sociología, que se basa en una definición de la acción social, caracterizada por el sentido subjetivo del actor. La contradicción es al final tan fuerte y profunda que marcó sostenidamente el legado weberiano. En todo caso, es a partir de sus reflexiones «metodológicas» que mejor se comprende su visión de las cosas. La disyunción entre la descripción histórica tendencial de la modernidad como jaula de hierro y el método comprehensivo que preconiza para las ciencias sociales origina una tensión irreductible, un doble rechazo del recurso a la nostalgia de un mundo aún encantado y de una interpretación de la modernidad como pura fatalidad. Es la tensión, y solamente la tensión, que engendra la racionalización, lo que mejor expresa el fondo de su pensamiento.

* * *

Volvamos a la imagen primitiva dada por Weber de la modernidad. Esta nace del desencantamiento del mundo al igual que de la ruptura del orden tradicional y se dirige hacia una visión cerrada, pero jamás completamente cerrada, de la racionalización. Hay así tres tiempos en la sociología de la modernidad weberiana. El primero, explicitado en su estudio sobre la ética protestante, aparece como tanto más importante en cuanto que es un momento raro de articulación entre las dimensiones objetivas y subjetivas,

77 Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 249 (las cursivas son de Weber).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 200 20-01-2014 12:45:57

entre las exigencias de los órdenes y del poder del mundo y la voluntad de las conductas de vida de los individuos. Período de racionalización «feliz» donde, bajo el impulso de una conducta metódicamente animada, los hombres han diseminado la razón en el mundo, liberándose así del peso de la tradición. Pero este momento de acuerdo, donde la distancia matricial de la modernidad es prácticamente evacuada, no habrá sido más que un instante de su historia. El segundo momento, que no es de hecho sino una tendencia, y que será retomado largamente en lo sucesivo, insiste en el surgimiento de una modernidad que somete a los individuos a imperativos funcionales, bajo la forma de un yugo donde tendencialmente habría una baja progresiva de la función del *ethos* individual en la realización de los roles sociales. En esta posición, si hubiera sido llevada a cabo por Weber, como lo será (no sin contradicciones) después de él, las dimensiones objetivas habrían terminado por denegar todo espacio a las dimensiones subjetivas. La inconclusión de la racionalización abre a un tercer momento de análisis: sea cual sea el peso de un mundo cada vez más racionalizado, los hombres buscarán siempre otras vías de sentido. Puesto que el mundo racionalizado no puede dar más una obligación normativa sustancial a las prácticas sociales, las coerciones impersonales pesan cada vez más y la racionalidad formal tiene un rol cada vez más importante. Sin que jamás, sin embargo en Weber, lleguen realmente a eliminar las dimensiones subjetivas.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 201 20-01-2014 12:45:57

CAPÍTULO VI

Norbert Elias (1897-1990), la racionalización como autocontrol

La racionalización, descrita por Weber como elemento clave de la modernidad, va a conocer una descendencia crítica, aunque complementaria, con Norbert Elias, cuya obra consiste en lo esencial en mostrar la relación, mediante la noción de configuración, entre la formación de los individuos y la de las sociedades estatales, o para decirlo en los términos que empleó en los años treinta, entre la formación progresiva del Estado y el arte de comportarse en la mesa. El control de las pulsiones, de hecho la contención de sí mismo, pasa a ser el verdadero centro de la socialización, identificado con el proceso mismo de civilización. La individuación, específica a las sociedades estatales, señala el hecho de que los individuos son al mismo tiempo cada vez más individuos y cada vez más sociales.

El comportamiento cotidiano es el resultado de un largo proceso de civilización, a través del cual los individuos han aprendido a dominar sus pulsiones como asimismo a perfeccionar sus gestos. La civilización es «una fase de un proceso cuyos sujetos somos nosotros mismos»[1], un proceso que, estudiado a través de diferentes acciones, más o menos cotidianas, refleja un nivel determinado de relaciones humanas y de reacciones emocionales. No se trata para Elias de afirmar que los pequeños gestos son una vía de acceso preferencial a la comprensión humana; para él, las maneras de comportarse en la mesa, de asegurar las funciones naturales, de dominar la agresividad, no son más que fragmentos de un comportamiento social que debe ser aprehendido en toda su globalidad al interior del proceso de civilización. Pero estas costumbres, y su pulido, responden según Elias a una tendencia interna de los individuos en función de sus necesidades sociales. En todo caso, a pesar de las relaciones ambiguas que Elias entabló a lo largo de toda su vida con el pensamiento de Weber, como lo subraya Roger Chartier,

1 Norbert Elias, *La civilisation des mœurs* (París: Calmann-Lévy, 1991), 87.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 203 20-01-2014 12:45:57

este es el marco esencial en el cual se idearon, en los años treinta, sus intuiciones fundadoras sobre la civilización[2].

I. El proceso de la civilización como racionalización

Para Elias, la racionalización designa ante todo el vínculo entre la capacidad de control de las reacciones afectivas inmediatas y el análisis de acciones a largo plazo. En todo caso, y a diferencia de Weber, la racionalización no es más que «una manifestación, entre otras, de la civilización»[3], dependiente de la configuración y de las coerciones sociales que pesan sobre los individuos[4]. Depende así estrechamente de una configuración social, en el seno de la cual las coerciones externas se transforman en coerciones interiorizadas.

El arte de las costumbres

El «refinamiento de las costumbres» es una de las claves del proceso de la civilización, a condición de comprender bien que este es el resultado de un doble mecanismo. Por una parte, del incremento del control pulsional y, por otra, de la concentración del poder estatal desde la dispersión feudal hasta el Estado absolutista. Es el encuentro de estos dos órdenes el que da toda su fuerza a la interpretación de Elias. Como lo muestra especialmente a propósito de *La sociedad cortesana*, son las tensiones entre los grupos sociales en competencia, a lo que viene a agregarse la multiplicación de los contactos sociales, las que obligan a los individuos de la corte a desarrollar su mirada social, su percepción de los entornos, a escrutar las intenciones ocultas de los demás, en fin, a dominar toda manifestación intempestiva de las pulsiones. Al final de este proceso, y a partir del siglo XVI, los hombres se modelan a sí mismos y modelan a los demás de una manera más consciente que en la Edad Media, por cuanto la exigencia de una buena conducta pasa a ser un imperativo, a tal punto que el problema de las conveniencias adquiere una mayor importancia. «Los hombres que se ven forzados a adoptar nuevas formas en sus relaciones con los demás

2 Roger Chartier, «Formation sociale et économie psychique: la société de cours dans le processus de civilisation», prefacio a Norbert Elias, *La société de cour* (París: Flammarion, 1985), VII.

3 Norbert Elias, *La dynamique de l'Occident* (París: Calmann-Lévy, 1975), 267.

4 Para una comparación entre los dos autores, cf. Catherine Colliot-Thélène, «Le concept de racionalisation: de Max Weber à Norbert Elias», en Alain Garrigou y Bernard Lacroix, dirs., *Norbert Elias. La politique et l'histoire* (París: La Découverte, 1997), 52-74.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 204 20-01-2014 12:45:57

son sensibilizados ante las reacciones de los otros»[5]. Dicho de otra forma, los cambios acontecidos en las dinámicas sociales terminan por acarrear consecuencias sobre las dinámicas psíquicas; se siente más que antes la obligación de autocontrolarse.

Los ejemplos proporcionados por Elias son numerosos y van todos en el sentido del proceso de la civilización. De una u otra forma, se trata de rechazar todo lo que en los hombres puede ser percibido como dependiente de su naturaleza animal. Es así que la presencia de un animal asesinado y descuartizado sobre la mesa da paso a una norma que postula que trate de olvidarse, tanto como sea posible, que un plato de carne tiene una cierta relación con un animal muerto. Lo mismo ocurre con lo que concierne a la utilización en la mesa del cuchillo o del tenedor. En todos los casos, la sensibilidad es la sola instancia que decide del carácter civilizado o no civilizado de nuestro comportamiento y de lo que es, o no, penoso. Un movimiento semejante es reconocible en la circunspección de los individuos: si bien al comienzo su naturaleza y su extensión se dan en función del rango social de quien se las impone y de aquel en el interés del cual se asumen, su importancia se generaliza a medida que la sociedad se hace igualitaria. El control de la agresividad y especialmente la represión del placer experimentado ante la crueldad o el sufrimiento ajeno siguen el mismo movimiento. En síntesis, el carácter intempestivo del comportamiento de los hombres antiguos era la expresión de una economía afectiva caracterizada por transiciones bruscas y frecuentes de un estado de ánimo a otro, como consecuencia de los efectos de la estructura social sobre la estructura emocional. Por el contrario, el proceso de la civilización va a imponer otra estructura emocional y, de manera progresiva, las conductas juzgadas como socialmente indeseables serán acompañadas con amenazas o castigos, causando sensaciones de disgusto. Al final, estas sensaciones terminarán dominando y los comportamientos desaparecerán gracias al autocontrol de los individuos[6].

A través de este conjunto de procesos y actitudes surge lo que es, sin duda, la piedra angular del proceso de la civilización, a saber, la transición de normas sociales impuestas al individuo desde el exterior hacia una relación de autocontrol en la que las normas se reproducen de manera casi automática. Elias extrae una conclusión general: en cada individuo civilizado (desde la infancia) se lleva a cabo, en resumen, un proceso que en la evolución histórica y social ha durado siglos[7]. «La historia de una sociedad se refleja en la

5 Elias, *La civilisation des moeurs*, 115.

6 Ibíd., 296-297.

7 Ibíd., 183.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 205 20-01-2014 12:45:57

historia interna de cada individuo: cada individuo debe recorrer por su propia cuenta y de manera resumida el proceso de civilización que la sociedad ha recorrido en su conjunto, ya que el niño no nace "civilizado"»[8]. Lentamente las normas sociales dejan de ser justificadas solamente en función de su efecto sobre las otras personas o por la condena de la falta de respeto. De manera implícita, ciertas costumbres comienzan a ser rechazadas en su calidad de tales, sin referencia a los demás. Actividades que se cargan con coeficientes de incomodidad, angustia, pudor y que influyen el comportamiento de un hombre, incluso cuando está solo.

Sin embargo, y en este estadio de su pensamiento, es posible afirmar que, en su tendencia más importante, el proceso de la civilización tiene para Elias un valor positivo. No es nunca en todo caso solamente una mera extensión de la coerción. Al contrario incluso, «uno puede liberarse de una forma de dependencia pesada e insoportable para integrarse a una forma de dependencia que se percibe como menos penosa»[9]. La socialización así descrita es todo, excepto un proceso de torsión crítica que apela a una supuesta liberación de la naturaleza humana. Aun cuando esté lejos de compartir a la vez el sentimiento ingenuo y trágico que la socialización posee en la obra de Durkheim, este proceso también da lugar para Elias a una verdadera segunda naturaleza.

> Son las estructuras mismas de la vida social» las que sugieren el comportamiento a los individuos, «es en general la influencia de las instituciones sociales y más especialmente los órganos ejecutivos sociales encargados de esta tarea, en particular la *familia*, quienes inculcan al individuo desde su más tierna infancia una autorrestricción que no tarda en transformarse en automatismo, en hábito[10].

Este elemento esencial de la sociología de Elias hace aún más sorprendentes las relaciones observables en su obra entre la noción de socialización y el proceso de la civilización. El proceso de civilización exige en Occidente tal nivel de autocontrol que obliga a un modelamiento muy intenso y muy largo del comportamiento infantil. La prolongación de la escolarización, rasgo moderno por excelencia, remite así, según Elias, al proceso de civilización mismo. Más precisamente, corresponde a la extensión del plazo requerido para que el niño que crece en sociedad se someta al proceso apremiante de

8 Ibíd., 243.

9 Ibíd., 269.

10 Ibíd., 273.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 206 20-01-2014 12:45:57

civilización y esté preparado para asegurar sus funciones de adulto. Por lo demás, el abismo entre la actitud esperada de los niños y la de los adultos también da testimonio de la extensión de este proceso. No obstante, sobre este punto, se puede constatar algunas imprecisiones en los trabajos de Elias. Si el proceso de la civilización parece en muchos aspectos más aclarador que la sola noción de socialización, es porque inscribe a esta última en un largo período histórico. Pero, a la inversa, el proceso de la civilización deja en la sombra, de manera paradojal, el estudio de los mecanismos específicos mediante los cuales se opera la socialización. Ciertamente, esta remite a la infancia —la que aparece regularmente en las páginas de Elias sin que realmente se le dedique un estudio—, a la escuela, a la familia, a los tratados de buenas costumbres, a veces a la sociabilidad a secas y, en la última parte de su vida, a una teoría que quedó inconclusa del aprendizaje simbólico[11]. Pero globalmente, no es nunca verdaderamente estudiada por Elias.

La pacificación de la sociedad

Para Elias, el proceso de la civilización exige un grado creciente de pacificación de la sociedad, lo que supone una disminución del uso cotidiano de la violencia gracias a la formación de los Estados, que logran regularla o controlarla. La violencia es monopolizada lentamente por el Estado, y el individuo ya no tiene derecho a entregarse al placer del ataque directo. Con la formación de los Estados modernos, la violencia entre naciones tiende a despersonalizarse, en todo caso, y no origina más la misma descarga afectiva que antes, por cuanto está concentrada en las manos de algunos individuos con mandato para ejercerla. «La libre disposición de los recursos militares es retirada a los particulares y reservada al poder central, sea cual sea la forma que este adquiera; la recaudación de los impuestos sobre las rentas y las propiedades es igualmente del ámbito exclusivo del poder social central»[12]. Los dos monopolios corren en paralelo y están en la raíz de la formación de la sociedad moderna. Para Elias, la existencia de unidades sociales diferentes produce luchas que tienen fuertes probabilidades de culminar en la concentración del poder en las manos de un pequeño número, y más tarde, en las manos de una sola persona. Con el tiempo, las probabilidades monopólicas de las que dispone un estrato social dejan de ser reguladas

11 Norbert Elias, *The Symbol Theory* (Londres: Sage, 1991). Para comentarios críticos sobre este aspecto de la obra de Elias, cf. Ian Burkitt, *Social Selves: Theories of the Social Formación of Personality, Current Sociology*, vol. 39, n.º 3 (invierno, 1991): especialmente 184-187.

12 Elias, *La dynamique de l'Occident*, 29.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 207 20-01-2014 12:45:57

por la libre competencia y el empleo de la fuerza, y se organiza en torno a instituciones centrales y a las exigencias del proceso de la división del trabajo.

La sociogénesis del Estado atraviesa diversas etapas que van desde una fase de libre competencia hasta la formación del Estado moderno, pasando por la victoria del monopolio real y del mecanismo absolutista. Un proceso en el cual, y a causa de la división de las funciones sociales, las relaciones entre individuos se lastran de una fuerte ambivalencia, incluso de una polivalencia de intereses: «Los centros de gravedad se reparten tan igualmente entre ellos, que no puede haber, por ningún lado, ni compromiso ni combates ni victoria decisiva»[13]. Es aquí que Elias incorpora los análisis sobre el poder de la realeza, en donde la posición obliga a basarse en grupos de segunda categoría con el fin de preservar su preeminencia. El rey necesita cierta cooperación, pero asimismo cierta tensión entre las diferentes partes de la sociedad, especialmente entre los nobles y los burgueses. En el fondo, la representación dada por Elias de la formación del Estado moderno sigue de cerca, en muchos aspectos, la interpretación weberiana: se trata del tránsito de una violencia plural detentada por varios señores feudales hacia una monopolización de la violencia legítima, de una competencia más o menos abierta hacia luchas reguladas de manera monopólica[14].

Muchas décadas más tarde, en sus estudios sobre el deporte, Elias recurre a una explicación semejante. Establece un vínculo estrecho entre la instauración en Inglaterra de un régimen parlamentario y la «deportificación» (*sportization*) de la sociedad. Como en el caso de la sociedad cortesana, el proceso de la civilización es aquí también orientado por los estratos más altos de la sociedad y, de manera bastante semejante, la génesis social del deporte, como actividad de control de sí mismo, está asociada a una configuración particular de las relaciones de fuerza. De hecho, se trata de dos formas diferentes de pacificación de la sociedad. En Francia, la pacificación pasó por la transformación de una clase de guerreros nobles a la cabeza de propiedades y de tierras, en una clase de cortesanos y oficiales militares totalmente dependiente del rey. En Inglaterra, por el contrario, las luchas interminables entre, por una parte, los monarcas y sus representantes y, por otra, la aristocracia terrateniente y la burguesía citadina, culminan

13 Ibíd., 115.

14 En realidad, a esta concepción weberiana del Estado se añade una concepción durkheimiana de la modernización, el proceso de la civilización supone una complejización de las formas sociales que engendran nuevos mecanismos de solidaridad y de interdependencia entre los individuos. Pero sea cual sea la autonomía relativa que Elias presta a los diferentes ámbitos de la vida social, insiste sobre la unidad profunda del conjunto de los procesos de evolución de la sociedad.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 208 20-01-2014 12:45:57

en el siglo XVIII en una situación de empate. Ningún grupo, a menos de desencadenar violencias con resultado incierto, está en situación de imponer sus intereses por la fuerza. La negociación y el compromiso se tornan necesarios. El régimen parlamentario se desarrolla en este contexto, donde cada grupo está obligado a evaluar sus «propios intereses en relación con aquéllos de los otros grupos y mostrar cierta buena voluntad para aceptar los compromisos»[15]. En este contexto, el régimen parlamentario permite luchas francas entre facciones rivales, pero a vistas de todos y al interior de un marco fijado que elimina estrategias no violentas. Es esta forma particular de pacificación de la sociedad lo que explica, para Elias, el surgimiento del deporte en Inglaterra:

> La relación entre las luchas parlamentarias y los combates deportivos pasa a ser así evidente. Los combates deportivos eran también luchas de rivalidad donde los *gentlemen* se abstenían del uso de violencia o, en los deportes de espectáculo —por ejemplo las carreras de caballos o el box—, donde trataban de eliminar o disminuir la violencia en la medida de lo posible[16].

Tanto la corte como el deporte, pero ambos en configuraciones sociales y nacionales diferentes, son avances importantes en el proceso de la civilización.

Aunque la civilización se lleva a cabo a través de una larga serie de movimientos ascendentes y descendentes, y por vías bastante diferentes, uno de los rasgos distintivos de Occidente es la disminución progresiva del contraste entre la posición y el código de los comportamientos de los estratos superiores y de los estratos inferiores. El proceso de la civilización tiende por lo general a producirse primero en la conciencia de las élites, y luego a propagarse hacia el resto de la sociedad[17]. Los estratos superiores

> se imponen e imponen con mucha energía su regulación específica de las pulsiones, que consideran como la marca distintiva de su grupo; por otro lado, su situación particular y las estructuras del movimiento general que las mueven, las impulsan a la larga a reducir las diferencias de

15 Norbert Elias, «Introduction» (1986), en Norbert Elias y Eric Dunning, *Sport et civilisation* (París: Fayard, 1994), 47.

16 Ibíd., 48. Cf. también en la misma obra, el capítulo «Sur le sport et la violence», 205-238.

17 Por otra parte, y como lo señala Elias mismo, la Iglesia se convertirá en uno de los agentes más eficaces de la implantación de los modelos de civilización en los estratos inferiores. Cf. Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, 147 y ss.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 209 20-01-2014 12:45:57

> comportamiento. El movimiento de expansión de la civilización occidental pone de manifiesto muy claramente esta ambigüedad[18].

Pero esta tendencia general debe comprenderse en función de las historias nacionales. Como lo muestra Elias, la importancia muy particular que los alemanes conceden a la «cultura», en relación con el apego que los franceses confieren más bien a la «civilización», explica la mayor barrera que separa a la nobleza de la burguesía en Alemania, donde las clases medias tenían sus propias élites, muy poco avezadas en los modales civilizados de la nobleza. Por otro lado, Inglaterra, dada su historia social y política, y el proceso de pacificación que conoció mediante el régimen parlamentario, presenta una variante o vía completamente diferente de un mismo proceso de civilización.

Ahora bien, y más allá de la diversidad de las situaciones nacionales, es la reorganización total de las relaciones humanas la que está en la base de la transformación del habitus de los individuos:

> Consciente o inconsciente, la orientación del comportamiento en función de una regulación sin cesar, más diferenciada del aparato psíquico, es determinada por los avances de la diferenciación social, de la división de las funciones, por la extensión de las cadenas de interdependencia en las cuales se inserta, directa o indirectamente, cada movimiento, cada movimiento del hombre aislado[19].

El habitus del hombre civilizado está así íntimamente vinculado con la monopolización de la coacción física y con la solidez creciente de los órganos sociales centrales. Aquí, el hombre está a salvo de un ataque súbito de pasiones, pero está también, y a la inversa, obligado a reprimirlas más. La mayor libertad pulsional se daba paralelamente con la amenaza física inmediata y la ausencia de poderosos monopolios centrales; el refinamiento de las costumbres y el creciente control pulsional acompañan la formación del Estado moderno. La conducta de los individuos se racionaliza, «el individuo es invitado a transformar su economía psíquica en una regulación continua y uniforme de su vida pulsional y de su comportamiento en todos los planos»[20]. La previsibilidad de la acción humana está así para Elias, como en Weber, en el corazón del proceso de modernización. La monopolización

18 Norbert Elias, *La dynamique de l'Occident*, 218-219.

19 Ibíd., 192.

20 Ibíd., 201.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 210 20-01-2014 12:45:57

creciente de la violencia permite la implantación de sistemas de acondicionamiento social que favorecen el autocontrol riguroso de los individuos.

El autocontrol y la corte

La demostración de Elias es particularmente brillante a propósito de *La sociedad cortesana*, por cuanto logra integrar y subordinar, al proceso de racionalización de las conductas, una forma específica de la diferenciación social y de disociación psíquica. El análisis se empeña en determinar la función de la corte, en su calidad de estructura social determinada, en el proceso de la civilización como en las relaciones de dominación social. La corte aparece en primer lugar como el verdadero filtro entre el país y el rey, cuya naturaleza particular viene del conjunto de las coacciones a las cuales somete a los individuos. La corte es un espacio ficcional cuyo emplazamiento al interior de una cadena de interdependencias explica a la vez los rasgos estructurales y la naturaleza del control de las conductas que ejerce. Dentro de la corte, la frontera entre la vida privada y la vida pública desaparece, ya que la vida social y mundana a la vez cumple la función de vida privada (de esparcimiento y de diversión) y de vida profesional (es a través de las relaciones establecidas en el seno de la corte que se practica la promoción de los cortesanos)[21]. La corte es sobre todo un lugar de encuentro físico entre estratos sociales diferentes, especialmente la nobleza y la burguesía, como asimismo los empleados domésticos, con los cuales la proximidad física es compensada por una gran distancia social. El vecindario espacial obliga a los cortesanos a un ceremonial que permite establecer una separación rigurosa entre los miembros de diversos estratos sociales. Toda modificación del ceremonial en torno a una persona equivale a una modificación de su rango en la corte, y los cortesanos son extremadamente sensibles al mínimo ultraje a su estatus. «Mediante la etiqueta, la sociedad cortesana procede a su autorrepresentación, donde cada uno se distingue del otro, todos juntos se distinguen de personas ajenas al grupo, cada uno y todos juntos se administran la prueba del valor absoluto de su existencia»[22]. El individuo depende fuertemente de la opinión de los otros miembros de la sociedad cortesana, ya que él mismo solo forma parte de esta «buena sociedad» mientras y en tanto que los demás lo consideren como uno de los suyos.

Nada es más esclarecedor en este sentido que el análisis del ceremonial a través del cual el Rey Sol manifestaba sus reservas, su descontento o su

21 Norbert Elias, *La société de cour*, 31-32, 38 y 58.

22 Ibíd., p.97.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 211 20-01-2014 12:45:57

simpatía. Expresaba por este medio, de manera visible y pública, el lugar de unos y otros en la corte. La etiqueta asumía entonces una función simbólica importante de gobierno, ya que se manifestaba a través de ella el equilibrio de las posiciones en la corte, al interior de un universo severamente jerarquizado y fuertemente dependiente del prestigio. El rey mismo por otra parte, a pesar de su margen de maniobra individual, estaba sometido a las redes de interdependencias propias de este tipo de organización social específica que era la corte, donde primaban las funciones simbólicas. De igual forma, los miembros de la nobleza estaban forzados a marcar su distancia social y hacer los gastos que correspondían a las exigencias de su rango[23]. Entre el rey y la nobleza, la dependencia era recíproca: la nobleza necesitaba al rey, porque solo la vida en la corte le ofrecía las probabilidades económicas sin las cuales no hubiera podido llevar una vida aristocrática; pero el rey, por su parte, necesitaba de la nobleza para asegurar el equilibrio dinámico entre los estratos sociales antagonistas y para impedir que una de ellas prevaleciera sobre la otra[24].

Para Elias estos juegos de coerciones y de interdependencias se encuentran en el origen de la extensión del autocontrol propio de la civilización. Todos los miembros de la corte están sometidos a la misma disciplina. El rey debe, ante todo, con el fin de tomar sólidamente las riendas del poder, mantenerse a sí mismo sólidamente bajo control. Ciertamente, sin los otros medios de poder, la etiqueta y el control de sí serían realmente insuficientes, pero sin la utilización de los instrumentos de dominación que le ofrecía la corte, el rey habría debido ceder su poder a otros grupos concurrentes. Esta misma exigencia se hace sentir para la nobleza, por cuanto las coacciones de la corte fuerzan a sus miembros a agudizar su capacidad de observación de los hombres y el control de sus afectos. Aún más cuando, al interior de este espacio facticio y funcional que es la corte, la frontera entre la realidad y la apariencia, sin desvanecerse, se torna difusa: se trata, mediante la observación de los demás y de sí mismo, de aprender a descubrir las verdaderas motivaciones detrás de las disimulaciones. Esta actitud exige una mayor psicologización de las reglas de comportamiento, no merced a una mejor observación del hombre en sí mismo, sino, por el contrario, mediante una mirada aguda sobre su inserción social y sus relaciones con los demás. En la

23 Una obligación que habrá estado en la base misma de la reestructuración de la nobleza. Algunos lograrán obtener, gracias a su presencia y posición en la corte, los recursos económicos necesarios para asentar su prestigio social, mientras que otros fracasarán, puesto que prisioneros de la imagen que ellos mismos se hacen de su propio valor personal, se verán sometidos a una reducción de sus recursos.

24 Norbert Elias, *La société de cour*, 229.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 212 20-01-2014 12:45:57

corte, como insiste Elias, prima «la preocupación de representar al individuo en el contexto de su interdependencia social, explicarlo a través de la red de sus relaciones recíprocas. El ser humano nunca es desvinculado del telón de fondo de su existencia social, de la red de sus vínculos y dependencias con los demás»[25]. El cortesano está obligado a concordar su mímica, sus gestos, sus intenciones con los hombres con los que trata, con las circunstancias que debe enfrentar.

II. Evolución, progreso, racionalización

En una carta de 1976, Elias se defiende: «Si se dice que para Elias un proceso de civilización se caracteriza por un nivel de autocoerción siempre reforzado, es un craso error»[26]. Más allá de sus advertencias repetidas, queda claro que si bien hay evolucionismo en su obra[27], este es de una naturaleza muy particular. Si la civilización parece responder a una tendencia estructural central, bien descrita por el proceso mismo de la civilización, es decir, la doble racionalización de las estructuras sociales y de las estructuras psíquicas, este proceso no está desprovisto de regresiones. El proceso está lejos de seguir una pendiente evolucionista única, por cuanto está sometido a inversiones de tendencias y al relajamiento de las costumbres, puesto que «cada fase es marcada por fluctuaciones múltiples; a menudo se constata un flujo y reflujo de las coerciones exteriores e interiores»[28]. Más aún, si los mecanismos de interpenetración y dependencia han «evolucionado en el sentido de una mayor humanización de las relaciones humanas»[29], el proceso de la civilización «puede ser seguido, incluso acompañado, por movimientos en la dirección opuesta, por procesos de descivilización»[30].

25 Elias, *La dynamique de l'Occident*, 248.

26 Carta de Elias a Cas Wouters. Citada por Roger Chartier, «Avant-propos. Le sport ou la libération contrôlée des émotions», en Norbert Elias y Eric Dunning, *Sport et civilisation*, 19.

27 El punto es ampliamente polémico. Cf. el debate presentado en el número especial de *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 99 (1995): 213-235.

28 Elias, *La civilisation des mœurs*, 271.

29 Norbert Elias, *Qu'est-ce que la sociologie?* (La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube, 1991), 190.

30 Norbert Elias, «Introduction», en Norbert Elias y Eric Dunning, *Sport et civilisation*, 59. Para una presentación de algunas objeciones dirigidas al respecto a Elias, como asimismo una defensa de su posición, cf. Stephen Mennell, «L'envers de la médaille: le processus de décivilisation», en Alain Garrigou y Bernard Lacroix, dirs., *Norbert Elias. La politique et l'histoire*, 213-236.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 213 20-01-2014 12:45:57

Los procesos de descivilización

Sobre este tema, es posible constatar una evolución en el pensamiento de Elias. Lentamente le da un lugar cada vez mayor, y sobre todo explícito, a los movimientos o a las tendencias regresivas del proceso de la civilización[31]. Sin embargo, ya en sus obras de los años treinta se encontraban presentes observaciones en este sentido cuando hablaba, por ejemplo, de la extensión de una forma de angustia, específica al proceso de civilización mismo; una ansiedad interior, semiinconsciente, originada «en el temor de la ruptura de las barreras que la sociedad impone al hombre civilizado»[32]. En efecto, para Elias, el proceso de la civilización se caracteriza por la transposición del campo de batalla de los grupos sociales al fuero interior del hombre. La necesidad de reprimir sus emociones en función de las estructuras sociales conduce a menudo a un combate dentro del mismo individuo entre las pulsiones y la parte vigilada de su Yo[33]; el hombre se revela así incapaz, en lo sucesivo, de satisfacer una parte de sus pulsiones. En este sentido, el proceso de la civilización es rara vez exitoso a nivel individual, es decir, ligado «a un comportamiento perfectamente adaptado a las funciones sociales del adulto»[34]. A menudo hay fracasos y muy a menudo los individuos se ubican en una línea mediana entre casos tan extremos.

Sin embargo, la inversión del proceso de la civilización, aun cuando a menudo queda esbozada en la obra de Elias, nunca se erige realmente como contraimagen de la modernidad. Es más exacto decir que la sociología de la modernidad de Elias se sitúa en algún lugar entre las obras de Weber y de Freud —a una distancia inestable de cada una de ellas, dependiendo de los períodos—. Entre un estudio socioestructural del Estado y un psicoanálisis sociologizado; entre la certeza del incremento del dominio de la naturaleza por el hombre y la constatación de la extensión del sentimiento de angustia frente al control de pulsiones; entre un diagnóstico en el fondo optimista

31 Es así por ejemplo que Garrigou subraya esta línea de evolución a partir de los trabajos de Elias sobre el deporte. Cf. Alain Garrigou, «Le grand jeu de la société », en Garrigou y Lacroix, *Norbert Elias. La politique et l'histoire*, 100-127. En cuanto a Heinich, ella subraya más bien la inquietud expresada por Elias respecto al proceso de civilización en sus trabajos sobre la muerte, cf. Nathalie Heinich, *La sociologie de Norbert Elias* (París: La Découverte, 1997), 43-46.

32 Elias, *La civilisation des mœurs*, 245.

33 «*Estas relaciones al interior de cada ser humano* y con ellos la estructura de su control pulsional, de su Yo y de su Súper Yo, evolucionan conjuntamente en el curso del proceso de la civilización como consecuencia de *la transformación específica de las interrelaciones humanas*». Cf. Elias, *La dynamique de l'Occident*, 261.

34 Ibíd., 207.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 214 20-01-2014 12:45:57

de la modernidad y la tentación de ceder ante el pesimismo desencantado de Weber y de Freud[35].

En los años treinta, Elias se esfuerza en establecer una correlación entre, por una parte, la transformación general de las coerciones exteriores en autocontroles a través del refuerzo de la conciencia y, por otra parte, un conjunto de fenómenos que apunta a escapar a las coerciones de la civilización[36]. Mediante este doble movimiento, da una interpretación diacrónica: los autocontroles, que no obstante ya han pasado a ser costumbres, aún no han alcanzado un grado de automatismo capaz de abarcar todas las relaciones humanas. Un análisis que Elias completa con criterios sincrónicos: ante demandas contradictorias y ante el dilema «de romper sus cadenas sin desestabilizar el orden social establecido»[37], los estratos sociales tienen la tentación de refugiarse en un entorno más simple. Para Elias es entonces solamente en la medida en que se asista a la reestructuración de la sociedad y de las interrelaciones humanas que será posible observar una transformación de la economía emocional del individuo que asegure su adaptación a la sociedad.

Un tanto diferente es el diagnóstico que hace Elias a partir de los años sesenta, y especialmente hacia el fin de su vida, sobre el proceso de la civilización, que juzga portador de un exceso de autocontrol. Constata en los trabajos de este período ciertos relajamientos, variables según los lugares o los actores, sobre todo en los «estratos más bajos de la clase obrera», que a través de la violencia que expresan, por ejemplo, durante los partidos de fútbol, muestran una menor capacidad de control pulsional, síndrome de marginalidad. En verdad, en su estudio sobre el deporte, Elias apunta a mostrar la existencia en el seno de las sociedades modernas de un campo de compensación energético, con el fin de paliar los grados cada vez mayores

35 Elias toma poco en cuenta las referencias teóricas. Sin embargo, además de algunas derivaciones a la obra de Weber en *La sociedad cortesana*, en su obra más importante, *El proceso de civilización*, se encuentran dos referencias en notas al pie de página: en una, señala su deuda con Freud por la teoría del Súper Yo; en la otra, discute el tipo ideal del feudalismo propuesto por Weber. Las relaciones de Elias con Weber son por lo menos ambiguas. Si bien por un lado, la influencia de Weber sobre su propia reflexión es evidente, especialmente en lo que concierne a su representación de la formación del Estado, por otro lado, Elias creyó detectar en la obra de Weber una separación entre individuo e instituciones que no serían más que simples artificios. Cf. Norbert Elias, *Qu'est-ce que la sociologie?*, 139 y ss. Cf. también *Norbert Elias par lui-même* (de las entrevistas registradas en 1984 y publicadas por primera vez en 1990) (París: Fayard, 1991), 173-176.

36 Cf. especialmente los pasajes dedicados por Elias a Rousseau en *La société de cour*, 110 y 113, como asimismo los desarrollos que dedica al romanticismo aristocrático.

37 Ibíd., 251.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 215 20-01-2014 12:45:57

de autocontrol exigidos a los individuos. El deporte, dirá Elias en un razonamiento fuertemente funcionalista, pasa a ser un mecanismo mediante el cual una sociedad se protege de las tensiones inducidas por el proceso de la civilización. Y el deporte cumple tanto mejor esta tarea en cuanto permite asegurar a la vez un relajamiento del control ejercido sobre los sentimientos humanos y «el mantenimiento de un conjunto de codificaciones para mantener el control de las emociones agradablemente descontroladas»[38]. La sombra de Freud prima aquí sobre la de Weber. El deporte aparece como un correctivo a las tensiones poco excitantes de la rutina de la vida social. «Una de las principales funciones de las actividades de ocio en nuestras sociedades» es contribuir «a templar la muy gran severidad del autocontrol, consciente o inconsciente, requerido de todos los individuos en las actividades profesionales y diferentes al ocio a las cuales deben adaptarse»[39]. Elias encontrará muchos otros ejemplos, como el rechazo compulsivo de puntualidad, visible en ciertos individuos que viven en medio de sociedades que confieren una gran importancia a la autodisciplina en materia de respeto de los horarios[40].

La visión del último Elias insiste sobre los excesos del autocontrol[41] y especialmente sobre las consecuencias negativas que este puede tener sobre los individuos[42]. Es así, por ejemplo, que en la introducción a sus ensayos sobre el deporte, redactados al inicio de los años ochenta, señala con fuerza este riesgo: «La presión de la sociedad que alienta al atleta a autocontrolarse para no herir a su o sus adversarios tiene por consecuencia que él se lastime a sí mismo al controlarse». A partir de los años ochenta, en efecto, Elias expresa con mayor fuerza sus dudas y sus inquietudes, especialmente a propósito de la soledad que ve crecer entre los hombres y de la manera en que le parece se elude la muerte. Ciertamente, ya en los años treinta afirmaba que la racionalización, como asimismo la progresión del umbral del pudor, reflejaba una acentuación del temor interior. Demostraba entonces que un umbral de pudor levantaba un muro invisible entre los cuerpos, manifestado

38 Norbert Elias, «Introduction», en Elias y Dunning, *Sport et civilisation*, 64.

39 Norbert Elias y Eric Dunning, «Les loisirs dans le spectre du temps libre» (1972), en Elias y Dunning, *Sport et civilisation*, 157-158.

40 Norbert Elias, *Du temps* (París: Fayard, 1996), 17 y 25.

41 Ciertos autores han así insistido sobre la semejanza reconocible sobre este punto entre la obra de Elias y los trabajos de la escuela de Frankfurt, especialmente entre esta visión del proceso de civilización y la denuncia de la existencia de un «excedente de represión» en Marcuse. Cf. Artur Bogner, «Elias and the Frankfurt School», *Theory, Culture and Society* 4, (1987): 249-285; también Ian Burkitt, *Social Selves*, 178 y ss.

42 Elias, «Introduction», en Elias y Dunning, *Sport et civilisation*, 31.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 216 20-01-2014 12:45:57

mediante el sentimiento de vergüenza que nos asalta cuando algunas de nuestras funciones físicas son expuestas a la mirada de los demás[43]. Pero en 1982, y a los ochenta y cinco años, la mirada de Elias es mucho más sombría. La previsibilidad creciente de los riesgos de muerte en la vida de los individuos disminuye su necesidad de estructuras y de relatos protectores respecto de la muerte. En el fondo, se produce el encuentro de dos series de acontecimientos diferentes. Por un lado, la muerte deja de ser estetizada, regulada y modelada por formas culturales, y solo se expresa a través de un sentimiento de molestia y, por otro lado, y a medida que se propaga la exigencia creciente de autocontrol de los individuos, se hace cada vez más difícil expresar los sentimientos frente a la muerte de los otros, incluso se llega a mostrar un sentimiento de hostilidad hacia ella. Los moribundos son abandonados a su soledad. La individualización alcanza un grado tal que un verdadero muro se erige entre los hombres, impidiendo incluso expresar sentimientos entre ellos. Elias no cae en una nostalgia descontextualizada, pero insiste en el hecho que en las estructuras familiares anteriores no existía la neutralidad afectiva y que el socorro emocional entregado a los moribundos era entonces más franco y más importante. La conclusión es inapelable: en las sociedades desarrolladas, y a causa del proceso de la civilización, los individuos son incapaces de enfrentar la muerte[44].

La proximidad con el Freud del *Malestar en la cultura* es evidente. El sufrimiento humano está vinculado a la potencia aplastante de la naturaleza, a la caducidad del cuerpo humano, a la insuficiencia de las medidas destinadas a regular las relaciones entre los hombres[45]. Al igual que Freud, aunque de manera siempre más histórica, Elias piensa «que el edificio de la civilización se basa en el principio de renunciamiento a las pulsiones instintivas»[46]. Incluso parece por momentos adherir al diagnóstico freudiano, para quien el progreso de la civilización se paga necesariamente con una pérdida de felicidad, como resultado del refuerzo del sentimiento de culpabilidad. Estas semejanzas se han reforzado sin duda hacia el fin de la vida de Elias, donde la ambivalencia de su filiación intelectual parece resolverse en favor del pesimismo freudiano: el temor y la hostilidad entre los hombres parece incluso por momentos primar sobre la acción racionalizadora de los individuos. El proceso de la civilización tiende a veces incluso

43 Elias, *La civilisation des mœurs*, 101.

44 Norbert Elias, *La solitude des mourants* (París: Christian Bourgois, 1987).

45 Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation* (París: PUF, 1992), 32.

46 Ibíd., 47.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 217 20-01-2014 12:45:57

a asociarse a una «cadena del temor»[47]. El pesimismo se endurece, sin que jamás, sin embargo, el diagnóstico mismo del proceso de la civilización se torne unidimensional.

La pluralidad de las vías de la civilización

Elias transita de una concepción un tanto optimista, en todo caso más bien única del *proceso* de la civilización, hacia una concepción de la diversidad de los *procesos* de civilización. Un aspecto particularmente visible en su estudio sobre la historia del siglo veinte en Alemania, en donde elabora la idea de que toda gran tendencia histórica va acompañada de contratendencias inversas. En respuesta a las diversas críticas de las cuales ha sido objeto, Elias ya no se limita a considerar el Holocausto solamente como una marca de descivilización. Trata más bien de comprender la especificidad de la relación entre el desarrollo del habitus nacional y el proceso de formación del Estado-nación en Alemania con la eclosión del período hitleriano. En lo sucesivo, la verdadera cuestión para Elias es comprender cómo «la fortuna de una nación durante siglos se había sedimentado en el habitus de sus miembros»[48]. Explica en parte este proceso por la formación interestatal propia del Estado-nación alemán, tomado en tenazas entre los eslavos y los francos, lo que confirió, luego de diversas invasiones, una importancia preponderante a la idealización de las acciones militares[49]. Pero lo explica también por la debilidad ideológica de la burguesía alemana respecto de la aristocracia militar. Esta situación da cuenta para Elias del hecho de que Alemania habría vivido, de manera más fuerte que otras sociedades nacionales, la tensión entre la valorización de la entidad colectiva nacional y los principios democráticos más individualistas[50], una situación tanto más explosiva y contradictoria en cuanto que en las sociedades modernas la identidad nacional ha pasado a ser la principal fuente identitaria de los individuos[51]. Es pues el contexto interestatal, como asimismo la debilidad del Estado alemán, cuya historia está atravesada por múltiples rupturas y derrotas, el que explica, según Elias, la ansiedad de muchos alemanes.

47 Para una lectura que insiste sobre este aspecto de la obra de Elias, cf. Helena Béjar, «La sociogénesis del individuo», en *La cultura del yo* (Madrid: Alianza, 1993), 109-150.

48 Norbert Elias, *Studien* über *die Deutschen* (Frankfurt: Suhrkamp, 1992), 27 (trad. inglés, *The Germans* [Oxford: Basil Blackwell, 1996], 19).

49 Ibíd., 13-14 (trad. inglés, 7).

50 Ibíd., 208 y ss. (trad. inglés, 160 y ss.)

51 Ibíd., 456 (trad. inglés, 352).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 218 20-01-2014 12:45:57

El proceso de la civilización no encontró en este contexto todos los elementos externos que permitieron en otros países el reemplazo del autoritarismo político por otras fuentes de control más interiores[52]. El autocontrol personal quedó dependiente de una mirada exterior, y la voluntad de mantener una identidad nacional, históricamente perturbada, favoreció por lo demás la consolidación de movimientos de rechazo de los extranjeros. Para Elias es en el largo plazo donde reside la explicación del desliz de ciertos grupos sociales hacia el genocidio. La juventud alemana, especialmente, habría vivido en los años treinta un período particular de encogimiento de los canales de la movilidad social, pero también, con la guerra y el movimiento nazi, la apertura de espacios de acción inusuales[53]. Dicho de otra forma, a diferencia de lo que había escrito antes, Elias considera en este trabajo que el proceso de civilización puede, en sí mismo, llevar a formas nacionales capaces de inducir manifestaciones de descivilización en el seno mismo de las sociedades modernas.

En síntesis, si bien es necesario romper todo vínculo entre la idea de progreso y de evolución, es necesario empero conservar la idea de una dirección de conjunto hacia un autocontrol más temperado y más homogéneo de las prácticas sociales[54]. Pero también es posible que, incluso una vez dado el rumbo del proceso de la civilización, las configuraciones nacionales puedan conducir a prácticas de violencia y aun a procesos de descivilización graves. A pesar de la ambigüedad de su pensamiento, e incluso de cierta indecisión teórica sobre este tema, es innegable que su visión de la modernidad se ensombreció considerablemente en los años ochenta, ganando en ambivalencia[55]. Las tendencias a la civilización en lo sucesivo van inexorablemente acompañadas por tendencias de descivilización.

III. Configuración *versus* disociación

Para Elias la generalización del autocontrol en todas las prácticas sociales, con leves diferencias entre el ámbito privado y el ámbito público, está en la raíz de una de las concepciones más erróneas que los hombres se hacen de su relación con el mundo: aquella que insiste, de una u otra forma, sobre la disociación entre el objeto y el sujeto. En su opinión, nada es más falso que

52 Ibíd., 493 y ss. (trad. inglés, 383 y ss.).

53 Para este análisis intergeneracional, cf. Ibíd., 315 y ss. (trad. inglés, 239 y ss).

54 Elias, *Du temps*, 164.

55 Para una presentación de diferentes críticas dirigidas a la concepción de Elias del proceso de la civilización, cf. Stephen Mennell, *Norbert Elias: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1992), 227-250.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 219 20-01-2014 12:45:57

la voluntad de establecer una anterioridad, incluso una exterioridad del individuo a la sociedad, como lo es, del mismo modo pero a la inversa, la pretensión de concebir una sociedad que funcionaría como una entelequia independientemente de los individuos. Para Elias, se trata de pensar el mundo social como una configuración, como una trama de relaciones sociales, cuya densidad, propia de las sociedades modernas, explica el sentimiento, tan extendido, de una disociación entre dos realidades distintas, el yo y el mundo. Estudiar la sociedad y los individuos consiste entonces en dar cuenta, como Elias mismo lo hizo para el proceso de la civilización, de estas diversas configuraciones, suerte de dependencias recíprocas establecidas por los individuos y que construyen los sujetos de las relaciones. Pero la noción de configuración, si ya está presente en sus estudios de los años treinta, no será realmente conceptualizada sino en los años sesenta.

La noción de configuración de Elias no está exenta de ambigüedades, incluso de insuficiencias[56]. A través de ella, la sociedad es concebida como un equilibrio de tensiones, donde cada acción social depende de la acción efectuada por otro actor, ya que ambos se ubican en un sistema de interdependencias recíprocas. Las configuraciones se asemejan entonces a diversas imágenes de un caleidoscopio social, las cuales pueden ir desde una simple interacción entre individuos hasta relaciones entre Estados. El valor heurístico de la noción es ciertamente menos importante que el que Elias parecía otorgarle: por un lado, la fuerza de la noción procede más bien de su tonalidad crítica con respecto de la separación entre el individuo y la sociedad y, por otro lado, la noción es en mucho redundante con el proceso de civilización que describió durante los años treinta. En efecto, la noción de configuración se basa en un vínculo estrecho entre este análisis y su perspectiva sociológica. La dependencia, o más bien el conjunto de las interdependencias, como tantas cadenas invisibles, está en el centro de su representación de la sociedad. Mientras más numerosas son las cadenas, mayor es el sentimiento de autonomía individual. El individuo «vive en un tejido de relaciones fluctuantes que entretanto se han, al menos parcialmente, impregnado en él y le dan su marca personal»[57]. La sociedad, para Elias, no es entonces otra cosa que este conjunto de funciones que los hombres cumplen, unos respecto de otros: «Es en el interior de la red de interdependencia en la que el hombre se incorpora

56 Jean-Hughes Déchaux, «Sur le concept de configuration: quelques failles dans la sociologie de Norbert Elias», *Cahiers internationaux de sociologie* 99 (1995): 293-313.

57 Norbert Elias, *La société des individus* (París: Fayard, 1991), 50.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 220 20-01-2014 12:45:57

a su nacimiento, en la cual se desarrolla y se afirma —en grados y según modelos variables— su autonomía relativa de individuo independiente»[58].

Es así como, en el estudio sociogenético del individuo realizado por Elias, el momento de inflexión es la constitución, a través del control de las pulsiones, de una separación entre un ámbito público (donde el individuo despliega acciones abiertas y visibles) y un ámbito privado (donde el individuo se entrega a conductas secretas). Escisión histórica que separa con fuerza dos tipos, muy generales, de individuo. En las sociedades no estatales, donde esta escisión no existe en realidad todavía, el individuo es movido por pasiones extremas y acciones afectivas. En las sociedades estatales, a la inversa, se consolida el control de las emociones y el cálculo de las consecuencias de las propias conductas. La transición va de un control externo hacia un control interno y, al final de este proceso, el exterior no es percibido más que como una expresión de la interioridad. Por un lado, se propaga la idea de que es justamente en la interioridad donde se desarrolla la esencia del individuo; por otro lado, las conductas se despliegan cada vez más de acuerdo con mecanismos de regulación internalizados, y en lo sucesivo designados como el lugar mismo de la conciencia. Para Elias, el desarrollo de este proceso desde la Edad Media es así sinónimo de la extensión de la identidad del «yo» en perjuicio de la identidad preestatal del «nosotros»[59]. Al final, incluso, este último se debilita hasta que los individuos solamente se perciben a sí mismos como «yo», sin «nosotros»; el concepto del individuo se convierte a tal punto en una imagen ideal en Occidente, que la educación, por ejemplo, apunta a hacer de cada ser un hombre independiente[60].

Es a través de esta visión del *homo clausus* que se impone en el curso del proceso de la civilización, como mejor se manifiesta la matriz sociológica de la modernidad específica de Elias. En efecto, nada muestra mejor la fuerza de la lectura que él da, siguiendo los pasos de la racionalización, que su manera para enmarcar el sentimiento de disociación propio de los modernos entre el yo y el mundo. Ahí donde, como lo veremos, en la filiación de los trabajos de Simmel se trata de insistir en la separación entre las dimensiones objetivas y las realidades subjetivas, para Elias, y justamente a la inversa, esta dicotomía debe ser analizada como una resultante de la huella en el individuo de un tejido particular de relaciones. La conciencia de sí mismo, propia del hombre civilizado, y a través de la

58 Elias, *La société de cour*, 151.

59 Norbert Elias, «Les transformations de l'équilibre "nous-je"» (1987), en *La société des individus*, 234.

60 Elias, *Qu'est-ce que la sociologie?*, 141.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 221 20-01-2014 12:45:57

cual se instaura un quiebre entre su yo y el mundo, no es otra cosa que lo propio de una fase del proceso de la civilización. «Esta se caracteriza por una fuerte diferenciación y por una fuerte tensión entre los imperativos y las prohibiciones de la sociedad, adquiridos y transformados en coerciones interiores, y los instintos o las tendencias propios del individuo, no superados, pero reprimidos»[61]. Este es el marco que explica que los individuos sean embargados por un sentimiento de separación, por el sentimiento de que su verdadero yo, su «yo en sí», como escribe Elias, esté encerrado en un calabozo denominado sociedad.

Para Elias, el pensamiento de Descartes, y por extensión la representación que la filosofía da desde entonces del sujeto moderno[62], está íntimamente ligado con la nueva forma de conciencia individual vinculada a la mercantilización y la estatización, al ascenso de nuevos estratos sociales, así como con el poder creciente de los hombres sobre los fenómenos naturales. La conciencia humana toma así la forma de una escalera de caracol, donde el individuo tiene la capacidad de alcanzar, cada vez más a medida que el proceso de civilización se propaga, grados superiores de reflexividad. Progresivamente, el movimiento de desapego mediante la observación de los demás y de sí mismo pasa a ser una actitud constante. Los individuos llegan incluso a sentirse separados de todos los demás, existiendo independientemente de ellos. «En su representación, el mayor distanciamiento y autodisciplina requeridos para explorar el sistema de los fenómenos inanimados se transformaron en la idea de una distancia realmente existente entre ellos mismos, los sujetos, y la "naturaleza" en su calidad de sistemas de objetos»[63]. El corte entre el cuerpo y el espíritu, el yo y el mundo, o más aún, el individuo y la sociedad, no son entonces para Elias otra cosa que una consecuencia de la tendencia a representarse las funciones como sustancias. Lo propio del hombre civilizado es justamente esta capacidad de salirse de sí mismo, su capacidad de verse a la vez como un yo, un tú, un él o ella[64].

61 Elias, *La société des individus*, 65.

62 Y se podría incluso agregar la sociología misma, por cuanto esta queda, para Elias, prisionera de la separación entre el individuo y la sociedad. Cf. las críticas sobre este aspecto dirigidas por Elias a Parsons en «Sociologie et histoire», prólogo a *La société de cour*, LXXIV; o aún, *Qu'est-ce que la sociologie?*, 222.

63 Elias, *Du temps*, 129; y en el mismo sentido, ibíd., 138-139.

64 Norbert Elias, «Les transformations de l'équilibre "nous-je"», *La société des individus*, 248. Para Elias, el recurso de la sociología a los enunciados de los pronombres personales es la manera más simple de querer decir que los hombres dependen unos de otros y que cada uno de ellos es un ser innatamente social. Cf. Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, 146-154.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 222 20-01-2014 12:45:58

Para Elias, la separación de lo objetivo y de lo subjetivo está lejos de ser una matriz apropiada para la interpretación de la modernidad[65]. Al contrario, esta distancia no es para él más que un sentimiento, por cuanto los individuos civilizados se definen por un habitus que vincula con fuerza su estructura psíquica con las estructuras sociales. Este sentimiento no es más que «la expresión de la represión de las tendencias espontáneas a la acción, del paso directo a la acción, mediante funciones de control del individuo, cada vez más rigurosos y cada vez más complicados»[66]. Y mientras más surge la acción adoptando una forma atenuada, retardada, indirecta, más se desarrolla en el individuo el sentimiento de ser separado de los demás y del mundo por una muralla invisible. El control de sí alimenta el sentimiento de ruptura entre el yo y el mundo.

IV. Autocontrol y saber

Para Elias, la necesidad de autocontrol es tanto mayor cuanto las cadenas de interdependencias entre los hombres se han extendido y diferenciado a lo largo del proceso de la civilización. Es la complejidad de las interdependencias la que explica que los fenómenos sociales sean relativamente autónomos en relación con las intenciones de los hombres, e incluso los resultados imprevistos de las acciones son atribuibles a los efectos de composición de las interdependencias humanas. No hay misterio alguno en este proceso: «la interpenetración de las jugadas realizadas por miles de individuos interdependientes es tal, que ninguno de ellos, y ningún grupo —sea cual sea su poder—, está en condiciones de dirigir el desarrollo del partido»[67]. Es la razón por la cual, con el fin de lograr actuar eficazmente en una sociedad de este tipo, hay que ser capaz «de subordinar la satisfacción de las necesidades presentes a gratificaciones previstas en el futuro»[68]. Elias busca así establecer un acuerdo en el corazón de la sociedad moderna, entre la progresión de unidades de integración social siempre más vastas,

65 El texto que Elias dedicó a Mozart parece tener un estatus aparte: el análisis de la genialidad —aceptada en su calidad de tal por Elias— se funda sobre la diferencia entre el individuo Mozart y la sociedad en la cual él vive: Mozart es un músico burgués y romántico y un genio al interior de una sociedad cortesana que no reconoce aun el valor del genio. El carácter excepcional del genio parecería ser una prueba adicional de la plausibilidad del análisis en términos de configuración. Cf. Norbert Elias, *Mozart. Sociologie d'un génie* (París: Seuil, 1991).

66 Norbert Elias, «Conscience de soi et image de l'homme», en *La société des individus*, 164.

67 Elias, *Qu'est-ce que la sociologie?*, 180.

68 Elias, *Du temps*, 161.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 223 20-01-2014 12:45:58

de cadenas de interdependencias sociales siempre más extendidas, y la necesidad humana de lograr un orden cognitivo capaz de asegurar niveles cada vez más altos de síntesis conceptual. El control cognitivo opera a través de una reducción del contenido imaginario del pensamiento humano, en beneficio de un pensamiento en congruencia con lo real[69]. Sobre este punto, Elias se diferencia con fuerza de todos los otros sociólogos que han interpretado la modernidad como un proceso creciente de racionalización. En efecto, a pesar del carácter cada vez más trágico de su concepción del proceso de la civilización, sigue apegado a cierta visión del saber, fuertemente ligada a su propia definición de la racionalización, y gracias a la cual los hombres tienen la posibilidad de hacer accesibles al entendimiento humano procesos durante mucho tiempo percibidos como incontrolables. Lo propio del científico, en su calidad de «cazador de mitos»[70], se confunde así con el movimiento mismo de distanciamiento gracias al cual el individuo logra dominar su entorno. «Es la tarea de los investigadores en ciencias sociales encontrar los medios para comprender las configuraciones movedizas que los hombres tejen entre ellos, la naturaleza de estos vínculos, como asimismo la estructura de esta evolución»[71].

Sería falso hablar de Elias como de un mero heredero de la Ilustración; muchos presupuestos importantes de su obra lo distanciaban de ella. Sin embargo, hay en él aun una relación estrecha, y en el fondo positiva, entre la extensión del saber y el proceso de racionalización. Ambos, por vías diferentes, refuerzan el autocontrol de las emociones que a su vez permite aumentar el control relativo del hombre sobre el mundo. Para Elias, el nivel de dominio es directamente proporcional al grado de distanciamiento emocional, que permite a los hombres aprehender los fenómenos en su interdependencia y no traerlos hacia ellos mismos, al tiempo que los dota de un distanciamiento crítico que les permite dominar sus afectos y aumentar así el control.

Lo propio del dilema de la racionalización, según Elias, proviene entonces menos de una extensión ilimitada de la racionalidad instrumental o estratégica que de la diferencia de dominio que se instaura respecto de lo que él denomina a veces la «trinidad de los controles fundamentales», y que otras veces parece clasificar en cuatro formas de control[72]: acontecimientos

69 Ibíd., 200 y ss. Una vez más, este proceso no se da sin contraparte para Elias por el hecho, especialmente, que los hombres se acostumbran a comunicar mediante abstracciones, perdiendo de vista los detalles sensibles con los cuales ellas se relacionan.

70 Elias, *Qu'est-ce que la sociologie?*, 58.

71 Norbert Elias, «Engagement et distanciation» (1956), en *Engagement et distanciation* (París: Fayard, 1993), 24.

72 Norbert Elias, «Les pêcheurs dans le Maelström» (1980), en *Engagement et distanciation*, 72.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 224 20-01-2014 12:45:58

naturales, relaciones sociales (las cuales se pueden descomponer en relaciones interestatales y relaciones intraestatales) y relaciones de dominio de sí. Y aunque estas formas de dominio son interdependientes, «lo que caracteriza la situación actual de las sociedades humanas, es que la aptitud para dominar los complejos acontecimientos extra-humanos aumenta más rápidamente que la aptitud para dominar las relaciones sociales»[73]. En repetidas ocasiones, Elias insiste sobre la paradoja del proceso de la civilización, a saber, a medida que se desarrolla el control de los fenómenos naturales[74], los individuos son cada vez más sensibles al más débil dominio que existe de lo que sucede entre los hombres y entre los diferentes grupos sociales[75]. El proceso que disminuye la dependencia de los hombres respecto de la naturaleza refuerza su dependencia recíproca y somete entonces a los hombres a nuevas fuentes de inseguridad en la vida social. Más precisamente, la racionalización, que va de la mano con una mayor capacidad de distanciamiento y de dominio de los afectos, se ha realizado ampliamente en dos campos, los acontecimientos naturales y el control de sí mismo, mientras que permanece limitada en lo que se refiere a las relaciones sociales, ya sea al interior del espacio intraestatal o bien, sobre todo, a nivel de la interdependencia entre los Estados. En la relación que los hombres mantienen con su vida colectiva «prevalece aún una situación en la cual se refuerzan mutuamente una fuerte coloración afectiva del saber y una gran vulnerabilidad ante los peligros provenientes de los hombres mismos, lo que lleva demasiado frecuentemente hacia los extremos»[76].

Si se subleva varias veces contra las diversas expresiones de voluntarismo presentes en las ciencias sociales es porque, en su opinión, estas perspectivas ocultan mal la demasiado importante implicancia emocional de los individuos en los acontecimientos sociales. De manera inversa, su defensa en favor de la ciencia, y su fe en su rol de instrumento de dominio creciente del entorno natural y social, depende directamente de la seducción que ejerce sobre él, desde los años treinta, el autocontrol pulsional. Para Elias no se puede hacer la historia, pero, al controlarse a sí mismo, el individuo

73 Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, 193.

74 El desencantamiento que los hombres civilizados experimentan respecto de la naturaleza no es más que una consecuencia directa de esta concepción de la racionalización que exige una gran retención emocional, lo que lleva a una naturaleza transformada y más habitable para los hombres, pero que ofrece poca alegría a la sensibilidad humana. Cf. Norbert Elias, «Les pêcheurs dans le Maelström», *Engagement et distanciation*, 109-110.

75 Norbert Elias, «Conscience de soi et image de l'homme», en *La société des individus*, 174.

76 Elias, «Les pêcheurs dans le Maelström», en *Engagement et distanciation*, 114.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 225 20-01-2014 12:45:58

puede terminar por reconocer, e incluso encontrar a veces en sí mismo, en medio de acontecimientos que parecen incontrolables, elementos que le permiten dominarlos.

* * *

Al fin de su vida, Elias estaba ciertamente muy lejos de compartir el optimismo racionalista que es posible reconocer en sus estudios de los años treinta. Es igualmente cierto que ya no había más en él ninguna confusión entre la dirección general que vislumbraba en el proceso de la civilización y la valorización de esta evolución a través de la idea de progreso. Pero siempre creía poder reconocer aún, a partir de la intensificación de las coerciones, un horizonte posible de emancipación para los hombres; en todo caso, un mayor dominio relativo, bajo diferentes formas, del mundo. Para Elias el proceso de la civilización es inherente a la vida humana y el autocontrol existe en todas las sociedades, aunque con formas y en grados diferentes. Y sea cual sea el juicio axiológico liminar que emitirá sobre este proceso, es cierto que siempre ve en el saber social y en su extensión una posibilidad creciente de emancipación para los hombres. Reconozcamos que en este punto, y bajo esta perspectiva, Elias es una figura única en la historia de la matriz sociológica de la racionalización. Una confianza irreprimible en el saber: ese es, en el fondo, el verdadero y último meollo del optimismo de Norbert Elias.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 226 20-01-2014 12:45:58

CAPÍTULO VII

Herbert Marcuse (1898-1979), la racionalización unidimensional

Es posible interpretar la obra de Marcuse en una filiación marxista y especialmente en función de su voluntad, común a toda la escuela de Fráncfort, de dar con una representación precisa del rol de la Razón en la historia de la humanidad. Por supuesto, se encontrará en él, y de acuerdo con el marxismo, la idea según la cual el desarrollo de las fuerzas productivas es el elemento central del progreso social y la base del despliegue de una fuerza social real que, desde el interior de la sociedad, puede lograr cuestionar la dominación capitalista. No obstante, la interpretación que Marcuse hará de la sociedad capitalista, en verdad de la sociedad industrial avanzada como sociedad administrada, se ubica, en varios aspectos y con una persistencia sorprendente, en la estela del estudio de Max Weber sobre la racionalización[1]. La subordinación de la Razón al tecnicismo y a la dominación es la matriz central de su pensamiento. Es en relación con ella que adquieren sentido las influencias que marcan su formación filosófica o su trayectoria intelectual. Ella permite dar cuenta de la influencia de Heidegger, de su voluntad de anclar su reflexión en la filosofía de la historia de Hegel o de la lectura crítica e histórica que realiza de la obra de Freud. Especialmente es esta perspectiva la que explica, luego de los acontecimientos históricos indisociables de la formación y de la evolución de la teoría crítica, la agonía del pensamiento de Marcuse en su voluntad y su deseo, a pesar de su pesimismo, por designar un sujeto colectivo capaz de asumir la tarea de la emancipación.

Desde un punto de vista sociológico, la unidad de la obra de Marcuse es impactante. Nace en los años treinta, cuando se cristalizan los dos grandes ejes de su pensamiento. Por un lado, la aceptación y la radicalización crítica de la visión que Weber dio de la racionalización y, por otro lado, un pensamiento crítico, fuertemente inspirado en Marx, pero que no

1 Cf. especialmente Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* (París: Fayard, 1987), t. 1, capítulo IV, 347-402.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 227 20-01-2014 12:45:58

logrará nunca realmente encontrar un agente central de transformación de la historia. En 1964, en *El hombre unidimensional*, Marcuse mismo define el espíritu del libro, que puede fácilmente ser aplicado al conjunto de su obra: la oscilación permanente «entre dos hipótesis contradictorias: 1) O bien la sociedad industrial avanzada es capaz de impedir una transformación cualitativa de la sociedad en el futuro inmediato; 2) O bien existen fuerzas y tendencias capaces de hacer caso omiso y de hacer estallar la sociedad»[2]. Falso equilibrio. De hecho, el *ethos* de la obra es mejor restituido a través de una pregunta: ¿cómo y dónde encontrar una capacidad crítica y transformadora en la sociedad, una vez que se ha radicalizado hasta el exceso la visión de la jaula de hierro de Weber?

La importancia de la obra de Marcuse proviene de su capacidad de resistir a las interpretaciones más oscuras propuestas por la escuela de Fráncfort. Si la idea de un mundo administrado se halla en la base de sus trabajos, como en los de Horkheimer o de Adorno, en su caso esta representación no desemboca ni en una suerte de retiro intelectual ni, como en el caso de Adorno, siguiendo los pasos de Benjamin, en una filosofía negativa de la historia. Ciertamente, afirmará en acuerdo con Horkheimer y Adorno que el totalitarismo es en última instancia el fruto de la dinámica interna de la conciencia humana. Ciertamente, adherirá a la imagen según la cual el progreso de la civilización es un proceso creciente de cosificación de la naturaleza y del hombre, una lectura que transforma la crítica del productivismo en una crítica de la razón que es en sí misma una crítica de la idea de progreso. Sin embargo, y a pesar de ello, nunca renunciará completamente a la idea de que el progreso puede ser también vinculado a la revolución de las fuerzas productivas y, especialmente, y a pesar de todos las desesperanzas históricas de las cuales será testigo, no abandonará nunca la búsqueda intelectual de una fuerza positiva en la historia con el fin de reestablecer una nueva imbricación, incluso una identidad más armoniosa entre el sujeto y el mundo[3].

---

2 Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel* (París: Minuit, 1968), 20-21.

3 Jay subraya esta especificidad del pensamiento de Marcuse en que, en efecto, la hostilidad hacia todo lo que implicaba la noción de identidad es mucho menos importante que en los estudios de Horkheimer o de Adorno. Cf. Martin Jay, *L'imagination dialectique* (París: Payot, 1977), 80. De hecho, sobre este punto la posición de Marcuse evolucionó profunda y rápidamente desde que tomó sus distancias respecto de Heidegger, pasando de una concepción que acentúa cierta unidad subyacente a toda la historia humana, suerte de identidad ontológica última entre el sujeto y el objeto (como lo comprueba especialmente su primer libro sobre Hegel, donde la influencia de Heidegger es más visible, cf. Herbert Marcuse, *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité* (París: Minuit, 1972), hacia una concepción que, sin renegar de esta posibilidad, no la concibe más

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 228 20-01-2014 12:45:58

I. La sociedad administrada

El pensamiento crítico del siglo XX gravitó, de una u otra forma, en torno al problema de la instrumentalización del mundo y del hombre. Para unos, fue el signo específico de un tipo de sociedad, el capitalismo o la sociedad industrial, para los otros, fue el rasgo congénito de la civilización occidental. Si al inicio esta crítica adopta la forma de una denuncia de un tipo de organización del trabajo, más tarde el pesimismo extenderá su geografía política y abarcará la totalidad de las esferas sociales. La obra de Marcuse se sitúa sin duda en este espacio, y para comprenderla es necesario mencionar, aunque sea muy brevemente, la lectura de la sociedad administrada que realizaron Adorno y Horkheimer. Con el fin de comprender las bases de esta sociedad, es preciso aprehender, al interior mismo de la razón, todo lo que depende en ella de una lógica de dominación. Es en la voluntad misma del hombre que desea ser dominador, amo de la naturaleza, que se hallan los gérmenes que vinculan la racionalidad con la dominación. Toda la historia de la humanidad es un error: al querer dominar la naturaleza, desde las primeras herramientas de piedra hasta la industrialización moderna, el hombre construye sus propias cadenas, y las fabrica mediante la ciencia y la matematización del mundo. Pero,

> renunciando a pensar lo que, bajo su forma cosificada, como matemáticas, máquina, organización se venga del hombre que lo ha olvidado, la Razón ha renunciado a su propia realización. Al someter a su tutela todo lo que es único e individual, la Razón permitió a la totalidad incomprendida regresar —bajo la forma de la dominación— contra las cosas, contra el ser y la conciencia de los hombres[4].

La Ilustración se torna incluso un sinónimo de la civilización occidental, definida por la relación de dominación y de instrumentalización que el hombre establece con la naturaleza. El problema, que pertenece al campo de una filosofía de la cultura, es encontrar una respuesta a este devenir que se impone como fatalidad, a saber, que «el progreso pasa a ser regresión»[5].

que como la culminación de toda una serie de negaciones con futuro incierto. Para una presentación de las relaciones intelectuales entre Marcuse y Heidegger, cf. Thomas McCarthy, *Ideal and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory* (Cambridge, MA: MIT, 1992), 83-96.

4 Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *La dialectique de la Raison* (París: Gallimard, 1974), 56.

5 Ibíd., 18.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 229 20-01-2014 12:45:58

El análisis, aquí, no se desprende de un estudio de las relaciones sociales, es más bien un análisis retrospectivo que introduce la perversión congénita de la razón en los orígenes de la historia humana. Un concepto (histórico) de la racionalidad es inoculado a una civilización completa, y el diagnóstico de su carácter opresivo se hace a partir de un concepto axiológico de la Razón, cuyo estatus es muy a menudo nebuloso. En el fondo, para Adorno y Horkheimer, es en la ruptura primigenia del hombre y de la naturaleza, y la búsqueda de dominación que esta permite, que se halla en último análisis el origen de la dominación creciente a la cual el hombre es sometido.

El minucioso esfuerzo de Weber para explicar la especificidad del *espíritu* capitalista y el triunfo de la racionalidad instrumental en la modernidad es abolido por la teoría crítica. Esta teoría identifica la historia universal con la razón identitaria —incluso si por esta vía propone una crítica específica de la modernidad—. La razón en su dualidad, liberadora y portadora de la dominación, pasa a ser menos un tema sociológico que el objeto de una antropología dialéctica. La dominación proviene de la instrumentalización de la racionalidad y encuentra su fundamento teórico en la voluntad racional occidental de asimilar conceptos y objetos en una razón identitaria, para la cual «pensar quiere decir identificar»[6]. La escuela de Fráncfort, hace pues remontar los orígenes de la instrumentalización del mundo al inicio de la historia humana. A partir de un diagnóstico ensombrecido por la historia del fascismo, la teoría crítica es pesimista en cuanto a las reales capacidades emancipadoras de la Razón humana. La linealidad y el simplismo sociológico de esta representación de la historia son no obstante asombrosos. Se trata de una posición extrema y difícilmente aceptable para la sociología, por cuanto termina por hacer de toda la historia de la civilización el simple recorrido, ya completamente anticipado en sus consecuencias últimas, de la lógica instrumental de dominación del hombre sobre su entorno.

Ahora bien, y aunque Marcuse concuerda en muchos aspectos con este análisis, el corazón de su reflexión crítica se inclina por una interpretación, sin duda más sociologizada, de la primacía de la racionalización técnica en la sociedad industrial avanzada. Enunciada por primera vez en 1941[7], la interpretación tomará una forma definitiva con los análisis sociohistóricos que Marcuse realiza del marxismo soviético en 1958 y de la sociedad estadounidense en 1964 —ambas sociedades leídas como variantes de un mismo tipo de dominación—. Pero si Marcuse adhiere a la interpretación de

6 Theodor W. Adorno, *Dialectique négative* (París: Payot, 1978), 12.

7 Para una interpretación de los primeros trabajos de Marcuse sobre la racionalización técnica, cf. Gérard Raulet, *Herbert Marcuse. Philosophe de l'émancipation* (París: PUF, 1992), 120 y ss.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 230 20-01-2014 12:45:58

la sociedad industrial de los años cincuenta y sesenta, como un tipo societal único que tiene diferentes versiones, dependiendo si la industrialización la llevan a cabo empresarios privados o se realiza mediante la planificación centralizada, su interpretación difiere de aquella de otros sociólogos del período[8] en la medida en que se basa, casi exclusivamente, en una lectura particular del proceso de racionalización descrito por Weber.

Marcuse se empeña en mostrar que la obra de Weber se basa en una concepción de la razón inseparable de un sistema de civilización material e intelectual, que desarrolla, como una fatalidad, un tipo específico de dominación burocrática. La interpretación crítica de Marcuse no es más que una nueva exposición de esta tesis: la concepción de racionalidad formal ha adquirido en Occidente una forma que la distingue radicalmente, en sus manifestaciones, de todas las demás formas de economía y de técnica. El análisis es sin matices: el pretendido carácter abstracto de la razón oculta mal su historicidad específica; «la racionalidad formal es íntegramente racionalidad *capitalista*»[9]. La racionalidad formal se inscribe en la historia como una forma de dominación, y especialmente como una razón técnica: se trata de producir, de transformar la materia, a través de un sistema de control de los hombres y de las cosas. Para Marcuse la supuesta abstracción cuantificadora de la racionalidad formal encuentra su verdadera razón de ser en las necesidades del capitalismo y su voluntad de domesticar el apetito del lucro. Es imposible, como lo cree Weber, limitar el capitalismo y su racionalidad formal a una forma particular de contabilidad; o al desarrollo de la burocracia como una forma de funcionamiento formalmente racional, fundada en el saber, una forma de gestión y de dominación puramente objetiva, sean cuales sean las metas de las instituciones y de los hombres. Para Marcuse, por el contrario, la racionalidad formal se inscribe en los hechos históricos materiales que son las empresas modernas, y por este medio se transforma en una cuestión de dominación: «el más productivo, el más cosificado de los aparatos no deja por lo mismo de ser un medio utilizado en búsqueda de un fin que le es extraño»[10]. En síntesis, la racionalidad formal está inextricablemente vinculada con contenidos materiales. Pero esta

8 Para la experiencia francesa, cf. especialmente Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle* (París: Gallimard, 1962) y *La Lutte des classes* (París: Gallimard, 1964). Además del hecho que Aron esté lejos de compartir la visión total de la dominación que se encuentra en los trabajos de Marcuse, insiste en sus estudios sobre el carácter endógeno del cambio y sobre los conflictos de interés que sacuden a la sociedad industrial.

9 Herbert Marcuse, «Industrialisation et capitalisme chez Max Weber» (1964), en *Culture et société* (París: Minuit, 1970), 274 (la cursiva es de Marcuse).

10 Ibíd., 285.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 231 20-01-2014 12:45:58

dominación excede al capitalismo mismo y se convierte en la característica esencial de las sociedades industriales avanzadas. Es aquí que se encuentra el meollo de todas las intuiciones de Marcuse. La racionalidad formal se ha convertido en una racionalidad política material en el capitalismo, puesto que desde el inicio la razón técnica es dominación de la empresa privada sobre el trabajo libre. Pero de manera mucho más sustancial, la técnica conlleva, desde su concepción, la marca de la dominación de los hombres:

> Incluso antes de ser utilizada, la técnica es una dominación (sobre la naturaleza y sobre el hombre), dominación metódica, científica, calculada y calculadora. La meta y los intereses del sistema de dominación no son "otorgados" a la técnica posteriormente y desde el exterior, ellos ya forman parte del aparato técnico en el momento de su construcción; la técnica es en cada ocasión un proyecto histórico y social[11].

La razón técnica está en el fundamento de la representación marcusiana. Fuente última de su inspiración intelectual, procede, en lo esencial, de una lectura parcial y sesgada de la racionalización weberiana. Una interpretación que privilegia con fuerza, e incluso exclusivamente, el desarrollo técnico, y que deja de lado el estudio de otros aspectos de las relaciones sociales, o más bien, que hace derivar estos últimos de la racionalidad implícita en la esfera técnica; una interpretación que asocia así estrechamente técnica y dominación. Para Weber, el mundo moderno podía llegar a ser uniformemente dominado por la burocracia, pero esta tendencia, incluso dominante, estaba lejos de ser exclusiva. Para Marcuse, la sociedad industrial avanzada realiza una dominación absoluta de los hombres y de las cosas, una dominación inscrita en la razón técnica, que pasa a ser así la sola razón verdaderamente sustancial de la historia. La dialéctica de la Ilustración pasa a ser un sinónimo de la dialéctica de la razón técnica: «los controles técnicos son la expresión misma de la Razón»[12].

La tecnología se convierte en la base de la sociedad y todas las relaciones productivas, incluso todas las relaciones sociales, le están subordinadas. Marcuse afirma que la técnica es un proyecto cuando «se pone a funcionar a nivel de las instituciones y de las relaciones fundamentales, tiende a transformarse en exclusivo y a determinar el desarrollo de la sociedad en su conjunto»[13]. Es este determinismo tecnológico el que explica la

11 Ibíd., 291.

12 Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, 34.

13 Ibíd., 22.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 232 20-01-2014 12:45:58

semejanza de fondo que reconoce entre la sociedad soviética y la sociedad estadounidense. Las dos sociedades, a pesar del hecho de que se ubican en un nivel diferente de desarrollo de las fuerzas productivas y que tengan instituciones económicas y políticas distintas, no son sin embargo, en el fondo, más que manifestaciones particulares de la racionalidad técnica, «ambos sistemas sociales antagónicos hacen aparecer una tendencia general del progreso técnico en el período contemporáneo, a saber, la utilización de la técnica como instrumento de la dominación»[14]. El cambio de relaciones de producción no puede hacerse por una transformación de las relaciones de propiedad, sino que descansa, exclusivamente, sobre un cambio de la racionalidad técnica misma.

La dominación de la sociedad industrial avanzada se inscribe en el corazón de esta racionalidad. Proviene en efecto de un sistema de producción y de distribución que funciona manipulando las necesidades, haciendo que estas falsas necesidades se tornen las del individuo mismo. El control social, a través de la introyección de las necesidades, asegura la identificación inmediata del individuo con su sociedad.

> El aparato de producción tiende a convertirse en totalitario en el sentido que determina, al mismo tiempo que las actividades, las actitudes y las aptitudes que implica la vida social, las aspiraciones y las necesidades individuales. Así no hay más oposición entre la vida privada y la vida pública, entre las necesidades sociales y las necesidades individuales[15].

Ciertamente, como lo reconoce Marcuse mismo, los individuos administrados prefieren una administración pluralista a una administración total, pero en el fondo, el pluralismo no es más que una realidad decepcionante por cuanto está al servicio de la integración y manipulación sociales. Sobre todo, y más allá de sus diferencias institucionales, en todas las sociedades industriales avanzadas «el comportamiento de la población es coordinado gracias a los *mass media*, a la industria del entretenimiento, a la enseñanza»[16]. Por lo tanto, el conformismo no es más que el comportamiento social influenciado por la racionalidad tecnológica. Todos los campos de la vida social son controlados y manipulados: las necesidades, el instinto, el pensamiento. Al final, se trata de anular la capacidad de la mente humana para constituir otra dimensión diferente de lo real. La capacidad de la sociedad

14 Herbert Marcuse, *Le marxisme soviétique* (París: Gallimard, 1963), 255.

15 Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, 21.

16 Marcuse, *Le marxisme soviétique*, 103.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 233 20-01-2014 12:45:58

administrada de soslayar prácticas de emancipación es enorme, como lo atestigua la acotación de la liberación de la sexualidad humana a una pura sexualidad comercializada.

> Si se compara el período actual con los períodos puritano y victoriano, sin lugar a dudas la libertad sexual ha aumentado (aunque se pueda notar una reacción evidente en contra durante la década de 1920). Al mismo tiempo, sin embargo, las relaciones sexuales mismas han sido más bien asimiladas a relaciones sociales. La libertad sexual se ha armonizado con un conformismo provechoso. El antagonismo fundamental entre la sexualidad y la utilidad social —que es en sí el reflejo del conflicto entre principio de placer y principio de realidad— se enturbia por el primado progresivo del principio de realidad sobre el principio de placer[17].

La sociedad industrial avanzada tiene una capacidad única de introyectar bajo forma de necesidad, en la psiquis de los individuos, los elementos que el sistema necesita para sobrevivir. Sus análisis amplían entonces el marxismo y se interesan en la forma en que las necesidades y las funciones económicas se constituyen en sistemas psíquicos. El interés se vuelca así hacia los medios o la publicidad, agentes principales del consenso obtenido por la ingeniería social, gracias a la manipulación y al control de los instintos. Marcuse retoma por su cuenta y desarrolla las críticas dirigidas a la cultura de masa por Adorno o Horkheimer. Al tratar al público como un todo homogéneo, la cultura de masa acota a los individuos a una función pasiva; por añadidura, al producir una gran cantidad de bienes culturales estandarizados y estereotipados, permite a los individuos escapar de la realidad, junto con prohibirles que generen otra concepción. Así, la ideología dominante, incorporada en la razón tecnológica, logra transformar la realidad ya existente en realidad deseada, cerrando el espacio a toda reivindicación utópica: «El capitalismo ha tenido éxito, mediante las comunicaciones de masa, en ajustar las facultades racionales y emocionales de los individuos a su mercado y a su política, como asimismo en utilizarlos para defender su dominación»[18].

Se ha criticado, con justa razón, esta representación de la sociedad moderna. Por una parte, y como lo ha señalado Habermas, la actitud que consiste en fusionar la técnica y la dominación descansa, en el fondo, sobre la

17 Herbert Marcuse, *Eros et civilisation* (París: Minuit, 1963), 89.

18 Herbert Marcuse, *Vers la libération* (París: Minuit, 1969), 27.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 234 20-01-2014 12:45:58

identificación y la aceptación de la ideología tecnocrática de la omnipotencia[19]. La perspectiva de Marcuse no es más que la versión crítica de la concepción de la sociedad moderna como equilibrio de subsistemas propuesto por el funcionalismo de Parsons. Ambos están convencidos, por razones diferentes y a veces opuestas, de la capacidad de las sociedades industriales avanzadas en mantener el orden sobre el cambio[20]. Por otra parte, se puede también impugnar su representación de la sociedad moderna como estructurada por sistemas todopoderosos de control, manejada por Estados-totalitarios, o bien por clases dirigentes, que encuentran en la razón tecnológica su fundamento último. Este determinismo tecnológico extremo deduce los principales rasgos de las sociedades industriales avanzadas, y esto en todos los campos, de la lógica de dominación incorporada en la técnica. ¿Cómo no ver, en la base de este determinismo tecnológico, una impotencia social? ¿Cómo no cuestionar una concepción que percibe la sociedad como el resultado más bien de un destino técnico que de una elección política[21]?

En muchos aspectos, la sociedad administrada es, para el pensamiento de Marcuse, el equivalente funcional de otros tipos de totalitarismos propios al siglo XX. Aquí, también, la continuidad de su pensamiento es profunda. Desde los años treinta, no concibe una ruptura radical entre Estado liberal y Estado autoritario, ya que para él «es el liberalismo mismo que engendra el Estado autoritario total, el cual aparece como liberalismo en una etapa de desarrollo más avanzada. El Estado autoritario total aporta a la etapa monopólica del capitalismo una organización y una teoría de la sociedad adecuadas»[22]. Es el sistema político sobre el cual asienta su desasosiego y contra el cual, no obstante, no dejará jamás de combatir buscando, más allá de toda prudencia analítica y a veces de toda verosimilitud

19 Jürgen Habermas, *La technique et la science comme idéologie* (París: Gallimard, 1973), 3-74.

20 Wagner atrae justamente la atención sobre esta semejanza entre les teorías funcionalistas de la modernización y diversas teorías críticas de la sociedad industrial avanzada, donde ambas coinciden en una representación ampliamente común de la «modernidad organizada». Cf. Peter Wagner, *Liberté et discipline* (París: Métailié, 1996), 182-189.

21 Es en este sentido que Giddens interpreta un buen número de dificultades presentes en Marcuse. En sus obras habría un deslizamiento entre una concepción del capitalismo organizado en la descendencia de Marx, que asocia entonces el capitalismo con la oposición entre clases sociales, y la concepción de las sociedades industriales avanzadas, en la descendencia weberiana, que asocia el capitalismo con la racionalidad tecnológica. Cf. Anthony Giddens, «The improbable Guru: re-reading Marcuse», en *Politics, Sociology and Social Theory* (Stanford: Stanford University Press, 1995), 216-232.

22 Herbert Marcuse, «La lutte contre le libéralisme dans la conception totalitaire de l'Etat», en *Culture et société*, 78.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 235 20-01-2014 12:45:58

sociológica, un agente capaz de transformarlo. La conclusión de su búsqueda ya se predecía en la concepción cerrada que forjó de la sociedad administrada, a saber, una especie de resistencia *sui generis* donde el pesimismo histórico, si bien siempre dominante, no anula nunca completamente el optimismo teórico, y donde las posibilidades sociales son a veces reducidas a meras virtualidades culturales. Para expresar esta exigencia casi imposible, Marcuse siempre tuvo el sentido de la fórmula: «¿Cómo los individuos administrados —cuya mutilación está inscrita en sus libertades, en sus satisfacciones, y que se multiplica en una escala extendida— pueden liberarse a la vez de sí mismos y de sus amos? ¿Cómo se puede pensar que es posible romper el círculo vicioso?»[23].

II. El agente revolucionario imposible de encontrar

Los trabajos de la escuela de Fráncfort comparten muchos rasgos del marxismo occidental: su divorcio estructural con la práctica política, un desplazamiento del centro de gravedad de la economía hacia la filosofía —proceso ratificado por el descubrimiento de los *Manuscritos* de 1844—, la reclusión de los autores marxistas en la universidad y, especialmente, el hecho de ser un pensamiento derivado de una derrota[24].

La constatación histórica inicial de la escuela de Fráncfort, que se constituye en los años treinta y que hará de ella un marxismo sin proletariado, proviene de la convicción de que «la evolución anunciada por la teoría no se produce», y sobre todo que «las fuerzas que debían provocar las transformaciones son rechazadas y parecen ser vencidas», como lo escribe Marcuse, haciendo eco a las tesis de Horkheimer, en 1937[25]. El análisis no tardará en radicalizarse y ensombrecerse, con una clase obrera que pierde progresivamente toda perspectiva privilegiada en tanto que actor revolucionario. Al final, la sociedad moderna no se percibirá más que como un sistema estrechamente funcionalista y altamente eficaz, que tiene una enorme capacidad de integración de la clase obrera. ¿Cómo y por qué la clase obrera, cuyas estructuras mentales y situación económica empujan con fuerza hacia el conflicto, puede no obstante mantenerse solamente a nivel latente? Para responder a esto, en un primer momento, Horkheimer y Adorno van a encontrar en el psicoanálisis una explicación de estas motivaciones irracionales.

23 Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, 274.

24 Para esta presentación, cf. Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental* (París: Maspero, 1977).

25 Herbert Marcuse, «La philosophie et la théorie critique» (1937), *Culture et société*, 157.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 236 20-01-2014 12:45:58

Para ello, se centrarán en el estudio de las diversas formas que organizan la recepción, a nivel de la conciencia de los individuos, de las estructuras sociales, especialmente la cultura y la familia. Pero la cuestión del agente revolucionario imposible de encontrar terminará por llevar a Horkheimer y Adorno a una triple actitud: la afirmación, mil y una veces formulada, del carácter absoluto de la dominación en la sociedad administrada[26], un repliegue filosófico en el pesimismo al estilo Schopenhauer como en Horkheimer, una fuga hacia la estética como en Adorno. Ahora bien, Marcuse, y en esto difiere de Horkheimer y de Adorno, no dejará jamás de buscar, en el seno de la historia, una fuerza social capaz, desde el interior, de transformar el orden social existente.

El camino será largo y tortuoso. Durante casi cuarenta años, y especialmente a partir de los años sesenta, Marcuse va a inclinarse, sucesivamente, hacia diferentes fuerzas sociales capaces de llevar a cabo esta esperanza. Es en esta vía que deben ser interpretados los estudios dedicados por Marcuse a Hegel y luego a Freud. En ambos casos, se trata en cierto modo de volver a las raíces profundas del pensamiento crítico, explorar mejor ciertas dimensiones de dicho pensamiento, incluso descubrir zonas nuevas. Y cada vez, estas lecturas críticas llevan a Marcuse a basar en el contexto histórico, pero desde otras fuentes, la cuestión punzante de la identidad del actor revolucionario en la sociedad moderna.

El estudio que dedica a la obra de Hegel en 1941, si bien apunta a mostrar el carácter antiautoritario de este último, está en primer lugar dedicado, como lo confesará él mismo en el prefacio que agregó en 1960, al renacimiento «de una facultad mental en vía de desaparición: el poder del pensamiento negativo»[27]. En el momento más sombrío de la historia del siglo veinte, es en los fundamentos del marxismo donde Marcuse busca la fuerza histórica e intelectual del poder de lo negativo, antes de que este no sea desviado hacia el neoidealismo británico, el revisionismo marxista o el economicismo. Pero es también en esta obra que Marcuse se empeña en delimitar

26 Incluso es posible afirmar que lo esencial de los trabajos de la escuela de Fráncfort gravita en torno a esta triple respuesta. La economía administrada del capitalismo de estado, la introyección en la psiquis de los individuos de los rasgos propios de la dominación capitalista, en fin, el estudio de la cultura y de la socialización familiar que no es más que un fundamento de esta concepción funcionalista de la dominación social. En la sociedad administrada, todos los elementos de la vida social participan activamente en el mantenimiento de las estructuras de dominación. Para una lectura crítica de la escuela de Fráncfort en esta perspectiva, cf. Axel Honneth, «Critical Theory», en Anthony Giddens y Johnatan Turner, eds., *Social Theory Today* (Stanford: Stanford University Press, 1987), 347-382.

27 Herbert Marcuse, *Raison et révolution* (París: Minuit, 1968), 4.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 237 20-01-2014 12:45:58

mejor las bases de un pensamiento crítico que detecta en la superación de la oposición establecida por Kant entre el entendimiento (*Verstand*) y la Razón (*Vernunft*). Para Hegel, según Marcuse, frente al entendimiento que aprehende las cosas como entidades finitas regidas por el principio de identidad y de contradicción, reflejo de un cierto estado de las relaciones sociales, se erige la Razón, que apunta a restaurar la totalidad, más allá de la simple aceptación satisfecha por la realidad dada, ahí donde los individuos se contentan con tomar la apariencia contingente de las cosas por su esencia. Por el contrario, la verdadera identidad no es más que «el fruto del esfuerzo continuo de la Razón», una tarea que implica «la restauración de la unidad perdida en las relaciones sociales»[28]. Pero por importante que sea la rehabilitación de Hegel por Marcuse, este esfuerzo solamente tiene sentido si es interpretado en el camino que conduce a Marx. Para Hegel, la dialéctica remite a un proceso ontológico universal, el movimiento de la historia se confunde con el desarrollo del ser. «Marx, por el contrario, desprende la dialéctica de tal fundamento ontológico: en su obra, la negatividad de la realidad pasa a ser una condición histórica que no se puede hipostasiar en estado de cosas metafísicas; en otros términos, esta negación pasa a ser una condición social vinculada con una forma histórica particular de la sociedad»[29]. Más simple, la dialéctica de Marx, y es lo que interesa a Marcuse, remite a una evolución de la sociedad de clases que permite comprender la historia.

Es también, y más allá de su contexto histórico inmediato y del combate del cual da testimonio el libro contra el revisionismo freudiano, uno de los sentidos de su reflexión sobre la obra de Freud en *Eros y civilización*. Marcuse trata de poner en relieve, contrariamente a Freud, el carácter histórico de la represión, sus vínculos estrechos con las metas de una sociedad. Si acepta en un primer momento la idea de que, por su naturaleza instintiva, el hombre está obligado a adaptarse al entorno, a diferir su placer, con el fin de superar la carencia, sin embargo, piensa que en la sociedad capitalista, por el hecho de que el cuerpo es ante todo concebido como un instrumento de trabajo, la sexualidad ha sido organizada exclusivamente de manera genital. El individuo está desposeído de sus zonas erógenas pregenitales con el fin de concordar con el principio de realidad; en verdad, con el principio de rendimiento históricamente específico al capitalismo. Las sociedades industriales avanzadas son presa de fenómenos de sobrerrepresión, que ya no son necesarios para la sobrevivencia de la civilización, dada la riqueza tecnológica, pero que proceden de las necesidades de una dominación de

28 Ibíd., 91.

29 Ibíd., 363.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 238 20-01-2014 12:45:58

clase. La posibilidad de la emancipación se halla así en la capacidad de los hombres en cuanto a llevar una vida más gratificante, más en armonía con el principio de placer freudiano. Para Marcuse, diferentes modos de dominación tienen por resultado diversas formas de principio de realidad. El error de Freud es haber aplicado «al hecho burdo de la "escasez" lo que es en realidad la consecuencia de una *organización* específica de esta escasez y de una actitud existencial específica que esta organización hace obligatoria»[30].

La interpretación de Marcuse de la obra de Freud es audaz. Marcuse subraya ante todo la naturaleza común de los instintos humanos antes de su diferenciación en Eros y Tánatos, una orientación que conduce a Freud al descubrimiento de una tendencia fundamentalmente regresiva o conservadora hacia un principio del Nirvana, donde se efectúa la convergencia del placer y de la muerte. Origen común de los instintos que permite a Marcuse negar la idea de una sexualidad por esencia antisocial o asocial, incluso de un instinto primario destructor, en beneficio de una interpretación que hace, de ambas, las consecuencias históricas de una organización social represiva.

> Por lo tanto, si bien el proceso histórico tendía a dejar caducas las instituciones del principio de rendimiento, este tendería también a hacer que caduque una organización tal de los instintos, es decir, a liberar los instintos de las coerciones y de los desvíos que se hacen necesarios por el principio de rendimiento. Esto implicaría la posibilidad real de una eliminación progresiva del exceso de represión y de esta forma sectores crecientes de destructividad podrían ser absorbidos o neutralizados gracias al refuerzo de la libido[31].

Es aquí que se halla el fundamento último de otra reconciliación posible entre el sujeto y el mundo. La liberación polimorfa de la sexualidad permitirá inundar con inversiones libidinales el conjunto de las relaciones humanas, aboliendo la división entre el trabajo y el placer, ya que todas las actividades, incluido el trabajo, emanarán del principio de placer. Pero la imaginativa relectura freudiana realizada por Marcuse exige la prolongación de esta posibilidad por un actor social colectivo. Su interpretación exige, en efecto, un salto cualitativo, ya que obliga a ir más allá de los límites de la felicidad instaurados en la sociedad moderna mediante un «contenido que *excede estos marcos* y que comprende las potencialidades socialmente

30 Marcuse, *Eros et civilisation*, 43.

31 Ibíd., 120.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 239 20-01-2014 12:45:58

rechazadas a la personalidad»[32]. Dicho de otra forma, la lectura de Freud lleva a Marcuse hacia Marx, o más bien, al problema constante del agente social de la transformación.

En esta pendiente, Marcuse va a interesarse en diversos actores potenciales, y en diversas estrategias posibles de transformación política, en los años sesenta. En las sociedades industriales avanzadas «donde la clase obrera ha pasado a ser un puntal para el Establecimiento, su ascenso al control no haría más que prolongar este Establecimiento de otra forma»[33]. La dialéctica desespera, incapaz de traducir en la práctica histórica su fuerza crítica. Es solamente en los últimos párrafos de *El hombre unidimensional* que Marcuse propone, con un real dominio dramatúrgico, una extraña conclusión sociológica: «Por debajo de las clases populares conservadoras está el sustrato de los parias y de los *outsiders*, las demás razas, los otros colores, las clases explotadas y perseguidas, los desempleados y aquellos a los que no se puede emplear»[34]. En su opinión, la oposición de estos grupos es revolucionaria aunque su conciencia no siempre lo sea. Hasta la mitad de los años setenta, Marcuse no dejará de volver a esta frase, de pulirla, de matizarla, incluso de reorientarla, y se verá obligado a explicarse al respecto varias veces[35]. Vuelve sobre esta frase: «Yo simplemente quería decir que hoy día hay en la sociedad tendencias —tendencias anárquicas, desorganizadas, espontáneas— que anuncian una ruptura total con las necesidades de la sociedad represiva»[36]. La precisa: la oposición se ubicaría en los polos extremos de la sociedad, «primeramente en los *ghettos*, entre los subprivilegiados, aquellos que ni siquiera el capitalismo avanzado desea ni puede satisfacer sus necesidades vitales. En segundo lugar, se concentra en el otro polo de la sociedad, entre aquellos [...] que, gracias a su posición o a su educación, tienen la posibilidad —no sin pena, por otra parte— de conocer los hechos»[37]. Introduce distinciones: si la clase obrera es siempre la

32 Ibíd., 223. Es la principal razón política por la cual Marcuse se opone al revisionismo neofreudiano que piensa poder resolver en el marco de la sociedad existente la reivindicación de felicidad de los individuos.

33 Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, 276.

34 Ibíd., 280.

35 Para un historial de las relaciones entre los principales representantes de la escuela de Fráncfort y el movimiento estudiantil de los años sesenta, cf. Rolf Wiggershaus, *L'école de Francfort* (París, PUF, 1993), 592-617; también Jean-Michel Palmier, *Herbert Marcuse et la nouvelle gauche* (París: Belfond, 1973).

36 Herbert Marcuse, *La fin de l'utopie* (París: Seuil, 1968), 17.

37 Ibíd., 43.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 240 20-01-2014 12:45:58

clase revolucionaria en sí, subjetivamente, para sí, esto ya no es verdadero[38], como lo atestiguan, según Marcuse, los miembros de la nueva clase obrera (técnicos, ingenieros, especialistas, científicos) que, contrariamente a lo que piensa Serge Mallet, son una fuerza social conservadora; pero, por otro lado, en los frentes nacionales de liberación de los países subdesarrollados ve una preparación ante la crisis del sistema mundial[39]. Reconoce su perplejidad:

> El problema de nuestra época es que la revolución, objetivamente necesaria, no constituye en absoluto una necesidad experimentada por los estratos sociales que se consideran tradicionalmente como revolucionarios. Para comenzar, los mecanismos que asfixian esta necesidad deben ser eliminados, lo que supone a su vez la necesidad de eliminarlos. Y estamos encerrados en una dialéctica a la cual yo no he encontrado una escapatoria[40].

Después de todos estos rodeos, Marcuse se ve obligado a concluir, como ya lo hacía Horkheimer desde los años treinta, en el hecho de que la Razón está desprovista de capacidad de realización[41].

Pero la desconfianza y las dudas de Marcuse, en cuanto a las capacidades de emancipación gracias a la existencia de una fuerza social revolucionaria, son inversamente proporcionales a la confianza y a las certidumbres que concibe a propósito de la racionalidad tecnológica. El verdadero cambio se ubica a nivel de racionalidad tecnológica misma y en la automatización, cuyo advenimiento le parece ser el gran catalizador de la sociedad industrial avanzada. El lirismo de Marcuse puede sorprender: «Con este proceso social de automatización, la fuerza de trabajo se transforma o más bien opera una transustanciación a lo largo de la cual, separada del individuo, pasa a ser un objeto productivo independiente, es decir, un sujeto»[42]. Es solamente a través de un cambio cualitativo de la naturaleza misma de la técnica, y en función de otro proyecto social, que la razón técnica podrá convertirse en una técnica de liberación. Pero Marcuse no pasa jamás verdaderamente de esta reflexión sustancial a un análisis real de las luchas

38 Marcuse, *Vers la libération*, 28.

39 Marcuse, *La fin de l'utopie*, 53.

40 Ibíd., 62.

41 Para Goldmann, estas dificultades habrían llevado a Marcuse, en lo que concierne al agente de la transformación, hacia la idea de una «dictadura, pedagógica y transitoria sin duda, de los filósofos y de los sabios». Cfr. Lucien Goldmann, «Réflexions sur la pensé de Herbert Marcuse», *Marxisme et sciences humaines* (París: Gallimard, 1970), 269.

42 Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, 62.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 241 20-01-2014 12:45:58

colectivas. El hiato será permanente. Se interesa demasiado poco por las luchas sociales realmente en curso. Ciertamente, manifiesta su simpatía por los movimientos de protesta contra las industrias culturales y los aparatos de gestión que, por la estimulación de falsas necesidades, imponen sus proyectos económicos. Pero, debido a que ubica el fundamento final de la liberación más allá de la acción social, se mantiene en este punto en un nivel deliberadamente vago. La capacidad de evocación virtual de sus textos es mucho mayor que sus reales capacidades de análisis, incluso de incitación a la acción: «El cambio político solamente puede transformarse en un cambio social y cualitativo en la medida en que cambiará el sentido del progreso técnico —es decir, en la medida en que pueda desarrollar una *nueva tecnología*—[43]. Al final, como siempre, deposita su confianza en el desarrollo de las fuerzas productivas, lo que «sugiere que la libertad podría introducirse en el ámbito de la necesidad»[44]: el progreso técnico, de hecho, permitiría hacer emerger el reino de la libertad en el reino de la necesidad, más simplemente, el desarrollo del hombre en el trabajo. El camino hacia el socialismo va siempre para Marcuse, en último análisis, de la ciencia a la utopía[45]. Sus formulaciones son sin ambigüedades: «La ciencia y la tecnología, al realizarse históricamente, han permitido *traducir los valores en tareas técnicas* —materializar los valores—. Por consiguiente, el problema es redefinir los valores en *términos técnicos*, en su calidad de elementos del proceso tecnológico»[46].

III. Teoría, estética, utopía

Desde los años treinta, Horkheimer instala los principios centrales de la teoría crítica. Contra la teoría tradicional que acepta y estudia la realidad dada tal y como se presenta en un período histórico determinado, la teoría crítica somete a la experiencia a un examen de valor gobernado por un interés preciso, a saber, la idea (el ideal) de culminar en «una organización social conforme a la razón y a los intereses de la colectividad»[47]. Esta práctica intelectual debería lograr establecer un vínculo, e incluso una síntesis, entre la investigación empírica y la filosofía, inspirándose en la filosofía de

43 Ibíd., 252.

44 Herbert Marcuse, *Vers la libération*, 34.

45 Herbert Marcuse, *La fin de l'utopie*, 8.

46 Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, 256 (es Marcuse quien subraya).

47 Cf. para esta distinción Max Horkheimer, «Théorie traditionnelle et théorie critique» (1937), en *Théorie traditionnelle et théorie critique* (París: Gallimard, 1974), 15-92.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 242 20-01-2014 12:45:58

la historia de Hegel. Última gran tentativa del pensamiento para articular los conocimientos empíricos sobre la realidad con una reflexión histórico-filosófica sobre la Razón, su crisis se habría traducido en el divorcio entre el neopositivismo y la metafísica, entre un conocimiento solamente reducido a la búsqueda de los hechos empíricos, y una metafísica que se pierde en los secretos del ser y la esencia. Para salir de este impase, Horkheimer, y junto con él, lo esencial del programa de investigaciones de la escuela de Fráncfort, se basa en la epistemología del joven Marx a través de Lukacs[48]. Lo esencial de la lectura realizada va a versar sobre las dimensiones inevitables de la dominación social incluidas en las metodologías de las ciencias empíricas que, desde Descartes hasta el positivismo, olvidando sus contextos y sus razones sociales, se ponen al servicio de la dominación social. Contra esta corriente, es necesario construir una teoría crítica capaz de sostener y orientar el conocimiento empírico en torno a un proyecto de emancipación humana. Sin embargo, como lo hemos señalado anteriormente, la radicalidad pesimista de la lectura de la historia, propia de la escuela de Fráncfort, basada sobre la concepción de una perversidad genética de la razón humana, no podía sino prohibir toda discusión fructífera con las ciencias empíricas.

Sobre esta vertiente, el *impasse* de la teoría proviene, en su avatar histórico, de su incapacidad a afirmar un criterio axiológico más allá de toda filosofía de la historia, que trazaría las vías de la humanidad. Una actitud que conduce a la reclusión de la crítica únicamente al campo cultural, un desplazamiento que vuelve problemático el sentido mismo de la crítica[49]. Esta oscila entre una versión máxima, según la cual, a menos de hacer de la teoría crítica una pura utopía, es necesario que sea incorporada en la historia, y una versión mínima, la simple presencia de la imaginación como último sobresalto de la emancipación humana.

48 Sobre este punto, cf. Martin Jay, *Marxism and Totality* (Berkeley: University of California Press, 1984), 196-219. Destaquemos que en esta incorporación el papel de Marcuse estuvo lejos de ser despreciable, ya que él fue uno de los primeros que supo reconocer la importancia mayor de los *Manuscritos* del joven Marx. Cf. Herbert Marcuse, «Les manuscrits économico-philosophiques de Marx» (1932), en *Philosophie et Révolution* (París: Denoël-Gonthier, 1969), 41-120. Para una lectura de la inflexión operada en este momento al interior del pensamiento de Marcuse, cf. Frédéric Vandenberghe, *Une histoire critique de la sociologie allemande*, t. II (París: La Découverte/M.A.U.S.S., 1998), especialmente 118-123.

49 Se ha podido entonces, con justa razón, acercar su corriente crítica, y más ampliamente la de la escuela de Fráncfort, al movimiento crítico propio de los jóvenes hegelianos en la primera mitad del siglo diecinueve. Cf. Paul-Laurent Assoun y Gérard Raulet, *Marxisme et théorie critique* (París: Payot, 1978); Rüdiger Bubner, *Modern German Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 243 20-01-2014 12:45:58

A lo largo de toda su vida, Marcuse recurre a dos grandes manifestaciones culturales como alternativas frente a la crisis de la capacidad práctica de la teoría crítica. La primera no es otra que la filosofía misma, cuando a propósito de la derrota del proletariado, Marcuse se cuestiona sobre el valor de la teoría crítica, buscando en ella «nuevos aspectos y nuevos elementos de su contenido». Se ve entonces obligado, en nombre de la realidad histórica, a aceptar su transformación en utopía: «Si la verdad no es factible al interior del orden social existente, es evidente que ella aparece desde este punto de vista como utopía. Sin embargo, tal trascendencia no habla contra, sino que a favor de la verdad»[50]. Es en la filosofía, piensa Marcuse al fin de los años treinta, donde se refugia el espíritu de la teoría crítica, donde se elaboran los conceptos que proyectan al hombre más allá de su situación. «Hay que tener imaginación para mantenerse fiel en el presente a lo que no es aún presente»[51]; en resumen, poder mantenerse fiel a una promesa, que se hace incierta en cuanto a las posibilidades de emancipación humana. Pero ya en 1937 Marcuse también está preocupado por marcar los límites de este llamado a la imaginación, límites que ya no son más universales, sino «límites técnicos: estos son fijados por el nivel de desarrollo técnico»[52]. Una actitud que conduce a Marcuse, en plena segunda guerra mundial, al estudio de la dialéctica hegeliana, en su calidad de fuente originaria de la teoría crítica. Ciertamente busca en ella la presencia de una racionalidad que actúa en la realidad, la comprensión de las partes a partir de su inserción en un movimiento que las envuelva, a la sombra del cual ellas se tornan inteligibles, pero especialmente, como lo dirá más tarde Adorno, un principio de «intransigencia respecto de toda cosificación»[53]. Encuentra allí también la exigencia inquebrantable de una conciencia emancipada capaz de determinar al ser social. «Las condiciones concretas para hacer factible la verdad pueden variar, pero la verdad sigue siendo la misma y la teoría sigue siendo, en último análisis, su guardiana. La teoría mantendrá la verdad, aunque la práctica revolucionaria desvíe de su camino. La práctica sigue a la verdad y no al revés»[54]. Finalmente, en los años setenta, Marcuse reforzará aún más este aspecto de la teoría: cuando ya no es posible «basarse ni sobre las "masas" ni sobre una práctica revolucionaria ya existente»,

50 Herbert Marcuse, «La philosophie et la théorie critique» (1937), en *Culture et société*, 158.

51 Ibíd., 168.

52 Ibíd., 169.

53 Theodor W. Adorno, *Prismes. Critique de la culture et société* (París: Payot, 1986), 19.

54 Marcuse, *Raison et révolution*, 370-371.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 244 20-01-2014 12:45:58

es preciso acentuar su centro de idealismo, que pasa a ser «un elemento tanto más poderoso en cuanto el desarrollo social, considerado desde el punto de vista de la transición al socialismo, parece más *regresivo*»[55].

El segundo recurso a la cultura como ámbito suplementario de la teoría crítica, y mucho más importante en el pensamiento de Marcuse, no es otro que el arte. Desde los años treinta, Marcuse ve en el arte, a pesar de sus limitaciones idealistas, y en medio de un mundo cada vez más totalitario, la permanencia de una posibilidad, incluso bajo la forma de una verdadera nostalgia, a un mundo de satisfacción humana. Por supuesto, el carácter afirmativo presente en el arte es demasiado débil, aún más cuando es fácilmente reducido a un dinamismo idealista, suerte de fuga y de refugio frente a un mundo de dominación. No obstante, en este ámbito, «la sociedad burguesa toleró la realización de sus propios ideales y los tomó en serio como reivindicaciones universales más que en el arte. Lo que en la realidad se califica de utopía, de quimeras y de sedición, es aceptado en el arte»[56]. Esta distinción es fundamental según Marcuse. Traza al final la verdadera separación contra la cual deben rebelarse los hombres, entre el mundo de la necesidad propio de la esfera de la reproducción material y un ámbito de realización controlado y acotado a la esfera privada. Esta separación, más allá de su realidad y de sus límites en la fase del capitalismo liberal, devela toda su carga negativa cuando el mantenimiento del proceso productivo

> ya no puede conformarse con una movilización parcial que protege la vida privada del individuo, pero reclama por el contrario la movilización general mediante la cual el individuo debe ser sometido a la disciplina del Estado autoritario en todas las esferas de su existencia. La burguesía entra entonces en conflicto con su propia cultura [...]. La cultura afirmativa inicia entonces el proceso de su autodestrucción[57].

Es hacia la estética que se vuelca también Marcuse en la época de *Eros y Civilización* para dar una forma a la sublimación no represiva, ya que el arte es «tal vez el "retorno de lo que es inhibido" bajo su forma más visible»[58]. En todo caso, es en el arte que Marcuse halla la expresión más acabada

55 Herbert Marcuse, «Théorie et pratique» (1974), en *Actuels* (París: Galilée, 1976), 70-72 (la cursiva es de Marcuse).

56 Herbert Marcuse, «Le caractère 'affirmatif' de la culture» (1937), en *Culture et société*, 29.

57 Ibíd., 139-140.

58 Marcuse, *Eros et civilisation*, 131, también más ampliamente capítulo VII y VIII. Tres años más tarde, el tema es aún abordado en *Le marxisme soviétique*, capítulo VI.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 245 20-01-2014 12:45:58

de lo que, siguiendo a Whitehead, denomina el Gran Rechazo, la protesta contra la represión no necesaria y la manifestación de la forma última de la libertad. Y es una vez más hacia el arte que se dirige al fin de los años sesenta después del diagnóstico sombrío que realizó de las sociedades industriales avanzadas. Como en los años treinta, el recurso a la cultura como último lugar de expresión crítica reposa sobre una confesión de impotencia práctica, a saber, que ella «es incapaz de demostrar que hay tendencias liberadoras *en el interior* de la sociedad establecida»[59].

Sin embargo, la teoría crítica, a pesar de su impotencia, sigue siendo siempre válida y racional. Y en la medida en que una parte del pensamiento filosófico cae en el operacionalismo, Marcuse junto con reconocer que su verdad es débil e ilusoria, ve en el arte el testimonio de esta verdad —a pesar de la mutilación de la imaginación en la sociedad unidimensional—. Progresivamente, va a buscar allí —en el arte— lo que pensó encontrar otrora en la filosofía, a saber, la fuerza de cuestionar «una experiencia inmediata que no es en realidad más que un producto social y que se opone a la liberación de la sensibilidad. Es necesario que la percepción haga reventar esta inmediatez que no es, de hecho, sino un producto histórico: el modo de experiencia que impone la sociedad establecida»[60]. La transformación radical exige que se instale una nueva sensibilidad, capaz de interpelar al mundo tal como surge en su calidad de totalidad sensible: «Es esta constitución cualitativa, elemental, inconsciente, o más bien subconsciente, del mundo de la experiencia misma, que debe cambiarse radicalmente si se desea que el cambio social sea radical, cualitativo»[61]. Es al arte al que le recae esta función, ya que tiene la capacidad de expresar una verdad y una objetividad que no son accesibles a la experiencia común. Cierto, las mediaciones que transformarán la rebelión artística en fuerza social de liberación quedan por alcanzarse, e incluso es cierto que «el arte no puede hacer nada para impedir el incremento de la barbarie»[62], pero es en el arte, y solamente en el arte, que se refugia la capacidad de escapar al horror de una realidad que se ha vuelto absoluta. En *La dimensión estética* Marcuse regresa sobre estos mismos temas: a pesar de la capacidad del arte en cuanto a revertir la experiencia y rebelarse contra el principio de realidad, el arte «no puede traducirse en una práctica política»[63]. Para Marcuse, es en

59 Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, 278 (la cursiva es de Marcuse).

60 Marcuse, *Vers la libération*, 57.

61 Herbert Marcuse, *Contre-révolution et révolte* (París: Seuil, 1973), 86.

62 Ibíd., 152.

63 Herbert Marcuse, *La dimension esthétique* (París: Seuil, 1979), 50.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 246 20-01-2014 12:45:58

la tensión irreductible que traza entre la ficción y la realidad que se abriga, en definitiva, la esperanza de una emancipación. La capacidad del arte en cuanto a producir otra realidad es la mejor prueba de la existencia, aún y siempre, de un ámbito trascendente a salvo del mundo real y del proceso de racionalización en curso[64]. Para Marcuse, la sola promesa de liberación reside en el rechazo de la voluntad de eliminar la tensión entre el arte y la realidad, en recordar «la no identidad permanente entre sujeto y objeto»[65].

IV. El círculo vicioso

El camino y la conclusión no presentan sorpresas, a tal punto ya estaban inscritos en la concepción que Marcuse se hacía desde el comienzo de la sociedad administrada. En realidad, las tres caras de su pensamiento dibujan, al final, un círculo vicioso. En efecto, sea cual sea el punto de entrada, esta desemboca siempre en un callejón sin salida. Es la razón por la cual las diversas lecturas posibles de la obra de Marcuse están, en el fondo, íntimamente imbricadas. Ciertamente se puede acceder a su obra a partir de la teoría crítica, insistiendo entonces sobre la presencia de una capacidad de emancipación irreprimible, y esto a pesar de todos los avatares de la historia del siglo XX. Se puede, a la inversa, acceder a ella por medio de las fuerzas sociales y constatar entonces el movimiento permanente de su pensamiento, siempre en búsqueda infructuosa de un agente revolucionario. Finalmente, se la puede abordar por su concepción de una sociedad administrada, animada por un proceso de racionalización impuesto por el desarrollo de la tecnología[66]. Cada una de estas lecturas mantiene su especificidad, posee influencias diferentes, pero todas confluyen, en el fondo, hacia una interpretación global ampliamente semejante. Todas estas lecturas están obligadas a aceptar el espacio confinado en el cual Marcuse desea resolver sus tensiones: una sociedad administrada total, incluso

64 La ficción propia del arte pasa a ser el último bastión contra un mundo unidimensionalizado de donde, en la nueva izquierda, «el fuerte componente estético del movimiento: el arte fue considerado como el motor de la liberación, como la toma de conciencia de otra realidad (normalmente reprimida). ¿Era romanticismo o incluso elitismo? De ninguna manera. La nueva izquierda estaba solamente *adelantada* sobre las "condiciones objetivas" articulando metas y contenidos que el desarrollo del capitalismo había hecho posibles pero, hasta allí, canalizados o reprimidos». Cf. Herbert Marcuse, «Échec de la nouvelle gauche» (1975), en *Actuels* (París: Galilée, 1976), 16-17 (la cursiva es de Marcuse).

65 Marcuse, *La dimension esthétique*, 42.

66 A través de un proceso al interior del cual, como lo ha señalado Habermas, al final no hay diferencia entre la lógica y la dinámica históricas. Cf. Jürgen Habermas, *Après Marx* (París: Fayard, 1985).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 247 20-01-2014 12:45:58

totalitaria; el reconocimiento de la crisis y de la ausencia de todo agente social revolucionario; el mantenimiento de la fe, pero siempre al límite del quiebre, en las capacidades de la teoría crítica.

En la raíz de muchas de estas dificultades se halla la anulación de la función que Weber otorga a la imaginación en el trabajo de la ciencia. Una distinción metodológica, que le permite reconocer diferentes tipos de acción y preservar todo lo que hay de oscuro e irracional en la historia humana. El pluralismo imaginativo es consubstancial al mundo, y le sigue siendo consubstancial, a pesar de tendencias a la racionalización. La distinción central, reconocible en Weber, entre el estudio metodológico de la razón y su encarnación histórica es anulada aquí en nombre de una necesidad crítica y de emancipación. Ahora bien, era esta distinción metodológica, junto con la clasificación de las acciones que esta implicaba, que estaban, en la obra de Weber, en la base de su capacidad de detectar a la vez el movimiento hacia una racionalización creciente y las resistencias, a menudo irracionales, que se interponían contra este proceso. De manera inversa, para Marcuse, esta distancia analítica y la capacidad de imaginación teórica sobre la cual reposaba, no bastan; juzgándola insuficiente como posibilidad de emancipación y de resistencia, será buscando una vía más prometedora que, no sin paradojas, Marcuse terminará por negar toda realidad social a la liberación. Para él, en efecto, no basta con oponer a la realidad ideas abstractas. Es necesario empeñarse en detectar, en el seno mismo, de la sociedad las fuerzas sociales portadoras de la liberación. Pero Marcuse, como Adorno o Horkheimer, dada la representación que se forman del mundo administrado, son incapaces de lograr establecer otra unidad, incluso parcial, del sujeto y del objeto en contra de aquélla que se impone por la racionalización y que se traduce en la sujeción del individuo a la lógica objetiva del mundo. Al final, será en el arte, al igual que Benjamin y Adorno, que Marcuse terminará por encontrar la insinuación de una promesa de liberación[67]; es en su capacidad de concebir un mundo de ficción que piensa descubrir el indicio de una facultad humana que ha escapado a la unidimensionalización y que es portadora de la esperanza, pero solamente la esperanza, de otra existencia.

Pero en último análisis, lo medular de los atolladeros de Marcuse proviene tanto de su concepción de la sociedad moderna administrada como de su nostalgia respecto de la razón objetiva. En realidad, como lo hemos dejado vislumbrar en repetidas ocasiones, la fuerza de la intuición emancipadora

67 Jay prefiere dar cuenta de esta tendencia en términos de capacidad de anamnesis. Cf. Martin Jay, «Anamnestic totalization: memory in the thought of Herbert Marcuse», en *Marxism and Totality*, 220-240.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 248 20-01-2014 12:45:58

de su pensamiento proviene curiosamente de los límites prácticos de su teoría. A diferencia de otros pensadores de la racionalización, Marcuse se niega a pensar el mundo social como atravesado por una separación insuperable entre el mundo de la necesidad y el reino de la libertad. Para él, el trabajo no es solamente, por destino o naturaleza, el ámbito de la coerción y de la represión; también puede ser un universo de expresión de la libido mediante una nueva sensibilidad estética que asegure otra imbricación del sujeto con el mundo. La esperanza de Marcuse en la modernidad hunde sus raíces en el corazón mismo del trabajo. Es el progreso técnico el que conduce a las puertas, pero solamente a las puertas, de esta posibilidad histórica. De hecho, Marcuse desea simplemente revertir la dirección del proceso de racionalización que permitió la invasión en la modernidad, bajo la forma de una pérdida de sublimación represiva, de todos los aspectos de la vida social. Para Marcuse, la liberación debe adoptar el sentido inverso. Partiendo de los elementos libidinales presentes no solamente en la cultura y el arte, sino también en la vida privada, es necesario lograr erotizar el conjunto de las relaciones sociales, cambiando así la dirección y la naturaleza misma de la racionalización emprendida en Occidente.

Es la intuición central de Marcuse a lo largo de toda su vida[68]. Para él, lo medular del problema de la modernidad no es otra cosa que el confinamiento del trabajo solamente a la esfera económica y, bajo el imperativo de la necesidad y de la coerción, su definición antitética del arte, del juego, de la alegría y del placer. Sin embargo, y a pesar de las contradicciones flagrantes reconocibles en sus escritos sobre este tema, Marcuse cree, por momentos, en otra posibilidad inscrita en el presente mismo de la sociedad moderna, incluso de la técnica. En todo caso, y de manera más consistente, Marcuse sabe que no hay otra vía posible. La ausencia de esta vía abre el camino, en el peor de los casos, a una sociedad definitivamente unidimensional y, en el mejor, a una pura utopía desprovista de dimensiones prácticas. Sobre este punto, se debe subrayar con fuerza la originalidad de Marcuse frente a los otros pensadores de la escuela de Fráncfort. A diferencia de muchos otros, y especialmente de Adorno y Horkheimer, nunca se dejó llevar por un sentimiento antimoderno o puramente crítico respecto de la modernidad y supo, de manera muy personal, poner resistencia a un mero retiro amargo. Pero nunca pudo verdaderamente dar una forma precisa a esta erotización del trabajo ni dar un contenido a esta otra vía posible de la racionalidad técnica. La renovación de la teoría crítica por Habermas solo resultará posible pagando el precio del abandono de esta exigencia.

68 En esta línea de pensamiento, cf. su ensayo «Les fondements philosophiques du concept économique du travail» (1933), en *Culture et société*, 21-60.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 249 20-01-2014 12:45:58

* * *

A diferencia de Weber, que nunca dejó de establecer una frontera entre el mantenimiento de la pluralidad esencial de los tipos de acción y la racionalización del mundo, Marcuse hace de la racionalización, incluso reducida a su solo componente tecnológico, un proceso absoluto. Percibe la racionalización, ante todo, como una extensión de la dominación total sobre los individuos y, a diferencia de Elias, no vislumbra aspectos positivos en esta evolución. Al igual que Foucault, ve en la satisfacción de los individuos un señuelo del poder, pero a diferencia de él, cree aún, incluso contra toda evidencia práctica, en la capacidad emancipadora de la Razón.

Marcuse será para siempre el mejor testigo de una fase histórica precisa, no tanto la del desmoronamiento de la República de Weimar que la de una modernidad triunfante identificada con la extensión ilimitada de capacidades insospechadas de control. En realidad, una parte del encanto de su teoría proviene de este extraño encuentro. Históricamente, su obra llevará siempre la marca de los acontecimientos del período de entre guerras en Alemania y, sociológicamente, no devela su pertinencia más que a propósito de la sociedad estadounidense de los años sesenta. Frente al pesimismo histórico y al sistemismo sociológico, Marcuse, a menudo, no encontrará otra salida que el llamado a la utopía.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 250 20-01-2014 12:45:58

CAPÍTULO VIII

Michel Foucault (1926-1984), la racionalización como sujeción

La obra de Michel Foucault está atravesada por influencias intelectuales múltiples que van, en lo esencial, desde una cierta tradición filosófica hasta cierta práctica de la literatura[1]. No obstante, Foucault tiene un lugar evidente en una historia de las matrices sociológicas de la modernidad. Y esto al menos a dos títulos. Por una parte, es en su obra que se ha desplegado, en sus formulaciones más extremas, una teoría del poder fuertemente inscrita en la filiación de Weber. Una descendencia reconocida por Foucault mismo, durante un curso en el Colegio de Francia en 1983, cuando resitúa su trabajo al interior de una ontología del presente que iría «de Hegel a la escuela de Fráncfort, pasando por Nietzsche y Max Weber»[2] y que desde entonces ha sido objeto de un cierto número de estudios que han apuntado a mostrar las afinidades entre la teoría del poder de Foucault y las intuiciones weberianas[3]. Por otra parte, es en su obra que los atolladeros de la matriz de la racionalización van a hacerse más evidentes, en la medida en que prolonga y centra en torno a las ciencias humanas mismas, la crítica de sus efectos negativos. La interrogación se organiza en torno al vínculo entre «el progreso de la verdad y la historia de la libertad», y el objetivo no es otro que buscar «cómo desconectar el crecimiento de las capacidades y la intensificación de las relaciones de poder»[4].

1 Michel Foucault, *L'ordre du discours* (París: Gallimard, 1971), 72-82.

2 Michel Foucault, «¿Qu'est-ce que les Lumières ?» (1984), en *Dits et écrits. 1954-1988*, t. IV (París: Gallimard, 1994), 688.

3 Entre otros, Bryan S. Turner, *The Body and Society. Explorations in Social Theory* (Oxford: Basil Blackwell, 1984), capítulo VII; Barry Smart, *Michel Foucault* (Chichester/Londres: Ellis Horwood and Tavistock, 1985), especialmente capítulo VI; también, Georg Stauth y Bryan S. Turner, *Nietzsche's Dance. Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life* (Oxford: Basil Blackwell, 1988), en especial el capítulo VI.

4 Foucault, «¿Qu'est-ce que les Lumières ?» (1984), en *Dits et écrits. 1954-1988*, t. IV, 562-578. (Notemos que Foucault publicó el mismo año dos textos sobre la Ilustración con el mismo título).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 251 20-01-2014 12:45:58

I. Foucault y la racionalización

Es imposible comprender la obra de Foucault si no se parte, por un lado, de lo que está en el corazón de la modernidad, a saber, la capacidad y la voluntad de aplicar los principios universales de la Razón a todas las situaciones y, por otro lado, de su sospecha extrema, de su convicción más íntima, de que la Razón no es ni una fuerza de liberación ni un verdadero objetivo conflictual de la sociedad moderna, sino que es el principio mismo de la dominación. De hecho, Foucault no cuestiona la constatación realizada por la sociología en lo que concierne al proceso de modernización mismo, a saber, la idea de un irreprimible movimiento de racionalización y de secularización, que destruye todas las membresías comunitarias y todas las creencias tradicionales. En lo esencial, el conjunto de su obra coincide con este análisis, lo endurece a veces en sus detalles, lo prolonga ciertamente en sus objetos. «La relación entre la racionalización y los excesos del poder político es evidente. Y nosotros no deberíamos tener que esperar la burocracia o los campos de concentración para reconocer la existencia de relaciones de este tipo. Pero el problema que se plantea es el siguiente: ¿qué hacer con tal evidencia?»[5]. El verdadero trabajo de Foucault, se puede decir entonces, solo comienza con esta condición: es a partir de esta certeza que su obra apunta a mostrar todo lo que se oculta detrás de la existencia de pretendidos principios unificadores y, especialmente, cómo y en todas partes la Razón, lejos de ser el motor de la emancipación, es en realidad el foco mismo de construcción y de expansión de la lógica de la dominación.

Ciertamente, el horizonte intelectual de Foucault nunca fue la sociología, y esto a pesar de su capacidad para deconstruir las ciencias humanas con una erudición y un sentido histórico notables, más allá incluso de las críticas puntuales de las cuales su trabajo fue objeto. Y no obstante es justamente el diagnóstico sociológico de la sociedad moderna el que está en el centro de su trabajo y de su reflexión. Muchos temas de su obra son una radicalización de las visiones presentes en la obra de Weber. Como él, adhiere a una concepción amplia de la racionalización, según la cual es el conjunto de las realidades sociales (la ciencia, la tecnología, los mercados, la administración, las disciplinas, la cultura y la religión) las que, a medida que se racionalizan, modelan la totalidad de las esferas de la vida, tanto la sexualidad o la personalidad como la dominación o la producción. Pero para Weber, lo esencial es lograr establecer, en una perspectiva histórica,

5 Michel Foucault, «Pourquoi étudier le povoir: la question du sujet» (1982), en *Dits et* écrits. *1954-1988*, t. IV, 224-225.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 252 20-01-2014 12:45:58

la especificidad del modo de racionalización occidental y su naturaleza puramente formal, basado exclusivamente en la extensión de la capacidad de cálculo en la acción. Para Foucault, por el contrario, existe menos una Razón o un proceso global de racionalización que un conjunto de procesos que opera en varios ámbitos, cada uno de los cuales remite a experiencias fundamentales (la locura, la enfermedad, la muerte, el crimen, la sexualidad), regidas, cada vez, por racionalidades específicas aunque, al final, el conjunto de estos dispositivos termina siempre, no sin dificultad, por hacer sistema en su pensamiento.

Sin embargo, la filiación weberiana está, desde el comienzo, atravesada por distanciamientos. Tres grandes diferencias pueden ser señaladas. En primer lugar, Foucault está lejos de conferir a las prácticas religiosas la misma importancia que Weber, y esto va mucho más allá de la simple ausencia en su obra del tema del desencantamiento. Cierto, para los dos autores, la religión, y especialmente la vida monacal, se hallan en la base de la difusión del control racional de la conducta humana, a través de la transformación de esta disciplina en ascetismo intramundano, en el caso de Weber, o como el terreno originario de muchas tecnologías modernas de poder, en el caso de Foucault[6]. Pero este rechaza que el proceso de racionalización de las religiones sea uno de los principios motores de la modernidad. Se niega a seguir a Weber en su lectura de un protestantismo que significaría el abandono histórico de la dependencia hacia creencias mágicas y la obligación para los individuos de subordinar sus acciones a criterios racionales.

En segundo lugar, y aunque en el caso de ambos autores es posible afirmar que el trabajo y el esfuerzo, por lo tanto el control de sí y, especialmente, de la energía sexual, participan del proceso de racionalización moderno, el significado que le conceden es muy diferente. Para Weber, el surgimiento de un *ethos* ascético intramundano es indisociable de un incremento y de una especialización del saber, del progreso continuo de una racionalidad formal en perjuicio de una racionalidad sustantiva, pero sin que este proceso anule la autonomía de los actores. Para Foucault, la extensión de estas disciplinas al control del cuerpo se explica por un conjunto de tecnologías de poder y de ortopedias del alma, que logran anular, al menos en largos períodos de su obra, todo esbozo de autonomía del sujeto.

Finalmente, en el caso de Weber, el proceso de racionalización, si bien ya es un movimiento que transforma el sueño de la Razón en un mundo sin

6 La confesión instaurada por el catolicismo no es sino una técnica rudimentaria de vigilancia, cuyos principios de examen y de introspección serán retomados y perfeccionados por muchas otras ciencias humanas (psicoanálisis, medicina, criminología).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 253 20-01-2014 12:45:58

significado y sin libertad, dominado por la omnipotencia de las burocracias y de la economía capitalista, no autoriza empero jamás una visión exclusivamente sombría. Su pesimismo solo opera dentro de un conjunto de dilemas, y jamás en su obra la racionalidad instrumental triunfa completamente. En Foucault, no hay más traza de esta tensión sino bajo la forma de atolladeros recurrentes, como una alteridad, más o menos romántica, que se opone a una pura disolución lingüística del saber; o bien como una individuación, más o menos estética, que se opone a una visión totalitaria del poder.

En el fondo, es el conjunto de los enlaces y de las tensiones sociológicas establecidas por Weber en torno a la racionalización lo que Foucault rechaza. Para él, todo análisis de las creencias o de las ideologías se basa en tres ilusiones: la idea implícita de una verdad, el llamado a un sujeto, su rol subordinado a una estructura determinante[7]. A sus ojos, es la disciplina monacal, reinterpretada en el seno de un vasto proyecto de investigación sobre las tecnologías del control, y no en tanto que dogma religioso, lo que debe ser el verdadero objeto de un estudio sobre los orígenes de la modernidad. Es la imposición sobre el cuerpo, o más bien, la constitución de los cuerpos por las prácticas de poder en la ausencia de todo consenso, el que es, en último análisis, el verdadero objeto de la reflexión. A lo largo de todo este proceso, el poder no se define solamente por sus capacidades de represión, o como una simple coerción a la sublimación del deseo por el trabajo; de manera mucho más consecuente, es un productor activo de prácticas sociales. Finalmente, y sobre todo, este proceso está lejos de tener, como en Weber, un carácter, sino siempre dialéctico, al menos ambivalente: en el fondo no es nada más que un proceso de dominación y de sujeción. En Foucault, la Razón deja de ser sinónimo de progreso ya que «ninguna forma dada de racionalidad es la razón»[8]. Pero especialmente, lo que la obra de Foucault no dejará jamás de deshacer es la relación que Weber establece entre la construcción de la sociedad moderna y el surgimiento de un actor racional. Esta parte del legado weberiano, que Elias refuerza hasta el extremo, Foucault va a destruirla sistemáticamente, a pesar de las rupturas y las tensiones que marcan su obra.

7 Michel Foucault, «Entretien avec Michel Foucault» (1976), en *Dits et écrits. 1954-1988*, t. III (París: Gallimard, 1994), 148.

8 Michel Foucault, «Structuralisme et post-structuralisme» (1983), en *Dits et écrits. 1954-1988*, t. IV, 447.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 254 20-01-2014 12:45:58

II. Las ciencias humanas como lugar privilegiado de la realización y de la crítica de la razón

Volvamos al punto de partida. Para Weber como para Foucault, la racionalización se identifica con el devenir-mundo de la Razón, pero ahí donde Weber apunta a circunscribir y delimitar lo propio del avatar de la racionalidad occidental y de su responsabilidad en la constitución de un mundo desprovisto de sentido, es la Razón misma la que está, para Foucault, en la raíz de la extensión de la dominación. La obra de Foucault gira así alrededor de diversas estrategias de sospecha sobre la Razón misma, y especialmente de la Razón desplegada a través de las ciencias humanas. Como lo subrayó justamente Habermas, la especificidad intelectual de Foucault procede de su voluntad de llevar una crítica radical de la razón bajo la forma de una historia de las ciencias humanas; en verdad, de estudiar la «relación constitutiva de las ciencias humanas con las prácticas destinadas al aislamiento mediante la vigilancia»[9]. La similitud es profunda entre su esfuerzo y el de la escuela de Fráncfort, pero si sus diagnósticos sobre la civilización moderna son en ciertos aspectos semejantes, la fuente de sus análisis es diferente. Para la escuela de Fráncfort, la racionalización es estudiada especialmente a partir de la dominación de la naturaleza; para Foucault, es el control social generado por las ciencias humanas en dirección de los sujetos lo que es determinante[10].

Durante toda su vida, su objeto privilegiado de estudio será la constitución, desde las ciencias humanas, de una nueva mirada que analiza las cosas y observa a los sujetos, colocando a ambos bajo la autoridad de sistemas institucionales de coerciones y de normalización. Pero esta continuidad se inscribe en el seno de una profunda ruptura. Volveremos a este punto más tarde, pero señalemos desde ahora que si *Las palabras y las cosas* hacían

9 Jürgen Habermas, *Le discours philosophiques de la modernité* (París: Gallimard, 1988), 289. Es sobre este punto que la lectura que hace Habermas de Foucault es más profunda y pertinente. Por el contrario, sus críticas, sobre las cuales se centran la mayor parte de los intérpretes, en cuanto a la ausencia en su obra de fundamentos normativos universalistas en el nombre de los cuales se pudiera juzgar la veracidad de su esfuerzo de desconstrucción de las ciencias humanas y de su crítica de la dominación, resultan más polémicas y menos convincentes (sobre este último punto, cf. Manfred Frank, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?* (París: Editions du Cerf, 1989). Para una presentación de las relaciones y del desencuentro intelectual entre Foucault y Habermas, cf. Didier Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains* (París: Fayard, 1994), 289-311.

10 Para un análisis de las diferencias y semejanzas entre la obra de Foucault y la de la escuela de Fráncfort, cf. Axel Honneth, «Foucault et Adorno», *Critique* 471-472 (agosto-septiembre, 1986): 800-815; Thomas McCarthy, «The Critic of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School», en *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory* (Cambridge, MA: MIT, 1992), capítulo 2.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 255 20-01-2014 12:45:58

derivar el valor de un conocimiento de su emplazamiento en una configuración de saber dominante, los estudios dedicados al poder-saber subrayan más bien la manera en que las ciencias humanas participan de un conjunto de disciplinas que obligan a los sujetos a aceptar su clasificación del mundo y de los seres, como asimismo la manera en que estas operan sobre el individuo. Una de las dificultades más importantes de la interpretación de la obra de Foucault proviene del hecho de que en su recorrido es posible detectar a la vez rupturas radicales y continuidades no menos profundas entre una primera fase semiestructuralista, una segunda poshermenéutica, e incluso un tercer giro en torno al sujeto o al sí mismo.

La distinción entre los dos primeros períodos se ha vuelto clásica[11]. En un primer momento, Foucault se esfuerza en interpretar la verdad como un efecto de la convergencia de un saber con otros saberes. Esta posición lo conduce a un *impasse*, en la medida en que, como lo han demostrado Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, esta actitud «plantea el discurso como principio unificador del sistema global de prácticas y afirma que los diversos factores sociales, políticos, económicos, tecnológicos, pedagógicos, no se agrupan y no funcionan de manera coherente más que de acuerdo con las modalidades de esta unidad discursiva»[12]. El discurso, de manera misteriosa, cuenta con una prioridad que le permite subordinar las prácticas no discursivas. Que el internamiento se inserte en el conjunto de la cultura clásica señala su rol positivo, ya que a través de sus prácticas y sus reglas ha «constituido un ámbito de experiencia que ha obtenido su unidad, su coherencia y su función. Ha acercado así, en un campo unitario, personajes y valores entre los cuales las culturas anteriores no habían percibido ninguna semejanza»[13]; y al final, los ha verdaderamente producido. El análisis del saber se extravía, tanto más que Foucault está consciente de que las reglas discursivas que ha descubierto no son simplemente descriptivas, sin que puedan atribuirse empero a necesarias configuraciones objetivas ni a sujetos, aunque, como se constata con el internamiento, estas terminan por engendrarlas. Para Foucault el lenguaje prima y en su interior destacan los regímenes de signos que en cada época ordenan lo que es visible y lo que se dice. «El discurso no

11 Para Foucault la genealogía es ante todo la voluntad de poner resistencia a toda visión que imponga un desarrollo metahistórico de significados ideales y de teleologías indefinidas, ambas organizadas en torno a la búsqueda del origen. Cf. Michel Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire» (1971), en *Dits et écrits. 1954-1988*, t. II (París: Gallimard, 1994), 140.

12 Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique* (París: Gallimard, 1984), 100.

13 Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'*âge classique (París: Gallimard, 1972), 96.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 256 20-01-2014 12:45:58

es simplemente lo que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino por lo que se lucha, el poder del cual tratamos de adueñarnos»[14]. A menos de encerrarse en un idealismo lingüístico, Foucault tenía que pasar de la primacía de los discursos a una consideración más «carnal» de las prácticas.

En su segundo período, Foucault abandona la primacía de los discursos en beneficio de las prácticas[15]. El principio de inteligibilidad ya no proviene de un sistema de reglas de formación o de un horizonte colectivo de significado (é*pistémè*), sino que procede de un conjunto de prácticas organizadas y estructurantes de control y de normalización, que estas prácticas contribuyen de manera esencial a producir y a imponer[16]. El cambio es importante. Foucault deja de insinuar la disolución de la sociedad y de las prácticas en el conjunto de los sistemas de formación discursivos que la constituyen; de ahora en más, los discursos no forman más los objetos, lo que definía lo propio de la arqueología del saber como el estudio del «juego de reglas que definen las transformaciones de los diferentes objetos»[17]. Es con respecto a esta disolución lingüística de lo social que Foucault va a distanciarse, a medida que se vuelca hacia la genealogía del poder. El objeto de estudio privilegiado serán en lo sucesivo las estrategias institucionales y las prácticas a través de las cuales se instala la dominación. El poder es lo que permite entonces comprender los cambios históricos acontecidos en los estratos de significado o en la *épistémè*, y sin los cuales la sucesión en el tiempo no podía ser verdaderamente explicada[18].

El trabajo de Foucault apunta así a descubrir los efectos de poder que circulan entre los enunciados científicos, con el fin de hacerlos aceptables y verdaderos en un momento determinado; la manera en que estas reglas de formación se transforman, cuando son redesplegadas, por una nueva voluntad en función de otro juego y de otras reglas. El saber-poder:

14 Foucault, *L'ordre du discours*, 12.

15 Una inflexión producida hacia el inicio de los años setenta y que Foucault mismo interpreta como una consecuencia de mayo de 1968, que hizo surgir nuevas reflexiones sobre el concepto de poder. Cf. Michel Foucault, «Entretien avec Michel Foucault» (1976), en *Dits et écrits. 1954-1988*, t. III, 146.

16 Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault*, 151-153.

17 Michel Foucault, *L'archéologie du savoir* (París: Gallimard, 1969), 46.

18 Sin embargo, y por pertinente que sea esta división, no hay que dejar de lado el hecho de que esta segunda versión está lejos de ser incompatible con algunos de sus trabajos anteriores, especialmente sus estudios sobre la medicina o sobre la locura, que son susceptibles de ser releídos a partir de una perspectiva genealógica, la interpretación que enfatiza entonces los mecanismos y las prácticas a través de las cuales la Razón excluye, clasifica y produce la alteridad. Cf. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 190-191.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 257 20-01-2014 12:45:59

la existencia, en el seno de nuestras sociedades, de un tipo de poder capaz de producir discursos de verdad dotados de enormes efectos de poder, en los cuales, bajo la mirada de las ciencias humanas, el sujeto «pasa a ser una forma observada, una cosa embestida por el lenguaje, una realidad que se conoce», en síntesis, «objeto»[19]. La verdad es el resultado de un conjunto de discursos y de prácticas formados y entrelazados de manera repentina, diversas maneras de ordenar las cosas que revelan la multiplicidad de las formas de poder. La verdad no es más que el conjunto que resulta de estas estrategias de inclusión y de exclusión, de mecanismos que hacen una práctica central o marginal.

Es de aquí de donde proviene la imbricación entre el tipo de mirada constituido por las ciencias humanas y su inscripción institucional en los asilos, hospitales, prisiones, escuelas, fábricas. Para Foucault, hay una connivencia de principio entre la extensión del saber, propio de las ciencias humanas, con su preocupación por producir conocimientos sobre los individuos, de arrebatarles confidencias y confesiones, y la influencia creciente de los expertos que aplican estos saberes a los diferentes ámbitos de la vida social. La modernidad es la transición desde un régimen donde la coerción se ejerce por la violencia hacia un régimen de poder y de verdad en apariencia más lábil, basado en una capacidad permanente de mirada y de juicio, gracias a la acumulación de saberes que funcionan incluso como principios de justificación. El vínculo es así íntimo entre el saber y el poder: el ejercicio del poder crea permanentemente saber y, a la vez, el saber lleva en él efectos de poder. Aún más: el poder no puede ejercerse en la ausencia del saber, y es imposible que el saber no genere poder[20]. Presupuesto que conduce a veces a Foucault a una representación, altamente cuestionable desde un punto de vista histórico, de las ciencias humanas y de las instituciones a las cuales ellas han dado origen. La reclusión en el asilo, por ejemplo, lejos de haber sido un mecanismo de exclusión permitió, por el contrario, la constitución de un principio activo de integración social, acordándole un estatus humano al enfermo mental[21].

Las ciencias humanas están en todo caso en el corazón del triunfo de la visión panóptica que conlleva la Ilustración.

19 Ibíd., 463.

20 Michel Foucault, *Surveiller et punir* (París: Gallimard, 1975), 32.

21 Marcel Gauchet y Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique* (París: Gallimard, 1980).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 258 20-01-2014 12:45:59

> «El sueño de una sociedad perfecta, los historiadores de las ideas lo acuerdan con gusto a los filósofos y a los juristas del siglo XVIII; pero hubo también un sueño militar de la sociedad; su referencia fundamental no era al estado de naturaleza, sino los engranajes cuidadosamente subordinados de una máquina; no el contrato primitivo, sino las coerciones permanentes; no los derechos fundamentales, sino las rectificaciones indefinidamente progresivas; no la voluntad general, sino la docilidad automática»[22].

Asistimos a la penetración creciente en la vida personal de las burocracias, de las terapias, de las diversas disciplinas coercitivas que, bajo la fachada de encarnar los grandes principios de la democracia, se hallan, por el contrario, en el fundamento mismo de la extensión de la vigilancia en el mundo moderno. Es gracias a ellas que van a desarrollarse al mismo tiempo «las fuerzas sometidas y la fuerza y la eficacia de quien las somete»[23]. El complejo científico-institucional, al interior del cual se vive la modernidad, no funciona y no se justifica, en sus acciones de normalización, más que en una perpetua referencia a un saber que no deja de recalificarlo y sin el cual no podría ejercer sus labores de vigilancia. Para Foucault, en el funcionamiento global de la sociedad de normalización, la fricción entre el derecho a la soberanía y la mecánica del poder es desactivada por la existencia de un discurso neutro sacralizado por el aura de la ciencia[24]. A sus ojos, la historia de la modernidad es menos aquella de la torsión de la Ilustración que de su realización, a tal punto es evidente para él que la Ilustración «que descubrió las libertades también inventó las disciplinas»[25].

La obra de Foucault está así recorrida de un extremo a otro, a pesar de sus inflexiones o de sus cambios, por un solo objeto, una misma convicción, un diagnóstico único. Un objeto: la función que los saberes desempeñan en las prácticas de control social y de normalización de los individuos. Una convicción: son las prácticas disciplinarias y confesionales producidas por las ciencias humanas que han dado forma a la modernidad. Un diagnóstico: el movimiento de racionalización, que apunta a través del control de sí a producir sujetos autónomos, está en el fundamento mismo de la constitución de individuos sometidos. Pero esta tríada de elementos estará siempre, en último análisis, inscrita en la mirada, llena de sospecha, que Foucault dirige hacia las ciencias humanas. En este proyecto, progresivamente, el discurso

22 Foucault, *Surveiller et punir*, 171.

23 Michel Foucault, «Cours du 14 janvier 1976», en *Dits et écrits. 1954-1988*, t. III, 186.

24 Ibíd., 188-189.

25 Foucault, *Surveiller et punir*, 224.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 259 20-01-2014 12:45:59

es reemplazado en su función primigenia y genética por el poder, pero tanto uno como el otro quedan prisioneros de un sistema de pensamiento que, en su deseo de escapar a todo recurso hacia una subjetividad constituyente, está obligado a recluirse en modelos cerrados y autoengendrados. Es necesario considerar que «el sujeto que conoce, los objetos por conocer y las modalidades de conocimiento son tanto efectos de estas implicancias fundamentales del poder-saber como asimismo de sus transformaciones históricas»[26]. Y desde este punto de vista, el idealismo discursivo del primer Foucault es más bien prolongado que verdaderamente alterado por el idealismo práctico del segundo Foucault. Dicho de otra forma, en el fondo, la transición de Foucault desde una historia crítica de las ciencias al análisis de la sociedad nunca fue verdaderamente lograda, o más bien, es siempre dentro de una historia de las ciencias humanas desde donde operan y provienen los análisis, a la vez extrañamente excesivos y justos, que Foucault da de la sociedad moderna.

III. Las dimensiones de la racionalización

La sujeción y el sujeto

A pesar del cambio radical operado en su pensamiento, el sujeto sigue siendo siempre en la obra de Foucault un punto terminal, un nudo de síntesis. En un primer momento, el sujeto es vinculado a una *épistémè*, «al conjunto de las relaciones que pueden unir, a una época dada, las prácticas discursivas que dan lugar a figuras epistemológicas»[27]. En esta visión radical, ningún objeto preexiste a su constitución por y en el discurso. Por supuesto, Foucault no ignora la existencia de una materia prediscursiva, pero ella no es, en este momento de su obra, más que una pura virtualidad, que solamente pasa a ser real gracias a la sola objetivación, capaz de hacerla advenir al ser.

Una actitud claramente expresada en *Las palabras y las cosas* a propósito de la imagen nodal del hombre. Para Foucault, el corazón mismo de la *épistémè* moderna consiste en una forma de ser del hombre cuyo sentido, a partir del siglo XIX, no es otro que «mostrar cómo es posible que las cosas en general sean dadas a la representación; en qué condiciones, sobre qué terreno, en cuáles límites estas pueden aparecer en una positividad más profunda que los modos diversos de la percepción»[28]. El espacio en el cual

26 Ibíd., 32.

27 Foucault, *L'archéologie du savoir*, 250.

28 Michel Foucault, *Les mots et les choses* (París: Gallimard, 1966), 348.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 260 20-01-2014 12:45:59

se constituyen las ciencias humanas desde 1800 está determinado por tres ciencias diferentes —la biología, la economía, la filología— cada una basada sobre un concepto principal —respectivamente, la función, el conflicto, el signo—. Pero para Foucault, hay una suerte de afinidad entre el concepto biológico de función y los conceptos elaborados por la psicología, entre el concepto económico de conflicto y los conceptos de la sociología, en fin, entre el concepto de signo y los conceptos de la literatura. Son estas ciencias las que diseñan para Foucault el espacio imaginario donde podía alojarse el concepto de hombre. Pero ellas contienen así también la finitud posible del hombre; una finitud que las ciencias humanas no están dispuestas a pensar y cuyo resurgimiento, en el momento en que Foucault escribe, le parecen ser el signo premonitorio de la desaparición próxima del concepto de hombre. En efecto, para Foucault, la transición desde la evidencia no cuestionada de la representación propia de la edad clásica hacia la existencia del hombre y la antropología que estas suscitan, induce una tensión que impediría pensar simultáneamente el ser del lenguaje y el ser del hombre. Ante esta opción, «la opción filosófica más importante de nuestra época», Foucault parece en todo caso, en este momento de su obra, despedirse del hombre. Este no habrá sido sino el fruto de ciertas prácticas discursivas vinculadas al nacimiento de las ciencias humanas; y su resurgimiento en el lenguaje de la literatura contemporánea dejaría vislumbrar su próxima desaparición: «El hombre es una invención cuya reciente data demuestra fácilmente la arqueología de nuestro pensamiento. Y tal vez, la muerte cercana»[29]. El estructuralismo de Foucault es en este momento extremo. El hombre es un producto contingente, interpretable en función de las bases históricas y epistemológicas de los discursos científicos.

Ahora bien, a pesar de la inflexión de su obra, se puede reconocer una cierta continuidad entre esta concepción del hombre como mero fruto de una red discursiva y la concepción posterior, que hace del sujeto el resultado de una estrategia capilar del poder. Por un lado, el origen del hombre se adjudica a una *épistémè* que construye el espacio tridimensional de las ciencias humanas; por otro, el sujeto encuentra su origen en las prácticas de los profesionales del hombre que instauran al sujeto como objeto de discursos verdaderos. En todo caso, el proyecto no consiste en dar con la raíz del hombre, sino, por el contrario, en disipar la expectativa que conlleva esta búsqueda.

El sujeto, en el seno de esta constelación del poder-saber, pasa a ser así un efecto de poder y al mismo tiempo, y por esto mismo, el poder transita a

29 Ibíd., 398.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 261 20-01-2014 12:45:59

través de los individuos que él constituye. El sujeto no es un núcleo elemental, un átomo primitivo, un cuerpo múltiple e inerte sobre el cual vendría a inscribirse el poder. Para Foucault, lo que constituye el cuerpo y los deseos, lo que constituye por lo tanto al individuo en su calidad de sujeto, es un efecto (uno de los primeros efectos) del poder[30]. Estamos, escribe entonces Foucault, «en la máquina panóptica, investidos por sus efectos de poder que reconducimos nosotros mismos, ya que somos uno de sus engranajes»[31]. Se trata sobre todo del poder que se instala en el sistema carcelario de la segunda mitad del siglo XVIII, un poder anclado en un cuerpo que se domestica y que sustituye al cuerpo que se somete a tormentos o al alma cuyas representaciones son manipuladas. El sujeto es el resultado del conjunto «de delicadezas insidiosas, de maldades poco confesables, de pequeñas astucias, de procedimientos calculados, de técnicas, de "ciencias", a fin de cuentas, que permiten la fabricación del individuo disciplinario»[32].

La concepción del poder de Foucault, transcrita como la capacidad de producción del sujeto, se empeña en dar cuenta de la manera en que este forja al sujeto, incorporándolo en una lógica de producción del placer corporal y de la normalización. El sujeto es una consecuencia de las prácticas de examen, de confesión y de cálculo que producen la exigencia misma de los sujetos modernos. La confesión es uno de los símbolos de esta actitud, a tal punto que la racionalización y el sometimiento pasan por su diseminación, por la extensión de su ejercicio. Al comienzo sólidamente acotada a la práctica de la penitencia, la confesión se propaga progresivamente. «Poco a poco, desde el protestantismo, la Contra Reforma, la pedagogía del siglo XVIII y la medicina del XIX, ha perdido su localización ritual y exclusiva; se ha difundido; se la ha utilizado en toda una serie de relaciones: niños y padres, alumnos y pedagogos, enfermos y psiquiatras, delincuentes y expertos»[33].

30 La diferencia entre la concepción foucaldiana del cuerpo y la representación biológica presente en Nietzche es subrayada claramente por Scott Lash, «Genealogy and the body: Foucault/Deleuze/Nietsche», en *Sociology of Postmodernism* (Londres: Routledge, 1990), 55-77.

31 Foucault, *Surveiller et punir*, 219.

32 Ibíd., 315.

33 Michel Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, t. I (París: Gallimard, 1976), 84-85. Esta nueva posición implica por otra parte una inflexión importante en la representación que Foucault se hace del psicoanálisis. Allí donde, en 1966, vislumbraba una dimensión crítica, diez años más tarde, él no ve más que el corazón de los dispositivos de control y de normalización. Para una lectura de las relaciones entre Foucault y el psicoanálisis, cf. John Forrester, *The Seductions of Psychoanalysis Freud, Lacan, Derrida* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), especialmente el capítulo 12, «Michel Foucault and the history of psychoanalysis».

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 262 20-01-2014 12:45:59

Su análisis gravita siempre en torno a la misma inquietud, en saber detectar y denunciar los peligros inscritos en el advenimiento y la constitución de las actividades de diagnóstico propias de las ciencias humanas, y cuyas consecuencias son una serie de perjuicios en contra de los individuos, en verdad, más bien, en la constitución del sujeto. Es aquí que, a pesar de algunas afirmaciones que parecen ir en el sentido de una tensión interna en el proyecto de la Ilustración, mejor se devela la unidimensionalización de su mirada. El despliegue de la racionalización es sinónimo de la constitución de una subjetividad sometida, de manera creciente, a disciplinas corporales mediante todo un dispositivo de discursos verdaderos.

En este proceso, Foucault detecta sin embargo un gran cambio, que caracteriza como una suerte de inversión del eje político de la individualización. En las sociedades de régimen feudal, la individualización es extrema entre quienes ejercen la soberanía, y por ende en las regiones superiores del poder, donde el individuo está constituido por mecanismos histórico-rituales que enfatizan, en su formación, el legado y el estatus.

> En un régimen disciplinario, la individualización, por el contrario, es "descendente": a medida que el poder pasa a ser más anónimo y más funcional, aquellos sobre quienes se ejerce tienden a ser más fuertemente individualizados; y mediante vigilancias más bien que a través de ceremonias, por observaciones más bien que por relatos conmemorativos, por medidas comparativas que tienen la "norma" por referencia[34].

Dicho de otra forma, el individuo no es nada más que una realidad fabricada por una tecnología específica de poder.

Es decir, hasta qué punto las capacidades psíquicas de los individuos son reducidas, o más bien son susceptibles de ser manipuladas y corregidas, a través de técnicas que operan sobre su cuerpo, sin que este tenga, no obstante, una materialidad fuera de los efectos que el poder produce en él y sobre él. Esto es particularmente bien mostrado respecto del sexo, que el poder transforma en una suerte de secreto que sería subyacente a todo lo que nosotros somos, capaz de revelarnos a nosotros mismos y de liberarnos de todo aquello que nos define. El sexo es un ideal necesario para el funcionamiento del dispositivo de la sexualidad, que lo transforma en un asunto de verdad y de falsedad, y que se vuelve el medio práctico mediante el cual el sujeto accede a su propia inteligibilidad, a la totalidad de su cuerpo, a su identidad[35]. Para Foucault, no ha habido en realidad represión de la

34 Foucault, *Surveiller et punir*, 194-195.

35 Foucault, *La volonté de savoir*, 204-205.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 263 20-01-2014 12:45:59

sexualidad en la modernidad. Al contrario, el dispositivo del poder se encarga de producir el deseo con el fin de normalizarlo mejor. Es así, por ejemplo, que el reconocimiento de las perversiones sexuales apunta menos a su castigo que a permitir su inclusión en una sexualidad normal. Foucault concluye así señalando que el verdadero problema de la modernidad radica «en el gran incremento de estos dispositivos de normalización y toda la amplitud de los efectos de poder que ellos conllevan, a través de la instauración de nuevas objetividades»[36].

Pero si el sujeto no es más que un efecto del poder, ¿qué es el poder?

El poder y la dominación

La teoría del poder elaborada por Foucault es apenas inteligible a menos que se comprenda que ella se dirige, sistemáticamente, contra una representación de la sociedad como un todo («el conjunto de la sociedad es aquello que no hay que tomar en cuenta, a no ser que como el objetivo que se debe destruir»[37]), especialmente, contra la idea que habría un centro de la sociedad. Su esfuerzo consiste en estudiar el poder como una serie de redes que atraviesan y constituyen los cuerpos, la sexualidad, la familia, las técnicas, y que están en relación de dependencia con un «meta-poder». Lo esencial del estudio que Foucault dedica al poder en *Vigilar y castigar*, consiste en analizarlo a través de una serie de «microfísicas del poder»[38], mostrando cómo opera por «inculcación» sobre el cuerpo, los gestos, las acciones cotidianas, cómo hace del cuerpo humano un objeto de manipulación. En efecto, de las tres grandes tecnologías de poder reconocidas por Foucault y que se enfrentan entre ellas en la última mitad del siglo XVIII (el cuerpo que se atormenta, el alma cuyas representaciones se manipulan, el cuerpo que se domestica), es la última la que, al final, se impone. Es ella que subyace a la diseminación de los micropoderes en redes diferentes, en ausencia de todo aparato central, y cuya coordinación transversal es asegurada por un conjunto de instituciones y de tecnologías. Para Foucault es necesario «prescindir del personaje del Príncipe y descifrar los mecanismos del poder a partir de una estrategia inmanente a las relaciones de fuerza»[39].

36 Foucault, *Surveiller et punir*, 313.

37 Michel Foucault, «Par-delà du bien et du mal» (1971), en *Dits et écrits. 1954-1988*, t. II, 235.

38 Foucault, *Surveiller et punir*, 31 y ss.; 133 y ss.

39 Foucault, *La volonté de savoir*, 128.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 264 20-01-2014 12:45:59

Pero que se trate de una articulación de las prácticas, y no ya solamente de los discursos, no debe inducir a error: el conjunto de estos mecanismos gira en el vacío, ya que, de hecho, se mantienen a sí mismos. El panoptismo es una invención tecnológica que permite asentar el orden del poder y cuya extensión expresa de manera ejemplar la historia del poder en la sociedad desde la edad clásica, a través de prácticas locales de vigilancia permanente de los individuos y que llevan, mediante la generalización de estos procedimientos, a la instauración de una verdadera sociedad disciplinaria. Al final, «qué hay de sorprendente si la prisión se asemeja a las fábricas, a las escuelas, a los cuarteles, a los hospitales, que todos se asimilan a las prisiones»[40]. El poder deja de ser una propiedad para no ser otra cosa que una estrategia, cuyos efectos de dominación pasan por un conjunto de dispositivos, de maniobras, de tácticas y de técnicas; un poder que se ejerce pero que no se posee, que es menos la propiedad de una clase que el efecto de un conjunto de posiciones estratégicas, que constituye y atraviesa al conjunto de los individuos[41]. La transición del modelo del derecho al modelo de la estrategia es tanto más necesaria para Foucault en cuanto el poder tiende a dar de sí mismo una representación en términos de derecho, garantizando así una forma de unidad a lo que no es, de hecho, más que un conjunto de poderes múltiples: «El poder, no es una institución y no es una estructura, no es una cierta potencia con la que algunos contarían: es el nombre que se da a una situación estratégica compleja en una sociedad dada»[42].

La teoría del poder de Foucault se presenta a través de cuatro movimientos. En primer lugar, y como de manera más bien tradicional en sociología, se trata de una crítica de una concepción sustancialista del poder en favor de una representación relacional. En segundo lugar, esta concepción relacional del poder produce una representación de su diseminación en todos los intersticios de la sociedad, donde todo efecto generado durante una interacción se cataloga como un fenómeno de poder. En tercer lugar, esta práctica del poder, al normalizar a los individuos, se inscribe siempre, y de diferentes maneras, en sus cuerpos. La regla moral no opera más que en la medida en que se traduce en un movimiento corporal, que es el resultado de un largo proceso de coerción y de acondicionamiento: al final, el cuerpo, lugar de condensación de las técnicas de poder, será domesticado tanto

40 Foucault, *Surveiller et punir*, 229.

41 Notemos que hay en los estudios de Foucault un placer estético manifiesto cuando su escritura, en su fluidez discursiva, encuentra la fluidez del poder. Cf. entre muchos otros pasajes, *Surveiller et punir*, 32-33; también *La volonté de savoir*, 135.

42 Ibíd., 123.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 265 20-01-2014 12:45:59

mediante el castigo como a través del placer. En cuarto lugar, esta concepción en el inicio relacional, y en lo sucesivo fluida del poder, que siempre se comprende desde sus aspectos físicos y a partir de su capacidad de modelamiento de los cuerpos, se presenta como una teoría radical y extrema de la dominación. Foucault pasa de la afirmación de que el poder no puede ser verdaderamente constituido por sus fundamentos (y ante todo, solamente mediante el análisis de la riqueza), a una representación que insiste sobre sus capacidades productivas, ya que es él quien constituye tanto a los sujetos como a los objetos de la sociedad.

Dicho de otra forma, su teoría del poder es un sistema autónomo de tecnologías de control, que plantea el problema de la existencia de una forma global de dominación, por cuanto esta no parece resultar sino de una serie no coordinada de disciplinas cuya eficacia y extensión dependen del estado aleatorio de las luchas sociales —a tal punto no hay para Foucault, en el fondo, un portador de este poder—. A la existencia de un discurso sin sujeto le corresponde pues la existencia de tecnologías de poder sin estructuras sociales. Y de la misma manera que los diferentes sistemas de formación discursivos podían ser asociados a algunas grandes *épistémès*, las diversas redes de poder deben incorporarse en regímenes generales de dominación.

¿Cómo pasa Foucault de una concepción generalizada del poder relacional a un análisis estructural de la dominación? ¿Cómo este conjunto de mecanismos microfísicos de poder engendran por agregación o por coordinación un sistema de macropoder? La inversión de las perspectivas se encuentra en la base de esta transición: no es la dominación la que engendra las reglas que estructuran el ejercicio del poder, sino que, a la inversa, son las diferentes tecnologías del poder las que trazan el espacio de la dominación social, a través del conjunto de los procedimientos que aseguran la disciplina de los cuerpos y que se diseminan en los asilos, las prisiones, las fábricas o las escuelas. Si la articulación entre estos dos órdenes nunca es completamente explícita para Foucault, está empero siempre presente como un telón de fondo implícito, que parece operar de dos maneras muy diferentes.

La primera respuesta, y es la vía explícitamente escogida y ensalzada por Foucault, consiste en partir desde abajo, en centrarse en el estudio de la miríada de tecnologías de poder antes que suponer la existencia de un sistema centralizado de poder. La ausencia de toda coordinación central otorga en este marco una función importante a las ciencias humanas, cuya regulación transversal se halla así en el centro de una teoría estructural de la dominación. En efecto, es gracias a la imbricación disciplinaria de dichas ciencias, de su mayor o menor similitud de miradas que aportan, que proviene una parte no despreciable del acuerdo existente entre los diversos aparatos

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 266 20-01-2014 12:45:59

de poder en una situación histórica. Son pues las ciencias humanas las que, en último análisis, explican la coordinación de la dominación a pesar de la dispersión del poder en espacios y técnicas diferentes. En esta representación, el internamiento ocupa un lugar importante, ya que produce, gracias a su inscripción espacial, una separación de las poblaciones que está en la base de la posibilidad y, de hecho, de la legitimidad de los poderes disciplinarios —una práctica que será empero rápidamente superada por lógicas desterritorializadas de control—. La lógica de marginalización y de normalización instalada por los saberes-poderes atraviesa el conjunto de las disciplinas y de los lugares, y es en la semejanza de las tecnologías de control, en la manera en que estas imponen una definición, obtienen confesiones, juzgan y vigilan perpetuamente a los individuos, los encierran con el fin de normalizarlos, donde se encuentra la base de la dominación social. Es la razón por la cual el estudio sobre la prisión se interesa ante todo por las técnicas punitivas, por la evolución desde técnicas de sufrimiento corporal hacia técnicas de sanación, incluso de prevención. La inscripción y la domesticación de los cuerpos mediante el dolor se prolongan, de manera insidiosa, a través de un conjunto de ortopedias del alma. El panoptismo, es decir el conjunto de técnicas que permiten la sujeción y la manipulación de los cuerpos, asegura una mirada constante y una vigilancia sin falla, que permite controlar sin ser visto. Es así la piedra angular de un sistema de dominación capilar que apunta a un perfeccionamiento de la práctica del poder. Con su consolidación se concluye la transición desde una teoría local del poder, la cual opera en instituciones específicas y restringidas, hacia una teoría general del poder que se propaga, mediante las mismas tecnologías de control, en todo el cuerpo social. El asilo, el hospital, la escuela, la prisión están todos vinculados con el proyecto de transformación del individuo.

La segunda respuesta, mucho más implícita y sin embargo también siempre presente, a pesar incluso de las advertencias avanzadas por el mismo Foucault en cuanto a la ausencia de todo «centro de poder»[43], remite su teoría del poder a una concepción ante todo económica de la dominación capitalista. Visión, por lo demás, altamente funcionalista, por cuanto la disciplina de los cuerpos se supone que está directamente al servicio de la producción y del mantenimiento de la dominación. Se podría pensar que se trata de observaciones transitorias, enunciadas «a la pasada», sin mayor valor explicativo. Sin embargo, casi siempre están presentes. Cierto, nunca parecen ocupar una función central, pero su presencia misma invita a la

43 Cf. especialmente Michel Foucault, «Curso du 7 janvier 1976», en *Dits et écrits. 1954-1988*, t. III, 160-174.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 267 20-01-2014 12:45:59

interrogación. A propósito de la locura, la gran reclusión de los individuos está en relación con una crisis política y económica, propia del siglo XVII, que permite administrar de manera represiva las dificultades del capitalismo naciente, controlar los desempleados y los vagabundos, prevenir las revueltas al igual que la extensión de la mendicidad, y por supuesto utilizar a los sin-trabajo como mano de obra en tiempo de crisis, sometiéndolos así a una lógica coercitiva de movilización general:

> En toda Europa, el internamiento tiene el mismo sentido, si se lo toma, al menos, en su origen. Constituye una de las respuestas dadas por el siglo XVII a una crisis económica que afecta al mundo occidental en su totalidad: baja de los sueldos, desempleo, rarefacción de la moneda, un conjunto de hechos probablemente debidos a una crisis en la economía española[44].

La idea reaparecerá varias veces en el estudio dedicado al nacimiento de la prisión: el profundo interés político por el cuerpo está vinculado, a través de relaciones complejas y recíprocas, a su utilización económica, a su indispensable «constitución como fuerza de trabajo»[45]. Esta idea se encuentra aún, cuando Foucault sugiere que la prisión, canalizando las infracciones hacia las clases peligrosas, también tiene por función hacer invisible la ilegalidad de las clases dominantes: la prisión está al servicio de la producción y de la selección de una delincuencia política y económicamente menos peligrosa[46]. Es decir, hasta qué punto el surgimiento de tecnologías de poder parece responder a la existencia de un número creciente de individuos más o menos desarraigados al interior de las ciudades, y cuya llegada al espacio urbano marca uno de los acontecimientos fundadores de la transición hacia la edad clásica y, luego, la modernidad.

Finalmente, la hipótesis está aún presente, paradojalmente, cuando Foucault analiza la explosión discursiva que rodea a la sexualidad desde hace dos o tres siglos, una explosión que se niega a interpretar mediante la preocupación elemental de «asegurar el poblamiento, reproducir la fuerza

44 Foucault, *Histoire de la folie à l'*âge classique, 77. Ciertamente, Foucault mismo se apresura en afirmar los límites de la estrategia, cuando subraya que el internamiento que habría debido actuar al mismo tiempo sobre el mercado de la mano de obra y los precios de la producción, no cumplió realmente esta función (ibíd., 82). Sin embargo, habrá que esperar hasta el fin del Siglo XVIII para que el internamiento muestre verdaderamente sus límites y su ineficacia tanto en lo que concierne al desempleo como a los precios (ibíd., 427). La estrategia cambia entonces completamente: el internamiento pasa a ser un contrasentido económico (ibíd., 432).

45 Foucault, *Surveiller et punir*, 30.

46 Ibíd., 282.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 268 20-01-2014 12:45:59

de trabajo, reconducir la forma de las relaciones sociales; en suma, organizar una sexualidad económicamente útil y políticamente conservadora»[47]. Aquí, Foucault parece resistir a la tentación de establecer un vínculo directo entre la sexualidad y la problemática de la fuerza de trabajo, a través de un dinamismo difuso que explicaría la sexualidad reprimida por razones económicas. Sin embargo, en la explicación de la extensión del poder sobre la vida privada desde el siglo XVII, la hipótesis vuelve a aparecer sutilmente, a través de las dos grandes formas por las cuales se propaga y se estructura el biopoder: por un lado, las disciplinas del cuerpo, expandidas por instituciones como el ejército o la escuela y, por otra parte, las regulaciones de la población, su toma en consideración por la demografía y por los circuitos de producción de riquezas. El poder cambia de estrategia, ya que su más alta función «no es tal vez más la de matar, sino estructurar la vida de parte en parte»[48]. Es así, y bajo esta forma, que el biopoder se convierte en «un elemento indispensable al desarrollo del capitalismo», no solamente centrado en la represión de los cuerpos y el control de la población, sino concentrado en estrategias que refuerzan la represión y el control, con el fin de aumentar las fuerzas presentes en el cuerpo y articular el crecimiento de los grupos humanos con la expansión de las fuerzas productivas[49].

Dicho de otra forma, no solamente esta concepción del poder no es suficientemente diferenciada, sino que ella conlleva, debido a su génesis histórica en las prácticas de disciplina monástica, una interrogación constante sobre su propia finalidad. Y es allí que Foucault se ve obligado a establecer una relación estrecha, mediante el poder y la dominación, entre la disciplina y la utilidad. Es aquí que el pensamiento de Foucault se devela como un ejercicio funcionalista metafórico y lleno de énfasis. En efecto, las diferentes disciplinas, en su calidad de expresión del poder, deben responder a tres criterios: hacer que el ejercicio del poder sea lo menos costoso posible, llevar los efectos del poder a su máximo de intensidad y, tan lejos como sea posible, sin fracasos ni lagunas, en fin, aumentar a la vez la docilidad y la utilidad de todos los elementos del sistema[50].

Foucault está consciente de la tensión que reside en su teoría del poder. Sabe que la burguesía se desentiende completamente de los locos o de la sexualidad infantil, al igual que de los delincuentes, cuyo castigo o reinserción no tienen más que un magro interés económico; para él, su interés

47 Foucault, *La volonté de savoir*, 51.

48 Ibíd., 183.

49 Ibíd., 185-186.

50 Foucault, *Surveiller et punir*, 219-220.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 269 20-01-2014 12:45:59

reside en el conjunto de los mecanismos que permiten controlar, castigar, reformar las poblaciones. El discurso sin sujeto y productor de las prácticas es homólogo al poder sin clases dominantes y productor del sujeto. Las relaciones complejas y recíprocas entre el conjunto de las tecnologías del poder y la dominación económica son más enunciadas que demostradas, ya que la articulación proviene, en mucho, de la escritura virtuosa de Foucault[51].

La tensión posee no obstante una función importante en su obra que le permite, en un único y mismo movimiento, sostener afirmaciones ambiguas. Por un lado, recurrir, pero sin insistir en ella, la existencia de luchas sociales como respuestas a la agregación aleatoria de las tecnologías de poder y a su inscripción sobre los cuerpos individuales. Y, por otro lado, recurrir a una concepción sistemática del poder, sólida e inquebrantable, y leer entonces, por ejemplo, el relajamiento de la represión sexual vinculado, entre otros, a la instalación de un nuevo discurso sobre la sexualidad como un simple cambio en el modo de control. Poco importa, en este sentido, la verosimilitud del análisis proporcionado, ya que en el fondo, este se basa en la idea de que el poder, tejido y apoyado en una estructura de dominación, es imposible de destronar. Todo lo que es real es el resultado de un dispositivo del poder: «El poder está en todas partes; no quiere decir que lo abarque todo, sino que proviene de todas partes»[52]. El panoptismo se convierte en una visión generalizada de la jaula de hierro weberiana.

La tensión entre estas dos visiones del poder parece tener una razón histórica y puede encontrar una similitud figurativa. Una fuente histórica: ella debe tal vez interpretarse, antes que nada, en referencia al acontecimiento socio-histórico que reorienta el pensamiento de Foucault. Es en el desarrollo de los acontecimientos de Mayo del 68, y la manera en que los experimentó una fracción de la *intelligentsia* francesa, que se encuentra parcialmente su inteligibilidad. Mayo de 1968 demostró, al mismo tiempo, la posibilidad de la revuelta y la formidable capacidad del poder de recuperarse e imponerse[53]. Un equivalente figurativo: por extraño que parezca a primera vista, solamente la imagen del mercado parece realmente dar cuenta de esta representación

51 Para una crítica severa de las imprecisiones analíticas que se deslizan detrás del talento estilístico de Foucault, cf. Raymond Boudon, *La place du désordre* (París: PUF, 1984).

52 Foucault, *La volonté de savoir*, 122.

53 Especialmente, Luc Ferry y Alain Renaut, *La pensée 68* (París: Gallimard, 1985), y hasta un cierto punto, Vincent Descombes, *Le même et l'autre* (París: Minuit, 1979). Notemos que este último autor encuentra las bases de caracterización en los eventos históricos vividos por una generación marcada por una sucesión rápida de regímenes, entre la III República, Vichy, la IV y la V República, todos los cuales exigen la obediencia a sus leyes, pero que se acusan recíprocamente de ilegitimidad. Cf. Vincent Descombes, *Philosophie par gros temps* (París: Minuit, 1989), 80.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 270 20-01-2014 12:45:59

bicéfala del poder, y esto a pesar de la diferencia normativa que las separa. El poder en el caso de Foucault tiene la misma economía analítica que la figura del mercado: ambos permiten la coordinación de las acciones en la ausencia de todo principio de regulación central, su lógica atraviesa y constituye a los individuos y, sobre todo, tanto uno como el otro sugieren la posibilidad de una regulación de la sociedad mediante un engranaje no discursivo. Ambos se mantienen mediante un efecto de agregación y de composición. Ciertamente, uno se centra más en torno a la seducción del consumo, el otro sobre la vigilancia de los cuerpos, pero ambos aseguran una homología entre un conjunto disperso de prácticas más o menos individuales y el mantenimiento de una estructura de dominación. Por lo demás, la semejanza metafórica con la mano invisible es a veces sorprendente:

> La racionalidad del poder es aquella de tácticas a menudo muy explícitas al nivel limitado donde ellas se inscriben —cinismo local del poder— que, al encadenarse unas con otras, convocándose y propagándose, encuentran en otra parte su sostén y su condición, modelando finalmente dispositivos de conjunto: allí, la lógica es aun perfectamente clara, los objetivos son descifrables y, no obstante, sucede que nadie los ha concebido y que bien pocos los han formulado: carácter implícito de las grandes estrategias anónimas, casi mudas, que coordinan tácticas locuaces cuyos "inventores" o responsables están a menudo desprovistos de hipocresía[54].

IV. Hacia la subjetivación

Las ideas de sociedad y de sujeto han desaparecido del análisis que Foucault hace de la racionalización, por cuanto ambas se han disuelto en una teoría ontológica del poder. No obstante, la idea de sujeto reaparece en la escena del análisis foucaldiano, pero transformada en categoría política, bajo forma de destellos de subjetividad, irracionales o estetizantes, que no logran recomponer ni un verdadero tejido conflictual ni, al final, una verdadera representación del sujeto; a tal punto Foucault está encerrado en una imagen totalitaria y hermética de la sociedad moderna. A lo sumo, no se trata más que de un desvío de la mirada.

Sin embargo, es necesario reconocer que hay una ambivalencia irreprimible en la obra de Foucault. Esta obra enteramente dedicada a mostrar por doquier el carácter creciente del poder y de la sujeción, no renuncia nunca completamente a avizorar una posibilidad de emancipación. Ciertamente,

54 Foucault, *La volonté de savoir*, 125.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 271 20-01-2014 12:45:59

es de una naturaleza muy particular y se puede incluso pensar que ella es irrisoria o impracticable, a tal punto el refuerzo de las disciplinas es poderoso y central. Sin embargo, nunca es completamente descartada. Está siempre allí, con diferentes rostros. Mejor aún. Hacia el fin de su vida, Foucault propone incluso un nuevo modo de investigación consistente «en tomar las formas de resistencia a los diferentes tipos de poder como punto de partida»[55].

En primer lugar, la emancipación está presente bajo forma de una nostalgia, colmada de romanticismo crítico, especialmente cuando confiere a la locura una posibilidad de enunciación que escaparía a la influencia de la razón[56]. Ella expresaría así una experiencia original, el secreto insensato del hombre oculto y desviado por el advenimiento de la razón normalizadora. Ciertamente, enunciado de esta manera, el llamado a una fuente original de verdad más allá de la influencia del poder-saber desaparece progresivamente de los trabajos de Foucault, aunque sea sin embargo posible encontrar traza de ella en algunos juicios que emite sobre la delincuencia o sobre la sexualidad[57]. Pero a medida que parece renunciar a los efectos del pensamiento del afuera, que define como la capacidad del lenguaje «de ubicarse lo más lejos de sí mismo» con el fin de develar su ser propio, un pensamiento que permanece así «fuera de toda subjetividad para hacer surgir como desde el exterior los límites»[58], Foucault abandona la de la idea de una alteridad lingüística capaz de fundar la posibilidad de una resistencia al poder-saber.

En segundo lugar, este llamado a la resistencia, a una capacidad de los individuos de resistir a la influencia de la racionalización, va a transformarse en una insinuación estilística ampliamente desprovista de todo contenido real. El llamado a la liberación es una posibilidad inexplorada, que vuelve como una suerte de ritual cuando, por ejemplo, Foucault afirma, en la última frase de *Vigilar y castigar*, que «es necesario entender el tronar de la batalla»[59]; o bien cuando en *La voluntad de saber*, señala, sin explayarse

55 Foucault, «Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet» (1982), en *Dits et écrits. 1954-1988*, t. IV, 225.

56 Cf. la crítica de Jacques Derrida, «Cogito et histoire de la folie», en *L'écriture et la différence* (París: Seuil, 1967), 51-97. Para la respuesta, cf. Michel Foucault, «Réponse à Derrida» (1972), en *Dits et écrits. 1954-1988*, t. II, 281-295.

57 En este respecto, Paul Veyne ha cuestionado con fuerza la posibilidad de una lectura dicotómica y maquinal de su obra, como un combate entre la razón y el deseo, el poder y la resistencia de las minorías. Cf. Paul Veyne, «Foucault révolutionne l'histoire» (1978), en *Comment on écrit l'histoire* (París: Seuil, 1978), 221 y ss.

58 Michel Foucault, «La pensée du dehors» (1966), en *Dits et écrits. 1954-1988*, t. I (París: Gallimard, 1994), 518-539. Cf. también el último capítulo de *Histoire de la folie à l'âge classique*, 531-557.

59 Foucault, *Surveiller et punir*, 315.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 272 20-01-2014 12:45:59

nunca en ello, que «allí donde hay poder, hay resistencia»[60]. Ciertamente, la microfísica del poder parece insinuar esta posibilidad, en la medida que su despliegue no es, en sí mismo, nada más que el resultado de una relación de fuerzas, pero en la ausencia de todo anclaje pulsional o social se trata más de un deseo piadoso que de un verdadero análisis.

Finalmente, en toda la última fase de la obra de Foucault se perfila otra posibilidad de emancipación, que pasa sobre todo por la capacidad de deshacerse del modo de individualización generado e inducido por el poder moderno[61]. Este tercer desplazamiento, explícito en su obra, consiste en estudiar lo que designa como sujeto, a través del estudio de los «juegos de verdad en la relación de uno a uno y la constitución de sí mismo como sujeto»[62]. La respuesta de Foucault, que hace un largo rodeo por la Antigüedad clásica hasta los primeros siglos del cristianismo, consiste en recurrir a un modelo ético que obliga a los individuos a buscar, de manera singular, su propia técnica de vida. Se trata de que cada uno encuentre en sí mismo la manera de conducirse y, especialmente, de gobernarse. La libertad por alcanzar «es más que una negación de la esclavitud, más que una liberación que haría al individuo independiente de toda coerción exterior o interior; en su forma plena y positiva, es un poder que se ejerce sobre sí mismo en el poder que se ejerce sobre los demás»[63]. Para Foucault, esta actitud es un saber-hacer que instaura una relación de uno con uno mismo, que no se orienta ni hacia una codificación de los actos (hacia una moral basada en el renunciamiento a sí mismo) ni hacia una hermenéutica del sujeto (que busca los deseos en los arcanos del corazón), sino hacia una «estética de la existencia», una suerte de técnica de vida que busca realizar los actos de la manera más cercana posible de lo que demanda la naturaleza y que, por esto mismo, es la posibilidad de constituirse como sujeto amo de su conducta[64].

60 Foucault, *La volonté de savoir*, 125. Foucault precisa incluso en la continuación de la frase que, por este hecho, la resistencia «no está jamás en posición de exterioridad en relación con el poder».

61 Para una breve historia de esta inflexión a partir de sus cursos en el Collège de France, cf. Angèle Kremer-Marietti, *Michel Foucault. Archéologie et généalogie* (París: Libraire Générale Française, 1985), 248-252; y especialmente las propias explicaciones de Foucault, «A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours» (1983), en *Dits et écrits. 1954-1988*, t. IV, 383-411.

62 Michel Foucault, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité*, t. II (París: Gallimard, 1984), 12.

63 Ibíd., 93.

64 La visión de Foucault está sin embargo lejos de ser idílica, por cuanto en sus análisis tiene cuenta de las jerarquías establecidas y de la dominación que atraviesan las relaciones humanas, bajo la influencia especialmente de la obsesión de la actividad

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 273 20-01-2014 12:45:59

La inquietud de sí mismo designa así justamente para los antiguos un dominio de sí obtenido fuera de las reglas impuestas por la coerción social. La cuestión principal de la interrogación no se refiere a la conformidad de los actos con una estructura natural, sino a la relación con un estilo de actividad del sujeto. Lo que prima es el control de sí mismo y no el acuerdo con el código de las prohibiciones. En los textos de los primeros siglos priman así menos las prohibiciones, especialmente en el campo sexual, que su valorización en vistas de «una intensificación de la relación consigo mismo, por la cual uno se constituye como sujeto de sus actos»[65]. El individualismo así definido «gravita en torno a la cuestión de uno mismo, de su dependencia y su independencia, de su forma universal y del vínculo que puede y debe establecer con los demás, de los procedimientos por las cuales ejerce su control sobre sí mismo y de la manera en que puede establecer la plena soberanía sobre sí mismo»[66]. El sujeto no es el resultado de una sumisión a principios universales, sino que es el resultado de un trabajo sobre sí mismo que se trata de llevar a cabo en todos los instantes de la existencia. Para Foucault, la transición es la de un arte de vivir que define los criterios estéticos y éticos de la existencia hacia un modelo que se arraiga históricamente con el advenimiento del cristianismo, y que somete a los individuos a los principios universales de la naturaleza o de la razón. La inquietud de sí mismo se limitó en un primer momento a la pregunta «¿cómo debo vivir?». Por el contrario, con el cristianismo, estas técnicas de inquietud de sí mismo van a desviarse y ponerse al servicio de la búsqueda de una verdad oculta que permitirá refrenar los deseos, transformando las técnicas de la austeridad, cuya meta era el control de sí mismo, en exigencias de austeridad convertidas en sí mismas en un fin.

Una vez más, a pesar de las diferencias evidentes entre estos tres períodos (verdad, poder, ética; o si se desea seguir a Deleuze, saber, poder, sí mismo), la estructura a partir de la cual Foucault concibe la posibilidad de una emancipación sigue siendo sorprendentemente similar a lo largo de toda su obra. En los tres casos, la emancipación aparece como una fuga, el resultado de una escapatoria: como un afuera de la normalización, como una resistencia primitiva, como la búsqueda de una existencia estética que se produce en el marco del desmoronamiento de un orden político y moral. Pero es solamente en esta última fase que se esclarece la búsqueda de un

y de la pasividad de los roles. Para un análisis sin igual sobre la dificultad sobre este aspecto de las relaciones entre los hombres mayores y los jóvenes, cf. ibíd., 207-248.

65 Michel Foucault, *Le souci de soi. Histoire de la sexualité*, t. III (París: Gallimard, 1984), 55.

66 Ibíd., 273.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 274 20-01-2014 12:45:59

origen preciso de la resistencia al poder. Solamente entonces Foucault precisa, y por lo general solo de manera alusiva, las condiciones de una individualización que permite el surgimiento de una interrogación sobre sí mismo, que invita a los individuos a buscar en el arte de gobernarse a sí mismos un principio político determinante. Cierto, el debilitamiento de la estructura política de los primeros siglos tiene un rol importante en este proceso, pero se puede también extraer de esta experiencia una respuesta general y encontrar en ella la gran respuesta al poder en el pliegue de una fuerza que se asigna a sí misma. Para Gilles Deleuze esta asignación de uno mismo por sí mismo es justamente lo propio de la subjetivación[67]. En todo caso, el descubrimiento del sujeto en los griegos debe interpretarse como el momento en donde la relación consigo mismo adquiere independencia respecto de los principios externos —el sujeto solo puede constituirse desprendiéndose de los códigos y de las relaciones de poder instaurados—.

Esta es la razón por la cual, para el «último» Foucault, el individuo transforma su vida en obra de arte, y trata de establecer una relación consigo mismo que le permite regular su conducta gracias a una relación satisfactoria con sus placeres y con sus inquietudes. La respuesta es doblemente significativa. Por una parte, porque ella muestra que en el caso de Foucault, como en muchos autores de la escuela de Fráncfort, la única escapatoria a la racionalización parece encontrarse por el lado de la estética. Y si este llamado no colma el vacío dejado por la crisis de la noción de totalidad, la salida estetizante, aquella de la escritura o de la existencia como obra de arte, es la sola posibilidad de emancipación[68]. Por otra parte, la respuesta devela toda la desconfianza que Foucault alimenta con la racionalización que surge con las ciencias humanas, anclada en torno a la búsqueda de la profundidad de sí mismo y que conoce en la modernidad su reino más extremo.

* * *

Para Foucault la racionalización es, a pesar de la infinidad de procesos que la constituyen, un bloque. Un todo homogéneo cuyo análisis, contrariamente al de Weber, que se sitúa en el inicio de la modernización, se ancla en un momento histórico en que la microfísica del poder habría instaurado

67 Gilles Deleuze, *Foucault* (París: Minuit, 1986), 104-105.

68 Para Rorty, esta actitud no denota más que la voluntad de Foucault de disociar radicalmente la moral del ciudadano de su búsqueda personal de autonomía; una búsqueda altamente individualista, por cuanto Foucault, en la descendencia de Nietzsche, trata de dotarse de una identidad personal singular. Cf. Richard Rorty, «Identité morale et autonomie privée», en *Michel Foucault philosophe* (París: Seuil, 1989), 385-393.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 275 20-01-2014 12:45:59

una sociedad totalitaria. Su obra no sería así más que el canto de cisne de la emancipación y el estudio de los mecanismos por los cuales se constituyó, en realidad y definitivamente, la jaula de hierro. En verdad, es en su concepción de la racionalización y de su vínculo con el saber propio de las ciencias humanas en donde se encuentra la dificultad, incluso la incapacidad de Foucault, de pensar la sociedad moderna de otra manera que como una agregación de máquinas normalizadoras. Ninguna brecha atraviesa esta representación total y totalitaria sin fisura, incapaz de distinguir entre relaciones de dominación o de sujeción y otras relaciones sociales basadas en la interacción o en la influencia, un análisis insensible a las estrategias y a los márgenes de maniobra de los actores. Para la sociología, un exceso inaceptable está en la base misma de su obra. Ciertamente, Foucault parecía aceptar la existencia de una geografía del poder con intensidades diferentes, y el estudio de los diferentes procedimientos y de las tecnologías de poder por momentos deja aparecer con fuerza esta posibilidad; pero es necesario concluir, no obstante, que esta perspectiva nunca fue en verdad llevada a la práctica en lo que concierne a la sociedad moderna. Por el contrario, Foucault no dejó de insistir sobre sus capacidades de normalización crecientes y absolutas. De la afirmación, ya imprudente, según la cual toda relación social no es más que una relación de poder, Foucault pasa a la afirmación, altamente cuestionable, de que una sociedad no es más que un conjunto de procedimientos de imposición y de sujeción. Lo que le fascina en el panóptico es el diagrama de un mecanismo de poder en su forma ideal. La visión que termina así por dar de la modernidad es de una aterradora simplicidad analítica:

> Nuestra sociedad no es la del espectáculo, sino la de la vigilancia; detrás de la gran abstracción del intercambio, se produce la domesticación minuciosa y concreta de las fuerzas útiles; los circuitos de la comunicación son los soportes de una acumulación y de una centralización del saber; el juego de los signos define los anclajes del poder; la hermosa totalidad del individuo no es amputada, reprimida, alterada por nuestro orden social, por el contrario, el individuo está cuidadosamente fabricado, según toda una táctica de fuerzas y de cuerpos[69].

Como la racionalización es total y consumada, ya casi no hay posibilidad de salida. La fusión, incluso la eliminación de la subjetividad en su calidad de mero producto y efecto de las prácticas de objetivación, tuvo este precio.

69 Foucault, *Surveiller et punir*, 218-219.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 276 20-01-2014 12:45:59

En la obra de Foucault, y paradojalmente a decir verdad, si apenas se escucha la palabra de los locos, enfermos, criminales, perversos, simplemente nunca se encuentra un análisis de la acción de los locos, de los enfermos, de los criminales, de los perversos. Cierto, Foucault no deja de apelar a sus prácticas. Sin embargo, se muestra incapaz de observarlas. Esta es la razón por la cual el individuo, o más bien, los destellos de subjetividad presentes en Foucault, solo pueden aparecer, más allá de sus variaciones, como puros rechazos de toda identidad social. El solipsismo subjetivista (romántico, energético o estetizante) es la única posibilidad en un universo objetivo totalmente cerrado. Foucault habrá dado la prueba intelectual, mejor que nadie, de la imposibilidad última de realizar, verdaderamente, la jaula de hierro. Él, quien más que cualquier otro negó la realidad de la distancia matricial propia de la modernidad, al punto que el sujeto se convierte en una mera forma de objetividad, no logra sin embargo liberarse completamente de ella. Pero, y no sin paradoja, su reintroducción sólo puede hacerse bajo la forma de una disyunción poco creíble, porque extrema entre una objetividad social y una subjetividad asocial. A su manera, Foucault deshace el camino seguido por Weber. Este último conservaba una nostalgia secreta hacia la ética protestante, en la que, bajo la impronta de la razón, se estableció una articulación entre el orden del mundo y las conductas de vida, dando así toda su ambigüedad a la idea de racionalización. Foucault, a la inversa, no parte de la génesis de la modernidad, sino que da cuenta de su forma más consumada, un universo en donde no hay más sujeto preexistente al mundo y capaz de realizar verdaderas elecciones individuales. En su visión, ya no hay posibilidad de encontrar en el seno de la modernidad, entre los múltiples posibles, una adecuación del individuo consigo mismo. A esta exigencia, imposible, Foucault no responderá jamás. Pero habrá tenido, no obstante, la honestidad de desviar su mirada hacia el sí mismo. Cierto, en otra parte y antes de la modernidad. Poco importa. El proceso, en sí, dice bastante.

La obra de Foucault posee una seducción estilística y crítica innegable. Su cuestionamiento de la modernidad es contundente y su obra tiene el encanto de las mejores empresas críticas de las cuales ha sido objeto con tanta frecuencia la modernidad. Pero con él, la matriz de la racionalización, llevada a su paroxismo, ve estallar muchas de las dificultades que llevaba consigo desde sus inicios. Lo que era una tendencia central en Weber, pasa a ser una lógica única y total en Foucault. La matriz de la racionalización, identificada con el proceso de sujeción, y llevada a su término sin escatimar ningún exceso interpretativo, culmina o se desvanece, en un llamado repleto de voluntarismo político pero desprovisto de voluntad analítica, a un más allá de la racionalización.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 277 20-01-2014 12:45:59

CAPÍTULO IX

Jürgen Habermas (1929-), racionalización y democracia

La obra de Habermas, por su carácter arquitectural y su capacidad de articulación crítica, prácticamente no tiene parangón en el pensamiento contemporáneo. Si bien su perspectiva principal es lograr aprehender la expansión social de la racionalidad en la época moderna, su preocupación última no es otra, en el fondo, que fundar, sobre las bases de una racionalidad desprovista de todo anclaje trascendente, el espacio de la democracia. La concepción de la modernidad que atraviesa la obra de Habermas se caracteriza por la afirmación de una profunda ruptura de la unidad primordial del mundo y del hombre, y al mismo tiempo por una voluntad permanente de llegar, a través del desarrollo de la razón, a una integración no patológica de la sociedad. La racionalidad procede del quiebre de la unidad del mundo, pero es ella y solo ella la que permitirá que la sociedad moderna logre una nueva articulación. Para Habermas, la historia de la teoría sociológica después de Marx no es otra que la de la separación de los paradigmas de la teoría de la acción y de la teoría del sistema, incapaz de integrar estos dos órdenes en un concepto de sociedad capaz de articular el sistema y el mundo de la vida.

I. Ruptura de la concepción unitaria del mundo

El mundo de la vida

Para Habermas, ningún estudio sobre la vida social puede prescindir de una reflexión sobre el lenguaje como elemento originario constitutivo de la persona humana y de la reproducción de la vida social. Para describir el universo de significado primordial donde está inmerso el individuo, Habermas utiliza la noción de mundo de la vida. Ahora bien, en la formulación de Husserl, el mundo de la vida es un horizonte de objetos, el universo siempre presente de las cosas dadas en la experiencia inmediata

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 279 20-01-2014 12:45:59

de la vida[1]. Un horizonte con su estructura propia, su coherencia, su unidad reales, sobre la base de ciertas formas de causalidades espaciales y temporales precientíficas. Real, preteórico, el mundo de la vida permite la existencia de otras realidades (mundo de la ciencia, del arte), pero que remiten siempre, en última instancia, a la realidad inicial de la vida cotidiana. Si bien todos los mundos tienen un orden simbólico con una coherencia propia, la coherencia final de todos estos mundos remite y se basa en la coherencia y los significados internos del mundo de la vida. Esta percepción en primer grado del mundo encuentra su complemento en la intencionalidad, ya que se supone que el sujeto tiene la intención de ir hacia los seres y las cosas. Lo propio de la intencionalidad es describir el mundo de la vida como intersubjetivo y sometido a diferentes perspectivas. Las representaciones y las interacciones de los actores siempre están ancladas en un mundo de la vida preteórico, ontológico, fundamento cotidiano de la realidad con el cual se debe lidiar incluso antes de toda teoría o reflexión.

Sin embargo, Habermas está consciente de ciertos límites de la noción de mundo de la vida. Primero que todo, comprende bien que esta noción, entendida en el marco de la filosofía de la conciencia (ya sea en Husserl o en Schütz-Luckmann), parte siempre de una conciencia egológica «para la cual se dan las estructuras universales del mundo de la vida como condiciones subjetivas necesarias de la experiencia de un mundo de la vida social, concretamente organizado, marcado por el pasado»[2]. Es decir, hasta qué punto el «sujeto sensible» es la referencia última del análisis, ya que el mundo de la vida es comprendido desde sus únicos aspectos culturales y desplegado como sociología comprehensiva —como es el caso especialmente en Berger y Luckmann—. Para Habermas la noción de mundo debe más bien explicarse como una noción complementaria a la de acción comunicativa[3], ya que ella es el telón de fondo que permite el consenso comunicativo entre los hombres, un horizonte común que se actualiza y se propaga a medida que la conversación avanza[4].

En segundo lugar, también está consciente del hecho de que si, en su marco originario, el mundo de la vida responde a la voluntad de la fenomenología de conocer el mundo desde el interior, es decir, estableciendo un vínculo indisociable entre el sujeto y el objeto, corre el riesgo de convertirse, en el

1 Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (París: Gallimard, 1976), especialmente III A.

2 Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 2 (París: Fayard, 1987), 142.

3 Ibíd., t. 2, 143-149.

4 Ibíd., t.1, 86.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 280 20-01-2014 12:45:59

contexto de la sociología, en un concepto conservador y anquilosado que no da cuenta del proceso histórico de descentración de las imágenes del mundo, y que conduce a esta perspectiva a congelar el proceso de producción del sentido social. Ciertamente, el saber sociológico está anclado en esta comprensión teórica inaugural del mundo que tienen los actores, pero lo importante desde un punto de vista sociológico, especialmente para una lectura de la modernidad, es tanto esta apertura inicial al mundo como el proceso de diferenciación de sentido que se da en su interior[5].

Hacia la descentración de las imágenes del mundo

El carácter unitario del mundo de la vida va a conocer evoluciones importantes a medida que se desarrollan los procesos de racionalización y de diferenciación propios de la modernización. Para Habermas, hay un gran contraste entre las primeras concepciones que los hombres tuvieron del mundo, y que fusionan los diversos aspectos de la vida en el único tronco común del mito, y la diferenciación de las representaciones del mundo propio de las sociedades avanzadas. El mito es el saber propio de las sociedades que no han generado ámbitos intelectuales autónomos y en las que, en consecuencia, el consenso es casi mecánicamente asegurado por el mundo de la vida. Las instituciones arcaicas pretenden disponer de una autoridad incuestionable y, de hecho, en su interior, el mundo de la vida se presenta como un conjunto coherente de convicciones culturales, de órdenes legítimos y de identidades personales, enmarañados unos con otros y reproducidos por medio de la actividad comunicacional. Pero, y esta es la gran tesis de Habermas, la evolución social implica la diferenciación de las esferas del discurso, lo que conduce a la necesidad de encontrar nuevos principios de consenso. El equilibrio automático que el mundo de la vida dio a los actores es trastornado:

5 Sin embargo, y a pesar de estos límites del mundo de la vida, Habermas rechaza, en contra del racionalismo crítico, el carácter conservador de la noción de mundo de la vida y especialmente la idea de que el saber no está solamente construido sobre, sino que también contra, la comprensión fundada sobre experiencias cotidianas. Para un autor como Hans Albert, a la inversa del programa que desea inscribir el pensamiento en la continuidad de sentido garantizada por la comprensión preteórica, es necesario asumir la ruptura de los saberes en nombre de un racionalismo crítico. Cf. en el debate sobre el positivismo, las advertencias en este sentido de Albert a Habermas, Cf. Hans Albert, «Le mythe de la Raison Totale» (1964), en Theodor W. Adorno *et al.*, *De Vienne à Francfort* (Bruselas: Editions Complexe, 1979), 149-150.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 281 20-01-2014 12:45:59

> *El equilibrio cambia con la descentración de las imágenes del mundo.* Mientras más descentrada es la imagen del mundo que tiene en reserva el stock cultural del saber, menos es cubierta a priori la necesidad del acuerdo por un mundo de la vida que se resiste a toda crítica; y mientras más se requiere que esta necesidad de acuerdo sea satisfecha por las interpretaciones que realizan los participantes mismos, i.e., por un acuerdo arriesgado ya que es motivado racionalmente, más nos es posible esperar orientaciones racionales de la acción. Es la razón por la cual la dimensión que permite caracterizar la racionalización del mundo de la vida, esta dimensión, puede darse inmediatamente a partir de la oposición "acuerdo normativamente imputado" vs "consenso comunicacionalmente obtenido"[6].

El acuerdo intersubjetivo cada vez queda menos cubierto por un mundo de la vida que se resiste a toda crítica y cada vez más debe obtenerse mediante las interpretaciones que realizan los participantes mismos.

A causa de esta diferenciación de esferas, el mundo de la vida presupone ciertas propiedades formales. Emergen especialmente pretensiones diferenciadas a la validez, que obligan a un acuerdo comunicacional permanente. La noción de mundo de la vida funda así la idea misma de racionalidad comunicativa, como «posibilidad de respetar discursivamente las pretensiones criticables a la validez»[7]. Nótese que en el caso de Habermas la voluntad de fundar el vínculo social sobre las capacidades de reflexividad de los individuos es una práctica que se afianza sobre elementos inmediatos y prerreflexivos, y que no puede no volverse cada vez más problemática a medida que se propaga esta exigencia. De la desestructuración de la imagen mítica van a surgir tres esferas discursivas (la ciencia, la moralidad, el arte), correspondientes a los tres conceptos formales del mundo (objetivo, social y subjetivo). Cada uno de estos mundos permite por otra parte diversas pretensiones a la validez (verdad proposicional, justicia normativa, veracidad subjetiva)[8]. En la modernidad, el hombre debe poder fundar racionalmente sus acciones en estas tres esferas. A causa de la diferenciación social, las zonas de superposición o de convergencia de las diferentes convicciones,

6 Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, 86.

7 Ibíd., t. 1, 88.

8 Para una crítica de los límites y de los problemas de la concepción habermasiana de la verdad consensual, cf. Frédéric Vandenberghe, *Une histoire critique de la sociologie allemande*, t. 2 (París: La Découverte, 1998), 227-232.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 282 20-01-2014 12:45:59

constitutivas del mundo de la vida, se reducen, y la actividad comunicacional se despliega así en un espacio más amplio[9].

La descentración de las imágenes del mundo va a dar lugar a diferentes relaciones con el mundo en función de la racionalidad de la acción. Sobre este registro Habermas distingue cuatro tipos de acción: teleológica, regulada por normas, dramatúrgica y comunicativa. Aunque reconoce naturalmente que en cada tipo de acción hay, indefectiblemente, un componente teleológico (ya que se da crédito a «los actores de la capacidad de actuar con un objetivo dado y donde se les muestra un interés en ver sus proyectos de acción realizados»)[10], insiste empero sobre la legitimidad de su clasificación, debido a la diversidad de las formas de coordinación supuestas por las interacciones: mediante el engranaje de los cálculos egocéntricos de intereses, como acuerdo sobre valores compartidos, como relación consensual entre un público y aquellos que se presentan ante él, en fin, a través de un proceso cooperativo de interpretación[11].

Sin embargo, Habermas afirma cierta forma de primacía de la acción comunicativa. Defiende radicalmente la idea de que «la acción comunicativa hace entrar en línea de cuenta la presuposición adicional de un *medium lingüístico* en el cual las relaciones del actor con el mundo se reflejan *como tales*»[12]. Es la naturaleza misma de la acción comunicativa la que obliga en efecto al lenguaje a operar como un medio de comprensión, gracias al cual los participantes en la comunicación logran entenderse simultáneamente sobre lo que concierne al mundo objetivo, al mundo social y al mundo subjetivo. En la acción comunicativa «el locutor aspira a la verdad para enunciados o presuposiciones de existencia, para la exactitud de acciones reguladas según la legitimidad como asimismo para su contexto normativo, y aspira también a la veracidad para la comunicación de experiencias

9 Esta diferenciación de las esferas discursivas que caracteriza la modernidad, Habermas la vislumbra a través de la teoría de Piaget sobre el aprendizaje, para quien el desarrollo cognitivo significa de una manera general la descentración de una comprensión egocéntrica del mundo. Pero la analogía no debe ser comprendida según la idea estricta de que cada individuo recapitula en sí mismo la evolución de la humanidad. Cf. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, 82-90.

10 Jürgen Habermas, *Morale et communication* (París: Cerf, 1986), 148.

11 Sobre este punto, Ferry tiene razón en subrayar la naturaleza por lo menos problemática de la distinción entre la actividad estratégica y la actividad comunicacional, ya que ambas, a diferencia de la actividad instrumental que se ejerce sobre el mundo objetivo, son acciones sociales, y la distinción entre estas dos dimensiones no es siempre evidente en la práctica de los actores. Cf. Jean-Marc Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication* (París: PUF, 1987), 338-340.

12 Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, 110 (es Habermas quien subraya).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 283 20-01-2014 12:45:59

vividas subjetivamente»[13]. Es la razón por la cual, si la descripción de las estructuras de la actividad inmediatamente orientadas hacia el éxito basta para las acciones teleológicas, es necesario especificar, para la actividad orientada hacia la intercomprensión, las condiciones que hacen posible un acuerdo mediante la comunicación. En lo sucesivo, la meta no puede ser otra que producir una adhesión racionalmente motivada, no por extorsión, sino que a través de un acuerdo que descanse constantemente sobre convicciones comunes.

Pero la noción de mundo de la vida, dice Habermas, es vaga y no es inmediatamente utilizable para fines teóricos, ya que no delimita un ámbito preciso susceptible de originar una hermenéutica. Habermas concluye así que: «El mundo de la vida es constitutivo como tal para la intercomprensión, mientras que los conceptos formales del mundo constituyen un sistema de referencia sobre la base del cual es posible la intercomprensión: locutor y auditor se comprenden mutuamente a partir de su mundo de la vida común sobre la realidad del mundo objetivo, social o subjetivo»[14]. Estas distinciones permiten comprender por qué, bajo el aspecto funcional de la intercomprensión, la acción comunicativa transmite y renueva el saber cultural; por qué, bajo el aspecto de la conducta de la acción, integra socialmente y establece solidaridades, y por qué, bajo el aspecto de la socialización, crea identidades personales. A estos procesos de reproducción cultural, de integración social y de socialización corresponden, como componentes estructurales del mundo de la vida, la cultura (reserva de saber), la sociedad (orden legítimo de pertenencia a grupos sociales y solidaridades) y la personalidad (competencias de palabra y de acción para la intercomprensión)[15].

Difícil no vislumbrar hasta qué punto la noción de acción comunicativa en Habermas presupone radicalmente un distanciamiento del individuo con el mundo. La exterioridad del individuo frente a las situaciones de acción conduce incluso a Habermas a conceptualizar estas últimas como un recorte efectuado en el mundo de la vida por los actores, en función de temas definidos según los intereses de los participantes[16]. Sin embargo, si Habermas limita el carácter problemático del recorte de las situaciones,

13 Ibíd., 116.

14 Ibíd., t. 2, 139.

15 Señalemos que sobre este punto la obra de Habermas no está exenta de ambigüedades, las mismas nociones remiten a realidades diferentes según los campos donde se utilizan; a veces en efecto la cultura, la sociedad y la personalidad designan componentes del mundo de la vida, mientras que en otros momentos de su obra tienen un significado mucho más amplio.

16 Habermas, *Morale et communication*, 149-150.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 284 20-01-2014 12:45:59

este telón de fondo de evidencias culturales, de solidaridades de grupos constituidos en torno a ciertos valores y de competencias de individuos socializados, está lejos de satisfacer las necesidades que en lo sucesivo tienen los individuos para ponerse de acuerdo sobre lo que se produce en los tres mundos, objetivo (circunstancias y acontecimientos), social (relaciones interpersonales) y subjetivo (experiencias vividas). El carácter descentrado del mundo solicita así, sin cesar, diferentes criterios de validez en cada situación, al igual que permite adoptar, respecto de cada uno de los mundos, actitudes correspondientes a los otros mundos, ya que se puede, por ejemplo, respecto de la naturaleza externa, adoptar no solamente una actitud objectivante, sino también una actitud conforme con las normas o una actitud expresiva. Para Habermas, la modernidad es inseparable de esta diferenciación, lo que supone un contraste cada vez mayor entre el mundo de la vida mismo, anclado en evidencias compartidas no problemáticas, y esferas en las cuales un acuerdo, siempre frágil, se puede lograr[17].

II. El dualismo de la modernidad

De esta noción de mundo de la vida, y especialmente de esta valorización de la intersubjetividad, Habermas va a extraer lo esencial de sus críticas y de sus propuestas analíticas para la sociedad moderna, proponiendo una concepción profundamente dualista de la modernidad.

Trabajo e interacción

Para Habermas el trabajo en su calidad de paradigma de la dominación del hombre sobre la naturaleza, es incapaz de dar cuenta de otras formas de interacción humana mediadas por el lenguaje. Estos dos modelos de acción son irreductibles. Habermas encuentra esta distinción, que él radicalizará en lo sucesivo en los estudios que dedica, a mediados de los años sesenta, a la filosofía de Hegel en Jena. Habermas reconoce allí la existencia de tres modelos de relaciones dialécticas: en el lenguaje, en el trabajo y en la relación ética o la interacción entre personas. Y su interés por esta tríada

17 El carácter problemático del acuerdo y la voluntad de arraigarlo en torno a prácticas comunicacionales y de argumentación están por otra parte en el origen, como lo subrayó Cascardi, de los límites de la reflexión habermasiana en torno a la estética, en la cual vislumbra siempre otra dimensión privilegiada de la razón, especialmente en lo que concierne a sus potenciales de expresión y de coherencia interna. Posición que explica hasta cierto punto las reticencias de Habermas en lo que concierne a la noción de totalidad presente en el arte, a diferencia de otros autores de la escuela de Fráncfort. Cf. Anthony J. Cascardi, *Subjectivité et modernité* (París: PUF, 1995), 141 y ss.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 285 20-01-2014 12:45:59

no proviene del hecho que se traten de etapas en la evolución del Espíritu, sino que son formas diversas de mediación[18].

El dualismo de estas dos formas de acción será uno de los principales hilos conductores intelectuales de la perspectiva de Habermas. Es la razón por la cual, junto con permanecer cercano a la voluntad emancipadora presente en Marcuse, rechaza sin embargo la idea de que la ciencia y la tecnología puedan desprenderse de su rol de dominación social y ponerse al servicio de la emancipación humana. Según él, esta posibilidad utópica no es factible, por cuanto el desarrollo de la ciencia depende de una racionalidad teleológica basada sobre el modelo del trabajo. Por el contrario, paralelamente a esta forma de racionalización, existe otro tipo de acción comunicativa cuyo modelo inicial se halla en la interacción y que también es profundamente racional. Habermas se desliga y se opone a todo riesgo de irracionalidad, como lo confirma su rechazo a los llamados a una razón instintiva o romántica, como en Marcuse, o estética, como en Adorno, y más tarde, sus diversos combates contra todas las tendencias antimodernas del pensamiento contemporáneo[19].

La distinción entre el trabajo y la interacción están, para Habermas, en la base de una de las principales insuficiencias del materialismo histórico y de su perversión intelectual en una concepción funcionalista de la sociedad, en la cual todos los acontecimientos y prácticas no son evaluados y percibidos más que en función de su rol en el control humano sobre la naturaleza. Habermas critica esta concepción demasiado estrechamente tecnicista o instrumental de la política, en perjuicio de las exigencias comunicacionales de una democracia deliberativa y, sobre todo, apreciando en su justo valor las necesidades de acuerdo comunicativo de los hombres en la sociedad, rechaza la reducción de la reproducción de la vida social a la sola dimensión del trabajo, como es el caso en Marx. Para Habermas, la interacción mediada por el lenguaje es tan esencial como el trabajo en la integración de la sociedad[20]. Evidentemente, no ignora el lugar otorgado por Marx a la dominación y a la ideología en su calidad de factores de integración de la sociedad, pero en la medida en que no logró realmente distinguir el trabajo y la interacción, Marx solo puede (como, luego de él, los autores que apelan al

18 Jürgen Habermas, «Travail et interaction», en *La technique et la science comme idéologie* (París: Denoël-Gonthier, 1973), 163-211; también Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité* (París: Gallimard, 1988), especialmente el capítulo II, 27-60.

19 Jürgen Habermas, «La modernité, un projet inachevé» (1981), *Critique*, XXXVII, n.°413 (octubre, 1981): 950-967.

20 Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt* (París: Gallimard, 1976), especialmente la primera parte, 33-97.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 286 20-01-2014 12:45:59

materialismo histórico) interpretar la interacción a partir de los postulados epistemológicos del trabajo.

Habermas rechaza el vínculo estrecho y casi exclusivo establecido por Marx entre el progreso y la dominación continua y creciente del hombre sobre la naturaleza. Para él, la necesidad de acuerdo comunicacional presente en las sociedades humanas, una necesidad acentuada por la descentración de las imágenes del mundo, es una dimensión histórica igualmente importante de la evolución social. Mediante esta vía, Habermas terminará por desarrollar otra concepción de la vida social. No se trata de rechazar, ni mucho menos, el control creciente del hombre sobre la naturaleza, en beneficio de concepciones románticas, estéticas, incluso irracionales. Al contrario, lo esencial de su proyecto intelectual consiste en resistir a todas las letanías antimodernas en aras de una concepción más amplia de la racionalidad[21].

Pero esta primera distinción va a ser prolongada y transformada por su asociación con las diferentes categorías de la racionalidad, lo que sin duda constituirá el avance intelectual más importante de Habermas[22]. Es por esta vía que logra establecer una dialéctica de la modernidad diferente a aquella propuesta por el legado weberiano.

Las dos vías de la razón

Habermas prolonga la distinción entre estos dos modelos de acción en una teoría de la racionalización social. De hecho, si en un primer momento distingue el trabajo y la interacción como dos prácticas sociales irreductibles, en un segundo momento las asocia a formas cognitivas particulares, que obedecen a procesos diferentes de racionalización. El trabajo y la interacción dan así lugar a dos subsistemas de acción diferentes, el primero organizado en torno a acciones finalizadas y, el segundo, en torno a acciones comunicativas.

Para Habermas, solamente cuando se toma en cuenta activamente esta doble realidad de la racionalidad, se logra salir de la imagen sombría de la modernidad que se construyó en continuidad con las intuiciones weberianas[23]. Se puede resumir estos desarrollos diciendo que Habermas estudia

21 Para Giddens, las nociones de trabajo y de interacción no son más que una mezcla fallida de tipos ideales a la de Weber (acción finalizada y acción orientada por valores) y de realidades de las fuerzas y de las relaciones de producción. Cf. Anthony Giddens, «Labour and Interaction», en John B. Thompson y David Held, eds., *Habermas. Critical Debates* (Londres: Macmillan, 1982), 156.

22 Axel Honneth, «Work and Interaction», *New German Critics* 26 (1982): 31 y ss.

23 Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, especialmente segunda y cuarta partes.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 287 20-01-2014 12:45:59

a Weber a través de tres series de problemas. Primeramente, el desencantamiento produce la desintegración de las visiones tradicionales del mundo, los hombres pierden el sentido de los valores y se extravían en la angustia de una vida desprovista de objetivos absolutos. Luego, la racionalización weberiana es para Habermas un proceso de diferenciación de esferas, que coinciden con los tres mundos de su propia teoría y conocen una formalización siempre creciente. Finalmente, para Weber, el legado de la Ilustración no ha sido la emancipación humana, sino una esclavitud inducida por el despotismo de la racionalidad instrumental que invade todos los sectores de la vida social. Lukács y la primera generación de la escuela de Fráncfort son en lo esencial interpretados en la estela de esta racionalidad instrumental. Pero al rechazar el recurso a una razón de tipo hegeliano (en vista de los acontecimientos del siglo veinte) estas teorías se quedan sin modelo alternativo. Frente a las conclusiones de esta primera generación (la inexistencia de un progreso en la historia humana y la reducción de la política a un incremento del control sobre los individuos), Habermas piensa poder entregar otro diagnóstico sobre la sociedad moderna.

Para Habermas, el mundo subjetivo no puede construirse por reducción al mundo social u objetivo. Ahora bien, es justamente lo que pasa en la acción teleológica lo que prohíbe pensar realmente un mundo subjetivo. La acción instrumental es un acto desplegado sobre el mundo para modelarlo en acuerdo con la voluntad del hombre. Dentro de este modelo, todo problema se reduce a la elección de los medios más adecuados para llegar a las metas deseadas. La acción estratégica, si bien incluye en sus cálculos las decisiones de los otros individuos, solo lo hace reduciéndolos a objetos. Completamente distinta es la realidad de la acción comunicativa. Aquí, el acuerdo, el consenso buscado, suponen la aceptación de la subjetividad del otro. No se trata ya solamente de medios y de fines, sino también de normas intersubjetivas. La acción comunicativa no se define solamente por el empleo del lenguaje (muchas acciones estratégicas evidentemente recurren a él), sino en función de la pretensión a la validez buscada por los actores[24]. «Las acciones sociales pueden ser distinguidas en función de la actitud adoptada por los participantes, según esta actitud esté orientada hacia el éxito o hacia la intercomprensión»[25]. Dos realidades muy diferentes que justifican, según Habermas, una distinción entre dos formas de racionalidad —el esfuerzo principal consistente en fundar la racionalidad comunicativa en el marco de una teoría de los actos de lenguaje—.

24 De hecho Habermas distingue tres variantes al interior de la acción comunicativa: la acción regulada por normas, la acción dramatúrgica y finalmente el actuar comunicacional propiamente tal.

25 Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, 296.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 288 20-01-2014 12:45:59

Habermas propone así un enfoque particular del tema de la racionalidad, en el seno de la cual la racionalización no puede comprenderse más que como un aumento de los elementos razonables sobre los cuales se basa una acción, y por el incremento de la capacidad de fundar nuestra conducta en diversas esferas. La racionalización tendrá, por lo tanto, diferentes caras según el tipo de acción al cual ella se aplique, según su orientación hacia la intercomprensión, hacia el éxito o hacia la realización de fines. Estos dos últimos tipos de acción, que no son más que las posibilidades propias de la acción teleológica, suponen la capacidad de realizar un fin a través de los medios apropiados[26]. Para Habermas, la acción teleológica se racionaliza cuando aumentan la eficacia de los medios técnicos o la consistencia electiva de los fines. Aquí, Habermas aborda la racionalidad instrumental en un sentido weberiano, pero no obstante, y a diferencia suya, él no va a identificar esta expansión con el proceso de modernización. En la acción comunicativa, la racionalización significa la exclusión de los elementos coercitivos que perturban la comunicación y el incremento del consenso por la vía de la argumentación.

Se habrá comprendido: Habermas apunta pues a mostrar cómo, en el corazón mismo del proceso de racionalización, hay de hecho dos tipos diferentes e irreductibles de racionalidad, cuya tensión obliga a la modernidad a encontrar una articulación. Y en la medida en que Habermas rompe con todo residuo de filosofía de la historia, queda claro que la capacidad de racionalización de una sociedad es de naturaleza histórica y, por lo tanto, cambiante. Es imposible definirla como un rasgo específico de un Sujeto cualquiera de la historia. Las posibilidades de la racionalización son así abiertas y radicalmente históricas, por cuanto «la lógica de la historia se queda sin "garantía metafísica" y relevando solamente del comportamiento de los hombres»[27].

Para Habermas el actor no puede escoger entre la acción teleológica y la acción comunicativa, aun cuando parece dar a veces una cierta primacía a la acción comunicativa. En todo caso, las estructuras simbólicas propias del mundo de la vida solamente pueden reproducirse a través de los procesos de la tradición cultural, de la integración social y de la socialización y, en este sentido, presuponen la acción orientada hacia la intercomprensión. Por otro lado, la acción teleológica se inscribe en el mundo de la vida, supone elementos institucionales sin los cuales la coordinación de la acción pasa a ser problemática. Es por esta razón, e incluso si reconoce la dimensión teleológica presente en toda forma de acción, que Habermas no concluye menos en cuanto al carácter primordial de la acción comunicativa,

26 Ibíd., t. 1, 295.

27 Jürgen Habermas, *Théorie et praxis*, t. 2 (París: Payot, 1975), 201.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 289 20-01-2014 12:45:59

no solamente porque esta permite elevar pretensiones de validez sobre los tres mundos, sino también porque la acción teleológica es dependiente de los significados simbólicos, de las relaciones institucionales y de las capacidades reflexivas de los actores[28]. En la modernidad, los actos de comunicación se tornan autónomos de las interacciones estratégicas y, para Habermas (que sobre este punto sigue a Durkheim y Parsons), los contextos de interacción no pueden estabilizarse mediante la sola acción recíproca de actores que actúen en función de sus resultados. Incluso al contrario, la sociedad debe ser integrada en última instancia por medio de la actividad comunicativa[29].

Sistema y mundo de la vida

Estos dos tipos de acción van a ser analíticamente incorporados en dos ámbitos muy diferentes de la vida social. Para Habermas cada tipo de acción, en la medida en que origina una concepción particular de la racionalización, conduce, por un lado, hacia un incremento de las capacidades de control social y, por otro, hacia una diferenciación creciente de los diversos ámbitos constitutivos del mundo de la vida (cultura, sociedad, personalidad). Y Habermas trata de anclar estas dos formas de acción en ámbitos independientes, con criterios de coordinación de acción específicos. Está convencido de que la explicación del proceso de reproducción simbólica de la vida social en la modernidad, mediante categorías propias de la acción comunicativa y arraigadas en el mundo de la vida, necesita del suplemento explicativo de la teoría de los sistemas, a fin de dar cuenta de la reproducción material de las sociedades modernas. El concepto de sistema hace referencia a un enfoque social a partir de las estructuras, de los imperativos, y de las formas de integración sistémica. De manera inversa, la noción de mundo de la vida subraya la dimensión social propia de los actores, en donde el análisis

28 Jürgen Habermas, «Explicitations du concept d'activité communicationnelle» (1982), en *Logiques des sciences sociales et autres essais* (París: PUF, 1987), 429.

29 Notemos a este estadio la dificultad manifestada por Ferry respecto de la coherencia global del sistema de Habermas. A saber, la tensión existente entre sus afirmaciones reiteradas en cuanto a la existencia de tres dimensiones de la afectividad y del sentido (que según los períodos pueden remitir al Hegel de Jena y conceptualizadas entonces en términos de trabajo, de interacción y de representación; o bien a Kant, y formuladas en función de las tres críticas) y la práctica de un análisis que opera, en lo esencial, mediante un dualismo que opone el trabajo y la interacción, la técnica y la práctica, la instrumentalización y la comunicación (es decir, un proceso que reabsorbe siempre implícitamente la dialéctica de la representación, aquélla de la consciencia teórica, en la de la interacción, propia de la conciencia práctica). Cf. Jean-Marc Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, 347-351.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 290 20-01-2014 12:45:59

sociológico procede menos de una interpretación sistémica que de las orientaciones culturales potencialmente conflictuales de los individuos.

Para Habermas, la evolución social conduce a una diferenciación creciente del sistema y del mundo de la vida, debido al aumento de la complejidad del primero y de la racionalidad del segundo. En este movimiento de fondo, el mundo de la vida no es más coextensivo al conjunto del sistema social, y pasa a no ser más que un subsistema entre otros, aunque «el mundo de la vida sigue siendo el subsistema que define el estado del sistema social en su conjunto»[30], ya que, de una u otra forma, los elementos de los sistemas sociales necesitan afianzarse a él con el fin de institucionalizarse. Habermas no duda en conservar para la esfera comunicacional el rol de base tradicionalmente otorgado a los elementos de la reproducción material. Para él, en efecto, el proceso de aprendizaje no está solamente localizado en la esfera de las fuerzas productivas, sino que se halla también, e incluso sobre todo, en las fuerzas de integración social, a partir de las cuales se producen las innovaciones que abren de hecho la vía hacia la evolución social[31]. Sin embargo, dado el grado de diferenciación propio de la sociedad moderna, los mecanismos sistémicos se separan cada vez más de las estructuras sociales por las cuales pasa la integración social. En breve, en la modernidad las organizaciones entran en lo sucesivo en relación mutua, a través de medios de comunicación que han evacuado el lenguaje. Pero no basta con constatar esta complejización creciente de las sociedades modernas, aún es necesario explicar cómo es posible el desarrollo de estos mecanismos sistémicos de integración y por qué algunos de ellos emergen en un momento determinado.

> Sobre la base de orientaciones de acción cada vez más generalizadas se crea una red cada vez más densa de interacciones que carecen de direcciones normativas inmediatas y que deben ser coordinadas *por otras vías*. Para satisfacer esta necesidad creciente de comunicación, se dispone de la intercomprensión gracias al lenguaje, pero también de mecanismos de deslastre que atenúan los costos de la comunicación y los riesgos de disensiones[32].

El mundo de la vida supone, en la acción comunicativa, no solamente un acuerdo sobre el mundo, sino también interacciones mediante las cuales se confirma y renueva la pertenencia a grupos sociales, como asimismo la

30 Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 2, 168.

31 Jürgen Habermas, «Le matérialisme historique et le développement des structures normatives», en *Après Marx* (París: Fayard, 1985), 68.

32 Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 2, 198 (la cursiva es de Habermas).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 291 20-01-2014 12:45:59

identidad personal. De manera inversa, los sistemas sociales operan por conexiones sistémicas desligadas de los universos normativos y funcionan como subsistemas autónomos que coagulan un universo separado y diferente al del mundo de la vida. Entre ellos se consolidan medios de comunicación que tienden a condensar o reemplazar la intercomprensión mediante el lenguaje. Dicho de otra forma, la distinción entre sistema y mundo de la vida remite en Habermas a una diferenciación entre dos mecanismos de integración de la sociedad, la integración social y la integración sistémica. Mientras que la integración social supone la participación de los actores y una recreación permanente del consenso mediante la comunicación, la integración sistémica se realiza a través de elementos impersonales, de manera no normativa. No obstante, la distinción está lejos de ser clara y, con justa razón, uno puede cuestionarse sobre la validez de la idea de una integración sistémica desprovista de todo elemento normativo.

Modificando a Parsons, Habermas sostiene que solamente el dinero y el poder son medios de la integración sistémica, ya que estos se constituyen a partir de obligaciones empíricamente motivadas, mientras que las formas generalizadas de la comunicación, como la reputación o el valor profesional, el prestigio o la influencia, se basan en ciertas formas de confianza racionalmente motivadas. Solo los primeros apuntan, para Habermas, a reemplazar la intercomprensión. Contrariamente a Parsons, el lenguaje no es entonces un medio de integración sistémica, sino que es el fundamento sobre el cual descansa el mundo de la vida, una dimensión oculta en el análisis parsoniano. El dinero y el poder son los dos grandes medios de las esferas diferenciadas de la integración sistémica, a saber, la economía y la política. Y, no obstante, ambos extraen sus últimas fuentes normativas de un mundo de la vida que los sumerge. Los medios reguladores (el dinero y el poder) «no hacen más que simplificar las conexiones hipercomplejas de la acción orientada hacia la intercomprensión, pero al hacer esto, (ellos) permanecen dependientes del lenguaje y del mundo de la vida, por tan racionalizado que este sea»[33]. Ahora bien, progresivamente esta sustitución del lenguaje por los medios reguladores en la coordinación de la acción da como resultado la disyunción entre las interacciones y el mundo de la vida. Medios como el dinero y el poder «codifican el comercio racional en vista de un fin con valores cuantificables y calculables, y hacen posible una influencia estratégica generalizada sobre las decisiones de otros participantes de la interacción, *soslayando* los procesos de formación de un consenso

33 Ibíd., t. 2, 305.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 292 20-01-2014 12:45:59

mediante el lenguaje»[34]. Al final, ya no se necesita el mundo de la vida para asegurarse de la coordinación de las acciones.

Nótese que hay una tensión entre su teoría de la acción y su concepción de los sistemas sociales[35]. Si la primera está fuertemente elaborada en la filiación de una reflexión sobre el mundo de la vida y, luego, de la ruptura de las imágenes unitarias del mundo, la segunda, por el contrario, se afirma a partir de un modelo funcionalista. El vínculo entre ambos es en el fondo dado por le preocupación primordial de la integración, una preocupación que permite poner en relación la búsqueda del consenso por la comunicación con una interpretación de los imperativos sistémicos del funcionalismo. Es aquí, a nivel de la arquitectura de conjunto de su pensamiento, que se afirma la primacía analítica otorgada por momentos por Habermas a la lógica sistémica sobre la sociología de la acción. A veces incluso la hipóstasis va hasta la tentación de reemplazar a los actores sociales por categorías analíticas. La sociedad moderna se define entonces, ante todo, por una superposición de mecanismos de integración, incluso por la invasión de un sector social por otro. En el fondo, tanto la fuerza como el límite del proyecto de Habermas tienen las mismas fuentes, a saber, su voluntad de establecer una homología radical entre la necesidad de acuerdo, propia a la acción comunicativa, y su voluntad de hipostasiar esta exigencia a nivel de un análisis de la sociedad completa. Es muy probablemente de allí que vienen, a la vez, su atracción para la teoría parsoniana de los sistemas y su resistencia, e incluso su hostilidad, hacia la teoría luhmaniana de los sistemas[36]. Ambas teorías en el fondo son juzgadas según el lugar que conceden al acuerdo normativo en la integración de la sociedad.

34 Ibíd., t. 2, 200 (la cursiva es de Habermas).

35 Es a este nivel que se ubica habitualmente un cierto número de objeciones hacia la obra de Habermas. Para muchos críticos, en efecto, Habermas habría fracasado en su voluntad de lograr un matrimonio entre la tradición hermenéutica y el funcionalismo, a causa de las deficiencias de su teoría de la acción y del real estatus epistemológico de esta última (cf. Hans Joas, «The Unhappy Marriage of Hermeneutics and Functionalism», *Praxis International*, vol. 8. [1988]: 34-51). Pero es McCarthy quien mejor ha recalcado el hecho de que la oposición entre sistema y mundo de la vida hace referencia a un número demasiado extenso de oposiciones diferentes. Cf. especialmente los artículos reunidos en Thomas McCarthy, *Ideals and Illusions* (Cambridge, MA: MIT, 1992).

36 Entre las múltiples referencias existentes, cf. Habermas, *Discours philosophique de la modernité*, 434-454.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 293 20-01-2014 12:46:00

III. Las patologías de la modernidad

Recapitulemos. La obra de Habermas parte de la distinción entre dos formas paradigmáticas de acción, el trabajo y la interacción, cada una de ellas originando dos concepciones radicalmente diferentes de la racionalidad, que engendran dos principios diferentes de integración de la sociedad, que reposan sobre dos universos sociales diversos, a saber, el orden de los sistemas sociales y el ámbito del mundo de la vida. En el primer sector, la racionalización se desarrolla con la extensión de la técnica y del saber estratégico; en el segundo, la racionalización equivale a la liberación de todas las coerciones que pesan sobre la comunicación. La concepción de la modernidad que propone Habermas posee pues un profundo dualismo entre un universo de la racionalidad teleológica, propio de los sistemas sociales, y el universo de la racionalidad comunicativa, propio de la vida cotidiana.

Ahora bien, este equilibrio necesario para el correcto desarrollo de la modernidad va a unidimensionalizarse en beneficio de los mecanismos de la integración sistémica. Si en la formulación inicial de su reflexión, Habermas se preocupa especialmente de las dificultades de integración de la sociedad desde el punto de vista de los sistemas sociales, en un segundo momento, a la inversa, se preocupa más bien de la invasión del mundo de la vida por las exigencias de la integración sistémica. No hay en verdad contradicción entre ambos balances críticos, pero el desplazamiento de la mirada es altamente significativo.

Los riesgos de crisis en el capitalismo avanzado

El estudio que Habermas dedica a las crisis del capitalismo avanzado, al inicio de los años setenta, es animado por una convicción importante. Debido al rol creciente de la administración, las crisis económicas cíclicas propias del capitalismo tienden a desplazarse hacia el campo político, ya que en lo sucesivo el Estado, a través de sus técnicos y sus administradores, tiene una función decisiva en los asuntos económicos. Aunque los riesgos de crisis pueden producirse a diferentes niveles y tienen diversos significados, remiten en última instancia a la contradicción principal de la sociedad capitalista, atrapada entre las exigencias de la producción social y la apropiación privada de los beneficios[37].

37 Ver en este sentido los trabajos de Claus Offe, *Les démocraties modernes à l'épreuve* (París: L'Harmattan, 1997).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 294 20-01-2014 12:46:00

Habermas distingue cuatro tipos de crisis. Una crisis económica, cuando el sistema económico no produce la cantidad necesaria de bienes consumibles. Una crisis de racionalidad, cuando el Estado es incapaz de satisfacer a la vez la necesidad de planificación de la economía y el mantenimiento de los mecanismos privados de la acumulación del capital, o sea, cuando el sistema administrativo no adopta la cantidad necesaria de decisiones racionales. La no resolución de esta contradicción abre la vía, en tercer lugar, a crisis de legitimación propiamente tales, donde una distancia se abre entre las motivaciones necesarias para el funcionamiento del sistema político-económico y las motivaciones producidas por el sistema sociocultural. Finalmente, todo esto puede desembocar en una crisis de motivación cuando el sistema sociocultural no proporciona la cantidad necesaria de sentido para motivar la acción[38].

El hecho de que las sociedades capitalistas avanzadas sufran de una crisis de legitimación se debe pues al desplazamiento de las consecuencias de la crisis económica hacia la esfera de las políticas públicas y de la motivación individual. En este período, la percepción habermasiana de las tendencias hacia las crisis propias del capitalismo avanzado posee, en el fondo, una fuerte semejanza con la manera en que el materialismo histórico da cuenta de sus contradicciones. En esta etapa de su pensamiento, se puede también detectar la influencia de los modelos sistémicos sobre su reflexión. A pesar de la importancia que ya por entonces otorga a la interacción y al mundo de la vida, su representación está completamente sometida a los imperativos de una representación funcionalista de la sociedad. Cierto, desplaza el corazón de la crisis hacia el sistema sociocultural, pero el eslabón débil es siempre el Estado. En esta representación clásica, es en el fondo el desacuerdo entre el mundo de la vida y el sistema el que termina por poner en crisis el funcionamiento del capitalismo avanzado.

Nótese que en esta representación el poder gubernamental es «un recurso tan inocente como indispensable», en todo caso, las intervenciones del Estado social en la esfera de vida de sus propios ciudadanos son obvias y parecen no plantear problema. Ahora bien, la extensión del derecho y de la burocracia, al igual que los efectos contraproducentes generados por la política social del Estado, o aun, el recurso creciente a la ciencia en los servicios sociales, distan mucho de ser medios pasivos y anodinos. Habermas tomará nota de esta situación y verá la principal falla del Estado Providencia como consustancial con su propia utopía, a saber, que por su éxito «una red siempre más densa de normas jurídicas, de burocracias estatales y

38 Jürgen Habermas, *Raison et légitimité* (París: Payot, 1978), 74.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 295 20-01-2014 12:46:00

paraestatales termina por abarcar la vida cotidiana de los usuarios potenciales y efectivos»[39]. Esta segunda versión es diferente de la precedente; el énfasis se desplaza desde una crisis del capitalismo avanzado hacia un control acrecentado de la vida de los individuos. La primera representación que se hace Habermas de las patologías propias de la modernidad está aún bajo la influencia del materialismo histórico y parece estar aún en espera de una superación de la sociedad capitalista. La segunda, en la estela de una concepción weberiana, insiste a la inversa en los riesgos de invasión de la vida cotidiana por los mecanismos sistémicos.

La colonización del mundo de la vida

La evolución de las sociedades modernas conduce a una complejidad creciente de los sistemas sociales como asimismo a una transformación de sus formas de equilibrio social. En esta vía, la separación entre el sistema y el mundo de la vida, que estaba en la raíz de la concepción dualista de la modernidad, termina por traducirse en un desacoplamiento entre los sistemas sociales (especialmente los subsistemas económico, político y administrativo) y el mundo de la vida. Al final, la acción comunicativa, que es el medio de reproducción de las estructuras simbólicas del mundo de la vida, y que en la modernidad está realizada por sistemas de acción especializados en las funciones de reproducción cultural (la escuela), de integración social (el derecho) o de socialización (la familia), termina por ser eyectada por los mecanismos de la integración sistémica, especialmente por el dinero y el poder.

La concepción normativa que Habermas forja de la modernidad subraya la interdependencia que debe existir entre ambas formas de integración. Para él, es imposible comprender una sociedad moderna fuera de las orientaciones de los actores y sin basarse en la noción de sistema. Pero en la realidad esta interdependencia no es equilibrada. La diferencia entre ambas formas de racionalidad explica la ironía del *Aufklarüng* a los ojos de Habermas:

> La disyunción ampliamente operada entre sistema y mundo de la vida es una condición necesaria para pasar de las sociedades de clases estratificadas del feudalismo europeo a las sociedades de clases económicas de la primera modernidad; pero el modelo capitalista de modernización posee el siguiente carácter: las estructuras simbólicas del mundo de la vida son

39 Jürgen Habermas, «La crise de l'Etat-providence et l'épuisement des énérgies utopiques», *Ecrits politiques* (París: Cerf, 1990), 115.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 296 20-01-2014 12:46:00

pervertidas, es decir, cosificadas, por los imperativos de los subsistemas que se han diferenciado y autonomizado a través del dinero y el poder[40].

En la modernización, y a la inversa del esquema marxista, las superestructuras (mediante la mercantilización, la burocratización y la judicialización de las relaciones sociales) terminan por colonizar la base comunicacional de la sociedad.

Pero la visión no es simplista. Habermas es sensible, por ejemplo, a los excesos de normatividad jurídica propios de las sociedades modernas, y su voluntad creciente de regular un número cada vez mayor de sectores de la vida pública y privada. Está así consciente del riesgo de colonización presente en el despliegue de las relaciones personales, familiares, académicas o culturales en el seno de universos que se han convertido en normativos. Sin embargo, de este proceso, está lejos de vislumbrar solo los aspectos negativos. También da testimonio de la voluntad de defender la integración social de su sumisión a los imperativos de la economía y de la administración e impedir que las esferas vividas (escuela, familia, política social) sean transferidas a un principio de socialización que para ellas serían causa de disfuncionamientos[41]. Dicho de otra forma, la dominación del hombre no procede más solamente, como en Weber, del incremento de la racionalización, y especialmente de la burocratización; es la insuficiente racionalización del mundo de la vida que está en la raíz de su disyunción con los sistemas. El diagnóstico es otro y la respuesta de Habermas al dilema primordial de la modernidad será también otra.

El análisis de los nuevos movimientos sociales encuentra aquí su razón de ser. Las nuevas luchas sociales se caracterizan como potencialidades de protestas que surgen de la esfera de la reproducción cultural y de la integración social; sus acciones son infrainstitucionales o extraparlamentarias y se originan en deficiencias causadas por la cosificación del mundo comunicacional y, en este sentido, no pueden resolverse mediante nuevos subsidios que el Estado Providencia podría eventualmente otorgar. «En síntesis, los nuevos conflictos no nacen de *problemas de redistribución,* sino de cuestiones que atañen a la *gramática de las formas de vida*»[42]. A medida que el complejo económico-administrativo coloniza el mundo de la vida, aparece una yuxtaposición de luchas sociales. A los antiguos conflictos situados en el centro de la economía, e inmediatamente en referencia

40 Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 2, 310.

41 Ibíd., 410.

42 Ibíd., 432.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 297 20-01-2014 12:46:00

con el proceso de producción, vienen a agregarse los nuevos problemas situados en la periferia productiva y cuyo tema común solo parece ser la crítica del crecimiento. Los nuevos movimientos sociales se caracterizan, porque su nacimiento está vinculado con la colonización del mundo de la vida, por reacciones defensivas (con la excepción notable del feminismo) que actúan tanto para conservar las esferas estructurales de la comunicación como para conquistar nuevos territorios. Habermas habla incluso de un desplazamiento de los conflictos, centrados en los roles de asalariado y de contribuyente, hacia los de consumidor y de cliente, donde uno no aumenta las posibilidades de autorrealización humana y el otro no amplía las posibilidades de autodeterminación.

Si en el caso de Weber, el carácter trágico de la historia hay que buscarlo más bien por el lado de las divisiones internas existentes en la esfera ética, ubicadas por lo tanto más allá del universo de la racionalidad, pero que pueden a veces dirigirse contra ella, la visión de Habermas, preparada por el joven Lukács y la primera generación de la escuela de Fráncfort, tiende más bien a inscribir el dilema de la modernidad en un espacio de oposición entre dos universos de racionalidad complementarios, pero de los cuales uno termina por crecer a expensas del otro. Habermas termina así por reformular, de una manera nueva, la oposición radical entre la objetividad de las reglas del sistema y la subjetividad de los actores. Es en este espacio intelectual que es necesario comprender la inflexión y la continuidad de su trabajo con el proyecto weberiano. Respecto de la torsión de la Ilustración presente en la obra de Weber, no es exagerado comprender la obra de Habermas como una torsión crítica de la torsión trágica weberiana. Si en toda sociedad existen dos formas de integración, sistémica y social, que son complementarias y dependientes una de la otra, resulta entonces que la colonización del mundo de la vida en el mundo moderno es una (y solamente una) de las posibilidades de la modernidad. Y que por añadidura, y en la medida en que esta tendencia resulta desestabilizadora para la armonía necesaria entre ambos órdenes, ella puede, sin duda, ser catalogada como una patología. La modernidad, tal como se desarrolló, no es más que una de las alternativas históricas posibles.

IV. Las promesas de la modernidad

Las sociedades modernas disponen de tres recursos para satisfacer sus necesidades de regulación: el dinero, el poder y la solidaridad. Para Habermas debe existir un reequilibrio de sus esferas de influencia y especialmente es necesario que las sociedades modernas se muestren capaces de acentuar la

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 298 20-01-2014 12:46:00

fuerza de la integración social, propia de la solidaridad, frente al dinero y al poder administrativo. El verdadero problema de la modernidad consiste entonces en formar una voluntad política capaz de influenciar el trazado de las fronteras entre los ámbitos de vida estructurados por la comunicación y, por otro lado, el Estado y la economía. Una posición que exige el recurso a una idea normativa del poder democrático. Esta vía hace que Habermas participe en la búsqueda de las bases de una ética de la discusión, con el fin de lograr la fundación racional de la democracia.

Imposible separar este esfuerzo de la preocupación primordial que inspira a la totalidad de su obra, a saber, su voluntad de anclar la democracia en un país sin verdadera tradición democrática, al igual que su esfuerzo por poner la democracia en la estela de una concepción racional de la modernidad. De allí la función central que ocupa en su obra propiamente filosófica la voluntad de reconstruir, a partir de los principios normativos presupuestos por las acciones comunicacionales, la ética kantiana, como asimismo su preocupación, más sociológica, de fundar el marco de la democracia sobre criterios normativos renovados. Sin embargo, dada su adhesión a la tesis weberiana del desencantamiento del mundo, se ve forzado a formular una concepción universalista no trascendente de la moral. Si bien sus trabajos sobre la ética son en mucho ajenos a nuestra preocupación actual, antes de abordar sus reflexiones sobre la democracia es necesario sin embargo que comprendamos su espíritu.

De la moral a la democracia

¿Cómo hacer para que todo no esté permitido cuando Dios ha muerto? Para Habermas esta cuestión de naturaleza moral es consustancial a una teoría de la sociedad moderna, por poco que esta apunte a ser otra cosa más que un simple reflejo analítico de su creciente complejización. Es necesario por lo tanto establecer un vínculo fuerte entre la crítica del dilema propio de la modernidad y una teoría de la emancipación, aceptando sin embargo, desde el comienzo, el fin de toda veleidad en cuanto a la existencia de un supuesto macro-sujeto de la historia[43] como, asimismo, luego del desencantamiento del mundo, la imposibilidad de fundar una perspectiva crítica sobre elementos no seculares.

43 Para un análisis de las relaciones entre la obra de Habermas y las diversas versiones del concepto de totalidad en la tradición marxista, cf. Martin Jay, *Marxism and Totality* (Berkeley: University of California Press, 1984), 462-509.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 299 20-01-2014 12:46:00

La ética de la discusión de Habermas será así, de parte en parte, laica y secular, ya que resulta, una vez más, de una reflexión sobre las competencias comunicacionales de los hombres. En sus trabajos sobre la moral, Habermas no hace más que prolongar su voluntad de fundar la razón como reflexión sobre las condiciones universales necesarias a su ejercicio. Una actitud que permite extraer una «pragmática formal» que esclarece las propiedades de la acción orientada hacia la intercomprensión y que, en última instancia, encuentra en la competencia comunicacional humana los principios ideales que guían normativamente toda interacción. Es en muchos aspectos uno de los objetivos principales de Habermas para quien, y luego de esta reflexión, las normas no son ni arbitrarias ni legitimadas por valores exógenos a la acción, sino que son extraídas a partir de la estructura misma de la comunicación humana. En síntesis, la moral se extrae de las exigencias de validez inmanentes al lenguaje humano.

Es porque la descentración de las concepciones del mundo plantea el problema de la formación del consenso en la sociedad moderna, que nace la necesidad de encontrar principios normativos, necesariamente inmanentes, que funden las bases de un acuerdo intersubjetivo. La idea de intercomprensión humana es un regulador de las expectativas recíprocas de los participantes, y es a partir de su estructura misma que se desprenden las diferentes exigencias de validez. El fundamento de la razón práctica se halla por lo tanto en la naturaleza misma de la discusión humana, ya que no se puede afirmar una proposición sin pretender enunciar una verdad y aceptar así une discusión sobre esta verdad. La comunicación, en la medida en que apunta a la intersubjetividad, no puede más que presuponer interlocutores iguales, aunque, en los hechos, esta condición no se cumpla siempre. No se trata de un ideal en el sentido propio del término, sino más bien de un presupuesto[44].

Ahora bien, ya que durante el proceso de comunicación el consenso puede cambiar o ser destruido, los locutores deben establecer estrategias para resolver sus conflictos interpretativos. Será lo propio del proceso de argumentación, un mecanismo que permite la continuación del diálogo cuando surgen interferencias en la comunicación. Su utilidad se acentúa cuando las concepciones tradicionales del mundo se han diluido y ya no es posible encontrar principios exógenos de validez de los discursos. Ahora bien, la razón fundada sobre la comunicación no es, a diferencia de la razón

44 Como lo señala Bouretz, para Habermas, la discusión puede hacer más de lo que pretendía el racionalismo crítico de Karl Popper o de Hans Albert, pero ella hace menos que a lo que apunta Karl-Otto Apel. Cf. Pierre Bouretz, *Les promesses du monde* (París: Gallimard, 1996), 386-393.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 300 20-01-2014 12:46:00

práctica tradicional, fuente de normas de acción. Por supuesto, los locutores deben aceptar algunos principios, especialmente algunas presuposiciones pragmáticas de tipo contrafáctico, pero estas están lejos de imponer cualquier deber prescriptivo a la acción. Es con esta concepción del principio de discusión que Habermas aborda el problema de la democracia.

La democracia deliberativa

Si bien Habermas desea fundar la democracia sobre un principio de discusión, desea también distinguir el principio democrático de un principio moral. Los principios de una moral universal no están necesariamente articulados con los principios de la legitimidad democrática[45], ya que solamente las presuposiciones comunicacionales y las condiciones procesales que presiden a la formación democrática de la opinión y de la voluntad son fuentes de legitimidad[46]. Para Habermas, el principio democrático no da una respuesta a la cuestión de saber si los asuntos políticos pueden ser tratados mediante la discusión. El principio se limita a indicar la manera en que la formación racional de la opinión y de la voluntad puede ser institucionalizada por medio de un sistema de derechos, que asegure a cada uno una participación equitativa en este proceso de institución del derecho y que garantiza al mismo tiempo los presupuestos de la comunicación. Mientras que el principio moral se extiende a todas las normas de acción, el principio democrático no es compatible más que con las normas jurídicas[47]. «La idea decisiva es que el principio democrático resulta de la imbricación del principio de la discusión y de la forma jurídica»[48].

45 Para advertencias en este sentido, cf. Jürgen Habermas, *L'éthique de la discussion* (París: Cerf, 1992), 121-126. Sobre este punto una crítica seria ha sido dirigida por Tugendhat: si se presuponen condiciones de comunicación igualitarias, basadas sobre principios universalistas de respeto recíproco, las únicas normas que se podrían fundar serían, justamente, principios igualitarios y universalistas de respeto mutuo. Para Habermas sin embargo, no se trata de hecho más que de elementos empíricos que se manifiestan durante nuestras comunicaciones y cuya continuidad necesita, para existir verdaderamente, un marco jurídico. Para estos problemas, cf. Rainer Rochlitz, «Fonction généalogique et forcé justificative de l'argumentation», en Christian Bouchindhomme y Rainer Rochlitz, eds., *Habermas, la raison, la critique* (París: Cerf, 1996), 187-214.

46 A decir verdad, Habermas desvió y distendió considerablemente la relación inicial que había establecido entre la moral y el derecho en beneficio de una concepción del Estado de derecho que descansa sobre la práctica de una democracia radical. Para la primera posición, cf. Jürgen Habermas, *Droit et morale* (París: Seuil, 1997). También el postfacio de Jürgen Habermas, *Droit et démocratie* (París: Gallimard, 1997), 489-490.

47 Habermas, *Droit et démocratie*, 126 y ss.

48 Ibíd., 139.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 301 20-01-2014 12:46:00

Su posición es pues hostil tanto a toda reducción positivista como a todo retorno nostálgico hacia una fuente sagrada del derecho o la tradición. La profunda unidad de la visión que Habermas da de la modernidad es aquí una vez más visible. En un único y mismo movimiento, afirma la autonomía de las esferas del derecho, de la política y de la moral, y establece la relación que se entabla entre ellas a partir de su racionalidad común. De hecho, lo que Habermas rechaza es la idea, valorada por el positivismo jurídico moderno, de fundar la legalidad positiva a partir de la contingencia del marco legal. Para él, a la inversa, y aunque esta perspectiva no presupone ninguna concepción sustancialista de la justicia, existe, dada la historia social del derecho moderno, una relación íntima y necesaria entre el derecho y la justicia. El principio consiste en la aceptación de las reglas sobre la base de un consentimiento no forzado de los individuos. Mediante esto, Habermas introduce una distinción entre las normas, los principios de justificación y los procedimientos de validación de las normas, lo que permite asentar sobre una moral autónoma la imbricación de lo político y de lo jurídico. «La fuerza de obligación de un acuerdo moral mutuo, fundado sobre lo sagrado, no puede ser reemplazada sino por un acuerdo moral que exprese, en una forma racional, lo que fue desde siempre expresado en el simbolismo de lo sagrado»[49].

Sobre este punto, la posición de Habermas no cambió desde el inicio de sus trabajos, ya que la razón debe, en la modernidad, no solamente colmar el espacio que dejó vacío el retroceso de la religión, sino que, más aún, debe fundar normativamente los principios sobre los cuales se basa o debe basarse una sociedad democrática[50]. La integración social operada a nivel político debe pasar por el filtro de la discusión, ya que debe traducir, bajo una forma abstracta pero que tenga fuerza de obligación, las estructuras de reconocimiento recíproco propias de las relaciones de solidaridad en los ámbitos de acción complejos de las sociedades diferenciadas. «El corazón de la política deliberativa reside, en efecto, en una red de discusiones y de negociaciones cuya meta es brindar una solución racional a las cuestiones pragmáticas, morales y éticas: más precisamente, a los problemas

49 Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 2, 92.

50 Para una crítica radical de este postulado a partir de la posmodernidad, cf. Richard Rorty, «Habermas, Lyotard et la postmodernité», *Critique* 442 (marzo, 1984): 181-197; y también en cuanto a la legitimidad de los enunciados en función de su aporte a la emancipación de la especie humana, cf. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne* (París: Minuit, 1979). Para uno como para el otro, aunque sea por razones diferentes, es la problemática misma de los fundamentos la que se agota y desaparece en la fase propia de las sociedades posmodernas.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 302 20-01-2014 12:46:00

acumulados de una integración a la vez funcional, moral o ética de la sociedad, que ha fracasado en otros niveles»[51].

Basándose en los tres niveles de conciencia moral establecidos por Kohlberg (preconvencional, convencional y posconvencional)[52], Habermas entiende poder fundar la argumentación moral como el procedimiento adecuado a la formación de una voluntad racional. Insiste especialmente sobre el hecho de que entre el orden del derecho de los procedimientos y la fundación moral de los principios hay una diferencia, aunque ambos se refuercen y se controlen mutuamente. Un buen ejemplo de esta tensión es dado por los casos de resistencia de los individuos a la ley, o de desobediencia civil[53], ya que «no se puede excluir que incluso en el contexto de un orden jurídico legítimo en su conjunto, un fenómeno singular de injusticia legal perdure sin conocer corrección»[54]. No obstante, el rol clave en este proceso no recae en la conciencia individual, sino en la exigencia, expresada por un individuo o un grupo de individuos, de un debate público y de una reflexión colectiva relativa a principios o situaciones que afectan a la colectividad.

El llamado al discurso permite fundar la moral sobre la base del razonamiento y, al mismo tiempo, reconocer la importancia del consentimiento libre de coerción como elemento mayor de la democracia, lo que se basa, en última instancia, sobre una concepción moral universalista. «En un contexto postmetafísico, la única fuente de legitimidad es el procedimiento democrático mediante el cual se genera el derecho»[55]. Dicho de otra forma, Habermas funda la legitimidad, de manera aparentemente paradojal, a partir de la legalidad, ya que el procedimiento democrático extrae su fuerza legitimadora del solo hecho que permite «el libre juego de los temas y de las contribuciones, de las informaciones y de las razones, asegurando a la formación de la voluntad política su carácter de discusión, y justifica así la suposición falible de que los resultados obtenidos gracias a este procedimiento son más o menos razonables»[56].

51 Habermas, *Droit et démocratie*, 346.

52 Para la reflexión de Habermas en torno a los trabajos de Kohlberg, cf. especialmente Jürgen Habermas, «Conscience morale et activité communicationnelle», en *Morale et communication*, 131-204.

53 Habermas, *Droit et démocratie*, 411-412.

54 Habermas, *Ecrits politiques*, 98.

55 Habermas, *Droit et démocratie*, 478.

56 Ibíd., 478. Dicho de otra forma, para Habermas la razón comunicativa no depende, como en Apel, de condiciones formales trascendentes a los contextos históricos, que escapan entonces a toda forma de relativización. Aún más, él cree que esta tarea no solamente es imposible, sino especialmente superflua. Para las críticas de Apel, cf. Karl-

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 303 20-01-2014 12:46:00

El derecho pasa a ser, en este contexto, el medio por el cual el poder comunicacional se transforma en poder administrativo. El Estado de derecho no es más que la exigencia de unir el sistema administrativo, orientado según el código del poder, con el poder comunicacional productor de derecho, tratando de liberar este último de las influencias del poder social, que actúa a través de ciertos intereses privilegiados. El poder administrativo no debe entonces jamás, para Habermas, replegarse sobre sí mismo autorreproduciéndose, sino que por el contrario debe regenerarse constantemente, transformando el poder comunicacional en poder político. El Estado de derecho debe justamente regular esta forma de transformación y así intervenir activamente en la autorregulación del sistema administrativo, con el fin de establecer un equilibrio entre los diversos recursos de regulación social que son el dinero, el poder administrativo y la solidaridad. Lo propio de la institucionalización jurídica es inscribir, por medio de la actividad comunicativa, el dinero y el poder en los órdenes del mundo de la vida[57].

El derecho posee así una función de bisagra entre el sistema y el mundo de la vida. En efecto, forma parte, en su calidad de orden legítimo que pasa a ser reflexivo, del componente sociedad del mundo de la vida, e impide que se rompa el tejido de la comunicación a la escala de la sociedad. El componente sociedad del mundo de la vida remite al conjunto de las relaciones interpersonales legítimamente ordenadas y desde este punto de vista comprende a la vez a las colectividades, las asociaciones y los organismos especializados en ciertas funciones particulares. Como se ha visto, en el proceso de modernización, algunos de estos sistemas funcionalmente especializados se emancipan de los ámbitos de acción integrados a través de mecanismos sociales (valores, normas, acuerdo) y desarrollan códigos que les son propios (el dinero y el poder administrativo). Ahora bien, y esta es la importancia cardinal del derecho en la modernidad, mediante la institucionalización jurídica estos sistemas se mantienen anclados en la parte social del mundo de la vida. El derecho opera pues como una suerte de transformador que permite que los mensajes con contenido normativo, traducidos en el lenguaje del derecho, puedan circular a la escala de la

Otto Apel, *Penser avec Habermas contre Habermas* (París: Éditions de l'Éclat, 1990). Cf. también las presentaciones críticas de Sylvie Mesure y Alain Renaut, *La guerre des dieux* (París: Grasset, 1996), segunda parte, capítulo II; y Jean-Pierre Cometti, *Le philosophe et la poule de Kircher* (París: Éditions de l›Éclat, 1997), especialmente los capítulos III y VI.

57 Habermas, *Droit et démocratie*, 54.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 304 20-01-2014 12:46:00

sociedad en su conjunto[58]. Mediante esto, el lenguaje del derecho asegura la comunicación entre el sistema y el mundo de la vida.

Habermas abandona así toda veleidad en cuanto a la posibilidad de la existencia de un macro-sujeto histórico que remita a una concepción de la totalidad social o de una razón inscrita en el sentido de la historia. La democracia pasa a ser un espacio público constantemente abierto, cuya infraestructura comunicacional es permanentemente alimentada por fuerzas sociales heterogéneas y más o menos espontáneas. Sin embargo, y a pesar de lo anterior, se resiste a la idea de un pluralismo de valores reticente a todo tratamiento racional. Las normas, aunque ya no pueden ser basadas en torno a valores supremos, siguen siendo no obstante objeto de verdad y de justificación por el hecho mismo de la discusión. Es mediante la práctica de la discusión que se desprenden, a partir de la intersubjetividad y la interacción permanente de los miembros de una sociedad, formas de solidaridad social que permiten, a la vez, asentar la legitimidad del orden democrático y asegurar una integración reflexiva de la sociedad moderna.

Para Habermas, el verdadero recurso de la integración social amenazado en la modernidad, a saber, la solidaridad, puede desarrollarse plausiblemente a la vez como resultado de espacios públicos autónomos ampliamente abiertos y por los procedimientos institucionalizados por el Estado de derecho, gracias a los cuales logran formarse la opinión y la voluntad democráticas. El principio de discusión debe así adoptar la forma jurídica de un principio democrático, es decir, complementarse con derechos de comunicación y de participación que garanticen la utilización pública, con iguales probabilidades, de las libertades comunicacionales[59]. Lo que exige, de manera muy concreta, un cierto nivel de discusión en los debates públicos —y, de ahí, la importancia crucial que tiene la realidad del espacio público en esta concepción de la democracia—. Una vez más, la aceptación de la ley se desprende del hecho de que esta es el producto, al menos como ideal, de la deliberación de todos.

58 Ibíd., 96.

59 Habermas no evacúa los problemas morales concretos, como se lo han reprochado muy a menudo los filósofos contextuales y comunitaristas, pero para él estos conflictos solamente tienen un significado en el marco de una exigencia de universalidad, cuya naturaleza última está sujeta a discusión, pero cuya eficacia práctica, en términos al menos de tensiones morales, es indiscutible. Esta es la razón por la cual Ricoeur dirá que, si bien la ética de la discusión da una base satisfactoria de la justificación moral, ella deja por esta misma razón un espacio abierto para una comprensión de los conflictos en torno a esta misma moral —lo que hasta un cierto punto se produce en las reflexiones habermasianas sobre la práctica democrática—. Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (París: Seuil, 1990), 325-329.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 305 20-01-2014 12:46:00

Si bien Habermas, a pesar de sus evoluciones, no dejó de otorgar un rol preponderante a la democracia en su reflexión sobre la modernidad, manifestó, no obstante, en sus primeros trabajos, muchas reticencias en cuanto al funcionamiento real del espacio público en las sociedades modernas. En un primer momento, en efecto, Habermas subrayó la importancia del espacio público como ámbito de constitución de una voluntad general, pero no fue muy sensible, en este período, a la perversión del espacio público que conocieron las sociedades del capitalismo avanzado[60]. En los años sesenta, la visión de Habermas está marcada por la nostalgia y el pesimismo histórico: la publicidad habría dejado de ser un elemento de información importante para la formación de una opinión pública instruida y se habría transformado en una técnica de control social. El sujeto de lo político deja de ser entonces el individuo de la tradición liberal y pasa a ser los diversos grupos sociales cuyas discordancias de intereses, y relaciones de fuerzas, terminan por trazar las fronteras de la intervención pública.

Frente a una situación de este tipo, y al riesgo que ella implica para el ejercicio de la democracia, Habermas no vislumbra otra solución que la entronización de una publicidad crítica, única garantía de un espacio público a salvo de toda refeudalización futura. La discusión debe permitir, a la vez, la expresión de conflictos reales y la construcción de un verdadero consenso. Especialmente, insiste sobre el hecho de que, en ciertas condiciones, la sociedad civil es efectivamente capaz de ejercer una influencia sobre el espacio público, ya que a pesar de accesos asimétricos a este espacio y de capacidades limitadas, esta siempre conserva la capacidad de dar otra traducción de los problemas en juego. De esta misma manera, Habermas se ve obligado a modificar su representación del espacio público en las sociedades modernas, teorizándolo como un sistema de alerta dotado de antenas altamente sensibles a los problemas de la sociedad, ya que es alimentado por todo un conglomerado disperso de actores sociales que tienen la capacidad de «formular los problemas de forma convincente e *influyente*, apoyarlos a través de contribuciones y dramatizarlos de forma que ellos puedan ser recuperados y tratados por el conjunto de los organismos parlamentarios»[61]. Es el conjunto de las asociaciones no estatales y no económicas de base benévola el que acoge y repercute, en el espacio público político, los problemas sociales propios de las esferas de la vida privada. El espacio público es el verdadero mediador entre, por un lado, el sistema político y, por otro lado, los sectores privados del mundo de la vida y los sistemas de

60 Jürgen Habermas, *L'espace public* (París: Payot, 1986).

61 Habermas, *Droit et démocratie*, 386.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 306 20-01-2014 12:46:00

acción funcionalmente específicos. Dado que las garantías constitucionales, por importantes que ellas sean, son incapaces de preservar el espacio público y la sociedad civil de toda deformación, Habermas concluye que «las estructuras comunicativas del espacio público deben ser mantenidas intactas por una sociedad civil vivaz»[62].

La democracia o el imperativo del consenso

Sería injusto criticar a Habermas por la elección de una situación ideal de comunicación, arguyendo la variedad infinita de las relaciones comunicativas posibles. Esta situación de comunicación le permite reconstruir, a partir de una perspectiva particular, una teoría de la sociedad. Es la razón por la que la objeción que se le dirige tan a menudo, y según la cual la diferencia postulada desde el comienzo, entre las condiciones ideales de comunicación y las situaciones reales, no está jamás completamente neutralizada en su teoría, no toca en el fondo lo medular de su concepción[63]. Admitamos incluso que si una ambigüedad existe en este registro, esta es voluntariamente manejada por el mismo Habermas, para quien efectivamente, lo propio de una teoría crítica de la modernidad es lograr estructurar a la vez una teoría descriptiva que aspira a criterios de verdad, un marco general que dé una representación de conjunto de la modernización (pero cuya plausibilidad última queda por confirmar en función de investigaciones futuras), en fin, una visión normativa y crítica de esta misma modernidad. Para Habermas, la distinción intelectual es clara entre los consensos empíricos a los que llega una sociedad y los principios de una comunidad ideal de diálogo, que puede justamente cuestionar los juicios adoptados por la mayoría a partir de la adopción de un punto de vista universal sobre las condiciones de posibilidad de todo discurso futuro posible. Por lo demás, ya estaba convencido de esto desde el inicio de los años setenta:

> Porque el discurso empírico solo es *posible* gracias a las normas fundamentales del discurso racional, la contradicción entre una comunidad de comunicación real y una comunidad de comunicación idealizada (aunque esta solo se

62 Ibíd., 396.

63 A decir verdad, la dificultad fue especialmente clara en la primera síntesis intentada por Habermas a partir de los diversos intereses de conocimientos (técnico, práctico y emancipador). En efecto, se suponía que estos intereses eran específicos a la naturaleza humana, pero también estaban vinculados a su desarrollo cultural; eran al mismo tiempo a priori, ya que marcos transcendentales de todo conocimiento, y empíricos, ya que se desarrollaban en procesos históricos. Cf. Habermas, *Connaissance et intérêt*.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 307 20-01-2014 12:46:00

suponga de manera ideal) no es solamente integrada en la argumentación, sino que ya lo es en la práctica vivida de los sistemas sociales[64].

Habermas muestra a la vez en qué medida un consenso libre de coerción puede operar a pesar de los límites existentes en la realidad y de qué manera la existencia de este ideal de intercomprensión permite criticar las distorsiones que actualmente actúan en la vida social. El hecho de que ninguna sociedad corresponderá jamás al modelo de una socialización comunicacional pura, hace que «a través del concepto procesal de democracia, esta idea tome la forma de una comunidad *de derecho* que se organiza a sí misma»[65].

Más profunda y cuestionable es la naturaleza de la democracia adelantada por Habermas en sus esfuerzos por arraigarla a partir de una ética de la comunicación. La democracia pasa a ser, inevitablemente, y ante todo, un consenso cognitivo, en el cual muchos aspectos de la dominación social son, si no realmente evacuados, al menos minimizados. En efecto, la plausibilidad del ideal de la intercomprensión, si no supone la abolición de las relaciones sociales desiguales, sí supone el advenimiento efectivo de un mundo de igualdad simbólica entre los locutores. Ahora bien, si bien Habermas está consciente de esta limitación según la cual «el respeto recíproco de los derechos y de los deberes se funda aquí sobre relaciones recíprocas de reconocimiento»[66], no saca siempre empero todas las consecuencias de esta perspectiva. Esta elimina de entrada la consideración de un cierto tipo de conflictos en el seno de la modernidad, y especialmente los que oponen a individuos que no se reconocen mutuamente este derecho. La acción comunicativa exige, para poder operar políticamente, que la común humanidad del otro sea aceptada en su calidad de tal. De ahí que ciertas formas de privilegios y de relaciones de dominación que anulan el derecho enunciativo del otro son formas conflictuales que están más allá del universo comunicacional, y no pueden comprenderse a partir de él. Por el contrario, solamente en una sociedad ya ampliamente democratizada puede plantearse el problema de la comunicación en los términos escogidos por Habermas, en donde el espacio público es efectivamente ilimitado y apto para ser el teatro de verdaderas luchas para el reconocimiento. Pero esto implica dar una filiación histórica precisa a la noción de la acción comunicativa, como asimismo eliminar ciertos conflictos —como la violencia— de este espacio, ya que, como lo hacía notar Rüdiger Bubner desde comienzos de los años ochenta, la naturaleza lingüística

64 Ibíd., 371 (la cursiva es de Habermas).

65 Habermas, *Droit et démocratie*, 352 (es Habermas quien subraya).

66 Ibíd., 294.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 308 20-01-2014 12:46:00

del diálogo tiene en estas situaciones menos importancia que el principio del reconocimiento recíproco de los sujetos como tales[67].

Pero más importante aún es sin duda el hecho de que, para Habermas, todo desacuerdo se reduce siempre a una discordancia momentánea susceptible de resolverse mediante la construcción de una posición distinta que las integra y las supera. La fuerza de la idea de consenso es inseparable del postulado, presente a lo largo de toda su reflexión, de la posibilidad de una eventual reabsorción o de un acuerdo posterior posible frente a cada situación conflictual. Sobre este aspecto, es necesario constatar los vínculos íntimos que la noción de consenso mantiene con la tríada dialéctica, incluso no sin paradojas, con la noción de superación. Para Habermas, el antagonismo de A contra B es siempre susceptible de hacer surgir una solución gracias a la discusión libre de coerciones. Siempre es posible, en efecto, reelaborar las posiciones inicialmente opuestas en una tercera posición que tome en cuenta las dos primeras y las supere. Se trata de una suposición de base que si «se parte de un flujo de informaciones pertinentes y de un procesamiento idóneo de dichas informaciones, se lograrán resultados razonables o equitativos»[68]. Hay en esto un postulado que va mucho más allá de la concepción estrictamente liberal de la democracia. Dentro de esta concepción, todo bloqueo prolongado, como toda manifestación de violencia, no pueden percibirse más que como formas de fracasos, más o menos transitorias, de una solución negociada y pacífica. La tentación es tanto mayor de rechazar estas situaciones en cuanto que el recurso a las instituciones, y a la deliberación, parecen imponerse como evidencias insoslayables de la democracia. Recurso que silencia la constante cara sombría presente en toda sociedad y que cede a la tentación de postular la posibilidad de una institucionalización consumada de los conflictos sociales, olvidando la existencia en toda sociedad de prácticas sociales institucionalmente reprimidas. Contrariamente a Habermas, es necesario aceptar que la violencia es el residuo estructural no institucionalmente procesado, porque es imposible de procesar de esta forma, de un estado histórico de relaciones sociales de dominación.

Así, es falso afirmar que la posición de Habermas no tome en cuenta el hecho de que la modernidad no es solamente el progreso, aunque colonizado, de la comunicación, sino que también es la interferencia de los mensajes, o más aún, que su concepción del consenso no hace justicia al encuentro antagónico de actores con orientaciones culturales divergentes. Para él, como

67 Rüdiger Bubner, «Habermas's Concept of Critical Theory», en John B. Thompson y David Held, eds., *Habermas. Critical Debates* (Londres: The Macmillan Press, 1982), 49.

68 Habermas, *Droit et démocratie*, 321.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 309 20-01-2014 12:46:00

para Parsons, la sociedad se integra por medio del consenso cultural, pero, a diferencia de Parsons, está lejos de adherir al carácter dado y no problemático del sistema de valores de una sociedad. Por el contrario, está consciente de que los valores y las normas son abiertas a la discusión, pero en la medida en que su preocupación primordial lo lleva hacia un esfuerzo de refundación racional de la democracia, con el fin de superar los atolladeros de la modernización, su concepción termina por inclinarse más hacia una consideración de las dimensiones institucionales que hacia una consideración activa de la lucha de clases o de los conflictos sociales en las sociedades del capitalismo avanzado. En su recurso al derecho y a la democracia deliberativa existe la voluntad de reestablecer, mediante una discusión libre de coerción, un principio de unidad al interior de una sociedad escindida.

La reflexividad impotente

La preocupación de Habermas por deslindar su concepción de la razón de todo riesgo totalitario, lo impulsa hacia una concepción minimalista de su rol en la historia. El paradigma de la intersubjetividad solo es posible en la medida en que se abandona toda nostalgia por una organización global de la sociedad, en beneficio de una concepción modesta de sus capacidades de autoproducción. Esta es la razón por la cual, en su representación de la modernidad, los movimientos sociales se convierten en zonas activas del mundo de la vida, participan en la formación de la conciencia colectiva, pero dada la complejidad societal, no tienen más ninguna capacidad real de control directo. Están así ante todo en el origen de acciones que tienen como meta la reinstauración del consenso social. El mismo Habermas no puede ser más explícito:

> Evidentemente, existe en las sociedades modernas una asimetría entre las (débiles) capacidades de acuerdo intersubjetivo y las capacidades (inexistentes) de la sociedad global para hacerse cargo de su propia organización. Bajo estas nuevas primicias, no existe equivalente al modelo de una acción ejercida sobre sí mismo en general, tal como lo presenta la filosofía del sujeto, y más particularmente a la idea de Hegel y Marx de una acción revolucionaria[69].

Dicho de otra forma, los presupuestos comunicativos de Habermas lo llevan a una conceptualización ampliamente defensiva de los movimientos sociales. La modernidad, a la luz de la acción comunicativa, se caracteriza por la tensión

69 Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, 426-427.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 310 20-01-2014 12:46:00

entre sus débiles capacidades de autoconocimiento (a pesar de la existencia de espacios públicos diseminados por todas partes) y su falta de capacidad de auto-producción central. Esta es la razón por la cual «la opinión pública que, gracias a los procedimientos democráticos, se ha transformado en poder comunicacional, no puede en sí misma "dominar", sino que debe conformarse con orientar la utilización del poder administrativo en un cierto sentido»[70].

En el corazón de la teoría de Habermas se halla pues la idea de que la sociedad tiene un conocimiento de sí misma (gracias a los desempeños de la racionalidad comunicativa), pero que es incapaz de tener un control sobre sí misma (dados los límites de la capacidad de transformación global de una sociedad). Conocimiento sin práctica posible, la visión termina siendo, por lo tanto, en el fondo profundamente pesimista: el mundo de la vida, cada vez más colonizado por la integración sistémica, es capaz de diagnosticar la crisis sin tener el remedio. El conocimiento se separa de la acción[71]. En realidad, la conclusión estaba ya inscrita en el zócalo mismo de su reinterpretación de los nuevos movimientos sociales: conceptualizados como una forma colectiva de acción comunicativa, no podían sino ser declarados insuficientes en su calidad de fuerzas sociales desde el punto de vista teleológico. Difícil para Habermas salir de la división social entre la expresividad del mundo de la vida y la operatividad de los sistemas administrativo-económicos.

Lo que impacta más en el caso de Habermas son las resistencias a pensar el Sujeto colectivo en términos diferentes a los del legado hegeliano. No hay alternativa posible: si una conciencia colectiva llegara a constituirse, no podría expresarse más que a través de un Estado que «traduciría en autodeterminación organizada de la sociedad este conocimiento intersubjetivamente constituido que la sociedad posee de sí misma»[72]. La evidencia de los límites de una acción estatal a nivel de la sociedad completa, y el riesgo de que esta voluntad colectiva se encarne en un Estado que se desligue de la sociedad y se crea libre de toda exigencia de representación real, hacen inconcebible (e indeseable) el proyecto de una sociedad a la vez autoconsciente y autoproducida. Para Habermas, la sociedad moderna puede aumentar su conocimiento sobre sí misma y escoger sus intervenciones sobre ella misma, pero no puede autodeterminarse de manera global.

El diagnóstico de la modernidad de Habermas es entonces doble. Por una parte, en el marco de su teoría de la sociedad, su balance crítico refleja la

70 Habermas, *Droit et démocratie*, 325.

71 Cf. las reflexiones en este sentido de Peter Sloterdijk, *Critique de la raison cynique* (París: Ed. Christian Bourgois, 1987).

72 Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, 426.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 311 20-01-2014 12:46:00

primacía de los mecanismos de la integración sistémica sobre los recursos del mundo de la vida, balance contra el cual invoca la función del espacio público y del derecho. Por otra parte, su propia teoría del espacio público lo conduce a una representación en la cual la modernidad se caracteriza por una desestabilización definitiva entre sus capacidades cognitivas y reflexivas y sus márgenes reales de acción, ya que la sociedad moderna se muestra incapaz de autoproducirse de manera global.

* * *

El punto de partida de Habermas es menos la experiencia histórica de la incapacidad de la razón de defenderse a sí misma, que la voluntad de producir los elementos teóricos que permitan que la crítica de la razón sea puesta en acción por la razón misma. La modernidad para Habermas es, más que cualquier otra cosa, la toma de conciencia de «una razón que involucra procesos contrarios a sí misma»[73]. Su concepción de la democracia sigue de cerca esta estructura. No es que ignore o descuide otros aspectos, pero siempre tiene la tendencia a subordinarlos prácticamente a la posibilidad de un acuerdo comunicacional.

Habermas es la figura más consumada de la voluntad de lograr una concepción crítica del dualismo moderno y de sus posibles *impasses*. Pocos autores han ubicado con tanta convicción la ruptura de la unidad del mundo en el origen de la modernidad. Pocos autores igualmente han tratado tanto de lograr una articulación de los ámbitos así escindidos. Pero, a diferencia de muchos otros, Habermas se resiste a la idea de que esta unidad pueda encontrarse, o más bien, que pueda ser aceptada, por el lado de la expansión de la racionalidad teleológica. Por el contrario, se empeña en dar otra concepción de la unidad posible en la modernidad, en la cual, y a pesar del dualismo que afirma voluntariamente defender, es imposible no constatar su preferencia hacia una solución que acuerde un rol central a la razón comunicativa. Conclusión sorprendente si se recuerda que el mundo de la vida y la acción comunicativa son colonizados por los mecanismos sistémicos. Es queriendo contrarrestar este proceso, que Habermas termina incluso por hacer del exceso reflexivo un verdadero riesgo patológico de la modernidad, cuando las capacidades de autoconocimiento de la sociedad se separan de todo arraigo en las prácticas sociales.

En todo caso, pocos autores nos han enseñado tanto a desconfiar de los *impasses* de la racionalidad teleológica, y la matriz de la racionalización ya no será nunca la misma después de Habermas. Pero es también en su obra, aunque

73 Habermas, *Droit et démocratie*, 11.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 312 20-01-2014 12:46:00

de manera implícita, que se ve surgir el análisis de lo que es, ya sin duda, uno de los grandes males de la modernidad, a saber, una espiral reflexiva que, en sus excesos y sus despliegues, puede llevar, tarde o temprano, a la parálisis de toda forma de acción. Una conclusión que proviene a la vez de su resistencia a aceptar las dimensiones más materiales de la vida social, como asimismo de su desconfianza a reconocer que, incluso en medio de la modernidad, hay en el mundo de la vida elementos prerreflexivos y automatismos que escapan a todo proyecto de autorreflexividad intersubjetiva. He ahí entonces la última vicisitud contemporánea de la racionalización: una razón efectivamente capaz de autocriticarse, pero que se desprende lentamente de su confianza en sus propias capacidades de autotransformación.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 313 20-01-2014 12:46:00

TERCERA PARTE

La condición moderna

La sociología no solamente ha entregado sombríos diagnósticos de la modernidad. Si bien su sensibilidad específica a menudo la ha llevado hacia concepciones pesimistas o angustiantes, no se debe olvidar que también ha desarrollado una representación más positiva de la modernidad. En esta matriz, a diferencia de las otras dos, la reflexión sociólogica se organiza en torno a las paradojas y contradicciones insuperables de la vida moderna. Dicha reflexión tiene conciencia de la aventura a la cual nos convida la modernidad, como asimismo de sus peligros; el mundo no está jamás en calma, sino que, por el contrario, está marcado por un cambio permanente. No hay ninguna imagen ni del mundo ni del individuo que sea plenamente satisfactoria. O más bien, solo son aceptables los análisis que dan cuenta de este movimiento incesante, de este encuentro, definido por Baudelaire, entre lo fugitivo y lo eterno: «La modernidad es lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte y del cual la otra mitad corresponde a lo eterno y lo inmutable»[1].

Esta matriz va a abocarse ante todo a esta tensión entre lo esencial y lo efímero, entendiéndola como la manifestación fenomenológica y existencial de la experiencia del individuo en la modernidad. La modernidad es en esta vertiente una reflexión conscientemente histórica sobre el «modo histórico de la subjetividad»[2]. Es así que, desde el comienzo, se tendió a subrayar en la condición moderna el cambio en la percepción del espacio y del tiempo, al igual que la celeridad de los intercambios. La vida en la modernidad será así muchas veces caracterizada como la expresión de un ritmo acelerado de acontecimientos, muy a menudo interpretado en relación estrecha con la vida en las grandes metrópolis. El movimiento es el verdadero centro de

1 Charles Baudelaire, «Le peintre de la vie moderne» (1859), en *Œuvres complètes*, t. 2 (París: Gallimard, 1976), 1163.

2 Henri Meschonnic, *Modernité, modernité* (París: Verdier, 1988), 37.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 317 20-01-2014 12:46:00

la vida moderna, que marca al individuo con una fuerte «intensificación de la estimulación nerviosa». Sin ninguna duda, y sea cual sea la realidad de su influencia intelectual a lo largo de todo el siglo veinte, es Georg Simmel quien expresó más profundamente este espíritu.

La distancia original del hombre con el mundo se convierte en un estado social infranqueable, distancia que será indagada como un horizonte inagotable de recursos y de aventuras. Esta matriz está marcada por muy fuertes tensiones. En el caso de Georg Simmel, el sentimiento de extrañeza hacia el mundo expresa lo propio de la situación metafísica del hombre, quien está siempre sometido a una tensión irreprimible entre el impulso de su vida y las formas que esta adopta. Visión global y en ciertos momentos transhistórica, cuyo alcance Simmel se preocupa sin embargo de delimitar en sus estudios, de precisar sus manifestaciones en la modernidad, tratando de actualizar las causalidades específicas que la mantienen y la amplifican.

La influencia de esta representación, dada la importancia que ella otorga a la dimensión espacial como asimismo por el espíritu en el fondo optimista que la atraviesa, va a marcar a los sociólogos de la Escuela de Chicago. En ellos, la distancia matricial irreprimible y propia de la condición moderna está mejor delimitada sociológicamente, se restringe más en sus manifestaciones; aparece, en último análisis, como una experiencia del intervalo, más como una falla social, espacial y temporal que como un verdadero estado inmutable de la existencia humana. Pero es con Erving Goffman que la representación de la condición moderna obtiene, probablemente, y durante mucho tiempo, su versión intelectual más acabada. La experiencia de la separación entre el individuo y el mundo social se convierte, de manera explícita y consciente, en el tema central de su sociología. Pero este distanciamiento está *casi* completamente desprovisto de carga trágica, él deja de ser la expresión, explícita o disimulada, de la alienación, y pasa a ser el fundamento a partir del cual los individuos experimentan el mundo. Contrariamente a los autores de la Escuela de Chicago, esta distancia constitutiva de la condición moderna se generaliza de nuevo, ya que parece que atañe, a pesar de las imprecisiones por omisión sobre este tema reconocibles en Goffman, a todos los individuos, sean cuales sean sus trayectorias o posiciones sociales. Especialmente, él hace explícito y operacional al interior de esta matriz lo que no era más que un enunciado en Simmel, a saber, la duda radical en cuanto al estatus último del sujeto y de la realidad. Completamente distinto es el análisis de Alain Touraine, cuya obra estará marcada profundamente por una preocupación de la acción histórica ausente en todos los autores anteriores. Sin embargo, comparte con ellos lo esencial de la intuición de partida, a saber, una condición moderna irreductible y definida por la

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 318 20-01-2014 12:46:00

distancia entre las dimensiones objetivas y subjetivas, donde su obra va desde una primacía de los determinismos objetivos a la consideración creciente del Sujeto. Finalmente, con Anthony Giddens, la distancia constitutiva de la modernidad sigue estando en el centro del análisis, ya sea el análisis de las relaciones entre el agente y la estructura, el de las relaciones entre el espacio y el tiempo, o más aún y de manera especial, a través de la reflexividad necesaria mediante la cual los individuos modernos logran contrarrestar su sentimiento de ausencia de certidumbres.

Es en esta matriz que los sociólogos mejor explorarán la idea del fin de toda posibilidad de un orden social armonioso preestablecido, ya sea mediante la «astucia de la razón», la «mano invisible» o la «socialización»; a tal punto aceptan la fragmentación, infranqueable pero no necesariamente destructora, de la vida moderna. El actor, separado del mundo social y refiriéndose siempre a sí mismo, desarrolla un gran número de perspectivas que ciertamente no deben llevar a un caos relacional, a una multiplicidad inmanejable de situaciones, pero cuyo horizonte virtual es siempre el desorden interpretativo. Es a partir de este eje que la sociología moderna va a desplegar, en los raros momentos en que se involucra realmente en esta vía, todas las consecuencias del fin del sujeto coherente y homogéneo de la conciencia clásica. Sin embargo, el «sujeto dividido» no será aquel que estalla en la exterioridad, mero soporte de las estructuras, sino que por el contrario y a la inversa incluso, el que, definido por una relación de exterioridad con el mundo, se sabe incapaz de encontrar en él los criterios para refundar el orden del mundo. A diferencia de cierta tradición filosófica, el tema de la distancia matricial no conduce a la sociología hacia un perspectivismo radical, donde cada individuo pasa a ser amo de sus propios significados y que tarde o temprano reduce el problema de la condición social moderna del individuo a una interrogación epistemológica. Más modestamente, esta distancia plantea el problema de la naturaleza de la relación social del individuo con un mundo que se ha transformado en una sucesión fragmentada de situaciones y de momentos.

La ambivalencia, tema común en muchos aspectos a todos los pensadores sociológicos, está lejos de ser lo propio de esta sola y única matriz. Pero estamos obligados a constatar que es aquí que esta expresa realmente todas sus posibilidades analíticas[3]. La modernidad es, ¡por fin!, feliz, comprendida

3 Evidentemente no se trata así de negar la importancia del tema para autores para quienes lo esencial de la reflexión sobre la modernidad gira en torno a otras matrices (como, por ejemplo, Norbert Elias o especialmente Robert K. Merton). Pero cuando este tema es abordado en sus obras, no sería difícil mostrar que sus análisis se ubican de cierta manera a nivel de (o en conversación con) la experiencia de la modernidad.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 319 20-01-2014 12:46:00

ante todo por la formidable explosión de horizontes posibles que abre. La sociología de la condición moderna conserva en sí el entusiasmo y la ansiedad de los primeros pensadores respecto de la modernidad. Es una lucha cuerpo a cuerpo con sus ambigüedades, sus peligros y sus contradicciones, una lucha en el centro de la cual nunca se deja de vislumbrar nuevas promesas. Imposible no rendir homenaje al hermoso libro de Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, que sin duda supo, mejor que cualquiera, rehabilitar esta matriz a partir de la vieja dialéctica de dos siglos entre modernización y modernismo[4]. Sin embargo, es bastante sorprendente que el autor encuentre en Marx, como lo afirma el título mismo de la obra, y no en Simmel, citado en una sola nota al pie de la página, a su principal representante[5]. Ciertamente, Marx es entusiasta respecto del capitalismo en el *Manifiesto*, pero su obra, en su línea central de evolución, no puede en realidad ser identificada con una reflexión sobre la condición moderna. Prima ampliamente el análisis de las diversas formas de la dominación, al igual que la influencia, aún sensible en su obra, de una representación encantada del desarrollo de la historia. A lo sumo es posible decir que mucho más que otros pensadores sociales y políticos del siglo diecinueve, él está convencido a la vez de la novedad radical inscrita en el mundo por el advenimiento del capitalismo y de las promesas que el futuro depara luego de su superación. Pero solamente con Simmel la reflexión sociológica gravita verdaderamente en torno a la condición moderna.

Para las evoluciones de Merton en torno a la ambivalencia, cf. Robert K. Merton, *Sociological Ambivalence and Other Essays* (Nueva York: The Free Press, 1976); y para una reflexión de la modernidad en esta perspectiva, cfr. Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence* (Londres: Polity Press, 1991).

4 Marshall Berman, *All that is solid melts into air* (Nueva York: Simon and Schuster, 1982).

5 Para una lectura que subraya las diferencias entre la interpretación de Marx y la inspiración de Baudelaire, cf. Henri Lefebvre, *Introduction à la modernité* (París: Minuit, 1962), 170-175.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 320 20-01-2014 12:46:00

CAPÍTULO X

Georg Simmel (1858-1918) o la modernidad como aventura

Georg Simmel es un *border sociologist*. De hecho, con frecuencia se habla del injusto destino de su obra, de su olvido, o de sus redescubrimientos parciales y siempre tendenciosos, e incluso muy opuestos entre ellos... Para algunos, es el precio de una obra demasiado abierta; para otros, el indicio mismo de la dificultad de aceptar una visión profundamente ambivalente de las posibilidades de la modernidad. En su caso, no existe profetismo filosófico, pesimismo histórico radical ni búsqueda de un sistemismo moralizador cerrado. Por otra parte, hizo todo para desconcertar una lectura única: sus estudios atraviesan siempre las fronteras disciplinarias; sus temas, a pesar incluso de la permanencia de sus obsesiones, están marcados por una gran dispersión; él mismo ha evolucionado intelectualmente de manera ostensible a lo largo de su vida, pasando de una forma de kantismo, incluso de positivismo, al relativismo, en fin, a la metafísica de la vida, una evolución que se puede casi ver en acción a través de las diversas ediciones de una misma obra[1]. Y, no obstante, igualmente es frecuente insistir sobre la existencia de una problemática central en su obra. Ciertamente, ella está lejos de ser objeto de un consenso, a pesar del aire de familia existente entre las diversas interpretaciones. Simmel es a ratos, entonces, el pensador por excelencia de la gran metrópolis, el autor de las figuras epónimas de la modernidad, quien introduce el impulso moderno baudelairiano al centro del análisis sociológico[2].

1 Cf. sobre este tema el prefacio de Raymond Boudon a Georg Simmel, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire* (París: PUF, 1984); para estas discontinuidades en el pensamiento de Simmel ver también, Marc Sagnol, «Le statut de la sociologie chez Simmel et Durkheim», *Revue française de sociologie* 28 (1987): 99-121.

2 Sobre el impresionismo de Simmel y su concepción de la sociología como una especie de gramática para aprehender la experiencia de la modernidad, cf. las reflexiones de Wolf Lepenies, *Les trois cultures* (París: Editons de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990), 236 y ss.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 321 20-01-2014 12:46:00

Es en medio de esta preocupación de conjunto que es necesario, nos parece, reubicarlo e interpretarlo con el fin de convertirlo en el iniciador de una de las grandes lecturas de la modernidad que la sociología lleva consigo desde el inicio: el análisis de la condición moderna propiamente dicha. Esta interpretación obliga a acentuar, sin duda demasiado, dirán algunos, una dimensión en perjuicio de todas las demás, incluso a interpretar diversos temas como simples variaciones de una misma partición. Perspectiva inevitable por cuanto nuestra meta es encontrar en esta obra la primera gran expresión sociológica de un análisis de la modernidad que ha conocido, después y mucho más allá de las notas y de las escasas confesiones explícitas de los autores, una descendencia importante a lo largo de todo el siglo XX.

I. Al inicio existía la escisión

Simmel comprendió mucho mejor que otros la naturaleza profunda del dilema moderno y se esforzó durante su vida en estudiar las razones objetivas de todas las inquietudes subjetivas de la modernidad. Al hacer esto, atribuyó a los individuos modernos una dimensión trágica que, por el contrario, otras matrices sociológicas han intentado quitarle. En su caso, los actores modernos dudan, son asediados por extraños estados subjetivos; a menudo no saben en realidad cómo expresarse y conducirse; otras veces, a la inversa, tienen la sensación de que las formas de las cuales disponen cultural y socialmente no pueden hacer otra cosa que traicionarlos. «La inserción de lo humano en los hechos naturales del mundo, al contrario del animal, no se realiza sin problemas: el hombre se arranca, se opone a ella, exige, lucha, ejerce y padece la violencia: este primer gran dualismo está al comienzo del proceso que se desarrolla indefinidamente entre el sujeto y el objeto»[3]. Cierto, esta dimensión central habrá conocido diferentes formulaciones verbales, pero Simmel, en el fondo, y a pesar de la permanencia de algunas de ellas, no logra jamás estabilizar completamente un lenguaje. Poco importa. Para él, la modernidad es ante todo una dicotomía, plural en sus manifestaciones, pero mucho más unitaria de lo que a menudo se ha dicho, entre la existencia individual y sus formas. Para él, la experiencia del mundo moderno remite siempre a una distancia entre la cultura subjetiva y la cultura objetiva.

De hecho, esta escisión está en el fundamento mismo de la concepción que Simmel se forja del individuo y del mundo. El individuo nace incluso

3 Georg Simmel, «Le concept et la tragédie de la culture» (1911), en *La tragédie de la culture* (París: Rivages, 1988), 179.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 322 20-01-2014 12:46:00

de este acto de separación con el mundo, cuando se desprende de un universo en el cual estaba confundido, arraigado, a tal que punto formaba parte de un campo continuo de sensibilidad. La abstracción introduce una ruptura doblemente fundacional: establece la primacía de la mediación sobre toda representación de una sensibilidad inmediata con el mundo, ella funda la posibilidad misma de la existencia y del deambular de los individuos. Es esta distancia con el mundo lo que Simmel no dejará de explorar en todos sus detalles. Sabe con pertinencia que este alejamiento en relación con el entorno funda lo propio del psiquismo humano, introduciendo una frontera al interior de un universo indiferenciado, ya que «la conciencia de ser un sujeto ya constituye en sí una objetivación»[4]. Especialmente, está consciente del carácter doblemente fundador de esta ruptura:

> Sujeto y objeto nacen de un mismo acto, lógicamente, en la medida en que la naturaleza factual, puramente abstracta, ideal, es dada ya sea como el contenido de la representación, o bien, como el de la realidad objetiva; y psicológicamente, en la medida en que la representación aun desprovista de un yo que abarque a la persona y a la cosa en el estado de indiferencia, se divide y deja que se cree una distancia entre el yo y su objeto, mediante la cual cada uno de ellos adquiere su esencia desligada del otro[5].

Por otra parte, Simmel es consciente de que la reflexividad propia de la conciencia es un retroceso respecto de sí misma, la capacidad de tomarse a sí mismo como objeto. Escisión fundacional e insuperable de la cual se desprende uno de los rasgos propios del hombre, a saber, su poder de desdoblamiento interior:

> La facultad del hombre de dividirse a sí mismo en partes y sentir una *parte* cualquiera de sí mismo como constituyente de su verdadero Yo, que entra en conflicto con otras partes y lucha por la determinación de su actividad - esta facultad pone frecuentemente al hombre, en la medida en que tiene conciencia de ser un ente social, en una relación de oposición a los impulsos e intereses de su Yo, que se mantienen externos a su carácter social: el conflicto entre la sociedad y el individuo se prosigue en el individuo mismo como un combate entre las partes de su ser[6].

4 Georg Simmel, *Philosophie de l'argent* (París: PUF, 1987), 28.

5 Simmel, *Philosophie de l'argent*, 29.

6 Georg Simmel, «Questions fondamentales de la sociologie», en Georg Simmel, *Sociologie et épistémologie* (París: PUF, 1981), 137-138.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 323 20-01-2014 12:46:00

El individuo para Simmel será siempre embargado por esta voluntad humana de conexión de dominios, de objetos y de acontecimientos, al igual que por su capacidad de dividir el mundo y de introducir así la necesidad de un vínculo entre él y el exterior. El hombre es unificación de su escisión con el mundo, pero no existe más que en la medida en que se desprende de toda uniformidad continua. El hombre «es el ser de enlace que debe siempre separar y que no puede unir sin haber separado»[7]. Más simplemente, la individualidad no es más que la capacidad de vivir juntas dos dimensiones: el individuo tiene una concentración interior, tiene un mundo propio, es un ser autosuficiente, pero también tiene una relación positiva o negativa, una tendencia a identificarse o a relacionarse respecto de un todo al cual él pertenece[8]. Esta es la razón por la que Julien Freund hace del ensayo sobre el Puente y la Puerta, la piedra angular de su pensamiento: donde el puente es el símbolo de la asociación, mientras que la puerta es el agente de la disociación[9].

Esta ruptura fundacional entre el hombre y el mundo implica un deseo, a veces irresistible, de una totalidad recompuesta. Pero Simmel, a diferencia de muchos otros autores modernos, y a pesar incluso de las tensiones presentes aquí y allá en su obra, se resiste en el fondo tanto a la nostalgia de una unidad primitiva como a la promesa de una totalidad reencontrada. Para él, lo esencial es sin duda la unidad, pero ella es irrecuperable y sobre todo irremplazable por la totalidad. Estas tensiones no se expresan jamás con tanta fuerza como en los estudios que Simmel realizará sobre el arte a lo largo de toda su vida. Estas se hacen presentes, por ejemplo, en su visión de Goethe, que Simmel parece encontrar capaz de sobrepasar el desgarro propio de toda mediación, por cuanto en su caso, el subjetivismo extremo se alía con la mayor manifestación de objetividad, a tal punto que la exterioridad no solo no traiciona la interioridad, sino que, por el contrario, está plenamente consagrada a su servicio, Goethe sobre todo parece así ilustrar una perfecta simbiosis entre la obra y la vida[10]. Pero esta aspiración recorre también su percepción de los cuadros de Rembrandt, que le hacen decir que en cada experiencia vivida están presentes la totalidad de la vida de

7 Georg Simmel, «Pont et porte», en *La tragédie de la culture*, 168.

8 Georg Simmel, «L'individualisme» (1917), en *Philosophie de la modernité* (París: Payot, 1989), 283.

9 Cf. la notable presentación crítica de la obra de Simmel propuesta por Julien Freund, en la «Introducción» a la traducción francesa de Georg Simmel, *Sociologie et épistémologie* (París: PUF, 1981), 7-78.

10 Georg Simmel, «L'individualisme de Goethe» (1912), en *Philosophie de la modernité*, t. 2 (París: Payot, 1990).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 324 20-01-2014 12:46:00

un hombre y la jerarquización de los impulsos de la vida. En sus retratos se revela el ser entero[11]. Los artistas analizados por Simmel lo son siempre en su calidad de singularidades que expresan una unidad y que dan cuenta, siempre de manera circunscrita e inimitable, de la totalidad de una vida. Pero es en sus estudios sobre Rodin donde mejor se expresa su concepción de la modernidad: la disolución de los contenidos estables en el movimiento del alma. Rodin logra expresar la experiencia de los hombres en la forma de contradicciones simultáneas y dar una forma al movimiento[12]. Pero Simmel no creerá jamás empero completamente en la posibilidad de una estetización acabada de la vida social: algo en él siempre le recordó, de manera punzante, que la esencia del individuo es ser absolutamente dual. La noción simmeliana de vida, ambigua, equívoca, da un buen testimonio de esta tensión nunca realmente terminada.

Simmel se interesa menos en la génesis de esta escisión, que en la infinidad de sus manifestaciones. La obra parece entonces diseminada en una serie de estudios puntuales que, como lo ha dicho Siegfried Kracauer, destacan un conjunto de cualidades esenciales de la vida social sin por esto incorporarlas en una totalidad, sin lograr «extraer una ley que ordene su diversidad»[13].

II. La vida es mediada

Las formas sociales

Simmel rechaza una concepción global de la sociedad en beneficio de una concepción de la socialización entre los individuos. Constituida por procesos múltiples y constantes, la socialización se hace y se deshace sin cesar a través de un flujo y una efervescencia permanente de los individuos, que se cristalizan en ciertas «formas» sociales[14]. «Todos los grandes sistemas y organizaciones supraindividuales en los que se suele pensar respecto del

11 Georg Simmel, *Rembrandt* (Strasbourg: Circé, 1994).

12 Georg Simmel, «Rodin» (1911), en *Michel-Ange et Rodin* (París: Rivages, 1990).

13 Citado en Dabid Frisby, *Sociological Impressionism: A reassessment of Georg Simmel's Social Theory* (Londres: Heinemann, 1981), 8.

14 La noción de forma es ambigua, incluso imprecisa y equívoca, en Simmel. Para advertencias críticas, Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire* (París: Vrin, 1969), 164; Raymond Boudon, prefacio a Georg Simmel, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, 43; François Léger, *La pensée de Georg Simmel* (París: Kimé, 1987), 294; y especialmente Julien Freund, «Introducción», 37-49. La noción de forma excede para muchos en Simmel la dimensión social, ella es una forma de representación y de organización simbólica del caos de la experiencia, como asimismo una manifestación, más o menos cristalizada, de algunas prácticas sociales o culturales.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 325 20-01-2014 12:46:00

concepto de sociedad no son otra cosa que consolidaciones —en marcos duraderos y figuras autónomas— de acciones recíprocas inmediatas que unen hora tras hora, o bien durante toda la vida, a los individuos»[15]. La sociedad se deshace así como concepto en beneficio de toda una serie de formas de socialización más o menos durables, más o menos efímeras.

Concepto demasiado contundente, la sociedad según Simmel en particular peca de producir una representación demasiado unitaria de la vida social, silenciando la falla estructural de la cual es producto. Para Simmel, hay sociedad en todas partes en donde los hombres se hallan en reciprocidad de acción y constituyen una unidad permanente o pasajera mediante diversas formas de socialización. Estas formas, producidas por la vida social misma, son el objeto privilegiado de la sociología, que debe tratar de aislarlas de los contenidos (estados psíquicos, pulsiones, intereses, metas de los individuos). Esta separación analítica da cuenta del hecho de que una diversidad de comportamientos opera mediante marcos formalmente idénticos, al igual que del hecho de que un mismo contenido o interés pueda manifestarse en una pluralidad de formas sociales. La suma de estas formas sociales es lo que se denomina, por abstracción, sociedad. Las formas, modelos de socialización, son entonces mediaciones variadas y constantes que dan cuenta de la regularidad de las prácticas humanas.

Pero estas no reducen la sociología de Simmel a un análisis «geométrico» de la vida social[16]; una visión demasiado rígida y delimitada que no hace justicia a los avatares y a las sinuosidades siempre en movimiento de las formas simmelianas. La sociología formal de Simmel insiste tanto, sino más, en los procesos y los mecanismos que a cada instante recrean a la sociedad, como en un esfuerzo por clasificar las principales formas de la vida social. Simmel afirma la posibilidad de estudiar las formas sociales independientemente de los estados psíquicos de los individuos y, no obstante, estas mismas formas no son jamás verdaderamente esquemas comunes extraídos a partir de experiencias diversas, ya que estas son constantemente estudiadas en relación con las configuraciones concretas e individuales. Dicho de otra manera, las formas simmelianas tienen ante todo un rol de mediación: permiten dar cuenta, en medio de la distancia inaugural de los hombres en la sociedad, al mismo tiempo de la permanencia de la vida social y de su movimiento perpetuo, de su recreación constante. La sociedad es la forma objetiva de las conciencias subjetivas. Imposible eliminar el alcance trágico de la noción de forma[17].

15 Simmel, *Questions fondamentales de la sociologie*, 90.

16 Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine* (París: PUF, 1981).

17 Así nos es difícil aceptar la lectura de Boudon para quien la noción simmeliana de forma «está orgánicamente vinculada al postulado del individualismo metodológico». Cf.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 326 20-01-2014 12:46:00

Las formas sociales son así un ejemplo de la escisión entre lo objetivo y lo subjetivo, de esta distancia entre el individuo y sus manifestaciones, que atraviesa toda su obra. Un tema que tal vez jamás trató con tanta profundidad como cuando se preguntó «¿cómo es posible la sociedad?»[18]. Simmel avanza la intuición que retomará varias veces en lo sucesivo: la sociedad se lleva a cabo directamente por sus propios elementos, por eso la necesidad de estudiar los procesos que ocurren en los individuos y condicionan su existencia en su calidad de miembros de la sociedad. Simmel se explaya sobre tres *a priori* de estas formas de socialización, que hacen referencia tanto al «yo» como al «tú». Primeramente, la vida social se basa en abstracciones, en imágenes parciales de los otros; solo se percibe a los demás a través de generalizaciones, de los roles desempeñados al interior de contextos específicos. Luego, si el individuo es tipificado por medio de roles, él es también otra cosa, no se resume solamente a su dimensión social, ya que «la vida no es enteramente social»[19]. Finalmente, la vida en sociedad se desarrolla como si cada elemento estuviera predeterminado por posiciones objetivas en la jerarquía social, independientemente del deseo de los individuos.

Se comprende fácilmente que se trata ciertamente de una de las primeras versiones de lo que en lo sucesivo se convertirá en el paradigma interaccionista y de manera más amplia de la preocupación por un nivel microsociológico. En todo caso, para Simmel, esta concepción de la posibilidad de la sociedad se basa en la necesidad de las tipificaciones sociales de uno mismo y de los demás; sobre la existencia de estructuras y roles independientes de los hombres que, si no los aprehenden totalmente, son indispensables para la vida social. No hay posibilidad de socialización total del hombre. Una parte de él queda siempre afuera de la vida social, lo que permite comprender que el individuo es siempre más que la adición de todas sus manifestaciones. En cada interacción el individuo es aprehendido solamente bajo un aspecto, sin que sus otras determinaciones personales sean en lo mínimo consideradas. ¿Cómo no ver entonces en esta representación todo lo que esta le debe a la escisión matricial de la modernidad? Tanto más cuando, al final de su ensayo, el mismo Simmel señala el carácter fundamentalmente aleatorio de la sociabilidad humana, donde la especie humana habría podido escoger una forma de vida no social, como es el caso en ciertas especies animales. Observación extraña y un tanto cándida. Y no obstante, también da testimonio de

Boudon, prefacio a Georg Simmel, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, 12.

18 Georg Simmel, «Digression sur le problème: comment la société est-elle possible?» (1908), en Patrick Watier, ed., *Georg Simmel, la sociologie et l'expérience du monde moderne* (París: Méridiens Klincksieck, 1986), 21-46.

19 Ibíd., 34.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 327 20-01-2014 12:46:00

la distancia enorme que para Simmel se establece fenomenológicamente en la modernidad entre el sujeto y el mundo: como se experimenta a distancia de las formas sociales, puede incluso, por ociosa que parezca la cuestión, interrogarse sobre el carácter azaroso de la vida en común.

El dinero

Pero sin duda que en el estudio y el interés determinantes que Simmel otorga al dinero es donde se dejarán sentir con más fuerza esta necesidad y los efectos de la mediación. Principio universal de intercambio, el dinero es el símbolo mismo de todas las mediaciones. Todo su sentido es expresar la relación de valor de los objetos entre ellos, poniendo en posición de igualdad cosas desiguales. El dinero, al universalizar el valor y favorecer el intercambio, pasa a ser incluso el representante por excelencia de la tendencia cognitiva de toda la ciencia moderna y sobre todo de la vida moderna, a saber, «la reducción de las determinaciones cualitativas a determinaciones cuantitativas»[20].

El dinero es la manifestación más visible del ser universal, «según la cual las cosas toman sentido unas en contacto con otras y deben su ser y su ser-así a la reciprocidad de las relaciones, en las que están inmersas»[21]. En la vida social el hombre está sometido a una evaluación constante. Incluso, dirá entonces Simmel, «es un animal proclive al intercambio», es decir, definido por el carácter específico de la objetividad, «esta facultad de considerar y de manipular los objetos colocándose más allá del sentimiento y de la voluntad subjetivos»[22]. De hecho, mediante la mediación del dinero y a través de la serie de intercambios, el valor transciende a los individuos, pasa a ser supraindividual, sin pasar a ser, sin embargo, una realidad propia del objeto real. Esta es la razón por la cual la influencia del dinero en el día a día da forma a una sociedad que pasa de las relaciones directas con los objetos a la mediación mediante los símbolos. Sin embargo, a Simmel le cuesta concebir esta tendencia de la evolución histórica, como algo que pueda realizarse a cabalidad[23]. Para él, la transición de la función monetaria

20 Simmel, *Philosophie de l'argent*, 336. Sobre este punto, Moscovici tiene razón en subrayar la fuerte semejanza del diagnóstico de Husserl sobre la crisis del humanismo europeo con la interpretación dada al respecto, desde 1900, por Simmel. Cf. Serge Moscovici, *La machine à faire des dieux* (París: Fayard, 1988), 367-369.

21 Simmel, *Philosophie de l'argent*, 122.

22 Ibíd., 355.

23 Para una lectura crítica de las indecisiones de Simmel, cf. Aldo J. Haesler, *Sociologie de l'argent et postmodernité* (Ginebra: Droz, 1995), 127 y ss.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 328 20-01-2014 12:46:00

al símbolo monetario, su liberación absoluta de todo valor sustancial, le parece «técnicamente inviable»[24]. En realidad, lo que él no acepta son las consecuencias morales de un estado tal de cosas. Pero una vez expresada esta restricción, Simmel está consciente de la evolución general de la sociedad hacia la disolución de lo sustancial. Sobre este punto, sin embargo, Simmel, que escribe a comienzos del siglo XX, tendrá una sensibilidad radicalmente diferente a sus sucesores. Para él, la despersonalización que introduce el dinero en el mundo va de la mano con una relación de confianza creciente de los individuos con las altas esferas sociales centralizadas.

Como lo medular del análisis se ubica a nivel del dinero, es evidente que en su visión de la economía la primacía recae en las relaciones de intercambio y no en las relaciones de producción. Paradigma de la mediación, el dinero permite dar cuenta del alejamiento de las metas y de las diversas etapas que hay que atravesar con el fin de poder cumplirlas. El dinero se inserta en la cadena de las metas como un miembro intermedio que permite en todo momento convertir bienes. «Así como mis pensamientos deben adoptar la forma de una lengua de comprensión general para promover mis metas prácticas mediante este rodeo, es por eso que mi acción o mi posesión deben adquirir la forma del valor monetario para favorecer la progresión de mi voluntad». El dinero es un punto de transición obligado para alcanzar objetivos «que permanecerían inaccesibles a un esfuerzo directamente dirigido hacia ellos»[25]. El dinero es una mediación necesaria y al mismo tiempo la prueba, en lo cotidiano, de una separación irreprimible. Mediador universal de las cosas y de los hombres, es el símbolo por excelencia del movimiento absoluto del universo. El dinero «en cuanto descansa, ya no es dinero», a tal punto, a ojos de Simmel se define como «un continuo despojo de sí mismo»[26].

El dinero es el mejor símbolo de la relación relativista del hombre con el mundo, ya que es en realidad el soporte activo y el reflejo simbólico de lo que une y desune la vida social y la vida subjetiva. A través de él, Simmel trata de lograr establecer una relación entre los elementos más fragmentarios o superficiales de la vida y las tendencias más profundas y esenciales de la sociedad.

24 Simmel, *Philosophie de l'argent*, 176.

25 Ibíd., 243.

26 Ibíd., 660.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 329 20-01-2014 12:46:01

El extranjero como símbolo de la mediación

Para comprender cómo la figura del extranjero pasa a ser el gran símbolo humano de la mediación moderna, es necesario reubicar este texto en medio del ensayo más general de *Soziologie* (1908). Queda entonces en evidencia que el tema del extranjero es una figura de síntesis entre la vida errante y el apego a un lugar, es decir, una forma de mediación del grupo consigo mismo. Contrariamente entonces a lo que se ha convertido a veces esta figura, a saber, un símbolo de la marginalidad, en Simmel es un sinónimo de mediación y, tanto más que ella implica en sus relaciones con los otros, un vínculo entre el desapego y la objetividad. El extranjero no se define ni por su deambular ni por el sedentarismo, sino que como una mediación entre estas dos características. Esta es la razón por la cual, en la historia económica, tan a menudo hace su aparición como comerciante[27]. Su rol, al interior de una comunidad, es ante todo la de un intermediario a través del cual se instala toda una red de intercambios. Aunque la asociación puede parecer por momentos abusiva, el extranjero de Simmel se dota de muchos rasgos propios del dinero, ya que, «reducido al comercio intermediario, y a menudo a la pura finanza, como si esta fuera su forma sublimada, adquiere su característica específica: la *movilidad*»[28]. El extranjero interactúa con los individuos que lo rodean, pero, sin raíces, él no tiene ningún vínculo orgánico con ellos. Dada su *objetividad*, ya que está desprovisto del lastre de los particularismos y de las parcialidades del grupo, puede recurrir a modelos más objetivos y está menos obligado a someterse a la tradición. Con el extranjero entablamos sobre todo relaciones más *abstractas,* las interacciones con él son interpretables en categorías más generales, menos marcadas por los vínculos orgánicos. Como con el dinero, la relación con el extranjero está marcada por la movilidad, la objetividad y la abstracción. Ciertamente, el extranjero es también una figura ambivalente, como lo es por otra parte el dinero mismo, pero él es ante todo un símbolo de la mediación en el seno del grupo del interior y del exterior. En su caso, con él, las similitudes generales predominan sobre las relaciones particulares. Como el dinero, circunscribe lo que hay de más universal al interior de un grupo y, al mismo tiempo, y por eso mismo, no puede haber con él intimidad total. Esta es la razón por la cual es siempre más un tipo que un individuo. El extranjero representa fielmente este triunfo de la cultura objetiva sobre la

27 Simmel había ya abordado la figura del extranjero, a través de la historia económica de los comerciantes judíos, en la *Philosophie de l'argent*, 262-268.

28 Georg Simmel, «Digressions sur l'étranger» (1908), en Yves Graefmeyer e Isaac Joseph, eds., *L'école de Chicago* (París: Aubier, 1984), 55.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 330 20-01-2014 12:46:01

cultura subjetiva, la necesidad absoluta del desapego entre los contenidos y las formas. En síntesis, a través de la relación particular que el grupo sostiene con el extranjero, el grupo logra, por su mediación, recrear su relación consigo mismo.

III. La vida es ambivalente

Simmel se interesa especialmente en los efectos retroactivos de los cambios que han acontecido a los individuos en la modernidad y, sobre todo, en la estrecha correlación entre la economía monetaria, la individualización y la ampliación de la esfera social. Una correlación que, en el seno de la modernidad, va a dar origen a toda una serie de ambivalencias. Como lo señala el mismo Simmel:

> A la multiplicidad de aspectos de nuestro ser, a esta unilateralidad que busca una solución, y que caracteriza toda expresión singular, abstracta, de nuestra relación con el mundo, responde el hecho —o el efecto—de que ninguna expresión de este tipo es satisfactoria, ni de manera general ni sostenida, y que cada una encuentra por lo general la forma de desarrollarse, históricamente, por una afirmación contraria; lo que engendra, en un sinnúmero de individuos, oscilaciones inciertas, mezclas contradictorias, o una aversión hacia los principios aglutinantes[29].

A diferencia de Weber, fascinado ante todo por los múltiples movimientos de inversión de sentido propios de la modernidad, Simmel se ve más bien atraído por las oscilaciones de los hombres y la ambivalencia innata que ella engendra. Entre la preponderancia de una conciencia clara e inteligente y las inquietudes secretas que se vengan de toda imagen triunfante del hombre moderno, nace «un oscuro sentimiento de tensión y de nostalgia sin objeto»[30].

La intelectualización de la vida

El interés de Simmel por el dinero le permite comprender en profundidad algunas grandes evoluciones de la vida moderna[31]. Primero que todo, y

29 Simmel, *Philosophie de l'argent*, 96.

30 Ibíd., 622.

31 A tal punto que uno de sus contemporáneos, Goldscheid, pudo decir que «ciertos pasajes de la *Philosophie de l'argent* se leen como una traducción de la discusión económica de Marx en el lenguaje de la psicología». Citado en Serge Moscovici, *La machine à faire des dieux*, 321.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 331 20-01-2014 12:46:01

del hecho que la progresión del intercambio monetario impulsa hacia una utilización cada vez más extensa de sustitutos y símbolos que ya no tienen ninguna relación material con las realidades que ellos representan, el dinero pasa a ser un puro símbolo. Lo que implica un formidable incremento de los mecanismos psíquicos, pero especialmente obliga al intelecto a convertirse en la más preciosa de las energías psíquicas. «El incremento de las capacidades intelectuales de abstracción caracteriza la época donde el dinero, cada vez más, pasa a ser puro símbolo, indiferente a su valor propio»[32]. La vida cotidiana se ve trastornada por él. La intelectualización de la vida contrasta en efecto fuertemente con los impulsos de naturaleza más afectiva de las épocas anteriores. La vida está sometida a imperativos crecientes de precisión y de delimitación; hay que calcular, determinar, pesar, reducir los valores cualitativos en cifras cuantitativas. La expresión cifrada pasa a ser el ideal de la vida moderna, completamente sometida a la influencia del rigor y de la exactitud. La intelectualidad, comprendida en este sentido, no es entonces otra cosa que el «representante subjetivo de la organización objetiva del mundo»[33]. Pero el incremento de los rasgos objetivos propios del hombre moderno no está exento de ambivalencia. Por un lado, gracias a la intelectualización de la vida y a la intensificación de la estimulación nerviosa, características de las grandes metrópolis, la conciencia y la sensibilidad de los individuos ante la diferencia, especialmente aquella de las experiencias de un instante al otro, no hacen más que exacerbarse. Pero por otro lado, esta misma intelectualización engendra un principio de defensa de la subjetividad, por cuanto el hombre pasa a ser calculador, cada vez más racional, sometido a la influencia de lo cuantitativo, incluso indiferente a todo lo que es propiamente individual[34].

Al final, «mientras más la vida social se rige por la economía monetaria, más se imprime eficaz y distintamente, en medio de la vida consciente, el carácter relativista del ser»[35]. Para Simmel, el movimiento de intelectualización de la vida introducido a través del dinero contiene indisociablemente elementos de emancipación y realidades opresivas. Mediante el dinero, en efecto, el individuo se emancipa de las formas tradicionales de dominación, pero con el precio de una instrumentalización creciente de la vida y el riesgo al final de quedar simplemente hastiado[36].

32 Simmel, *Philosophie de l'argent*, 157.

33 Ibíd., 546-547.

34 Simmel, «Les grandes villes et la vie de l'esprit» (1903), en *Philosophie de la modernité*, 233-252.

35 Simmel, *Philosophie de l'argent*, 662.

36 Esta ambivalencia es igualmente reconocible en la interpretación, muy personal, muy contrastada, que Simmel da del socialismo que «es al mismo tiempo racionalismo y

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 332 20-01-2014 12:46:01

Liberación y dependencia

La vida moderna transforma las relaciones entre los hombres. El dinero, en la medida en que «se interpone entre las cosas y el hombre, permite a este una existencia cuasi discreta, libre de toda consideración directa por las cosas, de toda relación directa con ellas, libertad sin la cual nuestra interioridad no lograría ciertas posibilidades de desarrollo»[37]. Pero esta tendencia no es unívoca. A medida que se acentúa el desapego frente al mundo, y que todo se puede vender y comprar, el individuo está obligado a encontrar en los objetos mismos esta solidez, esta fuerza que ya no siente en sí mismo. Se libera de las cosas por el dinero, pero pasa a depender cada vez más de sus posesiones concretas[38]. Mientras más las relaciones dejan de situarse bajo una dependencia personal, se afirma más la libertad individual y, al mismo tiempo, el dinero degrada más la personalidad, como lo muestra Simmel a propósito de la prostitución. En realidad, la transición de un régimen de trabajo de forma personal hacia una forma objetiva agrava la situación del subalterno, pero aumenta también su libertad, por cuanto esta supone irregularidad, imprevisibilidad y asimetría. El individuo es cada vez más dependiente de las actuaciones de un número siempre creciente de individuos y, al mismo tiempo y del mismo modo, es cada vez más independiente de cada individuo, y de las personalidades que se esconden detrás de estas actuaciones.

Esta liberación de los individuos de su sujeción personalizada en beneficio de formas menos inmediatas de dependencia refuerza otro movimiento. El individuo moderno está obligado a autogobernarse y autorregularse de manera inversamente proporcional a sus capacidades y a sus recursos: «Es un rasgo constante de nuestra sociedad el plantear exigencias más altas, en materia de firmeza de carácter y de resistencias a las tentaciones, precisamente a aquellas personas que ella priva más de las condiciones de la moralidad»[39]. Es así, por ejemplo, que se solicita al proletario hambriento más respeto por la propiedad del otro que a los barones de la bolsa, como asimismo modestia y honestidad al trabajador, al mismo tiempo que se le seduce con la tentación del lujo. La ambivalencia de los hombres se confunde con la ambivalencia de la dominación moral: el deber es tanto más estrictamente impuesto en cuanto el ejercicio es complicado. Desde Simmel,

reacción al racionalismo». Cfr Ibíd., 433.

37 Ibíd., 601.

38 Ibíd., 512.

39 Georg Simmel, «Quelques réflexions sur la prostitution dans le présent et dans l'avenir» (1892), en *Philosophie de l'amour* (París: Rivages, 1988), 21.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 333 20-01-2014 12:46:01

esta tendencia a la interiorización de la dominación social, bajo forma de autocontrol de las tentaciones a las cuales los individuos no dejan de estar expuestos, ha pasado a ser un rasgo importante de la modernidad. Libre, el individuo debe ser amo de sí mismo y tanto más amo de sí en cuanto que no tiene los recursos necesarios para hacerlo.

El individualismo y el grupo

El individuo vive en el cruce de múltiples vínculos sociales, en múltiples esferas. El interés que Simmel concede al proceso de diferenciación social viene de sus consecuencias para el individualismo moderno. El mismo Emile Durkheim comentaba ya esta diferencia entre sus enfoques de la diferenciación social: para Simmel, dice, «no se trata de la división del trabajo especialmente, sino que del *proceso* de individuación, de una manera general»[40]. Mientras más pertenece el individuo a diferentes círculos sociales, más vive un proceso ambivalente de emancipación individual.

En el centro de este proceso, los riesgos de fragmentación del sujeto son constantes. La modernidad es a la vez la posibilidad inaudita de la exploración de nuevas dimensiones del individuo y el riesgo, insospechado hasta entonces, de extraviarse en la fragmentación de sí mismo. La individualización de las formas interiores y exteriores de vida, como asimismo la disolución consecutiva de los lazos originarios, favorecen las relaciones diferenciadas con realidades autónomas. Desde el punto de vista del espacio, ellas favorecen un alejamiento del hombre de los círculos más cercanos y un acercamiento a los más alejados, como lo atestiguan los análisis dedicados por Simmel a los paisajes[41]. Desde el punto de vista temporal, las realidades también tienden a hacerse autónomas y a fragmentarse, como lo demuestran especialmente la «aventura» que rompe la rutina de la vida o el hecho de que el acontecimiento que quiebra la unidad de una vida pueda ser experimentado como siendo vivido por otra persona[42]. Y no obstante, a pesar de todo, el individuo, cada individuo, a pesar de una existencia fragmentaria e insuficiente, logra a menudo construirse un sentido y una coherencia[43].

La relación aparentemente monolítica del individuo con la sociedad se quiebra en beneficio de una multiplicidad excentrada y heterogénea de relaciones diversas entre individuos y una pluralidad de grupos sociales. Simmel establece incluso una correlación entre la extensión del grupo y el desarrollo

40 Emile Durkheim, *La division du travail social* (París: PUF, 1986), 9, nota 2.

41 Simmel, «Philosophie du paysage» (1913), en *La tragédie de la culture*, 231-245.

42 Simmel, «L'aventure», en *Philosophie de la modernité*, 305-325.

43 Simmel, *Philosophie de l'argent*, 577.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 334 20-01-2014 12:46:01

de la individualidad, entre estos dos movimientos y la extensión de los sentimientos cosmopolitas. El individuo surge como individualidad en el cruce de los diferentes círculos, ya que la combinación producida puede ser diferente en cada caso. Pero el individuo puede también encontrarse atrapado entre tendencias opuestas, como cuando forma parte, al mismo tiempo, de dos grupos violentamente opuestos. El balance es ambivalente: a la vez conflicto y oscilación, pero también expansión y enriquecimiento de la vida[44].

El hecho de estar atrapado en estas demandas en aumento y heterogéneas no explica por sí mismo la fragilidad de la individualidad moderna. Esta situación, de hecho, no es más que un mínimo peligro comparado con la formidable superación del espíritu subjetivo por el espíritu objetivo. Un fenómeno que implica la sumisión creciente del individuo a contenidos y demandas impersonales, y que lo obliga a exagerar las manifestaciones exteriores de su personalidad con el fin de hacer simplemente visibles su singularidad y su diferencia. La atrofia de la cultura individual no es más que una consecuencia de la hipertrofia de la cultura objetiva[45], la preocupación extrema de la expresión singular y auténtica de sí, que por otra parte se ve favorecida por una estructura social diferenciada que permite una mayor individualización de los sujetos.

Nada muestra mejor este desplazamiento normativo de la primacía de la sociedad hacia el individuo, que la inversión que constata Simmel de las relaciones entre el amor y el matrimonio. Si bien en un comienzo el amor fue, a veces, una consecuencia del matrimonio, en lo sucesivo el matrimonio es una consecuencia del amor. La evolución, que parte del interés social y de la norma, erige cada vez más el interés del individuo en un solo y único criterio[46]. En el fondo, son los individuos quienes deben tramar sus encuentros como consecuencia de su formidable proceso de individualización. El matrimonio como alianza entre dos patrimonios cede el paso a la unión entre dos individualidades. Por lo demás, es posible leer muchos análisis precisos y microsociológicos de Simmel en esta perspectiva: el significado del conflicto como parte indispensable de toda unidad[47], o al secreto como expresión de la necesidad de opacidad propia de los hombres y de los grupos[48], o más aún,

44 Simmel, «La différenciation sociale» (1894), en *Sociologie et épistémologie*, 214.

45 Simmel, «Les grandes villes et la vie de l'esprit» (1903), en *Philosophie de la modernité*, 250-251.

46 Simmel, «Sur la sociologie de la famille» (1895), en *Philosophie de l'amour*, 41-42.

47 Georg Simmel, *Le conflit* (Strasbourg: Circé, 1992). Para una célebre aplicación del análisis simmeliano del conflicto, cf. Lewis Coser, *Les fonctions du conflit social* (París: PUF, 1982), especialmente 19-88.

48 Georg Simmel, *Secret et sociétés secrètes* (Strasbourg: Circé, 1991).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 335 20-01-2014 12:46:01

la importancia que le otorga al rol del tercero en la socialización humana. Finalmente, y tal vez sobre todo, el análisis que Simmel hace de la moda, en su doble dirección hacia la imitación social y la distinción individual, da un buen testimonio del doble deseo de superar una distancia con los otros y al mismo tiempo conservarla; encuentra especialmente en ella una expresión sintomática de la irritabilidad nerviosa de la vida moderna, del doble atractivo de lo nuevo y de lo perecible[49]. Simmel deja entender a veces que el individuo puede utilizar estos aspectos para obrar con astucia: puede así, por ejemplo, abandonar su apariencia al avasallamiento colectivo de la moda, con el fin de salvar su libertad interior[50]. El hombre moderno busca en la fugacidad el remedio a la inquietud que esta misma fugacidad produce en él.

El hastiado como símbolo de la ambivalencia

Es difícil extraer una figura por antonomasia de la ambivalencia de la vida para Simmel, por cuanto esta actitud atraviesa gran número de sus descripciones de los estados psíquicos. Sin embargo, el hastiado es particularmente pertinente[51]. Por el hecho mismo de la formidable diferenciación de la vida y de los estímulos nerviosos a los que está sometido, el hombre hastiado termina por parapetarse en una actitud que le hace sentir como vanos el significado y el valor de las diferencias entre las cosas. Es de cierta forma el reflejo subjetivo e interiorizado de la economía monetaria, al igual que de la vida en las grandes metrópolis. Para él todas las cosas son apagadas y grises. La indiferencia, más que la devaluación del valor de las cosas, lo caracteriza. Es asaltado por la íntima convicción de que se pueden adquirir los múltiples bienes de la existencia por la misma suma de dinero. El hastío persigue más a los ricos, desprovistos de la obligación de la individualización del esfuerzo para obtener tal o cual bien. De allí se desprende la avidez del individuo hastiado por los incentivos y las excitaciones, por la rapidez de la alternancia de los momentos, con el fin de distraerse un poco de su visión apagada de la existencia. La impregnación de la economía monetaria engendra este sentimiento de indiferencia y el dinero pasa a ser el nivelador más temido de todas las cosas. Pero este no es el único culpable, sobre todo en la experiencia de los ricos. Para Simmel, el hastío es el fenómeno del alma «más indiscutiblemente reservado a la gran urbe». Y parece concluir entonces de manera negativa: «Con la civilización

49 Georg Simmel, «La mode» (1895), en *La tragédie de la culture*, 89-127.

50 Ibíd., 115.

51 Cf. sobre este punto los comentarios en Jean-Marie Baldner y Lucien Gillard, dirs., *Simmel et les normes sociales* (París: L'Harmattan, 1996).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 336 20-01-2014 12:46:01

monetaria, la vida pasa a ser tan prisionera de sus propios medios que, con toda naturalidad, para librarse de sus fatigas, recurre a un medio puro y simple, incluso guardando silencio sobre su propia finalidad, me refiero a lo que es, lisa y llanamente, "excitante"»[52].

Sin embargo, estar hastiado es una actitud ambivalente, primero que todo porque al apelar a la excitación, esta produce una forma extrema de subjetivismo en contra de la objetivación creciente del mundo. Más profundamente, si por la indiferencia es también una protección del individuo respecto de la sobreexcitación a la cual él está expuesto en una gran urbe, es una «medida de autoconservación de ciertas naturalezas a expensas de la devaluación de todo el mundo objetivo»[53]. Una actitud que puede ciertamente acarrear con el tiempo una devaluación idéntica de sí mismo, pero que resulta indispensable para evitar la atomización del individuo. La multitud de las interacciones propias de la gran urbe fuerza a una diferenciación interna de la vida de intercambio, a la constitución «de una pirámide de simpatías, de indiferencias y de aversiones de una especie muy breve o muy durable». Cierto, esta reserva no es necesariamente el hastío, ya que ella es menos intensa aunque es igualmente generalizada, pero es en la expansión de estas actitudes que se halla el criterio por excelencia de la socialización urbana y moderna: el hecho de establecer las distancias y los alejamientos, como también la intensidad y la dosificación de nuestras implicancias, elementos sin los cuales «no podríamos lisa y llanamente llevar este tipo de vida»[54]. La fuerza del análisis de Simmel es haber comprendido que detrás de un comportamiento caracterizado por una dominante psicológica melancólica se escondía un factor de integración social[55].

IV. La vida está desgarrada

La tragedia de la cultura

Para Simmel, más allá de las mediaciones de las cuales la vida no podrá prescindir, e incluso de las múltiples ambivalencias que él reconoce en la situación moderna, es necesario reparar en el desgarro irreprimible del individuo[56].

---

52 Simmel, *Philosophie de l'argent*, 310.

53 Simmel, «Les grandes villes et la vie de l'esprit» (1903), en *Philosophie de la modernité*, 241.

54 Ibíd., 242.

55 Lilyane Deroche-Gurcel, *Simmel et la modernité* (París: PUF, 1997), 210 y 242.

56 Es cierto que esta visión se reforzó fuertemente en el último período de la vida intelectual de Simmel, lo que permitió a Jankélévitch hablar de él como «un filósofo de la vida» estableciendo más de un vínculo con la obra de Bergson (cf. Vladimir Jankélévitch,

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 337 20-01-2014 12:46:01

Al mismo tiempo que la vida siempre está en él, de una manera inmediata y energética, solo la conoce en formas siempre específicas, formas que, desde el momento que son empleadas, se revelan como pertenecientes a un orden completamente distinto, afirmando incluso una consistencia superior con la vida misma. El contraste es evidente «entre la vida subjetiva que no tiene descanso, pero limitada en el tiempo, y sus contenidos que, una vez creados, son inmutables pero intemporales»[57]. Las formas se tornan fines en sí, pasan a actuar por su propia fuerza, fuera de su inserción en la existencia, indiferentes a la vida que en origen las hizo nacer y que las ha comandado. El hombre es la fuente originaria del sentido, pero está atrapado a la vez en un torbellino de significados que lo sobrepasa. Como lo resume François Léger: la vida «es creación de algo que se le convierte en algo extraño, la cual produce un mundo objetivo en el cual ella se pierde, pero con el cual forma no obstante una unidad, ya que se modela a la imagen de lo que ella misma ha creado»[58]. La vida en su pura inmediatez es fuerza sin forma, pero la forma finalmente, gracias a su consistencia durable, pasa a ser la manifestación principal de la fuerza.

La noción de cultura tiene aquí un significado preciso. Ella remite a un estado de perfección del alma, la que, a diferencia de otras manifestaciones puramente interiores (la experiencia religiosa, la pureza moral), para alcanzar su expresión suprema necesita pasar por las creaciones del trabajo de la mente humana. En este movimiento existe siempre un riesgo de extravío. Ahora bien, Simmel es también sensible, aunque solo sea a raíz de la influencia que el arte tiene en él, ante el genio de ciertas épocas que favorecen el surgimiento de formas capaces de acoger de manera armoniosa, al menos durante un cierto lapso de tiempo, la vida en sí. Sin embargo, está consciente del carácter pasado de estas armonías y convencido de que tarde o temprano la contradicción es inevitable, y que la vida recupera sus derechos. En síntesis, la cultura nace «del encuentro de dos elementos, que no la contienen ni uno ni otro: el espíritu subjetivo y las creaciones de la mente objetiva»[59]. Se debe insistir sobre este punto: sea cual sea la oposición entre la mente subjetiva y objetiva, la unidad de la cultura siempre pasa a través de ambas; la expresión del sujeto pasa por realidades objetivamente espirituales, y estas a la vez deben permitir la transición en ella del camino del alma. La cultura es siempre síntesis.

«Georg Simmel, philosophe de la vie» (1925), retomado en Simmel, *La tragédie de la culture*, 11-85). Sin embargo, y como lo hemos visto a lo largo de todo este texto, la distancia matricial recorre toda su obra y encuentra en la sociología, sin duda, su expresión más acabada.

57 Simmel, «Le concept et la tragédie de la culture» (1911), en *La tragédie de la culture*, 179.

58 Léger, *La pensée de Georg Simmel*, 303.

59 Simmel, «Le concept et la tragédie de la culture», en *La tragédie de la culture*, 184.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 338 20-01-2014 12:46:01

Esta es la razón por la cual, para expresar este desgarro, Simmel no escogerá en realidad la palabra alienación, sino que prefiere la noción de objetivación. Sin embargo, con la condición de comprender que si ella designa la inevitable salida de sí mismo, no presupone necesariamente un retorno hacia sí en una forma superior de síntesis, como lo deseaba Hegel al fin del desarrollo del Espíritu. Ahí en donde Marx ve una falla específica propia del mundo de producción capitalista, Simmel concibe una dicotomía propia de la condición humana. La atribución del valor de fetiches a los objetos económicos en la era de la producción mercantil no es entonces, a lo sumo, sino un caso particular[60]. Para Simmel, la tragedia de la cultura no es ni una forma histórica específica de alienación susceptible de ser superada por el desarrollo mismo de la historia ni tampoco, salvo tal vez en algunas experiencias singulares, una diversidad de manifestaciones objetivas que permitirían al final la recuperación del control por parte del sujeto. Su concepción del mundo se afianza, como bien lo ha señalado François Léger, en una «dialéctica sin síntesis»[61].

El individuo debe superar el conflicto entre la vida y la cultura sin ser capaz de ello completamente. Esta concepción trágica de la vida permitió a Georg Lukács caracterizar la obra de Simmel como una filosofía del impresionismo, es decir, una filosofía de la transición, incapaz de lograr un cierre, pero por el contrario, atravesada por el rechazo de las formas rígidas con el fin de abocarse a la plenitud de la vida. Toda forma es siempre, para el impresionismo, a la vez demasiado rígida en sí misma y demasiado débil para restringir el movimiento abundante de la vida. Cada posición es necesaria e incondicional, pero ninguna logra abarcar la totalidad de la vida. Esta es la razón por la cual Lukács dirá que la sociología de Simmel no es en sí más que una experiencia, una transición, el reflejo de una percepción intensificada de la realidad, desprovista de la capacidad de superarla y de lograr una visión global de la sociedad[62]. El conflicto entre la unidad desgarrada y la totalidad reencontrada atravesará todo el siglo XX. Pero Simmel verá en la cultura la esencia misma de lo trágico, tal como lo dice en su Testamento filosófico: «Un destino es orientado de manera destructiva contra el deseo de vivir de una existencia, contra su naturaleza, su sentido y su valor —y al mismo tiempo se

60 Ibíd., 207.

61 Léger, *La pensée de Georg Simmel*.

62 Georg Lukács, «En souvenir de G. Simmel» (1918), nota final en Simmel, *Philosophie de l'amour*, 187-194. Lectura por lo demás mucho más justa y fiel que el ataque propinado por Lukács contra la obra de Simmel en *La destruction de la raison* (1954), t. 1 (París: L'Arche, 1958), 43-59.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 339 20-01-2014 12:46:01

percibe que este destino proviene de la profundidad y de la necesidad misma de esta existencia»[63].

La crisis de la cultura moderna

Si bien el conflicto es metafísico y lleva al final a una concepción del hombre y del mundo que se aproxima a un análisis existencial, Simmel se empeñará en delimitar, en medio de esta representación global de la tragedia de la cultura, lo que corresponde propiamente a la situación de los modernos. La metafísica es así, a la vez, prolongada y redirigida por la sociología.

Si la vida en su movimiento siempre termina percibiendo la forma como algo en oposición latente con ella, la modernidad experimenta un conflicto generalizado entre la vida y las formas. Se trata de una «nueva fase del antiguo conflicto que ya no es el conflicto de la forma que la vida confiere actualmente, en contraste con la forma antigua que pierde vida, sino que el conflicto de la vida contra la forma en general, contra el principio de la forma»[64]. La mera inmediatez de la vida pretende acceder a la expresión sin mediación, superar todos los obstáculos, con el fin de desahogarse de manera creadora. La vida se distancia de estas formas en todos los ámbitos de la vida moderna. Los ejemplos son abundantes. En el expresionismo, por ejemplo, Simmel reconoce esta voluntad que apunta a prolongar de manera inmediata la emoción interior; pero la encuentra también en el movimiento de la vida erótica para emanciparse de las formas y de las coacciones en las cuales a menudo ha estado encerrada, esquemas generales que no pueden vivirse más que como violencias hacia sus encarnaciones particulares. Simmel es extremadamente sensible al peligro inevitable que asedia a todas estas expresiones de la vida en toda su desnudez. Ellas terminan a menudo por limitarse a manifestaciones desprovistas de toda expresión, por paralizarse, paradojalmente, en un caos de formas atomizadas, como él lo constata a propósito del futurismo. Obviamente, aquí se encuentra una de las experiencias más recurrentes de la modernidad, por otra parte siempre enunciada, a pesar de la multitud de autores y de períodos, mediante fórmulas verbales bastante semejantes: «Hay allí por parte de la vida una voluntad apasionada de expresarse que no encuentra lugar en las formas tradicionales sin haber aún encontrado nuevas formas»[65].

63 Simmel, «Testament philosophique» (extraído de un diario póstumo publicado en 1923), en *Philosophie de la modernité*, t. 2, 295.

64 Simmel, «Le conflit de la culture moderne» (1918), en *Philosophie de la modernité*, t. 2, 232.

65 Simmel, «La crise de la culture» (1916), en *Philosophie de la modernité*, t. 2, 278. La cita de Simmel se prolonga: «Y que, por esta razón, desea encontrar su sola posibilidad en la negación de la forma, o en una forma recóndita de una forma casi tendenciosa».

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 340 20-01-2014 12:46:01

Muchas realidades sociales de la vida moderna pueden interpretarse a partir de este desgarro, como ya era el caso, por ejemplo, en el matrimonio, respecto del cual el espíritu objetivo, las formas sociales, han quedado rezagadas en relación con los espíritus subjetivos, con las nuevas condiciones de vida que se creaban para las mujeres de la burguesía al fin del siglo XIX[66]: una distancia que favorece el surgimiento bruto de la vida.

Buscando la originalidad de los modernos, Simmel revela la pasión de expresar su propia vida real, pero también la búsqueda de una prueba, casi una búsqueda de certeza, que se trata efectivamente de su propia expresión. Solo así la vida tiene el sentimiento de no haber sido traicionada al tomar prestadas formas que le serían externas. De manera inversa al arte, donde es posible encontrar en algunos individuos la manifestación de la universalidad del hombre, el dilema de la modernidad impulsa más bien a los individuos hacia una exigencia de unicidad cualitativa, hacia la búsqueda de un carácter irreemplazable (lo que, mucho después de él, otros llamarán el narcisismo del hombre moderno): «No se trata ya de que uno sea en general un ser particular libre, sino de que uno sea este ser determinado y no un ser intercambiable»[67]. Hay una posibilidad de rebelión «romántica» siempre latente en el corazón del individuo de la modernidad. El hombre se siente perturbado por un gran número de contenidos objetivos y de exigencias materiales, piensa incluso hallar su ser personal y natural deshaciéndose de los círculos de sociabilidad; sin embargo, y Simmel prefigura ya lo que Goffman dirá más tarde, «el aspecto personal no constituye al hombre sociable en toda su singularidad y su integridad naturalista, sino que solamente a costas de cierta reserva y de una estilización»[68]. El hombre moderno está atrapado en esta tensión: debe cumplir con roles, utilizar formas sociales, sin poder jamás lograr coincidir totalmente con ellas. El individuo entonces en todo momento corre el riesgo de renunciar a toda forma exterior y replegarse sobre su propia subjetividad inmediata.

El hecho de que el individuo esté obligado a enfrentar un sinnúmero de objetivaciones del espíritu, conduce también a un segundo peligro. El hombre, frente a todas sus manifestaciones del espíritu objetivo, puede sentirse «como enfrentando a imperios gobernados según sus propias leyes que tratan de convertirse en el contenido y la norma de nuestra existencia individual, que no sabe demasiado bien qué hacer con ellas y las resiente bastante a

66 Simmel, *Philosophie de l'argent*, 595.

67 Simmel, «L'individu et la liberté», en *Philosophie de la modernité*, 300.

68 Simmel, «Questions fondamentales de la sociologie» (1917), en Simmel, *Sociologie et épistémologie*, 128.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 341 20-01-2014 12:46:01

menudo como una carga y una fuerza contrarias»[69]. Tiene la impresión de ser como aplastado por una infinidad cuantitativa, por un número enorme de elementos culturales que él no puede asimilar internamente ni rechazar completamente. Dicho de otra forma, en la modernidad no se trata solamente de la diferencia creciente entre la cultura objetiva y la cultura subjetiva, sino también del riesgo de que el espíritu objetivo atropelle al individuo, debido a su ritmo vertiginoso de crecimiento. Desgarro irreprimible, por cuanto la cultura objetiva se refina y se extiende mediante fuerzas que sobrepasan, en demasía, las capacidades inevitablemente parciales y limitadas de los individuos. En la modernidad, el individuo tendrá siempre a la vez el sentimiento de carencia y de hartazgo. En efecto, los objetos toman la forma de una alteridad creciente, invaden incluso a veces la vida del hombre y, no obstante, lo dejan profundamente indiferente, junto con acosarlo, convencido como lo está, de que él puede siempre reemplazarlos. Los objetos que lo rodean son insignificantes sin cesar de ser significativos, y se mantienen, sin embargo, como el universo potencial de la propia evolución cultural del hombre.

La cultura se diversifica en ramas particulares que tienden a separarse entre ellas y a tomar direcciones divergentes. La armonía de la cultura moderna es así amenazada por la destrucción, siguiendo el destino de la torre de Babel.

> El hecho que todos los contenidos perceptibles de nuestra vida cultural se hayan disociado en una pluralidad de estilos es lo que rompe esta relación originaria hacia ellos, donde sujeto y objeto descansan aún en la indivisión y es lo que nos confronta a un mundo de posibilidades expresivas que se desarrollan según sus propias normas, un mundo de las formas para expresar la vida, de manera que estas formas por un lado, el sujeto del otro, están allí como partes frente a frente, entre las cuales reina una relación puramente accidental de contacto, de armonía y de disonancia»[70].

Especialmente de disonancia en la medida que al individuo cada vez le cuesta más establecer un vínculo entre el aspecto fragmentario e imponente de las cosas que le son entregadas desde el exterior y sus capacidades de dar un significado unitario a la vida a partir de su interioridad. La relación entre el espíritu objetivo y el espíritu subjetivo es clara: la escisión, la armonía momentánea, el compromiso, el antagonismo, hasta el sentimiento de atropellamiento del individuo moderno.

69 Simmel, «La crise de la culture» (1916), en *Philosophie de la modernité*, t. 2, 273.

70 Simmel, *Philosophie de l'argent*, 593.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 342 20-01-2014 12:46:01

La mujer como símbolo del desgarro

Si Simmel está altamente consciente de la importancia central del movimiento de las mujeres para el siglo XX (un «movimiento que influirá sobre el futuro de nuestra especie más profundamente que la cuestión obrera misma»)[71], es que, para él, la condición de la mujer en la sociedad es la expresión más acabada de lo trágico moderno. Ella encarna el desgarro de la vida de tres maneras diferentes.

Mediante la nostalgia, primero que todo. Cuando Simmel opone lo masculino y lo femenino se ve tentado por afirmar que la separación radical entre lo objetivo y lo subjetivo es lo propio del espíritu masculino, mientras que la mujer parece mantener en ella una mayor reconciliación, gracias a la «maravillosa relación que el alma femenina parece aún mantener con la unidad intacta de la naturaleza»[72]. Visión mistificadora de la mujer, que Simmel critica pero en la cual sin embargo parece caer a veces, cediendo a la tentación de afirmar, a pesar de sus desmentidos constantes, la posibilidad de una vida unitaria.

Luego, bajo forma de dominación social. Es en la mujer que Simmel encuentra la experiencia social más pura de la tragedia cultural de la modernidad, cuando la mujer, por ejemplo en el lirismo, experimenta el carácter hermético de su condición:

> La vida interior, que impulsa a su objetivación en una figura estética, no cumple completamente con los perfiles de esta, de manera que las exigencias que emanan de ella, las que hay que satisfacer apropiadamente, solamente podrán ser apaciguadas en medio de cierta banalidad, de un cierto convencionalismo; mientras que por otro lado, en el campo de la interioridad, un residuo de sentimiento y de vida queda privado de forma y de realización[73].

Si a la mujer le cuesta tanto olvidar que es mujer, es decir otra, es porque su vida se desarrolla en el sentimiento de que lo universal humano que regula las manifestaciones de lo masculino particular y de lo femenino particular tiene de hecho como base la posición de fuerza de los hombres.

Finalmente, en su calidad de dimensión particular del Absoluto doble. La femineidad interviene en su calidad de manifestación del dualismo sexuado irreprimible del ser humano, como una de las particularidades que destroza

71 Simmel, «Culture fémenine» (1902), en *Philosophie de l'amour*, 71.

72 Ibíd., 74.

73 Ibíd., 79.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 343 20-01-2014 12:46:01

toda aspiración unitaria a lo universal. Lo masculino y lo femenino no son entonces otra cosa que símbolos de la escisión fundacional de la vida: por una parte, lo masculino en su calidad de Absoluto, es decir en su calidad de objetividad, elevación normativa por encima de toda subjetividad y que mantiene prácticamente el dualismo. Por otra parte, lo femenino como lo Absoluto, es decir a modo de cierre sustancial e inmóvil de la unidad del ser humano, y que remite a un antes de la separación en sujeto y objeto[74].

* * *

«La vía de todo desarrollo culminado pasaría de la unidad no diferenciada, a través de una multiplicidad diferenciada, hacia una unidad diferenciada»[75]. A la luz de esta frase se pueden interpretar muchas lecturas realizadas de la obra de Simmel, como asimismo las oscilaciones que no dejaron de atravesar su obra. La concepción de la modernidad que expresó Simmel tendrá una larga descendencia. Ciertamente, rara vez sus seguidores tomarán prestadas sus mismas palabras directamente y, sin duda, pocos otros autores darán un tono tan trágico a la experiencia moderna. En la descendencia de esta matriz de la modernidad, las interrogaciones más bien tenderán a centrarse en torno a diferentes procesos sociales que animan el desgarro del sujeto y del objeto. Los análisis se referirán entonces, muy a menudo, a la naturaleza del sujeto y la dificultad de su descentración. Pero más allá del cambio inevitable de los lenguajes, incluso de la inflexión de las interrogaciones, cómo no sentir, detrás de muchas fórmulas en apariencia frías y distantes, el estremecimiento de la intuición simmeliana de la vida. Nadie a lo largo de todo el siglo XX lo volverá a expresar mejor que él:

> La gran empresa del espíritu: superar al objeto como tal créandose a sí mismo como objeto, para luego regresar a sí mismo enriquecido por esta creación, tiene éxito en innumerables ocasiones; pero el espíritu habrá de pagar esta autorrealización con el riesgo trágico de ver engendrarse, en la autonomía del mundo creado por él y que es la condición, una lógica y una dinámica que aleja a los contenidos de la cultura de la finalidad misma de la cultura, con una aceleración cada vez más elevada y a una distancia cada vez mayor[76].

74 Simmel, «Ce qui est relatif et ce qui est absolu dans les problèmes des sexes», en *Philosophie de la modernité*, 112.

75 Simmel, *Questions fondamentales de la sociologie*, Simmel, *Sociologie et épistémologie*, 99.

76 Simmel, «Le concept et la tragédie de la culture», en *La tragédie de la culture*, 216-217.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 344 20-01-2014 12:46:01

CAPÍTULO XI

La Escuela de Chicago (1918-1940), la condición humana en la ciudad moderna

Resulta inútil buscar una filiación estricta entre la obra de Simmel y el desarrollo de la sociología en Chicago. Aunque Robert Park siguió algunos cursos de Simmel en Alemania y si bien este último ocupa un lugar preponderante en uno de los más célebres manuales de sociologías que se hayan escrito, realizado por Park y Burgess[1], la gran influencia del pragmatismo sobre esta sociología, su preocupación reformadora, su interés por una profesionalización de la sociología, como asimismo el desarrollo de metodologías de investigación empírica, hacen imposible toda filiación estricta[2]. Y no obstante, una parte de los estudios y de las preocupaciones de los autores de lo que se terminó denominando la Escuela de Chicago[3] debe resituarse sobre la huella simmeliana[4]. Pero lo que para Simmel era ante todo un rasgo específico del hombre, y el objeto de formulaciones trágicas,

1 Se trata del manual publicado en 1921 por Robert Park y Ernest Burgess, *Introduction to the Science of Sociology* (Chicago: Chicago University Press). Ecléctico en la selección de los «fragmentos escogidos», el libro concede un lugar central en el legado sociológico a Simmel, cuyos textos y referencias son más numerosos que los de cualquier otro sociológo, lo que contrasta fuertemente con el lugar modesto dado a Durkheim, y con la ausencia de Marx y de Weber. Para una presentación temática del libro, cf. Robert E. L. Faris, *Chicago Sociology 1920-1932* (California: Chandler Publishing Company, 1967), capítulo 3, 37-50.

2 Para una presentación del contexto social e intelectual de la obra de Park, cf. Lewis A. Coser, *Masters of Sociological Thought* (Nueva York: Harcourt Bruce Jovanovich, 1971), 357-384.

3 Recordemos que esta designación solo se impone cuando la Escuela de Chicago ya no existía y por lo tanto que estos autores nunca se consideraron a sí mismos como miembros de escuela alguna. Cf. Martin Bulmer, *The Chicago School of Sociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

4 Para una idea global de la influencia de Simmel en la sociología estadounidense, incluso más allá de la Escuela de Chicago, cf. Donald N. Levine, Ellwood B. Carter y Eleanor Miller Gorman, «Simmel's Influence on American Sociology, I & II», *American Journal of Sociology* 81 (1976): 813-845; 1112-1132.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 345 20-01-2014 12:46:01

en los autores de la Escuela de Chicago pasa a ser un problema específico a la modernidad, incluso una realidad propia de ciertas épocas y ciertas experiencias de transformación social. Consecuencia, entre otras, sin duda de la preferencia de estos autores por la descripción de las situaciones en perjuicio de las especulaciones conceptuales. Pero al socializar la distancia matricial propia de la modernidad mejor de lo que Simmel lo había hecho, la Escuela de Chicago reduce al mismo tiempo su alcance analítico[5].

I. La ciudad y la modernidad

La Escuela de Chicago traza la frontera entre el tipo ideal de la sociedad rural tradicional y de la sociedad urbana industrial. Cierto, se ha criticado la asociación radical establecida por los autores de la Escuela de Chicago entre el medio urbano y el surgimiento de una forma específica de carácter humano. Si la asociación es exagerada, apuntaba esencialmente, en opinión de los autores, a dar cuenta del carácter agitado e inestable de la modernidad, de sus desplazamientos en el espacio, al igual que de la movilidad social de los individuos.

El mosaico urbano

«El hecho sobresaliente de la sociedad moderna es el crecimiento de grandes ciudades. En ninguna otra parte, los cambios considerables acarreados por la industria mecanizada sobre nuestra vida social se inscriben con tanta evidencia como en la ciudad»[6]. La ciudad pasa a ser a la vez el lugar masivo de la experiencia de los hombres de la modernidad y el centro de impulso de la vida económica, cultural y política. La ciudad de Chicago es el *maelström* de la modernidad. El crecimiento exponencial de la ciudad

5 En lo que sigue nos centraremos en algunos aspectos de la Escuela de Chicago particularmente destacados en la perspectiva de la distancia matricial. Esta es la razón por la cual no abordaremos muchos temas, como las dimensiones propiamente ecológicas del análisis de la ciudad (enfoque por otra parte fuertemente criticado, por ejemplo, Manuel Castells, *La question urbaine* [París: Maspero, 1972]) o aún más en los aportes decisivos para el desarrollo de una sociología empírica. Para hacerlo, nos permitiremos algunas asociaciones y algunos cotejos entre obras escritas con más de veinte años de intervalo y a menudo entre autores diferentes. Sin embargo, sea cual sea la verosimilitud de la realidad de una Escuela de Chicago, a menudo uno queda nada menos que impactado por la similitud de las fórmulas verbales empleadas por unos y otros, por el traslado de las preocupaciones teóricas, por la migración de los conceptos y de los análisis.

6 Ernest W. Burgess, «La croissance de la ville. Introduction à un projet de recherche» (1925), en *L'école de Chicago* (París: Aubier, 1984), 131.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 346 20-01-2014 12:46:01

que cuenta en 1900 con dos millones de habitantes, que acoge cada año varias decenas de miles de inmigrantes, que es a la vez un lugar de contacto y el centro de todos aquellos que partían hacia el oeste, hacen de ella la expresión por excelencia de la condición moderna. Chicago hacia 1900, con la mitad de su población nacida fuera de los Estados Unidos, es por lo demás el escenario de importantes luchas obreras. La represión de una de ellas, un primero de mayo de 1886, se convertirá en el símbolo mismo del movimiento obrero internacional.

La industrialización y la urbanización cambian el rostro de la ciudad, fragmentándola en un gran número de grupos sociales con características específicas[7]. Los individuos se ven insertos en este movimiento caótico de desplazamiento, a veces de movilidad, de traslados de empleos, de diversas crisis estatutarias. La socialización tradicional se encuentra así profundamente trastornada, aún más cuando la vida en medio urbano favorece toda una serie de olas hacia la individualización. La ciudad es una constelación de áreas naturales, cada una con su medio característico y con funciones específicas en el seno de la economía global. En este mosaico, «se mantienen las distancias sociales, a pesar de la proximidad geográfica»[8].

Es en esta realidad multiforme de la gran urbe que se manifiesta con más fuerza un fenómeno de individuación en el cual la locomoción de los hombres ocupa un sitial importante.

> El hecho de que todo individuo sea susceptible de desplazarse en el espacio asegura una experiencia particular que le es propia y esta experiencia —adquirida en el curso de sus aventuras en el espacio— le procura, en la medida en que esta es única, un punto de vista independiente: pasa a ser para él el punto de partida de una acción individual[9].

En la gran urbe, los individuos no dejan de realizar la experiencia de la transición entre diversos mundos morales y viven al mismo tiempo en una pluralidad de mundos. «La situación más corriente de nuestra civilización [...] puede por lo tanto ser caracterizada por una pluralidad de complejos de

7 Notemos sobre este aspecto que uno de los esfuerzos de Wirth será justamente distinguir, contrariamente a Simmel, los efectos de la industrialización de los efectos asociados específicamente a la dimensión urbana y sacar las claves de la vida moderna a partir de los rasgos distintivos de la vida social urbana. Cf. Louis Wirth, «Le phénomène urbain comme mode de vie» (1938), en *L'école de Chicago*.

8 Robert Ezra Park, «La ville comme laboratoire social» (1929), en *L'école de Chicago*, 175.

9 Robert Ezra Park, «La communauté urbaine. Un modèle spatial et un ordre moral» (1926), en *L'école de Chicago*, 208.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 347 20-01-2014 12:46:01

esquemas rivales, donde cada uno regula de manera tradicional y precisa ciertas actividades y cada uno disputa a los otros la supremacía al interior de un grupo dado»[10]. Especialmente obligado a reconocer diariamente la experiencia de la pluralidad de regiones morales, el citadino desarrolla una visión relativista y un sentido de la tolerancia de las diferencias[11].

Estos cambios afectan también la naturaleza de las interacciones entre los individuos, las cuales se vuelven más transitorias e inestables, fortuitas; el individuo se determina de manera creciente por signos convencionales «y todo el arte de vivir se reduce en lo esencial a rozar superficialmente las cosas y a observar escrupulosamente los estilos y las maneras»[12]. Una superficialidad de las relaciones que daría incluso cuenta de la sofisticación y de la racionalidad de los citadinos, de su aptitud creciente de detectar los artificios. Las dependencias entre los individuos aumentan en general, pero cada individuo ve que su dependencia respecto de los otros se parcela en tareas específicas. En la ciudad entonces, como ya lo hemos visto en el caso de Simmel, se produce un fenómeno ambivalente: «Mientras que por un lado el individuo gana cierto grado de emancipación o de libertad en relación con los controles personales y afectivos ejercidos por los pequeños grupos íntimos, por otro lado pierde la expresión espontánea de sí mismo, la moral y el sentido de la participación que acompaña a la vida en una sociedad integrada»[13]. Al final, el citadino está expuesto a un número creciente de interacciones con individuos diversos, sometido a estatus fluctuantes en el seno de la ciudad, siempre asediado por sentimientos de inestabilidad y de inseguridad. El individuo no pertenece exclusivamente a ningún grupo: no conoce más que lealtades parciales. La pluralidad de las membrecías y de los grupos a los cuales cada citadino pertenece hace que sea diferente de todos los demás.

Frente a esta situación, los autores de la Escuela de Chicago terminarán por tener una actitud ambivalente. Por un lado, este proceso se encuentra en la raíz de diversos procesos de individuación y de diferenciación, altamente valorizados como tales, porque ellos llevan en sí la generalización de experiencias nuevas. Por otro lado, la existencia de una pluralidad de

10 William Isaac Thomas y Florian Znaniecki, *Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant* (París: Nathan, 1998), 85 (trad. fr. parcial).

11 Louis Wirth, «Le phénomène urbain comme mode de vie», en *L'école de Chicago*, 270-271.

12 Robert Ezra Park, «La ville. Propositions de recherche sur le comportement humain en milieu urbain», en *L'école de Chicago*, 125.

13 Louis Wirth, «Le phénomène urbain comme mode de vie», en *L'école de Chicago*, 268.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 348 20-01-2014 12:46:01

normas y de principios propios de cada grupo social[14] hace a veces que la diferencia normativa sea sinónimo de desorganización social[15].

La desorganización social

Ahí donde Simmel acentúa el carácter cuasi metafísico de la distancia entre las formas sociales y culturales y la experiencia individual, la Escuela de Chicago, apoyándose especialmente en la noción de desorganización social, va a dar una traducción estrictamente social de este estado de hechos. La noción designa una reducción de la influencia de las reglas sociales sobre la conducta individual y especialmente de la «disminución de la influencia de las reglas sociales existentes del comportamiento sobre los miembros individuales del grupo»[16], un proceso íntimamente vinculado a los trastornos de la modernidad. Desarrollada al comienzo por William Isaac Thomas y Florian Znaniecki para dar cuenta de la experiencia de los inmigrantes, es retomada y ampliada por otros autores de la Escuela de Chicago. De hecho, desde el comienzo, ella señala el debilitamiento del orden tradicional, o de los grupos primarios, «la forma más importante de vida social para la inmensa mayoría de la humanidad»[17] y la entrada en la vida moderna donde los grupos primarios han perdido su importancia. Nuevas actitudes se desarrollan que ya no son controladas por las antiguas organizaciones sociales y no logran encontrar en ellas una expresión adecuada.

Sin embargo, y a diferencia de una visión conservadora, los autores de la Escuela de Chicago, sin dejar de estar altamente preocupados por las consecuencias morales de la urbanización, poseen una imagen positiva de este movimiento. Esta actitud, incluso ambivalente, explica la tensión reconocible en medio de sus estudios entre una orientación «moral» y una orientación «ecológica»[18]. La última busca la manera de dar cuenta

14 Es especialmente el gran mérito, entre otros, de la obra de Edwin Hardin Sutherland, *Le voleur professionnel* (París: Spes, 1963), que insiste con fuerza sobre el aprendizaje necesario en la delincuencia, como asimismo la necesidad que tiene el ladrón, como cualquier miembro de todo otro grupo social, de ser reconocido por sus pares.

15 Es especialmente Whyte que orientó en este sentido sus críticas hacia la noción de desorganización social de Chicago. Para él, la noción impide ver los múltiples procesos de recomposición social presentes en los diversos grupos sociales. Cf. William Foote Whyte, *Street Corner Society* (París: La Découverte, 1996).

16 William Isaac Thomas y Florian Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America (1918-1920)* (Nueva York: Dover Publications, 1958), t. 2, 1128.

17 Ibíd., t. 2, 1118.

18 Para esta tensión y estos límites, cf. Yves Grafmeyer e Isaac Joseph, «La ville-laboratoire et le milieu urbain», en *L'école de Chicago*, 33 y ss.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 349 20-01-2014 12:46:01

de manera ordenada de este conjunto de fenómenos dispares, sin trepidar para lograrlo en recurrir a principios más o menos implícitos o mecánicos de ocupación del espacio, tratando de analizar los problemas sociales en términos de cambio de posición de los individuos en una área natural, lo que facilitaría la aplicación de la lógica de las ciencias físicas a las relaciones entre los hombres. Por otro lado, la orientación más moral acentúa la distancia subjetiva de los individuos en sus situaciones sociales, pero especialmente se inserta en una imagen épica de la ciudad como lugar de la individuación. Aunque los análisis proporcionados por estos dos procesos son bastante diferentes, comparten una visión común de la ciudad en su calidad de lugar paradojal de la distancia matricial moderna. En ambos casos, los autores intentan dar con un modelo complejo de causalidad, a partir de la coexistencia espacial de los diversos elementos[19]. Las formas de vida social se inscriben en el espacio, se objetivan y al mismo tiempo acentúan la doble realidad de una fragmentación de la ciudad en una pluralidad de mundos y de una separación-proximidad creciente entre los individuos. La vida en la ciudad, verdadero símbolo de la modernidad, es como lo dirá Park, «un estado de ánimo» inestable y en perpetua redefinición y movimiento, y para el cual «la comunidad está en una situación crónica de crisis»[20].

Frente a todos estos cambios, simultáneos y constantes, el hombre logra una mejor adaptación, una eficacia reducida o la desaparición.

> La desorganización como preliminar a la reorganización de las actitudes y de las conductas es casi invariablemente el destino del recién llegado a la ciudad y no es raro que el abandono de sus costumbres, a menudo incluso de lo que ha constituido su moral, venga acompañado por un conflicto interior y por un sentimiento de desorientación de una gran agudeza. Por lo general, sin duda, el cambio da tarde o temprano un sentimiento de emancipación e incita a perseguir nuevos objetivos[21].

En la ciudad, el individuo se emancipa de la costumbre ancestral y, separado de la sabiduría colectiva y de la comunidad campesina, pasa a ser su propio amo. «El hombre, trasplantado en la ciudad, se transformó para sí mismo y para la sociedad en un problema cuya naturaleza y magnitud no tienen precedentes»[22]. El nuevo orden social por encontrar no es ni absoluto

19 Nicolas Herpin, *Les sociologues américains et le siècle* (París: PUF, 1973), 24 y ss.

20 Park, «La ville», en *L'école de Chicago*, 105.

21 Burgess, «La croissance de la ville», en *L'école de Chicago*, 139.

22 Park, «La ville comme laboratoire social», en *L'école de Chicago*, 169.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 350 20-01-2014 12:46:01

ni sagrado, «sino que pragmático y experimental», vale decir que transitorio y delimitado. La visión a menudo lírica de la ciudad está marcada por una visión, a pesar de todo, ambivalente de la modernidad: siempre es posible que la desorganización triunfe sobre la organización. Esta es la razón por la que la desorganización de la personalidad y las patologías sociales encuentran en la ciudad uno de sus lugares privilegiados de expresión.

Pero la desorganización social no es un fenómeno excepcional y limitado solamente a ciertos períodos o a ciertas sociedades. Para Thomas y Znaniecki, existe en toda sociedad, pero en las fases de estabilidad estas tendencias son contrarrestadas por las actividades del grupo que apuntan a asegurar su coherencia mediante las sanciones sociales. Dicho de otra forma, la estabilidad del grupo no es más que el resultado de un equilibrio dinámico entre procesos de desorganización y de reorganización sociales. Sin embargo, en ciertos momentos, y durante un cierto lapso de tiempo, las fuerzas de la desorganización se imponen, cuando estas no logran ser contrarrestadas por las tendencias que refuerzan las reglas existentes. Cuando

> el grupo primario es bruscamente puesto en contacto con el mundo exterior y sus nuevos esquemas rivales, es toda la antigua organización la que corre el riesgo de desplomarse de una vez, porque precisamente todos los esquemas antiguos estaban unidos unos con otros en la conciencia social. En cuanto al individuo, cuya organización de vida se basaba en la organización de su grupo primario, igualmente tiene todas las probabilidades de encontrarse completamente desorganizado en estas nuevas condiciones, ya que el rechazo de algunos esquemas tradicionales trae con él una actitud general negativa hacia el capital completo de tradiciones que él reverenciaba hasta ahí, mientras que no está preparado para la tarea que consiste en reorganizar su vida sobre una base nueva[23].

Se abre entonces una fase que llevará a una reorganización social a través de la elaboración de nuevas reglas de comportamiento. Sobre todo, luego del cambio, los individuos se enfrentan a un mundo más fluido y más variado; una conciencia técnica y más reflexiva viene a reemplazar a una semiconciencia rutinaria, ya que los hábitos, de naturaleza ante todo biológicos, no son funcionales más que en la medida en que las nuevas situaciones puedan asociarse con las antiguas. Y en la medida en que se manifiestan nuevas situaciones, aumenta la parte del comportamiento consciente y reflexivo. «La reflexión solamente se produce cuando hay decepción, cuando

23 Thomas y Znaniecki, *Le paysan polonais en Europe et en Amérique*, 84.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 351 20-01-2014 12:46:01

las nuevas experiencias no pueden ser asimiladas desde un punto de vista práctico con las experiencias antiguas»[24].

En Chicago se inventa verdaderamente uno de los grandes relatos sociológicos de la modernización, un relato que hará de ella un movimiento de desorden, de reemplazo de los contactos primarios por contactos secundarios, del debilitamiento de los vínculos de parentesco, de la erosión de las bases tradicionales de la solidaridad social, como consecuencia de la industrialización, de la urbanización y del desplazamiento de los hombres. La ciudad rompe las divisiones de casta y acentúa la diferenciación de los grupos de ingreso y de estatus. En este *maelström* de la modernidad, los individuos a menudo tendrán que enfrentar situaciones nuevas, incluso inéditas. Para los autores de la Escuela de Chicago, especialmente para Thomas, es ciertamente esta situación la que explica la necesaria consideración conjunta de los aspectos objetivos y de las dimensiones subjetivas de los fenómenos sociales, a la vez de los valores sociales y de las actitudes individuales. Sus análisis son entonces, muy a menudo, la yuxtaposición, por una parte, de una tela de fondo de transformación y, por otra, de la consideración precisa de un medio social. El razonamiento, que se convertirá en un verdadero pilar de la gramática sociológica es, en el fondo, siempre el mismo: el estado subjetivo de los individuos está directamente vinculado con los cambios sociales producidos en la vida cotidiana. Hay así siempre una correlación que establecer entre la desorganización social presente en ciertas zonas urbanas y la desorganización de la vida familiar, al igual que entre la desorganización social y la desorganización psíquica de los individuos. Sin embargo, a la inversa del relato que terminará por imponerse en la matriz de la diferenciación social, especialmente en la obra de Parsons, para los autores de la Escuela de Chicago el desorden es inherente a la modernización[25]. O más bien, para los autores de Chicago los individuos son siempre socializados de manera diferencial e incompleta;

24 Ibíd., 58.

25 Los vínculos entre la noción de anomia y de desorganización social deben interpretarse en dos movimientos sucesivos. Por una parte, y de manera interna, es necesario insistir sobre su proximidad intelectual, lo que permite comprender la débil difusión de Durkheim en los Estados Unidos durante los años veinte, y la casi ausencia de toda referencia a su obra entre los autores de la Escuela de Chicago (Philippe Besnard, *L'anomie* [París: PUF, 1987]: 159-163). Por otra parte, y de manera externa, es necesario subrayar la función diferente que ambas nociones tienen en la economía general de estas dos representaciones de la modernidad: para Durkheim, la noción guarda siempre una dimensión crítica, mientras que para los autores de Chicago, la noción es incluso ambivalente, por cuanto también conlleva la idea de la experiencia exaltante de la modernidad.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 352 20-01-2014 12:46:01

el orden social no es jamás total. Es por esto que emergen de manera inevitable y cíclica procesos de desorganización personales y sociales. En breve, el gran mérito de Thomas es haber comprendido que, lo que desde el punto de vista de la comunidad y de la sociedad aparece como desorganización social, debe interpretarse desde el punto de vista del actor como un proceso de individuación. Afirmada de esta manera, y con esta fuerza, la propuesta es de una novedad considerable.

II. Algunas figuras y experiencias de la modernidad

El campesino polaco

Rara vez el razonamiento de la distancia matricial habrá sido presentado con tanto rigor en sus estrechas relaciones con los cambios sociales que en *The Polish Peasant in Europa and America,* y ello a pesar de la composición desordenada del libro[26]. Aún más cuando, más allá de las razones más coyunturales que han conducido a los autores a centrarse en la inmigración polaca (su importancia en Chicago y la facilidad relativa de obtener material respecto de ellos), Thomas y Znaniecki encuentran en el campesino polaco un individuo a medio camino entre dos situaciones, caracterizado por el mantenimiento de un cierto número de antiguas actitudes, lo que permite la reconstrucción sociológica del orden tradicional y, al mismo tiempo, este ya se encuentra suficientemente avanzado en el nuevo orden social para hacer posible un análisis de las actitudes modernas.

Thomas y Znaniecki comienzan su estudio primeramente en Europa, donde la organización social primaria de los campesinos polacos se debilita luego de trastornos económicos y culturales (la expansión del sistema ferroviario y la penetración de la economía monetaria abren a las sociedades tradicionales al cambio), lo que acarrea una reorganización del medio tradicional y favorece la emigración hacia los Estados Unidos. La crisis de la sociedad tradicional es particularmente estudiada a partir de la transformación del sistema familiar. Los autores insisten sobre el hecho de que el trastorno de la sociedad tradicional estaba ya en curso en el propio país de origen y no

26 El libro se basa empíricamente sobre el análisis de cartas de inmigrantes polacos a sus familias y por un largo estudio autobiográfico de uno de ellos, pero los análisis se basan también, muy a menudo, y de manera bastante libre, sobre observaciones realizadas en el curso de la investigación por Thomas y Znaniecki. Para una exposición bastante crítica de la metodología de la obra, generalizaciones e imprecisiones que la recorren, que retoma y prolonga las críticas formuladas por Herbert Blumer en 1938, cf. John Madge, *The Origins of Scientific Sociology* (Londres: Tavistock Publications, 1970), capítulo 3, 52-87.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 353 20-01-2014 12:46:01

es, por lo tanto, una consecuencia directa de la inmigración. Luego, ya en los Estados Unidos, el inmigrante debe adaptarse a una nueva situación, entrar en otra organización social. Finalmente, al término de este proceso el individuo se encuentra profundamente transformado: ha atravesado fases de desorganización familiar y comunitaria, un esbozo de reorganización, sin lograr no obstante fundirse totalmente en el nuevo grupo de acogida. A su manera, el campesino polaco es la figura tipo de una experiencia común a la modernidad. En su caso, se hace ya patente lo que será lo propio de muchos héroes de la Escuela de Chicago: la experiencia del debilitamiento de los vínculos de solidaridad local y familiar, y la constitución de una realidad desorganizada que hace escapar una serie de comportamientos al control social.

Estos diversos procesos son ampliamente detallados en la obra. El desapego del individuo de su familia extendida, la consolidación de diversas actitudes de individuación en relación con las normas comunitarias (como por ejemplo el rol del amor o la primacía del valor del éxito económico), el debilitamiento de las convenciones y de los valores tradicionales al contacto de los cambios rápidos, por último, la distancia entre las actitudes individuales y los valores sociales institucionalizados. Se asiste así a una modificación de las actitudes preexistentes bajo la influencia de los nuevos valores, la cual enfatiza la transición de actitudes basadas sobre el «nosotros» hacia actitudes centradas en el «yo». Esta desorganización está en la raíz del desorden urbano y de muchos problemas sociales, especialmente de la delincuencia juvenil u otros comportamientos inadaptados. Pero para los autores, la reorganización social de las antiguas instituciones sigue siendo posible con la condición de aceptar que debe realizarse «sobre bases completamente nuevas - una coordinación moral y reflexiva, y una armonización de las actitudes individuales para la persecución de las metas comunes»[27]. La desorganización social, aunque parece no ser según Thomas y Znaniecki otra cosa que un estado transitorio, no da más paso que a una nueva y perfecta inserción social, a una reorganización social acabada del individuo, que por lo general queda definido por una distancia y un retiro sociales. Esta es la razón por la cual los autores valorizan positivamente las agrupaciones étnicas de los inmigrantes, una suerte de adaptación de los grupos primarios que facilitan su inserción progresiva en la sociedad de acogida[28]. En su opinión, la asimilación se produce tanto mejor cuando los grupos de inmigrantes participan en la transformación de los valores.

27 Thomas y Znaniecki, *The Polish Peasant in Europa and America*, t. 2, 1140.

28 Por otra parte, la importancia otorgada por los autores a la etnicidad contrasta con fuerza con la casi ausencia en su obra de toda referencia a la importancia de la actividad sindical en este proceso.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 354 20-01-2014 12:46:01

Los procesos sociales pueden así describirse ya sea en función de criterios externos o de valores sociales, o bien según disposiciones subjetivas o actitudes. Si el acuerdo entre ambas dimensiones es más bien de rigor en el orden tradicional, su desacuerdo, y sobre todo la diversidad de las formas de reorganización, son frecuentes en las sociedades modernas. La crisis, el cambio, la mutación están en el origen de la ruptura del acuerdo relativo entre los valores y las actitudes, y la autonomía de la problemática cognitiva de la relación con el mundo y con los demás. Así, emergen nuevos deseos que ya no logran ser regulados y satisfechos en el marco del orden tradicional. «Lo que está realmente en cuestión no es de hecho la adaptación en su calidad de estado alcanzado en tal o cual momento, sino el proceso de expansión o de contracción de la esfera de adaptación. Este depende esencialmente del individuo mismo y no de su entorno»[29].

En este marco general se impone la necesidad de un estudio de las actitudes subjetivas de los inmigrantes con el fin de comprender la manera particular en la que estos reaccionan a los factores objetivos y redefinen la organización de su vida. Thomas y Znaniecki definen tres tipos fundamentales de personalidad. El filisteo, rígido y conformista, incapaz de adaptarse a nuevas situaciones, por cuanto somete su comportamiento individual a las normas del grupo. Luego, el bohemio, cuyo carácter, en un estadio de formación inconcluso, mezcla orientaciones que han permanecido a un nivel primario, con actitudes de temperamento intelectualizadas, pero no unidas entre ellas, no estabilizadas ni sistematizadas. El bohemio tiene una capacidad de adquisición de nuevas actitudes, pero pierde su vida tratando de huir a las definiciones que intentan imponerle. Finalmente, el creativo posee un carácter estructurado y estabilizado, y tiene la capacidad de evolucionar, de adaptarse a nuevas situaciones, ya que sus actitudes reflexivas integran una tendencia al cambio, lo que le permite a la vez permanecer abierto a las influencias externas junto con estar en conformidad con su propia línea de desarrollo[30]. El creativo no organiza su vida en función de la creencia en la invariabilidad de las situaciones y de su marco de valores, sino que expande su campo en función de las nuevas situaciones; si desorganiza así momentáneamente el antiguo sistema, aporta siempre elementos para otra organización.

Como en este proceso el control social tradicional se ha roto, la sociedad moderna debe encontrar otros criterios de regulación de los individuos en la vida social. Pero si bien Thomas y Znaniecki se mantienen fieles a la idea

29 Thomas y Znaniecki, *Le paysan polonais en Europe et en Amérique*, 74.

30 Ibíd., 59-62.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 355 20-01-2014 12:46:01

de una dependencia recíproca entre la organización social y la personalidad social, están conscientes no solamente de su desacuerdo creciente, del debilitamiento de la influencia de las normas del grupo sobre el comportamiento de los individuos, sino también, y tal vez incluso por sobre todo, de la distancia irreprimible existente entre las instituciones y los individuos. Aunque la desorganización social implique la desorganización de la personalidad, ambos órdenes conservan sin embargo una cierta autonomía[31]. Hay siempre respuestas diferenciales al cambio social; la organización social no es coextensiva con la moralidad individual, al igual que la desorganización social no corresponde siempre y en todas partes a la desmoralización individual[32].

¿Cómo no ser sensible ante una obra que pone en escena de manera tan precoz y tan estructurada lo que, sin duda, ha pasado a ser la gramática de lectura más inmediata que tenemos de la experiencia moderna? Aquella que no deja de hacer de la modernidad un movimiento incesante de oscilación entre fases de reorganización social y períodos de desorganización, la que otorga a los grandes cambios (económicos, políticos, sociales y culturales) la razón final del trastorno de la vida cotidiana. En todas partes, una y otra vez y siempre de nuevo, esta gramática sigue siendo, implícita o explícitamente, un principio ordenador importante del sentido de la modernidad.

El hombre marginal

Mediante la figura del hombre marginal, que Park ubica como sucesora de la figura simmeliana del Extranjero, va a precisarse una de las principales representaciones del individuo moderno para la Escuela de Chicago[33]. El hombre marginal es un hombre del intervalo[34]. Vive entre dos sociedades, entre dos culturas. Está constantemente desgarrado en su fuero interior por el antagonismo de las fuerzas sociales de las cuales proviene. A veces, aunque no siempre, lleva en su naturaleza misma la traza de esta mezcla.

31 Thomas y Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, t. 2, 1127.

32 Como lo subraya Park en la presentación metodológica que él da de la obra, el tema unificador del libro es el estudio de las diferentes consecuencias inducidas por la ruptura de la tradición y de la costumbre y los cambios sobre las costumbres y las actitudes individuales que la inmigración acarrea. Cf. Robert Ezra Park, «The Sociological Methods of William Graham Sumner, and of William I. Thomas and Florian Znaniecki» (1931), en *Society* (Glencoe, IL: The Free Press, 1955), 254.

33 Para una reflexión de conjunto sobre las relaciones interétnicas en el marco de la Escuela de Chicago, cf. Dominique Schnapper, *La relation à l'autre* (París: Gallimard, 1998), 191-224.

34 Robert Ezra Park, «Human Migration and the Marginal man» (1928), en *Race and Culture* (Glencoe, IL: The Free Press, 1950), 345-356.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 356 20-01-2014 12:46:01

La ambivalencia de su actitud respecto de los suyos y de los demás lo constituye profundamente. El desmoronamiento del mundo tradicional, al cual tenía un fuerte apego, lo emancipa de manera radical. Su energía ya no es controlada por las costumbres del pasado y está libre para participar en nuevas aventuras, aun esté desprovisto, y por la misma razón, de dirección. Como lo hace Simmel a propósito del Extranjero, Park subraya, incluso aún más explícitamente, el carácter cosmopolita del hombre marginal, la extensión de su horizonte cultural, la viveza de su inteligencia por estar más desconectada del mundo. Pero también en su caso consta de una densidad subjetiva más trágica, porque es atravesado y constituido por un desmembramiento que no siempre logra dominar. A diferencia del Extranjero de Simmel, que viene de otra parte y que se quedará mañana, el hombre marginal desea, al mismo tiempo, quedarse y partir, y sabe que se quedará deseando partir. Está así sobreexpuesto a la mirada de los demás, siempre definido por un conflicto que le es ajeno, pero que vive como algo profundamente íntimo y personal. El hombre marginal es así el inmigrante, pero también el mestizo, y es sobre todo, como en Simmel, el judío emancipado. Park no duda en hablar de él como el primer cosmopolita y el primer ciudadano del mundo, incluso como el más civilizado de los seres humanos, en todo caso el que dispone del horizonte más amplio, desde un punto de vista más racional, el de la inteligencia más penetrante. El hombre marginal es, aún más que la figura del Extranjero de Simmel, a la vez el verdadero símbolo de la modernidad y un tipo humano que permite dar cuenta de una experiencia válida para muchos otros grupos sociales.

De allí toda la importancia del estudio que Louis Wirth dedica al *ghetto*. A lo largo de todo el libro, tanto en la historia centenaria del *ghetto* en Europa como asimismo en su último avatar en la ciudad de Chicago, Wirth se esfuerza en arraigar social y espacialmente esta experiencia de marginalidad. La distancia matricial se inscribe en una dimensión espacial. Segregado en el *ghetto*, el judío vive la traducción geográfica paradigmática del sentimiento moderno: el mundo exterior aparece como frío y extraño, el lugar de relaciones abstractas y racionales, mientras que, a la inversa, el *ghetto* lo es de relaciones afectuosas, íntimas, espontáneas. Incluso cuando se aleja de este, vive su verdadera vida interior en él, en sus sueños y sus esperanzas. Y sin embargo, el calor del *ghetto* no es suficiente para «satisfacer el imperioso anhelo de nuevas experiencias, de emociones inéditas y de aventuras»[35]. Esta es la razón por la cual el judío es un héroe de esta representación de la modernidad: vive en la periferia de los dos mundos sin formar

35 Louis Wirth, *Le ghetto* (París: Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1980), 58.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 357 20-01-2014 12:46:01

completamente parte de ninguno de ellos; recluido en el *ghetto*, aspira intensamente a los contactos que le están vedados. El aislamiento del judío actúa para Wirth como un sustituto espacial de esta extrañeza en el mundo propia del Extranjero de Simmel, un aislamiento que, como en Simmel, se encuentra en la base del desarrollo de una mirada objetiva sobre el mundo social[36]. Pero en el caso de Wirth la salida del *ghetto*, y especialmente las ambivalencias que esta genera, es trágica. Cuando se derrumban los muros del *ghetto*, el judío debe enfrentar los muros invisibles; deja a veces de sentirse perdido en el mundo exterior, pero solamente a costas de un sentimiento agudo y doloroso respecto de sí mismo y de su situación. Toma conciencia del desgarro de su condición, ya que junto con no pertenecer más al mundo del *ghetto*, es rechazado como individuo por quienes no son judíos. A la diferencia de otros hombres marginales o incluso inmigrantes, el judío se ve obligado entonces a permanecer de manera más estructural en un espacio intermedio, o a convertirse en un híbrido. La situación objetiva se prolonga en angustias subjetivas y, como lo dice Wirth, «el *ghetto* muestra que lo esencial en la vida social no reside tanto en los hechos objetivos de la existencia y de las formas exteriores, como en los sentimientos sutiles, los sueños y los ideales de un pueblo»[37].

A fines de los años treinta e inspirándose en la concepción del hombre marginal de Park, Everett V. Stonequist elaboró primeramente una enumeración y luego el estudio del conjunto de estas figuras. El punto de partida es siempre un descalabro social, producto de un cambio entre grupos sociales, culturales o raciales, cada vez que un individuo, por múltiples razones, abandona un grupo social sin lograr verdaderamente adaptarse convenientemente a otro. El arribista, al igual que el desclasado, o incluso el hombre desterrado e incluso desarraigado son evidentemente figuras ejemplares. Pero también hay que agregar a las mujeres, para quienes la transformación del rol tradicional confronta a dos ámbitos de acción, público y privado, con diferentes criterios de acción. Finalmente, sobre todo, y es en esta figura, y en la estrecha descendencia de los trabajos de Chicago, que se centra el libro, el hombre marginal es la experiencia básica de los individuos forzados a definirse en el intervalo generado por la inmigración. Es el caso de la hibridación racial, o cultural, pero especialmente la experiencia de la segunda generación, con el desgarro entre dos sistemas culturales. Pero el autor insiste también sobre la experiencia muy diferente de los negros americanos, cuyo desarraigo los obliga a expresarse en la única cultura que

36 La referencia es explícita. Ibíd., 94.

37 Ibíd., 296.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 358 20-01-2014 12:46:01

ellos conocen, la de los Estados Unidos de América de raza blanca, en un movimiento que los obliga inevitablemente a la asimilación, por no poder basarse verdaderamente en criterios colectivos que les permitan asegurar su diferenciación. Son forzados a «convertirse en un blanco», lo cual por otra parte es mal percibido y rechazado por los individuos blancos, que tienen prejuicios y que desean que se «queden en el lugar que les corresponde»[38]. Pero en todas las instancias, y aun cuando sea por vías diferentes, el hombre marginal tiene una «doble conciencia»; se ve forzado a observarse a sí mismo a través de dos perspectivas bastante opuestas. Las múltiples sutilezas presentes en estos procesos, al igual que las diferentes etapas del ciclo de vida del hombre marginal (desde su ignorancia inicial hasta los diversos ajustes que instaura para conformarse con las situaciones, pasando por el momento de la toma de conciencia del conflicto cultural que lleva consigo) son justamente descritas en este libro mediante un material cualitativo muy diverso. El hombre marginal es el que, al estar obligado a ser como los demás, no logra hacerlo con éxito más que en raras ocasiones y, más aún, que cuando lo logra vive su rechazo personal en medio de un profundo sentimiento de confusión de identidad.

La búsqueda de nuevas experiencias

Aun cuando para los autores de la Escuela de Chicago los problemas sociales sean inseparables de los procesos de desarraigo y de desorganización sociales, distan mucho de caer en una visión complaciente de la miseria de los desposeídos, de la delincuencia, de la precariedad, de la marginalidad. Por el contrario, lo que puede incluso impactar hoy en día es el lugar que ellos conceden muy a menudo a la búsqueda de las nuevas experiencias en el seno de estas trayectorias.

La paternidad de la idea corresponde a Thomas, que distingue cuatro deseos fundamentales: nuevas experiencias, seguridad, respuesta, reconocimiento[39]. De todos estos deseos, el de las nuevas experiencias merece una atención en particular, por cuanto la sociología ha tendido a su relativo descuido desde entonces. Más allá de la voluntad de Thomas de arraigarlo en la naturaleza humana, este deseo corresponde a lo propio de la modernidad, a la alegre

38 Everett V. Stonequist, *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict* (Nueva York: Russell & Russell, Inc., 1961), 107-108.

39 William Isaac Thomas, «Motivation: the wishes» (1928), extraído de *The Unadjusted Girl*, en W. I. Thomas, *On Social Organization and Social Personality* (Chicago: Chicago University Press, 1966), 117-139. Cf. también William Isaac Thomas y Florian Znaniecki, *Le paysan polonais en Europe et en Amérique.*

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 359 20-01-2014 12:46:01

exaltación de la vida, a la novedad radical. En muchos trabajos de la Escuela de Chicago esta dimensión está presente: especialmente a propósito de los marginales, en cuyo caso, y contrariamente a lo que nos a acostumbró en lo sucesivo la sociología, creen siempre poder detectar el deseo de nuevas experiencias. A veces este deseo se halla en la raíz misma de la separación entre las actitudes individuales y los valores sociales: el deseo del individuo de tener un máximo de nuevas experiencias entra en conflicto fundamental con la naturaleza de la sociedad, que exige un máximo de estabilidad[40].

Esta es una de las razones del contraste reconocible entre el filisteo y el bohemio. En el caso del primero prevalece el deseo de seguridad, mientras que el segundo es dominado por el deseo de nuevas experiencias. Pero también lo hemos visto a propósito del judío en la representación que da Wirth, para quien uno de los móviles fundamentales de la voluntad de salir del *ghetto* no es más que el deseo de «huir del mundo familiar y perderse en el anonimato»[41]. Es de hecho lo propio de un gran número de actores estudiados por la Escuela de Chicago, quienes enfatizan las manifestaciones de resistencia o de oposición subjetivas de los individuos ante las situaciones, con el fin de poner de manifiesto dimensiones positivas, no exentas de un cierto romanticismo, de la experiencia moderna. La delincuencia, por ejemplo, tiene efectivamente estas dos dimensiones: por un lado, la pandilla es una región intersticial que refleja la desorganización de conjunto de la ciudad y, por otro lado, encarna una preocupación de independencia y el deseo de nuevas experiencias. Esta es la razón por la cual Thrasher, al escribir sobre las pandillas de Chicago, señala que «una vez que un joven le ha tomado el gusto excitante a la vida de calle de una pandilla, encuentra que los programas de los asistentes sociales son insípidos e insatisfactorios»[42], a tal punto que termina por vivir en un mundo prendado de imaginario, romántico:

> No solamente el adolescente transforma su entorno sórdido gracias a su imaginación, sino que vive en medio de soldados, de caballeros, de piratas y de bandoleros. Asigna roles especiales a sus enemigos: la vieja jorobada que vive al final de la avenida es una bruja; el policía del vecindario se convierte en un gigante que se come a los hombres o en un hidalguillo jefe de una tropa de bandoleros[43].

40 William Isaac Thomas, «The Persistence of Primary Group Norms in Present Day Society» (1917), retomado en W. I. Thomas, *On Social Organization and Social Personality* (Chicago: Chicago University Press, 1966), 171.

41 Wirth, *Le ghetto*, 263.

42 F. Thrasher, *The gang*, citado en Alain Coulon, *L'école de Chicago* (París: PUF, 1992), 61.

43 F. Thrasher, *The gang*, citado en Nicolas Herpin, *Les sociologues américains et le siècle*, 105. Notemos por otra parte que en sus comentarios a propósito de la delincuencia juvenil,

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 360 20-01-2014 12:46:01

Por otra parte este es también uno de los rasgos sobresalientes del «hobo», este trabajador sin trabajo y a menudo sin domicilio fijos, una figura específica de la historia del nomadismo de la clase obrera estadounidense. Trashumante, adaptándose a las fluctuaciones estacionarias de la actividad económica, polivalente, el hobo de Chicago, como lo señala el mismo Nels Anderson, pertenece como el *cowboy* a la historia de la frontera de los Estados Unidos, y como él satisface las necesidades del mercado laboral[44]. Su gran especificidad es encontrarse siempre rozando el umbral de la indigencia, sin necesariamente sucumbir a ella. Es el producto de la industrialización y de la alternancia de los períodos de empleo y de desempleo que llevan de la independencia económica a la situación paupérrima. Es un trabajador emigrante, a diferencia del vagabundo que es emigrante, pero que no trabaja, o del mendigo, que se sedentariza. El hobo crea así un mundo separado, y suyo, en medio de la ciudad; al igual que las demás figuras marginales, se forja una región moral específica. Pero el hobo, rezagado de la frontera, no es solamente el reflejo de las necesidades de flujo y del reflujo del mercado laboral, sino que es también una figura de la inadaptación de los hombres al trabajo en fábricas, al igual que de la experiencia de las dificultades personales —trastornos de personalidad, problemas de vida privada, discriminaciones raciales o nacionales—[45]. Pero él también está sometido al deseo de nuevas experiencias, busca el movimiento, el cambio, el peligro, la inestabilidad, incluso la irresponsabilidad social. Para Anderson, el hobo anhela «vivir el estremecimiento de nuevas sensaciones, afrontar nuevas situaciones y conocer la libertad y el vértigo de ser un extranjero»[46]. La calle le fascina, porque ve en ella una aventura que le permitirá saciar su deseo de convertirse en una persona.

La modernidad, se sabe, ha sido muchas veces asociada por el arte con una experiencia de viaje. La partida forma parte de las imágenes esenciales de la modernidad. Nada sorprendente por ello que muchos héroes de la Escuela de Chicago se definan ante todo por su movilidad, su desplazamiento, su partida y su llegada; de hecho, su llegada siempre provisoria. Park destacará, más aún que Anderson, esta dimensión del hobo, un hombre siempre en

Park subraya con fuerza el aspecto aventurero presente en la vida de las pandillas. Cf. Robert Ezra Park, «Community Organization and Juvenile Deliquency» (1925), *Human Communities. The City and Human Ecology* (Glencoe: Illinois, The Free Press, 1952), 61.

44 Nels Anderson, *Le hobo. Sociologiie du sans-abri* (París: Nathan, 1993), 30.

45 Muchos años más tarde, en 1940, Anderson lamentará la dramatización excesiva que hizo en este libro de la cultura de *homeless* propia de los hobos. Cf. Robert E. L. Faris, *Chicago Sociology*, 65.

46 Anderson, *Le hobo* 106.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 361 20-01-2014 12:46:01

movimiento y sin rumbo alguno; alguien que sacrifica incluso la necesidad gregaria ante la pasión romántica de la libertad individual[47]. Es a la vez, e inextricablemente, un desarraigado y un héroe de la modernidad. Y es que, al comienzo de la modernidad, para la Escuela de Chicago siempre existe la locomoción. La movilidad es el gran signo distintivo de la sociedad moderna. Su centro inevitable es por ende el mercado, en donde los individuos convergen no porque ellos sean semejantes, sino porque se diferencian; no en pro de la acción colectiva, sino por el comercio, para el intercambio de bienes, de servicios y de ideas; en fin, motivados por sus intereses y sus curiosidades recíprocas.

El individuo y la distancia

En los trabajos de la Escuela de Chicago, y especialmente en los ensayos de Park, aparecen ya temas que harán justamente célebre a Goffman. Por una parte, el problema de la gestión de la diferencia cultural y de la distancia social en una sociedad moderna y, por otra parte, la temática de la disociación potencial entre las dimensiones objetivas y subjetivas del individuo. En el mosaico social de la ciudad se forma lo propio del individuo moderno; el citadino pasa a ser una persona, alguien «que, en alguna parte, en un medio cualquiera, tiene un estatus social, pero el estatus resulta finalmente ser un asunto de distancia —de distancia social»[48]. Es necesario que una sociedad disponga de formas que permitan a los individuos mantener su lugar. Noción clave, la distancia social permite dar cuenta de la naturaleza de las interacciones de los individuos en una ciudad moderna. Permite expresar, incluso hasta medir, los diversos grados de intimidad o de extrañeza, de simpatía o de competencia entre los miembros de una comunidad urbana. Pero Park comprende rápidamente, en un legado tocqueviliano, el significado contradictorio de las distancias sociales en la democracia. En principio, dichas distancias no deberían existir, pero, si la democracia las detesta, las mantiene. Y sin embargo, a diferencia de otras formas de sociedad, rechaza convertir a las clases o a las razas en criterios de distinciones colectivas. Las distinciones y las distancias deben ser puramente individuales y de naturaleza personal. En una sociedad individualista como la sociedad estadounidense, subraya Park, cada individuo debe teóricamente ser tratado en función de sus méritos como individuo[49].

47 Robert Ezra Park, «The Mind of the Hobo: Reflections upon the Relation between Mentality and Locomotion» (1925), *Human Communities*, 91-95.

48 Park, «La communauté urbaine», en *L'école de Chicago*, 210-211.

49 Park, «The Concept of social distance» (1924), en *Race and Culture*, 256-260.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 362 20-01-2014 12:46:01

Si la disociación entre las dimensiones sociales y subjetivas está muchas veces implícita para muchos autores de Chicago, cuya fuerza en plenitud veremos en la obra de Goffman, esta adquiere una dimensión importante en Park. La pluralidad de mundos que constituyen la ciudad obliga a los individuos a realizar diferentes representaciones para diversos públicos. Park recuerda entonces que el origen primero de la palabra «persona» es «máscara» y que siempre y en todas partes los individuos son forzados a representar roles, de manera más o menos consciente. «Somos padres o hijos, amos o sirvientes, docentes o alumnos, clientes o profesionales, gentiles o judíos. En estos roles conocemos a los demás; es en estos roles que nos conocemos a nosotros mismos»[50]. El hombre vive en dos mundos, actual e ideal, aprende a expresarse gracias a las convenciones sociales, y el artificio presente en las conductas pasa a ser un elemento innegable de la sofisticación de los comportamientos humanos. «Es un actor, con un ojo siempre mirando hacia la galería»[51].

Pero el individuo no puede dejar de identificarse con sus roles sociales, los que por lo demás están en concordancia con su posición social. La falta de concordancia solo puede ser temporal, a lo sumo el fruto de un período de desorganización social o lo propio de individuos en los márgenes de la sociedad. El conflicto cultural surge así más como una etapa necesaria y obligada, pero transitoria, hacia la asimilación que como un estado generalizado de la vida moderna, como en el caso de Simmel. La posición de Park está a medio camino entre, por un lado, una fusión cabal del individuo y de la sociedad, que él rechaza implícitamente, aunque mal no sea porque reconoce que los individuos están más o menos conscientes en todas partes de representar un rol social, y, por otro lado, una representación generalizada del sentimiento de extrañeza virtual de los hombres respecto de sus roles sociales. Para él, la mayor parte de los individuos vive una fuerte correlación entre los roles y la persona, entre la máscara y el yo: la máscara es la concepción que el individuo se forja de sí mismo, sobre todo, pasa a ser su yo más verdadero, en todo caso, el que él quisiera ser. La concepción del rol se transforma en una verdadera segunda naturaleza y una parte integral de la personalidad. El individuo tiene una existencia dual. A su manera, Park retoma el conflicto latente en Thomas y Znaniecki entre el temperamento y el carácter. El individuo es incapaz de actuar espontáneamente, pero se ve forzado a actuar de una manera adecuada a la situación. Es el conjunto de estos comportamientos convencionales que adquiere la forma de una «máscara», aun cuando estos se conviertan lentamente en una segunda naturaleza: «Podemos denominar el comportamiento

50 Park, «Behind our Masks» (1926), en *Race and Culture*, 249.

51 Park, «Personality and Cultural Conflict» (1931), en *Race and Culture*, 360.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 363 20-01-2014 12:46:01

así controlado, una conducta; es decir, un comportamiento moralmente sancionado y subjetivamente condicionado»[52].

El punto es importante ya que determina claramente el lugar y la sensibilidad específicos de la Escuela de Chicago en el desarrollo de la matriz de la condición moderna. A pesar de la importancia que la distancia matricial tiene en sus obras, en la medida en que expresa lo propio del *maelström* de la ciudad moderna, en el fondo ella no puede ser más que transitoria o el solo hecho de los individuos marginales. Ciertamente, estos marginales, de hecho, estas diversas figuras del hombre marginal, están lejos de ser inusuales en una gran urbe. Poco importa. En el fondo, no son más que la otra cara de una modernidad en el seno de la cual desean siempre encontrar, no sin paradojas, un modelo prescriptivo de individuo que logre compatibilizar de manera adecuada sus dimensiones objetivas y subjetivas. Sean cuales sean las posibles reservas o la resistencia de un individuo en cuanto a cumplir con los roles sociales que se le han asignado, este se ve forzado a desempeñarlos, impulsado tanto por la necesidad como por sus propios intereses. Esta es la razón por la que los autores de la Escuela de Chicago probablemente estén menos marcados por la impronta de una verdadera nostalgia, que influidos por un evolucionismo lleno de optimismo, incluso crítico, especialmente a propósito de la inmigración. En todo caso, un modelo prescriptivo, apenas implícito, se encuentra innegablemente en sus obras: venimos al mundo en calidad de individuos, desarrollamos nuestro carácter y nos convertimos en personas[53].

III. La definición de la situación

A pesar de su apego evolucionista, y en el fondo tal vez nostálgico, a un acuerdo entre las posiciones y los valores sociales y las percepciones y actitudes subjetivas, los autores de la Escuela de Chicago están conscientes, por el hecho mismo de los desplazamientos y de los cambios propios de la modernidad, de las distancias más o menos constantes que pueden establecerse entre los individuos y las situaciones y, sobre todo, entre las diferentes maneras de definir las situaciones. La sociología es también, y quizá sobre todo, parecen decir estos autores, aprender a ver el mundo a través de la mirada de los demás[54], ya sea debido a trayectorias personales de inmigración de los actores, de su

52 Park, «Human Nature and Colectiva Behavior» (1927), *Society*, 19.

53 Park, «Behind our Masks» (1926), *Race and Culture*, 250.

54 Una actitud sociológica que no podía sino estimular el método biográfico. Sobre este punto cf. Jean Peneff, *La méthode biografique* (París: Armand Colin, 1990), especialmente 35-68.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 364 20-01-2014 12:46:02

posición social ambigua o incluso a causa de las adaptaciones recíprocas al interactuar cara a cara. Insisten constantemente sobre la necesidad de estudiar al mismo tiempo los principios de la organización social y los aspectos subjetivos de la realidad social. Pero «al mismo tiempo» no significa que haya, siempre y en todas partes, una correspondencia estrecha entre ambos: al contrario, la naturaleza de su influencia recíproca solo puede precisarse de manera circunscrita.

Este acuerdo problemático está en el centro de la importante nota metodológica de Thomas y Znaniecki en *El campesino polaco en Europa y América*. Insisten sobre el problema de las influencias recíprocas del individuo, la cultura y la organización social[55]. La correlación, si bien siempre se presupone, incluso en los casos patológicos, es compleja ya que numerosos valores sociales informan cada actitud subjetiva y numerosas actitudes subjetivas pueden referirse a un mismo valor. Pero la existencia y la necesidad de reglas comunes muestran también, aun cuando a menudo no se trate más que de casos aislados, la existencia de actitudes que no son completamente compatibles con las reglas del grupo y de las que este último debe defenderse. Por lo demás, si el individuo acostumbra a conciliar su actuar con estas reglas, no es ni a causa de su carácter racional o de sus consecuencias concretas, sino por estar consciente de que estas reglas representan las actitudes de su grupo y que tendría consecuencias sociales si decidiera transgredirlas.

En realidad, la problemática de la definición de las situaciones, cuyo marco último de interpretación se halla en el origen mismo en que la matriz de la condición moderna aprehende la vida en la modernidad, es cuestionada a partir de dos perspectivas algo diferentes, aunque ampliamente complementarias entre sí. La primera la sitúa explícitamente en la descendencia de la problemática del cambio social. Siempre y cuando la comunidad permanezca aislada, el cambio se produce lentamente, al punto que la estabilidad del grupo prima de una generación a otra. Pero en cuanto se quebranta este aislamiento, se generaliza la comunicación con el mundo exterior, se despliega la modernización y el desapego hacia el grupo pasa a ser un rasgo normal de la vida social. En este universo, cada nueva invención, cada nuevo entorno tiene la posibilidad de redefinir las situaciones e introducir el cambio, es decir, a la vez la desorganización y otro tipo de organización, en la vida de los individuos. Ahora bien, la rapidez del cambio en la modernidad es tal que ninguna institución es lo suficientemente desarrollada para regular el comportamiento de los individuos después de la falla de las antiguas

55 Thomas y Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, t. I, 20.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 365 20-01-2014 12:46:02

instituciones comunitarias. Ya no hay un cuerpo universalmente aceptado de doctrinas y prácticas. Prima la indeterminación de las situaciones:

> En el mir ruso y en la comunidad rural estadounidense de hace cincuenta años nada queda sin determinar, todo estaba definido. Pero en el movimiento general del mundo [...], vinculado a la libre comunicación en el espacio y a la libre comunicación del pensamiento, no solamente las situaciones particulares sino que la mayor parte de las situaciones generales han pasado a ser indeterminadas. Ciertas situaciones, que otrora eran definidas, se han vuelto nuevamente indeterminadas; otras han surgido y no han jamás sido definidas[56].

En síntesis, en la modernidad, la ausencia de caracterizaciones consensuales de las situaciones es en definitiva su única definición común. Ciertamente, como lo recuerda el mismo Thomas, la consolidación de este individualismo no implica nunca un grado absoluto de individualización, pero en lo sucesivo el individuo decide cosas de manera cada vez más singular[57].

La segunda perspectiva se inscribe más bien en la descendencia de las nociones de temperamento y de carácter, donde el primero es de naturaleza biológica e instintiva y el segundo corresponde a un conjunto de actitudes desarrolladas bajo influencias sociales[58]. El proceso mediante el cual los temperamentos se convierten en caracteres es lo que Thomas, con Znaniecki, denominan como la organización de vida (*life organization*) del individuo. Hay allí una tensión irreprimible, aunque más o menos bien controlada, según las épocas y los individuos. El carácter no es al final más que la expresión de una organización de los deseos que resultan, y del temperamento y de la experiencia; donde los deseos son el elemento motor y primario de la actividad. Las personalidades concretas son justamente la manera particular en que los individuos organizan estos deseos. Pero en la medida en que ciertos deseos del individuo van en contra de los intereses del grupo, siempre pueden explotar conflictos potenciales. El grupo apunta «a suprimir deseos y actividades que estén en pugna con la organización existente, o bien que parezcan ser un punto de partida hacia la desarmonía social, como asimismo a alentar los deseos y acciones que son necesarios

56 Thomas, *The Unadjusted Girl* (1923), en *On Social Organization and Social Personality*, 240.

57 Por otra parte, es justamente esta visión de las cosas la que será fuertemente recalcada en los estudios de Blumer sobre el interaccionismo simbólico. Cf. Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1969).

58 Thomas y Znaniecki, *Le paysan polonais en Europe et en Amérique.*, 52-55.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 366 20-01-2014 12:46:02

para el sistema social existente»[59]. Dicho de otra forma, más allá de la función motriz conferida al cambio, la posibilidad última de rivalidad entre las diferentes definiciones posibles de las situaciones sociales remite a la naturaleza misma del hombre, que nace y crece en una sociedad que ya ha elaborado reglas de conducta apropiadas y a las cuales el individuo debe adaptarse. «Por lo tanto siempre hay rivalidad entre la definición que un individuo realiza espontáneamente de una situación y aquella que la sociedad a la cual él pertenece pone a su disposición»[60]. A través de las diferentes instancias de socialización (la familia, la escuela, los compañeros, la comunidad) el individuo aprende lentamente a hacer suyos los códigos a través de los cuales su sociedad define las situaciones sociales. Pero este conflicto remite, en último análisis, a una realidad fundacional expresada a veces en la tensión entre el deseo de los individuos de tener nuevas experiencias y la necesidad de seguridad de la sociedad[61].

En el fondo, ambas perspectivas son profundamente complementarias y no se trata sino de un simple asunto de acentuación. En ambos casos, se trata para Thomas de insistir sobre el hecho de que no existe una armonía preestablecida entre las diferentes definiciones posibles de las situaciones, y que muchos rasgos fundamentales del individuo se hallan siempre de cierta manera en desacuerdo con tendencias fundamentales del control social. Situación cuyas consecuencias aumentan debido a la importancia creciente que la conciencia y la técnica racionales tienden a adquirir en la vida social. Esta evolución hace posible el desarrollo de una actitud objetiva respecto del mundo[62]. A causa del cambio, los individuos se ven confrontados a un mundo más fluido, la evolución social se torna más rápida, las crisis son más frecuentes y más variadas; en resumen, una conciencia técnica y más reflexiva viene a reemplazar a una semiconciencia rutinaria. El sentido común, la idea de que conocemos el mundo social de manera directa y

59 Thomas, *The Unadjusted Girl* (1923), en *On Social Organization and Social Personality*, 231.

60 Thomas, «Définir la situation» (1923), en *L'école de Chicago*, 80.

61 Thomas y Znaniecki, *The Polish Peasant in Europa and America*, t. 2, 1862. Stonequist irá de cierta manera aún más lejos cuando insistirá, a propósito del hombre marginal, sobre la diferencia irreprimible que este puede experimentar entre estas dos dimensiones. Si bien desde un punto de vista externo puede parecer en muchos aspectos socialmente adaptado a las situaciones, desde un punto de vista interno puede continuar definiéndose por una fuerte sensación de malestar, a causa de su incapacidad, personal y social, de encontrarse en armonía con el mundo social. Cf. Everett V. Stonequist, *The Marginal Man*, 201 y ss.

62 Thomas y Znaniecki, *The Polish Peasant in Europa and America*, t. I, p. 1. Nótese que el libro parte con esta concepción de la vida moderna.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 367 20-01-2014 12:46:02

adecuada porque vivimos en él, es una representación falsa de la situación del individuo en la modernidad. Cierto, por lo general las acciones habituales son coronadas por el éxito, pero hay diferentes grados de éxito y los criterios respecto del mismo son por otra parte ampliamente subjetivos, y muchos de ellos se limitan a eliminar un gran número de fracasos.

Este proceso conduce a lo que Thomas denomina la individuación, y que supone que el sistema de las costumbres (*habit system*) del grupo cambia más lentamente que el sistema de estimulación del individuo[63]. La modernidad pasa a ser el escenario de verdaderos conflictos y discordancias para definir las situaciones:

> Durante todo el tiempo que las definiciones de las situaciones se mantienen constantes y comunes podemos anticipar las reacciones ordenadas. Cuando surgen definiciones rivales [...] se puede prever la desorganización social y la desmoralización personal. Siempre hay constituciones inferiores (*constitutional inferiors*) y personalidades divergentes en toda sociedad que no logran acomodarse, y la masa de delincuencia, de crimen, de inestabilidad emocional es el resultado de las definiciones conflictuales[64].

La modernidad es así el lugar permanente de enfrentamiento entre antiguas normas que han perdido todo significado social y el surgimiento constante de nuevas situaciones que requieren la creación de otras normas. En todo caso, cuando una sociedad se deshace de las definiciones tradicionales de las situaciones y se dirige hacia definiciones más racionales de las mismas, la divergencia de los puntos de vista entre los miembros de una sociedad aumenta considerablemente. La reflexividad creciente de las conductas individuales, dice Thomas en concreto, no conduce hacia la utopía de un consenso creciente, sino hacia la multiplicación de diferentes posibilidades de desacuerdo.

Las relaciones sociales nunca se establecen de manera definitiva, sino que siempre están abiertas a diversos procesos de interpretación. Toda definición de una situación conlleva entonces su parte inevitable de riesgo. Y, sobre todo, es posible detectar la desconfianza de Thomas en cuanto a la existencia de sistemas unitarios y altamente coherentes de definición de las situaciones, o más aún, de capacidades de respuesta adecuada a todas las

63 William Isaac Thomas, «The Unconscious: configurations of personality» (1927), extraído de *The Unconscious: A Symposium*, en *On Social Organization and Social Personality*, 147).

64 Thomas, «Situational Analysis: The Beahavior Pattern and the Situation» (1927), en *On Social Organization and Social Personality*, 166.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 368 20-01-2014 12:46:02

situaciones. Thomas está vivamente consciente de que las definiciones que los individuos formulan de las situaciones se convierten en elementos del mundo social tan reales como los mismos rasgos objetivos. Es lo que Robert K. Merton llamará más tarde el «teorema de Thomas»[65]: «Si los hombres definen sus situaciones como reales, estas son reales en sus consecuencias»[66].

* * *

Muchos temas presentes en la Escuela de Chicago serán prolongados y sin duda articulados con más fuerza y talento por Goffman. Especialmente, en su caso, el último resto de añoranza por un mundo premoderno, coherente y homogéneo, del cual da testimonio en cierta forma la noción de desorganización social, desaparecerá definitivamente. Pero es en Chicago que toma cuerpo realmente la matriz sociológica de la condición moderna. Las observaciones, al mismo tiempo tan profundas y tan sutiles de Simmel, colmadas de ingenio y sensibilidad, se transforman en Chicago en un *corpus* organizado de representaciones. Los aportes de los autores de la Escuela de Chicago han sido múltiples, tanto desde el punto de vista de la teoría como de la investigación sociológica propiamente tal, y esto a pesar incluso de sus diversos límites y defectos en ambos campos. Pero ante todo, es la mirada que dan de la modernidad, llena de una ambivalencia fuertemente positiva, la que será su principal legado. Después de ellos, la sociedad moderna, de hecho los Estados Unidos de América, como describirá brevemente Park[67], será definitivamente concebida como una sociedad compleja, sometida a un grado inédito de cambio, de comunicación y de velocidad. Una sociedad donde la producción no deja de aumentar, las mercancías no paran de multiplicarse y la mezcla de los hombres, pertenecientes a diferentes tradiciones culturales, no cesa de extenderse. La sociedad moderna es una sociedad libre, basada en la extensión de la razón y el retroceso de las supersticiones, como lo atestigua el hecho de que sea, en lo esencial, una sociedad ante todo urbana y secular. Una sociedad que se organiza en torno a sus mercados, al intercambio en sus múltiples formas, y en donde se percibe con fuerza la ausencia de una nueva tradición, de un cuerpo estable de costumbres o de solidaridad entre sus miembros. En donde, en fin, y debido a todo esto, la vida es definitivamente una aventura.

65 Robert K. Merton, «La prédiction créatrice», *Eléments de théorie et de méthode sociologique* (París: Plon, 1965), 140-164.

66 William Isaac Thomas y D. S. Thomas, *The Child in America* (Nueva York: Knopf, 1928), 571-572. Citado por Alain Coulon, *L'école de Chicago*, 65.

67 Park, «Modern Society» (1942), *Society*, 322-341.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 369 20-01-2014 12:46:02

CAPÍTULO XII

Erving Goffman (1922-1982), la condición moderna o la sospecha permanente

I. Modernidad, democracia, ficción

Si el tema de la modernidad parece ausente en la obra de Goffman, lo esencial de su trabajo, más allá de sus variaciones y de su oportunismo metodológico[1], no es sin embargo más que una reflexión sobre la situación moderna. Una reflexión que se ubica en la descendencia que abrieron las intuiciones de Simmel[2] y que él va a radicalizar al hacer hincapié en nuevas consecuencias de la separación creciente y propia de la condición moderna, de lo objetivo y de lo subjetivo. Respecto de la respuesta sociológica tradicional, según la cual esta distancia se reducía gracias a la existencia de roles y de estatus, en síntesis, gracias al acuerdo entre las posiciones sociales y las dimensiones subjetivas, Goffman insiste, a lo largo de toda su obra, sobre la *distancia* entre estos dos órdenes. Desde un punto de vista sociológico, este es sin duda el mérito más importante de su obra. En la modernidad los individuos se definen de manera creciente por una distancia con sus imágenes sociales, por un dominio reflexivo creciente de su presentación en público (sean cuales sean por lo demás los marcos sociales desplegados —dramatúrgico, ritualista, estratégico)[3]. Sobre todo, el análisis de la condición moderna

1 El trabajo de investigación de Goffman en las Islas Shetland, en el marco de su doctorado, fue uno de sus pocos verdaderos campos formales de investigación. Realizó otros dos trabajos de campo: hospitales psiquiátricos y un casino en Las Vegas. El resto de la obra se basa sobre un verdadero oportunismo metodológico.

2 Para una reflexión que recalca la semejanza de la concepción de la sociedad presente en Simmel y Goffman, e insistiendo por lo tanto en las especificidades de su interaccionismo, cf. Louis Queré, «La vie sociale est une scène: Goffman revu et corrige par Garfinkel», en *Le parler frais d'Erving Goffman* (París: Minuit, 1989), 47-82.

3 Nos parece un exceso hacer una lectura de la obra de Goffman como una sucesión de estos modelos de interpretación de las interacciones. Al contrario, incluso, nos parece que es necesario tomar en serio a Goffman cuando señala, a la manera de Wittgenstein, en *La présentation de soi*, que la metáfora dramatúrgica movilizada a lo largo de su libro

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 371 20-01-2014 12:46:02

recupera con Goffman el grado de generalización que tenía en Simmel, pero conserva, y refina incluso, el carácter profundamente sociológico que los miembros de la Escuela de Chicago le habían otorgado[4].

Pero un segundo tema adquiere una importancia decisiva con el fin de aprehender el sentido final del proyecto de Goffman, a saber, la dificultad de la interacción dentro de sociedades democráticas igualitarias. El cuestionamiento respecto de la forma en que los actores se presentan, la manera en que gobiernan sus impresiones y cómo deciden lo que pueden o no permitirse durante todas sus interacciones solamente cobra sentido cuando se reubica en un marco relacional democrático, ilustrado de preferencia por los estratos medios estadounidenses, y el que evoluciona especialmente en el universo de las actividades terciarias[5]. En estas sociedades, y a diferencia de las sociedades jerarquizadas, es la persona que es, como ya lo señalaba Durkheim, «sagrada». Una sacralidad que sin embargo se torna problemática por la tensión entre la exigencia de un tratamiento igualitario entre todos los individuos más allá de su rango social y, a la inversa, la permanencia de jerarquías sociales en la sociedad moderna que, sin poner en cuestión el principio de base de la igualdad de los individuos, obligan siempre a un tratamiento de deferencia de unos con otros.

no ha sido otra cosa que una herramienta, nada más que andamios de los cuales hay que liberarse una vez alcanzado el objetivo —construir una perspectiva particular de la vida social—. Cf. Erving Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienn. La présentation de soi* (París: Minuit, 1973) 240. Para una lectura del conjunto de la obra de Goffman que minimiza justamente este tipo de presentación, cf. Isaac Joseph, *Erving Goffman et la microsociologie* (París: PUF, 1998).

4 Las relaciones entre Goffman y la tradición de Chicago, incluso con el interaccionismo simbólico (con el cual siempre negó cualquier filiación) han sido estudiadas en varias ocasiones. Para un estudio de las implicancias analíticas de la tradición de Chicago y especialmente del contexto de la ciudad en la obra de Goffman, cf. Ulf Hannerz, «La ville en scène: les contes de Goffman», en *Explorer la ville* (París: Minuit, 1983), 254-300. Para una presentación crítica de las múltiples influencias sucesivas reconocibles en su obra, ver la excelente puesta en perspectiva de Randall Collins, «Erving Goffman and the Development of Modern Social Theory», en Jason Ditton, ed., *The View from Goffman* (Londres: The MacMillan Press, 1980), 170-209.

5 Es por lo demás la exactitud y los límites de la crítica que Gouldner dirige a la obra de Goffman, a saber, que esta no sería más que un reflejo, desgraciadamente ampliamente desocializado, de lo propio de los estratos medios «cuellos blancos» estadounidenses, para quienes la preocupación por el rostro y la presentación es un requisito directo del trabajo al interior de las grandes organizaciones, o incluso de la separación entre estos trabajadores de la relación entre el aporte individual y la recompensa social. Cf. Alvin W. Gouldner, *The coming crisis of Western Sociology* (Londres: Heinemann, 1971), especialmente 378-390. Cf. también para una posición semejante en ciertos aspectos, George Gonos, «The Class position of Goffman's sociology: social origins of an American structuralism», Jason Ditton, ed., *The View from Goffman*, 134-169.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 372 20-01-2014 12:46:02

Es en este segundo nivel de significado que pueden comprenderse numerosas ambivalencias de sus fórmulas y de sus libros, que pueden ser interpretados a ratos como análisis descriptivos de las interacciones cotidianas o como modelos prescriptivos. Sin duda es excesivo leer la obra de Goffman en la línea de los antiguos manuales de buenos modales. Goffman no prescribe recordando los buenos modales y el respeto a la tradición, sino que extendiendo la reflexividad al ámbito privado. El «cómo hacer» desplaza y reemplaza el «qué hacer».

Pero todas estas dimensiones, por importantes que sean, deben subordinarse a la problemática de la disyunción entre la objetividad y la subjetividad. Olvidar este aspecto transforma el aporte intelectual fundamental de Goffman en un mero testimonio, por añadidura más o menos autobiográfico, de nuestra modernidad[6]. Después de todo, en la historia abundan ejemplos en que el desmoronamiento de un marco social es compensado por la inmersión de los individuos en su fuero privado o interno[7]. Una interpretación insuficiente de su obra consiste así en reducirla a una de las múltiples versiones sociológicas del abandono de las interpretaciones de lo social en términos de relaciones sociales estructurales y del desliz hacia lecturas meramente interaccionistas. De este modo, Goffman sería menos el sociólogo de una de las dimensiones centrales de la modernidad que el héroe de una coyuntura bien precisa, marcada por la desaparición de un conjunto societal organizado.

Sin embargo, si es la distancia matricial la que debe ser considerada como el verdadero telón de fondo intelectual de su obra, la situación democrática a partir de la cual despliega sus análisis y extrae su material de reflexión, está lejos de ser puramente anecdótica. De hecho, es a partir de la convergencia analítica de estos dos órdenes de problemática que se desprende lo propio de su obra. Esta es la razón por la cual pocos ejemplos muestran tan claramente la visión que se formaba Goffman sobre el mundo social, como la reflexión que realizó a propósito de la fila de espera durante transacciones en los servicios[8]. Símbolo de la democracia, la fila impone prescriptivamente

6 Para una lectura de la obra de Goffman en función de ciertos rasgos de su biografía, Luc Boltanski, «Erving Goffman et le temps du soupçon», *Information sur les sciences sociales*, vol. 12, n,°3, (1973): 127-147. Y para una interpretación de su obra como una forma de autobiografía, cf. Yves Winkin, «Erving Goffman: portrait du sociologue en jeune homme», en Erving Goffman, *Les moments y leurs hommes* (textos recopilados y presentados por Y. Winkin) (París: Seuil-Minuit, 1988), 13-92.

7 Ver entre otros las precisiones sobre este tema de Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité* (París: Seuil, 1979); Yves Barel, *La société du vide* (París: Seuil, 1984).

8 Reflexión efectuada en el discurso que la enfermedad le impidió dar ante la *American Sociological Association* en 1982, cf. Erving Goffman, «L'ordre de l'interaction» (1982),

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 373 20-01-2014 12:46:02

una igualdad de tratamiento entre los individuos, la cual apenas se nota en los hechos. La fila de espera remite al universo social y a las categorías esenciales de la perspectiva sociológica de Goffman. Tanto más que muestra las relaciones múltiples entre una definición global de las situaciones y las interacciones reales, ya que a pesar del marco de interacción y los elementos estructurales estándar de las prestaciones de servicio, este marco puede ser trabajado de diversas maneras y, en todo caso, desviado de múltiples formas. Especialmente, permite subrayar los márgenes de maniobra irreprimibles de los cuales gozan los individuos en el seno de situaciones relativamente bien estructuradas y definidas en función de sus posiciones sociales o de sus competencias interactivas. En la fila de espera se devela especialmente la profundidad sin fondo de las ficciones constitutivas de la vida social, en donde se neutralizan en parte, pero nunca completamente, las influencias externas a las interacciones, en donde los individuos son capaces de deshacer y de pasar por alto su orden de llegada para beneficio propio, cuidándose empero de no desestabilizar totalmente el orden implícito sobre el cual esta se basa ni, sobre todo, pasar a llevar a otro de manera demasiado evidente y desconsiderada.

De las dudas coyunturales a la sospecha estructural, la obra de Goffman se asemeja con fuerza a los dispositivos teatrales de Luigi Pirandello, para quien siempre se trata de dar cuenta simultáneamente del mantenimiento del respeto de un marco, de trastocar la relación entre el actor y el personaje, en fin, de cuestionar sin cesar la frontera entre el escenario y el público[9].

II. ¿Existe un sujeto?

Si fuera necesario adelantar una explicación estructural de la desconfianza de Goffman respecto de los riesgos de impostura en los sujetos modernos, habría que concordar con él sobre el hecho de que, a causa de la diferenciación social creciente de los ámbitos de acción, los individuos han sido sometidos curiosamente a un proceso de desdiferenciación de las fachadas individuales[10]. En una sociedad tradicional, cada función o lugar tiene una fachada específica, mientras que en una sociedad moderna, y debido a la diversificación de las funciones y de los lugares que cada individuo debe ocupar, la tendencia dominante será «presentar un gran número de

en *Les moments et leurs hommes* (París: Seuil-Minuit, 1988), 223 y ss.

9 Extraemos esta trilogía del propio Goffman, cf. *Les cadres de l'expérience* (París: Minuit, 1991), 381.

10 Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, t. 1, 33.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 374 20-01-2014 12:46:02

acciones detrás de un pequeño número de fachadas»[11]. Cuando diferentes roles recurren a las mismas fachadas, el grado de abstracción y de estereotipo de estas fachadas sociales se ve reforzado, y acentuado el sentimiento de distancia subjetiva con el mundo social. Es pues el movimiento mismo de la sociedad moderna lo que conduce a la distancia de rol. Los agenciamientos únicos entre un escenario, una apariencia y una manera son, en lo sucesivo, la excepción y ya no más la regla. Una situación matricial que explica los diferenciales de dramaturgia altamente desiguales entre los actores.

A esta situación es necesario aún agregar la preocupación más o menos constante de los individuos, de dar una impresión idealizada de sí mismos[12]. Esta vocación por mostrarse bajo su mejor aspecto es el resultado directo de una sociedad democrática que impone a los individuos la preocupación de su propia dignidad personal, pero que al mismo tiempo, y debido a la distancia creciente del rol, les permite llevar a cabo esta tarea con dosis crecientes de reflexividad. Por lo demás, la separación de los ámbitos de acción, gracias a la separación de los públicos, favorece la preocupación de la idealización personal: las personas ante las cuales se representa un rol determinado, por ejemplo en el mundo profesional, no son las mismas que aquellas con los cuales se representa otro rol, por ejemplo en la esfera privada.

Esta reflexividad sobre uno y esta idealización de sí mismo, Goffman las entenderá menos como el resultado de un sentimiento patológico de extrañeza respecto de sí y el mundo de la modernidad, que como una consecuencia de la naturaleza de las interacciones y de su desarrollo en un marco de confianza tácita no calculada.

> Si bien se puede esperar encontrar un movimiento natural de vaivén entre el cinismo y la sinceridad, no es posible ignorar la existencia de una suerte de punto intermedio donde uno puede atenerse, a costas de una relativa lucidez sobre sí mismo. El actor puede intentar inducir a que su público lo juzgue a él mismo, como también a la situación que él instaura de una forma determinada, y considerar la obtención de este juicio como un fin en sí, sin por ello creer que merece en verdad la apreciación lograda o que ha logrado dar una indiscutible impresión de realidad[13].

En otros términos, lo propio de los individuos es ubicarse a medio camino entre la sinceridad y el cinismo. Como lo dice Goffman mismo, entre las

11 Ibíd., 33.

12 Ibíd., 40 y ss.

13 Ibíd., 28.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 375 20-01-2014 12:46:02

apariencias y la realidad hay «una correlación estadística y no una relación de necesidad»[14]. Nótese que se trata simplemente de la construcción de otro modelo de implicación de los individuos en la sociedad: en contra del modelo parsoniano que supone una fuerte identificación del individuo con sus roles sociales (todos los demás casos son figuras anómalas), Goffman propone un modelo basado sobre la existencia de una distancia irreductible entre el individuo y la sociedad, donde el verdadero problema consiste en dosificar su implicación en la interacción.

Fragilidad y organización de la interacción en un marco democrático

Una de las principales preocupaciones del actor moderno es asegurarse de la coherencia de su expresión. Dado que las situaciones sociales se experimentan como particularmente frágiles e inciertas, sometidas al riesgo de volar en mil pedazos al mínimo accidente, el actor está obligado a dominar su presentación y evitar las torpezas. Esta concepción frágil del mundo social es esencial para comprender la obra de Goffman. La incertidumbre de las situaciones se debe menos a la naturaleza objetiva de la interacción que a la percepción subjetiva que se tiene de ella en una sociedad democrática igualitarista, agudamente sometida al problema de la deferencia para con el otro. Isaac Joseph tiene mucha razón al subrayar hasta qué punto para Goffman la escena primitiva de la sociología no es otra que el contacto mixto, el cara a cara embarazado[15]. Mientras más igualitaria es una sociedad, más pronunciado se vuelve el problema de la deferencia y más se expone a toda una serie de ofensas situacionales. En una sociedad jerarquizada, los lugares y los rangos son claramente definidos y dictados, mientras que en una sociedad democrática, más allá de las clasificaciones sociales, se trata de dar forma a una relación igualitaria y, a la inversa, más allá de una relación igualitaria, respetar las lealtades debidas al rango social. Nada es más explícito al respecto que los esfuerzos realizados por los individuos en situación de inferioridad social por reestablecer su dignidad. Es, por ejemplo, el caso de los camareros que tienen tras bambalinas un comportamiento que se contradice con lo que hacen de cara a cara. Gracias a esto desacralizan al público y salvan las apariencias (parodia del rol, denominaciones poco halagadoras, cuando en ausencia de los clientes hablan de su rol entre colegas en términos cínicos o técnicos). Más allá del desahogo natural del

14 Ibíd., 72.

15 Isaac Joseph, «Erving Goffman et le problème des convictions», en *Le parler frais d'Erving Goffman*, 19.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 376 20-01-2014 12:46:02

actor, ¿cómo no ver en esta actitud, a menudo practicada por individuos sometidos a situaciones de subordinación estatutaria, un rasgo propio de una sociedad igualitaria, donde cada uno está obligado a reestablecer una igualdad formal, incluso tras bambalinas, con otro?[16]

En este contexto, la interacción existosa es aquella donde los actores ponen entre paréntesis lo que pueden conocer por otro lado de la persona enfrente, aceptando la presentación que ellos dan de él, proyectando una imagen de sí mismo y del otro aceptable para ambas partes y comprometiéndose a ayudar al otro a mantener la impresión que él se empeña en producir de sí mismo[17]. En donde «queriendo salvar la cara del otro, se debe evitar perder la propia y, tratando de salvar la propia cara, hay que cuidarse de no hacerla perder a los otros»[18]. Lo propio de las interacciones en las sociedades democráticas igualitarias es justamente su fragilidad constitutiva, el hecho de «que las impresiones que se dan en las representaciones cotidianas están expuestas a rupturas»[19]. Un desajuste que puede ser el resultado de acciones más o menos involuntarias, de torpezas, de intrusiones intempestivas, de pasos en falso o de «escenas» en las cuales el actor termina por destruir la cortesía necesaria de los consensos. Pero para evitar estas desaventuras, se desarrolla todo un conjunto de elementos. Por lo demás, cuando Goffman hace mención a ellas (las técnicas defensivas, las técnicas de complicidad con otro compañero, las diversas manifestaciones del tacto), estamos obligados a constatar la ruptura de tono que recorre su texto: pasa solapadamente de un análisis descriptivo a recomendaciones prescriptivas. Se supone que el actor debe tener «compromiso dramatúrgico», pero también descollar en la «circunspección dramatúrgica»[20]. Las fronteras se confunden: se trata a la vez de desarrollar un análisis sociológico, un manual de buenas maneras, incluso de enunciar el ideal de sociabilidad de una sociedad democrática[21].

16 Destaquemos que al escribir al inicio del proceso de instauración de la igualdad democrática, Tocqueville, a pesar de toda la sutilidad de su análisis sobre las relaciones entre el amo y el sirviente, no vislumbró toda la complejidad interaccional que de hecho debe movilizarse con el fin de asegurar una apariencia igualitaria en medio de las relaciones sociales de subordinación. Cf. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1840), t. 2 (París: Gallimard, 1961), especialmente 246-257.

17 Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, t. 1, 161.

18 Goffman, *Les rites de l'interaction* (París: Minuit, 1974), 17.

19 Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, t. 1, 67.

20 Ibíd., 208 y ss.

21 Sucede lo mismo cuando aborda el trabajo en equipo durante representaciones que no son más que la manera de manejar la implicación profunda de los actores en un mundo social donde la implicación es cada vez menos evidente. De allí el conjunto de consejos (bajo forma de observaciones) presentado por Goffman: nunca corregir

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 377 20-01-2014 12:46:02

Para Goffman, debido a la igualdad formal de los individuos, es necesario no solamente tener tacto con los demás, sino que hay incluso que tener tacto en relación con el tacto mismo. Dicho de otra forma, es necesario minimizar las situaciones en que la acción realizada es ajena a la impresión que el individuo desea producir, cuando la distancia con el rol pasa a ser evidente para todos.

Este ideal de sí mismo que debemos mostrar al resto está por lo demás facilitado por la división de las esferas de la interacción en una sociedad democrática. «En la sociedad angloamericana, que es relativamente cerrada, es usual dar una representación nada más que en una región estrictamente delimitada, a la cual muy a menudo se añaden límites temporales»[22]. Es así como hay especialmente una región anterior, en donde se desarrolla la representación, y en donde el actor cumple con ciertas normas a través de la cortesía (la manera en que el actor trata a su público durante su conversación con él) y el decoro (la manera en que el actor se comporta cuando se encuentra en el campo visual del público). Pero al lado de ella existe una región posterior, entre bastidores: allí se fabrican las representaciones escénicas, donde el actor se permite pausas en medio de una interacción; en síntesis, se trata del espacio donde se instalan los elementos indispensables para asegurar una buena representación en la región anterior. La región posterior permite así a los actores descansar y recargarse con el fin de poder mantener un control estricto de sus impresiones en la región anterior. En estas dos regiones se observan así comportamientos diferentes. En la región anterior priman el control de sí mismo y un clima de ceremonia, mientras que en la región posterior prima un clima de familiaridad. Los dos comportamientos son cuidadosamente separados, y Goffman insinúa incluso que en las regiones posteriores ocurren acciones que los psicoanalistas denominan regresiones[23]: la regresión sería la aplicación a destiempo de una acción de la región posterior en la región anterior.

Pero es en el contraste del control de las impresiones en una sociedad aristocrática y una sociedad democrática donde mejor se observa este aspecto preponderante del trabajo de Goffman. El control de sí mismo que describe puede ser interpretado, hasta cierto punto, como una versión democrática, incluso de masa, de la antigua exigencia aristocrática. Para el aristócrata

en público a un compañero de grupo; la necesidad de que cada equipo se asegure de que, durante interacciones con otro equipo, ninguno de sus miembros forme parte de otro equipo; en fin, el interés para los equipos de controlar el entorno en el cual se desarrolla la interacción. Cf. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne,* t. 1.

22 Ibíd., 105.

23 Ibíd., 125.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 378 20-01-2014 12:46:02

se trataba de mostrar la excelencia de su rango a través del control de sus emociones, esforzándose lo más posible en reprimir y reducir su región posterior. Y mientras más lograba este control, más hacía valer su grandeza personal. El individuo de la sociedad democrática de masa está sometido a una prescripción más contradictoria: si su sinceridad es definida por su capacidad de expresar públicamente lo que siente[24], no tiene empero derecho a exteriorizar su mal humor en público, aunque no sea nada más porque los demás, sus iguales, no tienen que soportarlo. Ciertamente, y como lo señala Goffman mismo, entre miembros de un equipo o en una relación profesional jerárquica se puede dar rienda suelta al mal humor, pero se trata más bien de casos aislados. El individuo moderno está sometido a una etiqueta laxa, inestable e incierta, ya que al mismo tiempo se le exige que sea auténtico y deferente. El control de sí mismo es el «tributo» que el individuo debe rendir al culto de la persona, que es lo propio de una sociedad en la cual se está obligado a controlarse. La dignidad democrática, y su corolario, las jerarquías y distinciones sociales, son una versión desencantada del rango aristocrático. Y «mientras más alto el rango, más vastos son los territorios del Yo y más estricto es el control de su acceso»[25].

El problema de la diferencia

La exigencia del ideal de sí mismo y de la deferencia con el otro, exigencias que se radicalizan en una sociedad democrática, explican la centralidad del tema del estigma en Goffman. Digámoslo de entrada: para Goffman, que en cuanto a esto sigue de cerca la realidad de base de la sociabilidad democrática, el estigmatizado no es (solamente) alguien que es excluido y recluido, sino también (y sobre todo) alguien que forma parte de las interacciones cotidianas comunes. Sin embargo, lo importante no es tanto esta constatación como la preocupación central de la cual da testimonio en la obra de Goffman: saber cómo lograr establecer una relación igualitaria con alguien que es diferente. La relación con el estigmatizado no es más que la esencia

24 Para una interesante presentación de este giro decisivo, ver el análisis propuesto por Béjar de la obra de Choderlos de Laclos. Cf. Helena Béjar, *La cultura del yo* (Madrid: Alianza, 1993), 49-64.

25 Erving Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, t. 2, *Les relations en public* (París: Minuit, 1973), 54. Y en el mismo sentido, «mientras más importancia tiene el rostro que pretende mantener un interactuante, mayor es el riesgo de encontrarla en discordancia con la realidad y, en consecuencia, más urgente es la necesidad de precaverse de ello». Cf. Goffman, *Les rites de l'interaction*, 16.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 379 20-01-2014 12:46:02

misma del problema del vínculo democrático[26]. El estigmatizado es menos un tipo de persona que un punto de vista, un rol, que se puede interpretar dependiendo de los momentos. A diferencia de la comunidad, que se basa en una imagen consensual de la subjetividad (un modelo de hombre al cual deben asemejarse todos los individuos), la sociedad democrática moderna, debido a que este modelo antroposocial dominante no existe más que hueco, hace del problema del estigma la cosa mejor compartida del mundo.

Desde este punto de vista, se detecta una profunda continuidad entre *Internados* y *Estigma*. Más allá de las críticas que surgen en *Internados* (el carácter inhumano de las instituciones, la decadencia moral con que estas marcan a los individuos, el institucionalismo enfermizo que generan), la obra se centra en torno a la gran contradicción reconocible entre la existencia de instituciones totales y los principios formales básicos de la sociabilidad democrática. Las instituciones totales son estos lugares donde los individuos residen o trabajan, aislados del resto de la sociedad, durante un lapso de tiempo no despreciable, compartiendo la rutina cotidiana y donde, especialmente, se controla casi la totalidad de la experiencia. Goffman subraya con fuerza la semejanza de todas las instituciones totales, las que, mucho más allá de sus características propias, ejercen las mismas funciones[27].

Especialmente, Goffman va a centrarse sobre el hecho de que, en estas instituciones totales, a los individuos se les despoja de sus identidades anteriores. Es por lo cual habla incluso de una carrera moral del enfermo mental: el proceso mediante el cual este se desprende de su antigua identidad y pasa a ser un individuo sometido y dócil a la institución, después de toda una serie de mortificaciones. En estas instituciones se produce una verdadera (re)socialización. Más aún, ellas generan toda una serie de adaptaciones secundarias que son, según Goffman, la prueba misma de su institucionalismo mórbido. No se trata en efecto sino de acciones que apuntan a obtener

26 Sobre este punto, los cincuenta años que nos separan del libro de Goffman han sido escenario de un cambio importante. Goffman puede aún hacer referencia a un modelo antroposocial claramente dominante (como él lo hace por ejemplo en *Stigmate* [París: Minuit, 1975], 151), frente al cual, los demás, la gran mayoría de los individuos, solo pueden experimentar su diferencia. Toda norma de identidad crea una desviación, como lo señala Goffman, pero la ausencia de toda norma central de identidad produce la explosión centrífuga de las minorías.

27 Goffman distingue cinco: las que se ocupan de las personas parcialmente discapacitadas e inofensivas: orfelinatos; las destinadas a personas que no pueden llevar una vida de manera independiente: hospitales y asilos (objeto específico de su libro); aquellas destinadas a proteger la sociedad de individuos peligrosos: las prisiones; las destinadas a aumentar la eficacia social: cuartel, internado, barcos; y finalmente, aquellas que son una suerte de refugio frente al mundo: monasterios. Cf. Erving Goffman, *Asiles* (París: Minuit, 1968), 46-47.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 380 20-01-2014 12:46:02

pequeños privilegios en torno al placer por lo prohibido[28], pero que muestran igualmente todos los esfuerzos que el individuo hace para distanciarse del rol y del personaje que la institución le asigna. En todos los casos, se trata de mecanismos de defensa del yo, de formas de resistencia pasiva, mediante las cuales el individuo se opone al sistema aunque sin poder cambiarlo, una «forma particular de ausentismo que consiste en tomar sus distancias, no en relación con una actividad, sino respecto de un personaje prescrito»[29].

Subrayemos que la crítica que realiza Goffman al conjunto de las instituciones totales, y en particular a las del ámbito médico, se hace en nombre de la dignidad del individuo democrático[30]. Aunque Goffman no la expresa necesariamente en estos términos, allí es donde se encuentra lo medular de la denuncia. Es a partir de ella que la contradicción subyacente al asilo se hace escandalosa, cuando los hombres son tratados como materiales, con «las mismas características que los objetos inanimados»[31]. Desde este punto de vista, y a pesar de que algunos intérpretes tienden a leer *Internados* en continuidad con el estudio de Foucault sobre la locura, la diferencia no podría ser más grande entre ambos autores. Para Goffman, se trata de oponerse, en aras de la dignidad humana tal como ella es sancionada por la sociedad democrática, a estos bolsones de contradicción que subsisten. Las instituciones totales son de hecho una suerte de dilema organizacional en una sociedad democrática. Sobre todo para Goffman, y de manera bastante opuesta a Foucault, «en la medida en que el número de "enfermos mentales" que vive fuera del hospital se acerca al de los internados o incluso lo supera, se podría decir que son más bien las contingencias de la vida que llevan a la decisión de internar, más que la enfermedad mental misma»[32]. De manera inversa, para Foucault, la reclusión de los individuos es el verdadero telón de fondo de la sociedad moderna, marcada por la obsesión de la reclusión y de la clasificación —los locos en el asilo, los enfermos en el hospital,

28 Ibíd., 98-100.

29 Ibíd., 243.

30 Por otra parte, Goffman subraya incluso las incompatibilidades existentes entre estas instituciones totales y la retribución del trabajo o la vida familiar en las sociedades modernas. Tensión constante que es justamente utilizada «como una palanca útil para el manejo de los hombres». Cf. Erving Goffman, *Asiles*, 56.

31 Ibíd., 121. Notemos que durante una conferencia previa a la publicación de *Asiles*, Goffman había hablado de los individuos en términos de «desechos» con el fin de acentuar bien la función de estas instituciones y la contradiccón de tratamiento al cual sometían a los individuos. Para una presentación de esta conferencia y del animado debate que siguió, cf. Erving Goffman, «La persuasion interpersonnelle» (1957), en *Les moments et leurs hommes*, 114-142.

32 Goffman, *Asiles*, 189.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 381 20-01-2014 12:46:02

los delincuentes en la prisión—. Las instituciones totales son el corazón de una modernidad incapaz de dejar un espacio a la diversidad y que apunta a la normalización de todos los individuos. Goffman cree en el poder y en la ley, o más bien, cree en la separación del poder y de la ley. Foucault no ve en la ley más que la aplicación quirúrgica de una forma de poder.

La influencia determinante del ideal democrático en esta representación del sujeto queda aún más manifiesta en el análisis que Goffman da del estigmatizado. Este es «el individuo a quien algo descalifica e impide ser plenamente aceptado por la sociedad»[33]. Pero Goffman es muy cauteloso en señalar, como lo hará a propósito de la realidad, que es necesario razonar en términos de relaciones y no de atributos[34]: observación clave que, a su manera, explica el carácter general de la problemática de la estigmatización. El estigmatizado y el normal son resultado de un proceso social, «no son personas sino puntos de vista»[35]. En el fondo, y aun cuando por esta vía se radicalice el punto de vista de Goffman, el estigma solamente existe cuando hay desacuerdo entre una identidad social virtual y una identidad social real, entre lo que se supone que el otro es y lo que él es verdaderamente. La importancia de esta distancia se vincula fuertemente con el marco democrático mismo, donde resulta muy difícil aceptar el estigma del otro y a veces confesarse a sí mismo el rechazo del estigma, lo que conduce a los individuos a racionalizar sus conductas respecto de los estigmatizados. Cuando se examina más de cerca la cuestión, no existe tanto un problema del estigmatizado como un dilema democrático de la interacción. El estigmatizado se percibe como si tuviera la misma concepción de la identidad que los normales (carácter universal del individuo democrático), pero recibe diariamente la prueba de que él es diferente y especialmente que los demás no tienen para con él el respeto o las consideraciones a los cuales cree tener derecho.

En los contactos mixtos entre estigmatizados y normales se juega, como dice Goffman, «una de las escenas primitivas de la sociología», de hecho la esencia de la interacción democrática. Incierta y aleatoria, se basa, como toda interacción, en una exigencia de tacto que toma empero un cariz distinto. La preocupación por el tacto pasa a ser particularmente incierta a propósito del estigmatizado. Él no sabe nunca en realidad lo que el otro piensa de su identidad, y los normales deben encontrar una manera de llevar a cabo esta interacción. «Nos parece que, si simpatizamos sin rodeos con su condición, corremos el riesgo de extralimitarnos en nuestros sentimientos;

33 Erving Goffman, *Stigmate* (París: Minuit, 1975), 7.

34 Ibíd., 13.

35 Ibíd., 161.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 382 20-01-2014 12:46:02

pero, si pasamos por alto su deficiencia, también corremos el riesgo de exigir de él cosas imposibles, o bien ofender sin querer a sus compañeros de desdicha»[36]. La relación finalmente se vuelve muy reflexiva y problemática: cuando se desarrolla una interacción de este tipo, los individuos normales perciben que el estigmatizado está consciente de este estado de cosas, a veces incluso que está consciente de la conciencia que él (el normal) tiene y, más aún, que está consciente de la conciencia que el normal tiene de su propia conciencia de la situación...

Los estigmatizados se convierten así en maestros del arte del fingir[37]. Esta actitud supone una mayor dosis de reflexividad de parte de los actores, capaces de dominar la información social destinada a los otros. Pero para Goffman, no se trata de afirmar que debido a esto los estigmatizados tendrían comportamientos propios: como los normales, estos no se dividen entre relaciones simuladas y relaciones íntimas, pero como ellos, están forzados a lidiar con situaciones que se caracterizan «por ciertas distancias entre las identidades sociales real y virtual», lo «que implica esfuerzos específicos para afrontar la situación»[38]. Nada lo ilustra mejor que la noción de falso semblante, de simulación, que se ubica en medio de dos extremos: no es que haya por un lado el secreto absoluto y, por el otro, la información completa, sino que dado el interés que todos tenemos en ser considerados como normales, tarde o temprano, muchos de nosotros caemos en la tentación de fingir[39]. Pero también existe, y es una actitud mucho más extendida, el enmascaramiento o el encubramiento, es decir, los esfuerzos que realiza el estigmatizado mismo para no imponerse demasiado e incluso para ayudar a los demás a desviar la atención furtiva que dirigen al estigma. De hecho, el enmascaramiento es el esfuerzo que debe hacer el estigmatizado para facilitar la interacción en una sociedad democrática igualitaria. Sin embargo, ambos procedimientos deben interpretarse en el seno de la distancia fundamental y constitutiva del individuo moderno: «la simulación y el enmascaramiento se encuentran entre estos procedimientos, aplicaciones particulares del arte de manipular las impresiones, un arte fundamental para la vida social, gracias al cual el individuo ejerce un control estratégico sobre las imágenes de sí mismo»[40]. Las interacciones tienen una estructura definida que impone ciertas obligaciones, pero ellas representan también

36 Ibíd., 30.

37 Ibíd., 99.

38 Ibíd., 72.

39 Ibíd., 93.

40 Ibíd., 152.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 383 20-01-2014 12:46:02

«una pequeña habitación estrecha donde hay más puertas y más razones psicológicamente normales para salir que todo lo que pueden imaginar aquéllos que son siempre leales con la sociedad situacional»[41].

Para dar cuenta de esta situación Goffman introduce la noción de «identidad para sí mismo», con el fin de «analizar lo que el individuo siente respecto de su estigma y lo que hace respecto del mismo»[42]. A partir de esta dimensión, Goffman señala en primer lugar el sentimiento irreprimible de ambivalencia, que queda claramente demostrado por las actitudes del estigmatizado respecto de sus semejantes, en función de la visibilidad del estigma, o incluso sus reacciones frente a los diversos profesionales que le aconsejan develar u ocultar dicho estigma. El resultado es que el individuo gana en reflexividad lo que pierde en autenticidad; y al final experimenta una pérdida de intimidad en la medida en que todos estos consejos afectan a partes profundas de su personalidad. El individuo termina agobiado entre una pertenencia a su verdadero grupo y su deseo de existir fuera de este.

A propósito de esta problemática, Goffman cambia de tono una vez más. El análisis cede el paso, de manera solapada pero decidida, a los consejos; la sociología pasa a ser un tratado de buenos modales[43]. El proceso es siempre el mismo: mientras más impacta un estigma al individuo, más debe empeñarse en mostrar a los demás que él posee el yo subjetivo estándar; mientras más le cuesta a los demás olvidar su estigma, más debe el individuo estigmatizado esmerarse en reducir la tensión, en romper el hielo. Así, los normales se encuentran a salvo del sufrimiento y de la injusticia que los estigmatizados experimentan: «Se solicita al individuo estigmatizado que reniegue del peso de su carga y que nunca deje pensar que al arrastrar esa carga ha pasado a ser diferente a nosotros. Al mismo tiempo, se exige que se mantenga a una distancia tal que nosotros podamos soportar sin pena la imagen que nos formamos de él. Así, una *aceptación fantasma* se encuentra en la base de una *normalidad fantasma*»[44]. El estigmatizado debe ser para los demás lo que los demás le rehúsan que sea para ellos, situación ambivalente en la cual, no sin paradoja, obtiene su mayor margen de maniobra.

La centralidad del estigmatizado en la sociedad democrática no puede ser expresada con más claridad. El estigmatizado, en un único y mismo movimiento, pertenece a la sociedad pero es también, indefectiblemente, diferente. Los dos procesos son el resultado de una construcción colectiva:

41 Goffman, *Behavior in Public Places* (Glencoe, IL: The Free Press, 1963), 341.

42 Goffman, *Stigmate*, 128.

43 Ibíd., 138-143.

44 Ibíd., 145.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 384 20-01-2014 12:46:02

es la sociedad democrática moderna que pretende ser una sociedad de integración, es la sociedad democrática moderna que produce toda una serie de patologías de integración. La tensión a la cual es sometido hace del estigmatizado una figura emblemática de la sociedad democrática moderna: en donde ninguna discriminación es legítima, en donde todas las discriminaciones son de rigor, en donde todos son iguales, sin que nadie lo sea verdaderamente. El estigmatizado no hace más que visibilizar esta tensión[45]. Goffman, en el fondo, se vuelve a encontrar con el problema sociológico mayor de una sociedad democrática, tan bien planteado por Tocqueville, es decir, el de la distancia social y de la discriminación, en un contexto que multiplica las ocasiones en que un individuo, normal en un contexto, puede ser estigmatizado en otro.

En libros como *Estigma* o *Internados* es donde aflora con más fuerza la verdadera naturaleza de la obra de Goffman. Más allá del tono de estos libros, ¿cómo no ser sensible a sus esfuerzos por sensibilizarnos respecto de los problemas de los estigmatizados, de la naturaleza particular de nuestras interacciones con ellos? Sus análisis no están fuera de un contexto social, como se ha dicho a veces, y de manera desenvuelta. Por el contrario, la minucia de la descripción de las situaciones sociales de los personajes es siempre impresionante. Si la obra parece poco social es porque moviliza, y siempre de una manera inextricable, otra dimensión, la de la prescripción analítica de los códigos de conducta entre individuos formalmente iguales, aunque siempre diferentes o desiguales. Sobre este punto, ningún ejemplo es tan convincente como los análisis proporcionados por Goffman acerca de la necesidad irreprimible de consuelo, propia de los individuos modernos. La sociedad democrática moderna debe siempre, y en todas partes, «calmar al pánfilo»[46]: de mil maneras, se trata de lograr proponer al individuo una definición de la situación que le ayude a aceptarla. Esta necesidad de ser calmado, tranquilizado, consolado es de hecho consustancial a una sociedad que instaura a los hombres como los únicos amos de su vida y que los impulsa a una realización en principio ilimitada de sus propias posibilidades.

45 El tratamiento dado a la estigmatización por Goffman se asemeja al que Gauchet y Swain dan a la locura. Para estos últimos autores, el surgimiento de un saber sobre la locura está íntimamente vinculado con la consolidación de una sociedad democrática, en donde, por primera vez, se plantea con toda su agudeza el misterio de la alteridad del otro. ¿Cómo el otro, que es mi semejante, pudo perder la razón? La interrogante médica está marcada por la realidad política de la sociedad democrática. Cf. Marcel Gauchet, Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain* (París: Gallimard, 1980).

46 Erving Goffman, «Calmer le jobard: quelques aspects de l'adaptation a l'échec» (1952), en *Le parler frais d'Erving Goffman*, 277-300. En un sentido próximo, cf. igualmente Erving Goffman, *Asiles*, 394 y ss.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 385 20-01-2014 12:46:02

Una sociedad en la cual los individuos son forzados a mantener la cabeza en alto, permanecer siempre presentables. La tensión es tan fuerte, concluye Goffman, que esta dificultad impulsa cada vez más a los individuos a recurrir a la ayuda de profesionales, como por ejemplo el psicoterapeuta.

> Su trabajo consiste en tranquilizar y reorientar a las personas desorientadas; tiene como tarea remitir al paciente a su mundo, o bien impulsarlo hacia un mundo nuevo y hacerlo de manera tal que ya no pueda provocar incidentes. En suma, si se toma la sociedad, y no a la persona, como unidad, al psicoterapeuta es a quien corresponde la tarea capital de calmar al pánfilo[47].

Pero no solo existen los intercambios reparadores. El individuo tiene un conjunto de deberes consigo mismo y para con los demás, debe dar una imagen de orgullo y de honor. El rostro de una persona «no es más que un préstamo que le concede la sociedad: si este no aparenta ser digno, se le quitará. Mediante los atributos que se le otorgan y el rostro que le hacen llevar, todo hombre pasa a ser su propio carcelero»[48]. Veamos más en detalle esta peregrinación de los significados.

La realidad del sujeto

Primero que todo, insistamos en la naturaleza única del sujeto que presenta Goffman a lo largo de sus libros. No hay, en efecto, una ruptura entre el sujeto de *Internados* o *Estigma* y el de la *Presentación de la persona en la vida cotidiana* o de *Ritos de interacción*[49]. En todos los casos, siempre se define al actor por su capacidad de dominar sus imágenes de sí mismo y por la distancia entre su experiencia subjetiva y su identidad social. Es en el seno de esta realidad de base donde emergen las diferencias: en *Internados*, los individuos situados en un universo cerrado están más obligados a apoyarse en sus propias fuerzas psíquicas para poner resistencia a instituciones que apuntan a modelar su identidad personal, después de haberlos despojado de su identidad social[50]. En *Estigma*, la diferencia entre ideal de sí mismo

47 Goffman, «Calmer le jobard: quelques aspects de l'adaptation a l'échec», 296.

48 Goffman, *Les rites de l'interaction*, 13.

49 Para lecturas que insisten sobre las dos representaciones del sujeto presentes en la obra de Goffman, cf. Albert Ogien, «La décomposition du sujet», en *Le parler frais d'Erving Goffman*, 100-109; y Didier Lapeyronnie, *De l'expérience a l'action*, EHESS, tesis de habilitación, 1992.

50 Especialmente los comentarios de Erving Goffman, *Asiles*, 372-374. Define «al individuo, en una perspectiva sociológica, como un ser capaz de distanciamiento, es decir, capaz

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 386 20-01-2014 12:46:02

y las discapacidades, y las perturbaciones que ello puede producir, lleva al individuo a defenderse gracias a una simulación. Si bien la actitud de los normales es la misma durante los rituales cotidianos de la vida social, Goffman da cuenta del carácter más dramático de la experiencia de los actores estigmatizados o colocados en instituciones totales, volviendo su mirada hacia la interioridad del que finge, haciéndose «preguntas sobre el estado mental de aquéllos que se entregan a esa práctica»[51] y, sobre todo, mostrando la ambivalencia estructural de sus emociones. Pero incluso cuando da cuenta de las interacciones cotidianas entre actores normales, los análisis de Goffman no están exentos de un tono trágico. Insiste, por ejemplo, en el hecho de la fragilidad constitutiva de las interacciones, sobre la duda que asalta a los actores frente a las representaciones fraudulentas a las cuales puede entregarse una persona, al igual que sobre las coacciones contundentes que pesan sobre el individuo obligado a representar un rol social: «Un actor solitario atormentado por la preocupación de su representación. Tras muchas máscaras y personajes, cada actor tiende a adoptar una fisionomía sincera, desprovista de todos sus ornamentos sociales, la fisionomía de alguien que está absorto, personalmente involucrado, en una tarea difícil y falsa»[52].

Se plantea así el problema de la moral. Los individuos modernos son morales, porque viven en un mundo donde las normas son numerosas y están presentes en todas partes, pero su preocupación mayor es «la cuestión amoral del perfeccionamiento de una impresión capaz de hacer creer que ellos están actualizando estas normas». Todos son entonces, dice Goffman, «comerciantes de la moralidad»[53]. Puede haber cinismo en esta frase, pero se trata sobre todo de una definición plausible de los individuos modernos, y especialmente de una caracterización plausible de la relación con la moral que experimentan individuos constantemente definidos por un sentimiento de extrañeza, no respecto de sí mismos, sino de sus identidades sociales.

De hecho, es la distancia con el rol la que permite dar cuenta de la totalidad de estas actitudes, en el cruce de diversos órdenes analíticos. Por una parte, dicha distancia remite a la matriz social en la cual se despliega, al menos implícitamente, el pensamiento de Goffman y es el resultado

de adoptar una posición intermedia entre la identificación y la oposición a la institución y dispuesto, a la mínima presión, a reaccionar modificando su actitud en uno u otro sentido para volver a encontrar su equilibrio», ibíd., 373.

51 Goffman, *Stigmate*, 106.

52 Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, t. 1, 222.

53 Ibíd., 237.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 387 20-01-2014 12:46:02

analítico de lo propio de la experiencia moderna, la distancia creciente entre el objetivo y el subjetivo. Cierto, el nivel de identificación con el rol social varía con fuerza en función de su carácter agradable y gratificante, como asimismo del prestigio social que se le asocia; evidentemente es más fácil identificarse con un rol social prestigioso que con un estigma negativo. Pero en todos los casos, la distancia con el rol define la experiencia de los individuos. Por otra parte, la noción de distancia con el rol remite al marco político de la problemática goffmaniana y es una consecuencia de la forma cultural específica que adquiere la interacción en una sociedad democrática (en donde las consideraciones para con el otro son más inestables que en el pasado). Aquí, la noción de sociedad democrática debe comprenderse en el sentido amplio del término, y debe integrar incluso una representación de tipo durkheimiana. En una sociedad sin el lastre de la tradición, donde hay un número creciente y cada vez más heterogéneo de experiencias sociales, el mínimo común denominador de la sociedad es la capacidad que todos tenemos de ser actores, de preservar nuestra dignidad, pero también de exigir la deferencia de los otros. «Muchos dioses han sido desechados, pero con obstinación el individuo sigue siendo una deidad de importancia considerable»[54]. Es por esto que en la sociedad contemporánea debemos tan a menudo dominar la capacidad de dejarnos ver o de escondernos de la mirada de los demás. Goffman no puede ser más explícito:

> Entre las normas que el individuo en sociedad está obligado a respetar, existe un grupo importante del cual uno se desvía sin causar perjuicio ni preocupación a otras personas más que a sí mismo. Infringir estas normas tiene principalmente por efecto cuestionar la reivindicación tácita de cada uno en cuanto a ser una persona con competencia y carácter normales. La imagen ofendida es la propia imagen del ofensor[55].

Estos dos niveles, inextricablemente intelectuales y prácticos, dan lugar a las diversas impresiones que tienen los actores de que detrás del otro se oculta un misterio personal. En verdad, detrás del otro no hay ningún misterio[56], o bien un misterio irrisorio; pero la sensación de este misterio es esencial y estructural. Es la distanciamiento creciente de los individuos con el mundo social la que da forma a esta sensación de misterio y al mismo tiempo permite comprender su inexistencia. Para Goffman, ser realmente

54 Goffman, *Les rites de l'interaction*, 84.

55 Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, t. 2, 110.

56 Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, t. 1, 71.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 388 20-01-2014 12:46:02

alguien no consiste en «limitarse a poseer los atributos requeridos, es también adoptar las normas de la conducta y de la apariencia que el grupo social relaciona con ellos»[57]. Por resbaladiza que sea la frase, nunca señala que el individuo no existe o que no es sino una representación. De hecho, en Goffman, que una situación social exija modelos de presentación de sí mismo origina la ilusión de la existencia de un yo sólido diferente al social. Goffman no dirá nunca que el sujeto no existe (lo contrario es más exacto) pero lo que le interesa es señalar que esta ilusión es generada por el marco de las interacciones.

Los análisis de Goffman varían de un libro a otro, menos en su contenido mismo que en la elección de los términos. Así, a veces, organiza su reflexión en torno al par entre el actor y el personaje[58]; otras veces, prefiere distinguir entre la identidad personal, la identidad social y la identidad para sí[59]; o incluso diferencia el rol (aptitud o función), la persona (sujeto de una biografía) y el personaje (la visión teatral que se puede dar de este)[60]. Pero más allá de estas variaciones, Goffman impugna a lo largo de toda su obra la identificación sin falla entre el personaje representado y el yo. Por el contrario, insiste en la distancia entre estos dos órdenes. El personaje, es decir, la percepción del otro a partir de sus conductas objetivas, la silueta que él da de sí mismo, no se confunde jamás con el yo del individuo. De hecho, la idea de un yo tras el personaje es una consecuencia de la representación misma: «Un espectáculo correctamente producido y representado lleva al público a atribuir un yo a un personaje representado, pero esta atribución es el resultado y no la causa de un espectáculo»[61]. Goffman es aún más explícito: el yo es «un efecto dramático que se desprende de un espectáculo propuesto, y la cuestión decisiva es saber si se le da crédito o no»[62]. Dicho de otra forma, son los soportes sociales los que producen la idea de un yo tras el personaje. Desde el punto de vista exterior, el individuo es (pero no puede reducirse a ser) la imagen que da de él. Las actitudes paradojales y las formulaciones ambiguas obviamente no se deben excluir como cuando, por ejemplo, un paciente actúa «explícitamente como un loco para dejar entender claramente a las personas respetables que está completamente

57 Ibíd., 76.

58 Ibíd., 238-239.

59 Goffman, *Stigmate*.

60 Goffman, *Les cadres de l'expérience*, 137.

61 Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, t. 1, 238.

62 Ibíd., 239.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 389 20-01-2014 12:46:02

sano»[63]. Sucede que el individuo es esta imagen: en un mundo de ficciones, el ser se reduce al parecer. Y sin embargo, el individuo no puede ser totalmente esta imagen[64]: hay una falla constitutiva de la persona humana moderna, establecida por su distancia respecto del mundo y la sacralidad del sujeto. Y lo que es verdadero a partir desde un punto de vista externo lo es aún más desde un punto de vista interno. En su experiencia subjetiva inmediata, el individuo tiene la sensación de no agotarse en la mirada de los demás, de escaparse siempre de sus miradas, de ser también otra cosa. El individuo no definirá nunca verdaderamente esta «otra cosa» por cuanto esta experiencia no es en definitiva más que una consecuencia social de la distancia creciente que siente en relación con el mundo, como asimismo de la imposición, a través de la mirada de los otros, de la construcción de una apariencia normal. «La naturaleza más profunda del individuo está a flor de piel: la piel de sus otros»[65].

De hecho, el conjunto de estas consideraciones solamente se comprende cuando las vemos como efectos de un marco de interpretación. Es por esto que «es necesario no pronunciarse en cuanto a su esencia respectiva»[66]. No existe por un lado la apariencia y, por otro lado, la realidad: el actor, y su rol en la vida social, son entidades problemáticas cuyas definiciones sociales son variables. Así, por ejemplo, lo que se denomina individuo en un contexto, se llama rol en otro. La idea de la permanencia no es entonces más que el fruto de una convención en cuanto a la continuidad supuesta de las cosas espirituales: en Occidente, dirá Goffman, vivimos con la fuerte convicción de que un individuo puede desplegar diversos roles en diferentes situaciones sin dejar de ser el mismo individuo en cada ocasión[67]. En efecto es difícil, en Occidente, no formular la hipótesis de que nuestros actos son la expresión de un sí mismo que subsiste detrás de nuestros roles[68]. Aún más cuando, como lo subraya Goffman, la impresión de humanidad que se desprende de un individuo proviene muy a menudo de su distancia con el rol, distancia

63 Goffman, *Behaviour in Public Places*, 224.

64 Notemos que las razones de esta no reducción son de otra naturaleza a las que podemos encontrar en la obra de Mead. Para este último, la razón principal se desprende de la imposible identificación psíquica del individuo con uno solo de sus roles (George Herbert Mead, *L'esprit, le soi et la société* [París: PUF, 1963]). Para Goffman, la razón principal, a pesar de la similitud de ciertos análisis, es de naturaleza sociológica y proviene de la distancia creciente entre la percepción subjetiva y las dimensiones objetivas.

65 Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, t. 2, 338.

66 Goffman, *Les cadres de l'expérience*, 263.

67 Ibíd., 279-280.

68 Ibíd., 287-293.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 390 20-01-2014 12:46:02

que puede ser manipulada con el fin de obtener ventajas: durante un cara a cara, el sí mismo que surge de manera furtiva tras el rol, depende en verdad del rol. Por lo demás, no nos importa en realidad saber lo que es en verdad; «lo que nos preocupa, es la impresión que nos da el individuo, de ser una cierta persona detrás del rol que representa»[69]. Ciertamente, somos enviados hacia un sí mismo más allá de la situación, pero, insiste Goffman, a un sí mismo que fluctúa en cada nueva situación.

El sujeto no es más que una convención cultural occidental (la idea de que debe existir una continuidad biográfica de una persona tras sus roles) y la consecuencia más o menos directa de un marco de interacción (se supone que hay alguien detrás del personaje). Dicho de otra forma, el individuo se disuelve en los momentos; «es» el producto de un marco. Sin embargo, se trata menos del fin de una concepción sustancial (o predicativa) del individuo humano, y más del desplazamiento de la representación del sujeto hacia una concepción situacional. La ambigüedad constitutiva del sujeto de Goffman es así menos el resultado de una indecisión teórica cualquiera que el fruto de las tensiones propias al espacio de interpretación en el cual se sitúa su obra. El sujeto es un administrador de sus imágenes sociales pero, dado el culto que la sociedad democrática le rinde, también se supone que es otra cosa. «En una época en que el individuo puede desprenderse de casi todo el resto, conserva sobre los hombros la cruz del carácter personal, cruz liviana, es cierto, que lleva en presencia de los demás»[70].

III. ¿Qué es la realidad?

Desde el inicio de su vida intelectual hasta su obra mayor, *Frame Analysis: Los marcos de la experiencia*, Goffman está convencido de que vivimos, como lo dice W. I. Thomas, «sobre la base de hipótesis»[71]. Pero, para él, el problema no es establecer la realidad de la realidad, sino que circunscribir las maneras, cada vez más diversas, mediante las cuales va a configurarse el sentido de las situaciones. Una vez más, es la experiencia central de la diferencia entre la objetividad y la subjetividad la que da toda su agudeza a la problemática de la definición de la situación en Goffman. Debido a que los individuos tienen cada vez más un sentimiento de extrañeza hacia el universo social, la imposición de una definición de la situación pasa a ser uno de los objetivos mayores de toda interacción. Poco importa, de hecho,

69 Ibíd., 291.

70 Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, t. 2, 180.

71 Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, t. 1, 13.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 391 20-01-2014 12:46:02

que estas definiciones solo rara vez sean verdaderas invenciones interaccionistas, lo importante es que estas se perciben como problemáticas. Situación inevitable en la medida que, incluso cuando el actor está involucrado en una interacción, mantiene a menudo la capacidad de distanciarse de ella. «Esto implica entonces que ellos (los actores) se pregunten qué tipo de actividad está en curso y si acaso hay engaño o simulación abierta»[72]. Mientras más grande es el espacio (o la sensación de distancia) entre lo objetivo y lo subjetivo en la modernidad, menos el actor está inmediatamente seguro de la pertinencia de sus análisis sobre el mundo y hacia los demás.

La realidad es múltiple

Es en *Los marcos de la experiencia* que Goffman entrega lo esencial de su reflexión sobre este tema. Es en este libro en donde mejor cuestiona el sentido de las situaciones, la manera en que ajustamos su sentido, la manera en que se organiza la experiencia subjetiva de cada uno y, en especial, la naturaleza de la experiencia de lo real en nuestra sociedad. Goffman aprehende lo real como un conjunto intercomunicado de múltiples realidades; la realidad es una experiencia sobre la cual se impone un marco[73]. Ahora bien, los diferentes marcos no son ni la obra *ex-nihilo* del actor (de allí la dirección del pensamiento de Goffman desde los momentos hacia los hombres y no la inversa) ni tampoco siempre ajustados a las situaciones[74]. Incluso al contrario, dado que la realidad puede ser objeto de un gran número de enfoques diferentes, lo real como tal es siempre problemático. Los marcos son los elementos de base que nos permiten comprender los acontecimientos, pero, y lo esencial del propósito se ubica aquí, sucede a menudo que lo que consideramos real no es más que un sueño, una broma, o más aún, que el sentido de una misma situación no sea el mismo para los diversos participantes. Notemos que si Goffman se explaya profusamente sobre los errores de enfoque, señala que la mayor parte del tiempo podemos comprender lo que ocurre e intervenir. Pero si no cesamos de proyectar nuestros marcos sobre las situaciones,

72 Goffman, «Réplique à Denzin et Keller» (1981), en *Le parler frais de Erving Goffman*, 318.

73 Al inicio de su obra, y una vez presentada su problemática general, Goffman recuerda rápidamente algunos autores que se han interesado en esta problemática (James, Schutz, Garfinkel, Wittgenstein, en fin, Bateson). Para una lectura de Goffman en sus vínculos con la obra de Bateson y más ampliamente con el «paradigma de la comunicación», cf. Yves Winkin, *La nouvelle communication* (París: Seuil, 1981), 13-109.

74 Dicho de otra forma, los hombres, a diferencia de lo que podía dejar entender la posición de Thomas, no definen siempre las situaciones. Muy a menudo, como se empeña en mostrar Goffman, operan en situaciones que ellos no definen y que ellos tienden incluso a «definir» implícitamente de la misma manera.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 392 20-01-2014 12:46:02

en la medida en que estos se confirman, y habitualmente lo hacen, olvidamos que lo hemos hecho[75].

En su análisis, Goffman distingue varios órdenes diferentes. Primero que todo, está lo que él denomina los marcos primarios, es decir, «un marco que nos permite, en una situación dada, otorgar sentido a tal o cual de sus aspectos, el cual de otra manera estaría desprovisto de significado»[76]. Se trata de marcos que no se relacionan con interpretaciones previas u «originarias»[77]. Son estos marcos, en sí poco problemáticos, que van a experimentar una serie de transformaciones.

Pero lo que interesa más a Goffman es que toda secuencia de actividad puede conocer dos tipos de transformaciones: en clave (*keying*) y fabricación. Por transformaciones en clave entiende «un conjunto de convenciones mediante el cual una actividad dada, ya provista de un sentido por la aplicación de un marco primario, se transforma en otra actividad que toma a la primera como modelo, pero que los participantes consideran como ostensiblemente diferente»[78]. Por ejemplo, el acto de drogarse es un acto instrumental no transformado, una experiencia científica con estupefacientes es una transformación en clave. Una transformación de clave puede producir una acción que literalmente no ha sucedido, aunque sí se ha dado su producción. Una acción no literal se efectúa si uno cumple con las prácticas vigentes (como en los casos en que se finge o en las diversas experiencias de reiteraciones técnicas en el curso de la vida social, por ejemplo, el aprendizaje de una tarea, las demostraciones, las grabaciones, los juegos de roles en terapias, etc.). De hecho, cada transformación en clave agrega una capa o un estrato adicional a la actividad: un estrato profundo (que absorbe por ejemplo a los que participan en una actividad dramatúrgica) y un estrato externo, la franja del marco, el estatus de la actividad en el mundo real[79].

A esta primera forma de transformación se añade una segunda, la fabricación. «Se trata de los esfuerzos deliberados, individuales o colectivos, destinados a desorientar la actividad de un individuo o de un conjunto de individuos y que van hasta falsear sus convicciones sobre el curso de las cosas»[80]. A diferencia de la transformación en clave, en donde todos los

75 Goffman, *Les cadres de l'expérience*, 47.

76 Ibíd., 30.

77 La noción es oscura e incluso Goffman reconoce el carácter insatisfactorio de su definición. Cf. ibíd., 56.

78 Ibíd., 52.

79 Ibíd., 91.

80 Ibíd., 93.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 393 20-01-2014 12:46:02

actores comparten el mismo punto de vista sobre lo que sucede, las fabricaciones están fundadas en diferentes puntos de vista. La franja del marco define la actividad como una maquinación, pero solamente lo saben quienes efectúan el complot. Esta es la razón por la cual las fabricaciones están sujetas a un tipo particular de descrédito: cuando se descubre un engaño, estas se desmoronan. Por lo demás, cuando se produce el descrédito, el individuo es inducido a examinar con un nuevo prisma todos los hechos anteriores y posteriores. En consecuencia, en la vida cotidiana, y a pesar de la permanencia y la adecuación de los marcos, la duda es una experiencia bastante común.

Ahora bien, las cosas son evidentemente más complejas de lo que podría dejarlo entender la existencia de estos dos niveles. En efecto, se puede transformar un marco primario, a través de una transformación en clave, pero se puede también transformar una transformación en clave y operar entonces una retransformación. A través de estas diferentes transcripciones de una secuencia de actividad, y a medida que se añaden estratos a la secuencia inicial, el significado de las situaciones se hace cada vez más complejo. Las diversas situaciones de doble juego dan cuenta efectivamente de este proceso; por ejemplo, cuando alguien infiltra una organización, o incluso, en estos juegos de engaños donde se puede llevar a la víctima a descubrir una maquinación para hacerla caer mejor en la trampa de la que sigue; o el caso del espía o del agente doble que, una vez desenmascarado, cambia una vez más de campo. Esta complejización puede ser intencional (yo pienso que él piensa que yo pienso...) o en extensión (por encadenamiento de acciones).

Más aún, los actores pueden administrar simultáneamente mensajes por diferentes canales. En efecto, muy a menudo los participantes siguen una línea de actividad central —una intriga—, en torno a la cual gravitan otras actividades consideradas fuera de contexto. Pero los individuos tienen una gran capacidad para recibir mensajes laterales sin distraerse de su actividad principal (como por ejemplo la lectura de los letreros de publicidad en una carretera). Al lado de un canal principal o intriga, hay cuatro canales subordinados: canal de distracción, canal direccional, canal de comunicación colusoria (constitución de un mini grupo con algunos participantes), canal de disimulación. El actor no siempre es distraído, pero la participación en una situación es siempre más compleja de lo que aparentemente se afirma. Estos canales pueden reutilizarse en el curso de una interacción. Por ejemplo, se puede utilizar un canal de distracción para transmitir informaciones secretas (juegos de cartas, sistemas de vigilancia en bancos, trampas en el momento de pasar un examen, etc.). Esta capacidad es esencial para Goffman:

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 394 20-01-2014 12:46:02

«Estamos dotados con esta capacidad fundamental de aceptar que los principios organizacionales de nuestra experiencia cambian de tal forma, que el sentido de un segmento de actividad se distancia de su modelo al mismo tiempo que se mantiene significativo, capacidad que pone en acción un mecanismo de corrección que permite evitar que se instale la confusión en lo que percibimos de la intriga»[81].

En síntesis, podemos representar escénicamente a personajes dotados de estatus de participación variados, capaces de manipular de múltiples maneras los canales de la experiencia.

La realidad es frágil

No olvidemos que la realidad de las situaciones siempre es frágil y está siempre sometida al riesgo de disolución, de desintegración. Son los errores de enfoque o de enmarque. En situaciones donde se experimenta una cierta incomodidad, uno duda, uno se encuentra incluso ante la incertidumbre de que a veces se producen los marcos primarios (escuchamos un ruido en la puerta, ¿se trata de un ruido puramente natural o de alguien que golpea?). Otras veces, una mala apreciación de la situación nos hace cautivos de una relación inadecuada con los acontecimientos. La cosa es inevitable por el hecho de que una misma situación puede tener diferentes marcos y que los actores pueden movilizar marcos opuestos (por ejemplo, los adolescentes pueden ver un juego de manos en donde otros pueden ver vandalismo). En este último ejemplo, las controversias conciernen los marcos. Pero otras veces puede haber controversias sobre los marcos en un segundo grado; los actores pueden estar de acuerdo sobre la forma en que deberían ver las cosas, pero discuten las razones por las cuales no han logrado hacerlo. En esta situación, los individuos reclaman un suplemento de información o de justificaciones. Pero cuando estamos sometidos a la influencia de una maniobra, las consecuencias de la inadecuación pueden perdurar mucho más tiempo. Si se logra salir de esta situación, claramente se dirá que el marco ha sido depurado; la relación con el marco queda en lo sucesivo clara para todos los participantes (y no solamente para el tramposo). Estas redefiniciones del marco son a veces instantáneas (de pronto uno deja de desconfiar de todos); otras veces, se deja que el otro siga creyendo que nos ha burlado para sacar todo tipo de ventajas.

81 Ibíd., 234.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 395 20-01-2014 12:46:02

Lo importante no es concluir que la vida está llena de malentendidos, sino que somos capaces de prevenir y asegurarnos de que estas situaciones sean excepciones. «Así la discreción y el buen sentido contribuyen a hacer que este mundo siga siendo interpretable, en sus intenciones o en su naturaleza»[82]. Lo que nos salva es tanto nuestra aptitud notable para percibir las diferencias, como el esmero que ponen nuestros interlocutores por comportarse de manera precisa.

Entonces, en la medida en que el marco nos ayuda a enfrentar una situación, nos sentimos contrariados cuando estamos frente a situaciones que no sabemos abordar: sufrimos una ruptura del marco. Existen dos tipos de ruptura. La primera es autorizada (un conferencista que toma un vaso de agua), la segunda consiste en retirarse de la situación sin autorización previa (uno revienta en sollozos o risas). Una manera de regresar a la situación y salir del momento embarazoso es, por ejemplo, haciendo una broma, ridiculizar al personaje para salvarse como actor[83]. Cuando experimentamos una ruptura de marco, nuestras creencias y nuestros compromisos se desmoronan. No sabemos qué hacer y enfrentamos una realidad que flota de manera inquietante. La experiencia misma queda sin forma y desaparece incluso como experiencia. Pasa a ser una experiencia negativa: negativa porque se opone a una respuesta organizada y sostenida de manera coherente[84].

Si la reflexión sobre la definición del marco es ante todo un rasgo dominante del arte contemporáneo (basta con pensar en todas las obras de arte que, de una u otra forma, atraen la atención del público sobre el carácter ficticio de la representación con el fin de impedir que el espectador se instale demasiado tiempo en un estrato) esta dimensión es «una evolución original y general, un movimiento de moda que se traduce en toda una serie de prácticas»[85]. Es así como se transmiten cosas que supuestamente deben permanecer ocultas, que se utiliza el deporte para hacer otra cosa, que se toman libertades en relación con una representación, que se induce a los individuos a reflexionar sobre el marco en el cual se desarrolla una actividad. «En suma, todos se ponen de acuerdo hoy en día para introducir más juego en los dispositivos de escenificación de un personaje o de un rol»[86].

Ahora bien, si lo más frecuente es que estos movimientos se mantengan dentro de límites precisos, es porque los autores no tienen ningún interés

82 Ibíd., 320.

83 Ibíd., 352.

84 Ibíd., 370.

85 Ibíd., 412.

86 Ibíd., 413.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 396 20-01-2014 12:46:02

en destruir su propio espectáculo. Una situación completamente diferente es cuando se trata de amenazar la relación entre los márgenes y la actividad central y de cuestionar un marco dominante. Es así como los subalternos «utilizan las rupturas de marco para echar a perder una situación»[87]. Hay así rupturas de marcos que apuntan a desconcertar y desacreditar a un adversario, trasgrediendo las reglas de enmarque de la interacción que contribuyen a mantenerla. Se apunta entonces a la vulnerabilidad de la experiencia enmarcada, como en las prácticas de complot social, donde lo que es central es la pertinencia de la amenaza sobre el marco y no la magnitud del impacto o del desorden. Mediante esta vía, Goffman llega a una definición del poder como capacidad de reestructurar radicalmente el curso de las cosas[88].

La realidad es furtiva

La concepción de lo real que elabora Goffman insiste sobre dos cosas aparentemente contradictorias. La fuerza de las certidumbres de la vida social permite recusar la idea de un escepticismo radical, el cual haría dudar de todos los campos de la existencia e impediría incluso una actitud analítica como la de Goffman. No obstante, el error o la ruptura de marco pueden producirse en cualquier tipo de actividad, con la condición de que las circunstancias se presten para ello. Goffman expresa sin ambigüedad su concepción de lo real: «La sospecha reside, por lo tanto, universal, fundamental y estructuralmente en el orden de las cosas de la vida social, y el análisis de la sospecha es la mejor manera de apreciar el carácter enmarcado de las regiones de significado y de las realidades que son las nuestras»[89]. Una actitud que en el fondo se basa en la íntima convicción de que lo inexplicado no es inexplicable y que bastaría a lo sumo con dedicarle más tiempo para dilucidarlo.

Para Goffman, lo real aparece siempre en una oposición; es más bien una relación que una sustancia, por cuanto una secuencia común incluye a menudo episodios enmarcados de manera distinta y que pertenecen a diferentes ámbitos de realidad. Goffman rechaza la oposición simple entre real-irreal. Lo real se opone también al juego, al ritual, al deporte, al aprendizaje, a la impostura, a la experimentación... «Las secuencias de actividad y las figuras que las pueblan deberían entonces tratarse como pertenecientes a un único

87 Ibíd., 417.

88 Ibíd., 438.

89 Ibíd., 477-478.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 397 20-01-2014 12:46:02

y mismo campo de análisis, el cual tendría por verdadero objeto el conjunto de los diferentes ámbitos de existencia y en el cual la vida cotidiana no sería un ámbito opuesto a todos los demás, sino uno entre otros»[90]. Por lo demás, esta es la razón principal por la cual el anclaje de una actividad enmarcada en el curso de los acontecimientos es de la misma naturaleza que el de las transformaciones en clave y de las fabricaciones: «las modalidades según las cuales una actividad se inscribe en el curso del mundo son, paradojalmente, de la misma naturaleza que aquéllas mediante las cuales se trama una impostura»[91]. Se puede comprender nuestro sentido común de la realidad, estudiando la manera en que la falsificamos o la imitamos.

La sospecha goffmaniana sobre lo real puede interpretarse como una extensión de un tema literario o epistemológico clásico en la sociología. Pero esta sospecha también ha hecho evolucionar su pensamiento desde una matriz crítica del modelo sociológico normativo de Parsons, a una matriz sociológica cognitiva. De hecho, Goffman resume, mejor que nadie, esta evolución de fondo de la sociología contemporánea: la transición del actor que interioriza las normas y que se integra a una situación, a un actor definido por la distancia con la situación y, por lo tanto, comprendido en términos cognitivos.

Nótese sin embargo que, a diferencia de posiciones filosóficas radicales que cuestionan lo real como tal, Goffman despliega su argumentación al interior de un marco de buen sentido. O más bien, señala que el hecho de cuestionar la totalidad de lo real impide producir el análisis que él propone. Su objetivo es complejizar el vínculo entre lo real y lo irreal, mostrando que este no corresponde a otra cosa que una superposición de estratos de interpretación (transformaciones en clave y fabricaciones), que poseen ámbitos de realidad diferentes. Lo que le interesa no es el carácter ontológico de lo real, sino nuestra capacidad social y cultural para definir lo que sucede en un momento determinado.

Para hacerlo, Goffman no inscribe su reflexión en un marco estrictamente pragmático ni en un marco estrictamente fenomenológico. No se conforma con una concepción de lo real vinculada al éxito de una actividad y tampoco reduce lo real a las condiciones intersubjetivas (o propias a la conciencia humana). Pero lo real tampoco está inscrito en el lenguaje como tienden a señalarlo ciertas corrientes etnometodológicas. Para Goffman, el problema de lo real surge de la distancia entre lo objetivo y lo subjetivo, y la sospecha hacia él es ante todo el fruto de una experiencia social, la de una sensación

90 Ibíd., 555.

91 Ibíd., 245.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 398 20-01-2014 12:46:02

de extrañeza, radical o momentánea, en el mundo social. El individuo no está incrustado en un orden social, no está sólidamente «arraigado» a lo cotidiano, por el contrario, se define especialmente por su distancia y su voluntad de distanciamiento de las situaciones, como asimismo por su esfuerzo por imponer una definición de ellas. La instantaneidad de las situaciones explica en parte su carácter furtivo. En todo caso, está convencido de que «nuestra manera de ser en la vida tiene en parte este carácter de instantáneo»[92].

Pero la importancia de la sospecha en cuanto a la realidad de las situaciones y de sus definiciones no debe hacer olvidar que, para Goffman, ambas echan raíces en marcos extrasituacionales, de donde los individuos extraen una parte de sus informaciones, lo que les permite aplicar convenciones semejantes a toda una clase de acontecimientos y de situaciones. Goffman hace incluso una distinción entre «lo que depende *de* la situación y lo que está *en* situación»[93] con el fin de subrayar claramente la especificidad de los niveles de la vida social, la autonomía relativa del orden de la interacción en relación con los elementos macrosociológicos de la sociedad. Goffman habla, a propósito de las sociedades modernas, «de un vínculo no exclusivo, de un "acoplamiento vago" entre prácticas interaccionales y estructuras sociales», vale decir hasta qué punto, «las categorías mismas no se corresponden término a término con ningún elemento del mundo estructural»; se trata más bien de un «filtro que selecciona la forma en que diversas distinciones sociales, externamente pertinentes, serán tomadas en cuenta en el curso de la interacción»[94]. Goffman es aún más explícito: «la dependencia de la actividad interaccional respecto de elementos exteriores a la situación —hecho descuidado de forma característica por aquellos que nos interesamos en las situaciones de cara a cara— no implica empero una dependencia respecto de las estructuras sociales»[95]. Fórmulas precisas y explícitas que delimitan todo lo implícito y toda la ambigüedad que existe en el orden de la interacción. Sea cual sea el valor heurístico de la idea de un acoplamiento vago, su lugar no puede ser más que central en la filosofía social que Goffman elabora sobre la modernidad. Esta forma de articulación explica la incertidumbre innata que atraviesa su obra.

* * *

92 Goffman, «Réplique à Denzin et Keller» (1981), en *Le parler frais de Erving Goffman*, 319.

93 Goffman, «L'ordre de l'interaction», en *Les moments et leurs hommes*, 208.

94 Ibíd., 215-216.

95 Ibíd., 216.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 399 20-01-2014 12:46:03

Se pueden proponer diversas interpretaciones de la obra de Goffman, pero todas deben responder al problema de la sospecha que la atraviesa y la estructura. Su sociología, de hecho, está atravesada de cabo a cabo por un extraño sentimiento, a saber, que

> la desconfianza generalizada respecto de las personas y de sus apariencias puede efectivamente ser infrecuente, pero las dudas en cuanto al carácter natural de un acontecimiento parecen siempre posibles y por doquier, particularmente las dudas de un instante, sostenidas y fugitivas, que incumben a las "verdaderas" creencias o intenciones del otro a propósito de una acción en curso[96].

Esta desconfianza, constitutiva de su pensamiento, estructura muchas facetas de su obra. Para dar claramente cuenta de esto, Goffman no duda, por ejemplo, en recurrir a una forma de escritura muy peculiar. A diferencia de la mayor parte de los estudios sociológicos, que se basan ya sea en la idea de una ruptura epistemológica (por un lado, un actor ciego y, por el otro, un sociólogo capaz de descifrar el sentido profundo de una acción), o bien en una transcripción más o menos literal de lo que dice el actor (la mayor parte de las sociologías fenomenológicas, y especialmente los excesos etnometodológicos que terminan por eliminar la distancia entre el actor y el intérprete), Goffman escribe sus libros con la técnica literaria del narrador omnisciente[97]. Es así como pasa de la observación externa a la experiencia interna sin que haya, en la lectura, ruptura alguna entre estos dos órdenes. En el fondo, no hay nada opaco al ojo del sociólogo-escritor. Sin embargo, en Goffman, esta consideración de la subjetividad no pretende nunca ser una consideración de la dimensión existencial o trágica de la experiencia humana; es una pura consecuencia de una mirada sociológica. Es tal vez la única verdadera diferencia entre el sujeto de *Presentación de la persona en la vida cotidiana* y el de *Estigma*: la subjetividad del primero es una hipótesis de investigación que en realidad no necesita desarrollarse (aunque siempre se la insinúe) y, al contrario, la subjetividad del estigmatizado es una hipótesis abordada y desplegada, porque es necesaria para la buena comprensión sociológica del estigma. Pero en ambos casos, la situación y el marco de interacción son los elementos que dictan el recurso a esta técnica de presentación y de análisis. En todos los casos «la cara no se alberga al

96 Goffman, *Les cadres de l'expérience*, 298.

97 Para un análisis de esta técnica en la novela, cf. Dorrit Cohn, *La transparence intérieure* (París: Seuil, 1981).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 400 20-01-2014 12:46:03

interior o en la superficie de su poseedor, sino que se encuentra difusa en el flujo de los acontecimientos del encuentro y solo se manifiesta cuando los participantes intentan descifrar en estos acontecimientos las apreciaciones que allí se expresan»[98].

Esta desconfianza estructural sigue de cerca, por lo demás, la inquietud relacional de la interacción igualitaria. En una sociedad democrática, por supuesto siempre hay rituales, pero cada vez menos se logra desdramatizar el cara a cara de los individuos. En muchos aspectos, las interacciones están desnudas. Como Hegel o Sartre antes de él, Goffman plantea el problema de la violencia del enfrentamiento de las conciencias o de las miradas entre individuos. Pero para él, en una sociedad democrática donde el cara a cara plantea un problema, debido al igualitarismo, la cuestión de la intencionalidad del otro pasa a ser esencial. En la medida en que la jerarquía, la tradición o el orden del mundo ya no protegen de la maldad del otro, el individuo goffmaniano está siempre alerta, trata siempre de descubrir los peligros, reales o imaginarios, que lo rodean. Una situación que exige una fuerte expansión de la reflexividad de los actores. Es por esto que Goffman insiste varias veces sobre la extensión en la vida cotidiana de los malentendidos propios del teatro; cada vez más, los actores saben articular el sentido de los diferentes marcos. Y es incluso de la vulnerabilidad del orden de la interacción de donde proviene gran parte de las posibilidades de acción: «Nuestras vulnerabilidades rituales son también nuestros recursos rituales»[99].

La obra de Goffman es atravesada a la vez por una desconfianza estructural hacia los demás y hacia el mundo, y por una multitud de respuestas siempre circunscritas a esta sospecha. Su fuerza proviene del hecho de que, junto con transformar el mundo en una serie de ilusiones, de estrategias de disfraces y de rodeos, se abstiene empero de radicalizar en demasía sus análisis. Como en Pirandello, Goffman nos devela las ilusiones de los otros, con el fin de insinuar que también nosotros vivimos en un mundo de ilusiones. Sería ciertamente exagerado decir que para Goffman nada es como parece y, no obstante, nada es completamente como aparece.

98 Goffman, *Les rites d'interaction*, 10.

99 Goffman, «L'ordre de l'interaction», 195.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 401 20-01-2014 12:46:03

CAPÍTULO XIII

Alain Touraine (1925-), el Sujeto de la condición moderna

La trayectoria intelectual de Alain Touraine está íntimamente vinculada con la voluntad de desarrollar una concepción conflictual de la modernidad, en estrecha imbricación con los acontecimientos que han trastornado al mundo contemporáneo. Pero lo propio de su pensamiento es interpretar la modernidad al interior de una reflexión sobre la distancia creciente entre las dimensiones subjetivas y objetivas[1], y esto a través de tres movimientos sucesivos. A lo largo de todo este itinerario intelectual, lentamente, pero de manera unívoca, la idea de un acuerdo relativamente inmediato y en el fondo poco problematizado entre el actor y el sistema cede paso a una separación creciente entre las dimensiones objetivas y subjetivas de la vida moderna. En donde existía al comienzo una relación estrecha y un tanto determinista entre las formas de industrialización y los niveles de la conciencia obrera, se llega a la afirmación de una separación radical entre las lógicas de racionalización del mundo y los elementos privados y comunitarios de los individuos. Allí donde el acuerdo entre las dimensiones era dado por una concepción global de la acción de la sociedad sobre sí misma, presentada bajo la forma de tipos societales (industrial o posindustrial), progresivamente la posibilidad de articulación es únicamente otorgada al Sujeto. De hecho, lo que era una dialéctica («el trabajo surge entonces como determinado por las condiciones sociales y como su determinante»)[2], se convertirá en una tensión («el análisis de la sociedad no se construye directamente en torno al contenido de la historicidad, sino que alrededor de la tensión entre esta y los sistemas naturales movilizados por la actividad social»)[3], antes de

1 Para una autopresentación de su recorrido intelectual en estos términos, cf. Alain Touraine, «A Sociology of the Subject», en Jon Clark, Marco Diani, eds., *Alain Touraine* (Londres: Falmer Press, 1996), 291.

2 Alain Touraine, *Sociologie de l'action* (París: Seuil, 1965), 120.

3 Alain Touraine, *Production de la société* (París: Seuil, 1973), 37.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 403 20-01-2014 12:46:03

constituirse en una verdadera oposición («la desmodernización es ante todo la ruptura entre el sistema y el actor»)[4]. Su perspectiva intelectual es así una transición entre una posición que enfatiza las dimensiones objetivas de la explicación sociológica hacia una interpretación ampliamente centrada en torno al Sujeto.

I. De la evolución del trabajo a la conciencia obrera

Aunque Touraine afirmaba en 1965 que «la problemática de la acción ya no es identificable con el movimiento de la historia»[5], en muchos aspectos queda claro que en este período la comprensión de la acción social está subordinada a la evolución de las situaciones profesionales. Desde los años sesenta, Touraine rompió abiertamente con toda veleidad de filosofía de la historia y, sin embargo, su reflexión sigue siendo indisociable de cierta concepción evolucionista de la sociedad. Su análisis parte del reconocimiento de diversos momentos en la evolución del trabajo obrero. Los avances de la mecanización conllevan en un primer momento la desaparición de un gran número de oficios calificados y un importante incremento del número de obreros especializados (no calificados). En un segundo momento, y luego de que se instalara una nueva organización del trabajo con agrupación de tareas, complejización y automatización creciente de la fabricación, el personal calificado se acrecienta[6]. Pero lo que interesa a Touraine es comprender el sentido de esta evolución, es decir, la transición de un sistema profesional a un sistema técnico de trabajo.

La transición desde un sistema al otro pasa por tres fases, que Touraine denomina A, B, C: sucesivamente, el predominio del artesanado, la producción de masa y la automatización. En cada una de ellas hay, aunque en dosis bastante diferentes, la presencia de los dos sistemas de trabajo. En la fase A hay una gran primacía del trabajo profesional, incluso si la situación productiva es ya la de la industria. En la fase B se yuxtaponen, por una parte, el trabajo en serie y en la cadena de montaje, donde el obrero interviene aún directamente aunque sea de manera parcial y repetitiva y, por otra parte, una organización colectiva que dirige con fuerza la ejecución individual del trabajo. Por último, la fase C es la del agrupamiento de las tareas, de la automatización creciente, aun cuando el trabajo de ejecución todavía esté presente. Para Touraine es en la fase B, cuando el trabajo solo puede

4 Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble?* (París: Fayard, 1997), 54.

5 Touraine, *Sociologie de l'action*, 51.

6 Alain Touraine, *L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault* (París: C.N.R.S., 1955).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 404 20-01-2014 12:46:03

considerarse desde el doble punto de vista de la descomposición del sistema profesional y de la consolidación del sistema técnico, que el sindicalismo logra transformarse verdaderamente en movimiento obrero. Es decir, que si bien el conflicto atraviesa todas las fases de la evolución del trabajo, este solo adquiere una importancia central en este momento. Ahí donde la denominada organización científica del trabajo, especialmente el taylorismo y el fordismo, cuestiona directamente la autonomía de los trabajadores, y especialmente a la autonomía de los trabajadores calificados. Un choque se produce entre la conciencia de los obreros de ser trabajadores productivos y su experiencia de una gestión de la producción contraria a sus propios intereses. Se produce así el encuentro entre los polos principales de la conciencia obrera. Por una parte, una conciencia orgullosa, manifestada por los obreros de oficio que poseen una gran autonomía profesional, conscientes de su conocimiento, de su saber hacer, y quienes consideran a los patrones, e incluso a los partidos políticos, nada más que como intermediarios y creen en la idea de una reconstrucción de la sociedad a partir de la fábrica. Por otra parte, una conciencia proletaria, la de los operadores de ejecución, conscientes de su pobreza, de su incapacidad y que tienen tendencia a confiar su suerte a los partidos políticos, o a apostar a reivindicaciones estrictamente económicas[7]. La época de oro del movimiento obrero se produce cuando la conciencia de clase obrera integra a la vez la conciencia orgullosa de los profesionales que luchan por la defensa de su autonomía y su saber hacer, y la conciencia proletaria de los obreros especializados incorporados a un sistema técnico de trabajo, al interior de una organización donde el trabajo es repetitivo y parcelado. De manera inversa, la decadencia del movimiento obrero está marcada por la escisión del actor obrero, cuando se separan la conciencia orgullosa y la conciencia de explotación, cuando se yuxtaponen, sin unirse, dos definiciones del actor.

El momento culminante del movimiento obrero en el sentido estricto del término se debe pues analizar en relación con un cierto estado de la conciencia obrera, esta misma determinada por las relaciones de trabajo y la organización del trabajo. Touraine se defenderá varias veces de la presencia en su obra de un fuerte determinismo tecnológico. Sin embargo, sin ser propiamente determinista, su análisis siempre está enmarcado por representaciones de conjunto de la vida social en donde impera un cierto determinismo. El movimiento obrero se organiza así en torno a conflictos para la apropiación de los recursos involucrados en la producción industrial, cuyo valor positivo es reconocido por cada uno de los adversarios y del que

7 Alain Touraine, *La conscience ouvrière* (París: Seuil, 1966).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 405 20-01-2014 12:46:03

cada uno pretende ser el mejor defensor contra los intereses particulares del otro[8]. Por lo tanto, si bien es cierto que los obreros cuestionan la organización del trabajo en nombre de la autonomía profesional, no hay, en este estadio del pensamiento de Touraine, lugar para oponer subjetividad y racionalidad. Incluso al contrario, en el primer relato analítico implícito de la modernidad presente en su obra, hay más bien la idea de una articulación, incluso de una transición, entre un cuestionamiento realizado en nombre de la subjetividad hacia un conflicto animado por el ideal de otra gestión, más racional, de la producción. A su manera, el análisis de Touraine puede asociarse al estudio histórico de E. P. Thompson, para quien el nacimiento del movimiento obrero no es más que la transición desde la economía moral de la protesta (el rechazo del hambre, de la desintegración cultural, de la injusticia en nombre de las antiguas tradiciones feudales) hacia una cultura de clase basada en una economía política de la explotación[9].

Ahora bien, este determinismo tecnológico va a alimentar muy rápidamente una concepción totalizante de la sociedad industrial. Touraine dará cuenta de la centralidad del movimiento obrero y de la especificidad de su proceso analítico mediante la noción de Sujeto histórico, que designa el principio de unidad y de significado de un sistema de acción histórico, la relación que la sociedad mantiene consigo misma, la manera en que una sociedad dada se apodera de su propio trabajo y de sus resultados para dotar de sentido a su actividad histórica. «El sentido de la historia no se recupera más que a nivel de un sujeto histórico, que no es ni una realidad empírica ni una realidad transcendental, sino que es una noción sociológica cuya naturaleza dialéctica es tal que los actores históricos no pueden jamás identificarse con él ni tampoco ser comprendidos fuera de su relación con él»[10].

Vale decir, hasta qué punto el sujeto histórico es una construcción intelectual en tensión con las prácticas socialmente realizadas al interior de una situación dada. En este sentido, y en este sentido solamente, la influencia de un marxismo revisitado por Georg Lukács, y sobre todo la sombra de la noción de totalidad, son importantes en Touraine. Pero para él, a diferencia

8 Alain Touraine *et al.*, *Le mouvement ouvrier* (París: Fayard, 1984), 70 y ss. Nótese sobre este aspecto que la persistencia de este análisis a propósito del movimiento obrero casi a lo largo de toda su vida da testimonio de la dificultad de trazar demasiado rápidamente una periodización de la obra de Touraine en tres fases, como asimismo de evacuar, demasiado esquemáticamente, todo lo que sus análisis deben a la manera en que concibe las situaciones sociales.

9 Edward P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise* (París: Maison des Sciences de l'Homme, 1988), 189 y ss.

10 Touraine, *Sociologie de l'action*, 170.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 406 20-01-2014 12:46:03

de Lukács, la voluntad de lograr articular la sociedad en su calidad de sujeto histórico, supone la definición de un objetivo (*enjeu*) central que, tomado en su más alta abstracción teórica, se encarna posteriormente en diferentes conflictos y niveles sociales[11]. Dicho de otra forma, es en relación con el sujeto histórico que deben interpretarse las prácticas sociales. La dialéctica entre el sujeto histórico y el sujeto personal es así, en este momento de su obra, de una naturaleza muy particular. Como lo adelantaba Touraine, «el principio de análisis del sujeto personal es muy simple: todas sus formas son niveles de decadencia de un estado del sujeto histórico»[12]. El estudio del sujeto personal es directamente proporcional al sujeto histórico, a condición de comprender debidamente que el nivel del primero es tanto más elevado en cuanto más asume, y profundamente, una situación social. En síntesis, el sujeto personal siempre debe analizarse con anterioridad a su institucionalización.

Sin embargo, el grado de implicación del sujeto personal en el sujeto histórico nunca puede derivarse de la sola conciencia de los individuos y, en consecuencia, mientras más nos acercamos a la acción concreta (alejándonos del máximo de acción posible), más se deben aprehender las prácticas en proximidad con la experiencia vivida de los actores. La perspectiva se diferencia así claramente del funcionalismo parsoniano. En este último, se parte de las orientaciones normativas de la acción para descender a los comportamientos, estableciendo una reciprocidad entre los atributos del sistema y las conductas sociales, mientras que en el accionalismo de Touraine, y a la inversa, se apunta a encontrar detrás de las instituciones los proyectos de los actores; el análisis se hace pues en función del nivel de implicación en el sistema de acción histórica, en términos de los modelos sociales y culturales a partir de los cuales se organiza la sociedad. De manera más simple, entre el sistema de valores y las normas, Touraine ubica las relaciones sociales de clases y la acción de los movimientos sociales. Esta concepción del sujeto histórico no podía sino llevar a Touraine hacia una sociología de los movimientos sociales. Y aun cuando no haya nunca una correspondencia estrecha y precisa entre el sujeto histórico y las formas concretas que adoptan los movimientos sociales, su significado debe interpretarse en referencia con el espacio definido por el sujeto histórico.

11 Este proceso no se volverá explícito ni central sino en los años setenta, pero la intuición está ya presente, activamente, desde los años sesenta. Cf. Touraine, *Sociologie de l'action*, 231 y ss.

12 Ibíd., 149.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 407 20-01-2014 12:46:03

La modernidad occidental, comprendida entonces como sociedad y civilización industriales, se define por la existencia de un lugar central y de un par antagonista central de actores sociales. En este estadio, la concepción de la modernidad que anima la obra de Touraine le debe aún mucho a la filosofía de la Ilustración. Y sin embargo, la sociología de la acción se define como un tipo de análisis en oposición al evolucionismo que nace en la filosofía de la Ilustración y que se desarrolla a comienzos del siglo XIX. La verdad es que la imbricación se sitúa en otra parte. La ruptura operada por la noción de historicidad en relación con el historicismo, la transición de una sociedad situada en la historia —y bajo la influencia del evolucionismo— hacia una consideración activa de la historia al interior de una sociedad no debe, en efecto, inducir a error. Si las sociedades industriales hacen su historia de manera más activa y explícita que las anteriores, es porque logran de manera más clara autorrepresentarse en tanto que sistema de acción histórico. Así, el par central de actores que Touraine revela en la sociedad industrial, los amos de la producción y los trabajadores, participan activamente de los ideales de la modernidad. Como otros hombres de la Ilustración, cree, y esto a pesar incluso de la fuerte influencia que el pesimismo crítico de Georges Friedman ejerce en él, en el carácter progresista de la historia, en la progresión continua del saber, en el aumento creciente del control de los hombres sobre su historia a medida que estos abandonan las referencias a los antiguos criterios trascendentes de orden. Pero es posible empero afirmar que, con Friedman, él comparte en el fondo la idea de que el obrero calificado, incluso el artesano, no solamente es un modelo histórico del trabajo humano, sino también, y más profundamente, el criterio a partir del cual deben juzgarse las dimensiones sociales y espirituales del trabajo en general[13]. En todo caso, Touraine es en esta época, inmediatamente después de la liberación y en plena fase de industrialización de Francia, un modernizador[14]. La representación que da entonces del conflicto obrero en el centro de la sociedad industrial es una mezcla de Saint-Simon y de Proudhon. Del primero rescatará la confianza en el progreso y cierta filosofía implícita del cambio, al igual que una fascinación por los profesionales y los ingenieros capaces de construir un nuevo mundo. Del segundo retendrá, vía Friedman, un fragmento de nostalgia transfigurada en antropología prometeica hacia una concepción del actor definida por la experiencia de su autonomía y de su creatividad en el trabajo, ya que

13 Para una lectura de la obra de Touraine a partir de estos presupuestos, cf. Michael Rose, «Alain Touraine: *Sociologue du Travail*, Proudhonian, Pessimist», en Jon Clark y Marco Diani, eds., *Alain Touraine*, 17-31.

14 Cf. sobre este aspecto el relato autobiográfico de Alain Touraine, *Un désir d'histoire* (París: Stock, 1977).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 408 20-01-2014 12:46:03

«efectivamente es la noción de trabajo, o si se prefiere de creación, la que constituye el principio central de toda sociología de la acción»[15].

Se trata de una verdadera dialéctica entre una concepción de la acción humana y sus posibilidades de realización históricas. Por una parte, la concepción de la acción humana anima una «sociología de la libertad», la «búsqueda del movimiento mediante el cual las formas de la vida social son a la vez constituidas y cuestionadas, organizadas y superadas»[16]. Por otra parte, una representación sociológica de las posibilidades de la acción histórica, ubicada bajo la influencia de un modelo de análisis que afirma la estrecha correspondencia entre los niveles de conciencia de los actores y la evolución de los sistemas de trabajo. Sin embargo, ¿cómo no reconocer en este período y en el centro de esta dialéctica el predominio de las dimensiones objetivas?

II. La sociedad programada y los nuevos movimientos sociales

Esta dialéctica donde priman las dimensiones objetivas va a dar paso a una verdadera tensión entre ambas dimensiones en los trabajos, a menudo premonitorios, que Touraine dedicó a la sociedad programada. De hecho, desde a fines de los años sesenta, dedica lo esencial de su reflexión sociológica a la transición de un tipo de sociedad a otro. Sería falso ver en esta actitud un simple legado del historicismo del siglo XIX. Mucho más profundamente, se trata de uno de los efectos inducidos por la noción de Sujeto histórico, que impone siempre de cierta manera una representación global de una sociedad. De hecho, es debido a que las sociedades contemporáneas (y las ciencias sociales) de a finales del siglo XX tienen dificultades para razonar en términos históricos, que incomoda la estrecha imbricación de la sociología y de la historia presente en Touraine[17]. El problema evidentemente no es de naturaleza epistemológica, ya que no se refiere solamente a la manera en que las ciencias sociales razonan. Desde este punto de vista, la afirmación que Touraine repite varias veces, según la cual no se trata de colocar una sociedad en la historia, sino de ubicar la historicidad en el centro de la sociedad[18], enuncia tan solo una parte de la verdad. Es la hipótesis histórica que dirige el argumento del drama de la sociedad, incluso si el argumento

15 Touraine, *Sociologie de l'action*, 456.

16 Ibíd., 123.

17 Para las reflexiones de un historiador sobre la relación de Touraine con la historia, cf. Jacques Le Goff, «Alain Touraine et l'histoire. D'après *Un désir d'histoire*», en François Dubet y Michel Wieviorka, eds., *Penser le Sujet* (París: Fayard, 1995), 89-99.

18 Entre muchas otras afirmaciones que van en este sentido, cf. entre otros *Production de la société*, 35.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 409 20-01-2014 12:46:03

subraya exclusivamente la acción de la sociedad sobre sí misma, a partir de su propio trabajo. En síntesis, el actor no es definido «más que por su sitial en un tipo u otro de relaciones sociales y no se puede definir el sistema sin reconocer que se abordan conductas orientadas, significativas»[19].

La intuición histórica mayor de Touraine es la de la transición de una sociedad industrial, que concibe el movimiento como orientado por las leyes del mercado o hacia la creación de un marco económico, bajo la impronta de los empresarios y del beneficio, hacia una sociedad posindustrial, siempre orientada hacia el movimiento, pero que «lo concibe como gestión de sistemas, como capacidad de programar el cambio»[20]. Hipótesis histórica contundente que afirma nada menos que la entrada en una nueva etapa del sujeto histórico[21]; hipótesis que conlleva a la renovación de una sociología de los movimientos sociales. La sociedad que nace es definida por un nivel creciente de historicidad, en donde se estructuran las grandes orientaciones culturales, gracias a la distancia que la sociedad toma respecto de su actividad y de la acción mediante la cual esta determina, a través de los conflictos sociales, sus grandes orientaciones sociales y culturales[22]. La sociedad programada se define, más que toda otra sociedad antes de ella, como un mero sistema de relaciones sociales, una sociedad en la cual «lo que aparece primeramente como un conjunto de "datos" sociales es reconocido como el resultado de una acción social, de decisiones o de transacciones, de una dominación o de conflictos»[23].

En este nuevo tipo societal, la dominación social cambia de rostro y se define de manera creciente en referencia a los mecanismos que dirigen el cambio y los instrumentos de integración social y cultural. «No es el trabajo directamente productivo, el oficio, que se opone al capital; es la identidad personal y colectiva que se opone a la manipulación»[24]. El objetivo de las

19 Ibíd., 206.

20 Ibíd., 119. Cf. también para una presentación resumida, «Naissance de la société programmée», en *Le retour de l'acteur* (París: Fayard, 1984), 221-248.

21 Para eliminar todo malentendido, insistamos en que el sujeto histórico no designa a un actor social sino que no es más que otro nombre del campo de historicidad propio de una sociedad, es decir, el conjunto de orientaciones culturales y conflictos sociales por los cuales esta se autogenera.

22 Cohen es muy crítico respecto de la circularidad del pensamiento de Touraine: hay un nuevo tipo societal porque hay nuevos conflictos, hay nuevos conflictos porque hemos entrado en un nuevo tipo societal. Cf. Jean Cohen, «Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements», *Social Research*, vol. 52, n.° 4 (invierno, 1985): 702 y ss.

23 Touraine, *Production de la société*, 7.

24 Alain Touraine, *La société post-industrielle* (París: Editions Denoël, 1969), 77-78.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 410 20-01-2014 12:46:03

movilizaciones ya no es solamente la apropiación del lucro, sino el control del poder en cuanto a decidir, influenciar y manipular. La dominación se extiende de la empresa a todos los demás aspectos de la vida social, la conciencia de la explotación es reemplazada por la conciencia de la alienación a medida que los individuos deben enfrentar «una dominación extendida a un sistema de producción que integra fabricación, información, formación y consumo más estrechamente que antes»[25]. La nueva clase dominante, la tecnocracia, basa su dominación menos en la organización del trabajo que en un control, a menudo monopólico, del suministro y del procesamiento de un tipo de información.

Pero para Touraine dos limitaciones se imponen en esta nueva forma de dominación. Aunque literalmente está en todas partes, «proviene de alguna parte, de los grandes aparatajes tecnocráticos, centros de dominación que constituyen la clase dirigente»[26]. Por otra parte, y sea cual sea la extensión de esta dominación, la sociedad debe siempre ser representada como un campo de creación conflictivo. El orden social jamás es total ni sin límites y toda sociedad siempre es cruzada por rechazos, revueltas y conflictos. Para Touraine, en una afirmación que se acerca a las de Gramsci, es la débil integración de las prácticas sociales y culturales que explica, incluso en un cierto nivel, la posibilidad de la existencia de movimientos sociales. Dado que la sociedad no se reduce a su funcionamiento[27], la tarea de la sociología no es otra que mostrar, tras el orden y el poder, el sistema de acción histórico y las relaciones de clase, «mirar lo que está oculto, decir lo que está en silencio, hacer evidente la falla de un discurso, la distancia de la palabra y de la acción»[28]. Pero la extensión y la transformación de la dominación son tales que a menudo el actor no tiene otras posibilidades de resistencia más que hacer un llamado a la naturaleza, a un cierto sustrato biológico con el fin de ponerse a salvo de la intrusión del poder.

> Lo que resiste al poder y a su deseo de orden no es un principio moral o una fuerza natural, sino el doble llamado de los movimientos sociales a la historicidad y a la naturalidad. El primero impugna el poder que se apropia de esta historicidad; el segundo resiste a la influencia cada vez más invasora de las leyes y las reglas. No puede darse uno sin el otro[29].

25 Touraine, *Production de la société*, 195.

26 Alain Touraine, *La voix et le regard* (París: Seuil, 1978), 34.

27 Alain Touraine, *Pour la sociologie* (París: Seuil, 1974), 14.

28 Ibíd., 88.

29 Touraine, *La voix et le regard*, 175.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 411 20-01-2014 12:46:03

De allí la importancia, sin que aún sea central, que Touraine otorga entonces a las luchas que reposan en un estatus biológico como la femineidad, la juventud, la vejez, la pertenencia a un grupo étnico e incluso, en cierta medida, la pertenencia a una cultura local o regional[30].

Los nuevos movimientos sociales

La hipótesis de la sociedad programada llevaba en sí una consecuencia mayor, a saber, la ampliación del conflicto de clases a ámbitos ajenos al trabajo. El análisis de las revueltas pasaba entonces a ser de una mayor complejidad, ya que siempre se trataba de develar detrás de las actitudes de rechazo, a menudo desorganizadas, los fragmentos del nuevo sujeto histórico que se configuraba, y lograr desembrollar, al interior de las acciones colectivas realmente existentes, los significados propios de la sociedad programada. La inextricable imbricación entre la hipótesis histórica y el análisis sociológico dará origen a toda una serie de estudios cuyo objetivo principal será lograr separar de este embrollo lo nuevo de lo antiguo. Varias veces Touraine recurrirá a frases con un tono muy gramsciano. El analista es siempre sometido a la confusión irreprimible entre el mundo antiguo y el futuro, agobiado entre el peso del pasado y el horizonte que se despeja en el futuro, constantemente confrontado a la disociación entre las acciones y las conciencias, entre los objetivos de las movilizaciones y las retóricas empleadas, como lo atestigua especialmente el análisis de la lucha estudiantil de 1976[31].

Por lo demás, debido a que esta hipótesis histórica dirige el análisis sociológico, Touraine no dejará de pulir durante veinte años sus categorías y sus clasificaciones, con el fin de poder discernir de la mejor manera posible lo que corresponde a problemas de cambio, lo que remite a conflictos estructurales propios de un tipo societal, o lo que reenvía a una mezcla entre innovación cultural y protesta social. La meta claramente enunciada es lograr identificar los movimientos sociales más importantes, los que cuestionan la orientación general del sistema de acción histórico, con el fin de dar un sentido a la «tumultuosa y peligrosa transición de un tipo a otro de sociedad». La tarea no podría ser expresada más claramente: «Descubrir el movimiento social que ocupará en la sociedad programada el lugar central

30 De todas estas luchas, es sin duda la lucha occitana la que será la acción colectiva más estudiada durante este período. Cf. Alain Touraine *et al.*, *Le pays contre l'Etat* (París: Seuil, 1981).

31 Alain Touraine *et al.*, *Lutte étudiante* (París: Seuil, 1978).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 412 20-01-2014 12:46:03

que fue el del movimiento obrero en la sociedad industrial y del movimiento para las libertades cívicas en la sociedad mercantil que le antecedió»[32].

El análisis sociológico apuntaba por lo tanto a poner a prueba la validez de la hipótesis de un nuevo sujeto histórico, centrado en torno al control de los bienes simbólicos y susceptible de dar un marco de referencia a la fragmentación aparente de las prácticas[33]. Las luchas antitecnocráticas estudiadas, al enfrentar las bases mismas de la sociedad programada, serían reacciones contra los poseedores de los aparatos de gestión que, a través de la estimulación de falsas necesidades, imponen sus proyectos[34]. Su oposición se dirigía así contra el núcleo duro del poder tecnocrático, el control ejercido a través de las industrias culturales. Las principales investigaciones realizadas en esta época por Touraine, mediante la intervención sociológica, apuntaban justamente a considerar los pros y los contras, proponiendo un análisis sociológico en sí mismo dependiente de la interpretación histórica[35]. La meta era despejar, al interior de una coyuntura determinada, el componente de movimiento social presente en toda una serie de nuevas luchas sociales. En realidad, la tensión entre ambas hipótesis llevó a inclinar progresivamente los análisis hacia una dependencia creciente de la interpretación sociológica con un razonamiento de naturaleza histórica. Ciertamente, Touraine se abstuvo de anular el análisis sociológico detrás de la interpretación histórica, pero la reconstrucción de los diferentes significados presentes en la acción remitía siempre, en último análisis, a una hipótesis de naturaleza histórica. De hecho, la naturaleza de la acción, marcada por una multiplicidad de sentidos, y especialmente por la tensión observable entre el antiguo mundo y la nueva sociedad, resulta indisociable de su contexto histórico, única herramienta, según Touraine, que permite verdaderamente distinguir su nivel de significación. El análisis sociológico solo es posible recurriendo a una interpretación histórica, donde el sentido de la acción es extraído de una totalidad histórica en formación.

32 Touraine, *La voix et le regard*, 38.

33 En el análisis proporcionado por Touraine en esta época, queda claro que las dimensiones estrictamente identitarias o estratégicas no aparecen más que como formas de luchas que remiten a niveles más bajos de acción, pero especialmente, todo lo que depende de la organización propiamente tal de la acción colectiva apenas acapara su atención. Sobre este tema, como lo subraya Scott, Touraine nunca se esmera por tomar en consideración la función eventual que las fallas organizacionales han podido tener en el fracaso de los nuevos movimientos sociales de los años setenta. Cf. Alan Scott, *Ideology and New Social Movements* (Londres: Unwin Hyman, 1990), 68 y ss.

34 Alain Touraine *et al.*, *La prophétie anti-nucléaire* (París: Seuil, 1980).

35 Para la presentación de este método, Touraine, *La voix et le regard*, 181-307.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 413 20-01-2014 12:46:03

En verdad, las tensiones de esta perspectiva nunca fueron tan fecundas como en el análisis que Touraine hace del movimiento de Mayo del 68, formidable articulación entre diversas formas de razonamiento. Por un lado, aún operan residuos del antiguo determinismo tecnológico, especialmente cuando se empeña en ver, en el acercamiento entre los estudiantes y los técnicos, una alianza comandada por el lugar central, presente o futuro, que estas categorías detienen en el sistema de producción en vías de constitución[36]. Por otro lado, el análisis de los significados vehiculados por los estudiantes en Mayo del 68 está claramente subordinado o se deriva de la constitución de un nuevo tipo societal. En esa época, Touraine tiende a fusionar ambos modos de razonamiento cuando resume el nivel de significado central de los acontecimientos de Mayo como un «momento de la formación de un nuevo conflicto de clases, donde la élite obrera ya no es el actor principal, y es reemplazada por los técnicos y los expertos —ya sea que se los denomine por estos nombres, o bien que sean obreros de ciertas industrias, o estudiantes— como animadores de una clase que se opone a la de los poseedores del poder tecnocrático»[37].

La tensión

Sin embargo, y a pesar de toda la importancia que Touraine no cesa de otorgar al peso de las estructuras sociales, hasta el punto de afirmar que «los conflictos sociales se han desplazado, porque se ha transformado la naturaleza de la dominación social»[38], su concepción de la acción y de la creatividad del sujeto se refuerza también considerablemente. «La sociedad humana dispone de una capacidad de creación simbólica gracias a la cual, entre una "situación" y las conductas sociales, se interpone la formación del sentido, un *sistema de orientación de las conductas*»[39]. En el fundamento de esta posibilidad se halla la capacidad que una sociedad tiene de tomar distancia respecto de sí misma, de construirse una representación de ella a distancia de los hechos. Como lo escribe Touraine en una afirmación llena de énfasis sartriano «*la sociedad no es lo que es*, sino lo que se hace ser»[40]. Pero aquí todavía esta representación de la acción social está subordinada a las relaciones sociales y a la representación de conjunto de un tipo societal; ella es organizada por una forma de dominación. El modelo societal estructura al sujeto histórico. Touraine dirá

36 Alain Touraine, *Le communisme utopique* (París: Seuil, 1980), especialmente 189-193.

37 Ibíd., 151-152.

38 Touraine, *Pour la sociologie*, 146. Para una visión de conjunto de estos nuevos conflictos, cf. «Les nouveaux conflits sociaux» (1975), en *Le retour de l'acteur*, 249-269.

39 Touraine, *Production de la société*, 10 (la cursiva es de Touraine).

40 Ibíd., 10 (la cursiva es de Touraine).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 414 20-01-2014 12:46:03

entonces que «existe una tensión fundamental entre la historicidad de una sociedad y el funcionamiento o la reproducción de una colectividad»[41]. Se trata por lo demás de una diferencia importante entre Touraine y los trabajos de inspiración marxista. Para él, los movimientos sociales son culturalmente orientados y no pueden comprenderse solamente como la manifestación de las contradicciones objetivas de un sistema de dominación[42]. La sociedad es capaz de producir sus propias orientaciones, generar sus objetivos y su normatividad, como asimismo cambiarlas, pero esta concepción prometeica de la acción de la sociedad sobre sí misma es siempre comprendida, empíricamente, a través de acciones colectivas cuyo sentido no puede ir más allá del sistema histórico de acción de las cuales estas provienen.

Reveladora de estas tensiones, la interpretación fue blanco de tres principales críticas. En primer lugar, dejarse llevar demasiado por una «sociología de los albores», cayendo incluso en consideraciones proféticas en donde una intuición de la historia se impone por sobre la representación de los hechos sociales[43]. Luego, inclinarse en demasía hacia una concepción prometeica del actor y de la acción como capacidad radical de creación en el límite de una filosofía del sujeto[44]. Finalmente, y sin duda de manera más central, inclinarse ya sea hacia un nuevo avatar del determinismo de la acción, o bien por hacer coexistir dentro del accionalismo propuestas contradictorias entre una concepción determinista de los tipos societales y una concepción creadora de la acción social[45].

En realidad, las tres críticas provienen de una sola insuficiencia. La creatividad se desprende progresivamente para Touraine de su arraigo en el trabajo, sin lograr afianzarse en torno a una concepción acabada del conflicto social. Para él, «los hombres hacen su historia, no mediante sus intenciones y sus valores, *sino que a través del sentido de la acción que la sociedad ejerce sobre*

41 Ibíd., 60.

42 Touraine, *La voix et le regard*, 107.

43 Michel Amiot, «L'intervention sociologique, la science et la prophétie. A propos d'un livre de A. Touraine», *Sociologie du travail* 4 (1980): 415-424. Y para la respuesta de Touraine en el mismo número, «Réponse à Michel Amiot», 425-430. Notemos que ya se le había hecho la objeción, de una manera bastante semejante, en medio de los años sesenta, cf. Jean-Daniel Reynaud y Pierre Bourdieu, «Une sociologie de l'action est-elle possible?», *Revue francaise de sociologie* 7, 4 (1966): 508-517; y para la respuesta de Touraine en el mismo número, «La raison d'être d'une Sociologie de l'Action», 518-527.

44 Entre las diversas críticas que van en este sentido, cf. Alberto Melucci, «Sur le travail théorique d'Alain Touraine», *Revue francaise de sociologie* 3 (1975): 359-379.

45 Cf. especialmente la profunda crítica de Alan Scott, «Movements of Modernity: Some Questions of Theory, Method and Interpretation», en Jon Clark y Marco Diani, eds., *Alain Touraine*, 77-91.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 415 20-01-2014 12:46:03

sí misma, acción a la vez subjetiva y objetiva, definida conjuntamente por una acumulación y un modelo cultural»[46]. La imbricación entre las dimensiones objetivas y subjetivas es más afirmada que demostrada; en todo caso, sigue siendo una posibilidad a menudo abstracta, cuyo significado último remite al hecho de que el sociólogo conserva una representación totalizadora de la historia. En el fondo, lo que es más problemático en esta época es la materialidad real de los conflictos sociales. Siempre y cuando la sociedad industrial dispusiera, al menos en algunas de sus representaciones, de un lugar social central y de una práctica social normativa —la empresa y el trabajo, organizados ambos en torno a la producción—, la materialidad del proyecto caía por su propio peso. Pero con la opacidad creciente, tanto práctica como intelectual, del objetivo (*enjeu*) central de la sociedad programada y la dispersión de las luchas, el análisis corría el riesgo de perder todo anclaje en lo real. De hecho, la doble tensión que atraviesa esta época del pensamiento de Touraine proviene de este estado de hechos y de reflexión, donde el análisis solo puede oscilar hacia elementos objetivos comprendidos de múltiples maneras (determinismos sociales; posiciones ocupadas a niveles inferiores de acción - instituciones u organizaciones), o bien hacia elementos cada vez más voluntaristas de la acción social. En el corazón del problema está la insuficiencia teórica de la idea y de la práctica del conflicto social y la articulación, a menudo solamente abstracta, de los diversos componentes de la historicidad (el modo de conocimiento, la acumulación y el modelo cultural). Surge una distancia analítica entre las dimensiones objetivas, en sí enmarañadas y colmadas por una intuición histórica, y las dimensiones subjetivas, construidas a través de una concepción prometeica del actor social.

Si en sus estudios sobre la sociedad industrial es innegable que la balanza se inclina por el lado de las dimensiones objetivas que determinan o enmarcan la acción social, en los trabajos en torno a los nuevos movimientos sociales de la sociedad programada la tensión es constante y permanece irresoluta. Por lo demás, la respuesta que Touraine mismo da a la ausencia de luchas verdaderamente portadoras de la nueva historicidad reproduce esta misma tensión, ya que no se trata sino de una respuesta de naturaleza histórica, según la cual los hechos observados, el flujo y el reflujo de los nuevos movimientos sociales, no habrían sido más que la primera ola, aún inconsistente, de las luchas futuras de la sociedad programada[47]. Hasta el fin, la intuición histórica de partida sigue siendo operativa; informa la

46 Touraine, *Production de la société*, 42 (la cursiva es del autor).

47 Para una interpretación en este sentido, Touraine, *Le retour de l'acteur*.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 416 20-01-2014 12:46:03

hipótesis y la respuesta a los límites de la hipótesis. Se trata de mucho más que una simple hipótesis *ad hoc*. En Touraine, la influencia de cierta representación de la historia y de la sociedad industrial es profunda. El rodeo por la historia nunca fue para él una manera de evasión, sino más bien un recurso constante para interpretar la sociedad. Este deseo de historia era la única manera de colmar la tensión entre las dimensiones objetivas de la sociedad y las dimensiones subjetivas de la acción, que ya no lograban estructurarse mediante la noción de conflicto social. Esta tensión, en este momento de su pensamiento, puede por otra parte comprenderse en el cruce de la influencia de dos autores, Parsons y Sartre, que han marcado con fuerza esta parte de su obra; autores para quienes el objetivismo y el voluntarismo, aunque sea de manera muy diferente, están lejos de haber encontrado una respuesta satisfactoria.

III. El Sujeto de la nueva modernidad

Frente a esta situación el análisis habría podido desplazarse ya sea hacia un análisis exhaustivo de las relaciones de dominación y de las clases dirigentes[48], o bien hacia una interpretación que pusiera de manera explícita el centro del análisis en la distancia entre las dimensiones objetivas y subjetivas. Es esta segunda vía la que fue escogida. En su tercer período, la tensión analítica entre la sociedad programada y los nuevos movimientos sociales se eliminará en beneficio de la disociación entre la racionalización y las comunidades, en donde el Sujeto pasa a ser el único principio activo de articulación.

El relato de la modernidad

Para Touraine la modernidad en su tendencia central es la interpenetración de las ideas de sociedad, de cultura y de razón. Versión integrada y global que, disociada de su carga cristiana, se identifica con la razón y especialmente con su devenir mundo, estableciendo un quiebre radical entre lo espiritual y lo mundano. Y poco importa de hecho, para Touraine, que el desencantamiento sea o no imputable al cristianismo, lo importante es que el bien cada vez más deje de ser definido en relación con Dios y lo sea cada vez más en términos de funcionamiento societal. La utilidad social será la

48 Se debe destacar sobre este aspecto que en el programa de investigación lanzado por Touraine en torno a los nuevos movimientos sociales, la sección que debería haberse dedicado al estudio de la clase dirigente nunca fue llevada a cabo. Cf. Touraine, *La voix et le regard*, 107.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 417 20-01-2014 12:46:03

base de la idea de sociedad y del orden social en que se forja la modernidad. La búsqueda de un principio autofundador de lo social por sí mismo se hará (después de algunas transferencias de lo sagrado a lo político) a través de un funcionalismo, al interior del cual es, en función de su utilidad en el mantenimiento del conjunto social, que van a juzgarse los actos humanos. El equilibrio del conjunto social prima sobre toda ética. Pasa a ser incluso, por sí mismo, la moral de los tiempos modernos. Pero este movimiento de inscripción de la razón en el mundo tendrá también una pendiente subjetiva. La modernidad se empeñará en asegurar el control de las pasiones y de los excesos, individuales y colectivos. Bajo forma de coacciones personales internalizadas, la cortesía o la educación, como asimismo mediante el monopolio de la violencia legítima por el Estado, la razón terminará, en el mejor de los casos, por encarnarse como una segunda naturaleza en los hombres y, en el peor de los casos, por convertirse en una fuerza inquebrantable de represión. Más aún: la modernidad triunfante establecerá la ecuación entre el progreso y la felicidad personal.

Pero si esta concepción de la modernidad es más o menos consensual, es de su disolución que proviene la originalidad de la visión tourainiana. La modernidad adoptó la forma de un proyecto, al término del cual la felicidad de los hombres sería definitivamente adquirida. El futuro, indefinido en sí, se concebía como un momento posible de la reconciliación de los hombres. Este proyecto se condensó en la noción de Razón, a la vez principio de acción y de inteligibilidad, un principio presente en toda la realidad y que garantiza la armonía del mundo, en síntesis, un principio organizador de lo real. Era la Razón objetiva. La crisis de la tradición trae la primera inflexión: la Razón deja de ser una economía general del mundo que estructura las relaciones entre los hombres. La descomposición estará marcada, primero, por el desmoronamiento; luego, por la ruptura del monismo moderno. Estalla así la formidable configuración autónoma de las fuerzas garantizadas por la visión racionalista de la modernidad. No pudiéndose más concebirse esta como puramente endógena, la modernización invoca a la voluntad y la nación como bases de la modernidad. Pero su descomposición tiene especialmente como resultado una explosión y un alejamiento de lo individual y de lo colectivo, del ser y del cambio. Más simplemente, habrá por un lado una nostalgia del ser y del Uno, de un principio único que estructure al mundo y, por otro lado, el llamado al Eros, el deseo. La crisis de la razón objetiva tiene como resultado el triunfo de una razón subjetiva, es decir, la alianza de una racionalidad instrumental subordinada a una mera lógica mercantil y un llamado al ser bajo forma de nostalgia comunitaria o de

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 418 20-01-2014 12:46:03

visión hedonista. La comunidad y el consumo decretan la muerte de una modernidad occidental[49].

El esfuerzo de Touraine consiste en ligar la descomposición del modelo materialista moderno a una recomposición, que encuentra en Descartes su punto de partida más o menos arbitrario. Una recomposición que se construye contra el holismo (comunitario, totalitario) y contra el individualismo (hedonista, consumo).

> La nueva modernidad une la razón y el sujeto, que integran individualmente dos de los elementos culturales de la modernidad fragmentada. La modernidad, que había inhibido y reprimido la mitad de sí misma, identificándose con un modo de modernización conquistadora y revolucionaria, el de la tabla rasa, puede por fin reencontrar ambas mitades de sí misma[50].

El Sujeto permite integrar la vida y la nación en esta nueva representación de la modernidad, mientras que la Razón continúa integrando el consumo y la empresa. Esta nueva modernidad se recompone, bajo una nueva conflictualidad, de manera ejemplar a través de la acción de los disidentes, pero también mediante la revolución de un ser no-social en oposición a un sistema global. Por lo demás, ambos procesos participan de un mismo movimiento: el fin de una conflictualidad que opone a una clase contra otra, y el ingreso en una conflictualidad centrada en torno a la defensa del sujeto contra el control creciente del sistema. Es aquí que Touraine reencuentra la línea abortada de la otra modernidad, aquella que va de Descartes a la Declaración de los Derechos del Hombre, ampliamente basada en el derecho natural. De allí, obviamente, la fuerza de la idea de distanciamiento en su calidad de principio activo mediante el cual el sujeto opone resistencia a las lógicas sistémicas, al poder (el súper yo), pero también a los roles impuestos por el sistema (el yo). El «yo» o la resistencia a la razón objetivadora no es más que la afirmación del Sujeto. «Vemos que se opone una lógica de la integración social cada vez más utilitarista, con un Sujeto definido por una relación del individuo consigo mismo y no más por su pertenencia a una esencia o a una comunidad»[51].

Para Touraine, en lo sucesivo la disociación y la exigencia de articulación de la racionalización y de la subjetivación están en el centro de la nueva

49 Touraine, *Critique de la modernité* (París: Fayard, 1992), especialmente capítulo V, 207-231.

50 Ibíd., 255.

51 Ibíd., 410.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 419 20-01-2014 12:46:03

modernidad. Por supuesto, se puede decir que esta visión no implica cambios considerables en el modelo accionalista y que, a pesar de todo, para Touraine, la defensa del Sujeto contra las lógicas del mercado o la influencia de las comunidades, es una vez más y siempre, la apuesta central reconocible en los nuevos conflictos sociales. Se puede decir también que la idea del Sujeto como movimiento social no es más que la prolongación de la noción de movimiento social en su calidad de actor de clase[52]. O insistir en la continuidad profunda observable en la caracterización de la sociedad programada. Después de todo, Touraine siempre definió, y en términos muy cercanos, la conflictualidad propia de esta sociedad: «Frente al movimiento dominado por los aparatos y la clase dirigente, [se opone] el del ser, el de la autonomía de su experiencia y de su expresión, de su capacidad de administrar o de controlar los cambios que la afectan». Estamos en 1973[53].

Sin embargo, si la concepción es en mucho la misma, las estrategias analíticas son diferentes. En un caso, lo que prima será el esbozo de un nuevo conflicto central, como asimismo la intuición histórica de la transición hacia otro tipo societal donde los actores tienen márgenes más amplios de acción. En el otro caso, el descuartizamiento entre la racionalización y la subjetivación será la tendencia predominante. Por un lado, es el tipo societal lo que está al centro del estudio, y es de este que se desprende, directamente, el estudio de los nuevos movimientos sociales, mientras que por otro lado, lo esencial de la reflexión de Touraine está abocado al análisis del Sujeto mismo. Pero aventuremos aún una tercera formulación: si bien en la primera fase el objetivo central esbozado de la sociedad programada da una importancia preponderante a las luchas antitecnocráticas, en la segunda fase, en donde la modernidad se articula con el sujeto, hasta cierto punto son los avatares del movimiento de las mujeres los que se encuentran en el centro del análisis. Cierto, Touraine se resiste a la idea según la cual habría en lo sucesivo una prevalencia del sujeto personal sobre el sujeto histórico; para él no hay que elegir entre ambas nociones, ya que «el sujeto es a la vez histórico y personal». Y no obstante, cada vez más «es necesario siempre reencontrar al sujeto personal, el individuo como sujeto, en el centro de las situaciones históricas, como es necesario reconocer hoy día que son los problemas de la vida privada, de la cultura y de la personalidad los que están en el centro de la vida pública»[54]. Inflexión más que ruptura, es sin embargo importante y merece un examen más minucioso.

52 Cf. los comentarios de Touraine en este sentido en el prefacio de la segunda edición revisada de *Production de la société* (París: Librairie Générale Francaise, 1993), 9-24.

53 Ibíd., 192.

54 Touraine, *Critique de la modernité*, 335.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 420 20-01-2014 12:46:03

Retorno sobre el Sujeto

La importancia otorgada al Sujeto es radical. El Sujeto está en el fundamento de su propia autofundación y autocreación, no hay nada antes de la voluntad del Sujeto de plantearse a sí mismo como sustrato no social de la acción. Para Touraine, esta concepción del Sujeto nace de la destrucción del Yo, y en este sentido es Freud quien entregó la formulación más satisfactoria del proceso. El Sujeto se confundía con el yo, que era el vínculo que asociaba al individuo a lo universal, identificándose con Dios, la Razón o la Historia. Ahora bien, la muerte o la torsión de estas figuras llevan a la destrucción del Yo del cual se desprenden el Ello y el Súper yo, o más precisamente, un principio de placer y un principio de realidad. Para Touraine, Freud señaló, mejor que nadie, la oposición entre los instintos y el ámbito de la ley; la socialización no es más que la subordinación de los individuos a las leyes de la sociedad, siempre bajo forma de una represión jamás completamente estabilizada. Pero, según Touraine, Freud no se limita a eso. El Súper yo no es solamente represivo, puede también acoger las demandas del Ello y darle un sentido sublimado. El conflicto no es así entre el Ello y el Súper yo, sino que entre el Ello y el Súper yo contra las diversas identificaciones sociales, gracias al retorno sobre sí asegurado por el narcisismo secundario. Esta sublimación está en la base del Sujeto, que no es más que la voluntad de transformación de sí mismo en actor, proceso completado por la libido y los roles sociales. El Yo no existe más que en tensión entre la sexualidad y las identificaciones sociales, ahí donde se resiste a su proyección fuera de él, encarnando la ley. Retorno sobre sí mismo que para realizarse necesita, bajo forma de amor, de un rodeo por el Otro.

Recapitulemos: es la destrucción del *Yo* (y de sus identificaciones tradicionales) lo que abre la vía al Sujeto contemporáneo. Este consiste en la inundación del Súper yo por el Ello, bajo forma de sublimación. El Sujeto se construye entonces disputándose con el *sí mismo*, es decir, con las imágenes socialmente determinadas del individuo, en síntesis, con los roles y las expectativas de roles, con las expectativas de los demás hacia él y con el control que las reglas institucionales ejercen sobre él. El Sujeto no es ni utilidad ni placer ni definición del individuo en función de sus roles sociales. Desde este enfoque, la noción de *personalidad*, en su calidad de correspondencia entre el *sí mismo* y el *Yo*, se desvanece. Al final, el Sujeto es una reivindicación, contra la lógica de la dominación social, de libertad personal y colectiva. El Sujeto es la no-correspondencia entre el «yo» y el «sí-mismo», una lucha para preservar justamente la distancia entre sus dimensiones subjetivas y sus dimensiones objetivas.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 421 20-01-2014 12:46:03

En el seno de la modernidad, asistimos a una extensión del horizonte de los posibles. Confrontados a conductas objetivas y coacciones reales, el individuo debe escoger, de manera conflictiva, su autenticidad. Ahora bien, esta es problemática. Condicionado por factores externos que limitan su campo de acción, el individuo no puede en realidad escoger un proyecto individual en contra de las figuras sociales que encarna o del conjunto de los roles sociales de los cuales dispone en su sociedad. Es lisa y llanamente falso pensar que los individuos pueden crear, libremente y de manera autónoma, imágenes de sí. Esta es la razón por la cual el Sujeto en Touraine se define a nivel de una acción colectiva y por medio de un conflicto social, y no principalmente por una autorreflexividad personal o por una creación radical continua de sí mismo. A diferencia especialmente de Sartre, que quería en el fondo superar —sin lograrlo— la conciencia desdichada del individuo, Touraine piensa que uno de los objetivos de la lucha colectiva es justamente lograr preservar la condición de esta apertura, impedir que se vuelva a cerrar, lo que supone definir al sujeto como un conflicto sin descanso contra la influencia permanente de la sociedad, contra el mundo de las mercancías y contra las fuerzas que lo reducen a una identidad colectiva.

En realidad, la noción de Sujeto apunta a integrar dos dimensiones. En el punto de partida, hay en efecto una mezcla entre el origen histórico del Sujeto en la descendencia de la modernidad, por una parte, y la consideración de su constitución actual al final de un largo proceso de desinstitucionalización, por otra parte. Evidentemente, para Touraine ambas dimensiones operan estrechamente juntas. Sin embargo, la primera remite a consideraciones históricas y toma en cuenta el hecho de que los individuos, ubicados en la estela del proceso de liberación propio de la modernidad, y eventualmente definidos por un conflicto social, son en lo sucesivo forzados a construir sus identidades de manera cada vez más individualizada; un trabajo que exige, sin embargo, siempre figuras comunes, sociales. Mientras que, de manera diferente, la segunda perspectiva define al Sujeto como fruto de un proceso posinstitucional, una construcción que apela a una definición de los conceptos mediante los cuales tradicionalmente la sociología daba cuenta del proceso de socialización y, más ampliamente, de la subjetividad de los actores.

Este doble origen conceptual del Sujeto explica de cierta manera los peligros a los cuales está sometido en la modernidad. Primero que todo, se ve confrontado a una relación consigo que lleva siempre en ella los gérmenes de un desliz hacia un intimismo psicológico, en donde la invocación al Sujeto y la fascinación por el descubrimiento de su verdadera individualidad participan del proceso de culto de la personalidad, con el riesgo en todo

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 422 20-01-2014 12:46:03

momento de perderse en el mero hedonismo o el narcisismo, en donde el individuo sucumbe a las lógicas del mercado. Luego, se corre también el gran peligro de asistir a un repliegue identitario tanto más peligroso cuanto que el llamado a las comunidades a menudo cumple una función de recurso, pero una invocación que corre el riesgo al mismo tiempo de llevar al individuo hacia un rechazo virtual de toda diferencia, en una guerra interminable de todos contra todos en nombre de una multiplicidad de integrismos culturales. Finalmente, el sujeto puede extraviarse en el orgullo tecnocrático, identificándose exclusivamente con su capacidad de racionalización y de control de la naturaleza y de sí mismo.

El Sujeto es

> desprendimiento del individuo creado por los roles, las normas, los valores del orden social. Este desprendimiento solo se produce por una lucha cuyo objetivo es la libertad del Sujeto y cuyo medio es el conflicto con el orden establecido, los comportamientos esperados y las lógicas del poder. No se genera más que por el reconocimiento del otro como Sujeto, tanto positivamente mediante la relación de amor o de amistad, como negativamente a través del rechazo de lo que impide al otro ser Sujeto, ya sea la miseria, la dependencia, la alienación o la represión[55].

Esta concepción extrema del Sujeto, en su calidad de fundamento último de la vida social, no podía sino llevar a Touraine a una oposición radical contra un conjunto de aparatos sociales percibidos globalmente como un «Sistema». La sociología del Sujeto se construye así oponiendo dos bloques o figuras extremas, por un lado el Sujeto y, por otro lado, el Sistema. Ciertamente, Touraine aporta matices en ambos polos, pero el centro del razonamiento tiende a oponer dos bloques en un cara a cara radical. La reflexión de la sociedad contemporánea al fin del siglo XX se hace para Touraine a partir de dos constataciones:

> Primeramente la disociación creciente del universo instrumental y del universo simbólico, de la economía y de las culturas y, en segundo lugar, el poder cada vez más difuso, en un vacío social y político creciente, de acciones estratégicas cuya meta no es crear un orden social sino que acelerar el cambio, el movimiento, la circulación de los capitales, de los bienes, de los servicios, de las informaciones[56].

55 Ibíd., 337.

56 Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble?*, 26.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 423 20-01-2014 12:46:03

A la antigua conflictualidad que oponía a actores que compartían un mismo sistema de valores, suceden conflictos que corren el riesgo de oponer en todo momento el mundo de la acción instrumental y el de la cultura del *Lebenswelt*, o más aún, la defensa de la identidad o el deseo de la comunicación. La sociología pasa a ser moral, intenta asegurar la comunicación, a través de un discurso prescriptivo que apunta a articular lo objetivo y lo subjetivo, la igualdad y la diferencia, ahí donde no hay más que aislamiento y rechazo absoluto del otro. En todo caso, la invocación al Sujeto y al principio no social que lo constituye está en la base de una reflexión ética, según la cual es la relación consigo mismo que comanda la relación con los demás[57]. Dicho de otra forma, Touraine reposiciona un principio no social en el centro de las relaciones sociales. Para él, lo social no se define ahora sino por el lugar que concede o niega a este principio no social que es el Sujeto. En su punto de llegada, y contrariamente a la historia del movimiento obrero, la economía política de la opresión es reemplazada por una economía moral de la dominación.

Debilidad y centralidad del Sujeto

El equilibrio conflictivo que Touraine veía al inicio de los años 1990 entre la racionalización y la subjetivación como posibilidad de la nueva modernidad era, en el fondo, demasiado inestable como para poder ser definitivo. En el fondo, las dos fuerzas tienden a separarse: la sociedad de producción transformándose en sociedad de mercado y la identidad personal recluyéndose en una identidad comunitaria. El Sujeto pasa así a ser una fuerza cada vez más difícilmente identificable, socialmente ubicado «entre el universo de la instrumentalidad y el de la identidad, como la única fuerza que puede detener su deriva y su decadencia, como un principio de reconstrucción de la experiencia social»[58]. Como lo señala justamente André Gorz, así concebido, el sujeto no puede ser estudiado, deducido o identificado a partir de métodos empíricos positivistas, no puede sino ser estudiado a partir de sus propias autoafirmaciones por sociólogos que se conciben a sí mismos como sujetos autoafirmativos[59].

La contextualización social del Sujeto pasa así a ser problemática, por cuanto este solo es concebido como la invocación a una subjetividad no

57 Ibíd., 103.

58 Ibíd., 109.

59 André Gorz, «Alain Touraine o le sujet de la critique», en *Misère du présent, richesse du possible* (París: Galilée, 1997), 199-226.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 424 20-01-2014 12:46:03

social, caracterizada únicamente por la oposición a tendencias contradictorias. «El Sujeto no tiene otro contenido más que la producción de sí mismo»[60]. Touraine se esfuerza empero por darle rostros analíticos. Vuelve así sobre la Nación, interpretada como un Sujeto político mediador entre la internacionalización económica y la fragmentación de las identidades; a la idea de etnicidad como una combinación, en la vida personal, de una racionalidad instrumental y de una identidad cultural; al rol decisivo de las mujeres en su mayor capacidad, respecto de los hombres, a combinar ambas dimensiones de la experiencia; a la democracia como capacidad de establecer una articulación entre estas dos mismas dimensiones; o más aún, a la redefinición de la educación como capacidad de los individuos de articular conjuntamente sus universos de posibles materiales y un universo construido en torno a la cultura de la juventud. En este esfuerzo, y para llevarlo a cabo, el Sujeto está obligado a despojarse radicalmente de toda influencia social, ya que, sea cual sea el nivel de análisis, se trata «de un Sujeto *vacío*, sin otro contenido que su esfuerzo de reconstrucción de una unidad entre el trabajo y la cultura, entre las presiones del mercado y de las comunidades»[61].

Nada expresa mejor esta inflexión que el abandono explícito y reiterado que hace Touraine de la idea de sociedad (debido a la carga normativa que conlleva inevitablemente)[62] en beneficio de la sola y exclusiva noción de Sujeto. De hecho, el rol práctico e intelectual que le otorga a la noción del Sujeto es funcionalmente equivalente al que le concedía en el pasado a la idea de sociedad. El Sujeto se convierte en el criterio del bien *y* en el principio de la integración. «El respeto del Sujeto es hoy en día la definición del bien»[63]; o más aún y en el mismo sentido, «si fuera necesario medir la modernidad, habría que hacerlo mediante el grado de subjetivación aceptada en una sociedad»[64]. Touraine no puede ser más explícito sobre este punto: los actores «ya no se definen en relación con la sociedad sino que en relación con el Sujeto»[65]. La organización social debe basarse en un principio no social, a saber, la protección de la libertad del Sujeto.

60 Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble?*, 28.

61 Ibíd., 109 (la cursiva es de Touraine).

62 El tema es recurrente y constante en las formulaciones de la obra de Touraine. Cf. entre muchos otros textos, Alain Touraine, «Une sociologie sans société», *Revue francaise de sociologie* 22 (junio, 1981).

63 Touraine, *Critique de la modernité*, 268.

64 Ibíd., 269.

65 Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble?*, 134.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 425 20-01-2014 12:46:03

Sin embargo, el retroceso de la acción al fin del siglo XX conduce a Touraine al límite de un pesimismo profundo. «La afirmación más fuerte de la modernidad era que somos lo que hacemos; nuestra experiencia más viva es que ya no somos lo que hacemos, que somos cada vez más ajenos a las conductas que nos hacen representar los aparatos económicos, políticos o culturales que organizan nuestra experiencia»[66]. Touraine es demasiado cercano a cierta tradición intelectual como para no entrever en estas circunstancias una forma de alienación, pero al mismo tiempo, está tan alejado de cierta concepción del compromiso que no puede ver en esto más que una de las posibilidades de emancipación del Sujeto. El Sujeto es así definido por su deseo y, hay que destacarlo, ya no más por su capacidad de ser un actor[67]. «El sufrimiento individual es la principal fuerza de resistencia al desgarro del mundo desmodernizado»[68]. La posibilidad de liberación se basa tan solo en el Sujeto mismo y solo en él. «No son las categorías más objetivamente definidas las que serán, como fue el caso en el pasado, los actores históricos; lo serán las categorías, no las más frágiles, sino las que más directamente están definidas por la necesidad o la voluntad de hacer compatibles ambos universos que separa la desmodernización»[69]. Touraine las nombra: la juventud, las mujeres, los inmigrantes, los miembros de minorías y los defensores del medio ambiente, ya que son ellos quienes se empeñan más conscientemente en actuar y en ser reconocidos como Sujetos.

* * *

A la dialéctica de la evolución del trabajo y de la conciencia obrera bajo la primacía de las situaciones objetivas, sucedió una tensión analítica no resuelta entre un nuevo tipo societal y nuevos movimientos sociales, los que antecedieron a una separación radical de las dimensiones objetivas y subjetivas que llevan al predominio inapelable del Sujeto. «Al pasar de uno a otro de mis libros, el Sujeto recobró una figura más dramática; al mismo tiempo adquirió un sitial más central, dado que ya no se le define como una de las caras de la modernidad, sino como su único defensor, en un universo en plena descomposición y en regresión acelerada»[70]. El Sujeto surge al mismo tiempo como un principio débil y central de integración. Rara vez se habrán

66 Ibíd., 33.

67 Ibíd., 78 y ss.

68 Ibíd., 77.

69 Ibíd., 359.

70 Ibíd., 109.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 426 20-01-2014 12:46:03

extraído con tanta fuerza las consecuencias de la distancia matricial propia de la modernidad. En todo caso, a lo largo de todo este recorrido, desde la fábrica hasta el Sujeto, del optimismo modernizador al pesimismo voluntarista, la preocupación es siempre la misma, a saber, inscribir la condición moderna en la raíz misma de la posibilidad de la acción social.

Insistamos en que, a pesar de la importancia última del Sujeto, es la condición moderna lo que está en el centro del análisis de Touraine. A diferencia de Sartre, él no refunfuña a aceptar la realidad y el espesor de la vida social. En su caso, el Sujeto es más una promesa que un fracaso existencial. De todas formas, está consciente de que el desmembramiento del análisis de la condición moderna propiamente tal, con su tensión irreductible entre lo objetivo y lo subjetivo, en beneficio únicamente de una filosofía del sujeto, solo se hizo a costas de un abandono de la capacidad de interpretación de la modernidad misma. Y a pesar de la larga influencia que el existencialismo ejerció sobre él, Touraine conoce los atolladeros que esta actitud provocó en Sartre. Para este último, en efecto, el individuo como ser para-sí, o bien como ser orgánico, solo se define por lo que no tiene, por lo que le falta, siempre es un ser incompleto, y la posibilidad de completarse siempre le está formalmente prohibida. La materia incluye siempre una dimensión alienante y la conciencia es definida por una necesidad permanente de desalienación insaciable. Difícil dirimir en cuanto al carácter de esta alienación, radicalmente sociohistórica o marcada por elementos metafísicos, pero estamos obligados a constatar en todo caso la imposibilidad en Sartre de superarla definitivamente, pero sobre todo su incapacidad en cuanto a pensar en realidad en términos históricos y sociales la separación radical y original entre el sujeto y el mundo[71].

Touraine, al igual que Sartre, rechazó durante toda su vida cualquier veleidad de historicismo en beneficio de una concepción radical del hombre como actor de su vida, incluso de una concepción de la historia como resultado consciente de las acciones humanas. Pero a diferencia de Sartre, lo social y la historia para él no son nunca solamente un residuo opaco de acciones pasadas o, por el contrario, estructuras siempre informadas por la práctica operante de los hombres. En la concepción sartriana, no hay salvación fuera de momentos fulgurantes donde efectivamente los hombres, mediante su relato colectivo, dominan el mundo a fuerza de trabajo; el resto no es más que el retorno de lo inorgánico bajo forma de inercia, en donde lo inhumano termina por erigirse como el rostro último de la *praxis*

71 Y esto tanto en *L'Etre et le néant* (París: Gallimard, 1976) como en *Critique de la raison dialectique*, t. I (París: Gallimard, 1960).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 427 20-01-2014 12:46:03

humana. En la concepción que Sartre formula sobre el mundo moderno no hay espacio para una figura aceptable o existosa de mediación entre lo objetivo y lo subjetivo, entre el ser y el proyecto en perpetua fuga. La pasividad es en el fondo el mal absoluto, ya que ella lleva en sí el riesgo de la seducción de la identificación con las cosas, bajo forma de promesa de mediación del hombre y del mundo. La fascinación y la fuerza certera de su obra provienen de esta estructura. Sartre no deja de describir al hombre en un movimiento perpetuo de caída irreprimible hacia la materia, en donde este deja de ser una conciencia en fuga y se deja atrapar por la seducción de las cosas, creyendo, siempre erradamente, poder expresarse a través de ellas. Es que el hombre solo existe ante su propia mirada como hombre, al desprenderse de las situaciones que amenazan, en todo momento, con absorberlo[72]. Rara vez alguien se habrá opuesto tanto al espesor constitutivo de la vida social. Para Sartre, y esto fue durante toda su vida el centro de su perspectiva intelectual, el hombre arraigado y atravesado de parte a parte por lo social, debe ser concebido radicalmente en oposición absoluta con él. No a distancia, sino en oposición. Lo social está siempre, por paradojal que esto pueda parecer, en ruptura con el hombre. Si Touraine, como Sartre, no se resigna jamás completamente a la fuerza infranqueable de la distancia histórica entre los hombres y el mundo, se interesa más en la estructura social de esta separación que en la carga metafísica de la existencia. Analizar sociológicamente la condición moderna exige aceptar esta verdad primera como un dato constitutivo de la vida social. Y no es sino al interior de esta apertura que el Sujeto existe como libertad que se defiende contra el poder, una libertad que no es posible más que manteniendo activa esta misma apertura. La distancia matricial propia de la condición moderna es lo que hace posible la realización de la historia.

72 Para este paradoja y sus *impasses*, cf. Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique* (París: Gallimard, 1955), 201-202.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 428 20-01-2014 12:46:03

CAPÍTULO XIV

Anthony Giddens (1938-), la condición moderna como distanciamiento espacio-tiempo

Es posible entrar de varias formas a la visión de la modernidad de Anthony Giddens. Primero que todo, a través de un Giddens lector de las teorías sobre la sociedad moderna, punto de ingreso tanto más justificado cuando su reflexión crítica en torno a ciertos autores clásicos, especialmente Marx y el materialismo histórico, es verdaderamente inseparable del desarrollo de sus propios estudios. Luego, es posible detectar en su trabajo la voluntad de formular, después de muchos otros, una caracterización de lo propio de la sociedad moderna, a partir de una perspectiva históricamente comparativa. En tercer lugar, se puede partir de la presentación articulada que realiza de los diferentes componentes institucionales de la modernidad y de su consolidación a lo largo de la historia. Agreguemos aún el proyecto de lograr una evaluación de las condiciones, siempre más o menos aleatorias, de cambio de una sociedad, la constatación de la importancia creciente de la reflexividad en las sociedades modernas. Esta pluralidad podría incluso ampliarse si se tiene en cuenta la oscilación relativa, reconocible en su trabajo, a pesar de los vínculos que unen a ambas perspectivas, entre una perspectiva que apunta a producir una teoría sociológica, la teoría de la estructuración, y otra perspectiva más bien centrada en torno al estudio de la sociedad moderna propiamente tal.

Sin embargo, y por importantes que sean, todos estos puntos de acceso dejan de lado lo que es probablemente la especificidad más importante de la interpretación de Giddens, a saber, un análisis de la condición moderna donde la problemática del espacio y del tiempo tiene un rol preponderante[1].

1 En la lectura propuesta en esta obra, la reflexión de Giddens sobre la modernidad debe ubicarse en la descendencia de la problemática trazada por Simmel. Lo que parece plantear una paradoja relativa a propósito de un autor que se interesó tanto en el pensamiento sociológico moderno y que solo de manera esporádica y circunstancial ha hecho referencia a los estudios de Simmel. Nada en efecto equivalente respecto de los estudios que dedicó a Weber, Durkheim o Marx en su vínculo con la modernidad

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 429 20-01-2014 12:46:03

Como nos esforzaremos en mostrarlo, es allí donde radica lo medular de la representación que se forja de la sociedad moderna, pero también es allí donde se encuentra la explicación más rica y acabada de sus reflexiones, las cuales muy a menudo son demasiado abstractas o formalistas, en torno a la teoría de la estructuración.

Señalémoslo de entrada: el problema del espacio-tiempo es la manera particular en que Giddens da cuenta de lo propio de la condición moderna. En su caso, las distancias espacio-temporales adoptan muy a menudo la forma de obstáculos por superar. Es a través de ellos que indaga la fenomenología analítica de la modernidad. Si bien para Giddens el advenimiento del capitalismo industrial cambia profundamente las relaciones entre la vida social y el mundo material[2], esto no impide que lo esencial de estos cambios se analice a partir del distanciamiento espacio-tiempo. En este sentido, este tiene un doble significado. Por una parte, es un objeto de estudio que refleja las nuevas condiciones sociales propias de la modernidad y, por otra, es empleado a menudo como una metáfora general de lo propio de la condición moderna, a saber, la metamorfosis de la naturaleza de la experiencia social de los individuos y el sentimiento de inquietud que experimentan. Lo que explica a veces, en vista de una sociología estrictamente urbana, la hesitación de ciertas afirmaciones[3] cuando Giddens pasa de una dimensión a otra. La dificultad, incluso la imprecisión verbal, se superan empero en cuanto se toma en consideración el rol particular, y especialmente el doble significado, que la problemática del espacio-tiempo posee en sus análisis[4].

(cf. Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory* [Cambridge: Cambridge University Press, 1971]), o a los aportes importantes que hizo a la exégesis de la obra de Durkheim, o sus trabajos críticos sobre el materialismo histórico. Sin embargo, como nos esforzaremos en demostrarlo, el corazón de la problemática se sitúa efectivamente en este espacio intelectual.

2 Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence. A Contemporary Critique of Historical Materialism*, vol. 2 (Cambridge: Polity Press, 1985), 146.

3 Para críticas en este sentido, Peter Saunders, «Space, urbanism and the created environment», en David Held, John B. Thompson, eds., *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 226 y ss.

4 La teoría de Giddens a veces ha sido severamente criticada por el carácter *patchwork* de su obra y su ausencia de relación directa con la investigación social, como asimismo por la proliferación, por momentos superflua, de categorías, como también por la modificación cumulativa de las nociones y de las oposiciones a lo largo de los años. Para un ejemplo de esta crítica, cf. Loïc J. D. Wacquant, «Au chevet de la modernité: le diagnostique du docteur Giddens», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XCIII (1992): 389-397.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 430 20-01-2014 12:46:03

La relación entre las limitaciones inherentes a la presencia de los individuos y su superación mediante mecanismos que permitan organizar y regular las acciones en el espacio y en el tiempo es una de las mayores problemáticas de Giddens, como asimismo uno de los vínculos principales que se deben trazar entre su reflexión sobre la modernidad y su teoría de la estructuración. En efecto, como muchos otros autores que se interesan en la modernidad, él también desea superar el dualismo del objetivismo y del subjetivismo, o lo que en su opinión no es más que una variante de esta problemática, la oposición entre la microsociología y la macrosociología[5]. Para él, este dualismo y esta oposición deben sobre todo teorizarse en términos espacio-temporales, donde la cuestión central es saber cómo las interacciones en contextos de copresencia son capaces de involucrarse estructuralmente en sistemas caracterizados por un gran distanciamiento espacio-temporal. El conjunto de su reflexión sobre la modernidad se presenta así como un análisis de los significados, a la vez institucionales y fenomenológicos, que se desprenden de la distancia constitutiva de la condición moderna. En realidad, lo que Giddens trata de superar en el marco de su teoría de la acción reaparecerá con fuerza como un rasgo esencial de la condición moderna en sus trabajos sobre la «alta» modernidad. Si en su teoría de la acción apunta, por medio de las nociones de dualidad de lo estructural y de estructuración, a superar la escisión entre el agente y la estructura, hará del distanciamiento espacio-tiempo la piedra angular de la condición moderna en sus estudios sobre la sociedad contemporánea.

I. La teoría de la estructuración

Para Giddens una de las mayores fallas de la teoría social es su incapacidad de tomar en cuenta la temporalidad de las conductas sociales como asimismo sus atributos espaciales[6]. Lo que exige incluso un desplazamiento del problema del orden y de la integración de Parsons hacia la cuestión de saber cómo los sistemas sociales unen el tiempo y el espacio, y el problema de la presencia/ausencia[7]. «Habría que reformular la cuestión del orden

5 Anthony Giddens, *La constitution de la société* (París: PUF, 1987), 194-200.

6 Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis* (Londres: Macmillan, 1979), 202.

7 Para las críticas de Giddens respecto del funcionalismo, cf. Anthony Giddens, «Functionalism: après la lutte» (1976), *Studies in Social and Political Theory* (Nueva York: Basic Books, 1977), 96-129; y para sus críticas respecto de la concepción parsoniana de la acción y la atención dada al problema psicológico de la motivación de los actores,

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 431 20-01-2014 12:46:03

preguntándose por qué los sistemas sociales limitan el tiempo y el espacio»[8]. Es así como el espacio y el tiempo están en el centro del trabajo de Giddens, de manera explícita y fuertemente acentuada, desde fines de los años setenta.

La visión que Giddens tiene de la vida social es altamente dinámica, casi se podría decir ontológicamente dinámica, ya que en la teoría de la estructuración todos los elementos de la vida social se constituyen mediante las prácticas sociales. Sin embargo, esta ontología de las prácticas sociales no presupone cambios históricos inevitables o mecanismos inmutables de cambio. Ante todo está relacionada con las capacidades únicas que permiten a los agentes instituir, mantener o transformar la vida social. Las coerciones y las competencias de los actores, y al final la forma y la dirección del cambio social, están constituidas por prácticas que pueden variar en su ejecución, pero también en función de los contextos históricos. Esta es la razón por la cual, en su interpretación de la teoría de la estructuración, Ira Cohen subraya el hecho que la teoría se basa más en una ontología de las posibilidades que en rasgos fijos o sistemáticos de evolución[9]. En la medida en que las posibilidades reconocidas por la teoría pueden conocer diferentes agenciamientos, no es posible extraer ninguna explicación histórica específica, ya sea de naturaleza teleológica o evolucionista, de la teoría[10].

La naturaleza propiamente dinámica y recursiva de la vida social está siempre en el centro de los estudios de Giddens[11]. De esta manera trata a la vez dar cuenta de la permanencia de los rasgos de la vida social y del carácter activo y transformador producido por la implicación de los agentes en su desarrollo[12]. El sentido de la noción de «dualidad de lo estructural» debe comprenderse en este contexto: las estructuras sociales son condiciones siempre presentes, siempre ahí, ya que corresponden al mismo tiempo, y perpetuamente, al resultado de las acciones humanas. Las propiedades

cf. Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method* (Londres: Hutchinson, 1976), capítulo 3.

8 Anthony Giddens, *Les conséquences de la modernité* (París: L'Harmattan, 1994), 23.

9 Ira J. Cohen, *Structuration Theory* (Londres: Macmillan, 1989).

10 Para las críticas de Giddens respecto del evolucionismo marxista, cf. especialmente Anthony Giddens, *A Contemporary Crítique of Historical Materialism*, vol.1., *Power, Property and the State* (Londres: Macmillan, 1981), capítulo 3.

11 Para una presentación de los principales conceptos de esta teoría, cf. Judith Lazar, «La compétence des acteurs dans la "théorie de la structuration" de Giddens», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XCIII (1992): 399-416.

12 De allí la importancia central que Giddens presta a la frase de Marx (según la cual los hombres hacen su historia pero en condiciones que ellos no eligen) en el origen de las preocupaciones de la teoría de la estructuración. Cf. Giddens, *La constitution de la société*, 31-32.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 432 20-01-2014 12:46:03

estructurales de los sistemas sociales son a la vez condiciones y resultados de las actividades que los agentes llevan a cabo. La centralidad de la práctica, como asimismo su desarrollo y mantenimiento en el espacio y el tiempo, están así en el centro de la teoría de la estructuración, ya que la teoría apunta, por sobre todo, a dar cuenta justamente del hecho de que «las propiedades estructurales de los sistemas sociales solo existen si formas de conductas sociales se reproducen crónicamente en el tiempo y en el espacio»[13]. Dicho de otra forma, el verdadero objeto de esta teoría no es ni las totalidades societales ni la experiencia individual de los actores, sino el conjunto de las prácticas sociales ejecutadas y ordenadas en el espacio y en el tiempo.

Las propiedades estructurales de las prácticas sociales pueden descomponerse en reglas y recursos, ambos inextricablemente vinculados a la realidad concreta de las formas institucionalizadas de vida[14]. Lo estructural es, justamente para Giddens, el conjunto de las reglas y recursos que participan de forma recursiva en la reproducción social, donde las estructuras son a la vez el instrumento y el resultado de la reproducción de las prácticas sociales, es decir, que forman parte de la constitución de las prácticas y, al mismo tiempo, solamente existen cuando las generan las prácticas de los agentes[15]. Giddens establece incluso distinciones según la profundidad del arraigo de las propiedades estructurales, su extensión en el espacio y en el tiempo, como también según su carácter más o menos formal, más o menos sancionado. Pero todos estos desarrollos tienen un solo objetivo: romper con toda concepción que establezca lo estructural como algo exterior a los agentes. «Lo estructural no tiene existencia independiente del saber que poseen los agentes de lo que ellos hacen en sus actividades de todos los días»[16]. En la base de su concepción de la acción se encuentra, así, una concepción particular del poder como capacidad de los individuos de intervenir en el desarrollo de los acontecimientos. En síntesis, la competencia de los actores para transformar los acontecimientos o las cosas del mundo

13 Ibíd., 31.

14 Giddens distingue dos aspectos de las reglas (semántico: vinculado a los códigos de significado; normativo: inculado a las sanciones y obligaciones) y dos tipos de recursos (de autoridad: generador del poder sobre los individuos; de asignación: generador del poder sobre los objetos materiales). Estas propiedades dan tres configuraciones analíticas: estructura de significado (reglas semánticas); dominación (recursos de autoridad y de asignación); legitimación (reglas normativas y sanciones). Para un esquema sucinto de estas dimensiones de la dualidad de lo estructural, cf. Giddens, *La constitution de la société*, 78.

15 Giddens, *Central Problems in Social Theory*, 5.

16 Giddens, *La constitution de la société*, 76.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 433 20-01-2014 12:46:03

es un rasgo constitutivo esencial de la práctica humana[17]. La teoría postula así una dialéctica del control sobre los sistemas. Los grupos dominantes tienen recursos para realizar sus tareas, mientras que los grupos dominados nunca están completamente desprovistos de recursos para resistir o para reorientar el control. Las relaciones sistémicas del poder se constituyen a través del balanceo entre autonomía y control[18].

Una vez establecido este punto, Giddens está obligado a analizar en detalle la naturaleza específica de la conciencia de los agentes, con el fin de no volver a caer en una visión pasiva donde estos no serían más que meros soportes de las estructuras sociales. Pero también está obligado a distinguir diferentes tipos de conciencia, con el fin de preservar la dimensión del poder como capacidad de transformación de toda práctica humana, independientemente del grado de reflexividad de una práctica social[19]. Giddens distingue entre diversas formas de conciencia, más o menos discursivas, reflexivas o prácticas, que explican el hecho de que los agentes no requieran necesariamente ser conscientes discursivamente para reproducir o transformar las prácticas institucionalizadas mediante su acción. De este modo, afirma la capacidad de los individuos y la autorreflexividad cotidiana, aunque esta no siempre sea discursiva o consciente. Los actores sociales son siempre capaces de comprender lo que hacen mientras lo hacen. Pero esta reflexividad, aun cuando sea estructurada mediante prácticas rutinizadas y recursivas a través del espacio y del tiempo, no es posible sino que a través de la continuidad de las prácticas. Es decir hasta qué punto la reflexividad para Giddens no es una conciencia de sí mismo, sino que «la forma específicamente humana de controlar el caudal continuo de la vida social»[20]. Al hacer esto, Giddens no reduce la acción social solamente a la dimensión de la intencionalidad, ya que un gran número de prácticas sociales se realiza sin motivación inmediata[21]. Sin embargo, este arraigo del agente es de una naturaleza muy distinta a la de la obra de Bourdieu. Toda la obra de Giddens es una reflexión sobre el carácter cada vez más problemático de este arraigo en el espacio y el tiempo del agente social, ahí donde, como lo hemos visto, la noción de habitus apunta a dar, al menos teóricamente, una respuesta transhistórica.

17 Chazel justamente subrayó este aspecto de la práctica en la teoría de la estructuración. Cf. François Chazel, «Pouvoir», en Raymond Boudon, dir., *Traité de Sociologie* (París: PUF, 1992), 195-226.

18 Para la noción de poder, cf. Giddens, *A contemporary critique of Historical Materialism*, vol. 1, cap. 2; Giddens, *The Nation-State and Violence*, cap. 1.

19 Giddens, *Central Problems in Social Theory*, 88-94.

20 Giddens, *La constitution de la société*, 51.

21 Giddens, *Central Problems in Social Theory*, 218 y ss.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 434 20-01-2014 12:46:03

Para Giddens la reproducción de la vida social está siempre sometida a la contingencia[22]. Ciertamente, la dualidad de lo estructural y la influencia de las rutinas pasadas sobre las prácticas de los agentes no son despreciables, pero para Giddens, y debido al carácter profundamente dinámico de su teoría de la estructuración, no hay ninguna garantía absoluta en cuanto a la reproducción futura de las prácticas sociales. El distanciamiento espacio-temporal está también en la base de la importancia que Giddens otorga a la multiplicación de las consecuencias no intencionales de las acciones. Este último punto es muy importante. Para la teoría de la estructuración, al igual que para su reflexión en torno a la modernidad, la estructuración (es decir, a la vez la reproducción y la transformación de las relaciones sociales) solo se produce a través de las consecuencias inesperadas de las acciones.

El problema principal de la teoría de la estructuración gravita menos en torno a los diversos grados de conciencia de los agentes, que a la coordinación de las acciones en sus aspectos transituacionales. Es sobre esta vertiente que el trabajo de Giddens se separa más de la obra de Goffman o de Garfinkel. Aun cuando es posible observar cierto parentesco en sus concepciones respectivas de la acción social, la consideración determinante del espacio-tiempo aleja en un primer momento a Giddens de la respuesta estrictamente fenomenológica entregada por Goffman y, en un segundo momento, lo obliga a desplegar otra mirada fenomenológica sobre la modernidad. La vida social se desarrolla a través de interacciones institucionalizadas y de relaciones articuladas a lo largo del tiempo y el espacio. Por lo demás, la permeabilidad o la rigidez de las fronteras sistémicas dependen de la articulación de la producción de las prácticas sociales. Las interacciones entre agentes pueden ser institucionalizadas en sistemas de relación de cara a cara o en sistemas que impliquen intercambios relacionales entre agentes bastante alejados. Los sistemas designan la configuración de las interacciones y de las relaciones sociales a través del espacio y el tiempo y no rasgos cosificados.

En este respecto, la distinción que hace Giddens entre la integración social que supone la copresencia en el espacio y el tiempo de los individuos, y la integración sistemática que hace referencia a las relaciones entre personas o colectividades alejadas en el espacio y el tiempo, resultará determinante. Esta es, para Giddens, y desde fines del siglo XVIII, lo propio de la idea de sociedad. La doble importancia de la idea de rutina se comprende a este nivel. La rutina es un concepto a la vez intrínseco al mantenimiento de la personalidad del agente, que obtiene así una fuente de seguridad no

22 Giddens, *A Contemporaty Critique of Historical Materialism*, vol. 1, 27.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 435 20-01-2014 12:46:04

despreciable, y propio a las instituciones sociales, cuyo carácter institucional depende justamente de su reproducción continua[23].

Cuando circulamos en espacios consagrados a la integración social, lugares cotidianos donde encontramos a personas familiares, vivimos en situaciones que facilitan la seguridad ontológica y que fomentan la instalación de rutinas sociales sin necesidad de reflexividad. Era lo propio del tipo de integración de las sociedades premodernas. Pero con la modernidad, desde el fin del siglo XVIII, la situación cambia radicalmente, y se produce un número siempre creciente de interacciones con individuos ausentes. Es así que la integración de la sociedad moderna plantea el problema de una integración sistémica que ya no puede resolverse solamente a nivel de las interacciones de cara a cara. El distanciamiento del espacio-tiempo pasa a ser determinante en la sociedad moderna con los nuevos medios de comunicación, las mayores capacidades de desplazamiento y el recurso masivo a sistemas abstractos. El vínculo entre las conductas y la inscripción física se distiende fuertemente. Se refuerza entonces la necesidad de un control, esencialmente efectuado por el Estado-nación, con el fin de asegurar la vigilancia de las conductas. Pero sobre todo, lo que sucede en un lugar es cada vez menos determinado de manera exclusiva por lo que ocurre en dicho lugar solamente. Cada vez más, se constituyen «experiencias mediatizadas» por los medios de comunicaciones y los sistemas abstractos, como asimismo por la intrusión de factores distantes en los acontecimientos cotidianos.

Ahora bien, en el caso de Giddens la noción de integración sistémica no supone, como en Lockwood o incluso en Habermas, propiedades específicas o sistemas, por lo tanto una cierta objetivación, incluso la constitución de complejos organizados de acciones a través de las consecuencias deseadas o no deseadas de dichas acciones[24]. Para Giddens poco importa que la integración sistémica se realice a nivel de los agentes o de las colectividades, ya que esta se confronta ante todo a la ausencia de las personas en el espacio y el tiempo.

La importancia de lo que Giddens designa como la dualidad de lo estructural no se hará explícita más que cuando hayamos presentado su

23 Giddens, *La constitution de la société*, 109.

24 Sobre este punto, hay una hesitación en el pensamiento de Giddens. En 1979, la integración sistémica designaba rasgos que unen a las colectividades mientras que la integración social estaba reservada a los vínculos entre los individuos. A medida que se impone el distanciamiento espacio-temporal en el centro de su problemática, es el eje ausencia-presencia el que pasa a ser determinante al caracterizar las formas de integración de la sociedad. Cf. Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, 76-81; y para su versión definitiva, *La constitution de la société*.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 436 20-01-2014 12:46:04

concepción de la modernidad. Sin embargo la noción es problemática y posee muchas imprecisiones. Especialmente, la manera particular en que Giddens comprende la noción de estructura como las reglas y los recursos que al mismo tiempo surgen e informan recursivamente las interacciones, se aparenta más a una resolución verbal que a una verdadera respuesta al problema de las prácticas sociales. Es por esto que la crítica de Margaret Archer no carece completamente de fundamento, según la cual la noción corre el riesgo en todo momento de unidimensionalizarse, ya sea a modo de una hiperactividad del agente que supone una volatilidad de la sociedad, o bien como una coherencia rígida de las propiedades estructurales a partir del carácter recursivo de la vida social[25].

De hecho, si el interés de la noción parece limitado, su importancia teórica no puede empero ser descuidada en el conjunto del proyecto de Giddens. Si bien acentúa con resolución la distancia constitutiva de la condición moderna, su esfuerzo es lograr no solamente dar cuenta de ello, sino también paliar y limitar sus efectos. Pretende volver así a una generalización radical de lo propio de la condición moderna incluso más extensiva que en Simmel, y al mismo tiempo, rechaza el desliz y el agotamiento de la sociología hacia una pura analítica de signos. Este esfuerzo lo conduce a dar una visión amplia de la experiencia en la modernidad, como también a representaciones que hacen por momento abstracción de las divisiones sociales, aun cuando se cuide de negarlas. En Giddens, esta voluntad es particularmente visible en el marcado contraste entre su interés inicial por las clases sociales y su relativo desinterés posterior[26].

II. La modernidad tardía

Para Giddens, la sociedad moderna que emerge en el orden posfeudal, pero que se consolida verdaderamente en el siglo XX, supone un cambio radical en relación con las sociedades anteriores[27]. Discontinuidad que

25 Margaret Archer, «Human Agency and Social Structure: A Critique of Giddens», en Jon Clark, Celia Modgil, Sohan Modgil, eds., *Anthony Giddens. Consensus and Controversy* (Londres: The Falmer Press, 1989), 77.

26 Después de su estudio detallado sobre las clases sociales en las sociedades capitalistas de comienzos de los años setenta (Anthony Giddens, *The Class Structure of the Advanced Societies* [Londres: Hutchinson, 1973]), Giddens realmente no volvió más sobre esta problemática, salvo algunas indicaciones, a menudo de naturaleza crítica o restrictiva en cuanto al alcance de la noción para un análisis de la sociedad moderna o de sus dimensiones políticas. Cf. por ejemplo Anthony Giddens, *Beyond Left and Right* (Cambridge: Polity Press, 1994), especialmente capítulo 5 y 7.

27 Giddens, *Les conséquences de la modernité*, 13-16.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 437 20-01-2014 12:46:04

Giddens atribuye especialmente a dos tendencias contemporáneas, su dinamismo y su globalización.

El dinamismo de la modernidad está vinculado a tres grandes procesos. Primeramente, la separación y la recombinación del espacio y del tiempo. En una sociedad tradicional, el tiempo y el espacio permanecen estrechamente arraigados en contextos locales. De manera inversa, en una sociedad moderna, el tiempo y el espacio se vacían —se desprenden— de todo arraigo y sobre todo se separan con fuerza uno del otro. Asistimos así a la constitución de un tiempo abstracto, uniforme y universal, que permite coordinar las acciones a través del espacio. La separación del tiempo y del espacio, rasgo estructural y en muchos aspectos central de la sociedad moderna, permite la reconstrucción de las relaciones sociales y el surgimiento de toda una serie de nuevas posibilidades. Hay una desarticulación del espacio y del tiempo[28].

En segundo lugar, se produce la deslocalización de las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción. Promovida por la separación espacio-tiempo, esta desarticulación de las relaciones sociales la favorece y la acrecienta a la vez[29]. Esta deslocalización se apoya en dos mecanismos: por una parte, las señales simbólicas (instrumentos de intercambio que pueden circular en todo momento independientemente de los rasgos propios de los individuos que las manipulan —Giddens da como principal ejemplo el dinero—) y, por otra parte, los sistemas expertos. El análisis que Giddens hace del dinero como señal simbólica es sintomático de su visión de conjunto de la modernidad. En efecto, lo que destaca del dinero no es otra cosa que su capacidad de vincular a agentes alejados en el espacio y en el tiempo y así liberar los intercambios de lugares de transacción particulares; una deslocalización que plantea con fuerza el problema de la confianza en instrumentos abstractos. En cuanto a los sistemas expertos, estos designan para Giddens los ámbitos técnicos o los conocimientos profesionales que conciernen nuestro entorno material o social. Para funcionar en una sociedad moderna, estamos cada vez más forzados a basarnos en conocimientos esotéricos para nosotros, pero que nos garantizan la realización de nuestras expectativas en relación con un espacio-tiempo lejano. Lo que explica

28 Giddens dirá incluso que los cambios acaecidos a nivel de la coordinación de las actividades humanas a través del espacio-tiempo es una característica preponderante de todo período de transición social, pero que es un rasgo particularmente apremiante de la modernidad. Cf. Anthony Giddens, «A reply to my critics», en David Held, John B. Thompson, eds., *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, 275.

29 Es esta dimensión constitutiva de la modernidad la que, según Giddens, ha sido escamoteada por el análisis evolucionista de la sociedad moderna de la matriz de la diferenciación social. Cf. Giddens, *Les conséquences de la modernité*, 30.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 438 20-01-2014 12:46:04

toda la importancia que Giddens otorga a lo que denomina los puntos de acceso, donde se produce el contacto entre los profanos, las colectividades y los representantes de los sistemas abstractos. Estos puntos son a la vez un aspecto vulnerable del sistema y una de las raíces de la confianza en la modernidad; una confianza que, de una u otra forma, siempre requiere ser restaurada en contextos relocalizados.

En las sociedades tradicionales, las relaciones de parentesco y la fuerte inscripción local de las prácticas favorecen el mantenimiento de las rutinas, mientras que en la sociedad moderna surge el problema de la coordinación de los individuos diseminados en el espacio-tiempo, como asimismo el de la producción de la confianza mutua. La seguridad ontológica recreada es por ende de otra naturaleza que la de las sociedades más tradicionales. El recurso a sistemas abstractos para organizar la deslocalización de las relaciones sociales de los contextos locales plantea el problema de la confianza y de sus figuras particulares en la modernidad.

En tercer lugar, el saber generado sobre el mundo social y la reflexividad que este implica tienden a acentuar las dimensiones y la rapidez del cambio. Pero es importante distinguir bien este rasgo del control reflexivo de la acción presente en toda práctica social, tal como lo describe la teoría de la estructuración. Para Giddens, la reflexividad propia de la modernidad hace referencia de manera precisa a la apropiación reflexiva de las condiciones de reproducción de un sistema social, al hecho de que el pensamiento y la acción se remiten constantemente de uno al otro. Dicho de otra forma, la función de la tradición en la sociedad moderna se agota y con ella su capacidad para vincular el pasado, el presente y el futuro, subsumiendo las acciones a un marco de valores sedimentado durante generaciones y garantizando la permanencia de las prácticas. En la modernidad, la tradición es desestabilizada, asistimos a una formidable expansión del saber que termina por afectar las rutinas cotidianas, al igual que las dimensiones institucionales más amplias. Las prácticas sociales ya no pueden legitimarse simplemente invocando la tradición. Aun cuando esta sigue siendo una fuente de las prácticas sociales no sometidas a escrutinio, esta función se prolonga o se transforma en base a nuevas informaciones disponibles. Con esto Giddens no desea decir en absoluto que los diferentes tipos de cambio social se unidimensionalizan en torno a la apropiación reflexiva de las condiciones de reproducción de un sistema. Por el contrario, continúa viendo en la modernidad la acción de diversos tipos de cambio; pero la apropiación reflexiva del cambio le parece, a pesar de todo, un rasgo sobresaliente de la modernidad[30]. «Lo que

30 Para aclaraciones en este sentido, ver Anthony Giddens, «Structuration Theory and Sociological Analysis», en Jon Clark, Celia Modgil y Sohan Modgil, eds., *Anthony*

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 439 20-01-2014 12:46:04

caracteriza a la modernidad no es la adhesión a lo nuevo como tal, sino la presunción de reflexividad sistemática —la que obviamente comprende una reflexión sobre la naturaleza de la reflexión misma—»[31].

Para Giddens, las ciencias sociales participan activamente en este proceso y desempeñan incluso una función importante en la tendencia hacia una reorganización reflexiva permanente de la vida social[32]. Es lo que Giddens aprehende a través de lo que denomina la doble hermenéutica propia del saber social. Mediante un vaivén constante, el saber sociológico se forja explotando conceptos profanos, y al mismo tiempo los saberes producidos son reinyectados en la vida social. Es por esto que, para Giddens, las ciencias sociales están en el fondo más involucradas en la modernidad que las ciencias naturales. Y entre las ciencias sociales, a la sociología le corresponde ocupar el lugar central. «*La modernidad es profundamente e intrínsecamente sociológica*»[33].

Para Giddens sin embargo, la reflexividad no puede ser el motor de un progreso continuo[34]. La doble hermenéutica constitutiva de la vida social hace problemática la intervención del saber en la vida humana, ya que no se puede pensar que este sea completamente independiente de la vida, o aun presuponer que el conocimiento pueda tener un rol exclusivo y permanente de motivación de las conductas humanas. Es por ello necesario tener en cuenta la disimetría de los conocimientos asociados al poder o las consecuencias inesperadas de la acción.

La sociedad de clases del capitalismo moderno se organiza según un eje que vincula a las instituciones estatales y económicas. La expansión de la economía monetaria, en efecto, crea las condiciones de la acumulación del poder político en las manos de los Estados-naciones. En realidad, para Giddens la transformación de los aspectos económicos y de los rasgos políticos, y su articulación, permiten comprender las principales instituciones del capitalismo moderno. En las sociedades precapitalistas, la dominación se basaba especialmente en el control de los recursos de autoridad, estando así el Estado en el origen del poder de las clases sociales[35]. En el capitalismo, con el distanciamiento del espacio-tiempo, la producción se puede organizar de manera global, lo cual permite una asignación de los

Giddens. Consensus and Controversy, 301-307.

31 Giddens, *Les conséquences de la modernité*, 45.

32 Giddens, «A reply to my critics», 252.

33 Giddens, *Les conséquences de la modernité*, 49 (la cursiva es de Giddens).

34 Ibíd., 50-51.

35 Giddens, *A Contemporary Crítique of Historical Materialism*, vol. 1, 210.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 440 20-01-2014 12:46:04

recursos a través del espacio y sobre una temporalidad extendida[36]. Sobre este punto, Giddens no está lejos de las reflexiones de Simmel. Al igual que él, piensa el dinero como un medio central que hace posible la constitución de una economía capitalista en el espacio, ya que gracias a él los recursos de asignación pueden verdaderamente liberarse de las amarras locales y permitir la mercantilización de la vida y la reproducción continua del flujo económico. Pero esta expansión supone también el incremento de los recursos de autoridad, especialmente en el sentido de un aumento de las capacidades de vigilancia de los grupos dominados. Uno de los principales límites del análisis de Marx es justamente, para Giddens, el haberse restringido al estudio de las dimensiones propiamente capitalistas de la sociedad moderna, descuidando el hecho de que es también una sociedad industrial, una sociedad que desarrolla medios específicos de vigilancia y de control[37], en fin, una sociedad integrada en un sistema de Estados-nación en el cual los aspectos militares se tornan muy importantes.

El carácter propiamente capitalista de la sociedad moderna pierde entonces su centralidad en beneficio de un análisis más multidimensional de los distintos ámbitos institucionales de una sociedad moderna. El esfuerzo de Giddens, especialmente en su relectura crítica del materialismo histórico, es destacar la importancia del Estado-nación en el advenimiento y en la experiencia de la modernidad, no solamente en su calidad de factor de cambio o de garante del orden interno, sino también en el ámbito geopolítico. Sin embargo, sería un error afirmar que Giddens termina por otorgar al Estado-nación (y a las tareas de vigilancia y de poder militar) el rol central antes otorgado a las dimensiones capitalistas o industriales de las sociedades modernas[38]. Estos cuatro rasgos institucionales de la modernidad son irreductibles entre ellos y permiten incluso comprender ciertas tensiones propias del desarrollo de las sociedades modernas[39]. Aún más cuando uno de los rasgos específicos de lo que Giddens denomina la alta modernidad es, justamente, la globalización de las tendencias sociales.

36 Giddens, *The Nation-State and Violence*, 135.

37 Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, vol. 1, 5.

38 Lo que es, en nuestra opinion, la lectura equívoca de M. Shaw, «War and the nation-state in social theory», en David Held y John B. Thompson, eds., *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, 141.

39 Giddens, *The Nation-State and Violence*, especialmente el capítulo 11; también *Les conséquences de la modernité*, especialmente el capítulo 2. Sin embargo, el análisis de las dimensiones institucionales proporcionada por Giddens no está exento de un cierto esquematismo, como lo señala su dificultad en cuanto a clasificar en una de sus dimensiones institucionales, al menos en este período, un movimiento social moderno tan determinante como el feminismo.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 441 20-01-2014 12:46:04

Los elementos constitutivos del dinamismo de la modernidad se prolongan a través de la tendencia a la globalización de sus efectos. Con este proceso, asistimos a una extensión sin precedentes del vínculo entre las acciones que se llevan a cabo en circunstancias de copresencia y las relaciones a distancia, pero sobre todo, y debido a una serie de movimientos institucionales, «los modos de relación entre diferentes contextos sociales o diferentes regiones forman poco a poco una red que abarca toda la superficie terrestre»[40]. Se trata de una verdadera intensificación de las relaciones sociales planetarias. Lo propio de la alta modernidad —o modernidad tardía— es la globalización tendencial de las dimensiones institucionales de la modernidad: formación de una economía capitalista mundial, acentuación de la división internacional del trabajo, constitución del sistema del Estado-nación y crecimiento de los diversos sistemas de control, evolución hacia un orden militar mundial. Pero estas grandes tendencias van acompañadas de toda una serie de transformaciones importantes en la vida cotidiana. Vale decir, hasta qué punto el estudio de la modernidad, en toda la diversidad de sus manifestaciones, es inseparable de la consideración de la dialéctica de la presencia y de la ausencia, de lo local y de lo global. Giddens llega incluso a señalar que lo propio de la situación actual, la radicalización de la modernidad, es una extraordinaria intensificación de las consecuencias de las elecciones cotidianas sobre los resultados globales, al igual que de los procesos globales sobre la vida individual. Pero una vez más, para Giddens lo propio de la globalización es ante todo la acción a distancia, un universo social donde la ausencia prima sobre la presencia, gracias a la reestructuración del espacio y donde, en consecuencia, cada individuo está constantemente en relación con otros estilos alternativos de vida.

III. La experiencia de la modernidad

El resultado de estos cambios institucionales no se hace esperar. La seguridad ontológica indispensable para los individuos es desestabilizada y requiere ser estructurada sobre nuevas bases. De hecho, la existencia moderna está confrontada a toda una serie de riesgos y peligros ya no vinculados a acontecimientos naturales fuera de control, sino a peligros resultantes del entorno socialmente construido y de las deficiencias de la tradición. En este respecto la lectura que Giddens hace del sentimiento de seguridad ontológica

40 Giddens, *Les conséquences de la modernité*, 70.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 442 20-01-2014 12:46:04

de Erik Erikson es altamente sugerente[41]. Como se sabe, para Erikson este sentimiento está vinculado, especialmente en las primeras etapas de la vida, con la capacidad de entregar una confianza al niño, una confianza que se manifiesta por su tolerancia a la ausencia física de la madre. El sentimiento de seguridad se manifiesta cuando el niño aprende que la madre existe y se ocupa de él incluso cuando está físicamente ausente. Para Giddens, la confianza en sí mismo es así ante todo un medio del distanciamiento espacio-tiempo, ya que se trata de un sentimiento de seguridad capaz de enfrentar los desplazamientos de los demás en el espacio y el tiempo. Esta seguridad ontológica se basa en el origen sobre la confianza que el niño deposita en quienes se ocupan de él y dicha confianza se prolonga, a lo largo de toda la vida, gracias al carácter rutinario de las prácticas sociales. La autonomía del individuo no significa otra cosa que su capacidad de ampliar esta seguridad de base de la personalidad a otras personas y a situaciones alejadas de su experiencia inmediata. El individuo se dota así de respuestas a las preguntas existenciales de la vida.

Es este rasgo y esta necesidad psicológica inherente a los individuos la que padece una transformación importante en la modernidad. En este punto, cabe destacar el privilegio que Giddens otorga a la teoría de las relaciones objetales respecto de otras concepciones del sujeto. Con esto, no se opone necesariamente a una representación más fragmentada del yo, sino que desea subrayar la manera en que el individuo logra dotarse de un sentimiento de coherencia, vinculado a la confianza respecto de la realidad del mundo exterior. Una vez más, y sea cual sea el grado de apertura de la condición moderna reconocido por Giddens, todo su esfuerzo intelectual consiste en lograr una concepción estructurada del agente y de las situaciones.

En las sociedades tradicionales hay cuatro contextos localizados de confianza predominantes. Lo esencial de las actividades se desarrolla en el marco de las relaciones de parentesco, al interior de las comunidades locales, y su sentido es conservado por las cosmologías religiosas y la tradición. La autoridad de la tradición asegura la rutinización de las prácticas, ordenándolas a través del espacio y el tiempo. Con la escritura y el advenimiento de las civilizaciones agrarias, esta comienza a ser objeto de discusión y de conflicto. Sobre esta vía, la modernidad significa no su abandono, sino la exigencia de fundar sus *diktats* sobre argumentos racionales.

41 Giddens regresa varias veces sobre esta lectura subrayando en cada ocasión, en el centro de la confianza, la problemática del distanciamiento espacio-temporal. Cf. Giddens, *La constitution de la société*, 100-109; *Les conséquences de la modernité*, 100-106; *Modernity and Self-Identity* (Cambridge: Polity Press, 1991), especialmente capítulo 2.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 443 20-01-2014 12:46:04

Aun cuando no desaparezcan completamente en la modernidad, ninguno de estos focos de seguridad ontológica conserva una importancia mayor. En lo sucesivo, lo regional y lo global se articulan estrechamente. Surge entonces la necesidad de lograr estabilizar mecanismos de confianza en intercambios lejanos mediante sistemas abstractos (las señales simbólicas y los sistemas expertos). En este contexto, el peligro no proviene ya de la naturaleza, sino que es más bien una consecuencia del entorno socialmente construido bajo forma de peligros psicológicos o ecológicos. Los peligros modernos son pues de una naturaleza distinta a los de las sociedades premodernas, ya que son el resultado de un saber socialmente organizado. Al riesgo ecológico, aún hay que agregar el desmoronamiento de los mecanismos de crecimiento económico, el desarrollo de los regímenes totalitarios o de las guerras de gran envergadura. Se trata para Giddens del nuevo perfil de riesgo en la modernidad: la conciencia no solamente de que las cosas pueden salir mal, sino que tampoco se puede eliminar completamente esta posibilidad. Sin embargo, y a diferencia de otros autores, especialmente Ulrich Beck, Giddens sigue creyendo que, en la modernidad, las oportunidades y los riesgos se encuentran equilibrados entre ellos[42].

Pero estos sistemas abstractos, y su eficacia técnica, dan una respuesta insuficiente a las necesidades psicológicas de seguridad ontológica propia de los individuos. El debilitamiento de la seguridad ontológica implica la necesidad de generarla o estabilizarla por medio de los vínculos personales con los demás. En efecto, los sistemas abstractos no proveen más que una confianza de naturaleza estadística, insuficiente y poco gratificante para las necesidades psicológicas de los individuos. Lo que explica, por una parte, la importancia de los puntos de acceso, en donde los sistemas abstractos se dotan de un rostro humano, pero especialmente, da cuenta de la obsesión de los modernos a propósito de sus relaciones íntimas con los demás. El sí mismo pasa a ser un proyecto que se debe formular y realizar. En síntesis, esta inversión de la confianza en sistemas abstractos, desencarnados y desencajados, obliga a los agentes a una estabilización de su seguridad ontológica por medio de las relaciones interpersonales de amistad y de amor.

42 Para Beck, en efecto, la reflexividad propia de la modernidad apunta menos a subrayar la expansión del conocimiento y de sus capacidades de control que el hecho de que, a medida de su desarrollo, las sociedades modernas son confrontadas a riesgos y amenazas. Es este retorno a sí mismo de sus propias obras que Beck designa como lo propio de la modernización reflexiva. Cf. especialmente Ulrich Beck, *Risk Society* (Londres: Sage, 1992). También las observaciones comparativas establecidas entre el trabajo de Beck y de Giddens por Scott Lash, en Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash, *Reflexive modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* (Cambridge: Polity Press, 1994), capítulo 3.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 444 20-01-2014 12:46:04

Se trata de contrarrestar, mediante las experiencias íntimas, el compromiso impersonal del mundo exterior.

Es a este nivel que Giddens establece una relación estrecha entre las tendencias institucionales globales de la modernidad y la transformación de la intimidad en la vida cotidiana. Toda la importancia de las relaciones puras se afianza aquí[43]. El distanciamiento existencial del individuo es tal que se asiste a la difusión de relaciones que, a decir verdad, giran en torno a ellas mismas. Relaciones desprendidas de todo acondicionamiento externo, valorizadas exclusivamente por lo que aportan a los participantes y que exigen una fuerte reflexividad y un fuerte compromiso personal. El ámbito privado se carga con nuevas dimensiones, ya que es allí donde debe forjarse una parte importante de la seguridad identitaria de los modernos. Por medio de las relaciones puras y de la apertura recíproca y bien intencionada, el individuo trata de preservar su bienestar emocional. Giddens no puede ser más explícito: «Las relaciones personales, cuyo principal objetivo es la sociabilidad determinada por la lealtad y la autenticidad, se transforman en un elemento social de la modernidad al igual que las instituciones, integrando el distanciamiento espacio-temporal»[44]. Por lo demás, es en este contexto que Giddens reformula el problema simmeliano del extranjero como una problemática de confianza respecto de los desconocidos[45].

Sin embargo, esta búsqueda de la seguridad ontológica por medio de las relaciones personales no está exenta de peligro. El más evidente de ellos no es otro que la codependencia que manifiestan ciertos individuos hacia otros para poder superar sus fallas; en algunos casos incluso la creación de un sentimiento de autoconfianza obliga a los individuos a abocarse completamente a las necesidades de los demás. El individuo, más allá de las diversas manifestaciones de la codependencia, sumerge su identidad en la del otro o en la realización de rutinas[46].

El resultado no puede ser otro que la formulación de una fenomenología de la modernidad estructurada en torno a experiencias desgarradas: al mismo tiempo de desplazamiento y de relocalización, de intimidad y de impersonalidad, de especialización creciente del conocimiento y de reapropiación de este saber, de privatización o particularismo de los

43 Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 89-98 y 185-187.

44 Giddens, *Les conséquences de la modernité*, 127.

45 Giddens, «Living in a post-traditional society», en Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash, *Reflexive modernization*, capítulo 2.

46 Giddens, *The Transformation of Intimacy* (Stanford: Stanford University Press, 1992), 87 y ss.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 445 20-01-2014 12:46:04

individuos y de compromiso radical en movimientos sociales. En síntesis, la modernidad es la coexistencia contradictoria de la seguridad ontológica y de la angustia existencial.

En el centro de esta fenomenología de la modernidad, Giddens coloca definitivamente la distancia constitutiva de la condición moderna. La interpretación de la modernidad «se desprende en último análisis de la dialéctica espacio-temporal, expresada por la constitución espacio-temporal de las instituciones modernas»[47]. En la modernidad, muchas rutinas del espacio-tiempo, en la medida en que pierden su anclaje moral y racional en la tradición, se transforman en prácticas vacías, que dan testimonio del debilitamiento de la seguridad ontológica, o que se transforman en movimientos compulsivos. El quebranto relativo de la tradición se traduce en tendencias emocionales condenadas la repetición, a menudo inconscientes o incomprendidas por los individuos, que permiten que el pasado se mantenga vivo pero separado de la tradición, y dominado entonces por un tipo de acción semicausal. La compulsividad, en su calidad de práctica socialmente generalizada, es para Giddens justamente una de las manifestaciones de la «tradición sin tradicionalismo»[48]. A decir verdad, la compulsividad de las prácticas, en el contexto de la radicalización de la modernidad, es tan solo una forma de confianza congelada, en la cual la presencia de compromisos inexplicados cede paso a una pura urgencia repetitiva.

Ahí donde las sociedades tradicionales marcaban los cambios mediante ritos de pasajes, los agentes modernos están forzados a construir su sí mismo, articulando ellos mismos su experiencia individual con el cambio social. Los individuos se ven obligados a volver constantemente sobre su propia experiencia pasada para autoaprehenderse, en un vaivén reflexivo permanente. La modernidad conlleva un verdadero imperativo de reflexividad: los agentes deben saber lo que hacen y saber por qué hacen lo que hacen. La identidad es por ende el fruto de una autorreflexividad gracias a la cual el individuo logra tener sobre sí mismo una continuidad narrativa. El individuo debe arraigarse a sí mismo, lograr establecer una unión entre su cuerpo y el sí mismo, un proceso que siempre está bajo el acecho de la disociación[49].

---

47 Giddens, *Les conséquences de la modernité*, 146.

48 Giddens, «Living in a post-traditional society», en Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash, *Reflexive modernization*.

49 Cf. los pasajes que Giddens dedica a esta disociación como fase determinada en la formación de la personalidad (la etapa del espejo en Lacan), bajo forma de enfermedad (la esquizofrenia) o incluso durante experiencias místicas o límites como las de los campos de concentración. Cf. Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 47 y ss.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 446 20-01-2014 12:46:04

Es ante esta necesidad constante de reorganización reflexiva de sí mismo que el individuo moderno pasa del primado del sentimiento moral de la culpabilidad al de la vergüenza[50]. El problema al cual el individuo está confrontado es menos el de la violación de un tabú interiorizado, que de su capacidad de lograr contar con una confianza, una seguridad identitaria que le permita dejarse ver por los demás, exponerse sin ansiedad a su mirada. La vergüenza corporal pasa a ser tanto más pesada en la medida en que el individuo es responsabilizado por su físico (por lo demás, en este ámbito también asistimos a una ampliación de los posibles: apariencias cada vez menos estandarizadas, aumento de las técnicas de presentación cotidianas de sí mismo, importancia de los regímenes de alimentación). Esta responsabilización de la apariencia lleva a ciertos individuos hacia verdaderas patologías, como la anorexia mental, que resulta justamente de un exceso de autocontrol, especialmente para las mujeres, sometidas a fuertes presiones de autocontrol de sí mismo sin tener siempre las posibilidades objetivas de su realización[51].

La condición moderna está por lo tanto atravesada por una tensión irreprimible entre la seguridad y el peligro, entre la confianza y el riesgo. El riesgo es constitutivo del horizonte de la acción. Tanto más que, con la expansión del saber y los conflictos de interpretación que de él se desprenden, los individuos viven en mundos con múltiples autoridades y sin poder recurrir a una instancia última, a un superespecialista. La vida moderna no se desarrolla en contextos cada vez más seguros, sino en medio de una duda metodológica generalizada[52]. Sin embargo, Giddens no cae jamás en una visión pesimista de la Ilustración. No hay una verdadera torsión del proyecto moderno en su obra, incluso si, para él, la relación entre el saber y el control del mundo, sin lugar a dudas, ha resultado ser más compleja de lo que se había creído al comienzo de la modernidad[53]. Pero Giddens rechaza toda pertinencia a la visión panóptica, que en la descendencia de la matriz de la racionalización termina por otorgar a la modernidad la responsabilidad de todos los males, y establece al mismo tiempo la necesidad de una inflexión en los modos de intervención de las políticas públicas, en un momento

50 Ibíd., 63-69.

51 Ibíd., 103-108.

52 Ibíd., 84.

53 Para una excelente explicitación sobre este punto, ver la respuesta de Giddens en Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash, *Reflexive modernization*, capítulo 4.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 447 20-01-2014 12:46:04

donde ya no es posible seguir abrazando la idea de un control cibernético de la sociedad por el Estado[54].

IV. Reflexividad y autoidentidad

Para Giddens la condición moderna obliga a los agentes a transformar su sí mismo a través de un proyecto reflexivo y mediante la creación de un relato de sí. Ya no hay que buscar la identidad personal por el lado de las conductas o de las reacciones respecto de los demás, sino en la capacidad de mantener un relato continuo sobre sí mismo[55]. Frente a la duda permanente y radical a la que se somete la identidad en la modernidad, el individuo trata de lograr un control que le permita prever mejor el futuro e integrar mejor su pasado. En este esfuerzo, recurre a una abundancia de medios reflexivos como las terapias, manuales, artículos de revistas, intervenciones de los especialistas y, por supuesto, programas de televisión. Sobre este punto, la visión de Giddens está casi en las antípodas de la postura de Foucault: en donde este último no veía más que la intrusión del poder en la esfera privada y la generalización de la técnica de la confesión, Giddens detecta lo propio del proyecto reflexivo de sí mismo en la modernidad[56].

El sí mismo es un proyecto reflexivo, permanente, explícito. Se supone que el individuo es capaz de distinguir su ser verdadero de su falsa identidad y, para esto, no tiene otro recurso más que sus propias capacidades de autoobservación. Exigencias tanto más apremiantes en cuanto que en la modernidad el individuo se ve confrontado a diferentes estilos de vida y que, en muchos campos, no se le impone ninguna coacción para elegir. El individuo posee así diversos estilos de vida en diferentes sectores. La obligación de la elección, pero también su apertura, estimulan en ciertos individuos el desarrollo de vicios como maneras de afrontar la multiplicidad de los aspectos de la vida cotidiana, pero también como manifestaciones

54 Es a este nivel que es necesario interpretar los desarrollos de Giddens en favor de políticas que apuntan a hacer de los individuos verdaderos actores y no simples beneficiarios de las políticas estatales. Un proceso que supone disponer de condiciones materiales y de estructuras organizacionales que permitan el surgimiento de formas de acción capaces de aumentar la autonomía de las personas. Para el autor, no se trata más que de un corolario necesario para la toma de conciencia de la expansión de los riesgos en la modernidad. Cf. especialmente Giddens, *Beyond Left and Right* (Cambridge: Polity Press, 1994), capítulo 5; Giddens, *In Defense of Sociology* (Cambridge: Polity Press, 1996), capítulo 13.

55 Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 54.

56 Giddens, *The Transformation of Intimacy*, 1992, especialmente el capítulo sobre Foucault y la sexualidad, 18-36.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 448 20-01-2014 12:46:04

de su incapacidad de lidiar con el futuro[57]. En todos los ámbitos de la vida personal, los estilos de vida son, al menos parcialmente, el resultado de una elección del individuo. Por eso, al final es la frontera de la normalidad la que se encuentra desestabilizada: después de todo, y sin el respaldo de la tradición, toda experiencia, por normal que haya sido en un pasado cercano, no es en lo sucesivo más que una experiencia entre muchas otras. Esta situación está en la base de lo que el autor denomina «políticas de vida», y que pone en el centro del debate los diferentes estilos de vida posibles en una sociedad. Un espacio de discusión que no deja de aumentar en la medida en que la tradición y la naturaleza ya no determinan las prácticas sociales[58].

Sin embargo, la necesidad psicológica de encontrar un sentimiento de confianza mediante las relaciones personales con los demás, como asimismo la prescripción de abrirse a otro y de no ocultar nada, son a la vez una fuente de consuelo y ansiedad. La búsqueda de esta forma específicamente moderna de confianza exige un muy agudo conocimiento y expresión de sí mismo —un conocimiento que está en la base de muchas tensiones psicológicas—. Toda la importancia que Giddens da a la transformación de la intimidad se desprende de este estado de cosas. Las experiencias íntimas, como asimismo el modelo casi ideal de relaciones puras, se convierten en verdaderas aventuras de apertura a otro y de autocuestionamiento personal. El amor o la amistad, al igual que las relaciones entre las generaciones, se transforman, en un mundo postradicional, en objeto de reflexividades personales inéditas. Al respecto, Giddens subraya con fuerza, basándose en diversos estudios, la gran distancia que se ha abierto entre los hombres y las mujeres. Mientras que los primeros tienden a hablar de sus experiencias amorosas en términos de relaciones episódicas y fragmentarias, las mujeres, al contrario, tienen una mayor capacidad para incorporar sus experiencias en universos altamente significativos mediante la angustia, la intriga, la implicación personal[59]. Mientras que un gran número de hombres tiene dificultades para citar amistades íntimas, las mujeres manifiestan un compromiso mucho más amplio[60]. Especialmente, ellas dedican un tiempo nada despreciable de sus vidas a la conversación íntima, mediante la cual logran grados superiores de autorreflexividad personal. El resultado de esta

57 Ibíd., 70-76; Giddens, «Living in a post-traditional society», en Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash, *Reflexive modernization*.

58 Para los aspectos de esta «política de vida», Giddens, *Modernity and Self-Identity*, capítulo 7; Giddens, *Beyond Left and Right*, capítulo 8.

59 Giddens, *The Transformation of Intimacy*, 49.

60 Ibíd., 126.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 449 20-01-2014 12:46:04

expansión de la reflexividad en la vida de las personas no es otra cosa que la búsqueda sin cesar de relaciones puras, la voluntad de no conformarse con relaciones ordenadas por la costumbre o la tradición, lo que inevitablemente se traduce en un aumento de la contingencia de las relaciones humanas. Es en la relación misma, y solamente en ella misma, que es necesario lograr coestablecer el sentido de cada relación. La exigencia de democratización del ámbito íntimo se enfrenta así con el abismo emocional existente entre los sexos. Los hombres se revelan particularmente poco dispuestos a construir una identidad propia, ajena al mundo del trabajo, gracias a un proyecto reflexivo que logre integrar su pasado emocional. Para Giddens, el problema empero no es tanto la incapacidad de los hombres para expresar sus sentimientos, como su incapacidad de construir un relato de sí mismo que les permita convertirse en verdaderos actores en una esfera privada cada vez más democratizada y reorganizada[61]. Frente a esta dificultad, asistimos a una extensión y a una transformación de las formas y del significado de la violencia masculina hacia las mujeres. Mientras más las mujeres tienden a la realización de una ética del amor compartida y de una microsocialidad convivial, más insostenible les resulta la dependencia emocional de los hombres y más les cuesta aceptar la pobreza moral de su propia situación. La pornografía, por ejemplo, con la representación constante de actitudes de sumisión de las mujeres, por lo demás inexistentes en la vida social, manifiesta así la voluntad de los hombres de afrontar el deseo femenino, pero en sus propios términos, lo que da testimonio menos de la continuidad de la dominación patriarcal que de su inseguridad creciente. Sin embargo, la entrada en una sociedad postradicional obliga a los actores a comprometerse, con el fin de estabilizar sus relaciones, en diferentes experiencias de democracia cotidianas, verdaderas democracias de diálogo, que pasan por toda una serie de debates en ámbitos cada vez más variados de la vida social[62].

La fuerte articulación de las transformaciones institucionales y de su efecto sobre la intimidad expone a los individuos a diversos procesos de secuestro del sentido de sus experiencias. La vida social se separa de los dilemas morales centrales de la existencia humana. A través de la evocación de experiencias tales como la locura, la criminalidad, la enfermedad o la sexualidad, Giddens subraya enfáticamente esta tendencia de la modernidad que apunta, para cada una de estas tensiones existenciales, a establecer un corte entre experiencias límites o alternativas, y las rutinas cotidianas[63].

61 Ibíd., 117.

62 Para desarrollos sobre estas políticas de la intimidad, cf. ibíd., último capítulo; también Giddens, *Beyond Left and Right*, capítulo 4.

63 Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 156 y ss.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 450 20-01-2014 12:46:04

Con esto se busca obtener, a pesar de las contradicciones, una fuente no despreciable de seguridad ontológica gracias a la distancia que se introduce en relación con los dilemas existenciales. Asistimos así a una disolución de los elementos morales y éticos que relacionan las actividades sociales con las interrogaciones sobre la trascendencia, la naturaleza o la reproducción. Y no obstante, tampoco aquí el movimiento está lejos de ser unívoco. A pesar de este secuestro de la experiencia, la modernidad no está jamás a salvo de un retorno de lo reprimido, es decir, de cuestiones existenciales que la modernidad pensaba haber puesto definitivamente entre paréntesis, y de las cuales el individuo pensaba poder deshacerse mediante rutinas cotidianas. Los debates en torno a la muerte y la procreación medicamente asistida, sobre la libertad carcelaria o la apertura de los asilos psiquiátricos, al igual que el retorno de lo religioso o las preocupaciones sobre la naturaleza o la sexualidad indican, al interior mismo de la modernidad, este movimiento pendular de tendencias. Para Giddens es incluso todo el sentido de la importancia que la sexualidad ha adquirido en la modernidad: es menos un ámbito del control social, que una práctica que garantiza la articulación entre dos procesos opuestos de la modernidad, a saber, el secuestro de la experiencia y la transformación de la intimidad[64].

Para Giddens, uno de los principales desafíos de la modernidad no es otro que la capacidad de producir formas diversas de confianza activa, al igual que el reconocimiento de la importancia, en este contexto, de las diversas prácticas de reflexividad institucional[65]. Desde un punto de vista político, se trata así de reemplazar una política de protección por una política de iniciativas, la cual apunta a aumentar, por medio de cambios institucionales, la capacidad de los actores sociales para tomar iniciativas. Sin embargo, y a pesar de los esfuerzos que despliega en su obra, la relación entre lo que es posible llamar la reflexividad estructural y la autorreflexividad es siempre problemática, por cuanto la confianza necesaria en los sistemas abstractos nunca logra refrenar completamente los diversos sentimientos de inseguridad de los individuos. Para Giddens la intimidad no es un sustituto de la comunidad o su forma degenerada; es la forma en que el sentimiento comunitario continúa y se maneja bajo nuevas formas.

* * *

64 Giddens, *The Transformation of Intimacy*, 180.

65 Por lo demás, es a través de la toma de consideración activa de estos dos criterios que procede el esfuerzo de refundación de una política radical en Giddens. Cf. *Beyond Left and Right*; Giddens, *The Third Way* (Cambridge: Polity Press, 1998).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 451 20-01-2014 12:46:04

Para Giddens, como para Simmel, la experiencia de los hombres en la modernidad está sometida a la reflexividad, porque la vida se desarrolla en un universo donde las estructuras globales implícitas de sentido (intelectuales y prácticas) han sido profundamente trastornadas. El mundo está intensamente mediatizado y el individuo está obligado a definirse por sus capacidades de involucrarse frente a un entorno cada vez más a distancia. La importancia determinante que otorga a las relaciones personales puras en la modernidad no hace más que reforzar esta impresión de conjunto.

Sobre este aspecto, Giddens aporta una relativa novedad. En contraste con la afirmación del carácter altamente problemático de las relaciones que se entablan en una situación de cara a cara entre conciencias, y más allá de toda formalización social, Giddens piensa, por el contrario, que es en el ideal normativo de las relaciones puras que se halla la salvación de las sociedades modernas. La inflexión es importante aunque el optimismo innato de Giddens puede hacerlo olvidar. Con este recurso, el elogio implícito que Simmel hacía del Extranjero como héroe epónimo de la modernidad se generaliza y se trivializa. Desapegados de las tradiciones, los individuos deben construirse a sí mismos, entablando sus relaciones con los demás y con el mundo. Ningún patetismo aparente recorre este proceso y, no obstante, ¡cuántos riesgos se ocultan detrás de esta transmutación axiológica de la guerra de conciencias hacia un modelo interactivo prescriptivo de las relaciones puras! Las exigencias que pesan sobre los agentes modernos son en este marco desproporcionadas. La presión sobre sus existencias es extrema y su soledad, radical. Y no obstante, muchos peligros que Giddens reconoce, en las diversas relaciones patológicas con el cuerpo, las diferentes formas de compulsividad postradicional, o incluso, en los riesgos constantes de codependencia entre los hombres, no son de hecho concebidos sino como un resto de tradición en el corazón de la modernidad. El elogio normativo implícito de Giddens hacia la reflexividad y la posibilidad de relaciones puras lo obliga a interpretar en términos necesariamente negativos todas las prácticas mediante las cuales los individuos intentan recuperar elementos de la tradición en el seno de la modernidad. Después de todo, la codependencia no es más que una manera de hacer revivir vínculos comunitarios, al igual que la compulsividad es un rechazo de elección, o más aún, la permanencia de la vergüenza puede ser reinterpretada como parcialmente heredada de la tradición[66].

La valorización positiva de la ambivalencia en su calidad de rasgo constitutivo de la modernidad no es así más que un remedio para salir del paso.

66 David Riesman *et al.*, *La foule solitaire* (París: Arthaud, 1964).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 452 20-01-2014 12:46:04

La visión que Giddens da de la modernidad es, también, la de una experiencia sometida a tensiones o a ambivalencias irreprimibles. Los individuos están en efecto bajo la influencia constante de tensiones diversas que los arrastran hacia la unificación o la fragmentación; están atrapados entre sentimientos contradictorios de impotencia o de control; en un mundo desprovisto de fuentes últimas de autoridad, oscilan entre estados de incertidumbre y la tentación de recurrir a la autoridad; en fin, deben poner en relieve a un sí mismo, en oposición con los estándares impuestos por el consumo de masa[67].

Giddens, como los demás autores de la matriz de la condición moderna, piensa que se ha incrementado la distancia de los individuos con el mundo y, en todo caso, que la vida en la modernidad, en sus diversas dimensiones culturales y sociales, pasa a ser cada vez más consciente y reflexiva. Pero a diferencia de Simmel o de los autores de Chicago, ya no cree posible encontrar en la modernidad modelos ejemplares de vida, modelos de individualidad para imitar. Para él, como para Goffman, se impone en lo sucesivo la exigencia de una apropiación reflexiva de la propia vida por cada individuo. Sobre todo, y al igual que Touraine, ya no hay otro principio de articulación de la sociedad moderna que no sea la historicidad o la reflexividad como elementos centrales de la acción de la sociedad sobre sí misma y del individuo sobre él mismo, ambos interpretando por lo demás la condición moderna a través de fenómenos globales, incluso de la globalización y de sus consecuencias sobre la individuación. Toda experiencia humana está así, por el hecho de su contingencia irreprimible, sometida a un esfuerzo constante de autocrítica. Es ahí que la condición moderna afirma sus dimensiones propiamente morales, ya que la vida en la modernidad es estrechamente dependiente de las decisiones existenciales. Dicho de otra forma, la reflexividad permite al mismo tiempo colmar la diferencia entre el individuo y el mundo, junto con aumentar la tensión entre la conciencia de la propia contingencia y la obligación de responder por el propio destino. Por esta vía, se abre una brecha que puede llevar, en muchas situaciones, a una verdadera destrucción de la individualidad. En todo caso, en el modelo que Giddens formula de la condición moderna, esta tensión, en la medida en que no logra ser resuelta mediante la acción, precipita al actor en un repliegue sobre sí mismo, en donde se encoge peligrosamente la frontera entre la autorreflexividad y el tratamiento clínico de sí mismo, bajo el imperativo de la autenticidad. La reflexividad tiene por ende dos caras y no una sola. Si bien efectivamente por un lado, y como lo desea Giddens, es un elemento insoslayable de la condición moderna, en la cual reside un cierto número

67 Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 189-201.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 453 20-01-2014 12:46:04

de potencialidades importantes, por otro lado, encierra también un número no menos importante de peligros.

De Simmel a Giddens, sería absurdo no reconocer los avances efectuados por el pensamiento sociológico, pero es necesario al mismo tiempo ser sensible a la permanencia de las grandes intuiciones de esta matriz. Ciertamente, el alcance de las dudas cambia pero, para todos, la condición moderna es profundamente ambivalente. Pero se trata tan solo de variaciones de grado por cuanto, en el fondo, todos estos autores están profundamente marcados, incluso enceguecidos, por el horizonte de las posibilidades que la modernidad abre a los individuos.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 454 20-01-2014 12:46:04

CONCLUSIÓN

El objeto de este libro, las lecturas sociológicas de la modernidad, es tan indisociable de la práctica sociológica que no se podía tener como propósito hacer una presentación exhaustiva. La vastedad de la materia y de los conocimientos por adquirir, el esfuerzo de delimitación de los períodos o de las escuelas, la importancia de las tradiciones nacionales o de los cambios institucionales, o más aún, el número de reflexiones posibles sobre los vínculos entre los diversos autores desalentaban de partida una tentativa de este tipo. Sin embargo, tomando como hilo conductor las principales matrices a partir de las cuales se ha abordado la modernidad, y escogiendo dentro de cada una de ellas algunos autores pertinentes, nos ha parecido posible soslayar algunas de estas dificultades. Ante la imposibilidad de un tratamiento integral, las síntesis propuestas, mediante el análisis pormenorizado de algunos temas al interior de ciertas obras, nos parecieron el único procedimiento válido para lograr una representación de conjunto. Es por esto que el lector a menudo ha debido completar por sí mismo ciertos análisis y, en otras oportunidades, se ha apelado implícitamente a su imaginación con el fin de que restituyera la época a la cual pertenecía una obra, y ello a pesar del esfuerzo de tantos de los autores estudiados que se negaron a ver sus obras engullidas únicamente en su propio presente. Sin lugar a dudas, esta es también la razón por la cual los capítulos oscilan entre representaciones generales, incluso abstractas, y el análisis más concreto de ciertos procesos. Series de vaivenes irremediablemente incompletos, pero que deberían permitir, si se logró el objetivo, llegar a una visión de conjunto de las miradas sociológicas sobre la modernidad. La única síntesis que se impone es, así, aquella que cada lector habrá efectuado por sí mismo.

Por lo tanto, en vez de resumir en algunas frases las principales etapas de la presentación que se ha seguido, a modo de conclusión más vale interrogar la escritura de estas reflexiones sociológicas. Con demasiada frecuencia a la sociología se le hace un reproche un tanto injusto. El de ser una disciplina

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 455 20-01-2014 12:46:04

llena de jerga, separada de la realidad vivida por los actores e incapaz de dar cuenta de los problemas concretos que asedian a los individuos. La distancia necesaria con los hechos y las exigencias de la construcción intelectual terminarían por erigir un muro entre las conceptualizaciones sociológicas y las preocupaciones reales de las mujeres y de los hombres en el día a día. Esta crítica nos parece a menudo infundada, en todo caso en vista de los análisis proporcionados por la casi totalidad de los autores presentados, y ello a pesar incluso del recurso episódico, por algunos de ellos, a nociones oscuras. Por el contrario, la principal fuerza de la sociología proviene de la capacidad de sus representantes en ubicarse a una distancia intermedia entre la seducción y la aversión que la modernidad suscita en ellos, lo que les impide desinteresarse de los problemas contemporáneos. Más allá entonces de las diferencias, la buena sociología mantiene siempre la capacidad de hablar con los contemporáneos de sus propios problemas. Su meta es así, por lo general, posicionar a los individuos en el seno de universos cada vez más amplios, articulando una biografía y un contexto, no solamente para ilustrar uno a partir del otro y viceversa, sino también para mostrar, precisamente, que los contextos nunca son los mismos ni tienen los mismos efectos. Ciertos individuos son literalmente subyugados por fuerzas que no dominan, que ignoran pero que siguen ciegamente, y que se empeñan en canalizar y comprender. En todos los casos, la sociología da cuenta de la vida de la gente a partir de acontecimientos más amplios, que los superan a veces en sus orígenes y siempre en sus consecuencias, y gracias a los cuales intenta proponer una descripción y un análisis de los problemas existenciales a los cuales los individuos están confrontados.

Ahora bien, la sociología nunca describe lo que sienten los individuos tal como lo experimentan ellos mismos. A veces, es cierto, existe la tentación, pero el procedimiento es demasiado literario para que sea realmente practicado por la sociología. Los individuos solo son estudiados en la medida en que son el vector de una intriga, pero sobre todo en la medida en que se inscriben en un marco más vasto. Si la escritura sociológica no adhiere nunca completamente a una escritura literaria, es que se busca menos lograr la puesta en situación social de un personaje, en donde la integración de los individuos y de los acontecimientos en una historia está al servicio de una intriga de ficción, que comprender los procesos sociales que los individuos enfrentan a partir de las relaciones sociales que los constituyen. Y no obstante lo anterior, las representaciones son a menudo justas, los análisis logran muchas veces dar sentido a situaciones oscuras. El más teórico de los propósitos sociológicos se encarna, tarde o temprano, en figuras y situaciones precisas de las cuales procede y que retroactivamente aclara.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 456 20-01-2014 12:46:04

Es esta tensión que a menudo se caracteriza, y con justa razón, como el desgarro específico de la sociología entre la ciencia y la literatura. Esta caracterización, por precisa que sea, no permite empero comprender la opacidad que envuelve a muchos trabajos de la sociología y su reputación de disciplina bizantina. Es que en realidad, y a lo largo de todo el siglo XX, el verdadero drama de la sociología ha sido menos su perfil epistemológico que la invención de una escritura propia. Es allí que reside probablemente uno de los principales escollos que la sociología deberá superar un día. En todo caso, es innegable que existe en este sentido una especificidad disciplinaria. La sociología parece no haber encontrado aun verdaderamente su dispositivo de escritura, a diferencia de las monografías de la antropología, los frescos o relatos históricos, la fuerza de los tratados de argumentación filosófica, de la tecnicidad analítica de la lingüística o incluso del recurso a la formalización matemática. La escritura sociológica aparece demasiado a menudo, en la práctica corriente de la disciplina, como un todo informe. Está compuesta por fragmentos diversos, por estructuras de relatos a veces opuestos entre sí, una mezcla de hechos cifrados y de opiniones, los que, por otra parte, no necesariamente se encuentran solo donde uno cree poder encontrarlos, de estudios donde la intuición (a menudo felizmente...) sobrepasa los elementos de análisis proporcionados, de visiones de conjunto de una sociedad y de resultados anecdóticos de investigación... No se trata por supuesto de emitir un juicio estético (¿qué significaría exactamente en este contexto?), sino reconocer, sin caer en purismos literarios fuera de lugar, que una disciplina cuya vocación central consiste en hablar a los individuos de sus vidas a partir de la comprensión de los procesos y relaciones sociales que enfrentan, no puede limitarse a eso. Tanto es así, que hay más profundidad de lo que se cree a menudo en la afirmación de Raymond Aron, según la cual el juicio mitigado que muchos sociólogos emiten sobre la obra de Tocqueville se explica en mucho por el hecho que nunca le han perdonado escribir demasiado bien... Digamos pues que la sociología no carece ni de alma ni de estilo, pero que aún no ha inventado su escritura.

La presentación de los autores que hemos realizado ha sido efectuada cabalmente teniendo en cuenta esta situación. Es por eso, y por muy discutible que pueda parecer, que en lo esencial hemos pasado por alto en gran medida los problemas de métodos y la naturaleza de las encuestas en las que los diversos autores basaron (o no) sus interpretaciones de la modernidad. Habría sido necesario para ello escribir otro libro, tal vez por momentos más fiel a la imagen que efectivamente se tiene de esta disciplina en los departamentos de sociología, pero ciertamente más alejada de lo que constituye su principal interés, a saber, su capacidad de transmitir

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 457 20-01-2014 12:46:04

orientaciones intelectuales en el seno de la modernidad. La elección de una presentación rigurosa de las obras a partir de las diversas técnicas de recolección de datos nos habría llevado a escoger otros autores y a otro proceso de presentación y de crítica. Cierto, las matrices de la modernidad habrían sido siempre las mismas, pero la presentación de los autores habría sin duda sufrido las consecuencias de esta decisión. Habría sido necesario, tarea ingrata, discutir no tanto de metodología, sino de las retóricas de la enunciación científicas, en donde muy a menudo la reflexión metodológica solo sirve de congratulación de los cánones epistemológicos de moda en un momento determinado. Más allá de una indispensable explicitación de la manera en que se han realizado las observaciones y por ende los límites de los análisis propuestos, las reflexiones metodológicas muy a menudo no son sino un subterfugio para esconder torpezas colectivas de escritura. En el marco de nuestra perspectiva, dada la elección de autores que se hizo, las consideraciones metodológicas, por importantes que sean, estaban por lo general claramente subordinadas a la interpretación de conjunto que cada autor daba de la modernidad. Todos los autores estudiados han adoptado una escritura específica como firma de una mirada sobre la modernidad; una actitud en claro contraste con la práctica habitual de la escritura sociológica. Cierto, no todos tienen cualidades literarias y muchos de ellos han contribuido sin duda a la reputación de oscuridad que rodea a la sociología, pero todos, por caminos muy diferentes, han encontrado una vía de expresión propia.

Algunos, es posible, encontrarán demasiado literarias las interpretaciones proporcionadas sobre las diferentes lecturas sociológicas de la modernidad. Pero era el precio del esfuerzo por rehabilitar la idea de autor en la sociología y, en todo caso, esta perspectiva nos obligaba a admitir, más allá de los límites, incluso de los errores, de las tesis avanzadas por unos u otros, la fuerza de un pensamiento transmitido por una escritura que todos enuncian en acuerdo estrecho con un modo de conocimiento y de demostración, y que en el fondo está siempre atravesado por excesos permanentes de evocación estilística. En muchos aspectos, es en su escritura que mejor se devela el equilibrio que todos han secretamente buscado para calmar su actitud ambivalente, a la vez a favor y en contra de la modernidad. Para todos, la modernidad, más allá incluso de sus denegaciones, ha sido mucho más que un simple telón de fondo para sus reflexiones. Para todos, la modernidad es un suplemento de sentido inscrito en el corazón mismo de la sociología.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 458 20-01-2014 12:46:04

APÉNDICE

Contrapuntos de la modernidad

El espacio intelectual de las sociologías de la modernidad ha sido constantemente marcado por discursos críticos, como tantos contrapuntos, los cuales a menudo se presentan a sí mismo, como formas de superación o de disolución de la sociología y que, no obstante, han marcado profundamente su propia evolución. Es importante presentar entonces, aunque sea brevemente, dos posiciones de importancia bastante desigual, pero cuyas afirmaciones permiten comprender mejor, a contrapelo, las sociologías de la modernidad.

I. La sociología y el relato de la historia

La ambigüedad de un legado

Si la sociología tuvo relaciones tormentosas con el pensamiento de Marx, la sociología de la modernidad tuvo una conversación trunca con sus descendientes. Si bien la obra de Marx pertenece al siglo XIX y por lo tanto antecede al período estudiado, es necesario tratar de comprender por qué, a pesar de su importancia histórica, intelectual y política a lo largo de todo el siglo XX, muchos sociólogos han sido reticentes a su legado[1]. Es que, en primer lugar, sus ejes constitutivos, incluso en la obra de Marx mismo, aparecen como una mezcla desigual e inestable, de la cual la sociología logró zafarse completamente solo en raras ocasiones, donde la problemática de la modernidad ha sido subordinada al desarrollo expresivo de un sujeto colectivo, en el cruce de una interpretación de la historia como

1 Para una presentación de esta tradición, cf. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, t. 3, *The Breakdown* (Oxford: Oxford University Press, 1978).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 459 20-01-2014 12:46:04

devenir-mundo de la *praxis* y de una concepción de la evolución humana como manifestación-sentido de la Historia[2].

Primero que todo, Marx afirma claramente que, a pesar de sus múltiples opacidades, toda la vida social es esencialmente práctica. Toda una vertiente de su obra gira en torno a la voluntad de desenmascarar lo real, de perforar el ocultamiento del mundo como práctica, describirlo y explicarlo mediante la alienación, la ideología, el fetichismo de la mercancía. En definitiva, develar la verdad detrás de la ilusión, o en los términos de la época, separar la conciencia de la falsa conciencia. Gracias a ello, la *praxis* permite superar la distancia matricial moderna entre lo objetivo y lo subjetivo, anclando las propuestas idealizadas en la realidad. De manera inversa a la religión, que expresa en términos mistificados lo propio de la alienación histórica de los hombres, es necesario ser capaz de volver al origen de las razones sociales e históricas de los sufrimientos humanos, es decir, lograr una forma de autoconciencia que solamente puede ser, como lo enuncian las *Tesis sobre Feuerbach*, de naturaleza sensible y práctica. Esta nueva concepción de la realidad exige incluso un nuevo criterio de verdad, que pasa a ser una cuestión puramente práctica.

Para una lectura de este tipo, queda claro que el esfuerzo de Marx en *El Capital* consiste, ante todo, en mostrar el carácter histórico del capitalismo, en cuestionar la naturaleza supuestamente intocable de sus leyes económicas, en afirmar, una y mil veces, las capacidades reales de emancipación del hombre. No olvidemos al respecto que, en el análisis que Marx proporciona del trabajo capitalista, solo el trabajo produce valor. Los hombres hacen su historia porque disponen, gracias al trabajo, de una fuente inagotable de creación que les permite agregar nuevas formas y nuevas realidades al mundo tal cual como este existe. Todos los objetos creados por el hombre no son entonces más que trabajo cristalizado, y la alienación solo surge cuando los productos así elaborados se desprenden completamente de los productores y se vuelven contra ellos. Por lo demás, lo esencial del estudio económico de Marx consiste en descosificar las categorías económicas, mostrando hasta qué punto estas no son más que mistificaciones del trabajo humano. Sobre este registro, nunca la demostración crítica habrá sido tan psicológicamente concluyente como a propósito de la plusvalía. Jamás, como a propósito de este trabajo desaparecido y no remunerado, se devela tan bien la comprensión práctica de la estructura inexorable del universo

2 Desde una perspectiva sociológica es probablemente Gouldner quien mejor ha subrayado esta tensión constitutiva del pensamiento marxista. Cf. Alvin W. Gouldner, *The Two Marxisms* (Londres: Macmillan, 1980). Cf. también las reflexiones de Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société* (París: Seuil, 1975).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 460 20-01-2014 12:46:04

económico. En todos los casos, el secreto de la filosofía hegeliana, de la religión, o del mundo económico es siempre sorprendentemente el mismo, es decir, el velo puesto sobre la praxis humana[3].

Pero es innegable que existe en la obra de Marx otra vertiente igualmente importante, la de una concepción de la historia humana que se libera de muchos postulados emancipadores de la *praxis*. Ciertamente, es difícil afirmar hasta el extremo, a pesar incluso de la ambigüedad innata de ciertos textos, que sus obras de la madurez reducen todas las realidades sociales a categorías económicas y que los hombres terminan por ser atrapados por las mallas de las leyes inexorables. Pero es cierto que esta tendencia es activa e importante y tiende a representar al capitalismo como un sistema económico necesariamente destinado a un desmoronamiento histórico. A veces incluso, este cientismo objetivo se prolonga y se articula con vestigios de la concepción hegeliana de la historia. El trabajo de Marx apunta entonces a mostrar, develándola, la dinámica de la producción y de la dominación del capitalismo y, a partir de este análisis, subrayar el carácter insoslayable de su crisis futura. La dinámica última de la historia escapa así a los hombres. Su razón de ser se encuentra más allá de sus prácticas. Se impone sobre ellas. Cierta filosofía de la historia se une a una cierta concepción evolucionista. En un ejercicio inextricablemente científico y profético se trata de detectar el nacimiento, en la realidad social, de fuerzas sociales que traen ideas nuevas y exigencias progresistas. La explicación última del capitalismo ya no se circunscribe al nivel de la teoría de las clases, sino a través de la dinámica de las contradicciones económicas inevitables. Inexorabilidad de la crisis que hizo decir a Joseph Schumpeter que, en el análisis económico de Marx, la teoría de la lucha de clases era un suplemento superfluo[4].

Sobre todo, a la vez como ruptura y derivación del pensamiento de Hegel, el filósofo de otrora pasa a ser un sujeto colectivo. La ciencia pretenderá ser la expresión de la visión que adopta estructuralmente el proletariado, fuerza social que se transforma en movimiento total, y que como tal lleva consigo la realidad de la sociedad que vendrá. El pensamiento social quiere ser expresión de la conciencia de una clase social y se autocomprende como tal. En la frase de Engels, el proletariado pasa a ser el gran heredero de la filosofía idealista alemana, en todo caso pasa a ser el brazo apenas laicizado de una visión providencial de la historia.

---

3 Para una presentación en estos términos de la obra de Marx, cf. Richard Bernstein, *Praxis and Action*, (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1971), especialmente el primer capítulo.

4 Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie* (París: Payot, 1954), especialmente toda la primera parte dedicada a la teoría de Marx.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 461 20-01-2014 12:46:04

En todos los casos, se evacúa la distancia matricial propia de la modernidad. Por supuesto, estas perspectivas evidentemente no impidieron hacer análisis importantes y decisivos a lo largo de todo el siglo, sin embargo terminaron por cerrar la posibilidad de un verdadero estudio sociológico de la modernidad. En el fondo, la mayor preocupación de Marx, y en lo sucesivo de la mayoría de los marxistas, ha sido romper con toda reminiscencia de dualismo, de ruptura ontológica entre el hombre y la naturaleza, de lo objetivo y de lo subjetivo, por medio de la noción de *praxis*, del sentido de la historia, o del sujeto colectivo. Lo esencial de su esfuerzo fue interesarse por el trabajo y el universo de los objetos creados y recreados por el trabajo, es decir, este intercambio inagotable entre el hombre y la naturaleza en el seno de configuraciones sociales cada vez más autónomas y densas con el fin de explicar cómo, al interior del sistema capitalista, esta capacidad esencialmente productiva del hombre se pone al servicio de una separación creciente del hombre y del mundo, del sujeto y de sus propias obras. La superación del capitalismo abría la vía, en el futuro, al fin de la prehistoria humana, es decir, al fin de la separación del hombre de sus propias obras.

La hostilidad respecto de la distancia matricial propia de la modernidad ha estado llena de consecuencias. Es por esto, como las críticas no dejaron de mostrarlo a lo largo de todo el siglo, que el marxismo tuvo dificultades en distinguir lo inexorable de la diferenciación social de la alienación, en interpretar la alienación como un rasgo irreductible de la modernidad, y en particular aceptar la idea de una escisión irreprimible entre los hombres y el mundo. Esta es la razón por la cual realizar un análisis sociológico de la modernidad, sea cual sea la importancia de la deuda que muchos sociólogos tienen en relación con su obra y con su descendencia, no ha sido realmente posible sino tras rupturas o distanciamientos más o menos decisivos. La reflexión sociológica sobre la modernidad ha estado más marcada por la sombra de Marx que por sus luces. En todo caso, su legado se encuentra, luego de múltiples y diversas inflexiones importantes, en una sociología de los conflictos sociales, en una sociología de la dominación en las sociedades capitalistas o en una reflexión en torno a la alienación del individuo. Ahora bien, la primera perspectiva no es específica de la modernidad, la segunda es más bien un ámbito específico de estudio, la tercera terminó por inscribirse esencialmente en la descendencia de Weber.

Los impasses de una filiación

La especificidad truncada de la lectura marxista de la modernidad reside en el relato del proyecto de hacer la historia. Al respecto, el hecho de que la

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 462 20-01-2014 12:46:04

concepción del sujeto colectivo haya sido casi siempre escrita en el siglo XX por el marxismo occidental, a partir de la lectura lukácsiana de Marx, ha tenido muchas consecuencias interpretativas[5]. En efecto, cierta concepción de la alienación o de la cosificación acaparó un sitial desmesurado, lo cual llevó no a una comprensión errónea de la obra de Marx (lo que puede ser legítimamente sometido a discusión), sino a una verdadera oclusión del análisis sociológico propiamente tal, al servicio de relatos fuertemente voluntaristas de la capacidad del proletariado como sujeto colectivo y de su capacidad en superar la distancia matricial[6]. Esta última, demasiado comprendida bajo la forma casi exclusiva de una desfetichización del capitalismo, se redujo de entrada a la manifestación de una racionalidad instrumental-estratégica cuyos escollos para la emancipación no han dejado de ser denunciadas a lo largo de todo el siglo. El estudio sociológico de la modernidad terminó demasiado a menudo, primero, por mezclarse, luego, subordinarse, y finalmente olvidarse en beneficio de un relato voluntarista de la historia.

Una lectura tanto más tentadora que, en *Historia y conciencia de clase*, la representación de la modernidad propuesta por Georg Lukács establecía normativamente a los hombres como autores de la historia, especialmente mediante las nociones de cosificación y de totalidad. A través de la cosificación, es decir, la transformación de procesos vivos en cosas muertas, el mundo no tarda en presentarse como una segunda naturaleza alienada al hombre. Lo medular del proceso se halla en la estructura de la relación mercantil y la destrucción de la unidad tradicional del proceso de producción. El obrero deja de producir objetos completos, y la división creciente del trabajo conduce a la separación del objeto y del sujeto. En el capitalismo, la parcelación del trabajo y de la personalidad transforma la realidad cotidiana del hombre, que pasa a ser un espectador impotente de un conjunto cosificado de procesos ajenos y amedrentadores. Dicho de otra forma, como ya era el caso en Marx, la cosificación designa para Lukács el proceso mediante el cual los productos de la acción subjetiva son percibidos como objetivos y autónomos en relación con los hombres. La teoría de la cosificación es así una generalización del fetichismo de la mercancía de la teoría de Marx,

5 Aunque la noción le antecede, la idea de un marxismo occidental ha sido fuertemente expandida por el libro de Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique* (París: Gallimard, 1955). Cf. también las reflexiones de Jürgen Habermas, *Théorie et pratique*, t. 2 (París: Payot, 1975), 165-236 y Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental* (París: Maspéro, 1977).

6 Desde este punto de vista la concepción de Goldmann, que veía en la idea del sujeto colectivo la principal especificidad del pensamiento marxista, ha sido profundamente justa. Cf. entre otros textos, Lucien Goldmann, *Marxisme et sciences humaines* (París: Gallimard, 1970).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 463 20-01-2014 12:46:04

donde las relaciones de intercambio son percibidas como relaciones entre objetos. Pero Lukács extiende el concepto más allá de su ámbito económico hasta hacer de él un elemento de análisis de toda la vida social. Ahora bien, esta rehabilitación de la praxis humana es inmediatamente subordinada a una concepción del sujeto colectivo animada por una visión particular de la filosofía de la historia.

En Lukács no existe la presencia alienada de un Espíritu Absoluto que determina y se determina en el devenir de la historia. Incluso al contrario, él ve allí los principales límites de un pensamiento hegeliano incapaz de llegar hasta las fuerzas que realmente mueven la historia. No es sino con el marxismo, y en el capitalismo, que se logra descubrir su verdadero sustrato material. Sin embargo, a pesar de esta socialización asegurada por la noción de praxis, la plena conciencia de la historia solo puede adquirirse con la entrada en escena del proletariado. En efecto, este conocimiento es inaccesible para la burguesía, ya que este le develaría la esencia de la sociedad y la haría consciente de su situación de clase minoritaria opresiva. Por el contrario, dada la situación que ocupa en el proceso productivo, el proletariado puede aprehender la sociedad en su calidad de totalidad. El proletariado puede «considerar la sociedad a partir de su centro, como un todo coherente y, como consecuencia, actuar de una forma central, modificando la realidad; por cuanto, para su conciencia de clase coinciden teoría y praxis, por cuanto, como consecuencia, puede poner en la balanza de la evolución social su propia acción como factor decisivo»[7]. Para Lukács, la verdad es la expresión práctica de un sujeto colectivo bajo la guía del partido. Al final, como en el caso de Hegel, la historia se da con el proletariado su propia conciencia. Es decir hasta qué punto las tensiones que actúan en Marx entre la concepción de la realidad como praxis, el sentido de la historia y el relato del sujeto colectivo se tornan aquí a la vez extremas y susceptibles de una expresión consciente. Se trazaba así el legado imposible entre la búsqueda de una absoluta y agónica socialización de la sociedad, una representación apenas laicizada de la providencia en la historia, una visión expresiva de un actor social prometeico.

La influencia de esta representación sobre el marxismo occidental a lo largo de todo el siglo XX, y especialmente de la noción de totalidad, ha estado llena de consecuencias para la sociología[8]. Esta situación es tanto más extraña cuanto, en su juventud, como pocos otros autores del período, Lukács,

7 Georg Lukács, *Histoire et conscience de clase* (París: Minuit, 1960), 94.

8 Para esta noción y sus avatares en el marxismo del siglo XX, cf. Martin Jay, *Marxism and Totality*, (Berkeley: University of California Press, 1984).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 464 20-01-2014 12:46:04

bajo la doble influencia de Weber y de Simmel, es especialmente sensible ante la distancia entre lo objetivo y lo subjetivo, al punto que incluso le asigna al proletariado la importante y explícita tarea de superarla. Pero esta visión colmada de metafísica nunca informó prácticamente su análisis del capitalismo. Sería probablemente injusto afirmar que superpuso a la historia social un relato, pero es evidente que no supo hacer explícitas todas las mediaciones prácticas mediante las cuales la historia podía entenderse como realizada por los hombres. Incapacidad tanto más notoria cuanto Lukács, aún más que Marx (y de hecho, sobre este punto, en claro retroceso en relación con Marx), no logra dar a la *praxis* toda su real centralidad ni concebir esta *praxis* fuera de una relación estrecha con el trabajo. Estas insuficiencias marcaron profundamente la representación del sujeto colectivo e impidieron, en el seno de la tradición marxista propiamente tal, la producción de una visión específicamente sociológica de la modernidad. Esta solo era posible a costas de una inflexión radical de la hermenéutica del trabajo y de una ruptura definitiva con todo residuo de filosofía de la historia. Solo a este precio habría sido posible extraer un modelo sociológico de análisis de la modernidad, a partir de la experiencia del movimiento obrero y de ciertas intuiciones de Marx, a través de una conceptualización de las relaciones sociales por el conflicto. Solo así habría sido posible desligarse definitivamente de la búsqueda de un saber capaz de revelar el fin de la historia.

Ahora bien, para hacer coherente este modelo había que poner en marcha, al interior del marxismo, una doble inflexión. La primera requería ampliar la noción de *praxis* desconectándola, al menos en parte, de sus vínculos exclusivos con la sola experiencia del trabajo[9], o más bien, de la relación hombre-producto. Una posición cuya principal limitación provenía de la voluntad de buscar siempre al autor detrás de sus obras, mostrando el vínculo entre el trabajo y el producto, incluso buscar en el objeto elaborado el proceso de producción más que las relaciones sociales propiamente tales. Es lo que más tarde Sartre expresará mejor que nadie bajo el término de «práctico-inerte»[10]. Ciertamente, a lo largo de todo el siglo la influencia del trabajo no dejó de debilitarse, luego de toda una serie de esfuerzos que apuntaron a ampliar esta noción, a limitar en el tiempo el carácter revelador del trabajo, a insistir sobre el hecho que esta capacidad de estructurar lo social no era lo propio del trabajo, sino que a lo sumo fue lo propio de las

9 Para uno de los primeros autores que inscribieron claramente su crítica de la obra de Marx a partir del carácter reductor de la metafísica del trabajo, cf. Charles Wright Mills, *The Marxists* (Nueva York: Dell Publishing Inc., 1962).

10 Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, t. 1 (París: Gallimard, 1960).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 465 20-01-2014 12:46:04

relaciones de producción en una fase histórica determinada. Sin embargo, la ruptura nunca se consumó del todo al interior del marxismo mismo. La segunda inflexión requería lograr una representación tendencialmente laicizada de la historia. El futuro podía así tornarse sombrío, desprovisto de garantías escatológicas definitivas, más un avatar que un destino, sometido a todos los azares y a todos los riesgos. Incluso la verdad pasaba a ser un asunto de práctica, más o menos coyuntural, hasta incierto, y ya no más una conciencia sin falla. Ahora bien, si la concepción marxista de la historia se abrió lentamente a la creatividad humana, nunca se liberó realmente de la problemática de un sentido liminar que la guiaba. El relato, demasiado a menudo, primó sobre el análisis en estos discursos que nos parecen hoy en día tan extraños, tan hermosos y aterradores, donde la convicción se mezclaba, tan docta y peligrosamente, con una confianza duradera en la supuesta sabiduría del ser de la historia.

Por ello, a pesar de la importancia del marxismo occidental en la historia intelectual del siglo XX, esta doble ruptura resultó demasiado profunda como para poder ser efectuada en el corazón del marxismo mismo. La sociología de la modernidad no era posible sino excediendo una pura hermenéutica del trabajo y por debajo de una filosofía de la historia. Cierto, tal vez sería posible mostrar cómo, para autores adeptos al marxismo, y en primer lugar Gramsci, la *praxis* deja lentamente de identificarse de forma directa con el trabajo o incluso cómo las posibilidades de emancipación de la clase obrera ya no son un presupuesto metafísico y se desprenden de los análisis concretos del estado efectivo de la lucha de las clases. Pero es justo concluir que, cuando realmente se llevó a cabo este doble movimiento intelectual, los autores tendieron a pensar por fuera de los límites de la estela propiamente marxista. En estos esfuerzos, en efecto, la distancia matricial con el mundo podía convertirse en el objeto central del análisis, dejando de ser percibida únicamente como una falla temporal superable. Pero el análisis de la distancia entre los hombres y el mundo se asociaba así, hasta llegar a confundirse incluso, con las otras matrices. El estudio sociológico propiamente tal de la modernidad adhería así a la fragmentación de la vivencia del individuo moderno, la separación de las esferas y de los ámbitos de acción, en fin, la extensión del poder de planificación y de control social. En su defecto, una confianza inusitada en la historia, por añadidura paralizada por las realidades sociopolíticas del siglo XX, ha impedido que la mayor parte de los autores marxistas estudien verdaderamente la distancia matricial propia de la modernidad, sino como un avatar del capitalismo, cuyo futuro prometía secretamente la superación.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 466 20-01-2014 12:46:04

El futuro ha decidido otra cosa al respecto. Hemos asistido menos a un desarrollo prometeico de la acción humana, capaz de transmitir una inteligibilidad definitiva de la historia, que a una serie de fracasos históricos, metafísicos y sociológicos, y a una imposible reconciliación de los hombres con el mundo. Los presupuestos eran tales, que el análisis sociológico de la distancia matricial adquirió la forma casi única de un relato recurrente del colapso en una sociedad disociada e injusta, como asimismo de la posibilidad y la promesa de un nuevo universo armonioso y utópico. Una representación de la historia siempre en tensión entre la nostalgia y la utopía. Una nostalgia apenas implícita, por cuanto muy a menudo es difícil de confesar. Una utopía constantemente afirmada, a pesar de las dudas.

Si bien para muchos la exigencia de la práctica revolucionaria y del compromiso han tenido un rol mayor en esta trayectoria, el límite último llegó de entrada y para siempre desde cierta representación de la historia, descuartizada entre la exigencia de su reducción a la *praxis* y la invocación a una concepción extrahumana. Por una parte, la historia solo podía ser el resultado de estrategias múltiples, de prácticas dispersas, tendenciales y parciales, fruto de la especialización y del abuso de la división social, superposición de voluntades y de contrafinalidades, en síntesis, una práctica siempre fragmentada. Pero por otro lado, la historia permanecía como una representación superpuesta a los hechos sociales, otorgando un sentido capaz de ordenar, mediante un relato ampliamente mítico, el caos de los acontecimientos, ensalzando al final una visión bajo control de la aventura humana, fascinación policiaca que más de una vez abrió el camino de los campos de concentración. Atrapado entre estos dos extremos, el análisis sociológico de la modernidad en el corazón del marxismo fue presa de contradicciones insuperables.

II. Las críticas posmodernas

La representación marxista de la historia ha sido íntimamente articulada por un relato específico, en el cual siempre se ha concedido una función importante a un sujeto de la historia, ya sea la burguesía o el proletariado, antes de que la forma del relato se aplique a muchos otros grupos sociales —el Tercer Mundo, las mujeres, las minorías étnicas, los jóvenes... Desde este punto de vista, siempre ha habido, como lo ha indicado claramente la crítica posmoderna, una relación estrecha entre la idea de un metarrelato de la modernidad y la idea del sujeto[11]. Es la razón por la cual el fin de cierta

11 Jean-François Lyotard, *La condition post-moderne* (París: Minuit, 1979).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 467 20-01-2014 12:46:04

representación histórica del sujeto, lo que se ha denominado la «muerte del sujeto», ha acarreado en su disolución el agotamiento de esta representación de la historia. La crítica de la posmodernidad, aunque el movimiento parece resistir a toda síntesis y a una clasificación consensual de sus objetivos[12], puede interpretarse en una de sus principales vertientes como un esfuerzo radical por deshacerse de los principales presupuestos de la tradición marxista. Y como en ella, pero con mucho menos ingenio, la posmodernidad no tardó en resbalar en una vía analítica sin salida.

El fin de la historia

La primera crítica atañe al relato de la historia y el rol explicativo último que este ocupaba en la conciencia moderna. La posmodernidad «se caracteriza no solamente como novedad en relación con lo moderno, sino más radicalmente como disolución de la categoría de nuevo»[13]. De hecho, la posmodernidad se concibe como libre de toda idea de fundamento y se elabora a través de la movilidad de las interpretaciones, por una compulsión repetitiva de formas y de temas, cuyo origen es olvidado. Y sea cual sea el camino escogido, el de la depuración crítica del modelo fundador de la filosofía[14] o de la clasificación de los principales temas de la condición posmoderna (el fin de los metarrelatos, la desestabilización de toda síntesis esencialista, la muerte del sujeto)[15], la posmodernidad siempre debe aprehenderse bajo la influencia del deambular y de la diseminación, o lo que aquí viene a ser lo mismo, de la hermenéutica comprendida como el abandono de la idea de la posible existencia de un lenguaje unificador de todos los discursos. De la hermenéutica al constructivismo, la posmodernidad señala la desestabilización de la confianza metafísica en cierta concepción de la realidad social y de la verdad, de hecho de la historia, ya que en lo sucesivo no se trata más

12 Notemos sobre este tema, que si bien la posmodernidad marca para algunos autores la muerte del sujeto en las ciencias humanas (cf. entre muchos otros, Luc Ferry y Alain Renaut, *La pensée 68* [París: Gallimard, 1985]), esta señala para otros intérpretes la reintroducción de una dimensión humanista en la arquitectura (cf. Scott Lash, «Postmodernism as humanism? Urban Space and Social Theory», en Bryan S. Turner, ed., *Theories of Modernity and Postmodernity* [Londres: Sage Publications, 1990], 62-74). Para un célebre pasaje que insiste sobre la polisemia del término, cf. Dick Hebdige, *Hiding in the Light: on Images and Things* (Londres: Routledge, 1988), 181-182.

13 Gianni Vattimo, *La fin de la modernité* (París: Seuil, 1987), 10.

14 Especialmente de la identificación de la filosofía y de la epistemología, en definitiva, de la teoría del conocimiento fundado. Cf. Richard Rorty, *L'homme spéculaire* (París: Seuil, 1990).

15 Lyotard, *La condition post-moderne*.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 468 20-01-2014 12:46:04

que de interpretar acontecimientos y signos[16]. La realidad está constituida por discursos inconmensurables, y la utilidad práctica pasa a ser el criterio último de discriminación entre las diversas representaciones. El diferendo se convierte así en una cuestión tanto más punzante cuando, al enfatizar la heterogeneidad de los casos posibles, los posmodernos terminan por poner en primer plano las situaciones marcadas por la ausencia de un lenguaje común, por residuos no expresados, por singularidades aplastadas por falsos universales[17].

A pesar de las diferencias, es el punto común de los proyectos intelectuales de Richard Rorty y Jean-François Lyotard. Si para el primero se trata ante todo de «limpiar» el lenguaje o la conciencia, lo que supone de inmediato abandonar la «pretensión de la Razón a erigirse como tribunal de lo real», para Lyotard la posmodernidad («o el estado del saber en la sociedad posindustrial») ya no se legitima a través de la invocación a un metadiscurso. Se quiebra así la necesidad de un fundamento último del saber (el relato de la emancipación de la humanidad a través de la ciencia y la idea de una unidad de la humanidad por la filosofía) y se acota a un conocimiento que ya no es articulado por la idea de performance, sino más bien por la lógica de consecuencias. Por un lado, se cuestiona la idea de la filosofía como teoría general de la representación del mundo y, por otro, se rechaza la idea de una Razón, única y universal. Pero en ambos casos se impugna la primacía de la búsqueda del origen primero en el pensamiento occidental y la idea de un futuro concebido bajo la influencia de la idea de la superación. La posmodernidad no es otra cosa que el punto extremo de este giro simbólico. A la sombra de este culturalismo, toda la realidad social se transforma en un campo de representaciones, por cuanto la ausencia de un relato fundador liminar deja flotar los signos. En lo sucesivo, cada discurso está obligado a generar por sí mismo, y mediante la prueba de su eficacia, su propia fuente de autoridad. La realidad social se estructura a través de una pluralidad de lenguajes, de textos sometidos a una formidable diseminación, cuya recomposición sigue formas altamente heterogéneas. Así, la conciencia del carácter aleatorio y arbitrario de las representaciones no es sino una larga letanía intelectual del abandono del relato unificador de la historia. La Razón, luego de una larga historia crítica posnietzscheana de la filosofía, se ve así privada de la facultad de colmar el vacío de legitimación dejado detrás

16 Para una interpretación en este sentido del vínculo entre la hermenéutica y la posmodernidad, cf. Gianni Vattimo, *Ethique de l'interprétation* (París: La Découverte, 1991).

17 Jean-François Lyotard, *Le Différend* (París: Minuit, 1983).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 469 20-01-2014 12:46:04

de ella por el fin de la historia. Ya no tiene ningún acceso privilegiado a lo real o a la naturaleza y ninguna de sus manifestaciones puede pretender encarnar un modelo suprahistórico de la racionalidad. Como lo dirá con justa razón Zygmunt Bauman, los analistas dejan de ser «legisladores» de lo real y deben limitarse a una función de simples «intérpretes»[18].

Este proceso produjo un verdadero desahogo que organizó y acompañó el desmoronamiento del hegelo-marxismo. El momento posmoderno es pues inseparable de esta fase histórica precisa, donde los intelectuales sienten que «no tienen nada más que decir», se autoproclaman libres de todo deber o función social, en fin, repiten (a veces con un real talento) este mensaje, que no es uno, desde hace varias décadas. Y no obstante, conservan, especialmente en Francia, la nostalgia de su rol de confidentes de la Providencia, no se conforman, a pesar de sus declaraciones, con ser simples intelectuales específicos y, al fin, en un mundo dominado por el mercado y la razón instrumental, parecen venidos a menos al lado de los empresarios y de los políticos[19]. En todo caso, la fragmentación es tal que ya no se trata de generar marcos de pensamiento y de acción para reducir o exorcizar el desorden, sino, por el contrario, se trata de negar la validez de todo relato ordenador de los acontecimientos, en beneficio de una comprensión de la realidad social en términos de puro movimiento[20].

La muerte del sujeto

La segunda crítica, en toda su radicalidad, no se limita solamente a rechazar la concepción ampliamente tradicional de un yo no relacional. Apunta incluso a disolver en sí la idea de sujeto que deja de ser ideado en términos de estructura y no lo es más que en su calidad de acontecimiento. Más aún el sujeto, tal como había sido concebido por la filosofía moderna, pierde su función fundacional. Representación cultural particular de la filosofía construida con el fin de dar un principio y fundamento al mundo moderno, la noción pierde su centralidad metafísica para pasar a ser nada más que un relato. Poco importa aquí la pluralidad de maneras y de matices mediante

18 Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters* (Cambridge: Polity Press, 1987).

19 Alex Callinicos, «Reactionary Postmodernism?», en Roy Boyne y Ali Rattansi, eds., *Postmodernism and Society* (Londres: Macmillan, 1990), 97-118.

20 Georges Balandier, *Le désordre* (París: Fayard, 1988). Para Wagner, este proceso sería una suerte de retorno a las condiciones históricas iniciales de creación de las sociologías de la modernidad. A semejanza de la experiencia social del fin del siglo XIX, los actores hacen de nuevo la experiencia de un mundo despojado de sus certidumbres. Cf. Peter Wagner, *Liberté et discipline* (París: Métailié, 1996), 265-268.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 470 20-01-2014 12:46:04

la cual los autores posmodernos dan cuenta de este proceso; para todos se trata de concebir las consecuencias del fin del pensamiento del fundamento en nuestra comprensión del mundo[21]. Esta representación lanza por tierra la idea misma de alienación, que siempre, en última instancia, se basaba en un modelo más o menos normativo de un yo coherente, mientras que los posmodernos despliegan una concepción de un yo dividido, fragmentado, en ruptura radical con toda idea de totalidad. Es que más allá de la sola disolución, ciertamente radical de la idea de un sujeto colectivo[22], la crítica terminó por socavar las bases mismas de la representación del sujeto moderno. La «muerte del sujeto», es decir, de esta representación histórica del sujeto, abre entonces la vía, en el fin del siglo XX, al reino del individualismo. El agotamiento del antiguo relato del sujeto colectivo lleva a ciertos autores a postular la constitución de un nuevo individualismo, que emerge de sus escombros. En verdad, de un sentimiento. Del hecho de venir después y de tener la certeza de que la vida continua. Lipovetsky lo expresó con todo el énfasis necesario: «Dios ha muerto, las grandes finalidades se extinguen, pero *a nadie le importa*, esa es la buena nueva, allí está el límite del diagnóstico de Nietzsche a propósito del oscurecimiento europeo. El vacío del sentido, el desmoronamiento de los ideales no condujeron como era de esperarse a más angustia, más absurdo, más pesimismo»[23]. En este contexto, grande es la tentación de transformar los proyectos sociales en meros asuntos éticos. El problema es saber cómo el hombre puede asegurar su felicidad en medio de una sociedad fragmentada, donde los actores no pueden ubicarse en un conjunto social entendido como ordenado y coherente. ¿Cómo hacer para que lo social tenga sentido individualmente?[24].

La identidad de los sujetos aparece como efímera y fluctuante. Los proyectos de vida de los individuos ya no pueden afianzarse en universos sólidos de significado y la construcción de las identidades individuales ya no logra superar, si no de manera temporal y contingente, la desinserción del sujeto y del mundo. Para los autores posmodernos, los vínculos se disuelven en una serie de encuentros aleatorios, las identidades son una circulación de máscaras, las historias de vida una serie de episodios solamente vinculados

21 Para dos buenas presentaciones de estos debates, cf. Gianni Vattimo, «La crise de la subjectivité de Nietzsche à Heidegger», en *Ethique de l'interpretation* (París: La Découverte, 1991), 93-115; Agnes Heller, «Death of the Subject?», *Thesis Eleven* 25 (1990): 22-38.

22 Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (Londres: Thetford Press, 1985).

23 Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide* (París: Gallimard, 1983), 41-42.

24 En este sentido, cf. Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics* (Oxford: Blackwell, 1993); Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir* (París: Gallimard, 1992).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 471 20-01-2014 12:46:05

entre sí por una memoria efímera. Las identidades individuales no son más que palimpsestos, toda vida es un conjunto aleatorio de fragmentos.

Crítica de la hermenéutica del trabajo

Finalmente, la tercera gran crítica organiza una suerte de reemplazo de la idea de «producción» por la de «consumo»[25]. Un reemplazo que, cuando se lleva a cabo, da como resultado el abandono o la relativización de las lógicas propiamente explicativas, basadas sobre los conceptos fuertes de «verdad», de «realidad», de «fundamento», de «sujeto», en beneficio de una comprensión de la vida social mediante metáforas y descripciones efímeras, puntuales y fragmentarias, las cuales adhieren a la conducta desenfrenada y transitoria del consumo. Uno puede incluso llegar a preguntarse hasta qué punto toda la posmodernidad no es lisa y llanamente uno de los resultados inevitables de una sociedad donde el acto central no es, como lo pretende Gianni Vattimo, la comunicación[26], sino el consumo, el que precisamente no crea relaciones, sino que se diluye en un acto solitario, que, cierto, se repite varias veces, pero siempre susceptible de ser experimentado con la misma ausencia relacional. Con el fin de la sociedad industrial se derrumbaría también la imagen de un hombre actor, autor histórico, creativo, como si toda referencia a una imagen de la sociedad y a una idea del sujeto se hiciera imposible fuera de esta referencia. Transformaciones que justifican el reemplazo de la economía política por la semiología[27].

Mucho antes que otros, y en un grado extremo, Jean Baudrillard extrajo para una reflexión sobre la sociedad moderna todas las consecuencias de la primacía del consumo sobre la producción. Lo propio de una sociedad de consumo es la amalgama de los signos, el lugar de los productos al interior de un universo de intercambio hace que todas las categorías de bienes sean «consideradas como campos parciales de una totalidad consumidora de signos»[28]. Este proceso llevará inexorablemente a Baudrillard a considerar cada vez más la negación de lo real en beneficio de una aprehensión de los

25 Para una lectura del conjunto de la posmodernidad a partir de esta perspectiva, cf. David Lyon, *Postmodernity* (Buckingham: Open University Press, 1994).

26 Gianni Vattimo, *La société transparente* (París: Desclée de Brouwer, 1990).

27 El presentimiento de este cambio era ya visible en los trabajos de Lefebvre. Para él, la sociedad tiene y funciona cada vez más a través del discurso; las relaciones constituidas por la forma del lenguaje y bajo esta modalidad desplazan a las relaciones construidas en torno a una actividad. Cf. Henri Lefebvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne* (París: Gallimard, 1968).

28 Jean Baudrillard, *La société de consommation* (París: Gallimard, 1985), 21.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 472 20-01-2014 12:46:05

signos que se desvinculan progresivamente de los objetos. En el consumo, no se termina nunca por consumir el objeto en sí, sino que se manipulan los objetos como fuente de distinción. De esta primera gran constatación, Baudrillard pasa a una crítica severa del marxismo en su deseo de establecer la producción en el fundamento de la evolución genérica del devenir humano. Le reprocha sobre todo el no poder liberarse de cierta concepción ingenuamente realista del trabajo y de la relación con la naturaleza. Es necesario así alejarse de la crítica de la economía política con el fin de captar la complejidad del universo en el cual vivimos. «El signo ya no designa nada en absoluto, atañe a su verdad estructural límite, que no es otra que remitir a otros signos. Toda la realidad se convierte entonces en el lugar de una manipulación demiúrgica, de una simulación estructural»[29].

De lo que se trata es pues de dar cuenta de una sociedad donde la conducta de los consumidores se está convirtiendo en «el centro cognitivo y moral de la vida social, el vínculo integrador de la sociedad»[30]. En síntesis, la tienda o más bien el supermercado reemplazan a la fábrica como lugar de pregnancia significativa de la vida social. Una metáfora que permite comprender el énfasis que la posmodernidad pone en el desapego y lo efímero, la libertad del consumidor que siempre está en adecuación más o menos aleatoria con el mercado. El sentido del mundo ya no se encuentra en el acto creador, en la voluntad más o menos consciente de hacer la historia, sino, justamente por el contrario, en el acto de consumo, única práctica que en lo sucesivo otorga sentido a los objetos. En la antigua concepción, la idea de autor conservaba aún un sentido, e incluso un sentido preeminente, sea cual sea, por lo demás, la transformación de sentido que viven los objetos en el tumulto del mundo. Para la posmodernidad, la centralidad del consumo elimina esta problemática. El sentido de los objetos no antecede a su demanda. Por ende, la posmodernidad puede construirse como una explosión incontrolable de signos a los que, de vez en cuando, los individuos dotan de significados. Cierto, las diferencias son importantes según las interpretaciones insistan sobre la dominación global que se expresa detrás de este desplazamiento, el rol del consumo en el ámbito económico, las transformaciones que han ocurrido en la producción cultural[31] o que, por el contrario, se insista en el

29 Jean Baudrillard, *Le miroir de la production* (Tournai: Casterman, 1973), 108.

30 Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity* (Londres-Nueva York: Routledge, 1992), 49.

31 Para interpretaciones globales de la posmodernidad como nueva etapa sociohistórica, cf. Frederic Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* (Londres: Verso, 1991); David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Cambridge: Basil Blackwell, 1989); Scott Lash, *Sociology of Postmodernism*, (Londres: Routledge, 1990).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 473 20-01-2014 12:46:05

consumo como nuevo núcleo significativo de la vida social, que permite la expresión de la evanescencia específica y creciente de la condición moderna. Sin embargo, el consumo es el objeto central de la reflexión en ambos casos.

¿Una sociología posmoderna?

La posmodernidad no es ni un marco explicativo ni tampoco una teoría de la sociedad, ni siquiera una coyuntura histórica precisa. En realidad, es ante todo un discurso que reúne (e invierte) elementos descompuestos de un cierto relato histórico. A partir de allí se puede comprender sin duda la naturaleza particular del fenómeno, su fractura constitutiva, ni puro síntoma de una crisis (aquélla de la sociología clásica) ni verdadero proyecto de reconstrucción de una perspectiva analítica. La posmodernidad es menos una ruptura que un proyecto que intenta extraer todas las consecuencias posibles de una crítica devastadora de un cierto relato de la modernidad. A veces en los límites de la sociología, a veces decididamente más allá de ella, los autores posmodernos reflejan, ante todo en sus obras, los efectos de esta descomposición. Sobre todo, no se trata solamente de negar todo alcance ontológico a la historia, sino que más radicalmente de cuestionar todo discurso histórico, desplomar la ilusión de un proyecto coherente en la historia. Por eso se ha podido decir de manera general y con justa razón que la posmodernidad es el período que se vive como algo que viene *después de*[32].

El discurso en torno a la posmodernidad socava al mismo tiempo la idea de sujeto colectivo, de historia, como asimismo la primacía de una representación de la sociedad bajo la influencia casi exclusiva de la hermenéutica del trabajo. Pero esta descomposición no alimenta un verdadero análisis sociológico de la modernidad. En el mejor de los casos, y en los mejores de los trabajos, la modernidad es más aprehendida que interpretada. Sin embargo, los límites de una sociología posmoderna no provienen solamente de la especificidad de su génesis histórica. Dichos límites también se encuentran en la imposibilidad de producir verdaderamente una sociología con la noción de un sujeto destruido o que tenga en cuenta, cabalmente, una concepción caótica-múltiple de lo real. Cuando realmente se toma en cuenta el modelo del sujeto destrozado, estamos obligados a constatar que, muy a menudo, los análisis solo quedan en lo metafórico, o bien se restringen a la evocación de situaciones que, con mucha frecuencia, una noción como la de incongruencia de los roles, o a lo sumo una descripción fenomenológica, serían

32 Para esta caracterización de la posmodernidad, cf. Agnes Heller, Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition* (Nueva York: Columbia University Press, 1988).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 474 20-01-2014 12:46:05

ampliamente suficientes para dar una descripción. Cuando se concibe la realidad como ontológicamente múltiple, muy a menudo, en este caso también, los análisis se expresan en términos de contradicciones o de ambivalencia; la sociología tendiendo a multiplicar al infinito las diversas formas o principios de acción. El resultado frecuentemente es insatisfactorio por partida doble. Ya sea que se vuelve a una concepción objetiva de los principios de acción —y se desecha entonces una vez más de la sociología la idea de un sujeto destrozado—. O bien se toma en serio cabalmente la idea de una realidad social irreprimiblemente múltiple y contingente y se está entonces obligado a construir los sentidos de las situaciones solamente mediante la gestión del actor —volviendo así a una concepción bastante tradicional del sujeto en su calidad de fundamento último de la unidad de la vida social—.

En sociología, la perspectiva posmoderna no es por consiguiente ni una teoría de la acción ni, tampoco, una teoría de la sociedad. Ella las integra y las rebasa a la vez, al tiempo que se define, paradójicamente, por un doble déficit teórico hacia ellas. La posmodernidad aparece a la vez como más que una teoría de la acción o de la sociedad modernas, a tal punto está marcada por vastas representaciones culturales, y menos que un enfoque de la acción y de la sociedad, a tal punto que sus análisis sociológicos se revelan a menudo como insuficientes o perentorios. El análisis sociológico de la modernidad permanece fuera del discurso posmoderno.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 475 20-01-2014 12:46:05

Bibliografía

AA.VV. *De Vienne à Francfort*. Bruxelles: Editions Complexe, 1979.

Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill y Bryan S. Turner. *The Dominant Ideology Thesis*. Londres: George Allen and Unwin, 1980.

Adorno, Theodor W. *Prismes. Critique de la culture et société* (1955). París: Payot, 1986.

_____. *Dialectique négative* (1966). París: Payot, 1978.

Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer. *La dialectique de la Raison* (1947). París: Gallimard, 1974.

Alexander, Jeffrey C. *Theoretical Logic in Sociology*, 4 vols. Berkeley: University of California Press, 1982-1983.

_____. *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II*. Nueva York: Columbia University Press, 1987.

_____. «The centrality of the classics», en Anthony Giddens, Jonathan Turner, eds. *Sociological Theory Today*, 11-57. Stanford: Stanford University Press, 1987.

_____. «The dialectic of individuation and domination: Weber's rationalization theory and beyond», en S. Whimster y S. Lash, eds. *Max Weber and Rationality*, 185-206. Londres: Allen and Unwin, 1987.

_____. *Fin de siècle Social Theory*. Londres-Nueva York: Verso, 1995.

Alexander, Jeffrey C. y Colomy Paul, eds. *Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives*. Nueva York: Columbia University Press, 1990.

Amiot, Michel. «L'intervention sociologique, la science et la prophétie. A propos d'un livre de A. Touraine». *Sociologie du travail* 4 (1980): 415-424.

Anderson, Nels. *Le hobo. Sociologie du sans-abri* (1923). París: Nathan, 1993.

Anderson, Perry. *Sur le marxisme occidental* (1976). París: Maspero, 1977.

Ansart, Pierre. *Le sociologies contemporaines*. París: Seuil, 1990.

Apel, Karl-Otto. *Penser avec Habermas contre Habermas*. París: Ed. de l'Eclat, 1990.

Archer, Margaret. «Human Agency and Social Structure: A Critique of Giddens», en Jon Clark, Celia Modgil y Sohan Modgil, eds. *Anthony Giddens. Consensus and Controversy*, 73-84. Londres: The Falmer Press, 1989.

Aron, Raymond. *Dix-huit leçons sur la société industrielle*. París: Gallimard, 1962.

_____. *La Lutte des classes*. París: Gallimard, 1964.

_____. *La philosophie critique de l'histoire*. París: Vrin, 1969.

_____. *La sociologie allemande contemporaine* (1936). París: PUF, 1981.

_____. *Les désillusions du progres*. París: Calmann-Lévy, 1969.

_____. *Les étapes de la pensée sociologique* (1967). París: Gallimard, 1985.

Assoun, Paul-Laurent y Gérard Raulet. *Marxisme et théorie critique*. París: Payot, 1978.

Atlan, Henri. *A tort et à raison*. París: Ed. du Seuil, 1986.

_____. *Entre le cristal et la fumée*. París: Ed. du Seuil, 1979.

Balandier, Georges. *Le désordre*. París: Fayard, 1988.

Baldner, Jean-Marie y Lucien Gillard, eds. *Simmel et les normes sociales*. París: L'Harmattan, 1996.

Barel, Yves. *La société du vide*. París: Ed. du Seuil, 1984.

Baudelaire, Charles. «Le peintre de la vie moderne» (1859), en Œuvres complètes, t 2. París: Gallimard, 1976.

Baudrillard, Jean. *La société de consommation* (1970). París: Gallimard, 1985.

_____. *Le miroir de la production*. Tournai: Casterman, 1973.

_____.«Modernité», *Encyclopaedia Universalis*, 552-554. París: 1990.

Bauman Zygmunt. *Legislators and Interpreters*. Cambridge: Polity Press, 1987.

_____. *Modernity and Ambivalence*. Londres: Polity Press, 1991.

_____. *Intimations of Postmodernity*. Londres-Nueva York: Routledge, 1992.

_____. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell, 1993.

Beck, Ulrich, Anthony Giddens y Lash Scott. *Reflexive modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press, 1994.

Beck, Ulrich. *Risk Society* (1986). Londres: Sage, 1992.

Béjar, Helena. *La cultura del yo*. Madrid: Alianza, 1993.

Bell, Daniel. *Les contradictions culturelles du capitalisme* (1976). París: PUF, 1979.

Bellamy, Richard. *Liberalism and Modern Society*. Cambridge: Polity Press, 1992.

Bendix, Reinhart. *Max Weber: an Intellectual Portrait*. Nueva York: Doubleday, 1960.

Berman, Marshall. *All that is solid melts into air. The Experience of Modernity*. Nueva York: Simon and Schuster, 1982.

Bernstein, Richard. *Praxis and Action*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1971.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 478 20-01-2014 12:46:05

Berthelot, Jean-Michel. *1895 Durkheim, l'avènement de la sociologie scientifique.* Toulouse: PUM, 1995.

Besnard, Philippe. *L'anomie.* París: PUF, 1987.

_____. «Les pathologies des sociétés modernes», en Philippe Besnard, Massimo Borlandi y Paul Vogt, eds. *Division du travail et lien social*, 197-211. París: PUF, 1993.

Blumer, Herbert. *Symbolic Interactionism.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1969.

Bogner, Artur. «Elias and the Frankfurt School». *Theory, Culture and Society* 4, (2-3) (1987): 249-285.

Boltanski, Luc. «Erving Goffman et le temps du soupçon», *Information sur les sciences sociales*, vol. 12, n.°3 (1973): 127-147.

_____.«Sociologie critique et sociologie de la critique», *Politix* 10-11 (1990): 124-134.

Boudon, Raymond. *Effets pervers et ordre social.* París: PUF, 1979.

_____. *La logique du social.* París: Hachette, 1979.

_____. *La place du désordre.* París: PUF, 1984.

_____. Prefacio a Georg Simmel. *Les problèmes de la philosophie de l'histoire.* París: PUF, 1984.

Bourdieu, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique.* Genève: Droz, 1972.

_____. *La distinction.* París: Minuit, 1979.

_____. *Le sens pratique.* París: Minuit, 1980.

_____. *Questions de sociologie.* París: Minuit, 1980.

_____. *Ce que parler veut dire.* París: Fayard, 1982.

_____. «Vous avez dit populaire?». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 46 (1983): 98-106.

_____. *Homo academicus.* París: Minuit, 1984.

_____. *Choses dites.* París: Minuit, 1987.

_____. *La noblesse d'Éta*t. París: Minuit, 1989.

_____. *Les règles de l'art.* París: Ed. du Seuil, 1992.

_____. *Raisons pratiques.* París: Ed. du Seuil, 1994.

_____. *Sur la télévision.* París: Liber, 1996.

_____. *Méditations pascaliennes.* París: Ed. du Seuil, 1997.

_____. et al. *Travail et travailleurs en Algérie.* París: Mouton & Co., 1963.

Bourdieu Pierre y Abdelmalek Sayad. *Le déracinement.* París: Minuit, 1964.

Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron, *Les héritiers.* París: Minuit, 1964.

_____. *La reproduction.* París: Minuit, 1970.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 479 20-01-2014 12:46:05

Bourdieu, Pierre y Loïc J. D. Wacquant. *Réponses*. París: Ed. du Seuil, 1992.

Bouretz, Pierre. *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*. París: Gallimard, 1996.

Bourricaud, François. «Introduction. En marge de l'œuvre de Talcott Parsons: la sociologie et la théorie de l'action», en Talcott Parsons, *Eléments pour une sociologie de l'action*, 1-107. París: Plon, 1955.

_____. «Contre le sociologisme», *Revue française de sociologie* XVI (1975): 583-603.

_____. *L'individualisme institutionnel. Essai sur la sociologie de Talcott Parsons*. París: PUF, 1977.

Bouveresse, Jacques. «Règles, dispositions, habitus». *Critique* 579-580 (ago-sep 1995): 573-594.

Brubaker, Rogers. *The Limits of Rationality. An essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*. Londres: George Allen and Unwin, 1984.

_____. «Social Theory as Habitus», en Craig Calhoun, Edward LiPuma y Moishe Postone, eds. *Bourdieu: Critical Perspectives*, 212-234. Oxford: Polity Press, 1993.

Bubner, Rüdiger. *Modern German Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Buckley, Walter. *Sociology and Modern Systems Theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1967.

Bulmer, Martin. *The Chicago School of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Burgess, Ernest W. «La croissance de la ville. Introduction à un projet de recherché» (1925), en *L'école de Chicago*, 131-147. París: Aubier, 1984.

Burkitt, Ian. *Social Selves: Theories of the Social Formation of Personality, Current Sociology*, vol. 39, n. °3 (invierno 1991).

Caillé, Alain. *Don, intérêt et* désintéressement. París: La Découverte/M.A.U.S.S., 1994.

Calhoun, Craig, Edward LiPuma, Moishe Postone, eds. *Bourdieu: Critical Perspectives*. Oxford: Polity Press, 1993.

Calinescu, Matei. *Five Faces of Modernity*, Durham, Duke University Press, 1987.

Callinicos, Alex. «Reactionary Postmodernism?», en Roy Boyne y Ali Rattansi, eds. *Postmodernism and Society*, 97-118. Londres: Macmillan, 1990.

Carrilho, Manuel Maria. *Rhétoriques de la modernité*. París: PUF, 1992.

Cascardi, Anthony J. *Subjectivité et modernité* (1992). París: PUF, 1995.

Castells, Manuel. *La question urbaine*. París: Maspero, 1972.

Castoriadis, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. París: Ed. du Seuil, 1975.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 480 20-01-2014 12:46:05

Certeau, Michel de. *L'invention du quotidien*, t. 1: *Arts de faire*. París: Union Générale d'Editions, 1980.

Chartier, Roger. «Formation sociale et économie psychique: la société de cour dans le processus de civilisation», prefacio a Norbert Elias. *La société de cour* (1933/1969), I-LXXVII. París: Flammarion, 1985.

Chazel, François. *La théorie analytique de la société dans l'œuvre de Talcott Parsons*. París-Mouton-La Haye: École Pratique des Hautes Etudes y Mouton & Co., 1974.

Chazel, François. «Pouvoir», en Raymond Boudon. *Traité de Sociologie*, 195-226. París: PUF, 1992.

Clam, Jean. *Droit et société chez Niklas Luhmann*. París: PUF, 1997.

Clark, Jon, Celia Modgil y Sohan Modgil, eds. *Anthony Giddens. Consensus and Controversy*. Londres: The Falmer Press, 1989.

Cohen, Ira J. *Structuration Theory*. Londres: Macmillan, 1989.

Cohen, Jean. «Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements». *Social Research*, vol. 52, n. 4 (invierno 1985): 663-716.

Cohn, Dorrit. *La transparence intérieure* (1978). París: Seuil, 1981.

Collins, Randall. «Erving Goffman and the Development of Modern Social Theory», en Jason Ditton, ed. *The View from Goffman*, 170-209. Londres: The MacMillan Press, 1980.

Colliot-Thélène, Catherine. *Max Weber et l'histoire*. París: PUF, 1990.

_____. «Rationalisation et désenchantement du monde: problèmes d'interprétation de la sociologie des religions de Max Weber». *Archives des sciences sociales des religions* 89 (ene-mar 1995): 61-81.

_____. «Le concept de rationalisation: de Max Weber à Norbert Elias», en Alain Garrigou y Bernard Lacroix. *Norbert Elias. La politique et l'histoire*, 52-74. París: La Découverte, 1997.

Cometti, Jean-Pierre. *Le philosophe et la poule de Kircher*. París: Ed. de l'Éclat, 1997.

Corsi, Giancarlo, Elena Esposito y Claudio Baraldi. *Luhmann en glosario*. Milán: Franco Angeli, 1996.

Coser, Lewis A. *Les fonctions du conflit social* (1956). París: PUF, 1982.

_____. *Masters of Sociological Thought*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971.

Coulon, Alain. *L'école de Chicago*. París: PUF, 1992.

Cuin, Charles-Henry, ed. *Durkheim d'un siècle à l'autre. Lectures actuelles des «Règles de la méthode sociologique»*. París: PUF, 1997.

Dahrendorf, Ralf. *Classes et conflits de classes dans la société industrielle* (1959). París: La Haye/Mouton, 1972.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 481 20-01-2014 12:46:05

Déchaux, Jean-Hughes. «Sur le concept de configuration: quelques failles dans la sociologie de Norbert Elias». *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 99 (1995): 293-313.

Deleuze, Gilles. *Foucault*. París: Minuit, 1986.

Deroche-Gurcel, Lilyane. *Simmel et la modernité*. París: PUF, 1997.

Derrida, Jacques. *L'écriture et la différence*, París: Ed. du Seuil, 1967.

Descombes, Vincent. *Le même et l'autre*. París: Minuit, 1979.

_____. *Philosophie par gros temps*. París: Minuit, 1989.

Deutsch, Karl. «Social Mobilization and Political Development», *American Political Science Review* (sep 1961): 493-514.

Disselkamp, Annette. *L'éthique protestante de Max Weber*. París: PUF, 1994.

Ditton, Jason, ed. *The View from Goffman*. Londres: The MacMillan Press, 1980.

Dreyfus, Hubert y Paum Rabinow. *Michel Foucault. Un parcours philosophique* (1982). París: Gallimard, 1984.

Dubar, Claude. *La socialisation*. París: Armand Colin, 1991.

Dubin, Robert. «Parsons' Actor: Continuities en Social Theory». *American Sociological Review* 25 (1960): 457-466.

Dumouchel, Paul y Jean-Pierre Dupuy, eds. *L'auto-organisation*. París: Ed. du Seuil, 1983.

Dupuy, Jean-Pierre. *Ordres et Désordres*. París: Ed. du Seuil, 1982.

Durkheim, Emile. «Cours de science sociale, leçon d'ouverture» (1888), en *La Science sociale et l'action*. París: PUF, 1970.

_____. *De la division du travail social* (1893). París: PUF, 1986.

_____. *Les règles de la méthode sociologique* (1895). París: PUF, 1987.

_____. *Le Suicide* (1897). París: PUF, 1995.

_____. *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). París: PUF, 1985.

_____. *Education et sociologie* (1922). París: PUF, 1993.

_____. *Sociologie et Philosophie* (1924). París: PUF, 1996.

_____. *L'éducation morale* (1925). París: PUF, 1992.

_____. *Le socialisme* (1928). París: PUF, 1992.

_____. *L'évolution pédagogique en France* (1938). París: PUF, 1990.

Elias, Norbert. *La société de cour* (1933/1969). París: Flammarion, 1985.

_____. *La civilisation des moeurs* (1939). París: Calmann-Lévy, 1991.

_____. *La dynamique de l'Occident* (1939). París: Calmann-Lévy, 1975.

_____. *Qu'est-ce que la sociologie* (1970). La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube, 1991.

_____. *La solitude des mourants* (1982). París: Christian Bourgois, 1987.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 482 20-01-2014 12:46:05

_____. *Engagement et distanciation* (1983). París: Fayard, 1993.

_____. *Du temps* (1984). París: Fayard, 1996.

Elias, Norbert y Eric Dunning. *Sport et civilisation* (1986). París: Fayard, 1994.

Elias, Norbert. *La société des individus* (1987). París: Fayard, 1991.

_____. *Studien über die Deutschen* (1989). Frankfurt: Suhrkamp, 1992 (trad. inglés, *The Germans*. Oxford: Basil Blackwell, 1996).

_____. *Elias Norbert par lui-même* (1990). París: Fayard, 1991.

_____. *Mozart. Sociologie d'un génie*. París: Seuil, 1991.

_____. *The Symbol Theory*. Londres: Sage, 1991.

Eribon, Didier. *Michel Foucault et ses contemporains*. París: Fayard, 1994.

Faris, Robert E.L. *Chicago Sociology 1920-1932*. California: Chandler Publishing Company, 1967.

Ferry, Jean-Marc. *Habermas. L'éthique de la communication*. París: PUF, 1987.

Ferry, Luc y Alain Renaut. *La pensée 68*. París: Gallimard, 1985.

Fleischmann, Eugène. «De Weber à Nietzsche», *Archives européennes de sociologie*, vol. 5 (1964): 190-238.

Forrester, John. *The Seductions of Psychoanalysis Freud, Lacan, Derrida*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Foucault, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961). París: Gallimard, 1972.

_____. *Les mots et les choses*. París: Gallimard, 1966.

_____. *L'archéologie du savoir*. París: Gallimard, 1969.

_____. *L'ordre du discours*. París: Gallimard, 1971.

_____. *Surveiller et punir*. París: Gallimard, 1975.

_____. *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, t. I. París: Gallimard, 1976.

_____. *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité*, t. II. París: Gallimard, 1984.

_____. *Le souci de soi. Histoire de la sexualité*, t. III, París: Gallimard, 1984.

_____. *Dits et écrits. 1954-1988*, 4 vols. París: Gallimard, 1994.

Frank, Manfred. *Qu'est-ce que le néo-structuralisme* (1984). París: Editions du Cerf, 1989.

Freud, Sigmund. *Malaise dans la civilisation* (1929). París: PUF, 1992.

Freund, Julien: «Introduction», en la traducción al francés de Georg Simmel. *Sociologie et épistémologie*, 7-78. París: PUF, 1981.

_____. *Études sur Max Weber*. Genève: Librairie Droz, 1990.

Frisby, David. *Sociological Impressionism: A reassessment of Georg Simmel's Social Theory*. Londres: Heinemann, 1981.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 483 20-01-2014 12:46:05

Gabel, Joseph. «Effets pervers et fausse conscience», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXXIII (jul-dic 1987): 339-354.

Garcia Amado, Juan Antonio. «Introduction à l'œuvre de Niklas Luhmann», *Droit et Société* 10-11 (1989): 15-51.

Garfinkel, Harold. *Studies en Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.

Garrigou, Alain. «Le "grand jeu" de la société», en Alain Garrigou y Bernard Lacroix. *Norbert Elias. La politique et l'histoire*, 100-127. París: La Découverte, 1997.

Gauchet, Marcel y Gladys Swain. *La pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*. París: Gallimard, 1980.

Germani, Gino. *Politica y sociedad en una época de transición*. Buenos Aires: Paidos, 1962.

Gerth, Hans H. y Charles Wright Mills Charles, eds. *From Max Weber* (1948). Londres: Routledge and Kegan Paul, 1970.

Giddens, Anthony. *Capitalism and Modern Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

Giddens, Anthony. *The Class Structure of the Advanced Societies*. Londres: Hutchinson, 1973.

_____. *New Rules of Sociological Method*. Londres: Hutchinson, 1976.

_____. *Studies in Social and Political Theory*. Nueva York: Basic Books, 1977.

_____. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Londres: Macmillan, 1979.

_____. *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, vol. 1, *Power, Property and the State*. Londres: Macmillan, 1981.

_____. *La constitution de la société* (1984). París: PUF, 1987.

_____. *The Nation-State and Violence*, vol.2 de *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Cambridge: Polity Press, 1985.

_____. «A reply to my critics», en David Held y John B. Thompson, eds. *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, 249-301. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

_____. *Les conséquences de la modernité* (1990). París: L'Harmattan, 1994.

_____. «Structuration Theory and Sociological Analysis», en Jon Clark, Celia Modgil y Sohan Modgil, eds. *Anthony Giddens. Consensus and Controversy*, 297-315. Londres: The Falmer Press, 1990.

_____. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press, 1991.

_____. *The Transformation of Intimacy*. Stanford: Stanford University Press, 1992.

_____. *Beyond Left and Right*. Cambridge: Polity Press, 1994.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 484 20-01-2014 12:46:05

_____. *Politics, Sociology and Social Theory*. Stanford: Stanford University Press, 1995.

_____. *En Defense of Sociology*. Cambridge: Polity Press, 1996.

_____. *The Third Way*. Cambridge: Polity Press, 1998.

Goffman, Erving. «Calmer le jobard: quelques aspects de l'adaptation à l'échec» (1952), en *Le parler frais d'Erving Goffman*, 277-300. París: Minuit, 1989.

_____. «La persuasion interpersonnelle» (1957), en *Les moments et leurs homes*, 114-142. París: Seuil/Minuit, 1988.

_____. *La mise en scène de la vie quotidienne,* t. I, *La présentation de soi* (1959). París: Minuit, 1973.

_____. *Asiles* (1961). París: Minuit, 1968.

_____. *Behavior in Public Places.* Glencoe: The Free Press, 1963.

_____. *Stigmate* (1963). París: Minuit, 1975.

_____. *Les rites de l'interaction* (1967). París: Minuit, 1974.

_____. *La mise en scène de la vie quotidienne*, t. 2, *Les relations en public* (1971). París: Minuit, 1973.

_____. *Les cadres de l'expérience* (1974). París: Minuit, 1991.

_____. «Réplique à Denzin et Keller» (1981), en *Le parler frais d'Erving Goffman*, 301-320. París: Minuit, 1989.

_____. «L'ordre de l'interaction» (1982), en *Les moments et leurs hommes*, 186-230. París: Seuil/Minuit, 1988.

Goldmann, Lucien. *Marxisme et sciences humaines*. París: Gallimard, 1970.

Gonos, George. «The Class position of Goffman's sociology: social origins of an American structuralism», Jason Ditton, ed. *The View from Goffman*, 134-169. Londres: The MacMillan Press, 1980.

Gorz, André. «Alain Touraine ou le sujet de la critique», en *Misère du présent, richesse du possible*, 199-226. París: Galilée, 1997.

Gouldner, Alvin W. *The Coming Crisis of Western Sociology* (1970). Londres: Heinemann, 1971.

_____. *For Sociology*. Londres: Allen Lane The Penguin Press, 1973.

_____. *The Two Marxisms*. Londres: Macmillan, 1980.

Grafmeyer, Yves y Joseph Isaac. «La ville-laboratoire et le milieu urbain», en *L'école de Chicago*, 6-52. París: Aubier, 1984.

Grignon, Claude y Jean-Claude Passeron, *Le savant et le populaire*. París: Hautes Etudes-Gallimard- Seuil, 1989.

_____. *Sociologie de la Culture et sociologie des cultures populaires*. Document du GIDES 4 (1982).

Habermas, Jürgen, *L'espace public* (1962). París: Payot, 1986.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 485 20-01-2014 12:46:05

_____. *La technique et la science comme idéologie* (1968). París: Gallimard-Denoël, 1973.

_____. *Connaissance et intérêt* (1968). París: Gallimard, 1976.

_____. *Théorie et pratique*, 2 vols. París: Payot, 1975.

_____. *Raison et légitimité* (1973). París: Payot, 1978.

_____. *Après Marx* (1976). París: Fayard, 1985.

_____. *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), 2 vols. París: Fayard, 1987.

_____. «La modernité, un projet inachevé» (1981). *Critique* XXXVII, n.° 413 (oct 1981): 950-967.

_____. *Morale et communication* (1983). París: Cerf, 1986.

_____. *Le discours philosophique de la modernité* (1985). París: Gallimard, 1988.

_____. *Logiques des sciences sociales et autres essais* (1985). París: PUF, 1987.

_____. *Droit et morale* (1988). París: Ed. du Seuil, 1997.

_____. *Ecrits politiques*. París: Editions du Cerf, 1990.

_____. *L'éthique de la discussion* (1991). París: Editions du Cerf, 1992.

_____. *Droit et* démocratie (1992). París: Gallimard, 1997.

Haesler, Aldo J. *Sociologie de l'argent et postmodernité*. Genève: Droz, 1995.

Hannerz, Ulf. *Explorer la ville* (1980). París: Minuit, 1983.

Harvey, David. *The Condition of Postmodernity*. Cambridge: Basil Blackwell, 1989.

Hayoz, Nicolas. «Société, politique et Etat dans la perspective de la sociologie systémique de Niklas Luhmann». *Etudes et recherches* 25, Université de Genève, Département de Science Politique (1991).

Hebdige, Dick. *Hiding in the Light: on Images and Things*. Londres: Routledge, 1988.

Heinich, Nathalie. *La sociologie de Norbert Elias*. París: La Découverte, 1997.

Held, David y Thompson John B., eds. *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Heller, Agnes. «Death of the Subject?». *Thesis Eleven* 25 (1990): 22-38.

Heller, Agnes y Ferenc Fehér. *The Postmodern Political Condition*. Nueva York: Columbia University Press, 1988.

Hennis, Wilhem. *La problématique de Max Weber* (1987). París: PUF, 1996.

Héran, François. «La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique», *Revue française de sociologie* XXVIII, 3 (1987): 385-416.

Herpin, Nicolas. *Les sociologues américains et le siècle*. París: PUF, 1973.

Hobsbawm, Eric. *L'ère des révolutions* (1962). París: Fayard, 1969.

Holton, Gerald. *L'imagination scientifique* (1978). París: Gallimard, 1981.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 486 20-01-2014 12:46:05

Honneth, Axel. «Work and Interaction», *New German Critique* 26 (1982).

Honneth, Axel. «Foucault et Adorno», *Critique* 471-472 (ago-sep 1986): 800-815.

Honneth, Axel. «Critical Theory», en Anthony Giddens y Johnatan Turner, eds., *Social Theory Today*, 347-382. Stanford: Stanford University Press, 1987.

Horkheimer, Max, «Théorie traditionnelle et théorie critique» (1937), en *Théorie traditionnelle et théorie critique*, 15-92. París: Gallimard, 1974.

Husserl, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie trascendentale* (1938). París: Gallimard, 1976.

Isambert, François-André. «La naissance de l'individu», en Philippe Besnard, Massimo Borlandi y Paul Vogt, eds. *Division du travail et lien social. Durkheim un siècle après*, 113-133. París: PUF, 1993.

Israel, Joachim. *L'aliénation de Marx à la sociologie contemporaine* (1968). París: Editions Anthropos, 1972.

Izuzquiza, Ignacio. «Niklas Luhmann ou la société sans homme», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXXIX (1990): 377-387.

_____. *La sociedad sin hombres*. Barcelona: Anthropos, 1990.

Jameson, Frederic. *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Londres: Verso, 1991.

Jankélévitch, Vladimir. «Georg Simmel, philosophe de la vie» (1925), recogido en Georg Simmel. *La tragédie de la culture*, 11-85. París: Rivages, 1988.

Jauss, Hans Robert. «La "modernité" dans la tradition littéraire et la conscience d'aujourd'hui» (1974). *Pour une esthétique de la réception*, 173-229. París: Gallimard, 1978.

Jay, Martin. *L'imagination dialectique* (1973). París: Payot, 1977.

_____. *Marxism and Totality*. Berkeley: University of California Press, 1984.

Joas, Hans. «The Unhappy Marriage of Hermeneutics and Functionalism». *Praxis International*, vol. 8 (1988): 34-51.

Joseph, Isaac. «Erving Goffman et le problème des convictions», en *Le parler frais d'Erving Goffman*, 13-30. París: Minuit, 1989.

_____. *Erving Goffman et la microsociologie*. París: PUF, 1998.

Kaesler, Dirk. *Max Weber* (1995). París: Fayard, 1996.

Kolakowski, Leszek. *Main Currents of Marxism*, t. 3, *The Breakdown*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Koselleck, Reinhart. *Le futur passé* (1979). París: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1990.

Kremer-Marietti, Angèle. *Michel Foucault. Archéologie et* généalogie. París: Libraire Générale Française, 1985.

Kuhn, Thomas S. *La structure des révolutions scientifiques* (1962). París: Flammarion, 1972.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 487 20-01-2014 12:46:05

Laclau, Ernest y Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy*. Londres: Thetford Press, 1985.

Lahire, Bernard. *L'homme pluriel*. París: Nathan, 1998.

Lamo de Espinosa, Enrique. *La sociedad reflexiva (Sujeto y objeto de conocimiento)*. Madrid: CIS/Siglo XXI, 1990.

Lapeyronnie, Didier. *De l'expérience à l'action*, E.H.E.S.S, tesis de habilitación, 1992.

Lash, Scott. *Sociology of Postmodernism*. Londres: Routledge, 1990.

_____. «Postmodernism as humanism? Urban Space and Social Theory», en Bryan S. Turner, ed., *Theories of Modernity and Postmodernity*, 62-74. Londres: Sage Publications, 1990.

Lazar, Judith. «La compétence des acteurs dans la "théorie de la structuration" de Giddens». *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XCIII (1992): 399-416.

Le Goff, Jacques. «Alain Touraine et l'histoire. D'après *Un désir d'histoire*», en François Dubet y Michel Wieviorka, eds. *Penser le Sujet*, 89-99. París: Fayard, 1995.

_____. «Antique (ancien)/moderne», en *Histoire et mémoire*, 59-103. París: Gallimard, 1988.

Lechner, Frank J. «Parsons and Modernity: an Interpretation», en Roland Robertson y Bryan S. Turner, eds. *Talcott Parsons. Theorist of Modernity*, 166-186. Londres: SAGE, 1991.

Lefebvre, Henri. *Introduction à la modernité*, París, Minuit, 1962.

_____. *La vie quotidienne dans le monde moderne*. París: Gallimard, 1968.

Léger, François. *La pensée de Georg Simmel*. París: Kimé, 1987.

Lepenies, Wolf. *Les trois cultures* (1985). París: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990.

Levine, Donald N., Ellwood B. Carter y Eleanor Miller Gorman. «Simmel's Influence on American Sociology, I & II», *American Journal of Sociology*, 81 (4,5) (1976): 813-845, 1112-1132.

Levine, Donald N. *Visions of the Sociological Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide*. París: Gallimard, 1983.

_____. *Le crépuscule du devoir*. París: Gallimard, 1992.

LiPuma, Edward, «Culture and the Concept of Culture in a Theory of Practice», en Craig Calhoun, Edward LiPuma y Moishe Postone, eds. *Bourdieu: Critical Perspectives*, 14-34. Oxford: Polity Press, 1993.

Lockwood, David, «Social Integration and System Integration», en George K. Zollschan y Walter Hirsch, *Explorations in Social Change*, 244-258. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1964, (trad. fr. parcial: «Intégration sociale et intégration systémique», en Pierre Birnbaum y François Chazel. eds. *Théorie sociologique*. París: PUF, 1975).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 488 20-01-2014 12:46:05

Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being*. Nueva York: Harper, 1936.

Löwith, Karl. *Max Weber and Karl Marx* (1932). Londres: Allen and Unwin, 1982.

Luhmann, Niklas, *Vertrauen* (1968). Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1989 (trad. inglés, *Trust and Power*. Chichester-Nueva York: John Wiley & Sons, 1991).

_____. *Macht* (1975). Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1988 (trad. inglés, *Trust and Power,* Chichester-Nueva York, John Wiley & Sons, 1991).

_____. «Generalized media and the problem of contingency», en Jan J. Loubser *et al*., eds. *Explorations in General Theory in Social Science. Essays in Honour of Talcott Parsons*, 507-532. Nueva York: The Free Press, 1976.

_____. *Politische Theorie im Wohlfahrsstaat*. München: Olzog, 1981 (trad. inglés, *Political Theory in the Welfare Stat*e. Nueva York: Walter de Gruyter, 1990).

_____. «Remarques préliminaires en vue d'une théorie des systèmes sociaux», *Critique* 413, t. XXXVII (1981): 995-1014.

_____. «Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation», en *Soziologische Aufklärung 3*. Opladen: Westdeutscher Verlag, (1981): 25-34 (trad. inglés, «The Improbability of Communication», *Essays on Self-Reference*, 86-99. Nueva York: Columbia University Press, 1990).

_____. *Amour comme passion* (1982). París: Aubier, 1990.

_____. *The Differentiation of Society*. Nueva York: Columbia University Press, 1982.

_____. *Soziale Systeme. Grundrib einer allgemeinen Theorie*. Frankfort: Suhrkamp Verlag, 1984 (trad. inglés, *Social Systems*. Stanford: Stanford University Press, 1995).

_____. *Okologische Kommunikation* (1986). Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990 (trad. inglés, *Ecological Communication*. Cambridge: Polity Press, 1989).

_____. «The Autopoiesis of Social Systems», en Felix Geyer, Johannes Van der Zouwen, eds. *Sociocybernetic Paradoxes (Observation, Control and Evolution of Self-steering Systems)*, 172-192. Londres: Sage, 1986.

_____. «The Individuality of the Individual», en Thomas C. Heller, Morton Sosna, David E. Wellbery, eds. *Reconstructing Individualism*, 313-325. Stanford: Stanford University Press, 1986.

_____. «Développements récents en théorie des systems» (1988), en Gérard Duprat, ed. *Connaissance du politique*, 281-293. París: PUF, 1990.

_____. *Essays on Self-Reference*. Nueva York: Columbia University Press, 1990.

_____. «The Paradox of System Differentiation and the Evolution of Society», en Jeffrey Alexander y Paul Colomy, eds. *Differentiation Theory and Social Change*, 409-440. Nueva York: Columbia University Press, 1990.

_____. *Soziologie des Risikos*. Berlín-Nueva York: De Gruyter, 1991 (trad. inglés, *Risk: A Sociological Theory*. Berlín-Nueva York: De Gruyter, 1993).

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 489 20-01-2014 12:46:05

_____. *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: Westdeütscher Verlag, 1992 (trad. inglés, *Observations on Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 1998).

_____. «Clôture opérationnelle et couplage structurel» (1992), en André-Jean Arnaud y Pierre Guibentif, eds. *Niklas Luhmann, observateur du droit*, 73-98. Collection Droit et Société 5. París: 1993.

_____. «The Direction of Evolution», en Hans Haferkamp y Neil J. Smelser, eds. *Social Change and Modernity*, 279-293. Berkeley: University of California Press, 1992.

_____. «La malice du sujet et la question de l'Homme». *Sociétés* 43 (1994): 3-15.

_____. «The two sociologies and the theory of Society». *Thesis Eleven* 43 (1995): 28-47.

«Niklas Luhmann en perspective». *Recherches sociologiques*, XXVII, n.°2 (1996).

_____. «Globalization of World Society. "How to Conceive of Modern Society?"». *International Review of Sociology*, 7, 1 (1997): 67-79.

_____. «La société comme difference». *Sociétés* 61 (1998/3): 19-37

Luhmann, Niklas y Raffaele De Georgi. *Teoria della Società*. Milán: Franco Angeli, 1992.

Lukács, Georg. «En souvenir de G. Simmel» (1918), postfacio en Georg Simmel. *Philosophie de l'amour*, 187-194. París: Rivages, 1988.

_____. *Histoire et conscience de classe* (1923). París: Minuit, 1960.

_____. *La destruction de la raison* (1954), t. 1. París: L'Arche, 1958.

Lukes, Steven. *Emile Durkheim. His Life and Work* (1973). Stanford: Stanford University Press, 1985.

Lyon, David: *Postmodernity*. Buckingham: Open University Press, 1994.

Lyotard, Jean-François. *La condition postmoderne*. París: Minuit, 1979.

_____. *Le Différend*. París: Minuit, 1983.

Madge, John. *The Origins of Scientific Sociology* (1962). Londres: Tavistock Publications, 1970.

Marcuse, Herbert. *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité* (1932). París: Minuit, 1972.

_____. *Raison et révolution* (1941). París: Minuit, 1968.

_____. *Eros et civilisation* (1955). París: Minuit, 1963.

_____. *Le marxisme soviétique* (1958). París: Gallimard, 1963.

_____. *L'homme unidimensionnel* (1964). París: Minuit, 1968.

_____. *La fin de l'utopie* (1967). París: Seuil, 1968.

_____. *Philosophie et* Révolution (1967). París: Denoël-Gonthier, 1969.

_____. *Culture et Société* (1968). París: Minuit, 1970.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 490 20-01-2014 12:46:05

_____. *Vers la libération* (1969). París: Minuit, 1969.

_____. *Contre-révolution et révolte* (1972). París: Seuil, 1973.

_____. *Actuels* (1975). París: Galilée, 1976.

_____. *La dimension esthétique* (1977; 1978 edición inglesa revisada por el autor). París: Seuil, 1979.

Martindale, Don. *The Nature and Types of Sociological Theory*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1961.

Maturana, Humberto y Francisco Varela. *Autopoiesis and Cognition*. Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1980.

Mazlich, Bruce. *A New Science: The Breakdown of Connection and the Birth of Sociology*. Nueva York-Oxford: Oxford University Press, 1989.

McCarthy, Thomas. *Ideal and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction en Contemporary Critical Theory*. Cambridge, MA: MIT, 1992.

Mead, George Herbert. *L'esprit, le soi et la société* (1934). París: PUF, 1963.

Melucci, Alberto, «Sur le travail théorique d'Alain Touraine», *Revue Française de Sociologie* 3 (1975): 359-379.

Mennell, Stephen. *Norbert Elias: An Introduction* (1989). Oxford: Blackwell, 1992.

_____. «L'envers de la médaille: le processus de décivilisation», en Alain Garrigou, Bernard Lacroix. *Norbert Elias. La politique et l'histoire*, 213-236. París: La Découverte, 1997.

Merleau-Ponty, Maurice. *Les aventures de la dialectique*. París: Gallimard, 1955.

Merton, Robert K., *Eléments de théorie et de méthode sociologique* (1949). París: Plon, 1965.

_____. *Sociological Ambivalence and Other Essays*. Nueva York: The Free Press, 1976.

Meschonnic, Henri. *Modernité, modernité*. París: Verdier, 1988.

Mesure, Sylvie y Alain Renaut. *La guerre des dieux*. París: Grasset, 1996.

Mitzman, Arthur. *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*. Nueva York: Alfred A. Knopf, 1969.

Mommsen, Wolfgang. «La sociologie politique de Max Weber et sa philosophie de l'histoire universelle». *Revue internationale des sciences sociales* 17 (1965): 23-48.

_____. *Max Weber et la politique allemande 1890-1920* (1959). París: PUF, 1985.

_____. *The Age of Bureaucracy*. Oxford: Basil Blackwell, 1974.

Moore, Barrington. *Les origines sociales de la dictature et de la démocratie* (1967). París: Maspero, 1979.

Moscovici, Serge. *La machine à faire des dieux*. París: Fayard, 1988.

Mucchielli, Laurent. *La découverte du social*. París: La Découverte, 1998.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 491 20-01-2014 12:46:05

Navarro, Pablo. «Objetividad social, subjetividad social, y la noción de complementaridad teórica en sociología», en *Niklas Luhmann. Vers une théorie scientifique de la société*, revista Anthropos 173-174 (jul-oct 1997): 114-125.

Nisbet, Robert A. *La tradition sociologique* (1966). París: PUF, 1984.

Offe, Claus. *Les démocraties modernes à l'épreuve*. París: L'Harmattan, 1997.

Ogien, Albert. «La décomposition du sujet», en *Le parler frais d'Erving Goffman*, 100-109. París: Minuit, 1989.

Palmier, Jean-Michel. *Herbert Marcuse et la nouvelle gauche*. París: Belfond, 1973.

Park, Robert Ezra. «La ville. Propositions de recherche sur le comportement humain en milieu urbain» (1925), en *L'école de Chicago* 83-130. París: Aubier, 1984.

_____. «La communauté urbaine. Un modèle spatial et un ordre moral» (1926), en *L'école de Chicago* 197-211. París: Aubier, 1984.

_____. «La ville comme laboratoire social» (1929), en *L'école de Chicago* 167-1836. París: Aubier, 1984.

_____. *Race and Culture*. Glencoe: The Free Press, 1950.

_____. *Human Communities. The City and Human Ecology*. Glencoe: The Free Press, 1952.

_____. *Society*. Glencoe: The Free Press, 1955.

Parsons, Talcott. *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers* (1937), Glencoe, Illinois, The Free Press, 1949.

_____. *The Social System*. Glencoe: The Free Press, 1951.

_____. *Essays in Sociological Theory*. Nueva York: The Free Press, 1954.

_____. *Structure and Process in Modern Societies*. Glencoe: The Free Press, 1960.

_____. «An Outline of the Social System», en Talcott Parsons, Edward A. Shils, Kaspar D. Naegele y Jesse R. Pitts, eds. *Theories of Society*, vol. I, 30-79. Nueva York: The Free Press, 1961.

_____. «The Point of View of the Author», en Max Black, ed. *The Social Theories of Talcott Parsons*, 311-363. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1961.

_____. *Social Structure and Personality*. Nueva York: The Free Press, 1964.

_____. *Sociétés. Essai sur leur évolution comparée* (1966). París: Dunod, 1973.

_____. *Sociological Theory and Modern Society*. Nueva York: The Free Press, 1967.

_____. *Le système des sociétés modernes* (1971). París: Dunod, 1973.

_____. *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. Nueva York: The Free Press, 1977.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 492 20-01-2014 12:46:05

Parsons, Talcott y Edward A. Shils (con James Olds). «Values, Motives and Systems of Action», en Talcott Parsons y Edward A. Shils, eds. *Toward a General Theory of Action* (1951), 47-275. Cambridge: Harvard University Press, 1959.

Parsons, Talcott, Robert F. Bales, *et al. Family, Socialization and Interaction Process* (1955). Glencoe: The Free Press, 1960.

Parsons, Talcott y Neil J. Smelser. *Economy and Society. A Study en the Integration of Economic and Social Theory* (1956). Londres: Routledge and Kegan Paul, 1957.

Passeron, Jean-Claude. *Le raisonnement sociologique*. París: Nathan, 1991.

Peneff, Jean. *La méthode biographique*. París: Armand Colin, 1990.

Piaget, Jean. *Le jugement moral chez l'enfant* (1932). París: PUF, 1992.

Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers. *La nouvelle alliance* (1979). París: Gallimard, 1986.

Queré, Louis. «"La vie sociale est une scène": Goffman revu et corrigé par Garfinkel», en *Le parler frais d'Erving Goffman*, 47-82. París: Minuit, 1989.

Raulet, Gérard. *Herbert Marcuse. Philosophe de l'émancipation*. París: PUF, 1992.

Raynaud, Philippe. *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne* (1987). París: PUF, 1996.

Rex, John. *Key Problems of Sociological Theory*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1961.

Reynaud, Jean-Daniel y Pierre Bourdieu. «Une sociologie de l'action est-elle possible?», *Revue Française de Sociologie* 7, 4 (1966): 508-517.

Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. París: Seuil, 1990.

Riesman, David, *et al. La foule solitaire* (1950). París: Arthaud, 1964.

Robertson, Roland y Bryan S. Turner, eds. *Talcott Parsons. Theorist of Modernity*. Londres: SAGE, 1991.

Rocher, Guy. *Talcott Parsons et la sociologie américaine*. París: PUF, 1972.

Rochlitz, Rainer. «Fonction généalogique et force justificative de l'argumentation», en Christian Bouchindhomme y Rainer Rochlitz, eds. *Habermas, la raison, la critique*, 187-214. París: Cerf, 1996.

Rorty, Richard. *L'homme spéculaire* (1980). París: Ed. du Seuil, 1990.

_____. «Habermas, Lyotard et la postmodernité». *Critique* 442 (mar 1984): 181-197.

_____. «Identité morale et autonomie privée», en *Michel Foucault philosophe*, 385-393. París: Ed. du Seuil, 1989.

Rose, Michael. «Alain Touraine: *Sociologue du Travail*, Proudhonian, Pessimist», en Jon Clark y Marco Diani, eds. *Alain Touraine*, 17-31. Londres: Falmer Press, 1996.

Rosenberg, Harold. *La tradition du nouveau* (1959). París: Minuit, 1962.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 493 20-01-2014 12:46:05

Sagnol, Marc. «Le statut de la sociologie chez Simmel et Durkheim». *Revue Française de Sociologie*, 28, 1 (1987): 99-121.

Sartre, Jean-Paul. *L'Etre et le néant* (1943). París: Gallimard, 1976.

_____. *Critique de la raison dialectique*, t. 1. París: Gallimard, 1960.

Saunders, Peter. «Space, urbanism and the created environment», en David Held y John B. Thompson, eds. *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, 215-234. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Schluchter, Wolfgang. *The Rise of Western Rationalism*. Berkeley: University of California Press, 1981.

_____. *Rationalism, Religion and Domination. A Weberian Perspective.* Berkeley: University of California Press, 1989.

Schnapper, Dominique. *La relation à l'autre*. París: Gallimard, 1998.

Schumpeter, Joseph. *Capitalisme, socialisme et* démocratie (1942). París: Payot, 1954.

Schütz, Alfred. *The Phenomenology of the Social World* (1932). Evanston: Northwestern University Press, 1967.

Scott, Alan. *Ideology and New Social Movements*. Londres: Unwin Hyman, 1990.

_____. «Movements of Modernity: Some Questions of Theory, Method and Interpretation», en Jon Clark, Marco Diani, eds. *Alain Touraine*, 77-91. Londres: Falmer Press, 1996.

Sennett, Richard. *Les tyrannies de l'intimité* (1974). París: Seuil, 1979.

Sfez, Lucien. *Critique de la communication*. París: Seuil, 1988.

Shaw, Martin. «War and the nation-state in social theory», en David Held y John B. Thompson, eds. *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, 129-146. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Simmel, Georg. *Philosophie de l'argent* (1900). París: PUF, 1987.

_____. «Digression sur le problème: comment la société est-elle posssible?» (1908), en Patrick Watier, ed. *Georg Simmel, la sociologie et l'expérience du monde moderne*, 21-46. París: Méridiens Klincksieck, 1986.

_____. «Digressions sur l'étranger» (1908), en Yves Graefmeyer e Isaac Joseph, eds. *L'école de Chicago*, 53-59. París: Aubier, 1984.

_____. *Secret et sociétés secrètes* (1908). Strasbourg: Circé, 1991.

_____. *Le conflit* (1908). Strasbourg: Circé, 1992.

_____. «Rodin» (1911), en *Michel Ange et Rodin*. París: Rivages, 1990.

_____. *Rembrandt* (1916). Strasbourg: Circé, 1994.

_____. *Questions fondamentales de la sociologie* (1917), en Georg Simmel, *Sociologie et épistémologie*. París: PUF, 1981.

_____. *Sociologie et épistémologie*. París: PUF, 1981.

_____. *La tragédie de la culture et autres essais*. París: Rivages, 1988.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 494 20-01-2014 12:46:05

_____. *Philosophie de l'amour*: París: Rivages, 1988.

_____. *Philosophie de la modernité*. París: Payot, 1989.

_____. *Philosophie de la modernité*, t. 2. París: Payot, 1990.

Sloterdijk, Peter. *Critique de la raison cynique* (1983). París: Ed. Christian Bourgois, 1987.

Smart, Barry. *Michel Foucault*. Chichester-Londres: Ellis Horwood and Tavistock, 1985.

Smelser, Neil J. «Le lien problématique entre différenciation et integration», en Philippe Besnard, Massimo Borlandi y Paul Vogt, eds. *Division sociale et lien social*. París, PUF, 1993.

Stauth, Georg y Bryan S. Turner. *Nietzsche's Dance. Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.

Steiner, Philippe. *La sociologie de Durkheim*. París: La Découverte, 1994.

Stonequist, Everett V. *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict* (1937). Nueva York: Russell & Russell, Inc., 1961.

Strauss, Léo. *Droit naturel et histoire* (1953). París: Flammarion, 1986.

Sutherland, Edwin Hardin. *Le voleur professionnel* (1937). París: Spes, 1963.

Taylor, Charles. «Suivre une règle». Critique 579-580 (ago-sep 1995): 554-572.

Teubner, Gunther, ed. *State, Law, Economy as Autopoietic Systems*. Berlín: De Gruyter, 1989.

Thomas, William Isaac. «Définir la situation» (1923), en *L'école de Chicago*, 79-82. París: Aubier, 1984.

_____. *On Social Organization and Social Personality*, Chicago, Chicago University Press, 1966.

Thomas, William Isaac y Florian Znaniecki. *The Polish Peasent en Europe and America* (1918-1920). Nueva York: Dover Publications, 1958.

Thomas, William Isaac y Florian Znaniecki. *Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant* (1919). París: Nathan, 1998 (trad. fr. partielle).

Thompson, Edward P. *La formation de la classe ouvrière anglaise* (1963). París: Maison des Sciences de l'Homme, 1988.

Thompson, John B. y David Held, eds. *Habermas. Critical Debates*. Londres: Macmillan, 1982.

Tocqueville, Alexis de. *De la démocratie en Amérique* (1840), t. 2. París: Gallimard, 1961.

Touraine Alain. *L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault*. París: C.N.R.S., 1955.

_____. *Sociologie de l'action*. París: Ed. du Seuil, 1965.

_____. *La conscience ouvrière*. París: Ed. du Seuil, 1966.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 495 20-01-2014 12:46:05

_____. «La raison d'être d'une Sociologie de l'Action». *Revue Française de Sociologie* 7,4 (1966): 518-527.

_____. *Production de la société*. París: Ed. du Seuil, 1973.

_____. *Pour la sociologie*. París: Ed. du Seuil, 1974.

_____. *Un désir d'histoire*. París: Stock, 1977.

_____. *Le communisme utopique* (1968). París: Ed. du Seuil, 1980.

_____. *La société post-industrielle*. París: Editions Denoël, 1969.

_____. *La voix et le regard*. París: Ed. du Seuil, 1978.

_____. «Réponse à Michel Amiot». *Sociologie du travail* 4 (1980): 425-430.

_____. «Une sociologie sans société». *Revue française de sociologie*, número especial (22 juin 1981).

_____. *Le retour de l'acteur*. París: Fayard, 1984.

_____. *Critique de la modernité*. París: Fayard, 1992.

_____. Prefacio a la segunda edición revisada de *Production de la société*, 9-24. París: Librairie Générale Française, 1993.

_____. «A Sociology of the Subject», en Jon Clark y Marco Diani, eds. *Alain Touraine*, 291-342. Londres: Falmer Press, 1996.

_____. *Pourrons-nous vivre ensemble?*. París: Fayard, 1997.

Touraine, Alain, François Dubet, Zsuzsa Hegedus y Michel Wieviorka. *Lutte étudiante*. París: Ed. du Seuil, 1978.

_____. *La prophétie anti-nucléaire*. París: Ed. du Seuil, 1980.

_____. *Le pays contre l'Etat*. París: Ed. du Seuil, 1981.

Touraine, Alain, Michel Wieviorka y François Dubet. *Le mouvement ouvrier*. París: Fayard, 1984.

Tschannen, Oliver. «Anomie et intégration sociale: Fenn, Luhmann et le paradigme néo-durkheimien». *Revue européenne des sciences socials* 83 (1989): 123-146.

Turner, Bryan S. *The Body and Society. Explorations in Social Theory*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

_____., ed. *Theories of Modernity and Postmodernity*. Londres: Sage Publications, 1990.

Vandenberghe, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande*, 2 vols. París: La Découverte/M.A.U.S.S., 1997, 1998.

Vattimo, Gianni. *La fin de la modernité* (1985). París: Seuil, 1987.

_____. *La société transparente* (1989). París: Desclée de Brouwer, 1990.

_____. *Ethique de l'interprétation*. París: La Découverte, 1991.

Veyne, Paul. «Foucault révolutionne l'histoire» (1978), en *Comment on écrit l'histoire*, 203-242. París: Ed. du Seuil, 1978.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 496 20-01-2014 12:46:05

Wacquant, Loïc J. D. «Au chevet de la modernité: le diagnostic du docteur Giddens», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XCIII (1992): 389-397.

Wagner, Peter. *Liberté et discipline* (1994). París: Métailie, 1996.

Watzlawick, Paul, ed. *L'invention de la réalité. Contributions au constructivisme* (1981). París: Ed. du Seuil, 1988.

Weber, Eugen. *La fin des terroirs* (1976). París: Fayard-Editions Recherches, 1983.

Weber, Max. «L'Etat national et la politique économique» (1895). *La revue du MAUSS* (1989).

_____. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905). París: Plon, 1967.

_____. *Le judaïsme antique* (1917-1919). París: Editions Pocket, 1998.

_____. «Der Socialismus» (1918). *Gesammelte Aufsätze zue Soziologie und Sozialpolitik*. Tubingen: J. C. B. Mohr, 1988 (trad. inglés, «Socialism», en *Max Weber: The Interpretation of Social Reality*. Londres: Michael Joseph, 1970).

_____. «Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland» (1918), en *Gesammelte Politische Schriften*, 294-431. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1958 (trad. inglés, «Parliament and Governement in a Reconstructed Germany», en *Economy and Society*, t. 2, 1381-1469. Berkeley: University of California Press, 1978).

_____. *Le savant et le politique* (1919). París: Union Générale d'Editions, 1963.

_____. «Der Reichspräsident» (1919), en *Gesammelte Politische Schriften*, 486-489. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1958 (trad. inglés, «The President of the Reich», en *Weber. Political Writings*, 304-308. Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

_____. *Sociologie des religions* (1920-1922). París: Gallimard, 1996.

_____. *Essais sur la théorie de la science* (1922). París: Presses Pocket, 1992.

_____. *Economie et Société* (1922). París: Plon, 1971.

_____. *Histoire économique* (1923). París: Gallimard, 1996.

_____. *Sociologie de la musique* (1925). París: Métailié, 1998.

Whyte, William Foote. *Street Corner Society* (1943). París: La Découverte, 1996.

Wiggershaus, Rolf. *L'école de Francfort* (1986). París: PUF, 1993.

Wiley, Norbert, ed. *The Marx-Weber Debate*. Beverly Hills: Sage, 1987.

Winkin, Yves. «Erving Goffman: portrait du sociologue en jeune home», en Erving Goffman, *Les moments et leurs hommes*, 13-92 (textos recogidos y presentados por Y. Winkin). París: Seuil-Minuit, 1988.

_____. «Présentation générale», en *La nouvelle communication*, 13-109. París: Ed. du Seuil, 1981.

Wirth, Louis. *Le ghetto* (1928). París-Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1980.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 497 20-01-2014 12:46:05

_____. «Le phénomène urbain comme mode de vie» (1938), en *L'école de Chicago* 255-281, París: Aubier, 1984.

Wright, Mills Charles. *L'Imagination sociologique* (1959). París: Maspero, 1967.

_____. *The Marxists*. Nueva York: Dell Publishing Inc., 1962.

Wrong, Denis H. «The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology», *American Sociological Review* 26 (1961): 183-193.

Zolo, Danilo. «Autopoiesis. Un paradigma conservatore». *Micromega* 1 (1986): 129-173.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 498 20-01-2014 12:46:05

Índice onomástico

Abercrombie, Nicolas: 49 n. 30; 130 n. 160.

Adorno, Theodor W.: 228 n. 3; 229 n. 4; 230 n. 6; 234; 236-237; 244 n. 53; 248-249; 255 n. 10.

Albert, Hans: 281 n. 5; 300 n. 44.

Alexander, Jeffrey C.: 24 n. 6; 26 n. 14; 35 n. 1; 49 n. 29; 79 n. 32; 100 n. 79; 108 n. 22; 152 n. 43; 182 n. 28.

Amiot, Michel: 415 n. 43.

Anderson, Nels: 361 n. 44, 45, 46.

Anderson, Perry: 263 n. 24; 463 n. 5.

Ansart, Pierre: 28 n. 18.

Apel, Karl-Otto: 300 n. 44; 303-304 n. 56.

Archer, Margaret: 437 n. 25.

Arnaud, André-Jean: 139 n. 18.

Aron, Raymond: 22 n. 3; 27 n. 15; 30 n. 21; 59 n. 57; 189 n. 51; 194 n. 66; 198 n. 74; 231 n. 8; 325 n. 14; 326 n. 16; 457.

Assoun, Paul-Laurent: 243 n. 49.

Atlan, Henri: 134 n. 6; 135 n. 9.

Balandier, Georges: 470 n. 20.

Baldner, Jean-Marie: 336 n. 51.

Bales, Robert F.: 86 n. 49; 87 n. 53; 89 n. 57; 90 n. 59; 92 n. 61.

Baraldi, Claudio: 132 n. 2.

Barel, Yves: 134 n. 5; 373 n. 7.

Bateson, Gregory: 392 n. 73.

Baudelaire, Charles: 317 n. 1; 320 n. 5.

Baudrillard, Jean: 25 n. 10; 472 n. 28; 473 n. 29.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 499 20-01-2014 12:46:05

Bauman, Zygmunt: 319-320 n. 3; 470 n. 18; 471 n. 24 y 30.

Baxter: 180.

Beck, Ulrich: 444 n. 42; 445 n. 45; 446 n. 48; 447 n. 53; 449 n. 57.

Béjar, Helena: 218 n. 47; 379 n. 24.

Bell, Daniel: 131 n. 1.

Bendix, Reinhart: 171 n. 1.

Benjamin, Walter: 228; 248.

Berger: 280.

Bergson, Henri: 337 n. 56.

Berman, Marshall: 320 n. 4.

Bernstein, Richard: 461 n. 3.

Berthelot, Jean-Michel: 41 n. 1.

Besnard, Philippe: 36 n. 3; 43 n. 9; 44 n. 11; 45 n. 17; 50 n. 33; 352 n. 25.

Bismarck, Otto, von: 192.

Black, Max: 83 n. 41.

Blumer, Herbert: 353 n. 26; 366 n. 57.

Bogner, Arthur: 216 n. 41.

Boltanski, Luc: 114 n. 48; 373 n. 6.

Borlandi, Massimo: 36 n. 3; 43 n. 9; 44 n. 11.

Bouchindhomme, Christian: 301 n. 45.

Boudon, Raymond: 186 n. 43; 270 n. 51; 321 n. 1; 325 n. 14; 326 n. 17; 434 n. 17.

Bourdieu, Pierre: 12; 13; 38; 103 n. 1, 2 y 3; 104 n. 4, 5 y 7; 105 n. 8; 106 n. 12, 13, 14, 15 y 16; 107 n. 18 y 19; 108 n. 21 y 22; 109 n. 23, 26 y 28; 110; 111 n. 32 y 33; 112 n. 35, 36, 37, 38 y 39; 113 n. 40, 42, 43, 44 y 45; 114 n. 46 y 47; 115 n. 49, 50 y 51; 116 n. 52, 53 y 55; 117 n. 56, 57 y 58; 118 n. 59, 60, 61, 62 y 63; 119 n. 66; 120 n. 71; 121 n. 72, 74 y 75; 122 n. 76 y 77; 123 n. 85; 124 n. 86, 87, 88 y 89; 125 n. 90, 92, 93, 94; 126 n. 95; 127 n. 97; 128 n. 98, 99, 101; 129 n. 102 y 103; 130 n. 106, 107 y 108; 415 n. 43; 434.

Bouretz, Pierre: 198 n. 73; 300 n. 44.

Bourricaud, François: 69 n. 4; 76 n. 24; 82 n. 38; 111 n. 31.

Bouveresse, Jacques: 113 n. 42.

Boyne, Roy: 470 n. 19.

Brubacker, Rogers: 117 n. 57.

Bubner, Rüdiger: 243 n. 49; 308; 309 n. 67.

Buckley, Walter: 97 n. 73.

Bulmer, Martin: 345 n. 3.

Burgess, Ernest W.: 345 n. 1; 346 n. 6; 350 n. 21.

Burkitt, Ian: 207 n. 11; 216 n. 41.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 500 20-01-2014 12:46:05

Caillé, Alain: 110 n. 30; 118 n. 62.
Calhoun, Craig: 103 n. 2; 117 n. 57.
Calinescu, Matei: 25 n. 8.
Callinicos, Alex: 470 n. 19.
Calvin, Jean: 175.
Carter, Ellwood B.: 345 n. 4.
Cascardi, Anthony J.: 285 n. 17.
Castells, Manuel: 346 n. 5.
Castoriadis, Cornelius: 460 n. 2.
Certeau, Michel de: 105 n. 11; 106 n. 12.
Chartier, Roger: 203; 204 n. 2; 213 n. 26.
Chazel, François: 74 n. 18; 79 n. 31; 434 n. 17.
Clam, Jean: 135 n. 7.
Clark, Jon: 403 n. 1; 408 n. 13; 415 n. 45; 437 n. 25; 439 n. 30.
Cohén, Ira J.: 432 n. 9.
Cohén, Jean: 410 n. 22.
Cohn, Dorrit: 400 n. 97.
Collins, Randall: 372 n. 4.
Colliot-thélène, Catherine: 171 n. 3; 176 n. 11; 204 n. 4.
Colomy, Paul: 35 n. 1; 152 n. 43.
Cometti, Jean-Pierre: 303-304 n. 56.
Comte, Auguste: 26; 30.
Corsi, Giancarlo: 132 n. 2.
Coser, Lewis A.: 27 n. 15; 335 n. 47; 345 n. 2.
Coulon, Alain: 360 n. 42; 369 n. 66.
Cuin, Charles-Henry: 49 n. 31.

Dahrendorf, Ralf: 72 n. 14.
Déchaux, Jean-Hughes: 220 n. 56.
Deleuze, Gilles: 262 n. 30; 274; 275 n. 67.
Denzin: 392 n. 72; 399 n. 92.
Deroche-gurcel, Lilyane: 337 n. 55.
Derrida, Jacques: 262 n. 33; 272 n. 56.
Descartes, René: 222; 243; 419.
Descombes, Vincent: 270 n. 53.
Deutsch, Karl: 35 n. 2.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 501 20-01-2014 12:46:05

Diani, Marco: 403 n. 1; 408 n. 13; 415 n. 45.

Di georgi, Raffaele: 144 n. 28; 154 n. 45.

Disselkamp, Annette: 176 n. 12.

Ditton, Jason: 372 n. 4 y 5.

Dreyfus, Hubert: 256 n. 12; 257 n. 16.

Dubar, Claude: 85 n. 46.

Dubet, Francois: 409 n. 17.

Dubin, Robert: 82 n. 39.

Dumouchel, Paul: 134 n. 5.

Dunning, Éric: 209 n. 15; 213 n. 26 y 30; 216 n. 38, 39 y 42.

Duprat, Gérard: 135-136 n. 11.

Dupuy, Jean-Pierre: 134 n. 5; 135 n. 9.

Durkheim, Émile: 12; 30; 35-38; 41 n. 1, 2 y 3; 42 n. 4; 43 n. 9 y 10; 44 n. 12 y 13; 45 n. 18; 46 n. 21; 47 n. 22, 23 y 24; 48 n. 25 y 26; 49 n. 28, 29 y 31; 50 n. 32, 33 y 34; 51 n. 35; 52 n. 36 y 37; 53; 54 n. 40 y 41; 55 n. 43; 56 n. 47; 57 n. 49, 50, 51 y 52; 58 n. 53, 54 y 55; 59 n. 56, 57, 58, 59 y 60; 60 n. 61, 62 y 63; 61 n. 65; 62 n. 67, 68 y 69; 63 n. 74 y 75; 64 n . 76; 65 n. 78 y 79; 66; 69; 71 ; 72 n. 12; 84-85; 94; 100; 112; 153-154 n. 44; 163; 206; 321 n. 1; 344 n. 40; 345 n. 1; 352 n. 25; 372; 429-430 n. 1.

Elias, Norbert: 12; 168-169; 203 n. 1; 204 n. 2, 3 y 4; 205 n. 5; 206; 207 n. 11 y 12; 208 n. 14; 209 n. 15 y 17; 210 n. 18; 211 n. 21; 212 n. 24; 213 n. 25, 26, 28, 29 y 30; 214 n. 31, 32 y 33; 215 n. 35 y 36; 216 n. 38, 39, 40, 41, 42, 43 y 44; 218 n. 47 y 48; 219 n. 54 y 55; 220 n. 56 y 57; 221 n. 58, 59 y 60; 222 n. 61, 62, 63 y 64; 223 n. 65, 66, 67 y 68; 224 n. 69, 70, 71 y 72; 225 n. 73, 74, 75 y 76; 226; 254.

Engels, Friedrich: 461.

Eribon, Didier: 255 n. 9.

Erikson, Erik: 443.

Esposito, Elena: 132 n. 2.

Faris, Robert E. L.: 345 n. 1; 361 n. 45.

Fehér, Ferenc: 474 n. 32.

Fenn: 143 n. 25.

Ferry, Jean-Marc: 283 n. 11; 290 n. 29.

Ferry, Luc: 108 n. 22; 270 n. 53; 468 n. 12.

Feuerbach, Ludwig: 460.

Fleischmann, Eugène: 186 n. 40.

Forrester, John: 262 n. 33.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 502 20-01-2014 12:46:05

Foucault, Michel: 12-13; 152 n. 42; 169-170; 250; 251 n. 1, 2, 3 y 4; 252 n. 5; 253; 254 n. 7 y 8; 255 n. 9 y 10; 256 n. 11, 12 y 13; 257 n. 14, 15, 16, 17 y 18; 258 n. 20; 259 n. 22, 23 y 25; 260 n. 27 y 28; 261; 262 n. 30, 31 y 33; 263 n. 34 y 35; 264 n. 36, 37, 38 y 39; 265 n. 40 y 41; 266; 267 n. 43; 268 n. 44 y 45; 269 n. 47 y 50; 270 n. 51 y 52; 271 n. 54; 272 n. 55, 56, 57, 58 y 59; 273 n. 60, 61, 62 y 64; 274 n. 65; 275 n. 67 y 68; 276 n. 69; 277; 381; 382; 448 n. 56.

Frank, Manfred: 255 n. 9.

Freud, Sigmund: 30 n. 47; 85 n. 47; 86 n. 51; 87-88; 214; 215 n. 35; 216; 217 n. 45; 227; 237-240; 421.

Freund, Julien: 185 n. 38; 324 n. 9; 325 n. 14.

Friedman, Georges: 408.

Frisby, David: 325 n. 13.

Gabel, Joseph: 186 n. 42.

García Amado, Juan Antonio: 132 n. 3.

Garfinkel, Harold: 72 n. 13; 371 n. 2; 392 n. 73; 435.

Garrigou, Alain: 204 n. 4; 213 n. 30; 214 n. 31.

Gauchet, Marcel: 258 n. 21; 385 n. 45.

Germani, Gino: 14; 35 n. 2.

Gerth, Hans H.: 199 n. 76.

Geyer, Félix: 137 n. 12.

Giddens, Anthony: 12; 37 n. 5; 48 n. 25; 53 n. 38; 192 n. 61; 235 n. 21; 237 n. 26; 287 n. 21; 319; 429-430 n. 1; 430 n. 2, 3 y 4; 431 n. 5, 6 y 7; 432 n. 8, 10, 11 y 12; 433 n. 14, 15 y 16; 434 n. 18, 19, 20 y 21; 435 n. 22; 436 n. 23 y 24; 437 n. 25, 26 y 27; 438 n. 28 y 29; 439 n. 30; 440 n. 31, 32, 33 y 35; 441 n. 36, 37, 38 y 39; 442 n. 40; 443 n. 41; 444 n. 42; 445 n. 43, 44, 45 y 46; 446 n. 47, 48 y 49; 447 n. 53; 448 n. 54, 55 y 56; 449 n. 57, 58 y 59; 450 n. 62 y 63; 451 n. 64 y 65; 452; 453 n. 67.

Gillard, Lucien: 336 n. 51

Goethe, Johann Wolfgang von: 194; 324 n. 10.

Goffman, Erving: 12; 116; 318; 341; 362-363; 369; 371 n. 1, 2 y 3; 372 n. 4 y 5; 373 n. 6 y 8; 374 n. 9 y 10; 375; 376 n. 15; 377 n. 17, 18, 19 y 21; 378; 379 n. 25; 380 n. 26 y 27; 381 n. 30, 31 y 32; 382 n. 33; 383; 384 n. 41 y 42; 385 n. 45 y 46; 386 n. 47, 48, 49 y 50; 387 n. 51 y 52; 388 n. 54, 55 y 56; 389 n. 59, 60 y 61; 390 n. 63, 64, 65 y 66; 391 n. 70 y 71; 392 n. 72, 73 y 74; 393 n. 75 y 77; 394; 397-398; 399 n. 92 y 93; 400 n. 96; 401 n. 98 y 99; 435; 453.

Goldmann, Lucien: 241 n. 41; 463 n. 6.

Goldscheid: 331 n. 31.

Gonos, George: 372 n. 5.

Gorman, Eleanor Miller: 345 n. 4.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 503 20-01-2014 12:46:06

Gorz, André: 424 n. 59.

Gouldner, Alvin W.: 53 n. 38; 99 n. 77; 372 n. 5; 460 n. 2.

Grafmeyer, Yves: 349 n. 18.

Gramsci, Antonio: 411; 466.

Grignon, Claude: 116-117 n. 55.

Guibentif, Pierre: 139 n. 18.

Habermas, Jürgen: 80 n. 34; 82 n. 40; 83 n. 42; 84 n. 43; 142 n. 21; 169-170; 227 n. 1; 234; 235 n. 19; 247 n. 66; 249; 255 n. 9; 279; 280 n. 2; 281 n. 5; 282 n. 6 y 8; 283 n. 9, 10, 11 y 12; 284 n. 15 y 16, 285 n. 17; 286 n. 18, 19 y 20; 287 n. 21 y 23; 288 n. 24 y 25; 289 n. 27; 290 n. 28 y 29; 291 n. 30, 31 y 32; 292; 293 n. 34, 35 y 36; 294; 295 n. 38; 296 n. 39; 297 n. 40; 298; 299 n. 43; 300 n. 44; 301 n. 45, 46 y 47; 302 n. 49 y 50; 303 n. 51, 52, 53, 54, 55 y 56; 304 n. 57; 305 n. 59; 306 n. 60 y 61; 307 n. 63; 308 n. 64 y 65; 309 n. 67 y 68; 310 n. 69; 311 n. 70 y 72; 312 n. 73; 436; 463 n. 5.

Haesler, Aldo J.: 328 n. 23.

Haferkamp, Hans: 152 n. 41.

Hannerz, Ulf: 372 n. 4.

Harvey, David: 473 n. 31.

Hayoz, Nicolas: 156 n. 48.

Hebbige, Dick: 468 n. 12.

Hegel, Friedrich: 125 n. 91; 186; 227; 228 n. 3; 237-238; 243; 251; 285; 290; 310; 339; 401; 461; 464.

Heidegger, Martin: 227; 228-229 n. 3; 471 n. 21.

Heinich, Nathalie: 214 n. 31.

Held, David: 287 n. 21; 309 n. 67; 430 n. 3; 438 n. 28; 441 n. 38.

Heller, Agnes: 471 n. 21; 474 n. 32.

Heller, Thomas C.: 142 n. 22.

Hennis, Wilhem: 171 n. 2; 190 n. 54.

Héran, François: 113 n. 41.

Herpin, Nicolas: 350 n. 19; 360 n. 43.

Hill, Stephen: 49 n. 30; 130 n. 106.

Hirsch, Walter: 39 n. 6.

Hobbes, Thomas: 69.

Holton, Gerald: 28.

Honneth, Axel: 255 n. 10; 287 n. 22; 237 n. 26.

Horkheimer, Max: 228 n. 3; 229 n. 4; 230; 234; 236-237; 241; 242 n. 47; 243; 248; 249.

Husserl, Edmund: 279; 280 n. 1; 328 n. 20.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 504 20-01-2014 12:46:06

Isambert, François-André: 43 n. 9.
Israel, Joachim: 186 n. 41.
Izuzquiza, Ignacio: 138 n. 16.

James: 392 n. 73.
Jameson, Frédéric: 473 n. 31.
Jankélévitch, Vladimir: 337 n. 56.
Jauss, Hans Robert: 22 n. 4.
Jay, Martin: 228 n. 3; 243 n. 48; 248 n. 67; 299 n. 43; 464 n. 8.
Joas, Hans: 293 n. 35.
Joseph, Isaac: 330 n. 28; 349 n. 18; 371-372 n. 3; 376 n. 15.

Kaesler, Dirk: 173 n. 5.
Kant, Emmanuel: 238; 290 n. 29.
Keller: 392 n. 72; 399 n. 92.
Kluckhohn, Florence: 93.
Kolakowski, Leszek: 459 n. 1.
Kohlberg: 303 n. 52.
Koselleck, Reinhart: 20 n. 1.
Kracauer, Siegfried: 325.
Kremer-marietti, Angèle: 273 n. 61.
Kuhn, Thomas S.: 28 n. 16.

Lacan, Jacques: 262 n. 33; 446 n. 49.
Laclau, Ernesto: 471 n. 22.
Laclos, Pierre Choderlos de: 379 n. 24.
Lacroix, Bernard: 204 n. 4; 213 n. 30; 214 n. 31.
Lahire, Bernard: 103 n. 2; 110 n. 29.
Lamo de Espinosa, Enrique: 186 n. 42.
Lapeyronnie, Didier: 386 n. 49.
Lash, Scott: 182 n. 28; 262 n. 30; 444 n. 42; 445 n. 45; 446 n. 48; 447 n. 53; 449 n. 57; 468 n. 12; 473 n. 31.
Lazar, Judith: 432 n. 11.
Lechner, Frank J.: 94 n. 67.
Lefèbvre, Henri: 320 n. 5; 472 n. 27.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 505 20-01-2014 12:46:06

Léger, François: 325 n. 14; 338 n. 58; 339 n. 61.

Le goff, Jacques: 30 n. 19; 409 n. 17.

Lepenies, Wolf: 25 n. 12; 321 n. 2.

Levine, Donald N.: 25 n. 11; 245 n. 4.

Lipovetsky, Gilles: 471 n. 23 y 24.

Li puma, Edward: 103 n. 2.

Lockwood, David: 39 n. 6; 436.

Loubser, Jan J.: 145 n. 30; 148 n. 13.

Louis xiv: 211.

Lovejoy, Arthur O.: 24 n. 7; 28.

Löwith, Karl: 179 n. 19.

Luckmann: 280.

Luhmann, Niklas: 12-13; 38; 39 n. 6; 131; 132 n. 2 y 3; 133; 134 n. 4, 5 y 6; 135 n. 7 y 11; 136; 137 n. 12, 13 y 14; 138 n. 16; 139 n. 18; 140 n. 19 y 20; 141; 142 n. 21, 22, 23 y 24; 143 n. 25; 144 n. 27, 28 y 29; 145 n. 30; 146 n. 31; 147 n. 32; 148 n. 33 y 34; 149 n. 37 y 38; 150 n. 39; 151 n. 40; 152 n. 41, 42; 153 n. 44; 154 n. 45; 155 n. 47; 156 n. 48; 157 n. 49, 50 y 51; 158 n. 52 y 53; 159 n. 54; 160 n. 55 y 56; 161 n. 57 y 58; 162; 163 n. 60; 169.

Lukács, Georg: 288; 298; 339 n. 62; 406-407; 463; 464 n. 7; 465.

Lukes, Steven: 47 n. 23; 49 n. 29; 50 n. 32.

Lyon, David: 472 n. 25.

Lyotard, Jean-François: 467 n. 11; 468 n. 15; 469 n. 17; 302 n. 50.

Madge, John: 353 n. 26.

Mallet, Serge: 241.

Marcuse, Herbert: 12; 169-170; 181 n. 25; 216 n. 41; 227; 228 n. 2 y 3; 230 n. 7; 231 n. 8 y 9; 232 n. 12; 233 n. 14, 15 y 16; 234 n. 17 y 18; 235 n. 21 y 22; 236 n. 23 y 25; 237 n. 27; 238; 239 n. 30; 240 n. 32, 33, 35 y 36; 241 n. 38, 39, 41 y 42; 242 n. 44, 45 y 46; 243 n. 48; 244 n. 50 y 54; 245 n. 55, 56 y 58; 246 n. 59, 60, 61 y 63; 247 n. 64 y 65; 248 n. 67; 249-250; 286.

Martindale, Don: 28 n. 18.

Marx, Karl: 12; 30; 49 n. 29; 53; 169; 176; 179 n. 19; 181; 186; 227; 235; 238; 240; 243 n. 48; 247 n. 66; 279; 286-287; 291 n. 31; 310; 320 n. 5; 331 n. 31; 339; 345 n. 1; 429 n. 1; 432 n. 12; 441; 459; 460; 461 n. 3 y 4; 462-464; 465 n. 9.

Maturana, Humberto: 135 n. 8 y 9.

Mauss, Marcel: 59 n. 57; 178 n. 17; 194 n. 65.

Mazlich, Bruce: 21 n. 2.

Mccarthy, Thomas: 228-229 n. 3; 255 n. 10; 293 n. 35.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 506 20-01-2014 12:46:06

Mead, George Herbert: 390 n. 64.

Melucci, Alberto: 415 n. 44.

Mennell, Stephen: 213 n. 30; 219 n. 55.

Merleau-ponty, Maurice: 428 n. 72; 463 n. 5.

Merton, Robert K.: 319-320 n. 3; 369 n. 65.

Meschonnic, Henri: 317 n. 2.

Mesure, Sylvie: 303-304 n. 56.

Meyer: 197 n. 72.

Michel ange: 325 n. 12.

Mitzman, Arthur: 187 n. 46.

Modgil, Celia: 437 n. 25; 439 n. 30.

Modgil, Sohan: 437 n. 25; 439 n. 30.

Mommsen, Wolfgang: 191 n. 59; 192 n. 61; 193 n. 63; 194 n. 67.

Moore, Barington: 31 n. 22.

Morin, Edgar: 134 n. 5.

Moscovia, Serge: 191-192 n. 60; 328 n. 20; 331 n. 31.

Mouffe, Chantal: 471 n. 22.

Mozart, Wolfgang Amadeus: 223 n. 65.

Mucchielli, Laurent: 26 n. 13.

Naegele, Kaspar D.: 77 n. 27.

Navarro, Pablo: 140 n. 19.

Nietzsche, Friedrich: 30 n. 20; 186 n. 40; 189; 251 n. 3; 256 n. 11; 275 n. 68; 471 n. 21.

Nisbet, Robert A.: 24-25 n. 9; 28 n. 17.

Offe, Claus: 294 n. 37.

Ogien, Albert: 386 n. 49.

Olds, James: 73 n. 15.

Palmier, Jean-Michel: 240 n. 35.

Park, Robert Ezra: 345 n. 1 y 2; 347 n. 8 y 9; 348 n. 12; 350 n. 20 y 22; 356 n. 32 y 34; 358; 360-361 n. 43; 362 n. 47, 48 y 49; 363 n. 50 y 51; 364 n. 52 y 53; 369 n. 67.

Parsons, Talcott: 12; 37-38; 39 n. 6; 41 n. 1; 49 n. 30; 52 n. 36; 56 n. 46; 67 n. 1; 68 n. 3; 69 n. 4 y 5; 70 n. 10; 71; 72 n. 12 y 14; 73 n. 15 y 17; 74 n. 18, 19 y 20; 75 n. 23; 76 n. 25; 77 n. 26 y 27; 78 n. 28; 79 n. 29, 31 y 32; 80 n. 33 y 34; 81 n. 35, 36 y 37; 82 n. 38 y 39; 83 n. 41 y 42; 84 n. 44 y 45; 85 n. 47 y 48; 86 n. 49, 50 y 51; 87 n. 52 y 53; 88 n. 54;

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 507 20-01-2014 12:46:06

89 n. 55, 56 y 57; 90 n. 58 y 59; 91 n. 60; 92 n. 61; 93 n. 63, 64 y 65; 94 n. 66 y 67; 95 n. 68 y 70; 96 n. 71; 97 n. 73 y 74; 98 n. 76; 99; 100 n. 78 y 80; 101; 132-133; 142 n. 24; 143 n. 25; 144; 145 n. 30; 148 n. 33; 222 n. 62; 235; 290; 292; 310; 352; 398; 417; 431.

Passeron, Jean-Claude: 115 n. 50 y 51; 116-117 n. 55; 125 n. 91.

Peneff, Jean: 364 n. 54.

Piaget, Jean: 60 n. 62; 283 n. 9.

Pirandello, Luigi: 374; 401.

Pitts, Jesse R.: 77 n. 27.

Popper, Karl: 300 n. 44.

Postone, Moishe: 103 n. 2; 117 n. 57.

Prigogine, Ilya: 163 n. 60.

Proudhon, Pierre Joseph: 408.

Quéré, Louis: 371 n. 2

Rabinow, Paul: 256 n. 12; 257 n. 16.

Rattansi, Ali: 470 n. 19.

Raulet, Gérard: 230 n. 7; 243 n. 49.

Raynaud, Philippe: 184 n. 37; 189 n. 52.

Rembrandt: 324; 325 n. 11.

Renaut, Alain: 108 n. 22; 270 n. 53; 303-304 n. 56; 468 n. 12.

Rex, John: 72 n. 14.

Reynaud, Jean-Daniel: 415 n. 43.

Ricœur, Paul: 305 n. 59.

Riesman, David: 89 n. 55; 93 n. 65; 452 n. 66.

Robertson, Roland: 94 n. 67.

Rocher, Guy: 77 n. 27.

Rochlitz, Rainer: 301 n. 45.

Rodin, Auguste: 325 n. 12.

Rorty, Richard: 275 n. 68; 302 n. 50; 468 n. 14; 469.

Rose, Michael: 408 n. 13.

Rosenberg, Harold: 23 n. 5.

Rousseau, Jean-Jacques: 215 n. 36.

Sagnol, Marc: 321 n. 1.

Saint-simon, Charles-Henri de Rouvroy, conde de: 408.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 508 20-01-2014 12:46:06

Sartre, Jean-Paul: 401; 417; 422; 427-428; 465 n. 10.

Saunders, Peter: 430 n. 3.

Sayad, Abdelmalek: 120 n. 71.

Schiller, Friedrich von: 177 n. 15.

Schluchter, Wolfgang: 68 n. 3; 173 n. 5.

Schnapper, Dominique: 356 n. 33.

Schopenhauer, Arthur: 237.

Schumpeter, Joseph: 195 n. 69; 461 n. 4.

Schütz, Alfred: 198; 199 n. 75; 280.

Scott, Alan: 413 n. 33; 415 n. 45.

Sennett, Richard: 373 n. 7.

Sfez, Lucien: 135 n. 10.

Shaw, M.: 441 n. 38.

Shils, Edward A.: 72; 73 n. 15; 77 n. 27.

Simmel, Georg: 12; 30; 221; 318; 320; 321 n. 1 y 2; 322 n. 3; 323 n. 4, 5 y 6; 324 n. 7, 8, 9 y 10; 325 n. 11, 12, 13 y 14; 326 n. 15 y 17; 327 n. 18; 328 n. 20, 21 y 23; 329 n. 24; 330 n. 27 y 28; 331 n. 29; 332 n. 32, 34, 35 y 36; 333 n. 39; 334 n. 41, 42 y 43; 335 n. 44, 45, 46, 47 y 48; 336 n. 49 y 51; 337 n. 52, 53, 55 y 56; 338 n. 57, 58 y 59; 339 n. 61 y 62; 340 n. 63, 64 y 65; 341 n. 66, 67 y 68; 342 n. 69 y 70; 343 n. 71; 344 n. 74, 75 y 76; 345 n. 1 y 4; 346; 347 n. 7; 348-349; 356-358; 363; 369; 371 n. 2; 372; 429 n. 1; 437; 441; 445; 452-454; 465.

Sloterdijk, Peter: 311 n. 71.

Smart, Barry: 251 n. 3.

Smelser, Neil J.: 36 n. 3; 80 n. 34; 152 n. 41.

Sosna, Morton: 142 n. 22.

Spencer, Herbert: 35; 163.

Stauth, Georg: 30 n. 20; 251 n. 3.

Stengers, Isabelle: 163 n. 60.

Steiner, Philippe: 50 n. 33.

Stonequist, Everett V.: 358; 359 n. 38; 367 n. 61.

Strauss, Léo: 189 n. 50; 190 n. 55.

Sumner, William Graham: 356 n. 32.

Sutherland, Edwin Hardin: 349 n. 14.

Swain, Gladys: 258 n. 21; 385 n. 45.

Taylor, Charles: 113 n. 42.

Teubner, Gunther: 139 n. 17.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 509 20-01-2014 12:46:06

Thomas, D.S.: 369 n. 66.

Thomas, William Isaac: 348 n. 10; 349 n. 16; 351 n. 23; 352, 353 n. 26; 354 n. 27; 355 n. 29; 356 n. 31 y 32; 359 n. 39; 360 n. 40; 363; 365 n. 55; 366 n. 56 y 58; 367 n. 59, 60, 61 y 62; 368 n. 63 y 64; 369 n. 66; 391; 392 n. 74.

Thompson, Edward P.: 406 n. 9.

Thompson, John B.: 287 n. 21; 309 n. 67; 430 n. 3; 438 n. 28; 441 n. 38.

Thrasher, F.: 360 n. 42 y 43.

Tocqueville, Charles Alexis Clérel de: 377 n. 16; 385; 457.

Tönnies: 73.

Touraine, Alain: 12; 15; 72 n. 14; 318; 403 n. 1; 2 y 3, 404 n. 4, 5 y 6; 405 n. 7; 406 n. 8 y 10; 407 n. 11; 408 n. 13 y 14; 409 n. 15 y 17; 410 n. 22, 23 y 24; 411 n. 25, 26, 27 y 29; 412 n. 30 y 31; 413 n. 32, 33, 34 y 35; 414 n. 36, 38, 39 y 40; 415 n. 42, 43, 44 y 45; 416 n. 46 y 47; 417 n. 48; 419 n. 49; 420 n. 52 y 54; 421-422; 423 n. 56; 424 n. 59; 425 n. 60, 61, 62, 63 y 65; 426-428; 453.

Tschannen, O.: 143 n. 25.

Tugendhat: 301 n. 45.

Turner, Bryan S.: 30 n. 20; 49 n. 30; 94 n. 67; 130 n. 106; 251 n. 3; 468 n. 12.

Turner, Johnatan: 237 n. 26.

Vanderbergue, Frédéric: 243 n. 48; 282 n. 8.

Van der zouwen, Johannes: 137 n. 12.

Varela, Francisco: 135 n. 8 y 9.

Vattimo, Gianni: 468 n. 13; 469 n. 16; 471 n. 21; 472 n. 26.

Veyne, Paul: 272 n. 57.

Vogt, Paul: 36 n. 3; 43 n. 9; 44 n. 11.

Wacquant, Loïc J.D.: 103 n. 2; 112 n. 37; 430 n. 4.

Wagner, Peter: 235 n. 20; 470 n. 20.

Watier, Patrick: 327 n. 18.

Watzlawick, Paul: 137 n. 12.

Weber, Eugen: 53 n. 39.

Weber, Max: 12; 30; 59; 68 n. 3; 73; 167-169; 171 n. 1, 2 y 3; 172 n. 4; 173 n. 5 y 6; 174 n. 7 y 8; 175 n. 10; 176 n. 11, 12, 13 y 14; 177 n. 15 y 16; 178 n. 17 y 18; 179 n. 19; 180 n. 20, 22 y 23; 181 n. 25 y 26; 182 n. 27, 28 y 29; 183 n. 30 y 31; 184 n. 35, 36 y 37; 185 n. 38 y 39; 186 n. 40 y 44; 187 n. 45 y 46; 188 n. 47; 189 n. 51, 52 y 53; 190 n. 54 y 55; 191 n. 56, 57, 58 y 59; 192 n. 61; 193 n. 62, 63 y 64; 194 n. 65, 66 y 67; 195 n. 69 y 70; 196; 197 n. 72; 198 n. 73; 199 n. 76; 200 n. 77; 201; 203; 204 n. 4; 210; 214; 215 n. 35; 216; 227-228; 230; 231 n. 9; 232; 248; 250-255; 275; 277; 287 n. 21; 288, 297-298; 331; 345 n. 1; 429 n. 1; 462; 465.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 510 20-01-2014 12:46:06

Wellbery, David E.: 142 n. 22.

Whimster, S.: 182 n. 28.

White, Winston: 89 n. 55; 93 n. 65.

Whitehead, Alfred North: 246.

Whyte, William Foote: 349 n. 15.

Wieviorka, Michel: 409 n. 17.

Wiggershaus, Rolf: 240 n. 35.

Wiley, Norbert: 179 n. 19.

Winkin, Yves: 373 n. 6; 392 n. 73.

Wirth, Louis: 347 n. 7; 348 n. 11 y 13; 357 n. 35; 358; 360 n. 41.

Wittgenstein, Ludwig: 113 n. 42; 371 n. 3; 392 n. 73.

Wouters, Cas: 213 n. 6.

Wright mills, Charles: 79 n. 30; 181 n. 25; 199 n. 76; 465 n. 9.

Wrong, Denis H.: 92 n. 62.

Znaniecki, Florian: 348 n. 10; 349 n. 16; 351 n. 23; 353 n. 26; 354 n. 27; 355 n. 29; 356 n. 31 y 32; 359 n. 39; 363; 365 n. 55; 366 n. 58; 367 n. 61, 62.

Zollschan, George K.: 39 n. 6.

Zolo, Danilo: 143 n. 26.

Sociologías de la modernidad (09-ene-2013).indd 511 20-01-2014 12:46:06

ESTE LIBRO HA SIDO POSIBLE POR EL TRABAJO DE

COMITÉ EDITORIAL Silvia Aguilera, Mario Garcés, Luis Alberto Mansilla, Tomás Moulian, Naín Nómez, Jorge Guzmán, Julio Pinto, Paulo Slachevsky, Hernán Soto, José Leandro Urbina, Verónica Zondek, Ximena Valdés, Santiago Santa Cruz **EDICIÓN** Javiera Herrera, Matías Morales **PRODUCCIÓN EDITORIAL** Guillermo Bustamante **PROYECTOS** Ignacio Aguilera **ÁREA EDUCACIÓN** Mauricio Ahumada **DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN EDITORIAL** Leonardo Flores, Max Salinas **CORRECCIÓN DE PRUEBAS** Raúl Cáceres **COMUNIDAD DE LECTORES** Francisco Miranda, Marcelo Reyes **VENTAS** Elba Blamey, Luis Fre, Marcelo Melo, Olga Herrera **BODEGA** Francisco Cerda, Pedro Morales, Carlos Villarroel, María Larenas, Hugo Jiménez **LIBRERÍAS** Nora Carreño, Ernesto Córdova, Luis Cifuentes **COMERCIAL GRÁFICA LOM** Juan Aguilera, Danilo Ramírez, Inés Altamirano, Eduardo Yáñez **SERVICIO AL CLIENTE** Elizardo Aguilera, José Lizana, Ingrid Rivas **DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN COMPUTACIONAL** Luis Ugalde, Jessica Ibaceta, Gustavo Lazcano **SECRETARIA COMERCIAL** Jessica Donoso **PRODUCCIÓN IMPRENTA** Carlos Aguilera, Gabriel Muñoz, Rómulo Saavedra **SECRETARIA IMPRENTA** Jasmín Alfaro **PREPRENSA** Daniel Alfaro **IMPRESIÓN DIGITAL** William Tobar, Matías Sepúlveda, Carolay Saldías **IMPRESIÓN OFFSET** Rodrigo Véliz **ENCUADERNACIÓN** Ana Escudero, Andrés Rivera, Edith Zapata, Pedro Villagra, Juan Zúñiga, Braulio Corales, Carlos Mendoza **DESPACHO** Cristóbal Ferrada, Gustavo Álvarez, Daniel Ríos **MANTENCIÓN** Jaime Arel **ADMINISTRACIÓN** Mirtha Ávila, Alejandra Bustos, Andrea Veas, César Delgado, Boris Ibarra.

LOM EDICIONES