

PENSANDO SOCIOLOGICAMENTE

**Nueva edición
revisada y ampliada**

Zygmunt Bauman
Tim May



Lectulandia

En este lúcido, estimulante y original libro, Zygmunt Bauman y Tim May exploran los supuestos subyacentes y las expectativas tácitas que estructuran nuestra visión. Los autores dilucidan conceptos clave en la sociología: por ejemplo, individualismo versus comunidad, y privilegio versus carencia. Dibujando un recorrido a través de las principales preocupaciones de la sociología, Bauman y May examinan también la aplicabilidad de la sociología en la vida diaria. Este volumen es una edición completamente revisada y aumentada, que incluye nuevo material en el tema de la salud y aptitud física, intimidad, tiempo, espacio y desorden, riesgo, globalización, identidad, organizaciones y nuevas tecnologías. Fue escrito para beneficio y disfrute de los estudiantes, sociólogos profesionales y científicos sociales, y de cualquier otra persona interesada en la dinámica y las cuestiones que estructuran la vida diaria.

Lectulandia

Zygmunt Bauman & Tim May

Pensando sociológicamente

ePub r1.1

diegoan 05.05.16

Título original: *Thinking Sociologically*
Zygmunt Bauman & Tim May, 1990, 2001
Traducción: Ricardo Figueira

Editor digital: diegoan
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

Querría agradecer en primer lugar a Zygmunt por pedirme que fuera coautor de este libro. Querría agradecer también a las siguientes personas por su apoyo y aliento: Richard Brown, Lyn Bryant, Alan Bryman, Graeme Gilloch, Alan Harding, Frank Lee, Linda McKie, Simon Marvin, Ken Parsons, Bev Skeggs, Paula Surridge, Carole Sutton, Paul Sweetman, Paul Taylor y Malcom Williams. Mi amor y gratitud a Dee, que soportó mudarse de Plymouth a Durham y ahora a Manchester en los últimos cinco años. Esto se debe a circunstancias sobre las que teníamos poco control, y nuestro agradecimiento va ahora para quienes nos hicieron sentir «en casa» en nuestro nuevo lugar. Mi amor también a nuestros hijos, Calum y Cian, ¡qué me mantienen en jaque ejercitando un saludable desdén por mis tareas editoriales!

Zygmunt y yo hemos disfrutado la producción de este libro y esperamos que ustedes encuentren apasionante y perspicaz la disciplina de la sociología. Por último, a ambos nos gustaría agradecer a los equipos editoriales y de producción de Blackwell tanto en los Estados Unidos como en el Reino Unido, incluyendo a Valery Rose, Christine Firth, Susan Rabinowitz y Ken Provencher.

TIM MAY

PREFACIO

A LA SEGUNDA EDICIÓN

Escribir la segunda edición de un libro redactado originariamente por Zygmunt Bauman fue una tarea que emprendí con alguna inquietud. El original, a fin de cuentas, estaba escrito en un estilo inconfundible que resultaba atractivo para muchos lectores en diversas lenguas. Al mismo tiempo, Zygmunt consideraba que una edición nueva y actualizada se podía beneficiar con mi participación. Frente a esto, la cuestión de cómo preservar esa originalidad, agregando a la vez mi propio material, necesariamente demandó algún cuidado.

El resultado final es una edición ampliada y completamente revisada. Algunos capítulos de la versión original se alteraron e introdujimos otros nuevos, a la vez que se agregó nuevo material a lo largo de todo el texto: por ejemplo, en salud y aptitud física, intimidad, tiempo, espacio y desorden, riesgo, globalización, organizaciones y nuevas tecnologías. Al fin, ambos pensamos que produjimos un libro que mantiene las mejores partes de la primera edición, pero le suma aspectos que mejoran significativamente el atractivo global.

Ambos estamos interesados en que *Pensando sociológicamente* resulte atractivo para una audiencia amplia. En los términos de quienes estudian sociología, hemos tratado de anticipar los diferentes temas que se enseñan en los planes de estudio, escribiendo a la vez en un modo que esperamos sea esclarecedor para los científicos sociales en general. También estamos interesados en que el libro convoque un público más amplio, el de quienes quieran aprender más de una disciplina que está ganando cada vez más atención debido a la miradas que ofrece para comprender la sociedad y las relaciones sociales. En nuestro caso, las razones para esto son claras: la sociología proporciona una perspectiva valiosa y por lo general desatendida de los acontecimientos que todos enfrentamos en el siglo XXI.

Como somos dos sociólogos, separados por dos generaciones, ambos estamos dedicados a nuestro tema por las posibilidades de comprensión que nos ofrece para dar sentido a nuestras experiencias en el ámbito social donde vivimos. Pensar sociológicamente no sólo nos ayuda a entendernos uno al otro y a entendernos nosotros mismos, sino que además ofrece importantes explicaciones para la dinámica de las sociedades y las relaciones sociales en general. Esperamos, por lo tanto, que emerjan ustedes de la lectura de este libro pensando, como nosotros, que la sociología es una disciplina esclarecedora, excitante, práctica y estimulante.

Introducción

LA DISCIPLINA DE LA SOCIOLOGÍA

En este capítulo querríamos examinar la idea de pensar sociológicamente y su importancia para comprendernos a nosotros mismos, uno al otro y las circunstancias sociales en que vivimos. Con ese propósito vamos a considerar la idea de la sociología como una práctica sistemática, con su propia serie de preguntas para aproximarse al estudio de la sociedad y las relaciones sociales.

EN BUSCA DE LA DISTINCIÓN

La sociología no sólo agrupa una serie sistemática de prácticas, sino que también representa un cuerpo de conocimiento considerable que se ha ido acumulando en el curso de su historia. Una ojeada a la sección de las bibliotecas rotulada «Sociología» conduce a una colección de libros que representa la sociología como una tradición unificadora. Estos libros proporcionan mucha información para los recién llegados al campo, tanto si desean convertirse en sociólogos prácticos como si simplemente quieren ampliar su comprensión del mundo en que viven. Aquí hay lugares en los que los lectores pueden beneficiarse de lo que la sociología puede ofrecer, y entonces consumir, digerir, apropiarse y sacar provecho de este cuerpo de conocimiento. De esa manera la sociología se convierte en un sitio de flujo constante, con recién llegados que agregan nuevas ideas y estudios de la vida social a esos mismos estantes. La sociología, en este sentido, es un sitio en constante actividad que coteja los saberes recibidos con las nuevas experiencias y, de esa manera, en el proceso, suma al conocimiento y cambia la forma y el contenido de la disciplina.

Lo que se acaba de decir parece tener sentido. Después de todo, cuando nos preguntamos «¿Qué es la sociología?» podemos muy bien estar refiriéndonos a una colección de libros en una biblioteca como indicio del producto de la disciplina. Esos modos de pensar acerca de la sociología parecen obvios. Después de todo, si la pregunta es «¿Qué es un león?», uno puede recurrir a un libro sobre animales y señalar determinada representación. De esa manera señalamos los vínculos entre determinadas palabras con determinadas cosas. Las palabras, pues, remiten a objetos. Tales objetos se convierten en referentes de las palabras y entonces armamos vínculos entre una palabra y un objeto en condiciones particulares. Sin este proceso de comprensión común, la comunicación cotidiana, que damos por descontada, sería inconcebible. Esta actitud, sin embargo, no alcanza para una comprensión más completa, más sociológica de esta conexión.

Lo dicho no alcanza para informarnos acerca del objeto en si. Ahora tenemos que hacer preguntas suplementarias: por ejemplo, ¿de qué modo es peculiar este objeto?, ¿en qué difiere de otros objetos, de manera que se justifique referir se a él con una palabra particular? Si llamar a este animal «león» es correcto, pero no lo es llamar lo «tigre», entonces debe de haber algo que tienen los leones que no tienen los tigres. Debe de haber algunas diferencias distintivas entre ellos. Sólo descubriendo esta diferencia podemos saber qué caracteriza a un león, algo distinto a saber cuál es el referente de la palabra «león». Lo mismo sucede cuando tratamos de caracterizar el modo de pensar que llamamos sociológico.

La idea de que la palabra «sociología» está en representación de cierto cuerpo de conocimiento y de ciertas prácticas que emplean este saber acumulado resulta satisfactoria. Sin embargo, ¿qué es lo que hace del saber y de las prácticas algo distintivamente «sociológico»? ¿Qué los hace diferentes de otros cuerpos de conocimiento y otras disciplinas que tienen sus propias prácticas? Volviendo a nuestro ejemplo del león para responder a esta pregunta, podríamos buscar el modo de distinguir la sociología de otras disciplinas. En la mayor parte de las bibliotecas descubriríamos que los estantes más próximos al rotulado «Sociología» son los que llevan los rótulos «Historia», «Antropología», «Ciencias Políticas», «Leyes», «Política Social», «Contabilidad», «Psicología», «Estudios de administración», «Economía», «Criminología», «Filosofía», «Lingüística», «Literatura» y «Geografía Humana». Los bibliotecarios que organizan las estanterías pueden haber supuesto que los lectores que ojean la sección Sociología podrían en ocasiones estar buscando un libro sobre alguna de esas materias. En otras palabras, se ha pensado que el tema Sociología puede hallarse más cerca de esos cuerpos de conocimiento que de otros. ¿Será entonces que las diferencias entre los libros de Sociología y los que están colocados cerca de ellos son menos pronunciadas que las que hay, digamos, entre sociología y química orgánica?

Un bibliotecario que catalogue de este modo parece sensato. Los cuerpos de conocimiento vecinos tienen mucho en común. Todos se refieren al mundo hecho por el hombre: aquello que no existiría de no ser por las acciones de los humanos. Estas materias de estudio, de modos diversos, se interesan por las acciones de los hombres y sus consecuencias. Sin embargo, si exploran el mismo territorio, ¿qué las diferencia? ¿Qué las hace tan diferentes unas de otras como para justificar diferentes nombres?

Estamos listos para dar una respuesta simple a estas preguntas: las divisiones entre los cuerpos de conocimiento deben reflejar divisiones en el universo que investigan. Son las acciones humanas (o los aspectos de las acciones humanas) las que difieren unas de otras, y las divisiones entre cuerpos de conocimiento simplemente tienen en cuenta este hecho. De ese modo, la historia se refiere a las acciones que tuvieron lugar en el pasado, en tanto la sociología se concentra en las acciones actuales. Del mismo modo, la antropología nos habla de sociedades

humanas que se presume atraviesan un estadio de desarrollo diferente del nuestro (se defina como se defina). En el caso de algunos otros parientes cercanos de la sociología, ¿será que la ciencia política, entonces, tiende a discutir acciones referidas al poder y el gobierno; la economía a tratar con acciones relativas al uso de los recursos en términos de rédito máximo para individuos que se consideran «racionales» en un determinado sentido de la palabra, así como con la producción y distribución de bienes; el derecho y la criminología a interesarse por interpretar y aplicar la ley y las normas que regulan el comportamiento humano y por el modo en que esas normas se articulan, se hacen obligatorias, compulsivas, y con qué consecuencias? No obstante, en cuanto comenzamos a justificar los límites entre disciplinas de esta manera el resultado se vuelve problemático, ya que aceptamos que el mundo de lo humano refleja tales divisiones netas que luego se convierten en ramas de la investigación. Aquí nos encontramos frente a un problema importante: como la mayor parte de las creencias que parecen evidentes por sí mismas, resultan obvias sólo mientras evitemos examinar las hipótesis en las que se sostienen.

De modo que, en primer lugar, ¿de dónde sacamos la idea de que las acciones humanas pueden dividirse en ciertas categorías? ¿Del hecho de que se las ha clasificado de esa manera y que a cada registro en esa clasificación se le ha dado un nombre particular? ¿Del hecho de que hay grupos de expertos creíbles, considerados gente bien informada y confiable, que reclaman derechos exclusivos para estudiar aspectos de la sociedad y nos proporcionan luego opiniones autorizadas? Sin embargo, ¿nos parece sensato, desde el punto de vista de nuestra experiencia, que la sociedad se divida en economía, política o política social? ¡Nosotros no vivimos un rato en el reino de la ciencia política, otro rato en el de la economía, ni nos movemos de la sociología a la antropología cuando viajamos de Inglaterra a, digamos, América del Sur, o de la historia a la sociología cuando cumplimos un año más!

Si somos capaces de separar estos dominios de actividad en nuestras experiencias y de ese modo categorizar nuestras acciones en términos de política en un momento y economía en el siguiente, ¿no será porque, antes, nos enseñaron a hacer tales distinciones? Por lo tanto, lo que conocemos no es el mundo en sí, sino lo que hacemos en el mundo en términos de cómo nuestras prácticas se ven moldeadas por una imagen de ese mundo. Es un modelo que se arma a partir de ladrillos derivados de las relaciones entre *lengua* y *experiencia*. De modo que no hay una división natural del mundo humano que se refleje en diferentes disciplinas académicas. Lo que hay, por el contrario, es una división del trabajo entre los estudiosos que examinan las acciones humanas, que se ve reforzada por la separación mutua entre los respectivos expertos, junto con los derechos exclusivos de que goza cada grupo para decidir qué forma parte y qué no forma parte de sus áreas de *expertise*.

En nuestra indagación por la «diferencia que hace la diferencia», ¿en qué difieren las prácticas de estas distintas ramas de estudio unas de las otras? Hay una similitud de actitudes hacia lo que sea que hayan seleccionado como su objeto de estudio.

Finalmente, todos reclaman obediencia a las mismas reglas de conducta cuando tratan con sus respectivos objetos. Todos buscan reunir hechos relevantes y asegurarse de que son válidos y luego controlan una y otra vez esos hechos para que la información acerca de ellos sea confiable. A eso se suma que todos tratan de presentar las propuestas que hacen sobre los hechos de modo tal que puedan ser comprendidas claramente y sin ambigüedades y cotejadas con la evidencia. Al hacer eso buscan descartar de antemano o eliminar contradicciones entre proposiciones de manera que dos proposiciones diferentes no puedan ser verdaderas al mismo tiempo. En pocas palabras, todos tratan de mantenerse fieles a la idea de una disciplina sistemática y presentar sus hallazgos de una manera responsable.

Podemos decir ahora que no hay diferencia en cómo se comprende y practica la tarea por el experto ni en su sello —responsabilidad académica—. Las personas que dicen ser académicamente expertas parecen desplegar estrategias similares para recolectar y procesar sus hechos; observan aspectos de las acciones humanas o emplean evidencia histórica y tratan de interpretarla en el marco de modos de análisis que dan sentido a esas acciones. Parece, por lo tanto, que nuestra última esperanza de encontrar la diferencia radica en el tipo de preguntas que motivan cada disciplina: es decir, las preguntas que determinan los puntos de vista (perspectivas cognitivas) a partir de los cuales investigadores pertenecientes a estas diferentes disciplinas observan, exploran, describen y explican las acciones humanas.

Pensemos en la clase de preguntas que motivan a los economistas. En este caso lo que entraría en consideración sería la relación entre costo y beneficio de las acciones humanas. Se puede considerar la acción humana desde el punto de vista de la administración de recursos escasos y cómo estos pueden usarse para su mejor provecho. Las relaciones entre actores también podrían examinarse como aspectos de la producción y el intercambio de bienes y servicios, todo lo cual se acepta que está regulado por relaciones de mercado de oferta y demanda, y por el deseo de los actores de perseguir sus preferencias de acuerdo con un modelo de acción racional. Los hallazgos podrían estar entonces articulados en un modelo del proceso a través del cual se crean, obtienen y asignan recursos entre varias demandas. La ciencia política, por su parte, estaría más interesada en aquellos aspectos de las acciones humanas que cambian, o son cambiadas por, la conducta efectiva o anticipada de otros actores en términos de poder e influencia. En este sentido las acciones pueden verse en términos de asimetría entre poder e influencia, de modo que algunos actores salen de la interacción con su conducta modificada más o menos significativamente que la de otros participantes de la interacción. Puede también organizar sus hallazgos alrededor de conceptos tales como poder, dominación, el Estado, autoridad, etcétera.

Las preocupaciones de la economía y la ciencia política de ningún modo son ajenas a la sociología. Eso es fácilmente visible en los trabajos escritos por historiadores, científicos políticos, antropólogos y geógrafos en el marco de la sociología. Sin embargo, la sociología, como otras ramas del estudio social, tiene sus

propias perspectivas cognitivas que inspiran series de preguntas para interrogar las acciones humanas, como así también sus propios principios de interpretación. Desde este punto de vista podemos decir que la sociología se distingue por visualizar las acciones humanas como componentes de configuraciones más amplias: es decir, de conjuntos no azarosos de actores entrecruzados en una red de dependencia mutua (siendo la dependencia un estado en el que tanto la probabilidad de que la acción tenga lugar efectivamente como la posibilidad de su éxito cambian en relación con quienes son los otros actores, qué hacen o pueden hacer). Los sociólogos preguntan qué consecuencia tiene esto para los actores humanos, las relaciones en las que entramos y las sociedades de las que formamos parte. A su vez, esto modela el objeto de la investigación sociológica, de modo que las configuraciones, las redes de dependencia mutua, el condicionamiento recíproco de la acción y la expansión o confinamiento de la libertad de los actores se cuentan entre las preocupaciones más destacadas de la sociología.

Los actores individuales se vuelven visibles para un estudio sociológico en tanto son miembros o partícipes de una red de interdependencia. Dado el hecho de que, independientemente de lo que hagamos, dependemos uno de otro, podríamos decir que las preguntas centrales de la sociología son: ¿de qué manera los tipos de relaciones sociales y de sociedades que habitamos se relacionan unos con los otros, nos vemos a nosotros mismos y vemos nuestro conocimiento, nuestras acciones y sus consecuencias? Es esta clase de preguntas —parte de las realidades prácticas de cada día— la que constituye el área particular de discusión sociológica y define a la sociología como una rama relativamente autónoma de las ciencias humanas y sociales. Por lo tanto, podemos concluir que pensar sociológicamente es una manera de entender el mundo humano que también abre la posibilidad de pensar acerca de ese mundo de diferentes maneras.

SOCIOLOGÍA Y SENTIDO COMÚN

Pensar sociológicamente también se distingue por su vínculo con el llamado «sentido común». Tal vez más que otras ramas del saber, la sociología ve moldeado su vínculo con el sentido común a partir de resultados que son importantes para su situación y su práctica. Las ciencias físicas y biológicas no parecen estar interesadas en analizar su vínculo con el sentido común. La mayor parte de las ciencias, para definirse, se afirma en los límites que las separan de otras disciplinas. No sienten que compartan suficiente terreno como para interesarse en dibujar límites o puentes con ese rico aunque desorganizado, no sistemático, a menudo inarticulado e inefable saber que llamamos sentido común.

Tal indiferencia puede tener alguna justificación. El sentido común, a fin de cuentas, no parece tener nada que decir acerca de los temas que preocupan a físicos, químicos o astrónomos. Los asuntos con los que ellos tratan no parecen caer dentro

de las experiencias y las imágenes cotidianas de mujeres y hombres comunes. Es así que los no expertos normalmente no se consideran capaces de formarse una opinión acerca de esos asuntos si no es con ayuda de los científicos. Después de todo, los objetos explorados por las ciencias físicas se manifiestan sólo en circunstancias muy especiales, por ejemplo, a través de las lentes de gigantescos telescopios. Sólo los científicos pueden ver y experimentar con ellos bajo esas condiciones, y reclamar para sí mismos, por lo tanto, el monopolio de una determinada rama de la ciencia. Al ser propietarios únicos de la experiencia que proporciona la materia prima para su estudio, el proceso, análisis e interpretación de los materiales están bajo su control. Los productos de tales procesamientos deberán soportar luego el escrutinio crítico de otros científicos. No van a tener que competir con el sentido común por la simple razón de que no hay un punto de vista de sentido común para abordar los asuntos sobre los que se pronuncian.

Tenemos que hacernos ahora algunas preguntas sociológicas más. Después de todo, ¿es la caracterización tan simple como implica lo dicho anteriormente? La producción de conocimiento científico contiene factores sociales que moldean y configuran su práctica, en tanto los hallazgos científicos pueden tener implicancias sociales, políticas y económicas sobre las cuales, en cualquier sociedad democrática, no corresponde que los científicos tengan la última palabra. Dicho de otro modo: no podemos separar tan fácilmente los medios de investigación científica de los fines a los que esos medios pueden destinarse, ni la razón práctica de la ciencia misma. Después de todo, cómo y quiénes financian la investigación puede, en algunas instancias, tener influencia sobre los resultados de la investigación. Preocupaciones públicas recientes referidas a la calidad de la comida que ingerimos o al medio ambiente en que vivimos, al papel de la ingeniería genética y el patentamiento de información genética de poblaciones por grandes corporaciones, son sólo algunos de los asuntos sobre los que la ciencia por sí misma no puede decidir, ya que se trata no sólo de la justificación del saber sino de su aplicación y sus implicancias para la vida que vivimos. Estos asuntos se vinculan con nuestra experiencia y su vínculo con nuestro quehacer cotidiano, con el control que tenemos sobre nuestras vidas y la dirección en que se están desarrollando nuestras sociedades.

Estos problemas proporcionan la materia prima para investigaciones sociológicas. Todos nosotros vivimos en compañía de otras personas e interactuamos unos con otros. En ese proceso, desplegamos una extraordinaria cantidad de *conocimiento tácito* que nos permite enfrentar los asuntos de la vida cotidiana. Cada uno de nosotros es un actor experto. Sin embargo, lo que logramos y lo que somos depende de lo que otras personas hacen. Finalmente casi todos nosotros hemos vivido la experiencia angustiosa del fracaso de la comunicación con amigos y con extraños. Desde este punto de vista, el tema de la sociología está ya incorporado a nuestras vidas, y sin esto seríamos incapaces de llevar adelante nuestras vidas con los otros.

Aunque estamos profundamente inmersos en nuestras rutinas diarias, inspirados

por un saber práctico orientado a los escenarios sociales en los que interactuamos, a menudo no nos detenemos a pensar sobre el significado de lo que hemos atravesado y, con menos frecuencia aun, nos detenemos a comparar nuestras experiencias privadas con el destino de otros, salvo, tal vez, para tener respuestas privadas a problemas sociales exhibidos para el consumo en los *chat-shows* televisivos. Aquí, sin embargo, la privatización de cuestiones sociales se ve reforzada, liberándonos de la carga de ver la dinámica de las relaciones sociales dentro de lo que se visualiza, en cambio, como reacciones individuales.

Esto es exactamente lo que el pensamiento sociológico puede hacer por nosotros. Como un modo de pensamiento se formularán preguntas como esta: «¿cómo se entrelazan nuestras biografías individuales con la historia que compartimos con otros seres humanos?». Al mismo tiempo, los sociólogos son parte de esa experiencia y, por lo tanto, por mucho que quieran apartarse de los objetos de su estudio —las experiencias de vida como objetos «que están ahí»—, no pueden romper por completo con el saber que tratan de comprender. No obstante, esto puede ser una ventaja en tanto posean una visión a la vez desde adentro y desde afuera de las experiencias que buscan comprender.

Hay algo más que decir de la relación especial entre sociología y sentido común. Los objetos de la astronomía esperan ser nombrados, colocados en un todo ordenado y comparados con otros fenómenos similares. Hay pocos equivalentes sociológicos de fenómenos limpios, sin uso, que no hayan sido dotados ya de significado cuando aparecen los sociólogos con sus cuestionarios, llenando sus libretas de notas o examinando documentos relevantes. Aquellas acciones e interacciones humanas que exploran los sociólogos ya han sido nombradas y han recibido la consideración de los propios actores y son, por lo tanto, objetos del saber del sentido común. Familias, organizaciones, redes solidarias, barrios, ciudades y pueblos, naciones e iglesias y cualquier otro grupo cohesionado por la interacción humana regular ya han recibido significado e importancia por parte de los actores. Cada término sociológico ya está cargado de los significados que le da el saber del sentido común.

Por estas razones la sociología está íntimamente relacionada con el sentido común. Con límites fluidos entre pensamiento sociológico y sentido común, no se puede garantizar de antemano su solidez. Tal como sucede con la aplicación de los hallazgos de los genetistas y sus implicancias para la vida diaria, la soberanía de la sociología sobre el saber social puede verse cuestionada. Es por eso que resulta tan importante trazar un límite entre conocimiento sociológico propiamente dicho y sentido común para la identidad de la sociología como un cuerpo cohesionado de conocimiento. No sorprende pues que los sociólogos presten mucha atención a este factor, y podemos pensar cuatro modos en que se consideraron estas diferencias.

En primer lugar la sociología, a diferencia del sentido común, hace un esfuerzo por subordinarse a las reglas rigurosas del discurso responsable. Este es un atributo de la ciencia que se distingue de otras formas de conocimiento, consideradas más flojas

y menos estrictamente vigiladas y autocontroladas. Se espera que los sociólogos en su práctica tomen muchas precauciones para distinguir —de modo claro y visible— entre los enunciados corroborados por evidencia disponible y las proposiciones que sólo pueden aspirar a la categoría de ideas provisorias, no probadas. Las reglas del discurso responsable exigen que toda la «cocina» —el procedimiento completo que nos llevó a las conclusiones finales y que, se sostiene, es garantía de su credibilidad— quede abierta al escrutinio. El discurso responsable debe relacionarse también con otros enunciados hechos sobre el mismo tópico, de modo que no puede descartar o silenciar otros puntos de vista que se hayan manifestado, por inconvenientes que resulten para la propia argumentación. De este modo la honestidad, confiabilidad y, eventualmente, también la utilidad práctica de las proposiciones resultantes se verán acrecentadas. Después de todo, nuestra fe en la credibilidad de la ciencia está cimentada en la esperanza de que los científicos hayan seguido las reglas del discurso responsable. En cuanto a los científicos mismos, ellos apuntan a la virtud del discurso responsable como un argumento a favor de la validez y confiabilidad del conocimiento que producen.

En segundo lugar, se halla el tamaño del campo del que se extrae el material para el pensamiento sociológico. Para la mayor parte de nosotros en nuestra rutina diaria este campo está confinado a nuestro propio universo de vida, es decir a las cosas que hacemos, la gente con que nos encontramos, los propósitos que nos planteamos en nuestras búsquedas y los que suponemos que otros plantean para las suyas, así como el tiempo y el espacio en los que interactuamos corrientemente. Rara vez encontramos necesario elevarnos por encima del nivel de nuestras preocupaciones diarias para ampliar el horizonte de nuestras experiencias, ya que para eso necesitaríamos tiempo y recursos de los que no disponemos, o en los que no estamos dispuestos a invertir. Sin embargo, vista la tremenda variedad de condiciones de vida y de experiencias que hay en el mundo, cada experiencia es necesariamente parcial y probablemente incluso unilateral. Estos resultados pueden examinarse sólo si agrupamos y comparamos experiencias desprendidas de una multitud de universos de vida. Sólo entonces se revelarán las realidades limitadas de las experiencias individuales, así como el complejo entramado de dependencias e interconexiones en el que se encuentran enredadas, un entramado que llega mucho más allá del reino accesible desde el punto de vista de una biografía particular. El resultado general de esta ampliación de horizontes será el descubrimiento del vínculo íntimo entre la biografía individual y el más amplio proceso social. Es por esto que la búsqueda de esta perspectiva más amplia en la que se embarcan los sociólogos produce una gran diferencia, no sólo cuantitativamente sino también en calidad y usos del conocimiento. Para personas como nosotros, el conocimiento sociológico tiene algo para ofrecer que el sentido común, con toda su riqueza, no puede, por sí mismo, proporcionar.

En tercer lugar, sociología y sentido común difieren en el modo en que cada uno

da sentido a la realidad humana en términos de cómo comprenden y explican acontecimientos y circunstancias. Sabemos por nuestras experiencias que somos «el autor» de nuestras acciones; sabemos que lo que hacemos es un efecto de nuestras intenciones aun cuándo los resultados puedan no ser los que buscábamos. Por lo general actuamos para alcanzar un estado de cosas, ya sea para apoderarnos de algo, recibir elogios, prevenir algo que no deseamos, o ayudar a un amigo. De manera bastante natural, el modo en que pensamos nuestras acciones sirve como modelo para interpretar otras acciones. Hasta ese punto sólo podemos interpretar el mundo humano que se halla a nuestro alrededor diseñando nuestras propias herramientas de explicación exclusivamente a partir de nuestros respectivos universos de vida. Tendemos a percibir todo lo que sucede en el mundo en general como producto de la acción intencional de alguien. Buscamos a las personas responsables por lo que ocurrió y, cuando las encontramos, creemos que hemos completado nuestra investigación. Aceptamos que hay buena voluntad detrás de los acontecimientos para los que estamos bien predispuestos y malas intenciones detrás de aquellos que nos desagradan. En general la gente encuentra difícil aceptar que una situación no es efecto de acciones intencionales de determinada persona.

Los que hablan en el nombre de la realidad en el ámbito de lo público —políticos, periodistas, investigadores de mercado, publicistas— sintonizan con las tendencias dominantes y hablan de «necesidades del Estado» o de «demandas de la economía». Esto se dice como si el Estado o la economía estuviesen hechos a la medida de personas individuales, como nosotros, con necesidades y deseos específicos. Del mismo modo, leemos y oímos sobre los complejos problemas de las naciones, los Estados y los sistemas económicos como si fuesen efecto de los pensamientos y hechos de un selecto grupo de personas que pueden ser nombradas, fotografiadas y entrevistadas. Lo mismo pasa con los gobiernos, que a menudo se quitan de encima el peso de la responsabilidad remitiéndose a cosas que están fuera de su control, o hablando de lo que «el pueblo exige» a través del uso de grupos focales o encuestas de opinión.

La sociología se alza en oposición a la singularidad de las visiones del mundo que pretenden, de manera no problemática, hablar en nombre de un estado de cosas general. Tampoco da por sentadas formas de comprensión como si estas constituyeran un modo natural de explicar acontecimientos que podrían desgajarse sencillamente del cambio histórico o de la ubicación social en la que tuvieron lugar. Dado que comienza su examen a partir de configuraciones (redes de dependencia) más que a partir de actores individuales o acciones unitarias, demuestra que la metáfora vulgar del individuo motivado como clave para comprender el mundo humano —incluidos nuestros propios, profundamente personales y privados, pensamientos y hechos— no es un modo apropiado de comprendernos a nosotros mismos y a los demás. Pensar sociológicamente es dar sentido a la condición humana a través de un análisis de las múltiples redes de interdependencia humana, esa dura

realidad a la que nos remitimos para explicar nuestros motivos y los efectos de su activación.

Por último, el poder del sentido común depende de su carácter autoevidente: es decir, el de no cuestionar sus preceptos y ser autoconfirmante en su práctica. Por su parte, esto descansa en la rutina, el carácter habitual de nuestra vida diaria, que modela nuestro sentido común a la vez que es simultáneamente modelada por él. Necesitamos esto para seguir adelante con nuestras vidas. Cuando se repiten lo suficiente, las cosas tienden a volverse familiares y lo familiar es visto como autoexplicativo; no presenta problemas y puede no despertar curiosidad alguna. No se hacen preguntas si la gente está satisfecha de que «las cosas sean como son» por razones que no están abiertas al escrutinio. El fatalismo también puede desempeñar su papel vía la creencia de que uno puede hacer poco por cambiar las condiciones en que actúa.

Desde este punto de vista podríamos decir que lo familiar puede entrar en tensión con la curiosidad y esto también puede inspirar el ímpetu de innovación y transformación. En un encuentro con ese mundo familiar regido por rutinas que tienen el poder de confirmar las creencias, la sociología puede aparecer como un extranjero entrometido e irritante. Al examinar aquello que se da por sentado, tiene el potencial de perturbar las cómodas certidumbres de la vida planteando preguntas que nadie recuerda haber planteado, y aquellos con intereses creados incluso toman a mal que se las planteen. Estas preguntas convierten lo evidente en un rompecabezas y pueden volver extraño lo familiar. Junto con las costumbres diarias y las condiciones sociales que tienen lugar bajo escrutinio, emergen como una de las posibles maneras —no la única manera— de seguir adelante con nuestras vidas y organizar las relaciones entre nosotros.

Por supuesto, esto puede no ser del gusto de todos, especialmente de aquellos para quienes el estado de cosas ofrece grandes ventajas. De todos modos, las rutinas pueden tener su lugar, y aquí podríamos recordar la historia del ciempiés de Kipling que caminaba sin esfuerzo sobre sus cien patas hasta que un servil adulator comenzó a alabar su extraordinaria memoria. Era esta memoria la que le permitía no bajar su pata quincuagésimo octava antes de la trigésimo séptima o la quincuagésima segunda antes de la decimonovena. Obligado a la autoconciencia, el pobre ciempiés ya no pudo volver a caminar. Otros pueden sentirse humillados e incluso resentidos de que lo que en un tiempo sabían y los hacía enorgullecerse quede devaluado en virtud de este cuestionamiento. Sin embargo, y por comprensible que sea el resentimiento que genere, la *desfamiliarización* puede tener beneficios claros. Lo que es más importante, puede abrir nuevas y antes insospechadas posibilidades de vivir la propia vida con otros con más autoconciencia, más comprensión de lo que nos rodea en términos de un mayor conocimiento de uno mismo y de los demás y tal vez también con más libertad y control.

Para todos los que piensan que vivir la vida de una manera más consciente vale el

esfuerzo, la sociología es una guía bienvenida. Aunque manteniéndose en una constante e íntima conversación con el sentido común, aspira a sobrepasar sus limitaciones abriendo posibilidades que pueden clausurarse con demasiada facilidad. Cuando convoca y desafía nuestro saber compartido, la sociología nos impulsa a reexaminar nuestra experiencia, para descubrir nuevas posibilidades y terminar siendo más abiertos y menos propensos a la idea de que el conocimiento sobre nosotros y los demás tiene un punto final, y no que es un proceso excitante y dinámico que aspira a una mayor comprensión.

Pensar sociológicamente nos puede hacer más sensibles y tolerantes a la diversidad. Puede aguzar nuestros sentidos y abrir nuestros ojos a nuevos horizontes más allá de nuestras experiencias inmediatas para que exploremos condiciones que, hasta ahora, habían permanecido relativamente invisibles. Una vez que comprendemos mejor cómo los aspectos aparentemente naturales, inevitables, inmutables y eternos de nuestras vidas han llegado a instalarse a través del ejercicio del poder humano y los recursos humanos, vamos a encontrar más difícil aceptar que son inmunes e impenetrables a futuras acciones, incluidas las propias. Pensar sociológicamente, como un poder antifijación, es por lo tanto un poder en pleno derecho. Hace flexible lo que pudo haber sido opresiva rigidez de las relaciones sociales y, al hacerlo, abre un mundo de posibilidades. El arte del pensamiento sociológico consiste en ampliar la eficacia práctica de la libertad. Cuando se ha aprendido más acerca de ella, el individuo puede estar un poco menos sujeto a la manipulación y más fuerte frente a la opresión y el control. Probablemente también esos individuos se volverán más eficaces como actores sociales, ya que pueden ver las conexiones entre sus acciones y las condiciones sociales y cómo esas cosas que, por su rígida fijación, se muestran irresistibles al cambio están abiertas a la transformación.

Está también aquello que se halla más allá de nosotros como individuos. Hemos dicho que la sociología piensa de manera relacional para situarnos dentro de redes de relaciones sociales. De ese modo la sociología se alza en defensa del individuo, pero no del individualismo. O sea que pensar sociológicamente significa pensar un poco más plenamente en la gente que nos rodea en términos de sus esperanzas y deseos, sus preocupaciones e intereses. Así, podremos apreciar mejor al individuo humano que hay en ellos y tal vez aprender a respetar lo que cualquier sociedad civilizada que se precie debería garantizar a esas personas para mantenerse: el derecho a hacer lo que nosotros hacemos, de modo que puedan elegir y practicar sus modos de vida de acuerdo con sus preferencias. Esto significa que puedan seleccionar sus proyectos de vida, definiéndose y defendiendo su dignidad como nosotros podríamos defender la nuestra frente a obstáculos con los que todos, en mayor o menor grado, nos topamos. Pensar sociológicamente, pues, tiene el potencial de promover la solidaridad entre nosotros: es decir, una solidaridad basada en la comprensión y el respeto mutuos, en una resistencia mancomunada al sufrimiento y una condena compartida a las

crueles que son las causas de ese sufrimiento. Finalmente, si esto se logra, la causa de la libertad se acrecentará mucho al ser elevada al rango de una causa común.

Volviendo a lo que decíamos acerca de la fluidez de lo que parece inflexible, una mirada sociológica a la lógica interna y al significado de formas de vida diferentes de las propias puede bien llevarnos a volver a pensar los vínculos que se han trazado entre nosotros y los otros. Una nueva comprensión generada de esta manera podría facilitar nuestra comunicación con «los otros» y conducirnos posiblemente a un entendimiento mutuo. El miedo y el antagonismo pueden ser reemplazados por la tolerancia. No hay mayor garantía para la libertad individual que la libertad de todos nosotros.

Señalar la conexión entre la libertad individual y la libertad colectiva necesariamente tiene un efecto desestabilizador en las relaciones de poder ya existentes o lo que suele llamarse «órdenes sociales». Es por esta razón que gobiernos y otros dueños del poder que controlan el orden social suelen presentar cargos de «deslealtad política» en contra de la sociología. Esto es muy evidente entre aquellos gobiernos que intentan inventar la realidad en su nombre, afirmando sin problemas el estado de cosas vigente como si fuera natural, o entre los que arremeten contra las condiciones de vida contemporáneas por medio de nostálgicas evocaciones de una edad mítica perimida en la que todos conocían cuál era su lugar en la sociedad. Cuando somos testigos de una nueva campaña en contra del «impacto subversivo» de la sociología, podemos asumir sin riesgo que los que pretenden gobernar por el *fiat* están preparando un nuevo asalto a la capacidad de los sujetos a resistir la regulación coercitiva de sus vidas. Dichas campañas muchas veces coinciden con severas medidas contra las formas ya existentes de autorregulación y defensa de los derechos colectivos; medidas que apuntan, en otras palabras, a los fundamentos colectivos de la libertad individual.

A veces se dice que la sociología es el poder de los que no tienen poder. No siempre es así, especialmente en los lugares donde se la practica presionada para conformar las expectativas de los gobernantes. No hay ninguna garantía de que, habiendo adquirido una comprensión sociológica, uno pueda disolver y desmontar el poder de las «duras realidades» de la vida. Simplemente, el poder de la comprensión no alcanza para rivalizar con el de las presiones de la coerción aliadas con el resignado y sometido sentido común en el marco de las condiciones políticas y económicas prevalecientes. Sin embargo, de no ser por esa comprensión, la probabilidad de manejar con algún éxito la propia vida y la administración colectiva de la vida en común sería aun menor. Es un modo de pensar cuyo valor es apreciado sólo por los que no pueden darlo por sentado, y que cuando les llega a aquellos que sí pueden, suele ser menospreciado.

EL CONTENIDO DE

PENSANDO SOCIOLÓGICAMENTE

Este libro fue escrito con el propósito de ayudar a la gente a comprender sus experiencias con los otros. Al hacerlo, muestra cómo aspectos de la vida aparentemente familiares pueden ser interpretados de modos novedosos y diferentes. Cada capítulo aborda asuntos que son parte de nuestra vida diaria, aun cuando no estén en la primera fila de nuestras interpretaciones diarias. Se refieren a modos de ver y a los dilemas y elecciones con que nos topamos regularmente, pero sobre los que rara vez tenemos tiempo y oportunidad de reflexionar. Nuestro propósito es el de alentar el pensamiento en estos términos y no el de «corregir» el conocimiento. Deseamos expandir los horizontes de comprensión, pero no para reemplazar una noción de error con la idea de una verdad incuestionable. En el proceso esperamos estimular una actitud cuestionadora, en la que entender a los otros nos permita entendernos mejor a nosotros mismos *con* los otros.

Este libro difiere de muchos otros porque está organizado de acuerdo con los asuntos que rigen nuestra vida diaria. Hay tópicos que ocupan a los sociólogos profesionales en el curso de su práctica que son mencionados sólo brevemente u omitidos sin más, por ejemplo, los métodos de investigación para el estudio de la vida social. Este libro es una observación sociológica acerca de asuntos que modelan directamente nuestra experiencia cotidiana y se divide en partes y capítulos que tienen eso en cuenta. En esta guía, nuestra narrativa sociológica no se desarrollará de manera lineal porque hay tópicos a los que regresaremos a lo largo de todo el libro. Por ejemplo, asuntos referidos a la identidad social aparecerán planteados de muy diversas formas en los próximos capítulos, porque así es como funciona el esfuerzo de la comprensión en la práctica. Después de todo, a medida que examinamos nuevos tópicos, estos revelarán nuevas preguntas y así echarán luz sobre asuntos que todavía no se habían considerado. Como señalamos antes, esto es parte de un proceso en el que ganamos una mejor¹ comprensión: una tarea sin fin.

Primera parte

ACCIÓN, IDENTIDAD
Y COMPRENSIÓN
EN LA VIDA DIARIA

Capítulo 1

UNO MISMO CON LOS OTROS

No es poco común en nuestras vidas la experiencia de sentirnos constreñidos por circunstancias sobre las que notamos que no tenemos control. Hay veces, también, que hacemos valer nuestra libertad de ese control rehusando conformarnos a las expectativas de otros, resistiendo lo que vemos como intrusiones indebidas sobre nuestra libertad, y, como se hace evidente a través de la historia y en los tiempos contemporáneos, nos rebelamos contra la opresión. Sentir ser libres y no libres al mismo tiempo es, por lo tanto, una parte común de nuestra experiencia diaria. Es también uno de los asuntos que más confunden y que dan lugar a sentimientos de ambivalencia y frustración, así como de creatividad e innovación.

Señalamos en la «Introducción» que vivimos en relación con otros; cómo se vincula esto con las ideas de libertad en una sociedad ha sido el tema de gran cantidad de pensamiento sociológico. En un nivel, somos libres de elegir y vemos nuestras elecciones alcanzar su objetivo. Usted podría levantarse y prepararse una taza de café antes de seguir con la lectura de este capítulo. Puede también elegir abandonar el proyecto de pensar sociológicamente y embarcarse en otro curso de estudio, o abandonar por completo la idea de estudiar. Ya que seguir leyendo es sólo una elección entre cursos de acción alternativos que están por lo general a su disposición. Su habilidad para tomar decisiones conscientes de esta manera es un ejercicio de su libertad.

ELECCIÓN, LIBERTAD Y LA VIDA CON OTROS

Nuestras elecciones no siempre son, por supuesto, el producto de decisiones conscientes. Como hemos dicho ya, muchas de nuestras acciones son *habituales* y por lo tanto no están sujetas a elección deliberada y abierta. Sin embargo, otros nos recuerdan a menudo que nuestras decisiones nos hacen responsables de sus consecuencias. Puede oírse ahora mismo: «¡Nadie te obligó a hacerlo, de manera que la culpa es tuya!». Del mismo modo, si rompemos reglas que se supone que son para guiar la conducta de la gente, podemos ser castigados. El acto de castigo está pensado como un recordatorio y una confirmación de que somos responsables de nuestras acciones. Las reglas, en este sentido, orientan no sólo nuestras acciones sino también su coordinación con otros que pueden, a su vez, anticipar cómo es probable que actuemos. Sin haber establecido esto, la comunicación y la comprensión en la vida diaria son inconcebibles.

A menudo nos consideramos los autores de nuestro destino y pensamos que como

tales tenemos el poder de actuar determinando nuestra conducta y controlando nuestras vidas. Tenemos, pues, tanto la capacidad de observar nuestras acciones como la capacidad de determinar sus consecuencias. Y, sin embargo, ¿es así como funciona nuestra vida? Se podría sostener, por ejemplo, que estar desempleado es culpa exclusiva del individuo en cuestión, quien, de poner en juego todo su esfuerzo, podría ganarse el pan. La gente puede hacer un esfuerzo y buscar trabajo, pero si la zona donde vive tiene una alta tasa de desempleo y no puede costearse el transporte, entonces, por mucho que busque empleo, no aparece ninguno ofrecido. Hay muchas situaciones así en las que nuestra libertad para actuar está limitada por circunstancias sobre las que no tenemos ningún control. De modo que una cosa es tener la habilidad de cambiar o modificar nuestras destrezas y otra diferente tener la capacidad de alcanzar los objetivos que perseguimos. ¿Cómo se manifiesta esto?

En primer lugar podemos observar que en situaciones de escasez el juicio de los otros limita nuestras capacidades. Las personas pueden buscar los mismos objetivos, pero no todos los alcanzan porque la cantidad de premios disponibles es limitada. En este caso competimos unos con otros, y el resultado sólo parcialmente dependerá de nuestros esfuerzos. Podemos buscar una vacante en un colegio, y encontrar que hay veinte candidatos para cada vacante disponible, y la mayor parte de ellos con las calificaciones requeridas. Por otra parte, el colegio puede tender a favorecer a candidatos provenientes de determinadas esferas sociales. Nuestras acciones, entonces, se vuelven dependientes del juicio de otros, sobre el que ejercemos un control limitado. Esas personas pueden establecer las reglas del juego y ser al mismo tiempo jueces. Por lo tanto, están *posicionados* por sus instituciones para ejercer su arbitrio y, al hacerlo, trazan el límite de nuestra libertad. Factores como estos, sobre los que tenemos poco o ningún control, tienen fuerte influencia en el resultado de nuestro esfuerzo. Nos volvemos dependientes de otros porque son ellos los que pronuncian el veredicto con respecto a si nuestros esfuerzos son suficientemente buenos: son ellos los que consideran si mostramos o no las características apropiadas para justificar la admisión.

En segundo lugar, factores materiales moldean nuestra capacidad para alcanzar nuestros objetivos. Admitiendo que la determinación es muy importante, ¿qué sucede si no tenemos los medios para actuar sobre nuestras decisiones? Podemos pensar en mudarnos a lugares donde haya más empleos disponibles, sólo para descubrir que el valor de las casas y los alquileres están muy por encima de nuestras posibilidades. Del mismo modo, podemos desear escapar de un lugar superpoblado y contaminado para vivir en un paraje más saludable, y sin embargo encontrar que eso es algo que ya hicieron los que tienen más dinero y por lo tanto no está a nuestro alcance. En el proceso, las personas más ricas inflaron el precio de las casas dejando a los pobladores que habían crecido en ese lugar en la imposibilidad de comprar una. Lo mismo puede decirse de la educación y la salud. Algunas zonas están mejor equipadas en escuelas y hospitales, pero están muy alejadas, y optar por la educación

o la salud privadas está más allá del alcance de nuestros sueldos. Lo que se está demostrando aquí es que la libertad de elección no garantiza la libertad para actuar sobre esas elecciones ni asegura la libertad de alcanzar los resultados esperados. Por otra parte, que el ejercicio de nuestra libertad puede suponer limitar la libertad de otros. Para ser capaces de actuar libremente, necesitamos más que *libre albedrío*.

Por lo común pensamos que estamos limitados por la cantidad de dinero de que disponemos, pero también hemos mencionado los recursos simbólicos. En este caso nuestra libertad puede no depender de lo que hacemos sino de quiénes somos en términos de cómo nos ven otros. Hemos usado el ejemplo de un colegio, pero también se nos puede rechazar la entrada a un club, o a un empleo, debido al modo en que se juzgan nuestras cualidades, por ejemplo, en el terreno de la raza, el sexo, la edad, la etnia o la discapacidad. Alternativamente, la entrada al club puede depender de nuestros logros anteriores: destrezas adquiridas, calificaciones, antigüedad, o el modo en que nos educaron para hablar. Estas son las consecuencias perdurables de elecciones pasadas que, cuando se acumulan, tienen un efecto sobre futuras acciones. Nuestra libertad para actuar en el presente está así modelada por nuestras pasadas circunstancias y nuestras experiencias acumuladas.

Nuestras experiencias acumuladas modelan cómo nos sentimos en las situaciones corrientes en las que intervenimos. Podemos descubrir, por ejemplo, para volver a nuestro ejemplo del colegio, que se espera de uno una determinada manera de hablar, pero que ella nos resulta poco familiar. Provenientes de una familia de clase trabajadora, podemos encontrarnos incómodos en un vecindario de clase media. O, católicos ortodoxos, podemos no ser capaces de aceptar el divorcio y el aborto como hechos de la vida. Puede suceder incluso que los grupos con los que más cómodos nos sentimos de hecho limiten nuestra libertad restringiendo el rango de opiniones que podemos sustentar. Los grupos, formales e informales, a menudo están constituidos (como discutiremos más adelante en el libro) por las expectativas que ponen sobre sus miembros y, al hacerlo, excluyen a los que presumiblemente no alcanzan esos requerimientos. Cuando estas fallas de comprensión se dan entre grupos, se las suele llenar con suposiciones estereotipadas. De modo que el simple hecho de que nos ajustemos a las condiciones de acción dentro del grupo puede circunscribir nuestra libertad impidiéndonos explorar otras experiencias no imaginadas, de las que tenemos poca o ninguna información, y que están más allá de los confines de ese grupo. Entrenados en los modos y formas de nuestros grupos, podemos practicar en su interior nuestra libertad, pero al precio de limitarnos a determinadas ideas y determinados territorios.

Estamos a la vez habilitados y constreñidos en las prácticas cotidianas de la libertad. En un nivel se nos enseña que hay tipos de deseos que son aceptables y alcanzables dentro del grupo. Modos apropiados de actuar, hablar, vestirse y conducirnos suelen proporcionarnos una orientación indispensable para vivir en los grupos a los que pertenecemos. Nos juzgamos entonces de acuerdo con esas

expectativas y nuestra autoestima concuerda con eso. Y sin embargo estas ventajas pueden fácilmente convertirse en problemas cuando nos aventuramos más allá de esas expectativas y nos encontramos en un medio en el que se promueven deseos diferentes. En ese caso es posible que se considere apropiado que nos conduzcamos de otra manera, y así las conexiones entre la conducta de los demás y sus intenciones ya no nos resultan familiares, sino que parecen ajenas. La misma comprensión que nos permitía conducirnos antes, ahora se nos aparece como una limitación de los horizontes de nuestra comprensión. El sociólogo francés Pierre Bourdieu, en sus abarcadores estudios sobre la vida social, se refirió a la disyunción que se produce entre nuestro sentido de nosotros mismos y los campos de acción en que nos encontramos inmersos como el «efecto Don Quijote».

Cuando se producen desconexiones entre nuestras expectativas y experiencias, podemos reflexionar acerca de la posibilidad de que los grupos a los que pertenecemos no sean aquellos por los que habríamos optado libremente. Muy simplemente, podemos ser miembros de un grupo porque nacimos en él. El grupo que nos define nos ayuda a orientar nuestro comportamiento y es visto como el que provee a nuestra libertad, pero puede no ser el que habríamos elegido conscientemente: entonces nos convertimos en un huésped no invitado. Cuando nos unimos a él no fue un acto de libertad, sino una manifestación de dependencia. No decidimos ser franceses, españoles, africanos, caribeños, blancos o de clase media. Podemos aceptar este destino con ecuanimidad o con resignación, o bien podemos transformarlo en nuestro destino en un abrazo entusiasta con la identidad del grupo: sentirnos orgullosos de lo que somos y de las expectativas puestas sobre nosotros. Si queremos transformarnos, en cambio, va a hacer falta un gran esfuerzo contra las expectativas que todos los que nos rodean dan por sentadas. Sacrificio de nosotros mismos, determinación y resistencia van a tomar el lugar de la conformidad a los valores y normas del grupo. El contraste entre nadar a favor o en contra de la corriente. Es así como, aunque no siempre conscientes, dependemos de otros: aun cuando nadamos contra la corriente, lo hacemos en una dirección que está orientada o moldeada por las expectativas o acciones de los que están fuera del grupo familiar.

Las expectativas de los grupos a los que pertenecemos moldean el modo en que actuamos y cómo nos vemos. Esto se manifiesta de diversas maneras. En primer lugar, están los *finés* u objetivos a los que asignamos una particular significación y consideramos por lo tanto que merecen ser perseguidos. Estos varían de acuerdo con factores tales como clase social, origen étnico y género. La mayor parte del trabajo de cuidar a los demás, por ejemplo, lo realizan mujeres, y por lo tanto hay una clara tendencia a orientarse hacia esas ocupaciones en las que se recompensa cuidar a otros, por ejemplo enfermería, enseñanza y trabajo social. Esto se basa en presunciones por lo general no examinadas acerca de la división de trabajo entre hombre y mujer en términos de los tipos de características que se supone que cada género exhibe.

En segundo lugar, el modo en que esperamos alcanzar esos objetivos está influido por otra manifestación de las expectativas del grupo: los *medios* aceptados para perseguir esos fines. Nos ocupamos aquí de las formas de conducta que se consideran apropiadas en la vida diaria. Cómo nos vestimos, usamos nuestro cuerpo, hablamos, desplegamos nuestro entusiasmo e incluso cómo sostenemos los cubiertos cuando comemos son simplemente una parte de los modos en que los grupos modelan nuestra conducta en la persecución de los fines.

En tercer lugar, ya lo hemos señalado, los grupos también buscan identificarse a través de actos que los distinguen de los que quedan afuera de sus redes de relación formales e informales. Llamamos a esta manifestación *criterios de relevancia*. Aquí se nos enseña a distinguir entre aquellos objetos o personas que son relevantes o irrelevantes en los proyectos de vida en que nos embarcamos. Identificar aliados, enemigos, rivales, a quienes escuchar y a quienes descartar es parte de este proceso. De modo que debemos los fines que perseguimos, los medios empleados en su persecución, y cómo distinguir entre los que pueden o no ayudarnos en el proceso, a los grupos a los que pertenecemos. De esa manera se gana una enorme cantidad de conocimiento práctico, sin el cual seríamos incapaces de conducir nuestra vida cotidiana y orientarnos hacia proyectos de vida particulares.

En la mayor parte de los casos, se trata de conocimiento tácito, dado que orienta nuestra conducta sin que seamos capaces de expresar cómo y por qué opera de determinadas maneras. Si se nos pregunta, por ejemplo, qué códigos usamos para comunicarnos con otros y cómo desciframos el significado de las acciones, puede ocurrir que ni siquiera comprendamos el significado de la pregunta. ¿Cómo explicar los códigos, tales como reglas gramaticales que proveen lo necesario para la comunicación cuando las damos por garantizadas en nuestra elocuencia y competencia? Sin embargo, ese saber es necesario para dar forma a nuestras tareas diarias, e incluso aunque no podamos recitar las reglas que nos permiten actuar, podemos desplegar de manera rutinaria las destrezas prácticas que se apoyan en ellas. Por cierto, el sociólogo estadounidense Harold Garfinkel fundó una rama de la sociología conocida como etnometodología. Esta forma de sociología estudia los pormenores de las interacciones diarias y proporciona fascinantes revelaciones en simples cosas que damos por sentadas: por ejemplo, los turnos para hablar en la conversación, cómo comenzamos y concluimos oraciones y cómo atribuimos características a las personas de acuerdo con su modo de vestir y su conducta corporal en los gestos cotidianos, rutinarios.

Nos sentimos seguros en nuestras acciones gracias al conocimiento acumulado que los etnometodólogos toman como objeto de estudio. Esto depende de que olvidemos los orígenes de todo ese conocimiento que tiene un poder tan grande sobre nosotros. Ese conocimiento llega en la forma de una *actitud natural*, que suspende la clase de cuestionamiento que los microsociólogos convierten en objetos de investigación. Cuando consultamos la bibliografía sociológica acerca del

conocimiento social y la vida cotidiana, se abre una fascinante área de estudio que nos permite comprender mucho sobre nuestras interacciones mutuas. Al hacerlo, lo que parecía autoevidente se revela como una colección de creencias que varían de acuerdo con características de grupo, tiempo, lugar, espacio y poder. En la próxima sección vamos a examinar algunas de estas revelaciones en términos de cómo nos convertimos en nosotros mismos *con* otros.

UNO MISMO CON OTRO:

PERSPECTIVAS SOCIOLOGICAS

Una de las figuras centrales que proporcionó mucho conocimiento acerca del modo en que internalizamos los acuerdos grupales fue el psicólogo social y filósofo estadounidense George Herbert Mead. Para Mead, quienes somos, nuestros «*selves*» («nosotros-mismos»), no es un atributo con el que nacemos sino adquirido a lo largo del tiempo a través de la interacción con otros. Para comprender cómo sucede esto, Mead dividió nuestro sentido de identidad en dos partes: el «Yo» («*I*») y el «Mí» («*Me*»). Mead sostenía que nuestras mentes buscan una «relación de ajuste» con el mundo en que vivimos. Sin embargo, eso no significa que simplemente reflejamos las expectativas de nuestros grupos porque (como hemos visto) también podemos actuar sobre el mundo. Para comprender este proceso, Mead argumentó que podemos llegar a conocernos a nosotros mismos a través de otros sólo por medio de la comunicación simbólica.

El lenguaje no sólo es el medio a través del cual hablamos, sino también a través del cual nos escuchamos y evaluamos nuestras acciones y declaraciones de acuerdo con las respuestas de otros. De esa manera el «Yo» puede pensarse mejor como una «conversación» en el interior de nosotros mismos en la que el lenguaje actúa como un medio que permite que este proceso tenga lugar y pensarnos como un «todo». El «Mí», por otro lado, se refiere a cómo organizamos las expectativas de los grupos en nuestras acciones. Respondemos entonces a otros en función de cómo nos vemos a nosotros mismos y eso se está modificando constantemente de acuerdo con los diferentes escenarios sociales en los que vivimos rutinariamente.

El proceso anterior tiene lugar a través de tres estadios en nuestro desarrollo. En primer lugar, el *estadio preparatorio*. Aquí nuestro sentido de identidad es pasivo en tanto está montado a partir de las actitudes que otros despliegan en relación con nosotros. La conciencia luego se desarrolla rápidamente y respondemos a los otros con los símbolos del grupo, lo que nos permite definir nuestra conducta en términos que se consideran apropiados al escenario. En otras palabras, una creciente conciencia de nosotros mismos se produce a través de las respuestas de los demás. En este estadio no podemos experimentarnos directamente nosotros mismos, sólo lo hacemos por medio de las respuestas de otros, pero aquí comienza el proceso que nos permitirá juzgar nuestro desempeño en interacción con otros.

En segundo lugar, como los niños en la *etapa del juego asistemático*, actuamos diferentes «otros» en forma de roles. Sin embargo, estos no están conectados y carecen de una organización conjunta. Aprender el lenguaje y adjudicar sentimientos a determinados roles es central en este estadio; las respuestas de otros son, una vez más, importantes para comprender cuál es la representación apropiada. En tercer lugar, la organización de las actitudes del grupo comienza entonces a consolidarse en el *estadio de juego organizado*. Los roles se aprenden junto con las relaciones de uno con otro. Aunque se desempeña una variedad de «papeles», las reglas que gobiernan el juego se vuelven más visibles. Nuestro carácter reflexivo se construye entonces tratándonos como objetos de nuestras propias acciones tal como se las comprende a través de las respuestas de otros a nuestra actuación.

Para Mead el *self* (uno-mismo) no es pasivo. La actividad y la iniciativa señalan ambos lados de la interacción. Después de todo, una de las primeras destrezas que aprende un niño es la de discriminar y seleccionar, y esa destreza no puede adquirirse sino sostenida por la habilidad para resistir y soportar la presión; en otras palabras, la de plantarse y actuar contra las fuerzas externas. Debido a las señales contradictorias provenientes de diversos otros significativos, el «Yo» debe permanecer a un lado, a una distancia, mirando las presiones externas *internalizadas* en el «Mí». Cuanto más fuerte sea el «Yo», tanto más autónomo será el carácter del niño. La fuerza del «Yo» se expresa en la habilidad y disposición de la persona para poner a prueba las presiones sociales internalizadas en el «Mí», conteniendo su verdadero poder y sus límites, y por lo tanto desafiándolos y soportando las consecuencias.

En el curso de esta adquisición, nos hacemos preguntas acerca de nosotros mismos y la primera pregunta reflexiva sobre el *self* es, como dijo el filósofo francés Paul Ricoeur, «¿Quién soy yo?». Aquí experimentamos la contradicción entre libertad y dependencia como un conflicto interno entre lo que deseamos y lo que nos sentimos obligados a hacer debido a la presencia de los otros significativos y sus expectativas sobre nosotros. Hay, por lo tanto, imágenes de *un* comportamiento aceptable que se colocan por encima de nuestras predisposiciones.

En este punto nos encontramos con las interacciones entre lo biológico y lo social. Se gasta mucho dinero en tratar de determinar las bases genéticas de diferentes aspectos del comportamiento humano. Sin embargo, entre esos estudiosos influidos por la teoría de la evolución de Darwin difieren las interpretaciones con respecto a si, por ejemplo, somos competitivos o cooperativos por naturaleza, mientras sabemos que esas acciones, y el modo en que son evaluadas, varían entre culturas. Como señaló Steve Jones, un genetista, la palabra más problemática en genética es «para», como si encontrar un gen supusiese que ese gen, entonces, es «para» determinada forma de comportamiento.

A pesar de estos argumentos y las vastas sumas de dinero que se derraman sobre la investigación genética, con compañías farmacéuticas atareadas en asegurarse los dividendos potenciales, la mayor parte de los estudiosos sostendría el enunciado de

que una sociedad establece y refuerza los parámetros del comportamiento aceptable. Las sociedades y los grupos desarrollan, a lo largo del tiempo, modos de controlar a sus poblaciones. Sigmund Freud, el fundador del psicoanálisis, sugirió que todo el proceso de desarrollo y organización social de los grupos humanos puede ser interpretado a la luz de la necesidad y el esfuerzo práctico requerido para domesticar los instintos sexuales y agresivos. Freud sugirió que dichos instintos nunca son domesticados del todo sino «reprimidos» y sepultados en nuestro subconsciente. De ese modo, son mantenidos en el limbo por acción del superyó en tanto conocimiento internalizado de las demandas y presiones ejercidas por el grupo. Es por esta razón que Freud describió el superyó como «una guarnición que queda en la ciudad conquistada» por el ejército victorioso de la sociedad. El yo en si está pues permanentemente suspendido entre dos poderes: los instintos que han sido conducidos al subconsciente y sin embargo se mantienen potentes y rebeldes, y el superyó que presiona al yo para que mantenga bajo control el empuje del subconsciente y evite que esos instintos escapen de su confinamiento.

Nancy Chodorow, la psicoanalista y socióloga feminista estadounidense, modificó estos aportes usando la teoría de las relaciones objétales para examinar diferencias de género en el vínculo emocional. A pesar de que un hijo exhibe un «amor primario» por su madre, ese deseo es luego reprimido. Como resultado de eso, se mueve afuera de la relación a un territorio en el que la ligazón con la madre se corta y ese amor resulta entonces reprimido. El hijo se convierte entonces en el «otro» y su autonomía se alcanza vía la represión del deseo. La hija, por su lado, experimenta más bien un alineamiento, de modo que su sentido de ella-misma no se forma a través de un proceso de distinción de su madre. Aquí encontramos un énfasis de género puesto sobre la empatía y menos preocupación entre las mujeres por diferenciarse ellas mismas de los mundos de los que forman parte fundamental. Otros sociólogos han seguido las hipótesis de Freud, Norbert Elias, que fusionó estos conocimientos con una amplia investigación histórica, sugirió que la experiencia del *self* que poseemos surge de una doble presión a la que todos estamos expuestos. La actitud ambigua acerca de nosotros mismos a la que nos referíamos antes es el resultado de la posición ambivalente a la que nos arrojan dos presiones que actúan en sentido contrario. Por lo tanto, el hecho de que todas las sociedades controlen las predisposiciones de sus miembros, y se esfuercen por limitar el rango de las interacciones permisibles, es algo fuera de cuestión. Sin embargo, por lo que sabemos, no hay una evidencia conclusiva de que los humanos sean naturalmente agresivos y por lo tanto haya que colocarles el freno y domarlos. Lo que tiende a interpretarse como la expresión de la agresión natural es más a menudo la expresión de la insensibilidad o del odio, ambas actitudes atribuibles a un origen más bien social que genético. En otras palabras, aunque es cierto que los grupos disciplinan y controlan la conducta de sus miembros, de ello no se deriva naturalmente que esas conductas se vuelvan algo más humano y moral. Sólo significa que, como resultado

de esta vigilancia y corrección, la conducta se conforma mejor a los modelos reconocidos como aceptables dentro de un grupo social dado.

SOCIALIZACIÓN, SIGNIFICACIÓN

Y ACCIÓN

El proceso en el que se forman nuestros *selves* y en el que los instintos pueden o no ser suprimidos suele recibir el nombre de *socialización*. Estamos socializados — transformados en seres capaces de vivir en sociedad— mediante la internalización de las presiones sociales. Estamos en condiciones de vivir y actuar en un grupo cuando hemos adquirido las destrezas para comportarnos de un modo aceptable y consecuentemente somos vistos como capaces de soportar la responsabilidad de las propias acciones. Ahora bien, ¿quiénes son esas personas significativas con las que interactuamos que nos socializan de esta manera? Hemos visto que la fuerza que es verdaderamente operativa en el desarrollo del *self* es la imagen que tiene el niño de las intenciones y expectativas de los otros significativos. Es verdad, la libertad del niño para seleccionar entre estas expectativas no es completa, ya que algunos pueden forzar sus puntos de vista en la percepción del niño con más eficacia que otros dentro de su mundo. No obstante, el niño casi no puede evitar elegir, aunque las demandas de los otros sean contradictorias y no puedan ser correspondidas al mismo tiempo. Finalmente, algunas deben recibir más atención que otras y deberá asignar seles entonces una mayor significación en su vida.

La necesidad de asignar diferente significación a las expectativas no se limita a los niños. Experimentamos esto como rutina en nuestra vida diaria. Corremos el riesgo de desagradar a algunos amigos que queremos y respetamos para complacer a otros a quienes queremos por igual. Cada vez que expresamos nuestro punto de vista político, habrá gente que nos importa que no esté de acuerdo, que incluso pueda resentirse con nosotros por expresarlo. Asignar relevancia de esta manera significa, inevitablemente, asignar menos importancia e incluso irrelevancia a otros puntos de vista. El riesgo crecerá en la medida en que nuestros ámbitos sean heterogéneos, es decir, caracterizados por diferentes puntos de vista, valores e intereses.

Hacer una selección de nuestro medio significa elegir *grupos de referencia*. Aquí encontramos un grupo frente al cual medimos nuestras acciones y fijamos los estándares a que aspiramos. Cómo nos vestimos, hablamos, sentimos y actuamos en diferentes circunstancias, todo eso está conformado por nuestros grupos de referencia. El sociólogo estadounidense nacido en Canadá Erving Goffman, un estupendo observador de la vida cotidiana cuyos libros proporcionan una fascinante revelación sobre nuestras acciones, escribió sobre la importancia de las «actividades de imagen». «Imagen» se define como el valor que una persona adjudica a su acción en términos de los atributos que despliega. A su vez, los mismos con los que buscan identificarse valoran esos atributos. Un buen desempeño «profesional» es una

instancia como resultado de la cual la autoestima y la posición de una persona dentro de su grupo puede verse acrecentada.

Estos procesos no siempre son conscientes, ni hay una ligazón necesaria entre nuestras intenciones y el resultado de nuestras acciones. Como hemos dicho con respecto a la comunicación, lo que pretendemos y lo que efectivamente ocurre pueden no estar alineados, y esto lleva a la frustración y la incompreensión. O bien puede suceder que los grupos no se den cuenta de nuestros esfuerzos por imitar sus modos de conducta. Algunos de los grupos son grupos de referencia normativos en el sentido de que establecen las normas para nuestra conducta sin estar presentes en todas y cada una de las interacciones. Sobresalen entre estos la familia, los amigos, los maestros y los jefes del trabajo. Sin embargo, aunque esas personas se hallen en posición de responder a nuestras acciones, no se deduce de ello que entonces se conviertan en grupos de referencia. Sólo lo hacen cuando las dotamos de significación. La desobediencia en el trabajo puede darse cuando hacemos caso omiso de las presiones que vienen de nuestros jefes y elegimos seguir estándar es que ellos podrían condenar. Podemos también tomárnosla con calma cuando el grupo pide más compromiso y pasión. De modo que, para que un grupo llegue a ser grupo de referencia y ejerza su influencia, es necesario un grado de consentimiento.

Otra instancia de influencia más allá de los contextos inmediatos de nuestras acciones son los grupos de referencia comparativos. Estos son grupos a los que no pertenecemos, porque no estamos a su alcance o porque ellos no están al alcance de nosotros. De modo que «vemos» al grupo sin ser vistos por él. La asignación de significación es, en este caso, unilateral. Debido a la distancia entre nosotros y ellos, ellos no están en condiciones de evaluar nuestras acciones y por lo tanto no pueden corregir desviaciones, ni cubrirnos de elogios. En estos últimos tiempos, nos hemos ido moviendo cada vez más hacia una situación en la que obtenemos, vía los medios masivos de comunicación, grandes cantidades de conocimiento a través de la descripción más que a través de la interrelación con otros. Como resultado, el papel de los grupos de referencia comparativos en la formación de nuestro sentido de identidad contemporáneo es más pronunciado. Los medios masivos transmiten información acerca de las últimas modas y estilos con gran rapidez y llegan a los puntos más remotos del planeta. En el proceso una autoridad puede quedar investida del estilo de vida que los medios hacen visualmente accesible, lo que puede llevar a la imitación y a la aspiración a pertenecer a dichos grupos.

RESUMEN

La socialización nunca termina en nuestras vidas. Por esa razón los sociólogos distinguen entre estadios de socialización (primario, secundario y terciario). Estos traen consigo formas cambiantes y complejas de interacción entre libertad y dependencia. En algunas instancias gente criada en pequeñas comunidades rurales

puede encontrarse perdida en una ciudad extraña en la que la indiferencia hacia los extranjeros produce sentimientos de desamparo, exacerbados por el volumen del tránsito, las multitudes que corren y la arquitectura. El riesgo y la confianza entonces se mezclan de diferentes modos para habilitar o minar lo que el sociólogo Anthony Giddens llama «seguridad ontológica». Del mismo modo, hay quienes se sienten como en casa en la ciudad, cuyo anonimato les facilita la libertad de movimiento y cuya diversidad puede ser la fuente de su identidad. Y sin embargo están también esas situaciones sobre las que el individuo no tiene control. Lo que los sociólogos llaman condiciones macroestructurales pueden tener consecuencias dramáticas para todos nosotros. Una súbita depresión económica, la iniciación del desempleo masivo, el estallido de una guerra, la destrucción de los ahorros de toda la vida por la escalada inflacionaria y una pérdida de la seguridad por la supresión del derecho a un beneficio en épocas de penuria son sólo algunos ejemplos. Estos cambios tienen el potencial de poner en duda e incluso socavar los logros de nuestros modelos de socialización y requerir entonces una reestructuración radical de nuestras acciones y de las normas que orientan nuestra conducta.

De una manera menos espectacular, cada uno de nosotros enfrenta problemas cotidianos que piden un reajuste o que cuestionan nuestras expectativas: por ejemplo, cuando cambiamos de escuela o de trabajo, vamos a la universidad, nos convertimos de solteros en casados, compramos una casa propia, nos mudamos, nos volvemos padres o personas mayores. Por lo tanto, es mejor pensar en las relaciones entre libertad y dependencia como un proceso de cambio y negociación continuos, cuyas complejas interacciones comienzan con el nacimiento y terminan sólo con la muerte.

Nuestra libertad tampoco es completa nunca. Nuestras acciones presentes están conformadas e incluso forzadas por nuestras acciones pasadas; nos encontramos enfrentados cotidianamente con elecciones que, aunque atractivas, son inalcanzables. La libertad tiene un costo que varía con las circunstancias y mientras miramos buscando nuevas oportunidades y cosas a las que aspiramos, la viabilidad y la posibilidad de «recomenzar» se vuelven remotas después de cierta edad. Al mismo tiempo, la libertad para algunos puede comprarse al costo de una mayor dependencia para otros. Hemos hablado del papel que los recursos materiales y simbólicos desempeñan en el proceso de hacer de la elección una propuesta viable y realista, y dicho que no todas las personas pueden disfrutar de un acceso a esos recursos. De ese modo, mientras todas las personas son libres y no pueden ser sino libres —están obligadas a hacerse responsables de lo que sea que hagan— algunas son más libres que otras porque sus horizontes y elecciones para la acción son más amplios, y eso, a su vez, puede depender de restringir los horizontes de otros.

Podemos decir que la relación entre libertad y dependencia es un indicador de la posición relativa que una persona, o una categoría de personas, ocupa en una sociedad. Lo que llamamos privilegio aparece, mirando más de cerca, como un mayor grado de libertad y un menor grado de dependencia. Esto se manifiesta de diferentes

maneras y por diferentes razones, cuando las sociedades y los grupos buscan justificar este estado de situación para legitimar sus respectivas posiciones. Sin embargo, cuando dejamos brechas en nuestro conocimiento de otros, se las suele llenar con prejuicio. Cómo observan estos asuntos los sociólogos es el tema que trataremos en el capítulo 2.

Capítulo 2

OBSERVANDO Y SUSTENTANDO NUESTRAS VIDAS

Hemos discutido aspectos de la pertenencia al grupo y cómo estos se relacionan con la concepción que tenemos de nosotros en interacción con otros. Cómo estos grupos influyen en nuestra conducta y cómo interactuamos con otros, y a qué grupos pertenecemos y de cuáles estamos excluidos como resultado de eso, son todas cuestiones de la vida cotidiana. Estos hechos, deseados o no, contribuyen a dar forma y contenido a las relaciones sociales que caracterizan nuestras sociedades. En este capítulo consideramos estos asuntos con más detalle y examinamos las consecuencias que estos procesos tienen en el modo en que vemos a los otros y nos vemos a nosotros mismos.

SUSTENTANDO NUESTRAS VIDAS:

INTERACCIÓN, COMPRENSIÓN Y DISTANCIA SOCIAL

Pensemos en todas esas personas cuyas acciones son indispensables para nuestra vida diaria. ¿Quién pone el café en la taza? ¿Quién provee la electricidad, el gas y el agua con los que podemos contar? Y al mismo tiempo, ¿quiénes son esas personas que toman decisiones acerca de cómo, dónde y cuándo mover el billón y medio de dólares que circula diariamente por los mercados financieros con consecuencias para la prosperidad y el desarrollo de cada uno de los países? Son parte de las multitudes desconocidas que habilitan y constriñen nuestra libertad para seleccionar la clase de vida que queremos, como esos industriales que encuentran que los robots son más ventajosos que los empleados vivientes y como consecuencia recortan las posibilidades de conseguir trabajo. Y también están los que, preocupados por sus propios fines, producen aire contaminado y desechos industriales con consecuencias de larga duración para la calidad de nuestras vidas, el medio ambiente y la vida silvestre en general.

Compare estas personas con las que ha conocido personalmente, reconoce y puede nombrar. Ahora considere que, entre todas las personas que tienen influencia en cómo usted conduce su vida y en qué elecciones puede y no puede hacer, las personas que usted efectivamente conoce son sólo una ínfima porción de aquellas, e incluso las que efectivamente encontramos en nuestras vidas senos aparecen con distintas condiciones. Hay gente a la que tratamos con frecuencia y de la que sabemos lo que podemos y no podemos esperar: así nos hablamos con ellos, intercambiamos conocimientos y discutimos asuntos de interés común. Otros son relaciones casuales,

o personas con las que nos encontramos una sola vez. Están también los lugares en los que nos encontramos en lo que Erving Goffman llamó el «orden de interacción». Aquí estamos interesados en esos «espacios» que no son «personales» en sí mismos, sino las regiones y situaciones sociales donde interactuamos con otros. El contenido de las interacciones que se dan en estos lugares puede ser funcional, por ejemplo, cuando se retira dinero de un banco, se hace una visita al dentista o se compra comida en un negocio. Entonces tienen lugar relaciones guiadas por nuestro propósito y a menudo no tenemos interés en las personas con las que nos encontramos, salvo por su capacidad para desempeñar esas funciones. Las preguntas íntimas están fuera de lugar en tales circunstancias y a menudo se las ve como violaciones injustificadas de lo que, en relación con el encuentro, consideramos nuestra privacidad. De ocurrir una intromisión, podríamos resistirnos a ella considerándola una ruptura de las expectativas tácitas de la relación, una relación que, después de todo, está vinculada con un intercambio de servicios.

Aunque la proximidad conforma un episodio de interacción social, eso no nos dice nada sobre la calidad de la experiencia de interacción social que puedan tener los participantes. Algunos afirmarán que sus «amigos de la red» —aquellos con quienes se comunican en Internet— son tan «amigos» como aquellos con los que se encuentran físicamente. Alfred Schutz, un sociólogo germanoestadounidense, propuso que desde cualquier punto de vista particular todos los demás miembros de la raza humana pueden disponerse en una línea imaginaria —un *continuum* medido por la distancia social— que crece a medida que el intercambio social disminuye en volumen e intensidad. Esto se extiende desde un conocimiento personalizado al conocimiento limitado y hasta la capacidad para asignar las personas a tipos: los ricos, los hinchas de fútbol, los soldados, los burócratas, los políticos, los periodistas y otros. Cuanto más distante de nosotros mismos, tanto más tipificada es nuestra conciencia de la gente que ocupa ese punto del *continuum*, al igual que nuestras reacciones hacia ellos.

Dejando de lado a los que son nuestros contemporáneos, hay otros que caen dentro de nuestros mapas mentales como predecesores y sucesores. Nuestra comunicación con ellos es unilateral e incompleta. Sin embargo, al mismo tiempo, esa comunicación, tal vez heredada en forma de mitos, puede ayudarnos a resolver contradicciones contemporáneas referidas a nuestra identidad. Como han demostrado los antropólogos sociales, de esa manera podemos relacionarnos con determinadas tradiciones preservadas por la memoria histórica en forma de ceremonias o en la adhesión a determinadas interpretaciones del pasado. Con los sucesores es diferente, ya que dejamos improntas de nuestra existencia para ellos, pero no esperamos que respondan. Podemos proyectar futuros imaginarios, pero no podemos «conocerlos». Sin embargo, no es raro que el científico de nuestros días se sienta motivado por el género de la ciencia ficción y por la posibilidad de acciones contemporáneas que imaginen las posibilidades que abriga el futuro. La idea de encargados de

«reingeniería» de organizaciones, por ejemplo, tiene que ver con la proyección de un futuro ideal sobre la realidad existente. Estas ideas tienen la posibilidad de relevar a sus autores de su responsabilidad presente ya que el efecto de sus decisiones está ubicado en un futuro imaginado. Hable acerca de la influencia del pasado o imagine las posibilidades del futuro en el presente, la gente no está fijada en el tiempo. Las personas se mudan, se mueven de una categoría a otra, viajan hacia y desde nuestro punto en el *continuum* y cambian de ser contemporáneos a ser predecesores. En ese proceso nuestra capacidad de empatía —la aptitud y voluntad de ponerse en el lugar del otro— también cambia. De modo que nuestra propia identidad está ligada a las identidades sociales que les dibujamos a otros y las que encontramos en nuestra vida cotidiana.

«Nosotros» dentro del «otro»

Nuestra capacidad para hacer distinciones y divisiones en el mundo también incluye la que hay entre «nosotros» y «ellos». Una representa al grupo al que sentimos que pertenecemos y que comprendemos. La otra, por el contrario, es un grupo al que no tenemos acceso o no deseamos pertenecer. Nuestra visión de esto es vaga, fragmentaria y, debido a la falta de comprensión, incluso atemorizante. Además, podemos reafirmarnos en nuestras creencias al sospechar¹ que «ellos» sienten idénticas reservas y ansiedades acerca de «nosotros».

A veces en sociología la distinción entre «nosotros» y «ellos» se presenta como una distinción entre grupos de pertenencia y grupos de no-pertenencia. Estos opuestos son inseparables, ya que no existe uno sin el otro. Sedimentan, por así decir, en nuestro mapa del mundo en los dos polos de una relación antagónica y esto hace que ambos grupos sean «reales» para sus miembros respectivos y proporciona la unidad y coherencia interna que se imagina que poseen. Dado que nuestras autoidentidades están ligadas a los grupos a los que pertenecemos, algunos estudiosos, en particular el historiador y filósofo francés Michel Foucault y el filósofo francés Jacques Derrida, han argumentado que poseemos una «esencia» de lo que somos sólo mediante la exclusión de negativos, que en este caso se asumen como características del «ellos». Por lo tanto son los recursos que obtenemos de nuestro entorno los que permiten la autoidentificación: no hay un núcleo fijo para nuestras identidades. Como tales, las oposiciones se convierten en herramientas de las que nos servimos para dibujarnos el mundo. Entre los ejemplos de este procedimiento se incluyen las distinciones que se hacen entre pobres «dignos» e «indignos», ciudadanos «respetables» y la «chusma» que desafía todas las normas y se caracteriza por rechazar todo orden. En cada caso nuestros respectivos rasgos, igual que nuestra inversión en sentimientos, derivan de ese mutuo antagonismo.

A partir de estas observaciones podemos arribar a la siguiente conclusión: un grupo de no-pertenencia es precisamente esa imaginaria oposición a él mismo que

necesita el grupo de pertenencia para su autoidentidad, su cohesión, su solidaridad interna y su seguridad emocional. La disposición a cooperar dentro de los límites del grupo requiere del rechazo a cooperar con el adversario como apoyo. Es como si necesitáramos del miedo a lo salvaje para sentir seguridad. Los ideales que sostienen esto incluyen solidaridad, confianza mutua y lo que podría llamarse, siguiendo al sociólogo francés Émile Durkheim, una «comunidad» o «vínculo común». Es así cómo uno esperaría que se comportasen los miembros de una familia ideal unos con otros y los padres con sus hijos, según sus patrones de amor y cuidado.

Si escuchamos la retórica de los que desean provocar una lealtad mutua en su auditorio, se oirá hablar a menudo de «hermandad», «fraternidad», y de ser todos miembros de la misma familia. Expresiones de solidaridad nacional y disposición al autosacrificio por un bien mayor están sembradas de referencias a la nación como «nuestra madre» o «la patria». La ayuda mutua, la protección y la amistad, por lo tanto, se convierten en las reglas imaginarias de la vida en el grupo de pertenencia, todas las cuales nos hacen percibir las relaciones dentro de ese contexto como cálidas emocionalmente, imbuidas de simpatía mutua y capaces de inspirar lealtad, tal como nos hacen percibir la determinación requerida para la defensa de los intereses del grupo. Por lo tanto, hay un sentimiento de la comunidad como un lugar placentero en el que estar, previo a cualquier argumentación o reflexión. En ese lugar los tiempos pueden ponerse difíciles, pero siempre se puede encontrar una solución al final. Las personas pueden parecer duras y egoístas, pero podemos contar con su ayuda si la necesidad se presenta. Sobre todo, podemos comprenderlos y estar seguros de ser comprendidos por ellos.

Como ya se ha dicho, no es necesario estar en presencia física de esas personas con las cuales nos identificamos para evocar estos sentimientos y embarcarnos en actividades y creencias que nos ligan a ellos. Son grupos cara a cara, y también grupos amplios y extendidos con los que podemos relacionarnos. La clase social, el género y la nación son ejemplos típicos de esta segunda categoría de grupos de pertenencia. Aunque a menudo los imaginamos como si fuesen pequeños grupos íntimos con los que sentimos familiaridad, se trata en realidad de comunidades imaginadas. Mientras a menudo se caracterizan por compartir lengua y costumbres, también están divididos en sus creencias y sus prácticas. Esas grietas, sin embargo, están apenas cubiertas con un «nosotros» que apela al sentido de unidad. Por cierto, los discursos de los líderes nacionalistas a menudo hablan de sepultar las diferencias en un espíritu conjunto de comunidad orientado a un fin colectivo.

Es laborioso construir estas clases, géneros, etnias y naciones como grupos de pertenencia, ya que carecen de la cohesión social de los grupos que nos son familiares en las interacciones diarias. Una consecuencia de este proceso puede ser la de suprimir o descartar, como falsa o irrelevante, la evidencia que se opone a la imagen ideal. El proceso de purificación requiere de un disciplinado y habilidoso cuerpo de activistas cuyas prácticas agreguen plausibilidad a la imaginaria unidad de intereses y

creencias. En este sentido, las acciones de un cuerpo —un partido político, un sindicato, el gobierno de un Estado— preceden a la formación de grupos de pertenencia en gran escala. El nacionalismo, entonces, precede a la emergencia de unidades nacionales unificadas.

A pesar del trabajo que se pone en forjar la imagen de unidad, su vínculo con la realidad sigue siendo frágil. ¿Por qué? Porque carece de una sustancia que pueda derivar de la interacción con las redes cotidianas, de modo que ningún esfuerzo por insuflar lealtad en grandes grupos se sostiene con alguna probabilidad de éxito si no va acompañada de la práctica de hostilidad hacia el grupo de no pertenencia. Aquí encontramos la imagen de un enemigo que es espeluznante y amenazador y que posee las características de ser astuto e intrigante. La vigilancia se vuelve una necesidad constante allí donde las imágenes están moldeadas por el prejuicio. El prejuicio —como el rechazo a admitir virtud alguna que los enemigos puedan poseer o la tendencia a magnificar sus vicios reales e imaginarios— nos impide aceptar que sus intenciones puedan ser honestas. El prejuicio también se manifiesta en los estándares de doble moral. Lo que los miembros de un grupo de pertenencia argumentan que merecen por derecho propio sería, según ellos, sólo un acto de gracia y benevolencia si se lo otorgara al grupo de no pertenencia. Y, lo que es más importante, las atrocidades que uno realiza en contra de los miembros del grupo de no pertenencia no parecen entrar en conflicto con la conciencia moral, mientras se exige una severa condena para actos mucho más leves cometidos por el enemigo. El prejuicio de ese modo lleva a la gente a aprobar los medios usados para la promoción de la propia causa, medios que jamás se justificarían si fuesen usados por el grupo de no pertenencia para perseguir sus propios propósitos. Acciones idénticas reciben así denominaciones diferentes: un luchador por la libertad para un grupo es un terrorista para el otro grupo, por ejemplo.

La predisposición al prejuicio no se distribuye uniformemente. Puede manifestarse en actitudes y acciones racistas o, de una manera más general, en xenofobia como odio a todo lo «foráneo». Las personas con altos niveles de prejuicios están mal preparadas para soportar cualquier desviación de reglas de conducta rígidas y por lo tanto apoyan la constitución de un poder fuerte capaz de mantener a la gente «a raya». Esas personas fueron caracterizadas por el teórico social, filósofo y crítico cultural Theodor Adorno como poseedoras de «personalidades autoritarias». Estas personalidades están estrechamente relacionadas con expresiones de inseguridad generadas por cambios drásticos de las condiciones de vida habituales. Lo que la gente consideraba un modo efectivo para seguir adelante con sus vidas de pronto se vuelve menos confiable. El resultado puede inducir sentimientos de pérdida de control de la situación y entonces el cambio puede causar resentimiento y/o ser resistido.

El resultado de estas transformaciones de las condiciones sociales puede ser la necesidad de defender «los viejos modos» contra los recién llegados que representan

los «nuevos modos» y se vuelven entonces sujetos de resentimiento. Pierre Bourdieu escribió acerca de este proceso dentro de lo que él llamaba «campos» de relaciones sociales en términos de personas que persiguen estrategias de «ortodoxia» o «herejía». Lo que está en juego es la conservación o la subversión de las relaciones establecidas, de modo que las presunciones prerreflexivas o que damos por sentadas que modelan nuestras acciones cotidianas se ven forzadas a despertar de su letargo para defender el *statu quo* contra la intrusión.

Norbert Elias también presentó una teoría de estas situaciones en términos de lo que llamó los «establecidos» y «los de afuera». El ingreso de los de afuera siempre es un desafío al modo de vida de la población establecida, sea cual fuere la diferencia objetiva entre los recién llegados y los viejos habitantes. Surgen entonces tensiones por la necesidad de hacer espacio y así reconocer a los recién llegados. Las ansiedades resultantes se convierten en sentimientos hostiles, pero los habitantes establecidos tienden a poseer mejores recursos para actuar sobre sus prejuicios. Pueden invocar también los derechos adquiridos por antigüedad, como se resume en frases del tipo «es la tierra de nuestros ancestros».

La compleja relación entre los establecidos y los que vienen de afuera sirve muy bien para explicar una amplia variedad de conflictos entre los grupos de pertenencia y los grupos de no pertenencia. El nacimiento del moderno antisemitismo en el siglo XIX europeo y su amplia recepción puede entenderse como el resultado de una coincidencia entre la alta velocidad de cambio en una sociedad que se industrializaba rápidamente y la emancipación de los judíos, que emergieron de los guetos o barrios judíos segregados y las comunidades cerradas para mezclarse con la población gentil de las ciudades y desempeñar ocupaciones «ordinarias». De manera similar, los cambios en el paisaje industrial de la Gran Bretaña de posguerra generaron una ansiedad generalizada que se fue focalizando luego en los recién llegados de los países del Caribe o Paquistán, en tanto la resistencia de los hombres a la exigencia de igualdad de derechos por parte de las mujeres en cuanto al empleo y la competencia para ocupar posiciones socialmente influyentes es otro ejemplo de lo mismo. Los reclamos feministas por la igualdad siguen animando un prejuicio que queda apenas disimulado por alusiones a un estado de cosas «natural». Queda implícito en tal planteo que las mujeres deberían reconocer su lugar en un orden social de relaciones que tiende a garantizar a los hombres privilegios por sobre las mujeres.

Gregory Bateson, un antropólogo estadounidense, sugirió el término «cismogénesis» para aludir a la cadena de acciones y reacciones que siguen los procesos descriptos. Cada acción desencadena una reacción más fuerte, y poco a poco se pierde el control sobre la situación. Bateson distingue dos tipos de cismogénesis. El primero, cuando hay «cismogénesis simétrica», en el caso en que cada lado reacciona a los signos de fuerza del lado contrario. Cada vez que el adversario muestra poder y determinación, se busca reaccionar con una manifestación de poder y una resolución aun más fuertes. Lo que ambos bandos temen más es que se los vea débiles o

titubeantes. Piense en los eslóganes «la disuasión tiene que ser creíble» o «el agresor debe saber que la agresión tiene su precio». Una cismogénesis simétrica alimenta la autoafirmación en ambos bandos y contribuye a la destrucción de la posibilidad de un entendimiento racional. Ninguno de los dos bandos recuerda la razón original del conflicto, pero está enfurecido por el encarnizamiento de la lucha cotidiana.

La segunda es la «cismogénesis complementaria». Esta se desarrolla a partir de presunciones exactamente contrarias, pero lleva a idénticos resultados, es decir, la ruptura de la relación. La secuencia de acciones cismogénicas es complementaria cuando una parte fortalece su resolución al percibir una señal de debilidad en la parte contraria, en tanto la otra parte debilita su resistencia cuando se ve confrontada con manifestaciones de creciente poder en el lado opuesto. Típicamente, es la tendencia para cualquier interacción entre una parte dominante y otra más sometida. La autoafirmación y confianza en sí de una parte se alimenta de los síntomas de timidez y sumisión de la otra. Los casos de cismogénesis complementaria son tan variados en contenido como numerosos.

En un extremo podemos pensar en una banda que aterroriza todo un vecindario obligándolo a una sumisión incondicional, y luego, convencida de su propia omnipotencia por la ausencia de resistencia, aumenta las demandas más allá de las posibilidades de pago de sus víctimas. Las víctimas se ven entonces arrastradas a la desesperación: o bien estallan en una rebelión, o bien se ven obligadas a mudarse del vecindario de la banda. En el otro extremo, se puede pensar en una relación patrón-cliente. La mayoría dominante (nacional, racial, cultural y religiosa) puede aceptar la presencia de una minoría con la condición de que esta última demuestre solícitamente que acepta los valores dominantes y está deseosa de vivir bajo sus reglas. La minoría puede estar dispuesta a complacer y de esa manera ganarse el favor, pero puede descubrir que las concesiones necesarias tienden a crecer con la confianza del grupo dominante. La minoría se va a ver forzada entonces, o bien a escapar a su propio gueto, o bien a cambiar su estrategia a una basada en la cismogénesis simétrica. Sea cual fuere la elección, la ruptura de la relación es el resultado más probable.

Hay, afortunadamente, un tercer tipo de marco para la interacción. Esta forma —reciprocidad— combina rasgos de la cismogénesis simétrica y la complementaria, pero lo hace de manera que neutraliza sus tendencias autodestructivas. En una relación recíproca, cada caso particular de interacción es asimétrica, pero en la larga duración el balance es parejo, debido a que cada parte tiene algo que ofrecer que la otra parte necesita; por ejemplo, una minoría resentida y discriminada puede poseer destrezas de las que carece la población en general. Se puede argumentar que cierta forma de reciprocidad caracteriza la mayor parte de los marcos de interacción. Debe notarse, no obstante, que ningún marco recíproco es inmune al peligro de deslizarse hacia una relación simétrica o complementaria desencadenando así el proceso de cismogénesis.

Hemos visto que nosotros somos «nosotros» en tanto haya un «ellos»: sólo juntos

tienen sentido, en oposición uno al otro. Además, están juntos y forman un grupo sólo porque todos y cada uno comparte las mismas características: ninguno es «uno de nosotros». Ambos conceptos derivan su significado de la línea divisoria que sirven. Sin esa división, sin la posibilidad de oponernos al «ellos», tendríamos mucha dificultad para darle un sentido a nuestras identidades.

OBSERVANDO Y VIVIENDO VIDAS:

LÍMITES Y EXTRAÑOS

Los «extraños» desafían las divisiones de las que hablábamos antes. Efectivamente, a lo que se oponen es a la oposición misma: es decir, a divisiones de cualquier tipo en términos de límites que los protejan y por ende a la claridad del mundo social que deriva de estas prácticas. En eso radica su significación, el significado y el papel que desempeñan en la vida social. Por su mera presencia, que no entra fácilmente en ninguna categoría establecida, los extraños niegan el valor mismo de las oposiciones aceptadas. Ponen en peligro el aparente carácter «natural» de las oposiciones y como consecuencia desnudan su fragilidad. Las divisiones se ven entonces como lo que son: líneas imaginarias que pueden ser atravesadas o reformuladas. Después de todo, se presentan en nuestro campo visual y en nuestros espacios sociales... sin ser invitados. Deseémoslo o no, estas personas se asientan con firmeza en el interior del mundo que ocupamos y no muestran signos de irse. Notamos su presencia porque sencillamente no puede ser ignorada y por esta razón nos cuesta otorgarles un sentido. No son, se diría, ni cercanos ni distantes, y no sabemos exactamente qué esperar de ellos y de nosotros.

En estos casos, construir límites tan exactos, precisos y tan poco ambiguos como sea posible es el rasgo central del mundo humano. Todas nuestras destrezas adquiridas, todo nuestro saber se volverían cuestionables, inútiles, dañinos e incluso suicidas de no ser por el hecho de que límites claros nos envían señales con respecto a qué esperar y cómo conducirnos en determinados contextos. Sin embargo, los que están del otro lado de estos límites no difieren tanto de nosotros en un modo que nos libere de clasificaciones erradas. Debido a esto, es necesario un esfuerzo constante para mantener divisiones en una realidad que no tiene contornos netos, inequívocos.

La comprensión de los demás y de nosotros mismos se convierte ahora en el esfuerzo por entender por qué existen estas barreras y cómo se las mantiene. El antropólogo Anthony Cohen señaló que la idea de fronteras es central en el esfuerzo de comprender los límites de nuestra autoconciencia en y a través de la tarea de comprender a los que caen fuera de los puntos de demarcación simbólicos. Aquí podemos ver cómo, si la gente difiere en un aspecto, bien puede parecerse en otro. Puede verse que la mayor parte de los rasgos varía de manera gradual, suave y a menudo imperceptible, como sugiere la línea continua de Alfred Schutz. Por la superposición de rasgos, hay zonas ambiguas en las que las personas no son

reconocibles de inmediato como pertenecientes a uno u otro de los grupos opuestos. Como dijimos, para algunos esto es una fuente de amenaza más que una oportunidad de saber más de nosotros mismos a través de un mayor conocimiento de los otros.

Entre las preocupaciones humanas, un papel crucial es el que desempeña la inacabable tarea de conseguir que el orden humano se sostenga. Como notó la antropóloga Mary Douglas en su obra *Pureza y peligro*, los límites no son simplemente negativos sino también positivos, porque los rituales representan formas de relaciones sociales que les permiten a las personas conocer sus sociedades. Para alcanzar este propósito, sin embargo, debe suprimirse la ambigüedad que sirve para borrar los límites. Pensemos en algunos ejemplos de este proceso. Lo que hace de algunas plantas malas hierbas, que combatimos y arrancamos, es su horrible tendencia a olvidar el límite entre nuestro jardín y lo salvaje. A menudo son lindas de ver, fragantes y agradables, pero su «falta» consiste en que entraron, sin ser invitadas, a un lugar que exige pulcritud, aun cuando se requieran muchos productos químicos para alcanzar el resultado. Lo mismo puede decirse de la «suciedad» en las casas. Se sabe que algunas empresas químicas colocan dos etiquetas claramente distintas en envases que contienen el mismo detergente. ¿Por qué? Porque por medio de estudios de mercado averiguaron que la gente que estaba orgullosa de su cuidado de la casa no soñaría confundir la diferencia entre el baño y la cocina usando el mismo detergente en ambos sitios. Esas preocupaciones pueden manifestarse en un comportamiento obsesivo dedicado a la pureza y limpieza del medio local. Los productos se venden con esto en mente, pero el resultado puede llevar a una reducción en la capacidad de nuestros sistemas inmunes para vérselas con las infecciones. Por lo tanto, el deseo de hacer un mundo ordenado frente a la permanente amenaza de la ambigüedad y el desorden tiene un costo, no sólo para nosotros sino también para las personas y cosas que se cree que perturban esa armonía.

El límite de un grupo puede verse amenazado desde afuera y desde adentro. Dentro del grupo están esas personas ambivalentes que han sido estigmatizadas como desertoras, críticas a los valores, enemigas de la unidad y renegadas. También puede ser atacado y eventualmente penetrado desde afuera por gente que pide igualdad y que se mueve en espacios que no son tan fácilmente identificables. Al hacer esto, los límites que se asumen como seguros pasan a ser endebles. Los que se han alzado desde sus viejos puestos y han pasado a ocupar el nuestro llevan a cabo una hazaña que nos hace sospechar que poseen algún poder que no podemos resistir, de manera que no nos sentimos seguros en su presencia. «Neófito» (alguien que se convirtió a nuestra fe), «nuevo rico» (alguien que hasta ayer era pobre, que amasó una súbita fortuna y hoy se unió a los ricos y poderosos), y «advenedizo» (alguien de extracción social baja promovido velozmente a una posición de poder) son algunos de los términos que implican reprobación, odio y desprecio en esas situaciones.

Esas personas despiertan ansiedad por otras razones. Hacen preguntas que no sabemos cómo contestar porque no tuvimos ocasión ni vimos una razón de

preguntárnoslas nosotros mismos: «¿Por qué hace esto de esta manera? ¿Tiene sentido? ¿No trató de hacerla de otra manera?». El modo en que hemos vivido, la clase de vida que nos daba seguridad y nos hacía sentir cómodos, ahora se abre a lo que visualizamos como un desafío, y se nos pide que expliquemos y justifiquemos nuestras acciones.

Una consecuente pérdida de seguridad no es algo que disculparíamos así como así. Se la suele ver como una amenaza y, en general, no nos sentimos inclinados a perdonar. De ahí que esas preguntas se vean, como ofensas y hechos subversivos. Se puede cerrar filas en defensa de las formas de vida establecidas y lo que antes era un grupo disperso de personas puede unirse en contra de un adversario común. Responsabilizamos a los extraños por la crisis de confianza. El malestar puede convertirse en enojo contra los que ahora se castiga como «buscapleitos».

Aun cuando los recién llegados eviten hacer preguntas incómodas, el modo en que llevan adelante su actividad diaria va a provocar consecuencias. Los que vinieron de otros lugares y están determinados a quedarse con nosotros quieren aprender las formas de vida, imitarlas y tratar de volverse «como nosotros». Por mucho que traten de imitar, no pueden evitar cometer errores al principio, porque los supuestos sobre los que se construye la forma de vida deben aprenderse a lo largo del tiempo. De ese modo, sus intentos parecen poco convincentes y su comportamiento parece torpe y desmañado, como una caricatura de nuestra propia conducta, lo que nos lleva a preguntar qué es lo que verdaderamente pasa. Repudiamos sus torpes imitaciones ridiculizándolas e inventando y contando chistes que «caricaturizan la caricatura». Sin embargo, hay amargura en la risa cuando la ansiedad se enmascara como hilaridad.

Por la presencia de los recién llegados los miembros del grupo se han visto forzados a examinar sus propios hábitos y expectativas con una pesada dosis de ironía. Aunque nunca han estado realmente abiertos a un cuestionamiento explícito, su comodidad se ha visto quebrantada y de ahí derivará una resistencia. Como posibles respuestas a estas situaciones, la primera es la que va hacia la restauración del *statu quo*. Los límites exigen el regreso a lo que se veía como una claridad sin problemas. Puede devolvérselos hasta donde se supone que se originaron, ¡aunque posiblemente ese lugar no exista! Se les incomoda la vida, por ejemplo, cambiando el humor por el ridículo y negándoles reconocimiento en los términos de los derechos que les dan a los miembros vigentes del grupo. Sin embargo, y aunque se retiren, cuando un grupo se basa en esa fragilidad, será necesario descubrir nuevos blancos para sostenerse.

En el nivel nacional, la forma de este proceso cambia y se pueden hacer intentos para obligarlos a emigrar, o bien volver tan desdichadas sus vidas que ellos mismos puedan sentir que el éxodo es el menor de los males. Si ese movimiento provoca resistencia, se sube la apuesta y puede seguir el genocidio; de esa manera la cruel destrucción física se hace cargo de la tarea que los intentos de remoción física no

lograron cumplir. Por supuesto, el genocidio es el método más extremo y abominable de «restaurar el orden». Sin embargo, la historia reciente ha demostrado del modo más flagrante que el peligro de genocidio no desaparece tan fácilmente, a pesar de la condena y la indignación general.

El genocidio es una forma extrema: pueden elegirse formas menos detestables y radicales, siendo una de las más comunes la separación. Puede ser territorial, espiritual o una combinación de ambas. Su expresión territorial puede encontrarse en guetos o reservas étnicas: es decir, porciones de la ciudad o zonas del campo reservadas como morada de gente con quienes los elementos más poderosos de la población se niegan a mezclarse. En ocasiones muros y/o prohibiciones con fuerza legal rodean la tierra asignada. Puede suceder que los movimientos hacia y desde esos espacios no se castiguen y sean, teóricamente, libres, pero en la práctica los residentes no puedan o no quieran escapar de su confinamiento porque las condiciones de «afuera» se hayan vuelto intolerables para ellos, o porque el estándar de vida en su propia zona, a menudo abandonada, es lo más a lo que pueden aspirar.

Cuando la separación territorial es incompleta, o se vuelve completamente impracticable, la separación espiritual crece en importancia. El vínculo con los extraños se reduce a intercambios estrictamente de negocios; se evitan los contactos sociales. Se hacen grandes esfuerzos, conscientes o no, para evitar o reducir el peligro de que la proximidad física se convierta en proximidad espiritual. El resentimiento o la hostilidad abierta es la forma más obvia que adoptan esos esfuerzos preventivos. Se pueden construir barreras de prejuicio más efectivas que la más gruesa de las paredes. La activa prevención del contacto se ve fomentada por el temor a la contaminación con aquellos que «nos sirven» pero no son «como nosotros». El resentimiento se derrama sobre todo lo que podemos asociar con los extraños: su forma de hablar, su forma de vestir, sus rituales, la manera en que organizan su vida familiar e incluso el olor de la comida que les gusta cocinar. Enraizado en esto se halla el manifiesto rechazo que ellos tienen por comprometerse con el orden natural de las relaciones sociales, de manera que no aceptan la responsabilidad por sus acciones, como debemos hacer «nosotros». El orden que produjo este estado de cosas nunca se cuestiona, pero sí en cambio su fracaso «personal» en adherir a esta pretendida lógica.

Segregación y movimiento en la ciudad

Hasta ahora hemos asumido la separación entre los grupos, aunque hemos notado la ambivalencia y las ambigüedades que rodean esas barreras. Quién pertenece a qué grupo no estuvo en discusión. Es fácil ver, sin embargo, que esta clase de situación simple, y las claras restricciones que tiende a generar, rara vez se manifiesta en una sociedad de nuestro tipo. Las sociedades en las que la mayor parte de nosotros vive

son urbanas: es decir, la gente vive junta en alta densidad, viaja continuamente y en el curso de sus actividades diarias penetra en diversas áreas habitadas por personas diversas. En la mayor parte de los casos no podemos estar seguras de que la gente con la que nos encontramos sostenga nuestros estándares. Casi constantemente nos vemos sacudidos por nuevas imágenes y sonidos que no comprendemos del todo, y, tal vez desgraciadamente, apenas tenemos tiempo de detenernos a mirar, reflexionar y hacer un intento honesto por comprender esos lugares y esas personas. Vivimos entre extraños, entre los cuales nosotros mismos somos extraños. En un mundo así, los extraños no pueden confinarse o mantenerse a raya.

A pesar de esas interacciones dentro de la ciudad, las prácticas anteriormente descritas no fueron completamente abandonadas. Prácticas de segregación tienen lugar en, por ejemplo, el uso de marcas visibles, conspicuas, de pertenencia a un grupo. La ley puede reforzar esa manifestación visible de pertenencia al grupo, de modo que «hacer se pasar por otro» tenga su castigo. No obstante, esto se suele conseguir sin recurrir necesariamente al refuerzo de la ley. Los que tienen a su disposición un ingreso mayor pueden permitirse vestir de determinada manera y estas maneras actúan como códigos para clasificar a las personas por el esplendor, miseria o excentricidad de su apariencia. Sin embargo, hoy se hacen copias masivas de manifestaciones de la moda admiradas y altamente apreciadas a un precio relativamente barato, lo que borra un poco las distinciones. Como resultado de esto, las ropas pueden más bien ocultar que descubrir el origen territorial y la movilidad de los dueños y usuarios. Esto no significa que la apariencia no aparte a los usuarios, porque son manifestaciones públicas de los grupos de referencia que han elegido. De igual modo, podemos disfrazar nuestros orígenes vistiéndonos de diferentes modos para subvertir o quebrar la clasificación social impuesta. Así, el valor informativo que proviene de la apariencia de los otros puede quedar disminuido.

Si la apariencia se ha vuelto con el tiempo más problemática, esto no pasa con la segregación por el espacio. El territorio de los espacios urbanos compartidos se divide en áreas en las que es más fácil encontrar determinada clase de personas que otras. El valor que las áreas segregadas nos proporciona para orientar nuestra conducta y expectativas se alcanza mediante las prácticas cotidianas de exclusión; es decir, por la admisión selectiva y limitada. Áreas residenciales exclusivas, con vigilancia privada, no son sino un ejemplo de este fenómeno, en el que los que tienen medios financieros excluyen a todos los que no gozan de las posibilidades que derivan de su ingreso y riqueza.

No son sólo los guardias de seguridad en las puertas de las residencias exclusivas los que simbolizan las prácticas de exclusión sino también los de esos inmensos *shoppings* donde el tiempo se pierde en conspicuos actos de consumo, con el auxilio de una muy hábil ausencia relativa de relojes. Hay también boleterías y recepcionistas; en cada caso el criterio de selección variará. En el caso de la boletería, el dinero es el criterio más importante, aunque se le puede negar el billete a una

persona que no cumple con algún otro requisito, por ejemplo la ropa que usa o el color de su piel. Las solicitudes de admisión plantean una situación en la que se niega la entrada a cualquiera mientras siga siendo un extraño. Estos actos rituales de identificación transforman a un miembro sin rostro de la categoría gris e indiscriminada de extraño en una «persona concreta» a la que se le reconoce el derecho de admisión. Para quienes se identifican con esos lugares, la incertidumbre que acarrea estar en la presencia de personas «que pueden ser cualquiera» queda entonces reducida, aunque sólo local y temporariamente.

Para asegurar una relativa homogeneidad se despliega el poder de rechazar la admisión y así delinear límites de acuerdo con las características aceptables para los ingresantes. Estas prácticas buscan reducir la ambivalencia en espacios seleccionados dentro del densamente poblado y anónimo universo de la vida urbana. Este poder se practica en pequeña escala cada vez que nos ocupamos de controlar esos espacios identificados como privados. Confiamos, sin embargo, en que otras personas usen sus poderes para hacer para nosotros un trabajo semejante en mayor escala en los ámbitos en los que nos movemos rutinariamente. En un sentido general, tratamos de minimizar el tiempo utilizado en zonas intermediarias, por ejemplo, en el traslado de un espacio muy vigilado a otro. Un claro ejemplo de esto es viajar en el aislamiento hermético de la carrocería sellada de un auto privado mientras, tal vez, nos quejamos de la congestión del tránsito.

Cuando nos movemos dentro de esas áreas y observamos a los extraños que tienen el potencial de perturbar nuestra identidad, lo más que podemos hacer es tratar de permanecer en la oscuridad o, al menos, evitar llamar la atención. Erving Goffman encontró que dicha *desatención civil* es predominante entre las técnicas que hacen que la vida en una ciudad, entre extraños, sea posible. Caracterizada por formas elaboradas de simular que no estamos mirando ni escuchando, o de asumir una pose que sugiera que no vemos ni oímos, o que ni siquiera a nos importa, lo que los demás están haciendo a nuestro alrededor, la desatención civil se vuelve rutina. Se manifiesta en la elusión del contacto visual, que, culturalmente hablando, puede servir como invitación a abrir una conversación entre extraños. Se acepta así que el anonimato se entregue en el más mundano de los gestos. Sin embargo, la elusión total es imposible, ya que un simple paso por zonas atestadas de gente nos obliga a un cierto grado de inspección para evitar la colisión con otros. Por lo tanto, debemos estar atentos, y al mismo tiempo simular que no miramos ni somos vistos.

Los recién llegados que no están acostumbrados al contexto urbano suelen quedar impresionados por esas rutinas. Para ellos pueden significar cierta insensibilidad y fría indiferencia por parte de la población. Las personas están exasperantemente cerca en un sentido físico pero, espiritualmente, se los nota remotos unos de otros. Perdidos entre la multitud, tenemos un sentimiento de abandono a nuestros propios recursos que, a su vez nos lleva a la soledad. La soledad aparece entonces como el precio de la privacidad. Vivir con extraños se convierte en un arte, cuyo valor es tan ambiguo

como los propios extraños. Y sin embargo hay otro costado para esta experiencia.

El anonimato puede significar emancipación de la nociva y humillante vigilancia e interferencia de los otros, quienes, en contextos más pequeños y personalizados, se pueden sentir con el derecho de ser curiosos y mezclarse en nuestras vidas. La ciudad proporciona la posibilidad de permanecer en un lugar público manteniendo intacta nuestra privacidad. Una invisibilidad, habilitada por la aplicación de la desatención civil, ofrece una ocasión de libertad impensable en otras condiciones. Este es suelo fértil para el intelecto y, como señaló el gran sociólogo alemán Georg Simmel, la vida urbana y el pensamiento abstracto resuenan juntos y se desarrollan juntos. Después de todo, el pensamiento abstracto se ve impulsado por la extraordinaria riqueza de la experiencia urbana, que no puede ser atrapada en toda su diversidad cualitativa, en tanto la capacidad para operar conceptos y categorías generales es la destreza sin la cual la supervivencia en el medio urbano es inconcebible.

De modo que hay dos costados a esta experiencia y no parece haber ganancia sin pérdida. Junto con la molesta curiosidad de los otros, pueden desaparecer su simpatía, su interés y su predisposición a ayudar. Junto con el estimulante trajín de la vida urbana, llega la indiferencia humana, impulsada por muchas interacciones forzadas por el intercambio de bienes y servicios. Lo que se pierde en el proceso es el carácter ético de las relaciones humanas. Se vuelve posible entonces una amplia gama de relaciones humanas desprovista de significación y consecuencias, ya que toda esa conducta rutinaria parece libre de evaluación y juicio de algún estándar moral.

Una relación humana es moral cuando surge un sentimiento de responsabilidad por la protección y el bienestar del «otro». Esto no deriva del miedo a ser castigado, ni de un cálculo hecho desde el punto de vista de la ganancia personal, ni siquiera de las obligaciones contenidas en un contrato que hayamos firmado y que estemos legalmente obligados a respetar. Tampoco depende de lo que la otra persona haga o de la clase de persona que sea. Nuestra responsabilidad es moral en tanto sea desinteresada e incondicional. Somos responsables por otras personas simplemente porque son personas y por lo tanto inspiran nuestra responsabilidad. Nuestra responsabilidad es moral también en la medida en que vemos que es sólo nuestra. Es, por lo tanto, no negociable y no puede pasarse a otro ser humano. La responsabilidad por otros seres humanos surge simplemente del hecho de que son seres humanos y el impulso moral de ayudar que acompaña no necesita más argumentación, legitimación ni prueba.

Como hemos visto, la proximidad física puede quedar liberada de su aspecto moral. Personas que viven cerca una de otra y se ven afectadas recíprocamente en sus condiciones y bienestar pueden muy bien no experimentar proximidad moral. En ese sentido, permanecen ajenas a la significación moral de sus acciones. Lo que sucede entonces puede servir para frenar acciones que la responsabilidad moral habría impulsado y embarcarse en acciones que la responsabilidad moral habría impedido. Gracias a las reglas de desatención civil, los extraños no son tratados como enemigos

y la mayor parte del tiempo escapan del destino que tiende a quedar reservado al enemigo; no son el blanco de la hostilidad y la agresión. Sin embargo —y eso no es muy distinto de lo que sucede con los enemigos—, los extraños, grupo del que todos, en un momento u otro, formamos parte, se ven desprovistos de la protección que ofrece la proximidad moral. Por lo tanto hay apenas un paso entre desatención civil e indiferencia moral, crueldad y desprecio por las necesidades de los demás.

RESUMEN

Hemos hablado de los papeles de la distancia social, los límites y el espacio en nuestra vida cotidiana. Estos límites son a la vez simbólicos y físicos, pero interactúan de maneras complejas. Estamos todos ligados por las rutinas, las decisiones y las consecuencias que nos dan el conocimiento y las condiciones que nos habilitan no sólo para controlar nuestras acciones sino también para ser capaces de actuar. En tanto hay diferencias claras en el acceso que la gente tiene a los medios para perseguir sus fines, todos estamos implicados, en diferentes niveles y con diferentes efectos, en los procesos que hemos descrito en este capítulo. Nos proporcionan no sólo nuestras identidades sociales sino también nuestras autoidentidades y nuestros modos de visualizar a los demás, cada uno de estos íntimamente ligado uno con otro. En el capítulo 3 continuaremos con esta exploración examinando fenómenos sociales tales como comunidades, grupos y organizaciones, y el papel que desempeñan en nuestra vida.

Capítulo 3

LOS VÍNCULOS QUE UNEN: HABLANDO DE «NOSOTROS»

En este capítulo examinaremos los procesos a través de los cuales cada uno de nosotros, como sujetos individuales, nos vemos agrupados en configuraciones más amplias de personas. ¿Cómo ocurre esto, bajo qué circunstancias y con qué efectos? Estos son sólo algunos de los problemas que queremos considerar. Dichos problemas se nos presentan diariamente en la forma de frases tales como «todos nosotros», «nosotros exigimos» y «nosotros acordamos» que expresan gente de negocios, líderes religiosos y políticos a través de los medios. ¿Quién es el «nosotros» que se supone basado en la comprensión mutua y cómo está constituido?

COMUNIDADES: FORJANDO EL CONSENSO

Y ENFRENTANDO EL CONFLICTO

Un grupo de personas que no están claramente definidas o circunscriptas, pero que están de acuerdo en algo que otra gente rechaza, y otorgan una autoridad a eso que creen, puede definirse como una *comunidad*. Aunque podemos tratar de justificar o explicar esta «mancomunidad», lo principal de esta caracterización es la unión espiritual. Sin esto instalado, no hay comunidad. Se asume que el acuerdo, o al menos la predisposición y el potencial para ponerse de acuerdo, es el soporte fundamental para todos los miembros de una comunidad. Así, los factores de unificación se consideran más fuertes y más importantes que cualquier cosa que pueda dividir, en tanto las diferencias entre los miembros son secundarias en comparación con sus similitudes. De esta manera la comunidad es pensada como una unidad natural.

El poder de estos vínculos no debería menospreciarse. Releva a las personas de la necesidad de explicar, convence a uno y otro acerca de «quiénes» son, y permite que los puntos de vista compartidos se constituyan como verdades merecedoras de fe y respeto. Pertenecer a una comunidad está en su punto más fuerte y seguro cuando creemos que no la hemos elegido a propósito y que no hicimos nada para que existiera, y por lo tanto nada podemos hacer para transformarla con nuestras acciones. Para una mayor eficacia, sus imágenes y postulados, como los implicados en frases como «todos estamos de acuerdo en que», nunca se detallan ni cuestionan; no se los pone por escrito en un código formal ni se los convierte en objetos de un esfuerzo consciente de *demarcación* y *conservación*. Su autoridad es más fuerte cuando se mantienen tácitos, como órdenes que se dan por sentadas y así permanecen indiscutidas. El lazo común de unión encuentra su máxima expresión entre personas

aisladas que viven todas sus vidas, desde el nacimiento hasta la muerte, en compañía de las mismas personas y que nunca se aventuran a otros lugares ni reciben visitas de miembros de otros grupos. Dadas estas condiciones, pueden no tener ocasión de reflexionar sobre sus propias direcciones y sus propios recursos, ni de ver la necesidad de explicarlos y justificarlos.

Situaciones como esta rara vez existen. En cambio, la comunidad es un postulado, una expresión de deseo y un llamado a movilizarse y cerrar filas, más que una realidad. En las memorables palabras del crítico y novelista galés Raymond Williams, «lo sorprendente de la comunidad es que siempre ha sido». Aun asumiendo que haya existido, ya no existe, y su momento ha pasado. Sin embargo, suelen evocarse esos inmovibles poderes de la unidad «natural» cuando las personas se enfrentan con la tarea práctica de crear unidad o de rescatar a través del esfuerzo consciente su ideal —una tarea de creación de unidad, o de rescate del ideal a través de un esfuerzo consciente—, un ideal que, de hecho, puede no ser sino un edificio del pasado que se está desmoronando.

Cualquier referencia a un estado natural en la idea de comunidad es en sí un factor que vuelve eficaces los llamamientos a la unidad. Las más poderosas son las que se consideran más allá de la interpretación y el control humanos, y que aluden a cosas tales como «la sangre común», el carácter hereditario y el eterno vínculo con «la tierra». Estas referencias vinculan a la gente con un pasado común y un destino común sobre el que tienen escaso o ningún control. La comunidad de religión y la unidad nacional son tratadas como «situaciones de hecho» que pueden en efecto ocultar los elementos de arbitrariedad implícitos en la elección e interpretación de los acontecimientos y características seleccionados. Los que se oponen a esas interpretaciones son vistos como culpables de actos que traicionan su propia naturaleza. A partir de ahí se los puede tildar de renegados, tontos y tan envueltos en su propia soberbia que desafían decisiones ya consolidadas por la inevitabilidad histórica.

La alusión a cosas que están más allá de nuestro control suele venir de la mano de las crecientes posibilidades de controlar más de cerca nuestros destinos. Hablar de similitudes genéticas con el propósito de crear unidad no releva al hablante de la carga de elegir en sus versiones. ¿Por qué? Por que, dejando de lado las diferencias de opinión, cuando se trata de entender las relaciones entre los genes y la conducta humana, la supuesta inevitabilidad en una época en la que la ingeniería genética es una realidad resulta altamente problemática. Como la psicóloga feminista y teórica social Lynne Segal planteó, enfrentamos una elección. Por un lado, podemos mirar hacia atrás para examinar las «coacciones en nuestra herencia genética que determinan nuestro destino». Por otro lado, podemos mirar para adelante y confiar en los «nuevos Dioses Genéticos» y las libertades que pueden proporcionarnos al volver nuestras naturalezas «infinitamente maleables».

Frente a ese tipo de posibilidades, cualquier referencia a estados naturales que

unifican es limitada. En cambio, se abriría la posibilidad de tratar de crear una comunidad de convicciones o de fe mediante la conversión (por proselitismo) de la gente a las nuevas ideas. Aquí el objetivo sería crear una comunidad de fieles agrupando a aquellos que se sienten unificados por su vínculo con una causa que les ha sido revelada por un fundador santo o un líder político perspicaz y visionario. En esta clase de ejercicio, el lenguaje que se emplea no es el de las tradiciones sagradas o el destino histórico, sino el de la buena nueva que aparece junto con el «renacer» y, sobre todo, con el vivir de acuerdo con *la Verdad*. No se invocan las situaciones en las que la gente no tiene elección sino, por el contrario, se alude al noble acto de abrazar la fe verdadera mediante el rechazo de la superstición, la ilusión o la distorsión ideológica a través de cualquier duda. Los actos públicos de conversión son vistos como actos de liberación y el comienzo de nuevas vidas. No es obra del destino, sino un acto de libre voluntad que es leído como la primera manifestación verdadera de una libertad recién encontrada. Lo que, en cambio, se oculta en esta etapa son las presiones que se ejercerán sobre los conversos para que permanezcan obedientes a la fe que acaban de abrazar y para que entreguen su libertad a lo que la causa les demande. Por lo tanto, las demandas sobre los adherentes pueden no ser menos exageradas que las que pesan sobre los que invocan la tradición histórica o la predisposición genética para legitimar sus prácticas.

Las comunidades de fe no pueden limitarse a la prédica de un nuevo credo cuyo propósito sea unir a los futuros devotos. La devoción nunca sería segura si no estuviese sostenida por el ritual: es decir, una serie de acontecimientos regulares —festivales patrióticos, reuniones partidarias, servicios eclesiásticos— en los que los fieles sean llamados a participar como actores, de modo tal que se afirme su pertenencia y destino comunes y se refuerce la devoción. Sin embargo, habrá variaciones en la severidad y el volumen de las demandas que se hagan sobre los miembros. La mayor parte de los partidos políticos —con la importante excepción de aquellos partidos de la derecha y de la izquierda que persiguen fines radicales o reaccionarios y tratan a sus miembros como soldados y demandan en consecuencia lealtad y subordinación— no buscan más unidad de pensamiento que la necesaria para asegurar el apoyo electoral. Después de la elección, el ejército de voluntarios puede caer en el olvido hasta que, por supuesto, se los vuelva a necesitar. En otras palabras, dejarán que el resto de los miembros vivan la vida a su arbitrio, y se cuidarán mucho de legislar acerca de, por ejemplo, la naturaleza de su vida familiar o la elección del trabajo.

Las sectas religiosas, por su parte, tienden a ser más exigentes. No es probable que se establezcan rituales de culto periódicos para la participación, porque la vida completa de sus miembros quedará dentro de la esfera de su incumbencia. Como las sectas son, por definición, minorías expuestas a presiones del afuera, se controlará la completa reforma en el modo en que los fieles conducen su quehacer diario en todos sus aspectos. Convirtiendo la vida toda en una profesión de fe y una manifestación de

lealtad, las comunidades sectarias tratarán de defender el compromiso de sus miembros frente al escepticismo o la franca hostilidad del medio. En casos extremos, se harán intentos por separar totalmente a la comunidad del movimiento «corriente» de la vida social y censurarán a la sociedad «normal» por pecaminosa o proclive a caer en tentaciones.

Cuál de los posibles cargos contra el «afuera» se invocará, es algo que dependerá de cuál sea la forma de vida que la comunidad desee promover. Los miembros pueden ser invitados a huir de las abominaciones de la vida mundana hacia una vida solitaria, o se los puede conminar a salirse de la «carrera de ratas» para construir relaciones basadas exclusivamente en la intimidad mutua, la sinceridad y la confianza. A los miembros también se les suele pedir que le den la espalda al consumismo y se reconcilien con una vida de modestia y austeridad. Las comunidades de este tipo, descritas a menudo como comunas, confrontan a sus miembros con la tarea de pertenecer sin obligaciones contractuales legalmente fijadas, constituyendo esto una segunda línea de defensa si hay amenaza de animosidades o falta de consenso. Todo disenso, por lo tanto, constituye una amenaza, y cuanto más abarcadoras son las comunidades, tanto más opresivas tienden a ser.

Las comunidades difieren en términos de la uniformidad que exigen por parte de sus miembros. En la mayor parte de los casos, no obstante, las estipulaciones tienden a ser difusas, mal definidas e imposibles de determinar por anticipado. Aun cuando los que abogan por la unidad declaran neutralidad con respecto a los aspectos no espirituales de las vidas de sus miembros, de todas formas pueden seguir reclamando prioridad en el terreno de las creencias por las que abogan. Potencialmente, tal reclamo puede llevar a interferir en asuntos que antes se veían como neutrales si posteriormente se los ve entrar en contradicción con el credo compartido.

CÁLCULO, RACIONALIZACIÓN

Y VIDA GRUPAL

Dejando de lado las anteriores, hay comunidades que reúnen a las personas con el solo objetivo de llevar a cabo tareas definidas. Como el propósito de esos grupos es limitado, también pueden serlo los reclamos sobre el tiempo, la atención y la disciplina de los miembros. De una manera general, esos grupos tienen una orientación clara. De manera que la disciplina y el compromiso de los miembros se exige en términos del objetivo general o de tareas específicas que hay que llevar a cabo. En este sentido podemos hablar de grupos de propósito u organizaciones. Una autolimitación deliberada y abiertamente proclamada es tal vez el rasgo más visible y distintivo de las organizaciones.

La mayor parte de las organizaciones tienen estatutos escritos que detallan las *reglas* organizativas a las que deben adherir los miembros. Esto, por defecto, implica

que aquellas áreas de las vidas de los miembros que no están contempladas por dichas reglas permanecen libres de interferencia organizacional. Nótese que si se considera la presencia o ausencia de autolimitación, antes que el consenso de creencias, como principal diferencia entre comunidades y organizaciones, entonces algunas de las comunidades que analizamos antes deberían contarse entre las organizaciones, en contra de lo que ellas mismas reclaman.

Podemos caracterizar la naturaleza parcial del compromiso de los miembros en la actividad de la organización en términos de juego de roles. «Rol» es una palabra de la jerga teatral. Esta es la razón por la cual se suele caracterizar como «dramatúrgica» la obra de Erving Goffman, que asignaba una significación particular a la representación en las interacciones. A fin de cuentas, una obra de teatro, con su argumento decidido de antemano y relatado en el escenario, que asigna un parlamento diferente a cada actor del reparto, ofrece un esquema viable para que la organización pueda desarrollarse. El teatro es un prototipo también en otro sentido: los actores de escena no se «agotan» en el papel que se les asignó, puesto que «invisten» el personaje asignado sólo mientras dure la representación y están libres de irse luego, que es lo que se espera que hagan.

Las organizaciones se especializan de acuerdo con las tareas que realizan, y lo mismo pasa, por lo tanto, con sus miembros, que se reclutan de acuerdo con sus destrezas y los atributos que poseen en términos de poder cumplir con los objetivos de la organización. El rol de cada miembro no sólo es diferente sino que también está relacionado con los demás roles desempeñados por miembros de la misma organización. Asuntos como *coordinación* y *comunicación* son de máxima importancia dentro de la organización. Sin embargo, esas destrezas y atributos también difieren de los que requieren otros roles que desempeñamos en otros contextos. Por ejemplo, podríamos ser voluntarios de una sociedad de beneficencia, una rama local de un partido político o un comité *ad-hoc* para oponerse al desarrollo de las autopistas. En muchos casos, los miembros de estos diferentes grupos podrían no interesarse en los otros roles que desempeñamos en la vida diaria, ya que cada uno va a estar totalmente identificado con el rol de esa particular actividad para contribuir a la tarea que tienen entre manos.

Repitémoslo: a diferencia de la comunidad, que pensamos como un grupo al que los miembros pertenecen (o deberían pertenecer) «de cuerpo y alma», la organización parece absorber sólo en parte a las personas implicadas. Se espera que las personas comprometidas con una organización abracen sus roles y se dediquen a su representación en tanto trabajan en y para la organización. Al mismo tiempo, también se espera cierta distancia para que puedan no sólo reflexionar sobre su desempeño con el fin de mejorarlo sino también para que no se confundan los derechos y deberes ligados a un particular rol con los que pertenecen a otra actividad u otro lugar. En este punto, también debe haber una determinada estabilidad en los roles organizacionales para que la gente pueda identificar las expectativas que se hacen sobre ellos; por otra

parte, en tanto los comprometidos pueden ir y venir, los roles en sí siguen siendo los mismos. La gente se une a la organización y la abandona, es contratada y despedida, admitida y expulsada, pero la organización persiste. La gente se vuelve intercambiable y desechable, y lo que importa no son ellos mismos como personas sino las particulares destrezas que poseen para desempeñar el trabajo.

Lo que se ve aquí es la preocupación por parte de la organización con la calculabilidad y la predictibilidad en la prosecución de objetivos formales. El sociólogo alemán Max Weber, una figura central en la historia de la sociología, veía la proliferación de las organizaciones en la sociedad contemporánea como una señal de la incesante racionalización de la vida diaria. La acción racional, distinta de la acción tradicional y afectiva —la impulsada por la costumbre y el hábito, y la impulsada por la emoción del momento y realizada sin demasiada consideración de las consecuencias, respectivamente— se orienta hacia fines claramente establecidos. En ese caso a los actores se les ordena concentrar sus pensamientos y esfuerzos en seleccionar medios viables, efectivos, eficientes y económicos para alcanzar esos fines.

Para Weber, las características de la organización, o más específicamente lo que él llamaba «burocracia», representan la suprema adaptación a los requerimientos de la acción racional. Los métodos de la burocracia representan los medios más efectivos de perseguir fines de una manera racional. Por cierto, Weber enumeraba los principios que deben observarse en las acciones de los miembros y en las relaciones entre ellos para que una organización sea un instrumento de racionalidad.

De acuerdo con este análisis, es importante que los miembros de la organización actúen sólo en términos de su «capacidad oficial», según las reglas vinculadas con los roles que desempeñan. Otros aspectos de sus identidades sociales, tales como conexiones familiares, intereses de negocios, simpatías y antipatías personales, no deberían interferir con lo que hacen, cómo lo hacen y con el modo en que otros juzgan sus acciones. Para conseguir esto, una organización verdaderamente racional debe dividir las tareas en actividades simples y elementales, de modo que cada participante en un esfuerzo común se convierta en un experto en hacer su propia tarea. Además, cada persona debe ser responsable por cada elemento de la tarea general, de modo que ninguna parte permanezca desatendida. Esto significa que en todos los aspectos de la tarea debe quedar claro quién está a cargo, asegurando así que las competencias no se superpongan; de ahí que deba evitarse la ambigüedad, que distraería de la prosecución racional de los fines.

Weber agregaba otras características más a la burocracia. En el desempeño de sus respectivos roles, los funcionarios deberían estar guiados por reglas abstractas para que no haya implicancias personales. Los propios funcionarios deberían ser asignados a sus cargos y promovidos o removidos sólo de acuerdo con criterios de mérito, en términos de lo «adecuado» de sus destrezas y atributos a las demandas del cargo. Toda consideración externa a este juicio, tal como la condición de noble o plebeyo,

las convicciones políticas o religiosas, la raza, el sexo, etc no deberían interferir con esta política. El titular de un rol particular, por lo tanto, podrá orientar sus acciones de acuerdo con reglas y expectativas claras y cotejar sus habilidades y destrezas con las tareas que le son acordadas por el cargo. La organización, por otra parte, está obligada a adherir a una serie de reglas racionales en la selección de tales personas y obligada por los antecedentes —decisiones tomadas en el pasado en su nombre— de personas que ocupaban el puesto que ahora ocupan ellos, aun si se hubiesen retirado o se hubiesen desplazado a otros roles dentro de la propia organización. La historia de la organización, pues se hace con sus archivos y es, por lo tanto, independiente de la memoria personal o las lealtades de los funcionarios particulares.

Para asegurar la coordinación racional de la actividad, los roles deben ajustarse a una jerarquía que corresponde a una división interna del trabajo orientada hacia la prosecución de los objetivos generales de la organización. A medida que se desciende en la jerarquía, tanto más especializadas, parciales y específicas son las tareas, en tanto, cuanto más se asciende, tanto más amplia es la visión y más aspectos de los objetivos generales se hacen visibles. Para lograr esto, el flujo de información debe ser de abajo hacia los peldaños más altos de la escalera jerárquica, y las órdenes deben fluir de arriba hacia abajo, volviéndose progresivamente más específicas e inequívocas. El control desde la cima se corresponde con la disciplina desde abajo; de modo que el poder, como capacidad de influir en las conductas a lo largo de la organización, también es *jerárquico*.

Volviendo a nuestro tema de la unidad de los grupos, el factor clave aquí es el postulado de que las decisiones y las elecciones de comportamiento de cada uno deben subordinarse a los objetivos generales de la organización. La organización como un todo debería rodearse de muros espesos e impenetrables con sólo dos puertas abiertas: los *inputs*, que alimentan los objetivos y las consiguientes tareas que la organización debe realizar para alcanzarlos, y los *outputs*, que son los resultados del procesamiento organizacional. Entre la alimentación de las tareas y la producción de resultados en términos de bienes y/o servicios, se debe impedir la intervención de toda influencia exterior, con estricta aplicación de las reglas organizacionales y la selección de los medios más efectivos, eficientes y económicos para la prosecución del fin declarado.

Al trazar estas características de las organizaciones racionales, Weber no sugería que todas las organizaciones fueran así en la práctica. No obstante, con estos «tipos ideales» estaba proponiendo que cada vez más y más aspectos de nuestras vidas están sujetos a reglas y procedimientos que aspiran a la calculabilidad y la predictibilidad vía la rutinización. A este proceso el sociólogo estadounidense George Ritzer lo llamó la «McDonaldización» de la sociedad. En el trabajo de Weber encontramos que las acciones conformadas por valores absolutos, independientemente de la posibilidad de su éxito en esos términos, forman una parte cada vez más reducida de nuestras vidas a lo largo de la historia, todo lo cual llevó a Weber a escribir acerca del

«desencanto» en el avance de la modernidad.

Aunque hay organizaciones que se aproximan al modelo ideal de Weber, con los consiguientes efectos sobre sus empleados y clientes, el modelo, hablando en general, aún no se ha concretado. La pregunta es: ¿se concretará algún día? Una persona reducida en sus orientaciones a un único rol, o una única tarea, librada de cualquier otro interés, es una ficción que no cabe en ninguna realidad. Esto, sin embargo, no significa sugerir que las idealizaciones de eficiencia, eficacia y economía en la prosecución de fines no conforme la administración estratégica de las organizaciones. Por cierto, podemos caracterizar razonablemente la práctica de la gestión con el continuo intento de unir los aspectos formales e informales de la vida de la organización en la búsqueda de los que se han establecido como imperativos de la organización. Por lo tanto, las prácticas de gestión se mueven de acuerdo con tendencias en la persecución de soluciones a este aspecto, hábilmente asistidas por ejércitos de consultores organizacionales y los llamados «gurús» de la administración. En este proceso vemos la continua invención de ideas como solución para resolver la orientación de las acciones de los miembros individuales hacia los fines colectivos: por ejemplo «administración de calidad total», «reingeniería del proceso de negocios», «administración de recursos humanos», administración por «objetivos» y un interés por obtener la «cultura correcta» dentro de una organización.

En cuanto a los aspectos informales de las organizaciones, en tanto opuestos a las reglas y procedimientos que constituyen la dimensión formal, los miembros de las organizaciones se ocupan naturalmente de su propio bienestar, así como del de otras personas significativas, que podría verse afectado adversamente por los riesgos implicados en ciertas formas de toma de decisiones. Puede surgir entonces una tendencia a evitar tomar decisiones en asuntos dudosos y/o controversiales: por ejemplo, la idea de la «papa caliente» según la frase con que se alude popularmente a la situación de eludir la responsabilidad mediante el método de desplazar una carpeta o un asunto urgente que hay que decidir al escritorio de otro. De esa manera, librado uno de la carga, se convierte en el problema de otro. Un miembro de una organización también puede encontrar que una orden recibida de los superiores *no se* concilia con sus convicciones morales, lo que lo pone en la situación de elegir entre obediencia a la organización y la lealtad a los principios morales. Otros miembros pueden creer que el requisito de confidencialidad que imponen sus superiores puede poner en peligro el bienestar público o alguna otra causa que consideran igualmente valiosa o incluso más importante que la eficiencia de la organización. En ese caso habremos presenciado la práctica de la denuncia: una persona, o un grupo de personas de la organización hace público el asunto, con la esperanza de que ese llamado de atención pueda detener lo que se ve como prácticas organizacionales dudosas.

Las razones para resistir los edictos directivos también pueden deberse a la falta de equidad de las estructuras jerárquicas. Para Michel Foucault, como el poder se

ejerce siempre sobre personas libres, necesariamente surge la resistencia. Por lo tanto, podemos decir que las intenciones directivas en la implementación de las políticas de la organización no siempre se corresponderán con los efectos reales en las prácticas. Además, podemos observar que los miembros de la organización traen a su trabajo los prejuicios que tienen en sus vidas cotidianas. Un hombre, por ejemplo, puede encontrar difícil recibir órdenes de una mujer y, a pesar de que se niegue que existan «techos de cristal» en las organizaciones, las mujeres siguen estando desproporcionadamente subrepresentadas en los puestos directivos. Desde este punto de vista, la idea de «mérito» se halla habitualmente minada en las organizaciones por el reflejo de prejuicios que se encuentran en las sociedades en general.

A partir de esta última observación podemos cuestionar la idea de que los límites entre una organización y su entorno son fijos. Por el contrario, son fluidos y se construyen de acuerdo no sólo con las estrategias de los que están en posiciones de poder, sino también con las presiones e influencias que provienen de lugares ostensiblemente no vinculados con sus tareas, a los que por lo tanto se niega autoridad en la toma de decisiones de la organización. Puede haber, por ejemplo, una preocupación anticipada por la imagen pública que pone límites a cursos de acción calculados en términos técnicos exclusivamente, o que conduce a un secreto obsesivo, poniendo de esa manera límites al flujo de comunicaciones. Estas limitaciones pueden remitirse a asuntos que pueden despertar la preocupación o el enojo públicos, o que se relacionan con evitar que los rivales se enteren de nuevos desarrollos tecnológicos.

Estas son sólo algunas de las limitaciones prácticas del modelo. Supongamos, no obstante, que las condiciones para su implementación ya se han alcanzado. En ese caso nos encontramos con que las personas comprometidas en la división de tareas de la organización han quedado reducidas a los roles que se les habían asignado, en tanto la organización como un todo ha quedado protegida de todas las preocupaciones e influencias irrelevantes para este propósito declarado. Más allá de lo improbable que pueda ser alcanzar esas condiciones, ¿serían una garantía de la racionalidad de la actividad de la organización si se pusieran en práctica? ¿Podría una organización que se conforma plenamente al modelo ideal comportarse tan racionalmente como Weber sugirió que lo haría? Hay fuertes presunciones de que esto no sucedería debido a que esta receta ideal generaría muchos obstáculos a la realización de tal forma de racionalidad.

Para comenzar, se le asigna igual peso en el modelo a la autoridad del funcionario y a la del técnico destacado. ¿Permanecerían en armonía estas dos autoridades afincadas en terrenos tan diferentes? De hecho, es más que probable que ambos tenderán a chocar, o al menos a estar en tensión. Uno puede, por ejemplo, colocar a una persona entrenada profesionalmente, un médico, por ejemplo, en un puesto en el que se espere que los costos sean lo determinante en la toma de decisiones. ¿Qué pasa entonces si esa persona se ve frente a un paciente muy enfermo y están al alcance, a

determinado costo, los medicamentos que pueden curarlo? Hay aquí una manifiesta colisión entre su deber ético como médico y su responsabilidad en asuntos presupuestarios.

Otra tensión surge en el modelo referido a la minuciosa división del trabajo que se calcula de acuerdo con las tareas. Se suele argumentar que este es un factor que promueve la eficiencia pero, de hecho, tiende a producir una «incapacidad entrenada». Una vez que adquieren pericia en la rápida y eficiente realización de tareas extremadamente circunscriptas, los miembros pueden perder de vista las ramificaciones más amplias de sus tareas. Por lo tanto, no alcanzarán a notar las consecuencias adversas de sus actividades, que se han convertido en rutinas mecánicas para el desempeño total, tanto el de la gente con la que trabajan como el de los objetivos de la organización en general (esta es una crítica frecuente que hacen los gerentes estratégicos a sus contrapartes operativos, que, a su vez, los acusan de no entender los aspectos técnicos del trabajo). Debido a la limitación de sus destrezas, los miembros también pueden estar mal preparados para ajustar sus rutinas a las circunstancias cambiantes y reaccionar a situaciones poco familiares con la velocidad y la flexibilidad necesarias. En otras palabras, la organización como un todo cae presa de la persecución de la racionalidad perfecta. Se vuelve rígida e inflexible y sus métodos de trabajo no consiguen adaptarse lo suficientemente rápido a las circunstancias cambiantes. Tarde o temprano, puede volverse una fábrica de decisiones cada vez más irracionales.

Desde un punto de vista interno, el modelo ideal también está sujeto a *desplazamientos de objetivo*. En defensa de su eficacia, todas las organizaciones deben reproducir su capacidad de actuar. En otras palabras, suceda lo que suceda, una organización debe estar permanentemente preparada para tomar decisiones y emprender acciones. Tal reproducción responde a un mecanismo efectivo de autopropagación que es inmune a la interferencia exterior. El problema aquí radica en que el objetivo en sí puede caer en medio de esas interferencias exteriores. No hay nada en el modelo para prevenir que ese mecanismo sobreviva a la tarea que la organización fue convocada a cumplir en el comienzo. Por el contrario, todo indica no sólo la probabilidad sino incluso la conveniencia de que la preocupación por la autopreservación impulse la expansión incesante de las actividades organizacionales y el alcance de su autoridad. Puede suceder, en efecto, que la tarea vista originariamente como la razón para establecer la organización quede relegada a una posición secundada por el todopoderoso interés de la organización por perseguir su autopropagación y su autoengrandecimiento. La supervivencia de la organización entonces se convierte en un propósito en sí y por lo tanto en un nuevo fin contra el que deberá medir la racionalidad de su desempeño.

Hay otro rumbo que podemos identificar a partir de los mencionados. Hemos hablado acerca de las demandas parciales de las organizaciones en términos de expectativas y desempeño de roles. Esto suponía que la identidad social y la

autoidentidad son, en cierto sentido, independientes de la existencia de la organización. En situaciones que tienden a una inclusión total, la organización exhibiría las características del tipo de comunidades que describimos como de origen religioso: esto es, que exigen de sus miembros una alianza en todos los órdenes de la vida. Como las organizaciones responden a la naturaleza cada vez más veloz del cambio, la autocomplacencia y la resistencia al cambio son vistas como signos de una ausencia de ventaja competitiva. Por lo tanto, se considera fundamental que los empleados sean flexibles, dinámicos e innovadores. Así, las organizaciones se han ido interesando más en la persona en su totalidad, en términos de temperamento, atributos, disposiciones, destrezas, conocimientos y motivaciones. Han caído últimamente bajo su mirada una serie de prácticas y preocupaciones cuasicientíficas por temas hasta ahora considerados de poco interés para las organizaciones.

En este proceso hemos visto un cuestionamiento del modelo ideal y sus ideas de racionalidad como una forma de poner entre paréntesis los aspectos emocionales de nuestras vidas. Ahora la idea de desatar algo llamado «inteligencia emocional», así como las pruebas psicométricas de los postulantes o las preocupaciones vinculadas con los aspectos estéticos del diseño de la oficina pueden caer dentro de la mirada de las organizaciones. Según el sector al que nos refiramos y la naturaleza del rol en la organización, se vuelve más común el interés por lo que hasta ahora eran los aspectos privados de las vidas de los empleados. Esto se extiende hasta la vigilancia rutinaria de los miembros de la organización.

En su libro *Surveillance Society (Sociedad de vigilancia)*, David Lyon señaló cómo las organizaciones utilizan *software* de computación para controlar correos electrónicos y para enterarse si un empleado viola políticas de la compañía; cómo las tarjetas de identificación activas dan el alerta a una computadora central de que alguien está ubicado dentro del edificio para poder así ubicar el teléfono más cercano e investigar para su «conveniencia»; cómo se emplean pruebas rutinarias de drogadicción y se utilizan detectives privados para investigar todos los aspectos de la identidad de una persona y asegurarse de que sea de buen carácter. En el proceso, también cambia el modo en que se construyen las identidades. Sin embargo, también hay resistencia a la vigilancia rutinaria del espacio y el tiempo y a lo que pueden verse como imposiciones en áreas que no son aplicables a las actividades del trabajo.

Debido a cosas tales como la resistencia a las demandas que se hacen pesar sobre las personas, ambos modelos de agrupamiento humano son deficientes. Ni la imagen de comunidad, ni el modelo de organización describen adecuadamente la práctica de la interacción humana. En ambos casos se esquematizan modelos de acción separados artificialmente, polares, con motivos y expectativas separados y a menudo opuestos. Las acciones humanas reales, en circunstancias reales, no muestran una división tan radical y manifiestan una tensión en las expectativas que pesan comúnmente sobre las acciones de las personas. Representando y buscando imponer una representación a sus miembros, las comunidades y las organizaciones despliegan una tendencia al

complejo de eficiencia y a las acciones enrevesadas. La respuesta puede ser entonces la de tratar de purificar más la acción, pero nuestras interacciones quedan desgarradas entre dos fuerzas gravitacionales, cada una tirando en dirección contraria.

Las interacciones de rutina, a diferencia de los modelos extremos, son variadas: resultan *heterogéneas* por estar sujetas a tensiones. Por ejemplo, la familia no suele encajar con la idealización que muchos tienen de ella, y hay tareas que llevar a cabo, como en cualquier otro grupo de gente que coopera. Por lo tanto, también la familia exhibe algunos criterios de desempeño propios de las organizaciones. Por otro lado, en toda organización los miembros difícilmente puedan evitar desarrollar lazos personales con la gente con la que unen fuerzas por un largo período. Tarde o temprano, emergerán patrones informales de interacción que pueden o no superponerse con el código de las relaciones formales de dirección y subordinación. Los sociólogos han estudiado desde hace tiempo estas relaciones y cómo se desarrollan y coinciden o se mantienen en tensión con los requerimientos formales de la organización.

A diferencia de lo que sugeriría el modelo ideal, se ve en la práctica que los desempeños orientados hacia el trabajo pueden beneficiarse considerablemente si la interacción no se reduce a roles especializados. Las compañías buscan un mayor compromiso por parte de los empleados concentrando más y más sus intereses y preocupaciones en la órbita de la organización. Quienes dirigen la organización pueden utilizar la fusión de los aspectos formales e informales de la organización. Esta estrategia ha sido testigo del «giro cultural» de la teoría de la administración, con su énfasis en valores, compromiso, motivación, trabajo en equipo y misiones. Las organizaciones ahora ofrecen, por ejemplo, medios de recreación y entretenimiento, servicios de compras, grupos de lectura e incluso alojamiento. Ninguno de estos servicios extra se relaciona lógicamente con la tarea explícita de la organización, pero se espera que todos juntos generen los «sentimientos de comunidad» e impulsen a sus miembros a identificarse con la compañía. Se espera que esas emociones, aparentemente ajenas al espíritu organizacional, impulsen la dedicación de los miembros a los fines de la organización, neutralizando así los efectos adversos del escenario puramente impersonal que sugieren los criterios de racionalidad.

Las comunidades y las organizaciones a menudo actúan como si la libertad fuer a un presupuesto en sus miembros, aun cuando las prácticas de esos miembros no alcancen sus propias expectativas. Los miembros pueden, por lo tanto, irse o actuar contra las expectativas dominantes. Sin embargo, hay un único caso en que la organización explícitamente niega la libertad de irse y la gente es mantenida bajo su jurisdicción por la fuerza. Son las que Erving Goffman llamaba «instituciones totales». Las instituciones totales son comunidades impuestas en las que la totalidad de los miembros vive sujeta a una escrupulosa regulación, con sus necesidades definidas y atendidas por la propia organización. Las acciones entonces están explícitamente sancionadas por las reglas de la organización. Las escuelas de pupilos,

las guarniciones militares, las prisiones y los hospitales psiquiátricos, todos se acercan, en diversos grados, al modelo de la institución total. Sus internos son sometidos a vigilancia rutinaria permanente, de manera que las desviaciones de las reglas se hagan visibles y por ende queden sujetas a la prevención o el castigo. No se puede apelar a la dedicación espiritual ni a la esperanza de ganancias materiales para obtener un comportamiento deseable y asegurar la voluntad de los miembros a quedarse juntos y cooperar. Aquí encontramos otro rasgo de las instituciones totales: la estricta división entre los que hacen las reglas y los que están obligados por ellas. La electividad de la coerción, como único sustituto del compromiso y el cálculo, depende de cuán amplia sea la brecha entre ambos lados de la división que un puente no pueda superar. Dicho esto, digamos también que si se desarrollan las relaciones personales en el interior de las instituciones totales, y que a menudo abren aun más la división entre los supervisores y los internos.

RESUMEN

En la conclusión al segundo de los tres volúmenes de su estudio *The Information Age* (*La edad de la información*), Manuel Castells escribe que somos testigos del crecimiento de redes, mercados y organizaciones que están gobernadas cada vez más por «expectativas racionales». Sin embargo, si bien este es el resumen de una tendencia dominante en las sociedades occidentales, en nuestra recorrida por los vínculos que unen, lo que más sorprende es la diversidad de los agrupamientos humanos. Son todo tipo de formas de interacción humana en las que el grupo existe en virtud de que es una persistente red de las acciones interdependientes de sus miembros. La aseveración de que «hay un colegio» se refiere al hecho de que un número de personas se junta para comprometerse en una rutina llamada una clase: es decir, un encuentro comunicativo cuyo propósito es aprender y que se estructura temporal y espacialmente de tal manera que una persona habla mientras las demás, que están frente a ella, escuchan y toman nota. En sus interacciones, los miembros del grupo están guiados por una imagen de cuál es la conducta apropiada, específica para ese escenario.

Estas imágenes nunca son completas, de manera que su poder de proporcionar una prescripción no ambigua para cada situación que pueda surgir en el curso de la interacción se ve disminuido. El marco ideal para la interacción se interpreta y reinterpreta constantemente, y en el proceso proporciona nuevas orientaciones y expectativas. La interpretación no puede sino alimentarse de la imagen misma, de manera que las prácticas y las expectativas inherentes al marco de trabajo ideal están constantemente informándose y transformándose una a la otra.

Segunda parte

VIVIENDO NUESTRAS VIDAS: DESAFÍOS, ELECCIONES Y RESTRICCIONES

Capítulo 4

DECISIONES Y ACCIONES: PODER, ELECCIÓN Y DEBER MORAL

No hay escasez de preguntas en nuestra vida cotidiana. Algunas se nos presentan con regularidad y no nos preocupan por mucho tiempo, en tanto otras surgen al impulso de cambios abruptos de nuestra circunstancia y nos llevan a una reflexión más profunda. Este tipo de preguntas se refiere a asuntos que por lo general no nos inquietan, pero que se vinculan con temas como quiénes somos y qué sentido le damos al mundo que nos rodea. A veces estas inquisiciones despertarán preguntas acerca de por qué sucedió algo. Cuando nos hacemos esta pregunta nos embarcamos en un hábito que todos compartimos y que, al mismo tiempo, caracteriza la actividad científica: el hábito de explicar los acontecimientos como «efectos de una causa». Cómo se relacionan esos asuntos y conforman nuestras decisiones y acciones de la vida diaria es el tema de este capítulo.

TOMANDO DECISIONES

Cuando se trata de buscar explicaciones como resultado de una causa, nuestra curiosidad se ve, en general, satisfecha cuando concluimos que el acontecimiento era inevitable o, al menos, altamente probable. ¿Por qué se produjo una explosión en la casa de la esquina? Porque había una pérdida en las cañerías de gas y, como el gas es una sustancia inflamable, bastó una chispa para encenderlo. ¿Por qué nadie oyó al ladrón rompiendo la ventana? Porque todos estaban dormidos y la gente no suele oír sonidos cuando duerme. Nuestra búsqueda de una explicación se detiene una vez que encontramos que un acontecimiento está siempre seguido por otro, o bien que en la mayor parte de los casos está seguido por otro. En la primera situación podemos hablar de «leyes» porque no hay excepciones, en tanto en la segunda nos hallamos frente a una «norma» porque sucede en la mayor parte de los casos, pero no en todos. Con ambos tipos, no obstante, no hay posibilidad de que intervenga la elección porque un acontecimiento está *necesariamente* seguido por otro.

Este tipo de explicación se vuelve problemática cuando se la aplica al reino de la conducta humana. Después de todo, tratamos con acontecimientos que tienen lugar a partir de las acciones de personas que enfrentan elecciones en su conducta. Dado que potencialmente hay diferentes maneras de actuar, los acontecimientos no pueden considerarse inevitables. En ese caso no hay ninguna serie de proposiciones generales de las que se los pueda deducir con algún grado de certeza y no son, por lo tanto, predecibles. Lo que podemos hacer es tratar de comprender el acontecimiento

retrospectivamente: mirando hacia atrás podemos interpretar la acción en términos de determinadas reglas o disposiciones dentro de ese contexto que tuvieron que seguirse para poder llevar a cabo esa acción antes que otra. Sin embargo, parece seguir faltando algo, ya que sabemos por nuestra propia experiencia que las personas emprenden las acciones con un propósito. En ese sentido, tienen «motivos» para crear situaciones o responder a una situación que, por una razón u otra, les parece preferible. Podemos decir, por lo tanto, que tenemos la capacidad de elegir entre cursos de acción. Por supuesto, podemos observar que manejar un auto y detenerse frente a la luz roja es una forma regular de comportamiento, pero aun esto es una demostración de una preferencia conformada por una razón: en este caso, el propósito de evitar accidentes.

Las acciones humanas, sin embargo, pueden variar en condiciones similares y con motivaciones compartidas. Simplemente la gente puede sacar conclusiones diferentes de su entorno, o bien los motivos pueden ser descartados y las circunstancias ignoradas. Sabemos perfectamente que esta mujer o este hombre podrían haberse comportado de manera diferente en circunstancias objetivamente idénticas. Si deseamos saber por qué se ha seleccionado esta antes de aquella forma de acción, podemos concentrar nuestra atención en el proceso de toma de decisiones de la persona. Aunque resulta atractiva, esta solución sigue siendo inadecuada, ya que acepta que dichas decisiones se formulan de acuerdo con elecciones conscientes orientadas a fines explícitamente establecidos. Debemos enfrentarnos entonces con acciones que no son reflexivas, de las que hay dos tipos principales.

En primer lugar, como ya se dijo, hay acciones *habituales*. Nos levantamos, nos lavamos los dientes y hacemos nuestra rutina diaria mientras estamos un poco dormidos, pero no recordamos haber tomado decisiones conscientes para seguir esa rutina, e incluso es posible que estemos pensando en otra cosa mientras la realizamos. Del mismo modo también comemos a ciertas horas y desarrollamos todo tipo de hábitos que se convierten en parte de nuestras acciones sin ninguna planificación consciente. Sin embargo, cuando tales rutinas se quiebran por interrupciones inesperadas, sí tenemos que tomar decisiones, porque de repente el hábito se ha convertido en una guía poco confiable. La conducta habitual representa, pues, el sedimento del aprendizaje pasado. También, y gracias a la repetición regular, nos libera de la necesidad de pensar, calcular y tomar decisiones en muchas de nuestras acciones siempre y cuando las circunstancias en que nos encontramos aparezcan en un contexto regular. Efectivamente, tan habituales son nuestras acciones que sería difícil describir cómo suceden y las razones de su existencia. Como se dijo, se nos hacen conscientes cuando las cosas andan mal, es decir, cuando se quiebran la regularidad y el orden del entorno en que ocurren nuestras acciones.

El segundo tipo de acciones irreflexivas es el que resulta de las emociones violentas. Las acciones *afectivas* se caracterizan por una suspensión de los cálculos racionales que modelan los propósitos y las posibles consecuencias de la acción. Esas

acciones son compulsivas y sordas a la voz de la razón. Sin embargo, con el paso del tiempo, las pasiones pueden enfriarse y la deliberación interrumpe el acto. Estas formas de acción pueden herir a los que amamos y cuidamos, pero si el acto fuese premeditado ya no sería afectivo pues habría surgido de una decisión calculada. Podemos decir ahora que una acción es afectiva mientras siga siendo irreflexiva, espontánea, no premeditada y puesta en práctica antes de pesar argumentos o contemplar consecuencias.

Las acciones habituales y afectivas son descritas a menudo como «irracionales». Esto no implica que sean tontas, inefectivas, incorrectas o dañinas. Tampoco propone ninguna evaluación de la utilidad del acto, ya que muchas rutinas habituales pueden ser efectivas y útiles. De hecho nos permiten cumplir con las actividades prácticas que constituyen nuestra vida diaria, además de evitar lo que constituiría la carga de contemplar todas nuestras acciones antes de emprenderlas. Del mismo modo, un estallido de ira que se despreocupa por las consecuencias puede ser útil para que la gente entienda cómo nos sentimos con respecto a un acontecimiento, una acción, una circunstancia. Desde este punto de vista, una acción irracional puede ser más efectiva que una racional.

Una acción *racional* se caracteriza por una elección consciente que se hace entre diversos cursos de acción alternativos que se orientan hacia la prosecución de un fin. En esta mirada «instrumental-racional» de la acción, hay una selección de *medios* de acuerdo con los requerimientos del *fin*. Otra forma de acción racional también va a requerir de la elección de medios para llegar a fines, pero en este caso esos fines se consideran más valiosos que otros. La acción «valor-racional» está motivada por consideraciones tales como qué es lo que «nos dice el corazón», qué es atractivo, deseable y más conectado con lo que se siente como la necesidad del momento. Lo que hay en común entre ambas es una elección de medios cotejados con los fines dados, y la adecuación entre ambos es el criterio último en la elección entre una buena y una mala decisión. También coinciden en que el acto de elegir es voluntario en tanto el actor ha ejercido una libre elección sin que lo incitaran, lo empujaron, lo arrastraran o lo intimidaran, y en que no ha surgido de la costumbre o de un momentáneo exabrupto pasional.

Al elegir nuestros cursos de acción a través de la reflexión consciente y racional también anticipamos los probables resultados. Esto requiere hacer un balance de la situación general en que la acción tendrá lugar y los efectos que esperamos obtener como resultado. En este caso consideraríamos normalmente tanto los recursos disponibles como los valores que conforman nuestra conducta. Pierre Bourdieu divide las formas de capital que empleamos en nuestras acciones en tres categorías: capital simbólico, capital cultural y capital económico. Cuando habla de capital simbólico se refiere al poder de conferir significado a los objetos, los atributos y las características; capital cultural son las destrezas y conocimientos que poseemos y podemos trasladar a nuestras acciones, y capital económico es nuestro acceso a la riqueza y los recursos

materiales. Estos recursos pueden recibir muchos usos y difieren unos de otros en que son portadores de un diferente grado de atractivo y son atractivos por distintos motivos. El capital simbólico confiere significado a objetos y atributos y permite así una estimación de lo que resulta valioso y por qué motivo. Podemos luego elegir aplicar nuestras aptitudes en la persecución de cosas que prometen ser más útiles, o que podrían incrementar el volumen de recursos a nuestra disposición y de ese modo acrecentar nuestro rango de libertades futuras. Por fin, es nuestra valoración la que preside la decisión de gastar el dinero sobrante en la compra de un nuevo reproductor de discos compactos, unas vacaciones o libros de sociología. Hacer un balance de nuestros recursos y valores nos muestra el grado de libertad de que disfrutamos, es decir, qué podemos hacer y qué queda fuera de nuestro alcance.

VALORES, PODER Y ACCIÓN

Hablar sobre lo que podemos hacer alude a nuestra capacidad de actuar, la cual, junto con nuestra aptitud para controlar nuestras acciones, conforma las dos dimensiones de la acción social. Podemos poseer la capacidad de controlar nuestras acciones, pero el rango de libertades de que disfrutamos para ser capaces de acción se distribuye de diferentes maneras. Simplemente: diferentes personas tienen diferentes grados de libertad. El hecho de que diferentes personas difieran en su libertad de elegir se remite a la desigualdad social; un término más reciente que se suele aplicar en un contexto más amplio es el de «exclusión social». Algunas personas gozan de un rango más amplio de elecciones porque tienen acceso a más recursos, y podemos referirnos a esto en términos de *poder*.

El poder se comprende mejor como la posibilidad de perseguir fines libremente elegidos hacia los que se orientan nuestras acciones y del manejo de los medios necesarios para la persecución de dichos fines. El poder, por lo tanto, es una capacidad habilitante. Cuanto más poder tienen las personas, más amplio es el rango de elecciones y más extenso el alcance de los resultados que pueden perseguir con realismo. Tener menos poder, o hasta carecer de poder, significa que podrá ser necesario moderar o incluso recortar las esperanzas realistas con respecto a los resultados de nuestras acciones. De ese modo, tener poder es ser capaz de actuar más libremente, en tanto tener menos poder, o no tener poder, significa tener la libertad de elegir supeditada a las decisiones de otros vía su capacidad de determinar nuestras acciones. Una persona que ejerza la autonomía de esas decisiones puede resultar en la experiencia de heteronomía de otra. La devaluación de la libertad de otros en busca del acrecentamiento de la propia libertad puede alcanzarse de dos maneras.

El primer método es la *coerción*. La coerción comprende la manipulación de acciones de modo tal que los recursos de otras personas, por amplios que puedan resultar en otros contextos, se vuelven inadecuados o ineficaces en ese contexto. Se crea un juego completamente nuevo por manipulación de la situación, de manera tal

que los manipuladores pueden asumir una ventaja: por ejemplo, aunque la víctima de un asaltante sea un banquero rico o un político poderoso, sus respectivos recursos, que les aseguran un amplio grado de libertad en otros contextos, pierden su capacidad «habilitante» cuando se ven confrontados con un cuchillo, o sencillamente con la fuerza física de un asaltante, en una calle oscura y desierta. Del mismo modo, forzar una reconsideración de valores apreciados puede derivar en que la gente sienta que sus prácticas están ahora más sujetas a evaluación y cuestionamiento por aquellos cuya autoridad no reconocen. Como reacción a esta situación se vuelven predominantes otros valores. En las condiciones extremas de los campos de concentración, por ejemplo, el valor de la autopreservación y la supervivencia pueden opacar toda otra elección.

El segundo método consiste en la estrategia de *comprometer* los deseos de otros en la consecución de los propios fines. Lo que caracteriza esta forma es una manipulación de la situación de manera tal que otras personas pueden alcanzar los valores que persiguen sólo si siguen las reglas establecidas por quien tiene el poder. De ese modo, el celo y la eficiencia con que se mata a los enemigos son recompensados por un ascenso en categoría del valiente soldado mediante medallas y menciones de honor. Los obreros de una fábrica pueden asegurarse un mejor estándar de vida (aumento de salario) siempre y cuando trabajen con más dedicación e intensidad y cumplan, sin chistar, las disposiciones gerenciales. Los valores de los subordinados se convierten así en los recursos de los superiores. No son valorados como fines en sí mismos, sino como medios a desplegar en servicio de los fines establecidos por los poseedores del poder. Así, para aquellos que están sujetos a esas manipulaciones, no hay otra elección más que ceder una parte considerable de su libertad.

Las acciones de otros afectan los valores que conforman los fines que buscamos y nuestra evaluación de cuán realista es creer que alcanzaremos esos fines. Lo que llamamos «realista» y lo que llamamos «sueños» está dado por las relaciones que tenemos con los demás y por los recursos que esperamos desplegar en nuestras acciones. Sin embargo, ¿de dónde vienen esos valores en primer lugar? Después de todo ¿por qué sobrestimamos algunos fines y descartamos o menospreciamos otros? ¿Son materia de elección los valores que modelan nuestras orientaciones? Estas cuestiones son fundamentales para entendernos a nosotros mismos, los contextos en los que interactuamos y las influencias sobre nuestra conducta. Veamos el siguiente ejemplo.

Tenemos el proyecto de pasar de la escuela directamente a la universidad. Nuestros amigos, sin embargo, tomaron otra decisión y, discutiendo sobre nuestras respectivas elecciones, nos convencen de que puede resultar más placentero comenzar a trabajar de inmediato en lugar de condenarse a tres años de autosacrificio, semiindigencia y consiguiente endeudamiento. Cambiamos de opinión entonces y buscamos trabajo para conseguir un ingreso inmediato, y durante un tiempo

disfrutamos de los beneficios que esto proporciona. Sin embargo, la gerencia anuncia que van a reorganizar la oficina, por lo que habrá gente prescindible, pero que nuestro puesto es seguro y que hay posibilidad de promociones. Como miembros de un sindicato, nuestros compañeros votan por realizar una huelga, y la gerencia responde anunciando que, en caso de huelga, se perderán importantes órdenes de trabajo con el resultado de que todo el mundo será prescindible. Comprensiblemente, tratamos de evitar esa posibilidad, pero la mayor parte de nuestros compañeros, al votar esa acción, parecían colocar la solidaridad por encima de la seguridad de sus propios trabajos. Reflexionando sobre nuestra posición, reconocemos que nuestros intereses están ligados con los de nuestros compañeros, de manera que votamos por la huelga. La consecuencia es ahora la posibilidad de que el trabajo se pierda junto con las libertades que nuestro ingreso nos permitía disfrutar.

¿Qué está pasando aquí? Los valores que las personas adoptan para orientar y justificar sus acciones se transforman en el curso de la interacción social en diferentes contextos. La gente recibe influencias de diversos modos y esto se manifiesta en una alteración en la importancia jerárquica que las personas adjudican a ciertos valores. Esto significa que seleccionan, conscientemente o por defecto, unos fines por encima de otros. Sea como fuere, la consecuencia es que los fines a los que se les asignó prioridad pueden justificarse en términos de resultar más satisfactorios, dignos y de mayor altura moral. De esa manera nos ponemos a tono con el sentido que tenemos de lo que es una conducta propia o impropia en nuestras vidas.

Como se ha señalado, no todos los valores se eligen conscientemente, ya que muchas de nuestras acciones son habituales y rutinarias. En tanto las acciones son habituales, no nos detenemos a preguntarnos acerca de los valores a los que sirven. Una acción habitual no necesita justificación en tanto otros no nos pidan cuentas de ella o no se produzcan cambios abruptos en las circunstancias en que actuamos. Estas justificaciones discursivas —las que son *acerca de* nuestras acciones— pueden ser difíciles de abordar. Si nos vemos presionados, podemos responder algo como «Las cosas se hicieron siempre así», o «Así es la cosa». Lo que estamos haciendo aquí es sugerir que el lapso prolongado en que persistieron estos hábitos les presta una autoridad que normalmente no es objeto de cuestionamiento. Recordemos, sin embargo, que estas son explicaciones «forzadas» porque son inducidas por el cuestionamiento.

Lo que estamos observando aquí es que la acción sigue siendo habitual en tanto no se la convoca a justificarse: es decir, no requiere referencia a los valores y propósitos que se supone que sirve. Se sigue repitiendo a sí misma, en general de acuerdo con un mismo patrón, apoyándose exclusivamente en la fuerza de la costumbre. Los valores que guían esas acciones están sedimentados en el nivel subconsciente y nos volvemos conscientes de su influencia sólo cuando llega el momento de hacer elecciones deliberadas: por ejemplo, en situaciones en que los valores que obedecemos se ven contradichos, desafiados y cuestionados de modo que

es preciso que se legitimen. En este caso, la autoridad de esos valores se halla en duda.

Se puede decir que quienes ocupan puestos de mando sobre otros, aunque esos puestos están restringidos por reglas, ejercen autoridad. Evidentemente, esto tiene influencia sobre la conducta, pero la particular forma de esta relación está dada por las reglas que rodean las relaciones que existen entre el subordinado y el superior. De esta manera, volviendo a nuestra reflexión sobre burocracia, podemos ver cómo las reglas que rodean una división jerárquica del trabajo en las organizaciones sostienen su autoridad. Para que esa autoridad sea legítima, no obstante, no basta con que la relación se conforme a determinadas reglas sino que también es necesario que esté justificada por las convicciones que comparten todos los que están sujetos a ellas, y que todos las acepten voluntariamente. Si se dan estas tres condiciones —reglas, justificación y consentimiento— eso significa que alguien se somete a la autoridad y a los valores que apuntalan la existencia de esa autoridad.

Para convertirse en una autoridad, una persona o una organización debe producir una legitimación, o un debate, que demuestre por qué su consejo debe ser seguido antes que el de otro. Ya hemos encontrado este tipo de legitimación bajo la forma de tradición, en el sentido de que ha sido honrada y probada por el tiempo. La historia, se nos dice, obliga a sus herederos, y ninguna arrogancia humana debería separar lo que se unió. Sin embargo, antes que reverenciar esos valores por su antigüedad, quienes buscan la aceptación popular de los valores que predicán se tomarán el trabajo de cavar en busca de evidencia histórica genuina, o putativa, de su antigüedad. La imagen del pasado histórico es siempre selectiva y el respeto que siente la gente por esa imagen puede enrolarse al servicio de las luchas contemporáneas sobre valores. Una vez que se acepta que ciertos valores fueron sostenidos por nuestros ancestros, esos valores se vuelven menos vulnerables a la crítica contemporánea. La *legitimación tradicionalista* se vuelve particularmente atractiva en tiempos de cambio veloz que no pueden sino generar inquietud y ansiedad, y parece ofrecer una serie de elecciones relativamente seguras, menos angustiantes.

La alternativa sería defender los valores nuevos como una especie de revelación. Esta clase de argumento se asocia con la *legitimación carismática*. El carisma fue la cualidad que primero se señaló en el estudio de las profundas e incuestionables influencias ejercidas por la Iglesia sobre los fieles. El concepto de carisma en esta instancia se refiere a la convicción de los fieles de que la Iglesia tiene acceso privilegiado a la verdad. El carisma, sin embargo, no está confinado necesariamente a la fe y a las instituciones religiosas. Podemos hablar de carisma cada vez que la aceptación de ciertos valores está motivada por la convicción de que el predicador de esos valores está dotado con poderes privilegiados y que estos garantizan la verdad de su visión y la idoneidad de su elección. Por lo tanto, la razón de la gente común no está en condiciones de evaluar esos postulados ni tiene derecho a dudar del poder de su percepción. Cuanto más fuerte es el carisma de los líderes, tanto más difícil es

cuestionar sus mandatos y tanto más consolador es para la gente seguir sus órdenes cuando se siente expuesta a situaciones de incertidumbre.

Se nos dice que vivimos, cada vez más, en un tiempo de ansiedad, en el que las relaciones entre confianza y riesgo están siempre cambiando. Anthony Giddens sostuvo que el control sobre las vidas ligado a las sociedades tradicionales ha pasado a agentes externos, con el resultado de un aumento en los sentimientos de impotencia. A medida que sabemos más acerca de nuestro entorno, dado que algunos aspectos de los hallazgos científicos se filtran en la conciencia cotidiana a través de los medios masivos de comunicación, tanto más nos damos cuenta de que las formas de autoridad previas no son tan invulnerables como antes se pensaba, Ulrich Beck, el sociólogo alemán, calificó estas tendencias en la sociedad moderna de «sociedad del riesgo». Podemos observar que esto puede verse acompañado por una demanda de soluciones carismáticas para estos cambiantes problemas de valor, con algunos partidos políticos y movimientos sociales dando un paso adelante para proveer un servicio sustituto. Esas organizaciones pueden volverse ellas mismas portadoras colectivas de autoridad carismática, y depositar la influencia en una base nueva, más estable que, en principio, podría sobrevivir al líder carismático.

El centro de la autoridad carismática parece haberse desplazado del terreno religioso y político, lo que no quiere decir que no siga habiendo un fuerte tironeo desde el primero, con ocasionales ejemplos de sectas que de manera rutinaria piden el suicidio en masa de sus miembros como últimos actos de fe. El advenimiento de los medios masivos tiene un papel en esta mudanza, con efectos destructivos. La cruda exposición masiva de las personalidades televisivas, o de las personalidades públicas asistidas por la televisión, parecen constituir una poderosa influencia en este sentido. Muy a semejanza de los líderes carismáticos de antes, se les puede atribuir una capacidad ilustrada de juicio superior porque se convierten en guías de tendencias de particulares estilos de vida. El significativo número de personas que busca en las personalidades públicas guía y consejo para sus propias elecciones refuerza este poder y agrega fuerza a la validez de tales recursos.

Las dos legitimaciones que hemos considerado hasta ahora —la tradicional y la carismática— comparten un rasgo: ambas implican la entrega de nuestro derecho a la elección de valores, y pueden asociarse con la rendición de la responsabilidad. Otros eligieron por nosotros, de manera que son los responsables de las consecuencias de nuestras acciones. Hay un tercer tipo, no obstante, al que ya aludimos antes: la *legal-racional*. Esto implica que algunas organizaciones, y las personas que están en posición de hablar en su nombre, tienen el derecho a decirnos qué clase de acciones debe emprenderse, en tanto es nuestro deber obedecer sin discutir. De ser este el caso, la cuestión misma de la sabiduría o la calidad moral del consejo parecen haber perdido su importancia. Ahora se podría convertir en ley, y es el mandato legal el que selecciona por nosotros la autoridad que determina nuestra acción. La legitimación legal-racional separa la acción de la elección de valor y en ese sentido parece dejarla

libre de valor. Los ejecutores de una orden no tienen necesidad de revisar la moralidad de la acción que se les ha ordenado llevar a cabo ni necesitan sentirse responsables si la acción no supera una prueba de moralidad. Seguros de sí, reaccionarían con indignación a cualquier reproche al respecto con la justificación de que «Yo sólo estaba cumpliendo órdenes de mis superiores legales».

La legitimación legal-racional está preñada de consecuencias potencialmente siniestras debido a su tendencia a absolver a los actores de su responsabilidad por la elección de valor. El asesinato masivo y el genocidio de la Segunda Guerra Mundial y unas cuantas guerras más desde entonces proporcionan los ejemplos más conspicuos de esas consecuencias, que de ninguna manera son únicos ni excepcionales. Los que perpetraron asesinatos se rehúsan a aceptar la responsabilidad moral, señalando en cambio la determinación legal de su obediencia al mandato. Al hacer esto, niegan el cargo de que su decisión de obedecer fue, de hecho, una elección moral de su parte.

Sacar los valores a los que las acciones sirven de delante de los ojos de los actores por el simple expediente de extender la cadena de mando más allá de la visión de los ejecutores vuelve la acción aparentemente libre de valor y exenta de juicio moral. A los actores se les ofrece, por así decirlo, escapar de la carga de su propia libertad, que siempre viene acompañada de la responsabilidad por las propias acciones. De esta manera, el deber moral entra en tensión con el deseo de autopreservación que se deriva de ser miembro de un grupo. Esa identidad de grupo (como hemos visto) puede alcanzarse con consecuencias desastrosas para los que se definen como «los otros». Esos asuntos, a su vez, varían de acuerdo con las situaciones en que nos encontramos y lo que consideramos los valores a los que aspiramos. Para entender esto mejor, vamos a ocupar nos ahora de los temas de competencia, exclusión y propiedad.

LA MOTIVACIÓN PARA ACTUAR

La mayor parte de nuestras acciones, aunque no todas, están motivadas por nuestras necesidades. Tenemos necesidades básicas, en términos de supervivencia, y otra serie de necesidades vinculadas con la constitución significativa de nuestra realidad social que provee un grado de satisfacción. El cumplimiento de esas necesidades, como hemos señalado, depende de la autonomía de nuestras acciones, y esta, a la vez, de nuestra capacidad para controlar, comprender y reflexionar sobre nuestras acciones, al igual que la capacidad de actuar. ¿Cuántas veces, sin embargo, decimos de un objeto «Lo necesito, tengo que tenerlo»?

Es muy significativo determinar si esas frases se dicen en situaciones de relativa opulencia o de pobreza. En el mundo occidental, el estilo de vida actual parece ligado a la capacidad de consumir, cuyo propósito casi nunca merece reflexión y que, cuando se lo considera, puede ser justificado en nombre de la satisfacción de necesidades no cubiertas. Sin embargo, nótese que en la frase antes citada tiene lugar

un deslizamiento, con una segunda parte que enfatiza el punto argumental de la primera. Simultáneamente con la aclaración se produce un deslizamiento desde la satisfacción que da la expresión de una necesidad hacia la ausencia de satisfacción de esa necesidad, que conduce a un estado de privación capaz de poner en riesgo la autopreservación ¡e incluso la supervivencia! Sin eso que hace falta, la vida de la persona se quebraría, sería intolerable, incluso correría peligro.

Es la cualidad de ser necesitado para sobrevivir o para autopreservarse lo que hace del objeto deseado un «bien». Como escribieron Gilles Deleuze, el filósofo francés, y Félix Guattari, un psicoanalista, tan pronto el deseo y la adquisición se vuelven uno, sentimos que hay una «falta» significativa en nuestras vidas. Llenamos este vacío con el deseo de adquirir algo; por ejemplo, mercancías que se pueden comprar en un negocio a cambio de dinero, silencio en la calle por la noche y aire limpio o agua no contaminada, que no se pueden lograr sin el esfuerzo concertado de muchos otros. Nuestras necesidades no se satisfacen si no tenemos acceso a los bienes en cuestión, ya sea mediante el permiso para usarlos, ya sea convirtiéndonos en sus propietarios. Sin embargo, esto siempre incluye a otras personas y sus acciones. Por personales que sean nuestras motivaciones, nos hacen falta los lazos con otras personas, y también, aunque no siempre lo reconozcamos, nos volvemos más dependientes de las acciones de otras personas y de los motivos que las orientan.

Esta situación no es evidente a primera vista. Por el contrario, la idea de tener bienes en términos de propiedad es considerado por la mayor parte de la gente como un asunto «privado». Da la sensación de que el objeto (la propiedad) está de algún modo invisible conectado con su dueño, y suponemos que en esa conexión radica la esencia de la propiedad. Si uno es el dueño de algo, entonces al mismo tiempo existe el derecho a su uso determinado por la voluntad de su dueño. Claro que ese derecho está circunscrito de modos particulares. Por ejemplo, los árboles de nuestro jardín sujetos a ordenanzas de preservación no pueden ser talados sin permiso oficial, ni podemos incendiar nuestras casas sin correr el riesgo de que se nos procese. Sin embargo, el hecho de que se necesite una ley especial para prohibirnos disponer de nuestra propiedad de ese modo sólo refuerza el principio general de que autodeterminación y propiedad están ligadas inextricablemente. Sin embargo, en este punto de nuestra discusión surgen algunos problemas.

En primer lugar, las ideas de propiedad, trabajo y derecho no están libres de influencia en relación con género, etnicidad y clase. Hace mucho tiempo que equiparamos el derecho a nuestra propiedad con el trabajo que nos llevó adquirirla. Esto se remonta a muchos años atrás y es manifiesto en la obra del filósofo del siglo XVII John Locke. Aquí encontramos ideas de derechos de propiedad como establecidos por el primer trabajador que se apropió de ellos y luego transmitidos a través de las generaciones siguientes, un principio que sigue vigente en nuestros días. Sin embargo, basándose en un punto de vista particular de la motivación humana, Locke sostuvo que hacia falta un «contrato social» para ordenar lo que de otro modo

sería un mundo social y político caótico. En este razonamiento luego Locke pegó un salto. Argumentó que, como las mujeres eran consideradas «emocionales» y exhibían una «dependencia natural» de los hombres, no poseían tales derechos. El casamiento era un contrato en el que las mujeres entraban con el solo fin de producir hijos que heredarían la propiedad. El contrato de casamiento aseguraba así que los derechos de propiedad fueran estables en la sociedad y que los hombres tuvieran hijos para perpetuar su linaje. Aunque se asumía que la capacidad de ser racional era inherente al hombre individual antes de ser miembro de una sociedad (y ya hemos visto cómo los grupos forman nuestras identidades sociales, por oposición a las posturas que separan a las personas de las sociedades de que forman parte), luego se negaba esa capacidad a la mitad del género humano sobre la base de un prejuicio que se prolonga hasta nuestros días: las mujeres son emocionales y los hombres, racionales. El resultado era excluir a las mujeres del contrato social.

El asunto de la exclusión de las mujeres nos trae otro problema. Las descripciones populares de la relación de propiedad dejan afuera un aspecto central de este ejercicio. Es, más que nada, una relación de *exclusión*. Cada vez que decimos «Esto es mío», también estamos implicando que *no* es de nadie más. La propiedad no es una cualidad privada: es un asunto social que conlleva una relación especial entre el objeto y su dueño y, a la vez, una relación especial entre el dueño y otras personas. Ser propietario de una cosa supone denegar a otros el acceso a ella. En un nivel, por lo tanto, la propiedad establece una dependencia mutua, pero no nos conecta tanto con las cosas y con otros como nos divide del resto de las personas. El hecho de la propiedad separa, en una relación de antagonismo mutuo, al que posee el objeto de los que no lo poseen. El primero puede usar y abusar (a no ser que las leyes se lo impidan específicamente) del objeto en cuestión, en tanto a los segundos se les niega ese derecho. La propiedad puede también (recuérdense nuestras discusiones sobre poder) tornar asimétrica la relación entre personas: es decir, aquellos a los que se les niega acceso al objeto de propiedad deben obedecer las condiciones establecidas por el propietario cuando necesitan el objeto o lo desean. Por lo tanto, su necesidad y su deseo de satisfacer esa necesidad los pone en una posición de dependencia con respecto al dueño.

Toda propiedad divide y distingue a la gente. La propiedad, no obstante, sólo confiere poder si las necesidades de los excluidos requieren del uso de los objetos poseídos. Por ejemplo, la propiedad de las herramientas de trabajo, de la materia prima para procesar con trabajo humano, de la tecnología y los sitios donde esos procesos pueden tener lugar: eso proporciona poder. No sucede lo mismo con la propiedad de bienes a ser consumidos por el propio dueño. Ser propietarios de un auto o una videograbadora o un lavar ropas nos hace la vida más fácil o más disfrutable e incluso puede aumentar nuestro prestigio, pero no necesariamente nos da poder sobre otras personas. A no ser que otras personas quieran usar estas cosas para su propio confort o disfrute, en cuyo caso podemos establecer las condiciones de

uso a las que deben conformarse. La mayor parte de las cosas que poseemos no nos proporcionan poder sino independencia del poder de otros al librarnos de la necesidad de utilizar sus posesiones. Cuanto mayores sean las necesidades que podamos cubrir de este modo, tanto menos deberemos conformarnos a las reglas y condiciones establecidas por otras personas. En este sentido, la propiedad es una condición habilitante porque puede ampliar la autonomía, la acción y la elección, por lo que propiedad y libertad suelen aparecer fusionadas una con la otra.

Volviendo a nuestra reflexión anterior, el principio que subyace a toda propiedad es que los derechos de los demás son los límites de nuestros derechos y por lo tanto la promoción de nuestra libertad requiere que otros se restrinjan en el uso de la suya. Según este principio, la condición habilitante de la propiedad siempre se da acompañada por grados variados de coacción. El principio supone un irreparable conflicto de intereses en términos de ser un juego de suma cero. De ese modo, se asume que nada se gana con el compartir y el cooperar. En una situación en la que la capacidad de actuar dependiera del control sobre los recursos, actuar razonablemente significaría seguir el mandato «cada uno para sí». Es así como la tarea de autopreservación se nos presenta.

Pierre Bourdieu escribió acerca de lo que llamó «aceptación dóxica». Usó esta expresión para indicar que hay categorías de pensamiento que usamos cotidianamente en nuestra comprensión, pero que rara vez se reflejan en nuestra práctica. Una de las más poderosas, si no *la* más poderosa, es la idea de autopreservación basada en la competencia. Los competidores se mueven por el deseo de excluir a sus actuales o potenciales rivales de usar los recursos que ellos controlan, esperan controlar o sueñan con controlar. Los bienes por los que los rivales compiten son percibidos como escasos: se cree que no hay suficientes para satisfacer a todos y que algunos rivales deberán verse obligados a acordar por menos de lo que desearían poseer. Es parte esencial de la idea de competencia, y un postulado de la acción competitiva, que algunos deseos deben ser frustrados; de ese modo las relaciones entre los ganadores y los perdedores quedarán marcadas permanentemente por la antipatía o la enemistad recíproca. Por la misma razón ningún triunfo competitivo se considera seguro si no se lo defiende activa y vigilantemente de desafíos y disputas. La lucha competitiva nunca termina; sus resultados nunca son finales e irreversibles. De aquí se deriva una serie de consecuencias.

En primer lugar, toda competencia contiene una tendencia al monopolio. Las grandes corporaciones se están volviendo aun más grandes a través de fusiones que implican vastas sumas de dinero. En el proceso, el lado ganador tiende a hacer sus utilidades seguras y permanentes buscando negarles a los perdedores el derecho a desafiar sus ganancias. Aunque elusivo e inalcanzable, el propósito final de los competidores es el de abolir la competencia misma, lo que tiene como resultado que las relaciones competitivas tengan una tendencia estructural a autoaniquilarse. Si se las dejara solas, llegarían eventualmente a una polarización drástica de las

oportunidades. Los recursos se amontonarían y tenderían a volverse siempre más abundantes en un lado de la relación, y cada vez más escasos en el otro. En la mayor parte de los casos, una polarización de recursos como esta le daría al lado ganador la capacidad de dictar las reglas para toda futura interacción, dejando a los perdedores sin oportunidad alguna de cuestionar esas reglas. Las ganancias en un caso así se transformarían en un monopolio y de ese modo atraerían aun más ganancias, y ensancharían aun más la brecha entre ambos lados. Es por razones como estas que el afamado economista John Kenneth Galbraith escribió en su libro *The Culture of Contentment* (*La cultura, de la satisfacción*) que la acción de gobierno es necesaria para prevenir las «tendencias autodestructivas del sistema económico».

En segundo lugar, la polarización de oportunidades que origina la actividad monopólica tiende a producir, en el largo plazo, un trato diferencial entre ganadores y perdedores. Tarde o temprano los ganadores y los perdedores se consolidan en categorías «permanentes». Los ganadores adjudican el fracaso de los perdedores a su inherente inferioridad, de modo que los perdedores resultan declarados responsables de su propia desgracia. Este es el triunfo de un tipo de pensamiento que cree que los problemas sociales tienen soluciones individuales, biográficas. En primer lugar, estas personas son descritas como ineptas, malvadas, inconstantes, depravadas, imprevisoras o moralmente despreciables: es decir, carentes de las precisas cualidades que se consideran necesarias para la competencia que contribuyó a ese estado de cosas. Y, luego, así definidos, a esos perdedores se les niega legitimidad para sus quejas. Los pobres son catalogados de perezosos, sucios y negligentes, *de depravados* más que de necesitados. Se considera que son faltos de carácter, que huyen del trabajo pesado y que se inclinan por la delincuencia y el quebrantamiento de la ley: puede vérselos así como habiendo «elegido» su propio destino. De manera similar, en sociedades dominadas por los varones, las mujeres son culpadas de su propio estado de opresión, y se explica su confinamiento a lo que consideran funciones menos prestigiosas y deseables por una inferioridad «innata» que se pondría de manifiesto en su excesiva emocionalidad y falta de espíritu competitivo.

Moralidad y acción

En nuestros días, la difamación de las víctimas de la competencia es una de las formas más poderosas de silenciar un motivo alternativo para la conducta humana: el deber moral. Los motivos morales se estrellan contra los de la ganancia, porque la acción moral requiere solidaridad, ayuda desinteresada, voluntad de auxiliar al prójimo necesitado sin pedir, o esperar, remuneración. Una actitud moral encuentra su expresión en la consideración por la necesidad de los demás y, frecuentemente, en la autolimitación y una voluntad de renunciar a la ganancia personal.

Max Weber señaló que la separación entre el trabajo y el hogar es una de las características más conspicuas de las sociedades modernas. El efecto general es el de

aislar las esferas en las que la ganancia y el deber moral son, respectivamente, las consideraciones dominantes. Cuando nos comprometemos en una actividad de negocios, nos desgajamos de los vínculos familiares. Estamos liberados, en otras palabras, de las presiones de los deberes morales. Es posible entonces dedicar toda la atención a las consideraciones de ganancia que la actividad de negocios exitosa reclama, en tanto, de una manera ideal, la vida familiar y esas formas comunitarias que se arman a partir de la familia, deben estar libres de las motivaciones de ganancia. También de una manera ideal, las actividades laborales no deberían verse afectadas por motivos derivados de sentimientos morales para que prevalezca la acción instrumental-racional. Después de todo, señalamos que la idea de una organización es el intento de ajustar la acción humana a los requerimientos de la racionalidad. Vemos una vez más que tal intento debe implicar, más que nada, el silenciamiento de las consideraciones morales a través de una reducción de la tarea a una simple elección entre obedecer o desobedecer una orden. Vimos también que la tarea quedaba reducida a una pequeña parte del propósito general perseguido por la organización como un todo, de manera que las consecuencias más amplias del acto permanecen invisibles para el actor. Lo que es más importante, la organización coloca la disciplina en el lugar de la responsabilidad moral y, en tanto un miembro siga estrictamente las reglas y los mandatos de los superiores, a esa persona se le ofrece liberación de las dudas morales. Una acción moralmente reprochable, impensable en condiciones diferentes, de pronto puede volverse una posibilidad real.

El poder de la disciplina de la organización para silenciar o suspender las reservas morales quedó dramáticamente demostrado en los notables experimentos del psicólogo norteamericano Stanley Milgram. En esos experimentos, llevados a cabo en los años 1960, a algunos voluntarios se les ordenó efectuar dolorosas descargas eléctricas para una falsa «investigación científica». La mayor parte de los voluntarios, convencidos del noble propósito científico de su crueldad, y descansando en el juicio de los científicos a cargo del proyecto, que juzgaban naturalmente superior, seguían las instrucciones al pie de la letra, sin dejarse conmover por los gritos de angustia de las víctimas. Lo que el experimento revelaba en pequeña escala y en condiciones de laboratorio ya había quedado demostrado en gigantescas dimensiones por la práctica del genocidio durante la Segunda Guerra Mundial y de allí en más. El asesinato de millones de judíos, iniciado y supervisado por unos pocos cientos de líderes y oficiales nazis de alto rango, supuso una gigantesca operación burocrática que implicaba la cooperación de millones de personas «comunes». Conducían los trenes que llevaban a las víctimas a las cámaras de gas y trabajaban en las fábricas que producían los gases venenosos o en los hornos crematorios. Los resultados finales estaban tan lejos de las simples tareas que los desvelaban diariamente que las conexiones podían, escapar a su atención, o ser bloqueadas de la conciencia.

Aun cuando los funcionarios de una organización compleja se den cuenta del efecto último de la actividad compartida de la que forman parte, ese efecto es a

menudo demasiado remoto para preocuparlos. La lejanía puede ser una cuestión de distancia mental antes que de distancia geográfica. Debido a la división del trabajo vertical y horizontal, las acciones de una sola persona son, como regla, mediadas por las acciones de muchas otras. Al final, nuestra propia contribución se vuelve insignificante y su influencia sobre el resultado final parece demasiado pequeña para ser considerada seriamente como un problema moral. Estas «técnicas de neutralización», como las llamó el sociólogo estadounidense David Matza, permite a los autores librarse de la responsabilidad por sus acciones. Después de todo, pueden haber estado haciendo cosas tan inofensivas como dibujar anteproyectos, preparar informes, archivar documentos o encender y apagar la máquina que mezcla dos compuestos químicos. En ese caso no reconocerían fácilmente los cuerpos calcinados en un país extraño como conectados de alguna manera con sus acciones.

La burocracia empleada al servicio de fines inhumanos demostró hábilmente su destreza para acallar los motivos morales no sólo en sus empleados sino incluso más allá de la organización burocrática misma. Logró esto apelando al motivo de la autopreservación, en tanto la administración burocrática del genocidio aseguraba la cooperación de muchas de sus víctimas y la indiferencia moral de la mayor parte de los testigos. Las futuras víctimas fueron transformadas en «prisioneros psicológicos» y hechizadas por la ilusoria presunción de un tratamiento benigno en recompensa por su conformidad. Esperaban contra toda esperanza que todavía algo podía salvarse, que algunos peligros podían evitarse, si los opresores no eran agraviados, y que su cooperación tendría un premio. En muchos casos, esta conformidad anticipada se manifestaba cuando las víctimas se apartaban de su camino para complacer a los opresores, adivinando su intención de antemano e implementándola celosamente. Apenas a último momento se enfrentaban con la inevitabilidad de su destino. Los administradores del genocidio alcanzaban de ese modo sus fines con el mínimo de desorden, y hacían falta pocos guardias para supervisar la larga, obediente marcha hacia las cámaras de gas.

Como con los testigos, su conformidad, o al menos su silencio acompañado de inactividad, quedaba asegurado mediante el recurso de ponerle un precio muy alto a cualquier expresión de solidaridad con las víctimas. Elegir la conducta moralmente correcta hubiese significado provocar un espantoso castigo. Una vez marcados estos hitos, los intereses de autopreservación pueden haber corrido hacia un lado el deber moral y las técnicas de racionalización quedaron para llevar adelante su propósito, por ejemplo: «No podía ayudar a las víctimas sin poner en jaque a toda mi familia», «como mucho pude haber salvado a una persona, y si fallaba, iban a morir diez». Estas racionalizaciones recibían el apoyo de aquellos científicos que, separando los medios de los fines de sus investigaciones, proporcionaban la ideología dominante con evidencia científica para «certificar» la inferioridad de esas personas sujetas a tan horrendos crímenes. Los sujetos se convertían en «objetos» inferiores, cuya manipulación y destrucción se convertía no en un asunto moral, sino en uno de los

know-how de expertos cuya autoridad, se aceptaba, liberaba a los ejecutores de cualquier responsabilidad por infligir sufrimiento a otros seres humanos.

Admitamos que lo que acabamos de decir es un ejemplo extremo de la oposición entre autopreservación y deber moral, aunque esa «limpieza étnica» siga estando con nosotros. Sin embargo, esta oposición se halla presente y deja su impronta en las condiciones de vida cotidianas, aunque en formas menos extremas. Después de todo, el tratamiento estadístico de las acciones humanas puede facilitar la extinción de las obligaciones morales. Vistos como números, los objetos humanos pueden perder su individualidad y por lo tanto ser desprovistos de existencia propia, como portadores de derechos humanos y obligaciones morales. Lo que importa es la categoría a la que han sido asignados oficialmente. La clasificación misma puede luego afinar el foco sobre determinados atributos compartidos por los individuos en los que la organización manifestó interés. Al mismo tiempo, esto puede autorizar el descarte de todos los otros atributos de la persona y por lo tanto, justamente, de las características que la constituyen como un sujeto moral y como ser humano único e irremplazable.

Para Michel Foucault, a medida que las poblaciones fueron creciendo y la vida social se fue volviendo más complicada, el control de los ciudadanos se convirtió en la principal preocupación de los Estados. Surgió entonces un nuevo régimen en el arte de gobernar, en el que la vida diaria se convirtió en objeto de intervención para poder predecir y controlar a las poblaciones, todo ello competentemente auxiliado por el desarrollo del razonamiento estadístico. Entonces la gente empezó a ser regulada y disciplinada de acuerdo con las estrategias que tenían esos fines a la vista. La productividad del trabajo era muy importante en esas racionalizaciones. Lo que habían sido en un tiempo prisiones se convirtieron en hospitales en los que aquellos que no podían trabajar por razones físicas o no físicas se volvían objetos de la intervención médica. Fue aquí donde nació la idea de la «psiquiatría». Sin embargo, si se empleaban esos métodos, debemos preguntarnos ¿por qué y con qué consecuencia se los empleaba? No sólo los gobiernos, sino también las grandes corporaciones, la mercadotecnia y las aseguradoras, clasifican a la población con el propósito de reunir información. Hemos visto que los asuntos de negocios están en tensión con el propósito moral. ¿Por qué? Porque la gente es tratada como un medio para la prosecución de esos intereses y no como fines en sí, por su propio derecho. Sin embargo, esto también puede ocurrir en situaciones que no estén conformadas por esos intereses, como vimos en ejemplos anteriores.

Hay otro silenciador de moralidad: la multitud. Se ha señalado que la gente que se encuentra apretujada en espacios cerrados, con muchas otras personas que no conoce —que no ha conocido en otras circunstancias, con las que no ha interactuado antes y a las que está «unida» en ese momento por intereses temporales, accidentales— tienden a comportarse de una forma que no se consideraría aceptable en condiciones «normales». El comportamiento más salvaje puede de repente difundirse por la multitud de un modo que sólo es comparable con un incendio forestal, un ventarrón o

una infección. En una multitud accidental, por ejemplo en un centro comercial congestionado o en un teatro dominado por el pánico, los individuos desbordados por el deseo de autopreservación pueden pisotear a otros prójimos humanos, o empujarlos al fuego, sólo por asegurarse un espacio para respirar o la posibilidad de escapar del peligro. En una multitud, la gente puede ser capaz de cometer hechos que nadie se sentiría moralmente capaz de cometer si lo dejaran solo. Si la multitud puede cometer actos que sus miembros individuales condenarían, es debido al anonimato: los individuos pierden su individualidad y «se disuelven» en el conjunto anónimo. La multitud puede desaparecer tan rápidamente como se congregó y su acción colectiva, por coordinada que pueda parecer, no continúa ni genera interacción con ningún grado de permanencia. Es precisamente el carácter momentáneo e inconsecuente de la acción de la multitud lo que hace posible la conducta puramente afectiva de sus miembros individuales. Por un fugaz momento las inhibiciones pueden desaparecer, las obligaciones pueden vaciarse y las reglas suspenderse.

A primera vista la conducta ordenada y racional de la organización burocrática y las desenfrenadas erupciones de ira de una multitud pueden parecer dos polos opuestos. Sin embargo, ambos tienden a la «despersonalización» y por lo tanto reducen la tendencia a la acción moral en su anonimato sin cara. A fin de cuentas, la gente sigue siendo sujeto moral mientras se le siga reconociendo la condición de *humana*: es decir, la de seres elegibles para el tratamiento reservado exclusivamente a los seres humanos y considerado apropiado para todos los seres humanos. Eso supone que los que comparten nuestras interacciones tienen sus propias necesidades particulares y que esas necesidades son tan válidas e importantes como las nuestras y por lo tanto deben merecer una atención y un respeto semejantes. Cada vez que les negamos el derecho a nuestra responsabilidad moral a personas o categorías de personas, las estamos tratando de «menos que humanos» o «humanos fallados» o «no completamente humanos» o simplemente «no humanos». Para prevenimos contra eso, como dijo la filósofa y novelista francesa Simone de Beauvoir, es preciso no tratar a quien conocemos como miembro de una clase, nación o alguna otra colectividad sino como un individuo que es un fin en sí por derecho propio.

En el universo de las obligaciones morales no se puede incluir a todos los miembros de la especie humana. Muchas tribus «primitivas» se llaman a sí mismas «los humanos». La concomitante negación a aceptar la humanidad de las tribus extrañas y sus miembros subyace en las sociedades esclavistas, donde a los esclavos se les asigna el estatus de «herramientas parlantes», considerados sólo a la luz de su utilidad para la tarea encomendada. El estatus de humanidad limitada suponía en la práctica que los requerimientos esenciales de una actitud moral —respeto por las necesidades del otro, que incluye, primero y principal, el reconocimiento de su integridad y la inviolabilidad de su vida— no eran vinculantes en el caso de los portadores de ese estatus. Es como si la historia consistiese en una gradual aunque implacable extensión de la idea de humanidad, con una pronunciada tendencia a que

el universo de obligaciones se vuelva más y más inclusivo y finalmente coincidente con la totalidad de la especie humana.

Este proceso no ha sido lineal. El siglo xx fue notorio por la aparición de cosmovisiones sumamente influyentes que llamaban a la exclusión de categorías enteras de población —clases, naciones, razas, religiones— del universo de las obligaciones. La perfección de la acción burocráticamente organizada, por otro lado, llegó a un punto en que las inhibiciones morales ya no pueden interferir efectivamente con las consideraciones de eficiencia. La combinación de ambos factores —la posibilidad de suspender la responsabilidad moral que ofrece la tecnología administrativa burocrática y la presencia de cosmovisiones listas y preparadas para desplegar tal posibilidad— desembocó en muchas ocasiones en una exitosa restricción del universo de las obligaciones. Esta, a su vez, abrió el camino a consecuencias diversas, como el terror masivo practicado en las sociedades comunistas contra los miembros de las clases hostiles y personas clasificadas como sus colaboradores; la persistente discriminación de minorías raciales y étnicas en países que, sin embargo y por otra parte, se sienten orgullosos de su historial en derechos humanos, muchos de los cuales practican métodos de *apartheid* abiertos o solapados; la venta de armas a países que luego serán castigados por su falta de moral y que por ello pueden haber sido objeto de una declaración de guerra donde serán asesinados por esas mismas armas; los muchos casos de genocidio, desde la masacre de los armenios en Turquía, pasando por la aniquilación de millones de judíos, gitanos y eslavos por la Alemania nazi, hasta llegar al gaseado de los kurdos o los asesinatos en masa en Camboya, la ex Yugoslavia y Ruanda. Los límites del universo de obligaciones siguen siendo hasta hoy un tema controversial.

En el universo de las obligaciones, se reconoce la autoridad de las necesidades de otra gente. Debe hacerse todo lo posible para asegurar su bienestar, aumentar sus posibilidades de vida y abrir su acceso a los servicios que puede ofrecer la sociedad. Su pobreza, mala salud y lóbreguez de la vida cotidiana constituyen un reto y una admonición para todos los otros miembros del mismo universo de obligaciones. Frente a tal reto, nos sentimos obligados a excusarnos, a proporcionar una explicación convincente de por qué se ha hecho tan poco por aliviar su suerte y por qué no se puede hacer mucho más; también nos sentimos obligados a probar que se ha hecho todo lo que podía hacerse. No es que las explicaciones que damos sean necesariamente verdaderas. Oímos, por ejemplo, que el servicio de salud que se ofrece a la población en general no puede mejorarse porque «la plata no puede gastarse hasta que se la gane». Lo que oculta esa explicación, sin embargo, es que los beneficios que produce la medicina privada utilizada por pacientes pudientes son clasificados como «ganancias», mientras que los servicios que se proporcionan a quienes no pueden enfrentar honorarios privados se cuentan entre los «gastos». Tal explicación oculta un tratamiento diferencial de las necesidades según la capacidad de pago. El solo hecho de que se piense que una explicación de este tipo es necesaria,

sin embargo, atestigua que la gente cuyas necesidades de salud son desatendidas, se halla, en alguna medida, en el universo de obligaciones.

RESUMEN

La autopreservación y el deber moral a menudo se encuentran en tensión. Ninguno de ellos puede reclamar ser más «natural» que el otro, es decir, más afinado con la predisposición inherente a la naturaleza humana. Si uno cobra relevancia frente al otro y se vuelve un motivo dominante de la acción humana, la causa del desequilibrio en general puede rastrearse en el contexto social de interacción. Los motivos de interés propio y morales cobran mayor importancia según circunstancias sobre las que la gente que se guía por ellos puede tener sólo un control limitado. Se ha observado, sin embargo, que dos personas pueden actuar de modos diferentes cuando se enfrentan a las mismas circunstancias. Es decir que el poder de las circunstancias nunca es absoluto y la elección entre los dos motivos contradictorios queda abierta aun en las condiciones más extremas, mientras, como hemos visto, nuestras acciones individuales se hallan vinculadas con las acciones de otros de los que dependemos. Una predisposición moral en nuestras acciones hacia otros se vuelve así una precondition de autoestima y autor respeto.

Capítulo 5

HACIENDO QUE SUCEDA: DONES, INTERCAMBIO E INTIMIDAD EN LAS RELACIONES

En nuestras reflexiones sobre acción, poder y elección, examinamos algunos asuntos que conforman nuestras vidas cotidianas y las decisiones que enfrentamos rutinariamente en nuestra interacción con otros. Muchas de estas interacciones están moldeadas por las ideas de don e intercambio, y dan forma y contenido a nuestras vidas. En este capítulo continuaremos nuestra recorrida por los desafíos, elecciones y restricciones que enfrentamos diariamente examinando los factores que rodean e inspiran esas transacciones.

LO PERSONAL Y LO IMPERSONAL:

EL DON Y EL INTERCAMBIO

Para algunos la deuda es un visitante ocasional para el que es posible buscar remedio sin alterar demasiado los aspectos materiales y simbólicos que constituyen las rutinas y excepciones que conforman el estilo de vida. Para otros, la deuda es un rasgo rutinario de la vida que exige una atención diaria para cumplir con las obligaciones con los hijos, la familia y los amigos. No es un visitante, sino un huésped permanente que requiere atención y actividad constantes para contrarrestar sus peores efectos. Pensemos en el escenario que describimos a continuación.

Los avisos de deuda inundan los lugares donde vivimos (no usamos aquí el término «hogar» porque significa alguna forma de permanencia y seguridad). Los sorteamos y priorizamos lo mejor que podemos. Finalmente, algunos pueden ser urgentes porque los acreedores amenazan con quedarse con un mueble o alguna otra posesión valiosa para recuperar algo de la deuda. ¿Qué se puede hacer? Podemos ir a casa de un pariente cercano y pedirle un préstamo, si es que tiene recursos para ayudarnos. Podemos explicar la situación y prometer pagar en cuanto mejoren las cosas. Es posible que proteste un poco y nos hable de las virtudes de la previsión, la prudencia y la planificación y de no vivir "por encima de nuestras posibilidades, pero, si puede, probablemente abra el bolsillo.

Tenemos otra opción. Podemos ir a ver al gerente de un banco o una agencia de préstamos. Sin embargo, ¿se interesarían ellos por lo que estamos sufriendo como resultado de nuestra situación? ¿Les importaría? Las únicas preguntas que nos harían estarían referidas a qué podemos ofrecer para asegurar que el préstamo se pagará. Harían preguntas acerca de nuestros ingresos y nuestros gastos, para asegurar se de

que vamos a poder pagar las cuotas y los intereses. Nos hará falta documentación de apoyo y, si los satisfacemos y piensan que no somos un riesgo excesivo y que es probable que devolvamos el dinero del préstamo —más los intereses que les aseguran buenos beneficios—, entonces puede ser que nos presten la plata.

Dependiendo de a quién nos dirigimos o dónde vamos para resolver nuestro problema financiero, podemos esperar dos tipos muy diferentes de trato. Diferentes series de preguntas relacionadas con diferentes concepciones sobre nuestro derecho a recibir ayuda. Nuestro pariente cercano puede no preguntar acerca de asuntos relacionados con la solvencia, ya que el préstamo no es una elección entre un buen y un mal negocio. Lo que importa es que estamos pasando por una necesidad y, por lo tanto, pedimos ayuda. El lugar que ocupa en la organización un gerente de banco, en cambio, no le permite interesarse por esos asuntos: simplemente querrá saber si el préstamo puede ser una transacción comercial sensata y ventajosa. De ningún modo hay una obligación, moral ni de otro tipo, de prestarnos la plata.

Vemos que las interacciones humanas se ven influidas por dos principios: *intercambio* equivalente y *don*. En el primer caso, el interés propio es la regla suprema. Aunque la persona que necesita el préstamo sea reconocida como una persona autónoma con sus derechos y necesidades legítimas, estas necesidades y estos derechos son secundarios respecto de la satisfacción de los intereses del potencial prestador o de la organización que representa. Por sobre todo, el prestador se guía por preocupaciones técnicas vinculadas con los riesgos implicados en efectuar el préstamo, cuánto se devolverá y qué beneficios materiales se derivan de la transacción. Estos serán los asuntos que se tratarán en la entrevista previa para evaluar la viabilidad y establecer un orden de preferencia entre elecciones alternativas. Las partes de estas interacciones regatearán acerca del significado de lo equivalente y desplegarán todos los recursos que tengan a mano para obtener el acuerdo más beneficioso y, de ese modo, inclinar la transacción a su favor.

Como reconoció el antropólogo francés Marcel Mauss en los años 1920, la idea del don es otro asunto. En este caso una obligación motiva el intercambio de dones en términos de las necesidades y deseos de los otros. Estos dones tienen un valor simbólico para el grupo al que pertenecen las partes en interacción y tienen lugar dentro de sistemas de creencias en los que se aprecia la reciprocidad. De esa manera, en el acto de dar, también estamos dando algo de nosotros mismos, y esto se coloca por encima de los cálculos instrumentales que conforman la impersonalidad de la relación de intercambio equivalente. Las recompensas, aunque finalmente lleguen, no son un factor en el cálculo de la conveniencia de la acción. Los bienes se regalan y los servicios se proporcionan simplemente porque la otra persona los necesita y, por ser persona, tiene derecho a que se respeten sus necesidades.

La idea de «don» es común a una amplia gama de actos que difieren en su pureza. Un don «puro» es, se diría, un concepto liminar, una especie de punto de referencia contra el que se miden todos los casos concretos. Esos casos concretos se apartan del

ideal en diversos grados. En la forma más pura, el don será totalmente desinteresado y ofrecido sin tomar en cuenta la calidad de quien lo recibe. Desinteresado significa que no tendrá ninguna remuneración a cambio, de ningún tipo. Juzgado desde los estándares ordinarios de propiedad e intercambio, el don puro es pérdida pura. Después de todo, sólo es ganancia en términos morales y esta es una base para la acción que su lógica no puede reconocer.

El valor moral del don no se mide por el precio de mercado de bienes y servicios, sino precisamente por la pérdida subjetiva que supone para el donante. La indiferencia sobre la calidad del que recibe significa que la única calificación que se tiene en cuenta cuando se ofrece el don es que el que lo recibe pertenezca a la categoría de persona necesitada. Por esta razón, la generosidad hacia los miembros de la propia familia o los amigos cercanos, de lo que ya hemos hablado, no cumple en realidad con los requisitos del puro don: coloca aparte a los receptores del don como personas especiales que merecen un tratamiento especial. Si son especiales, entonces los receptores tienen el derecho de esperar esa generosidad de aquellos a quienes están ligados por una red de relaciones especiales. En su forma pura, el don se ofrece a cualquiera que lo necesite, simplemente porque lo necesita. El don puro es, pues, el reconocimiento de la humanidad del otro. Además, los dones puros son anónimos y no se encuentran asignados a ninguna división particular del mapa cognitivo del donante.

Como se dijo, los dones le ofrecen al donante esa esquivia y sin embargo profundamente gratificante recompensa de satisfacción moral en la que el acto de dar es también un acto de dar algo de sí mismo: es decir, la experiencia de desprendimiento, de autosacrificio por el bien de otro ser humano. En agudo contraste con el contexto de intercambio o búsqueda de ganancia, la satisfacción moral crece proporcionalmente con el esfuerzo del autosacrificio y la pérdida resultante. El filósofo, crítico social y analista de política social Richard Titmuss reflexionó, por ejemplo, acerca del contexto británico de donación de sangre al Servicio Nacional de Salud a cambio de nada, sólo por motivos *altruistas*. Señaló que la donación de la sangre tenía atributos que la distinguían de otras formas de donación y que era «un acto voluntario, altruista». Reemplazar ese altruismo con un sistema que legitima tal donación como bien de consumo, sostiene, socavaría su base fundamental, que se relaciona con los valores que se les otorga a los extraños y no con lo que la gente espera obtener de la sociedad.

Las investigaciones realizadas sobre la conducta humana en condiciones extremas —guerra y ocupación extranjera— mostraron que los casos más heroicos de donación, en términos de sacrificio de la propia vida para salvar a otro cuya vida está amenazada, pertenecían por lo general a personas cuyos motivos estaban muy cerca del ideal del don puro. Sencillamente consideraban que ayudar a otros seres humanos era, pura y simplemente, su obligación moral y que no necesitaba más justificación, ya que es natural, evidente y elemental. Uno de los hallazgos más notables de esta

investigación es que los más generosos entre esos voluntarios encontraban difícil entender el heroísmo único de sus propias acciones. Tendían a disminuir el coraje que exigía esa conducta y la virtud moral que demostraba.

Los dos tipos de tratamiento, examinados al comienzo del capítulo, ofrecen un ejemplo de las manifestaciones cotidianas de la elección don / intercambio. Como una primera aproximación, podemos llamar a la relación con el pariente *personal*, y a la relación con el gerente del banco, *impersonal*. Lo que sucede en el marco de una relación personal depende casi enteramente de la cualidad de los miembros de la interacción, y no de su desempeño. En una relación impersonal, no es este el caso. Es sólo el desempeño lo que cuenta, no la cualidad. No importa lo que la gente es, sólo qué es lo que probablemente hará. La parte que está en posición de hacer el préstamo se interesará en los antecedentes del que pretende recibirlo como una base para juzgar la probabilidad del futuro comportamiento, todo bajo los términos y condiciones de un acuerdo formal.

Un sociólogo estadounidense muy influyente en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Talcott Parsons, consideraba la oposición entre cualidad y desempeño como una de las cuatro principales oposiciones entre los patrones concebibles de las relaciones humanas, a los que llamaba «variables patrón» (*pattern variables*). Un segundo par de opciones opuestas entre las que elegir es la de «universalismo» y «particularismo». En una situación de donación, las personas no se ven como una categoría, sino como un individuo particular necesitado. Con el gerente del banco, en cambio, un cliente es simplemente un miembro de la amplia categoría de solicitantes de préstamo, pasados, presentes y futuros. Habiendo tratado con tantos «como los demás», el gerente de banco catalogará a la persona sobre la base de criterios generales que se aplicaron en casos semejantes. El resultado del caso, pues, depende de la aplicación de reglas generales a casos particulares.

La tercera variable patrón también plantea dos casos en oposición. La relación con el miembro de la familia es «difusa», en tanto la relación con el gerente del banco es «específica». La generosidad del pariente no fue simplemente un capricho; no se trató de una actitud improvisada específicamente por la angustia que se transmitió durante la conversación. Su predisposición hacia la persona necesitada se derrama sobre todo lo concerniente a la vida de esa persona. Hay una voluntad de ayudar en este caso particular porque en general se está bien predispuesto hacia la persona e interesado en todos los aspectos de su vida. La conducta del gerente del banco no se amolda a la aplicación específica, y sus reacciones a la solicitud, así como su decisión final, se basarán en los hechos del caso, y no tomarán en cuenta otros aspectos de la vida de la persona. De acuerdo con la lógica de la situación, aquellas cosas importantes para el solicitante son, desde el punto de vista del gerente del banco como persona a cargo de otorgar o no préstamos en esa organización, irrelevantes a la solicitud, y por lo tanto no se tendrán en cuenta.

Se puede decir que el cuarto patrón de relaciones humanas de Talcott Parsons

subyace en los otros tres. Es la oposición «afectividad» y «neutralidad afectiva». Algunas interacciones están imbuidas de emociones —compasión, simpatía o amor—, en tanto otras están desprovistas de emociones, son no emocionales. Las relaciones impersonales no despiertan en los actores otro sentimiento que una apasionada urgencia por completar una transacción exitosa. Los actores mismos no son objeto de emociones en términos de producir agrado o desagrado. Si resultan negociadores muy duros, o si tratan de engañar, mentir o escabullir el compromiso, algo de la impaciencia que suscita el progreso injustificadamente lento de la transacción terminará por deteriorar nuestra actitud para con él, o bien por el contrario podemos verlo como alguien con quien «dio gusto hacer negocios». En general, sin embargo, se puede decir que las emociones no se consideran una parte indispensable de las interacciones impersonales, y que en cambio son los factores que hacen plausible la interacción personal.

En el caso del préstamo del pariente cercano, es probable que las partes sientan empatía una con la otra y compartan el sentimiento de pertenecer, en el cual cada persona se pone en el lugar de la otra para comprender su posición. La psicoanalista estadounidense Carole Gilligan identificaba lo que llamó una tendencia por parte de las mujeres a adoptar una «ética de cuidado» (no dejaba a los hombres fuera de esa predisposición), según la cual hay un interés por los demás, y el interés por uno mismo es considerado «egoísta». Se trata de una ética de una responsabilidad en la que las partes no se consideran autónomas en términos de estar gobernadas por reglas abstractas, sino «conectadas» con los otros en relaciones vinculares. No es este el caso con el gerente del banco, por cierto. Una persona que viene en busca de un préstamo puede evitar enojar al prestador o incluso puede halagarlo, pero cualquier otro interés en él se consideraría como una interferencia en el juicio, ya que lo distraería del cálculo de riesgo en términos de ganancias y pérdidas.

Tal vez la distinción más crucial entre contextos de interacción personales e impersonales radique en los factores con los que cuentan los actores para llevar su acción a buen puerto. Todos dependemos de las acciones de mucha gente de la que probablemente sabemos muy poco. Con tan poco conocimiento del tipo de personas con la que estamos tratando, una transacción sería imposible, a no ser por la oportunidad de entablar una relación impersonal. En condiciones de conocimiento personal limitado, recurrir a las reglas parece ser el único modo de hacer posible la comunicación. Imaginemos la inmensa e inmanejable cantidad de conocimiento que nos haría falta si todas nuestras transacciones con los demás se basaran exclusivamente en un estudio cuidadoso de sus cualidades personales. La alternativa, mucho más realista, es aferrarse a unas pocas reglas generales que guían el intercambio. Esta es una de las justificaciones para la existencia del mecanismo de mercado que gobierna una parte tan importante de nuestras vidas. Sin embargo, en esto se halla implicada la *confianza* de que la otra parte de la interacción respetará las mismas reglas.

Muchas cosas en la vida están organizadas de manera de permitir a las partes interactuar sin información personal, o con muy poca información personal de cada uno. Para muchos de nosotros sería casi imposible, por ejemplo, evaluar anticipadamente la capacidad y la dedicación del médico al que podemos recurrir en caso de enfermedad. Ese profesionalismo que buscamos no se refiere sólo al conocimiento y la idoneidad, tal como la certifican los organismos correspondientes luego de largos periodos de entrenamiento y muchos exámenes: es también un asunto de confianza. A menudo no tenemos más elección que someter nos al cuidado de esa persona, y esperamos recibir, a cambio, el cuidado que nuestra situación demanda. En este caso, y en casos semejantes, otras personas, desconocidas para nosotros, se hicieron cargo de avalar la idoneidad de las personas con las que tratamos y de otorgarles las credenciales. Al hacerlo, y sosteniendo los estándares en términos de ética profesional, hacen posible que nosotros aceptemos los servicios de esas personas con confianza. Anthony Giddens, junto con los sociólogos alemanes Ulrich Beck y Niklas Luhmann, se ocupó de examinar las relaciones entre confianza y riesgo. Anthony Giddens define riesgo como una «creencia en la fiabilidad de una persona o un sistema», en cuanto a determinados acontecimientos o resultados, «cuando dicha confianza expresa una fe en la probidad o en el amor del otro, o en la corrección de principios abstractos (conocimiento técnico)».

La necesidad de relaciones personales se vuelve tan aguda y punzante precisamente porque tantas de nuestras transacciones se realizan en un contexto impersonal. La confianza es una relación social que, si se halla demasiado sujeta a la impersonalidad y la mercantilización del mercado —que se considera a menudo como el epitome de la impersonalidad— terminará socavada. No es sorprendente, por lo tanto, que, cada uno a su manera, el filósofo y sociólogo alemán Jürgen Habermas, el analista social estadounidense Francis Fukuyama y el financista y filántropo húngaro George Soros hayan señalado todos que el éxito de tal mecanismo depende de una base cultural de comunidad y compromiso. Si se lo deja funcionar sin controles, por lo tanto, el mercado tendería a minar la base sobre la que se apoya su existencia.

Hemos observado a menudo que, cuanto más dependemos de gente de la que no tenemos sino un conocimiento vago y superficial, y cuanto más casuales y fugaces son nuestros encuentros, tanto mayor es nuestra tendencia a expandir el reino de las relaciones personales, introduciendo por la fuerza expectativas que corresponden sólo a transacciones personales en transacciones que funcionan mejor de manera impersonal. El resentimiento por la indiferencia de un mundo impersonal es sentido probablemente con más fuerza por los que se mueven, por así decir, entre dos mundos. Gente joven, por ejemplo, que está por abandonar el mundo relativamente solidario de la familia y los compañeros y se enfrenta al ingreso al mundo emocionalmente frío del empleo y la práctica ocupacional.

Es por esa razón que se observan intentos por salirse de ese mundo refractario y

descorazonador donde las personas parecen servir sólo como medios para fines que tienen escasa relación con las propias necesidades y la propia felicidad. Algunos fugitivos tratan de establecer pequeños enclaves como comunas cerradas y autocontenidas, dentro de las cuales sólo se permiten las relaciones personales. Esos intentos, no obstante, pueden conducir al desencanto y la amargura. Resulta que el incesante esfuerzo que exige sostener una alta intensidad de sentimientos por un periodo largo de tiempo, y absorber las frustraciones que surgen de los constantes choques entre los afectos y las consideraciones de eficacia, puede generar aun más desdicha que la provocada por la indiferencia.

EN BUSCA DE NOSOTROS MISMOS:

AMOR, INTIMIDAD, CUIDADO Y MERCANCÍAS

Aunque el contexto personal no pueda dar cabida a todo el trajín de la vida, sigue siendo un ingrediente indispensable. Cuanto más ancha y menos penetrable sea la red de dependencias impersonales en la que estamos enredados, tanto más intenso será nuestro deseo de alcanzar relaciones «profundas y saludables». Si tenemos un trabajo, somos empleados en cierto momento y luego, en otro momento, pasamos a ser clientes en una tienda, pasajeros en un ómnibus, un avión o un tren, espectadores en un teatro o en un estadio deportivo, votantes de un partido político, pacientes de un médico o un dentista, y muchas otras cosas en diferentes lugares. En cada uno de esos lugares podemos sentir que sólo una pequeña sección de nosotros mismos se halla presente. En cada contexto podemos tener que recordar cuáles son las formas de comportamiento adecuadas para el lugar y juzgar entonces cuáles son aceptables y cuáles inaceptables. En ningún lugar nos encontramos en casa en términos de ser verdaderamente «nosotros mismos». De manera que ¿quién es el «Yo» real?

La mayor parte de nosotros sentiría vergüenza de establecer una imagen propia hecha de meros retazos de diferentes roles. Sin embargo, tarde o temprano nos reconciliamos con la idea de una pluralidad de mí mismos” e incluso con la falta de coordinación entre ellos. Como la unidad evidentemente falta en el mundo de «allá afuera», dividida como está en una multitud de transacciones parciales, debe ser provista por nuestra cohesión interna. Como observó Georg Simmel a comienzos del siglo xx, en el mundo densamente poblado y abigarrado que habitamos, los individuos tienden a volverse sobre si mismos en la incesante búsqueda de sentido y unidad. Una vez que ponemos el foco en nosotros mismos y no en el mundo exterior, esta devoradora sed de unidad y coherencia se articula como la búsqueda de la autoidentidad. Esta tensión entre ajuste y autonomía es un rasgo recurrente de la condición humana, como lo demuestra la popularidad de los libros que tratan estos temas, por ejemplo el estudio sobre la cambiante naturaleza del carácter estadounidense que escribió David Reisman después de la Segunda Guerra Mundial llamado *The Lonely Crowd (La muchedumbre solitaria)*.

Ninguno de los muchos intercambios impersonales en los que estamos envueltos bastará para proporcionarnos la identidad que buscamos porque se encuentra más allá de cualquiera de estos intercambios. Ningún contexto impersonal puede alojarla por completo. En cada contexto particular estamos, por así decir, desplazados: nuestro verdadero ser, sentimos, está ubicado en algún lugar fuera del contexto de la interacción que está teniendo lugar. Sólo en un contexto personal, con su imprecisión, su especificidad, los énfasis en la cualidad y el afecto mutuo que lo saturan, podemos tener alguna esperanza de encontrar lo que buscamos, y aun allí podemos quedar frustrados en el intento. Quizá sea en las acciones que realizamos en su persecución donde radica nuestro ser propio, más que en un estado final en el que autonomía y unidad puedan presuponerse incuestionablemente.

Niklas Luhmann mostró la búsqueda de la identidad en términos de nuestra abrumadora necesidad de amor, de amar y de ser amados. Ser amado significa ser tratado por la otra persona como único, no parecido a ningún otro; eso significa que la persona que ama acepta que las personas a las que se ama no necesitan invocar reglas universales para justificar las imágenes que tienen de sí mismos o sus exigencias; significa que la persona amada acepta y confirma la soberanía de su compañero y su derecho a decidir por sí mismo y a elegir sobre la base de su propia autoridad. Significa, en esencia, que acuerdan con la enfática y persistente proposición del otro: «Esto es lo que soy, lo que hago y donde me paro».

Ser amado también significa ser comprendido en el sentido en que usamos la palabra cuando decimos «¡Quiero que me entiendas!», o preguntamos, con angustia, «¿Me entendiste? ¿Realmente me *entendiste*?». Este deseo de ser comprendido es un llamado desesperado a que alguien se ponga en nuestros zapatos, que vea las cosas desde nuestro punto de vista y acepte sin más prueba que tenemos un punto de vista que debe ser respetado por la simple razón de que es el nuestro. Lo que perseguimos en esas situaciones es la confirmación de nuestra propia experiencia privada: es decir, motivos internos; imágenes de la vida ideal, de nosotros mismos y de nuestros goces y nuestras desdichas. Tiene que ver con la *convalidación* de nuestra autorrepresentación. Dicha convalidación se busca a través de la buena disposición del compañero a escuchar seriamente y con simpatía cuando hablamos de nosotros mismos. Esto significa que el compañero, en palabras de Luhmann, debe «bajar el umbral de relevancias» y aceptar todo lo que se diga como relevante y merecedor de ser escuchado y considerado.

Y aquí se da una paradoja. Por un lado, encontramos el deseo de un único *self* entero, por oposición a una colección de roles. En ese sentido, hay una aseveración y un deseo de unidad, de no ser simplemente un engranaje en la máquina impersonal de la vida. Por otro lado, se da la conciencia de que nada existe simplemente porque uno se lo imagine así. La diferencia entre fantasía y realidad es por lo tanto necesaria, de modo que cualquier cosa que sea que exista debe existir para los *otros* tanto como para nosotros. Por lo tanto, cuanto más sienten las personas que han tenido éxito en

desarrollar un, *self* realmente único —desarrollando sus experiencias únicas— tanto más requieren la confirmación social de esas experiencias. Parece, a primera vista, que tal confirmación sólo es posible a través del amor. En nuestra compleja sociedad, donde la mayor parte de las necesidades humanas son atendidas de manera impersonal, la necesidad que tenemos de una relación de amor se nos aparece como más profunda que en ningún otro momento histórico. Como resultado de eso, la carga que lleva el amor a nuestra existencia es formidable. Las consecuencias privadas de nuestros problemas públicos, como descubrieron las investigadoras feministas, provocan presiones, tensiones y obstáculos cada vez mayores con los que los amantes deben enfrentarse, y tratar de superar con diferentes grados de éxito.

Lo que hace de la relación de amor algo particularmente vulnerable y frágil es la necesidad de reciprocidad. Si buscamos amor entonces, con toda probabilidad, nuestras parejas nos pedirán reciprocidad: responder con amor. Esto significa (como hemos dicho) que actuamos de modo de confirmar la realidad de la experiencia de nuestra pareja: comprender y al mismo tiempo ser comprendidos. Idealmente, cada uno luchará por encontrar significado en el mundo de su pareja. Sin embargo, las dos realidades no serán idénticas. Cuando dos personas se encuentran por primera vez, ambas tienen detrás de sí biografías que no comparten. Dos biografías distintas probablemente han producido dos series de experiencias y de expectativas distintas. Ahora tendrán que renegociarlas. Al menos en algunos aspectos ambas series serán, probablemente, contradictorias. Es improbable que ambas personas se vean como igualmente reales y aceptables sin necesidad de corrección y compromiso. Uno de los escenarios, o tal vez ambos, deberán ceder por el bien de una relación duradera. Sin embargo, la rendición desafía el propósito mismo del amor, y la necesidad misma que se espera que el amor satisfaga. Si tienen lugar las renegociaciones, y si ambos miembros de la pareja tienen capacidad de ver más allá, las recompensas son grandes. Sin embargo, el camino al final feliz es espinoso y hace falta mucha paciencia y comprensión para atravesarlo y salir indemne. Muchos lo logran, pero la brecha entre lo ideal y lo real puede conducir a frustraciones y tensiones cuyas manifestaciones llevan a veces al divorcio, la separación o incluso la violencia doméstica.

Richard Sennett acuñó el término «*Gemeinschaft* destructiva» para una relación en la que ambos miembros persiguen el derecho a la intimidad. Es decir a abrirse uno mismo a un compañero y compartir la más completa y privada verdad sobre la propia vida interior con absoluta sinceridad. De esta manera, nada se oculta a la vista, por perturbador que pueda resultar para el otro. El resultado es que se coloca una carga enorme sobre los hombros de la pareja ya que se le pide que dé su aprobación a cosas que no necesariamente despiertan su entusiasmo, y que además sea igualmente sincera y honesta en la respuesta. Richard Sennett no cree que una relación duradera —especialmente una relación duradera *de amor*— pueda erigirse sobre el tembladeral de la intimidad mutua. Más a menudo sucede que las parejas se hacen demandas recíprocas a las que no pueden responder (o, más bien, no quieren responder

considerando el precio). En el proceso sufren y se sienten atormentados y frustrados. La mayor parte de las veces un día se resolverán a interrumpir el intento y retirarse. Uno u otro va a elegir no hacerlo y buscar satisfacer su necesidad de autoconfirmación en otro lugar.

Después de estas reflexiones podemos decir que los requerimientos de reciprocidad en una relación amorosa son de doble filo. Por extraño que pueda ser, el menos vulnerable es el amor como don: se está preparado para aceptar el mundo del amado, a ponernos en ese mundo y tratar de comprenderlo desde adentro, sin esperar un servicio semejante a cambio. No necesitamos negociación, acuerdo ni contrato. Una vez instalado en ambas direcciones, sin embargo, la intimidad vuelve inevitables la negociación y el compromiso. En este punto, precisamente, la negociación y el compromiso pueden resultar para uno o ambos miembros de la pareja, tal vez demasiado impacientes, o demasiado encerrados en sí mismos, un carga difícil de soportar graciosamente. Siendo el amor un logro tan difícil y costoso, no resulta sorprendente que uno tenga necesidad de un sustituto del amor: es decir, de alguien que pueda desempeñar la función del amor sin pedir reciprocidad a cambio. En esto radica el secreto del apabullante éxito y popularidad de las sesiones psicoanalíticas, los consejeros matrimoniales, las terapias de pareja y demás. Por el derecho a abrirse uno mismo, revelar sus sentimientos más profundos a otra persona y, al final, recibir la deseada aprobación de la propia identidad, sólo hay que pagar dinero por un servicio.

El amor y el cuidado, como nos recuerda Lynn Jamieson en su estudio sobre la intimidad en la sociedad moderna, no son necesariamente lo mismo. Los que cuidan a otros a cambio de un pago llenan necesidades prácticas, no aman, en tanto «algunos compañeros sienten profundo afecto uno por el otro que llaman amor pero no se cuidan entre ellos». El pago transforma la relación del analista o del terapeuta con sus pacientes o clientes en impersonal. Uno puede estar preocupado por uno mismo y compartir esa preocupación, sin dedicar un solo pensamiento a la gente cuyos servicios se han comprado como parte de una transacción de negocios. De esa manera el paciente compra la ilusión de ser amado. Sin embargo, como esta relación está en desacuerdo con el modelo socialmente aceptado de amor, los ejercicios psicoanalíticos tienden a estar plagados de transferencia. Esta puede definirse como la tendencia del paciente a confundir la conducta del «como si» del analista por una expresión de amor y responder con un comportamiento que va más allá de los términos impersonales, cuasicomerciales, del acuerdo. Esos casos pueden ser interpretados como una poderosa confirmación de la terapia como sustituto del amor.

LA MERCANTILIZACIÓN DE LA IDENTIDAD

Para esa función de aprobación de la identidad, el mercado de consumo ofrece otro

sustituto del amor, quizá menos vulnerable, ofreciendo una amplia gama de «identidades» entre las que el consumidor puede elegir. Las publicidades comerciales se preocupan por mostrar las mercancías que tratan de vender como parte de un estilo de vida particular, de modo que los potenciales clientes puedan elegir conscientemente símbolos de esa identidad que desearían poseer. El mercado ofrece herramientas de construcción de identidad que se pueden usar para producir resultados que de algún modo difieren uno de otro y de este modo se personalizan. A través del mercado y recurriendo al «hágalo usted mismo» podemos juntar los distintos elementos del identikit completo de una identidad hecha a medida. Podemos aprender a expresarnos como una mujer moderna, liberada, sin preocupaciones, como un ama de casa reflexiva, sensata y afectuosa, como un ambicioso magnate seguro de sí, como un tipo sencillo y agradable, como un macho callejero de cuerpo musculoso, como una criatura romántica, soñadora y hambrienta de amor, ¡o cualquier mezcla de estas cosas! La ventaja de las identidades que promueve el mercado consiste en que vienen completas, con elementos de aprobación social —introducidos como tales mediante formas de publicidad que la gente parece aprobar— y de esa manera se ahorra la agonía de buscar confirmación. La aprobación social no necesita negociación alguna ya que ha sido instalada, por así decirlo, en el producto comercializado desde el comienzo mismo.

Para algunos, como para el analista social francés Jean Baudrillard, la persecución del auténtico *self* en el mercado no es sino una ilusión. La apariencia es todo lo que tenemos y esta no revela una realidad más profunda, subyacente que dé cuenta de quiénes somos *realmente*. Las apariencias se manufacturan y se las pone y se las quita en el proceso de seducción que viene junto con el consumo incesante. Con tantas alternativas tan al alcance y cada vez más populares, el esfuerzo requerido por el impulso para resolver el problema de autoidentidad a través del amor recíproco tiene cada vez menos posibilidades de éxito. Cuando le preguntaron en una entrevista si existía algo como el amor, Baudrillard replicó que había un *acting-out*, pero que él «no tenía mucho que decir acerca del amor». No obstante, si Baudrillard está en lo correcto, las consecuencias de su análisis parecen colocar una carga todavía mayor en la necesidad de reciprocidad y reconocimiento en las relaciones amorosas, ya que la gente podría abandonar la búsqueda de lo que considera son experiencias más auténticas frente a la alternativa.

Como ya hemos visto, negociar la aprobación es una experiencia atormentadora para los compañeros enamorados. El éxito no es posible sin un esfuerzo largo y dedicado. Hace falta autosacrificio de ambos lados. El esfuerzo y el sacrificio podrían tal vez hacerse con más frecuencia y con más celo de no ser por la disponibilidad de sustitutos «fáciles». Siendo los sustitutos tan fáciles de obtener —el único sacrificio que se exige es el de entregar una cantidad de dinero, si es que uno lo posee— y promovidos tan agresivamente por los vendedores, hay menos motivación para un esfuerzo laborioso, que lleva mucho tiempo y que a menudo es frustrante. La

resiliencia puede marchitarse cuando se la confronta con tentadoras alternativas de mercado «a prueba de tontos» y menos demandantes. A menudo el primer obstáculo, el primer revés en la pareja amorosa en desarrollo y vulnerable bastará para que uno de los dos, o ambos, quieran disminuir la marcha, o abandonar la empresa conjunta. A menudo los sustitutos se buscan primero con la intención de «complementar» y por lo tanto fortalecer o resucitar la relación amorosa que está fallando. Tarde o temprano, no obstante, los sustitutos terminarán por descargar esa relación de su función original y agotar la energía que llevó al principio a los miembros de la pareja a buscar su resurrección.

Una de las manifestaciones de esa devaluación del amor, que fue estudiada por Richard Sennett, es la tendencia a expulsar el *erotismo* y suplantarlo por la sexualidad. El erotismo supone el despliegue del deseo sexual y, en última instancia, del acto sexual en sí como un eje alrededor del cual se construye y mantiene una relación de amor duradera: un compañerismo social de tipo estable, que tiene todos los rasgos adscriptos previamente a las relaciones personales multifacéticas. La sexualidad, en cambio, supone la reducción del intercambio sexual a una sola función: la satisfacción del deseo sexual. Una reducción de este tipo a menudo se complementa con precauciones especiales para evitar que la relación sexual dé lugar a simpatía y compromisos mutuos, y de ese modo a que la relación crezca en una unión personal madura y completa. Desgajado del amor el sexo se reduce a una descarga de tensión, en la que la pareja es utilizada como un medio esencialmente reemplazable para alcanzar un fin. Otra consecuencia, además, radica en que la emancipación de la sexualidad del contexto del erotismo debilita considerablemente la relación amorosa. Ahora le falta (o debe compartir) uno de sus recursos más poderosos, y encuentra más dificultades para defender su estabilidad.

Una relación amorosa está expuesta pues a un peligro doble. Puede colapsar bajo la presión de tensiones internas, o puede retraerse hacia un tipo de relación que tiene muchas o todas las marcas de una relación impersonal, de intercambio. Observamos una típica forma de relación de intercambio cuando consideramos las transacciones del cliente de un banco con el gerente de ese banco. Hemos señalado que la única cosa que contaba en ese caso era el paso de un objeto en particular, o un servicio, de un lado al otro de la transacción; el objeto cambiaba de manos. Las personas vivas implicadas en las transacciones no hacían mucho más que desempeñar el papel de mediadores o transportadores en tanto impulsaban y facilitaban la circulación de bienes. Aunque su mirada estaba fija en los respectivos interlocutores, sólo le asignaban relevancia al objeto de intercambio: asignaban a la otra parte una importancia secundaria, derivada, como tenedores o cuidadores de los bienes que se querían. Miraban «a través» de sus interlocutores, directamente a los bienes mismos. Lo último que los miembros de la relación podrían tener en cuenta serían los sentimientos tiernos o los deseos espirituales de sus contrapartes. El motivo supremo de sus acciones era dar lo menos posible y recibir lo más posible, y de esa manera

cada uno seguía su interés, concentrando su pensamiento exclusivamente en la tarea entre manos. Se puede decir que en las transacciones de intercambio impersonal los intereses de los actores están en conflicto.

En una transacción de intercambio nada se hace simplemente por el bien del otro. En este sentido hay una tendencia a experimentar el temor concomitante de ser engañado y la necesidad de mantenerse bien despierto, atento y vigilante. Se quiere protección contra el egoísmo de la otra parte. No hay ninguna razón para esperar que la otra parte actúe desinteresadamente, pero puede haber una insistencia en que el trato sea justo. Por lo tanto la relación de intercambio exige una regla de compromiso y una autoridad a la que se le confía la tarea de juzgar la limpieza de la transacción. Esta autoridad tiene que ser capaz de imponer sus decisiones en casos de transgresión. Esta necesidad de protección dio lugar a la creación de diversas asociaciones de consumidores, organismos de control y defensores del pueblo. Esos cuerpos tienen a su cargo la difícil tarea de monitorear la limpieza del intercambio y gestionar ante las autoridades leyes que restrinjan la libertad de la parte más fuerte a explotar la ignorancia, o la ingenuidad, de la más débil.

Rara vez las dos partes de una transacción se hallan en una posición genuinamente equivalente. Después de todo, los que producen o venden los bienes saben mucho más de la calidad de su producto de lo que los compradores y usuarios podrán nunca saber, por muchas garantías de calidad que se entreguen. De no estar obligados por la ley podrían imponer el producto a consumidores crédulos bajo pretensiones falsas. Cuanto más complejos y técnicamente sofisticados son los bienes, menos capaces son los compradores de juzgar su calidad y valor. Para evitar ser engañados, los potenciales compradores tienen que recurrir a la ayuda de autoridades independientes. Es precisamente debido a que las partes entran en relaciones de intercambio sólo como funciones de intercambio, como portadores de los bienes, permaneciendo por ende «invisibles» uno para el otro, que se sienten mucho menos íntimos que en el caso de las relaciones amorosas. No toman a su cargo deberes ni obligaciones que vayan más allá de la promesa de atenerse a los términos de la transacción. Aspectos de sus personas que no son relevantes en la transacción en curso se dejan a un lado y mantienen su autonomía... ¡según de qué lado de la transacción hayan caído!

¿Es esto realmente así? Hay un modo de pensar, que en el razonamiento político y económico se da por sentado, de que el trabajo humano es una mercancía como otras y por lo tanto puede tratarse como objeto de intercambio. Sin embargo, a diferencia de los bienes intercambiables, el trabajo no se puede desprender del trabajador. Vender nuestro trabajo significa aceptar que nuestras acciones como personas —toda nuestra persona durante un período específico de tiempo— estarán de ahora en más subordinadas a la voluntad y decisión de otros. La totalidad del *self* del trabajador, y no simplemente un objeto suyo que pueda ser desprendido de él, es entregada y transferida al control de otro. El contrato, aparentemente impersonal, va por lo tanto

mucho más allá de los límites propios de las transacciones de intercambio. La promesa de devolver una deuda, impuesta por la ley, también implica trabajar para pagar las cuotas con, por supuesto, generosos intereses.

RESUMEN

El amor y el intercambio son los dos extremos de una línea continua a lo largo de la cual pueden ubicarse todas las relaciones humanas. Rara vez aparecen en nuestra experiencia en la forma en que los hemos descrito. Los hemos examinado como formas puras, como modelos; pero la mayor parte de las relaciones son «impuras» y mezclan estas formas en distintas proporciones. Ahora hay bancos éticos y fondos de inversión cuyo propósito es contribuir a fines sociales o de protección del medio ambiente, de manera que no se rigen exclusivamente por el cálculo instrumental en busca del control y el rédito por sí mismos. Del mismo modo, las relaciones de amor incluyen a menudo elementos de regateo cuasicomerciales, como en el «haré esto si haces esto otro». Salvo en el caso de un encuentro casual o una transacción extraordinaria, los actores de las relaciones de intercambio no se mantendrán indiferentes uno al otro durante mucho tiempo, ya que tarde o temprano pueden quedar envueltos en algo más que sólo dinero y bienes. Se nos dice que las transacciones mercantiles son siempre impersonales, pero como bien muestra la disciplina socioeconómica, se basan en redes de interdependencias en las que factores culturales tales como normas, valores y juicios de valor son rasgos habituales de las interacciones.

A pesar de estas reservas, cada modelo retiene su identidad relativa, aun si se lo sumerge en una relación mixta. Cada uno lleva consigo su propia serie de expectativas e idealizaciones y de esa manera orienta la conducta de los actores en su propia dirección específica. Gran parte de la ambigüedad de las relaciones en las que entramos con otra gente puede adjudicarse a las tensiones y contradicciones entre las dos series de expectativas extremas, complementarias aunque incompatibles. Las relaciones puras, como las del modelo, rara vez aparecen en la vida, donde la ambivalencia de las relaciones humanas es la regla. Esa ambivalencia (como hemos señalado) crea tensiones en las relaciones personales que son una respuesta al mundo impersonal. Esas tensiones, a su vez, pueden derivar en la creación de una nueva serie de servicios impersonales, tales como el asesoramiento psicológico, basados en el intercambio, en respuesta a esta situación.

Nuestros sueños y deseos aparecen en tensión entre dos necesidades que son difíciles de satisfacer al mismo tiempo, pero que también son difíciles de satisfacer por separado. Estas son las necesidades de *pertenencia* y de *individualidad*, a las que habría que agregar la habilidad de actuar en términos de estar *posicionado* de diferentes maneras dentro de las relaciones sociales. La necesidad de pertenecer nos impulsa a buscar lazos fuertes y seguros con otros. Expresamos esta necesidad cada

vez que hablamos o pensamos en la unión o en la comunidad. La individualidad nos arrastra hacia la intimidad, la vida privada, como un estado en el que somos inmunes a las presiones y libres de demandas, para hacer lo que nos parece que vale la pena hacer. Ambas necesidades son acuciantes y poderosas. Por otro lado, cuanto más cerca está uno de la satisfacción de una de las necesidades, tanto más doloroso puede resultar el abandono de la otra. Es fácil ver que comunidad sin intimidad puede parecer más bien una opresión que una pertenencia, en tanto intimidad sin comunidad puede parecerse más a la soledad que a «ser uno mismo». Tal vez podemos decir que somos nosotros con otros, en grados diversos, con todas las alegrías, placeres, esperanzas, deseos, frustraciones y restricciones que acompañan nuestros estados de ser. De ese modo, ser un amigo para nosotros mismos significa que ya hemos entrado en amistad con otros.

Capítulo 6

CUIDADO DE NOSOTROS MISMOS: EL CUERPO, SALUD Y SEXUALIDAD

Ya mencionamos en el capítulo cinco la tensión potencial que existe entre erotismo y sexo. Estos asuntos, lo mismo que la salud y el bienestar de nuestros cuerpos, son rasgos fundamentales de nuestra vida diaria. Nos encontramos sometidos cotidianamente a publicidades acerca de dietas, ejercicio y vacaciones. En este proceso la gente puede oscilar entre querer estar con otros y querer estar solos, entre ocuparse mucho de su cuerpo y despreciar el llamado a ser saludable con grandes atracones de comida y de bebida, entre expresar el deseo a estar cerca de aquellos con quienes se sienten bien y, al mismo tiempo, «huir de todo» viajando a lugares donde poca gente podría molestarlos. Todo esto expresa deseos de romper o suspender una relación que se considera engorrosa, difícil de manejar, forzada, irritante o simplemente demasiado exigente de comodidad. Del mismo modo en que oscilamos entre los deseos de intimidad y soledad, construimos una relación con nuestros cuerpos que es parte fundamental de nuestra vida diaria.

EN BUSCA DE SEGURIDAD

Ya hemos señalado hasta qué punto nuestras relaciones con las demás personas son a la vez gozosas e irritantes. La mayor parte de las veces son complejas y confusas, envían señales contradictorias y dan lugar a acciones que no son fáciles de reconciliar. Por lo tanto, los demás no sólo proporcionan seguridad para nuestro bienestar: también causan ansiedad, y esta no es una condición placentera; no sorprende, pues, que tantos de nosotros creemos estrategias para evitar esas situaciones. Habiendo encontrado difícil de resolver y difícil de soportar la confusión, podemos experimentar una urgencia por cortar los hilos que nos atan a esa fuente de ansiedad y desear el retiro. Sin embargo, ¿adónde vamos? ¿Dónde podremos encontrar el refugio seguro que buscamos?

Para responder a estas preguntas, pensemos en el mundo que nos rodea —los lugares y las personas que conocemos y que creemos comprender— como una serie de círculos concéntricos, cada uno más amplio que el anterior. La circunferencia más grande y más externa aparece borrosa en nuestro mapa cognitivo: es un lugar neblinoso, remoto. Ese círculo contiene las «grandes tierras desconocidas», que nunca visitamos y que no visitaremos a no ser que contemos con la ayuda de algún guía confiable, y que vayamos armados con mapas y un diccionario de frases hechas, y dispongamos de un seguro contra los riesgos que una aventura así podría

acarrearnos. Los círculos más pequeños son más seguros y familiares; cuanto más estrechos, más seguros nos sentimos. Está, primero, un lugar que es nuestro país, donde asumimos que cada persona que pasa por la calle es capaz de hablar en el idioma que nosotros comprendemos, obedecer las mismas reglas y comportarse de una manera comprensible, de modo que sabríamos cómo responder a sus gestos y a su conversación.

Un círculo aun más pequeño sería lo que podríamos llamar nuestro «vecindario». Aquí conocemos a la gente por su cara, y a muchos también por el nombre, e incluso tal vez no sólo por el nombre: también por sus costumbres. Conocer las costumbres de las personas reduce la incertidumbre que viene con la falta de familiaridad, de modo que podemos saber qué esperar de cada uno. Luego, por fin, en último lugar, pero por cierto no en el menos importante, está el «círculo íntimo», bastante pequeño en comparación, que llamamos «hogar». De una manera ideal, este es el lugar en el que todas esas diferencias entre personas, por profundas que sean, no cuentan mucho, porque sabemos que podemos contar con ellos cuando haga falta, que van a sostenernos en los momentos difíciles y que no nos van a dejar caer. Este es el lugar en que no hay necesidad de demostrar nada: mostrar el «verdadero rostro» y no esconder nada. El hogar es visto a menudo así, en estos términos, y registrado como un lugar de salvación, calidez y seguridad, donde podemos estar tranquilos de conservar nuestro lugar y nuestros derechos sin tener que salir a pelearlos o tener que vigilarlos de continuo.

Como sucede con todas las definiciones y presuposiciones drásticas que se refieren a límites claros en la demarcación de espacios y lugares, esta es apropiada, en primer término, si el hogar existe, y sólo mientras siga existiendo. El desamparo, las rupturas familiares, las peleas entre generaciones que representan tradiciones y convicciones culturales diferentes parecen no existir cuando los límites entre los círculos se asumen como claramente demarcados. De ser así, sabemos quiénes somos, quiénes son los demás, cuáles son las expectativas que tienen sobre nosotros y por lo tanto cómo nos colocamos frente al orden de las cosas. Sabemos qué podemos esperar razonablemente de cada situación y qué expectativas serían ilegítimas y presuntuosas. Sin embargo, ¿qué pasa si las distinciones entre los círculos se vuelven borrosas o incluso se quiebran por completo? ¿Qué pasa si las reglas que son apropiadas en un círculo se filtran hacia otro círculo, o cambian tan rápidamente que es difícil confiar en ellas y seguirlas? El resultado son sentimientos de confusión e incertidumbre, hasta llegar al resentimiento y la hostilidad. Donde en un tiempo había claridad, entra a tallar la ambigüedad con su falta de certidumbre, puede venir el miedo a golpear a la puerta, así como actitudes reaccionarias nacidas de la falta de voluntad de comprometerse y comprender.

Muchos han comparado el pasado con el presente en estos términos. Una nostalgia por la tradición lleva a pensar que en otro tiempo la gente conocía su lugar y las expectativas correspondientes colocadas sobre ellos. La investigación histórica

ha cuestionado la existencia de estas certidumbres confortables, pero persisten vía una apropiación de esas comunidades imaginadas de eras pasadas como respuesta a las condiciones contemporáneas. El mundo que se suponía familiar y seguro ya no aparece más como familiar y seguro. La velocidad de cambio ahora parece la condición que rige nuestras vidas, con gente moviéndose rápidamente a nuestro alrededor; los que en un tiempo eran conocidos íntimos desaparecen de la vista y aparecen nuevas personas, de las que poco conocemos. Sentimos que si bien en un tiempo pudimos haber sabido quiénes éramos en términos de dónde vivíamos y en qué momento histórico, esos recursos se han evaporado junto con los cambios impulsados por deseos frenéticos aparentemente desprovistos de significado y propósito. Las reglas, entonces, que parecen cambiar rápidamente y sin aviso, ya no poseen la legitimidad que sostenía su existencia. Es poco lo que se puede dar por sentado, y lo que se ha logrado no puede asumirse como perdurable, a no ser que se lo sostenga con esfuerzo incesante. Lo que antes era una carrera para toda la vida se convierte en una serie de momentos en la lucha por el reconocimiento que se plantea con cada nuevo trabajo, cada entrevista. Incluso en el más íntimo, y más hogareño de los círculos, hay que mantener la vigilancia. A medida que estos procesos gobiernan cada vez más nuestra vida, la mercantilización puede fácilmente convertir ese hogar de seguridad en una casa que ya no es más que un objeto de cambio como cualquier otro.

Por supuesto, exageramos un poco para clarificar. Sin embargo hay muchas cosas que asumimos como parte de nuestra seguridad que muchos no poseen, ni tienen la posibilidad de adquirir. Al mismo tiempo, estos procesos afectan las relaciones, a pesar de la convicción corriente de que estas relaciones están selladas herméticamente a las influencias sociales, políticas y económicas. Tomemos, por ejemplo, la más íntima de las relaciones: la familia o la pareja amorosa, Anthony Giddens acuñó los términos «amor confluyente» para describir los sentimientos que mantienen a la pareja junta y «relaciones puras» para caracterizar el tipo de pareja que se construye sobre este cimiento. El amor confluyente simplemente significa que en todo momento los miembros de la pareja se aman, se sienten atraídos uno por el otro y desean permanecer juntos. Para ellos, su pareja es placentera, satisfactoria y deseable. Sin embargo, no hay promesa ni garantía de que esta condición agradable vaya a durar «hasta que la muerte nos separe». Lo que confluye también puede difluir. Si esto sucede, la pareja misma, desprovista de la base que la mantenía unida —se trataba, después de todo, de una «relación pura»— se derrumbaría. El amor confluyente requiere, no obstante, de dos miembros, y sin embargo, para comenzar a difluir alcanza con que empiecen a languidecer los sentimientos de uno solo. Una relación pura, sostenida por emociones confluyentes, es por lo tanto una construcción frágil y vulnerable. Ninguno de los dos miembros de la pareja puede estar realmente seguro del otro, que mañana puede declarar que ya no siente lo mismo con respecto a compartir la vida y a vivir juntos; que necesita «más espacio» y que piensa en

buscarlo por otro lado. Las parejas que no tienen ninguna otra base nunca dejan de estar en el «periodo de prueba», con una serie inacabable de *test* cotidianos. Ese tipo de parejas ofrece libertad de maniobra, ya que no ata a los miembros con compromisos eternos, ni «hipoteca el futuro» de ninguno de los dos. Pero el precio que se paga por esta «libertad» es alto: incertidumbre perpetua y falta de seguridad.

Todo esto no puede sino influir sobre el estatus de la familia, una institución que suele ser vista como fuente de estabilidad y seguridad. Después de todo, la familia funciona como un puente entre lo personal y lo impersonal, y entre la mortalidad de sus miembros individuales y la inmortalidad. Tarde o temprano, un miembro puede morir, pero la familia, su estirpe y linaje lo sobrevivirán; su legado es el de haber perpetuado de algún modo ese linaje. Hoy en día, muchas familias se separan y luego se reacomodan en diferentes contextos, o simplemente se disuelven en otras relaciones. Nada, por lo tanto, está dado, de modo que son cada vez más las tareas que hay que hacer para sostener una familia. Lynn Jamieson llamó *revelación de la intimidad* a este proceso por el que lo que en un tiempo era algo supuesto se convierte en algo que debe hacerse explícito para que los lazos de unión de las relaciones se sostengan rutinariamente.

En un nivel podríamos decir que el lugar en el que nos podemos sentir seguros se está volviendo más estrecho: menos personas, si acaso alguna, entran en él y permanecen lo suficiente como para despertar fe y confianza. Al mismo tiempo, sin embargo, hay muchas maneras en que los círculos que hemos propuesto se mantienen dentro de la vida diaria, con consecuencias que difieren para los miembros de la relación. Las prácticas de «segmentación» e «integración» entre el hogar y el trabajo en el marco de las relaciones, por ejemplo, han sido examinadas por Christena Nippert-Eng. El trabajo pago era un lugar que se asumía como separado del espacio del hogar, pero las nuevas tecnologías abrieron otras posibilidades en términos de uso del espacio-tiempo. Eso, sin embargo, requiere enfrentar nuevas presiones en las relaciones para que el espacio y el tiempo dentro del hogar queden demarcados de forma tal que sea posible el primer lugar para el trabajo. Si el otro miembro de la pareja no reconoce esto y no hace los ajustes correspondientes, es probable que aumenten los conflictos. Deberíamos, por lo tanto, ser cuidadosos al abrazar las supuestas nuevas libertades que la revolución informática aparentemente proporciona. Las estructuras hogareñas y las divisiones del trabajo según el género dentro de esas estructuras pueden llegar a ser, según Christine Delphy y Diana Leonard han demostrado en su estudio del matrimonio, extraordinariamente resistentes al cambio.

Hay otro aspecto. Cuando hablamos de la demanda que hacen muchas personas de tener «su propio espacio», ¿qué es lo que esto significa? Si consiguen ese espacio, ¿qué queda? Después de todo, si otros quedan afuera, y uno se libera al parecer de los que «lo ponen nervioso» y «hacen demandas poco razonables», ¿qué queda de la persona que busca ese espacio y sobre qué base se hace su demanda? Como hemos

sostenido a lo largo de este libro, nos conocemos a nosotros mismos a través de los demás, de modo que ¿qué es conocernos a nosotros mismos y a qué aludimos cuando reclamamos eso? Una respuesta puede radicar en nuestro *yo corporal*: es decir, en referencia a nosotros como un «cuerpo».

YO CORPORAL:

PERFECCIÓN Y SATISFACCIÓN

Detengámonos aquí a reflexionar. Este libro trata sobre la diferencia que vivir en sociedad supone para lo que hacemos, cómo nos vemos, cómo vemos los objetos y a las demás personas, y qué sucede como resultado. Sin embargo, nuestros cuerpos son algo que hemos «heredado», completamente diseñados por genes y, por lo tanto, no son «productos» de la sociedad. Creer en tal inmutabilidad, no obstante, es un error. Como cualquier otra cosa que nos rodea, la circunstancia de vivir en sociedad supone una enorme diferencia para nuestro cuerpo. Aun cuando hay mucho en el tamaño y la forma de nuestro cuerpo, así como en otros rasgos determinado por los genes y por lo tanto no por nuestras elecciones y acciones intencionales —por la naturaleza, no por la cultura—, las presiones de la sociedad son tales que podemos llevar nuestros cuerpos a una condición que los haga reconocibles como «correctos y apropiados».

Este proceso depende de la clase de sociedad en que vivimos y de si estamos o no en paz con nuestro cuerpo. Podemos visualizar nuestro cuerpo como una tarea, algo que hay que trabajar y que requiere cuidado y atención diarios. Una vez que «trabajar» nuestro cuerpo se convirtió en una tarca, la sociedad establece los estándares para una forma deseable y por lo tanto aprobada, y lo que cada cuerpo debería hacer para acercarse a esos estándares. El fracaso en cumplir con ellos puede inducir sentimientos de vergüenza, y los que no alcancen los requerimientos pueden encontrarse sometidos a la discriminación habitual: por ejemplo, actitudes prejuiciosas con respecto a gente discapacitada, tal como se manifiestan en el diseño arquitectónico. Por extraño que pueda sonar a primera vista, nuestros cuerpos son objetos de condicionamiento social. Por lo tanto, su lugar en un libro dedicado a «pensar sociológicamente» es enteramente legítimo.

Michel Foucault se interesó en lo que llamaba «tecnologías del yo» y en cómo nuestra relación con nosotros mismos, y por lo tanto con nuestro cuerpo, había cambiado a lo largo del tiempo. El modo en que actuamos sobre nuestro cuerpo y cuidamos de nosotros mismos no es, por supuesto, un asunto que tiene lugar en un vacío social. Y nuestra sociedad es particularmente exigente en lo que hace al cuidado del cuerpo. Dadas las grandes dosis de riesgo y de incertidumbre que hay «en el mundo de allá afuera», el cuerpo se nos aparece como lo que esperamos sea la última línea en una serie de trincheras defensivas. El cuerpo puede convertirse en un refugio confiable porque es el sitio que podemos controlar y de ese modo sentirnos a salvo, indemnes, no hostigados. Dada la costumbre que según toda probabilidad

tienen las porciones más estables y perdurables del «mundo de afuera» de depararnos todo tipo de sorpresas —como ser desaparecer sin dejar rastro o volverse por completo irreconocibles—, el cuerpo parece ser el componente menos transitorio, más permanente de nuestra vida. En tanto todo lo que allá afuera puede cambiar, ¡nuestros cuerpos nos acompañarán siempre! Aunque la inversión, el esfuerzo y el gasto suponen un riesgo, nuestro cuerpo puede beneficiarse con ellos y, del mismo modo, será castigado por nuestro descuido y negligencia. Es mucho lo que se espera del cuerpo y mucho lo que se le endilga; a veces más de lo que los cuerpos pueden soportar.

Fijar una atención intensa en el cuerpo tiene sus ventajas. He aquí un sitio de actividad que produce resultados reales y tangibles a la observación y luego a la medición de resultados. No hay carencia de equipos médicos para ayudar a este propósito: monitores de presión sanguínea y ritmo cardíaco, más una riqueza de información dietaria, por mencionar apenas algunas cosas. No hay necesidad de ser un blanco fijo para la carta que en el reparto del destino le tocó a nuestro cuerpo, ya que puede volverse un objeto de deseo. No hacer nada se siente aun peor —desolador y humillante— que hacer algo, aun cuando esto, a la larga, demuestre no ser tan efectivo como uno pretendía. Sin embargo, por grandes que sean el cuidado y la atención que se dedican al cuerpo, ¿cuándo son suficientes? Las fuentes de la ansiedad que nos llevan a esas preocupaciones no van a desaparecer, ya que derivan de algo externo a la relación con nuestro cuerpo: las sociedades en las que vivimos. Las razones por las que necesitamos hacer un alto y buscar refugio seguirán estando ahí, de modo que las demandas pueden manifestar un apetito que nunca será satisfecho.

Esto deja abiertas varias posibilidades. El sentimiento de satisfacción que derivamos del éxito de alguno de nuestros esfuerzos por mejorar, por ejemplo, puede ser momentáneo y evaporarse en un instante, para ser reemplazado por autocrítica y autor reprobação. En lugar de curar las heridas dejadas por el voluble e incierto mundo de «allá afuera», nuestro cuerpo puede volverse otra fuente de inseguridad y temor. Una vez que el cuerpo se transformó en un muro defensivo, todo el territorio que lo rodea y los caminos que llevan a él tienden a convertirse en objeto de una intensa vigilancia. Tenemos que estar siempre a la defensiva: el cuerpo está siendo atacado o puede ser tomado por asalto en cualquier momento, aun cuando el enemigo siga oculto. Es preciso rodear la fortaleza con fosos, torres y puentes levadizos y debe estar bajo vigilancia las veinticuatro horas del día. Algunos de los infiltrados «se instalan» y pretenden formar parte del cuerpo, cuando de hecho no lo son: siguen siendo extraños en el «adentro». La grasa, que creemos que está «adentro del cuerpo» pero no «forma parte del cuerpo», es un buen ejemplo de ese proceso. Estos ingeniosos y engañosos traidores-que-esperan-adentro deben ser vigilados para «quitarlos del sistema» y «removerlos de la circulación». Tampoco escasean los servicios que ofrecen reunirlos, limpiarlos, deportarlos y compactarlos. En cambio,

los estilos de vida en general nunca son objeto de reflexión, debate y potencial transformación, ya que todo el proyecto se basa en la individualización y por lo tanto en la internalización de los asuntos sociales. La respuesta son las colonias de vacaciones para los niños obesos, no las dietas, los estilos de vida y los patrones de consumo para grandes grupos de personas.

La «interface» entre el cuerpo y el resto del mundo «de allá afuera» tiende a convertirse en la más vulnerable de las líneas de frontera que debemos defender en nuestra incesante lucha por seguridad y salvación. Los puestos de control de frontera —los orificios del cuerpo, puertas de entrada al «interior del sistema»— son lugares precarios. Debemos observar de cerca lo que comemos, bebemos y respiramos. Cualquier comida, cualquier ambiente puede dañar al cuerpo o mostrarse lisa y llanamente venenoso. No sorprende, pues, que encontremos toda una industria y una serie de técnicas de mercado que forman parte del discurso del cuerpo: por ejemplo, comidas que son «buenas» para nosotros y otras que son «malas» para nosotros. Deberíamos seleccionar la dieta apropiada que sea generosa con las primeras e intolerante con las segundas, de las muchas que se ofrecen para cumplir estos deseos.

Todo esto es más fácil de decir que de hacer. Cada tanto nos enteramos que se ha descubierto que cierta clase de alimentos que creíamos inocuos o incluso benéficos para el cuerpo tienen en realidad efectos colaterales desagradables, y que incluso pueden producir enfermedades. Tales descubrimientos resultan conmocionantes, ya que casi siempre aparecen después del hecho, cuando el daño ya está hecho y no puede repararse. Esas conmociones dejan heridas perdurables en la confianza: ¿quién sabe cuál de las comidas hoy recomendadas por los expertos será condenada en el futuro como dañina? Cualquiera de ellas puede ser, de modo que ninguna «comida saludable» puede consumirse sin cierto grado de aprehensión. No llama la atención que dietas «nuevas y mejoradas» le pisen los talones a las que una vez resultaban las favoritas, pero que ahora están desacreditadas, ni llama la atención que la alergia, la anorexia y la bulimia, todas surgidas de la interface entre el cuerpo y «el mundo de allá afuera» hayan sido descritas como desórdenes específicos de nuestra época. La alergia, como observó Jean Baudrillard, tiene «puntos de anclaje» trashumantes, de modo que es difícil de precisar. Esto está a tono con la condición de ansiedad difusa e indefinida que yace en el fondo de las preocupaciones de hoy por la defensa del cuerpo.

Si la preocupación por el bienestar de nuestro cuerpo —entendida como prevención vigilante frente a la contaminación y/o la degeneración— fuera el único motivo que guiar a nuestras acciones, entonces la reticencia extrema que supone el ayuno sería una estrategia razonable a seguir. De esa manera reduciríamos el «tráfico de frontera» a un mínimo, absteniéndonos de la satisfacción y negándonos a comer más comida de la que es absolutamente necesaria para mantenernos vivos. Para muchas personas esto no es una elección, ya que no saben si van a conseguir la comida cotidiana. Como solución para los que sí disponen de la posibilidad de elegir

resulta, sin embargo, difícilmente aceptable ya que le quita al cuerpo una de las mayores atracciones que tiene para su «propietario». Sencillamente, el cuerpo es sede no sólo de la ansiedad sino también del placer y, una vez más, encontramos una industria que estimula la búsqueda de sensaciones: películas, jabones, revistas ilustradas, publicidades, libros y escaparates nos tientan con experiencias cuya ausencia menoscabaría el principio de placer. Comer y beber son ocasiones sociales que pueden provocar sensaciones placenteras y experiencias excitantes. Reducir la comida y la bebida es reducir el número de esas ocasiones y las interacciones que las acompañan. ¿Llama acaso la atención que en las listas de los *best-sellers* aparezcan probablemente títulos sobre cómo adelgazar y hacer dieta junto con libros de cocina con recetas para elaborar los platos más refinados, exóticos y sofisticados?

Encontramos aquí una colisión entre dos motivos mutuamente contradictorios que varía de acuerdo con las naciones y con el género, la población y la clase social. Según la convicción de que el destino de la mujer es la biología mientras los hombres tienden a enfatizar el control y el desempeño, ¿a quiénes estarían destinados estos libros y por qué? Suele pensarse que el cuerpo está más cerca de la naturaleza que de la cultura, y se han desarrollado todo tipo de formas de pensar que miran el cuerpo con desconfianza. Buscar el placer en el cuerpo sería, pues, algo para confesar cuando uno se somete a una autoridad superior. En el proceso, parte de lo que somos se niega. Estas y otras maneras de pensar se suman a los modos de inclusión y de exclusión que rodean lo que podemos esperar, con realismo, en nuestras vidas. La capacidad de disfrutar de la comida y reflexionar sobre eso también es la capacidad de comprarla y de liberarse de la tarca de salir a buscarla para sobrevivir. Del mismo modo, rodearnos de uno o más ejércitos de técnicos del cuerpo —desde entrenadores personales a consejeros dietarios— responde a habilidades del mismo tipo. Para otros la «solución» puede llegar en la forma de la celebración de lo que comúnmente es motivo de burla: están decididos a vivir con sus cuerpos como son y no volverlos objeto de la manipulación según el capricho popular. Entonces surge la pregunta: ¿es esto saludable?

LA BÚSQUEDA DE LA SALUD Y DE LA APTITUD FÍSICA

Si se nos preguntara qué es lo que queremos lograr cuando tomamos medidas para proteger nuestro cuerpo, podríamos responder muy bien que queremos ser más saludables y más aptos. Ambos objetivos son encomiables. El problema radica en que son diferentes, y a veces apuntan a propósitos contrarios. La idea de salud, por ejemplo, supone que hay una *norma* que un cuerpo humano debería alcanzar, con desviaciones que son señales de desequilibrio, enfermedad o peligro. Las normas tienen su techo y su piso límites, y podríamos decir que pasar por encima del tope superior es, en principio, tan peligroso e indeseable como caer por debajo del tope

inferior, como en el caso de la presión sanguínea, por ejemplo. En ambos casos hace falta la intervención de un médico: por ejemplo, los médicos se preocupan cuando hay demasiados leucocitos en la sangre, pero también dan la alarma cuando hay demasiado pocos, etcétera.

Nos mantenemos sanos si, y sólo si, nos mantenemos cerca de la norma. La idea de salud sugiere la preservación de un «estado constante», con licencias para pequeñas fluctuaciones a lo largo del tiempo. Puesto que sabemos, en general, cuál es el estado normal y podemos medirlo con alguna precisión, sabemos cuál es el «estado final» que debemos perseguir. Cuidar nuestra salud también puede ser muy exigente y llegar a ocuparnos mucho tiempo, y a menudo genera una buena dosis de ansiedad, pero al menos sabemos hasta dónde tenemos que llegar para que nuestra tarea pueda alcanzar un final feliz. Cuando nos dicen que estamos de vuelta en «la norma aceptable», podemos asegurarnos de que es así comparando los índices de nuestro cuerpo y sus funciones con las estadísticas de los «promedios» correspondientes a nuestra edad y sexo.

La idea y la práctica de la aptitud física parecen ser una historia distinta. Puede haber un tope inferior, un piso, pero con respecto al techo el límite es el cielo mismo. La aptitud física se vincula con la trasgresión de normas, no con el respeto de las normas. La salud gira en torno a mantener el cuerpo en una condición normal, en funcionamiento, listo para trabajar y ganarse la vida, ser ágil, comprometerse en alguna forma de vida social, comunicarse con otra gente y usar las facilidades que proporciona la sociedad para servir diversas tareas vitales. En cambio, cuando nos referimos a la aptitud física, el problema puede no ser qué es lo que debe hacer el cuerpo sino qué es lo que el cuerpo finalmente es capaz de hacer. El punto de partida es qué es lo que puede hacer en su estado actual, pero siempre se puede y se debe alcanzar más en nombre de la aptitud física, de manera que en cuanto al cuidado de la aptitud física de nuestro cuerpo no parecería haber límite alguno.

El ideal de la aptitud física toma al cuerpo como un *instrumento* para alcanzar la clase de experiencia que hace la vida gozosa, divertida, excitante y en general «agradable de ser vivida». La aptitud física responde a la capacidad del cuerpo de imbuirse de todo lo que el mundo tiene para ofrecerle ahora y potencialmente en el futuro. Un cuerpo flácido, manso e insípido, sin vigor ni apetito de aventura, no parece capaz de responder a ese desafío. Sobre todo, un cuerpo así no parece ser un cuerpo que desee nuevas experiencias, que son las que vuelven la vida emocionante. Un viejo proverbio sugiere que es mejor viajar con esperanza que llegar. Podemos decir, pues, que en las sociedades de consumo es el deseo lo que importa, no su satisfacción. Dicho de una manera sencilla, lo que el deseo desea es más deseo. Un cuerpo apto es un cuerpo diestro y versátil, deseoso de nuevas sensaciones, capaz de buscar activamente y de encontrar nuevas sensaciones «viviéndolas a pleno» cuando aparecen.

La aptitud física es un ideal clave por el que se afirma la cualidad total del cuerpo.

Pero, como el cuerpo también lleva un mensaje, no es suficiente con que el cuerpo sea apto, también debe verse apto. Para convencer a quienes lo contemplan, debe ser delgado, bien proporcionado y ágil, y poseer por lo tanto el aspecto de un «cuerpo deportista», listo para emprender todo tipo de ejercicio y listo para hacerse cargo de cualquier desafío que la vida le arroje. Una vez más, los proveedores de bienes comerciales están ansiosos de ayudar al cuerpo a asumir esa apariencia y comunicar la impresión de aptitud. De modo que encontramos una amplia y siempre cambiante gama de elecciones en materia de ropa de gimnasia, de deportes y de *jogging*, y calzado deportivo para documentar el amor de ese cuerpo por el ejercicio y su versatilidad. Lo que les queda a los dueños del cuerpo es buscar negocios apropiados donde se exhiban las mercancías adecuadas y elegir entre ellas adecuadamente.

No todos los pasos para una presentación convincente de la aptitud física son tan simples y directos. Hay mucho más que los propietarios deben hacer: por ejemplo, control de peso, *jogging* y deportes son las tareas más prominentes. También en estos casos, los proveedores comerciales están dispuestos a ayudar. Hay una profusión de manuales de autoaprendizaje y «hágalo usted mismo» que ofrecen regímenes patentados, y una amplia gama de comida enlatada, en polvo o precocida especialmente fabricada para los que cuidan su peso y los que velan por su aptitud física, para ayudarlos en sus luchas solitarias. En este, como en otros casos, la práctica de hacer cosas puede quedar relegada frente al arte de comprar.

Somos testigos aquí de la persecución de nuevas sensaciones. El problema con todas las sensaciones, sobre todo los placeres sensuales, es que son conocidas sólo, por así decirlo, desde «adentro». Las sensaciones, experimentadas subjetivamente, pueden no ser «visibles» para otros y puede resultar difícil describirlas de un modo que permita a los demás entenderlas. Hay signos visibles de sufrimiento, tales como expresiones de tristeza en el rostro, lágrimas en los ojos, suspiros de lamento o silencios enfurruñados, y signos de felicidad en los rostros sonrientes, las carcajadas, la alegría y la súbita elocuencia. Es posible para nosotros imaginar estos sentimientos recordando nuestras propias experiencias «similares». Sin embargo no podemos *sentir* lo que otros sienten. Amigos íntimos, que quieren compartir experiencias que han tenido en forma separada, a menudo se preguntan uno al otro con impaciencia y un suspiro de desesperación. «¿De veras entiendes lo que siento?». Sospechan, con buenas razones, que no hay modo de saber si los sentimientos de dos personas diferentes son «iguales» o tan siquiera «semejantes».

Aunque hemos señalado que las sensaciones corporales se experimentan en forma subjetiva, y que no parecen disponibles para otros en términos de que puedan experimentar los mismos sentimientos, dichas sensaciones varían de acuerdo con la historia y la cultura. Como señalan Rom Harré y Grant Gillett en su estudio *The Discursive Mind (La mente discursiva)*, la investigación histórica ha mostrado que los sentimientos corporales no tenían mucha participación en las ideas de emoción entre anglófonos del siglo XVII. Siguiendo al filósofo británico de origen austríaco Ludwig

Wittgenstein, quien cuestionó la idea de que había un mundo interior de experiencia inaccesible dentro de todos nosotros, el lenguaje se convierte en el medio a través del cual experimentamos sensaciones y emociones. Las sensaciones no son sólo el resultado del estímulo corporal sino también la expresión de juicios, vía el lenguaje, acerca de nuestro estado de ser. En ese sentido tenemos que aprender los modos de expresar esas emociones y a través de desarrollos y expresiones culturales locales volvemos comprensible su significación para otros. De modo que incluso el despliegue de emociones es un acto social, que varía de acuerdo con el repertorio de palabras y acciones disponibles en una cultura dada. Aceptando esta variación, también debemos ser sensibles a las culturas de que estamos hablando para entender nuestra idea de «aptitud física».

Hemos señalado que los estándares últimos de aptitud física, a diferencia de los de salud, no pueden medirse. Por lo tanto, el potencial para la comparación interpersonal se vuelve problemático. Una vez más, hay una serie de modos como podemos medir nuestra aptitud física vía, por ejemplo, el monitoreo de nuestro corazón durante el ejercicio enérgico. La comparación, no obstante, puede aparecer en una carrera pedestre o una competencia de fisiculturistas, pero siempre hay espacio para el mejoramiento. La pregunta que se plantea entonces con la aptitud física en términos de su diferencia con la salud es: «¿Hasta dónde llegar?». ¿Hemos extraído de esta o aquella experiencia todo lo que otra gente hace y podríamos haber hecho nosotros? En la persecución de metas cada vez más ambiciosas, estas preguntas necesariamente quedarán sin respuesta, pero eso no significa que dejemos de buscar una respuesta. Ya sea que nuestra preocupación por el cuerpo tome la forma de cuidado de la salud o de entrenamiento para la aptitud física, el resultado general es semejante: más bien más ansiedad que menos ansiedad, aun cuando el motivo primordial para volver nuestra atención y nuestro esfuerzo hacia el cuerpo haya sido nuestro deseo de certidumbre y de seguridad, que falta tan flagrantemente en el mundo «de allá afuera».

EL CUERPO Y EL DESEO

El cuerpo no es sólo la sede y el instrumento del deseo, sino también un *objeto* de deseo. Es nuestro cuerpo y, al mismo tiempo, lo que otras personas ven de nuestra individualidad. Como escribió el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty: «El cuerpo debe convertirse en el pensamiento o la intención que significa para nosotros. Es el cuerpo el que señala, y el que habla». El cuerpo es la sede de nuestro *self* que está siempre en exhibición, y la gente tiende a juzgar por lo que ve. Aun si el cuerpo no fuera sino un envoltorio de lo que llamamos nuestra «vida interior», es el atractivo, la belleza, la elegancia y el encanto de ese envoltorio lo que seducirá a los demás. El modo en que manejamos nuestro cuerpo es algo que se aprende, en tanto, al mismo tiempo, el modo en que otros nos ven es también el producto de

expectativas comunes. Las desviaciones de estas expectativas pueden causar reflexión, a la vez que reacción en otros, colocando a los identificados como «diferentes» en desventaja, a pesar de las evidentes destrezas, habilidades y contribuciones que pueden hacer a la sociedad. Así, la forma del cuerpo, el modo en que está vestido y arreglado, y el modo en que se mueve, son mensajes para los demás.

La facilidad o dificultad de relacionarnos con otras personas o el deseo de los otros de vincularse con nosotros depende de muchos factores, entre ellos del mensaje escrito en nuestro cuerpo. Si las demás personas nos evitan, si no somos un «éxito social», si las personas con las que nos gustaría asociarnos no parecen disfrutar de nuestra compañía, o eluden la alternativa de un compromiso duradero, puede haber algo que anda mal en el mensajero: nuestro cuerpo. Tal vez, para ir más al grano, haya algo que funciona mal con nosotros como propietarios, entrenadores y guardianes. ¿Estaremos desplegando el mensaje equivocado? ¿O es el mensaje apropiado, pero no es lo suficientemente visible o incluso es directamente ininteligible? Podemos haber leído mal las claves de nuestro medio social. Incluso asuntos tales como el modo en que sostenemos el tenedor y el cuchillo y las posturas generales del cuerpo durante la comida están imbuidas de expectativas distintas.

Y ahora hemos completado el círculo. Tal vez desarrollamos nuestro cuerpo para facilitar las relaciones iritantemente equívocas e inseguras con las demás personas, y ahora nos encontramos con que el cuerpo mismo se ha convertido en fuente de problemas. Con el cuerpo como sede de la representación de nosotros mismos, podemos tener que volver ahora al tablero de dibujo para ver qué otro mensaje escribir, o encontrar el modo de que el mensaje actual se vuelva más inteligible. Es, o eso creemos, el mensaje lo que importa y nada nos impide escribir el mensaje que nos parece correcto y apropiado. En el repertorio disponible no faltan los mensajes prescritos en oferta. Por cierto, nuestra sociedad de consumo ofrece una multitud de «presentaciones de uno mismo» para armar.

La película *Elizabeth* enfoca los primeros años del reinado de Isabel I. Se trató tal vez de la más grande monarca en la historia de Inglaterra, pero encontraba grandes dificultades para convencer a los cortesanos y demás hombres encumbrados y poderosos de que ella, como mujer, era una heredera apropiada de la gloria de su padre, Enrique VIII. Trató de convencerlos de que tenía todas las aptitudes y el conocimiento necesarios para regir el país con sabiduría, pero los poderosos ministros reales se rehusaban a tomarla en serio ya que, a sus ojos, ella era simplemente una futura esposa, esperando al marido apropiado quien, una vez casados, se convertiría en el verdadero soberano de Inglaterra. Significativamente, Isabel se vestía de acuerdo con esas expectativas: como se vestiría una mujer joven deseosa de atraer al «Príncipe Azul». En un pasaje de la película se produce una asombrosa reencarnación. Una transformada Isabel entra en el Gran Salón del palacio y todos los cortesanos y barones caen de rodillas y la reverencian. Al hacer eso reconocen a la

monarca cuya realeza ya no ponen en duda y cuyo derecho a gobernar ya no disputan. ¿Cómo se consiguió esto?

Isabel cambió su *apariencia*. Se había cortado el pelo, se había procurado grandes cantidades de pintura para cubrir su rostro juvenil con una máscara tan espesa que disimulaba sus emociones, usaba un vestido oscuro y sobrio, e incluso logró borrar la sonrisa de su rostro. Nosotros, como espectadores de la película, no sabemos si Isabel había cambiado, pero sabemos que no había cambiado su «proyecto de vida»: es decir, la firme intención de regir Inglaterra de acuerdo con sus propias ideas y poniendo en juego lo mejor de su talento. Lo único de lo que podemos estar seguros es de que el mensaje enviado a los demás por su apariencia había cambiado. Isabel, parece, estaba enviando los mensajes equivocados y había fallado repetidas veces, pero una vez que transmitió el mensaje correcto a través de su apariencia, tuvo más éxito en su búsqueda.

Expertos de todo tipo nos cuentan frecuentemente historias como esta y no siempre coinciden en lo que hace a la selección del contenido, pero todas están de acuerdo en que, cualquiera sea el contenido, es el mensaje lo que hace la diferencia entre éxito y fracaso. Como el cuerpo es el primer mensaje, y el más inmediatamente visible —la exhibición del *self* desplegado a la mirada y escrutinio públicos— se le suele atribuir una enorme responsabilidad en los éxitos y los fracasos de la vida social. El aspecto de nuestros cuerpos y el significado particular que se le atribuye afecta el modo en que nos vemos a nosotros mismos y cómo nos ven los otros. Nuestros cuerpos, como objetos de deseo, no son simplemente herramientas de manipulación de algún «*self* interno» de la mente sino que son parte de cómo nos constituimos como *selves* a través de la reacción de los demás a nuestras acciones y, a partir de allí, de nuestra anticipación a esas respuestas.

En este proceso ningún aspecto del cuerpo puede escapar a nuestra atención y quedar, por así decir, librado a su suerte. Somos responsables por cada parte y función de nuestros cuerpos, con la posibilidad de que todo, o casi todo, cambie para mejor. Esto puede o no ser verdad, sobre todo si pensamos en el proceso de envejecimiento, pero aun ese proceso se considera sujeto al cambio, o a la postergación a través de ciertas intervenciones. Por lo tanto, mientras el cuerpo sea un foco de constante y aguda preocupación, su dueño no parece verse afectado por la verdad o la falsedad de esa convicción. Lo que importa es que si algo en nuestros cuerpos, y especialmente en la apariencia de nuestros cuerpos, queda lejos del ideal, está en nuestro poder reparar esa situación. De esa manera nuestros cuerpos fluctúan entre ser objetos de amor y orgullo a ser fuente de desagrado y vergüenza. En un momento podemos premiar a nuestro cuerpo por su fiel servicio y al rato castigarlo por fallarnos.

EL CUERPO, LA SEXUALIDAD

Y EL GÉNERO

En los tiempos actuales, un aspecto de nuestro cuerpo que reclama una atención especialmente intensa es el sexo. Nuestra «orientación sexual», como tantas otras cosas que conciernen a nuestro cuerpo, no es una cualidad determinada en el nacimiento. Vivimos en una época que Anthony Giddens llamó de «sexo plástico». «Ser masculino» o «ser femenina» es una cuestión de arte que necesita aprenderse, practicarse y perfeccionarse constantemente. Por otra parte, ninguna de las dos condiciones es autoevidente, nos ata de por vida, ni ofrece un patrón de conducta claramente definido. En cuanto a la identidad sexual, el cuerpo —cualesquiera sean los rasgos biológicos heredados— se nos aparece como una serie de posibilidades. Hay opciones para elegir en términos de identidad sexual y la posibilidad de experimentación, lo que permite abandonar una y reemplazarla por otra. La rigidez original y aparente de nuestra «orientación sexual» no es un veredicto del destino. Nuestra sexualidad, como otros aspectos de nuestro cuerpo, es una tarea a realizar. Es un fenómeno complejo que incluye no sólo las relaciones y las prácticas sexuales, sino también el lenguaje, el discurso, el vestido y el estilo. En otras palabras, se trata de ver cómo se mantiene la sexualidad, y no sólo cómo se da.

No resulta fructífero ver la sexualidad en términos de «esencia». Esto implica un cuestionamiento de lo que se conoce como aproximación «esencialista» a la sexualidad. El sociólogo británico Jeffrey Weeks definió el problema buscando explicar «las propiedades de una realidad compleja por referencia a una verdad o esencia interior». Que la sexualidad no es puramente un fenómeno «natural» sino también cultural no es, sin embargo, una novedad de nuestro tiempo. Los humanos siempre nacieron con órganos genitales y caracteres secundarios masculinos o femeninos, pero en todas las épocas fueron las costumbres y los patrones culturales enseñados y aprendidos los que definieron los significados de ser «masculino» o «femenino». Sin embargo, el hecho de que la «masculinidad» y la «feminidad» sean construidas por el hombre, no naturales y por lo tanto abiertas al cambio, se mantuvo oculto durante la mayor parte de la historia de la humanidad.

En este desarrollo histórico, la cultura aparecía disfrazada de naturaleza y las creaciones culturales se veían en el mismo nivel que las «leyes de la naturaleza». Los hombres habían sido hechos para ser hombres, las mujeres para ser mujeres, y ahí se terminaba la historia. Nada quedaba librado a la voluntad y habilidad humanas: se debía obedecer y vivir de acuerdo con la «verdadera» naturaleza de cada uno. Después de todo, lo que la naturaleza había decidido, ¡ningún hombre (y particularmente ninguna mujer) podía alterarlo! El que hablaba en nombre de la naturaleza rara vez era cuestionado. Sin embargo, hubo excepciones que suelen silenciarse en las historias. En 1694, por ejemplo, Mary Astell escribió *A Serious Proposal to the Ladies* (*Una propuesta seria para las damas*) donde sostenía que las diferencias entre los sexos no se basaban en ideas no revisadas sobre la «naturaleza», sino en el poder que los hombres mantenían sobre las mujeres en la sociedad.

Durante una buena parte de la historia de la humanidad, las diferencias

hereditarias en los cuerpos humanos se emplearon como materiales de construcción para sostener y reproducir las jerarquías sociales del poder. Este sigue siendo el caso en términos de «raza», cualquiera sea el color de piel que se defina como una señal de superioridad o de inferioridad utilizable luego para explicar y justificar las desigualdades sociales existentes. Lo mismo se aplica con las diferencias sexuales. Aquí encontramos que las distinciones biológicas entre sexos forman la base para la desigualdad de género. «Género» es una categoría cultural. Se refiere a la totalidad de las normas que los miembros de las dos categorías sexuales deben cumplir para conformar el desempeño de su masculinidad y su feminidad. El género clasifica, divide y separa vía una estipulación de actividades sociales que se consideran propias o impropias para cada categoría.

Es sobre la base de este tipo de historia como se excluye a las mujeres de áreas de la vida social reservadas a los hombres, o como se instalan barreras para su participación en, por ejemplo, la política o los negocios. Al mismo tiempo, esas actividades fundamentales para la sociedad como la reproducción, las tareas domésticas y la crianza quedaron a un lado como dominio exclusivamente femenino, consiguientemente devaluado. No es sólo una división del trabajo derivada de funciones reproductivas diferentes: se trata de relaciones de poder que tienden a inclinarse a favor de los hombres. Por ejemplo, dentro de las organizaciones, como nos recuerda la socióloga italiana Silvia Gherardi, la posición de subordinación derivada de ser un miembro del segundo sexo se ve reforzada en los rituales que rodean el manejo del cuerpo: puede verse cuando el jefe deja su oficina para dirigirse a un encuentro seguido, unos pasos atrás, por su secretaria.

El movimiento feminista ha desafiado las desigualdades sociales basadas en las características sexuales del cuerpo. Esta larga campaña logró sus resultados, pero la legislación sola no puede alcanzar la igualdad. Lo más que puede hacer es reabrir a la negociación esos casos antes considerados «no problemáticos». No hay límites vinculados con el sexo a los que hombres y mujeres deban confinar sus aspiraciones de vida y sus demandas de lugar social, pero la cuestión de cuántas de estas aspiraciones eventualmente se cumplen queda librado por lo general al ingenio y la perseverancia de cada uno, con resultados encarnados en los mismos individuos en cuestión.

No está claro cuáles son los efectos de un cambio en actitudes sexuales para el esquema mental y los sentimientos de un individuo. Algunos observadores, por ejemplo el sociólogo alemán Volkmar Sigush, expresaron preocupación del siguiente modo:

Las sombras proyectadas por los sentimientos de ansiedad, disgusto, vergüenza y culpa se volvían tan grandes y tan oscuras que muchas mujeres, y consecuentemente también muchos hombres, no veían que quedar a ningún rayo de luz. Los sentimientos de cercanía, alegría, ternura y bienestar parecían condenados a la asfixia bajo una nube de odio, ira, envidia, amargura, venganza, temor y miedo.

Si predominan estas circunstancias, entonces la «realización del potencial sexual del cuerpo» se convierte en una tarea más difícil, y el sexo, junto con la mayor parte de las relaciones humanas con él, se transforma en una nueva fuente de inseguridad y de miedo, opuesta a su potencialidad de mayor seguridad y satisfacción.

RESUMEN

Como con los demás tópicos que hemos considerado, el cuidado de nosotros mismos a través de nuestros cuerpos, al igual que dichos cuerpos como objetos del deseo y del despliegue frente a los demás, pone de manifiesto nuestra esperanza de seguridad, pero es también sede de inseguridad. Esto, a su vez, está cargado de significados producidos en las culturas que no sólo son independientes de las categorías biológicas, sino que interactúan y construyen lo que somos, hemos sido y tenemos el potencial de llegar a ser. A ello lo acompaña el poder de definir cuál puede ser nuestra fuente de bienestar, pero también a resistir cuando se invocan normas que ahogan la diferencia. Así, esas diferencias se traducen a menudo como desviaciones, en lugar de comprendérselas en sus propios términos y desafiando los modos dominantes en que se considera el cuerpo, se actúa sobre él y se lo despliega como una forma de comunicación. Las relaciones sexuales se convierten entonces en áreas de intensa negociación, con resultados a menudo impredecibles. Rodeando todo esto, no obstante, existe una necesidad de tolerancia de la diferencia.

Capítulo 7

TIEMPO, ESPACIO Y (DES)ORDEN

«El tiempo y el espacio se están encogiendo». Esta parece una afirmación extraordinaria a primera vista. Pero ¿es seguro que el espacio y el tiempo no se encogen? Desde un punto de vista social pensamos en los acontecimientos en términos de su acontecer en el tiempo y a través del tiempo y, del mismo modo, los pensamos como localizados en el espacio. Podemos hacer comparaciones entre ideas, actitudes y acciones cartografiando sus variaciones históricas en el interior de espacios que son a la vez físicos (paisajes urbanos y regionales) y simbólicos (cómo se los ve y qué significación se adjudica a las relaciones y los objetos dentro de esos espacios como «lugares» de interacción). Las tecnologías de la información, no obstante, han hecho más veloces nuestras comunicaciones vía, por ejemplo, el fax y el correo electrónico, en tanto los medios masivos se proyectan a todas partes del mundo con efectos sobre cómo percibe la gente el espacio y el tiempo. En ese sentido ¡espacio y tiempo sí se están encogiendo! Como escribió Paul Virilio, la cuestión ahora no es en qué período del tiempo (cronológico) estamos, ni en qué espacio (geográfico) sino en «*qué espacio-tiempo*». Esto está cambiando a una velocidad aun mayor.

EXPERIMENTANDO EL TIEMPO Y EL ESPACIO

El tiempo y el espacio parecen ser rasgos independientes del «mundo de allá afuera», pero claramente no son independientes uno del otro en la planificación, el cálculo y la ejecución de nuestras acciones. Tendemos a medir la distancia por el tiempo que nos hace falta para atravesarla, y nuestras estimaciones de la lejanía o cercanía de nuestro destino dependen de la cantidad de tiempo necesario para alcanzarlo. El resultado de la medida depende, por lo tanto, de la velocidad a que nos podamos mover. Esa velocidad, a su vez, depende de las herramientas o los vehículos de movilidad a que tengamos acceso en la vida diaria. Y si usar esas herramientas supone una erogación, entonces la velocidad a que nos movamos dependerá de la cantidad de dinero que tengamos.

En tiempos (no tan lejanos) en que las piernas humanas o las patas de los caballos eran las únicas herramientas con que se podía contar para viajar, la respuesta a la pregunta de: «¿A qué distancia está el próximo pueblo?» sería algo así como: «Si se pone en marcha ahora puede llegar para el mediodía», o bien: «No va a llegar antes de que oscurezca, es mejor que se quede aquí a pasar la noche». Después, una vez que los «miembros artificiales» —las máquinas construidas por el hombre—

reemplazaron las piernas de los humanos y las patas de los caballos, las respuestas dejaron de ser directas. La distancia empezó a depender de la forma de transporte que se usaba. No era lo mismo, dependía de si usted podía pagar un viaje en tren, en coche de alquiler, en automóvil privado o en avión.

Los que anteceden son medios de transporte que llevan y trasladan personas y/o cosas de un lugar a otro. Los medios de comunicación a los que nos referíamos en el párrafo de apertura, en cambio, tienen que ver con la transmisión y circulación de información. Podemos decir que para la mayor parte de la historia humana no había mucha distinción entre transporte y comunicación. La información podía ser llevada por portadores humanos: por ejemplo, viajeros, mensajeros, comerciantes y trabajadores ambulantes, o los que se movían de un pueblo a otro en busca de limosnas o de trabajo ocasional. Había pocas excepciones a esta regla general, tales como los mensajes ópticos que se enviaban los nativos en las llanuras norteamericanas o el telégrafo de tambores en África. Mientras fue una rareza, la capacidad de transmitir información independientemente de los portadores humanos daba una tremenda ventaja a los que tenían acceso a ella. Corre la historia de que el uso pionero del sistema de palomas mensajeras le permitió a Rothschild, el banquero, conocer antes que nadie la derrota de Napoleón en Waterloo y usar esa información privilegiada para multiplicar su riqueza en la Bolsa de Londres. Por cierto, a pesar de ser ilegal, esta misma ventaja sigue haciendo de la «información interna confidencial» algo seductor para los que buscan aumentar sus riquezas en la Bolsa.

Durante un tiempo, los desarrollos técnicos más impresionantes sirvieron a las necesidades del transporte. De ese modo se inventaron máquinas de vapor, eléctricas y de combustión interna, redes ferroviarias, buques y automóviles. Sin embargo, junto con estos inventos una nueva era «*software*» estaba germinando junto con el descubrimiento de cosas tales como el telégrafo y la radio. Aquí encontramos el modo de transmitir pura información a largas distancias sin una persona o cualquier otro cuerpo físico que se mueva del lugar. En comparación, el transporte nunca podía ser «instantáneo». Salvo en las fantasías de ciencia ficción, siempre llevaría tiempo desplazar seres humanos y sus pertenencias de un lugar a otro, y cuanto más había para desplazar y cuanto mayor la distancia tanto más engorrosa y costosa se volvía la operación. Esta es la razón por la cual, en términos de «*hardware*», el lugar importaba y agregaba valor al espacio. Era más barato y menos complicado estar «en el lugar». Los propietarios de las fábricas deseaban que se produjese cada parte del producto final bajo el mismo techo, y conservar toda la maquinaria y la mano de obra necesaria para esa producción dentro de las paredes de la fábrica. Esto limitaba la necesidad de transporte y las economías de escala reducían los costos.

Vinculadas con estas prácticas surgieron formas de disciplina en torno al control del espacio y el tiempo. Cuanto más cerca estaban los controladores de los controlados tanto más completo era su control sobre la conducta diaria. En los umbrales del siglo XIX, Jeremy Bentham, uno de los científicos y filósofos políticos

más influyentes de la época, propuso una solución para la cuestión del crecimiento poblacional diferente de la de los economistas y sus preocupaciones con la pobreza, la comida y la productividad. Entre otras cosas proponía diseñar un gran edificio donde la gente estuviera bajo vigilancia durante las veinticuatro horas del día, pero no pudiese estar nunca segura de si estaba o no estaba siendo vigilada. El «Panóptico» servía como modelo ideal para todos los poderes modernos desde el nivel superior hasta el más bajo. En tanto el poder fuera del tipo panóptico, los objetos de vigilancia constante serían obedientes y se abstendrían de toda insubordinación, no digamos de actos de rebeldía, porque toda desviación de la regla era demasiado costosa para ser siquiera tomada en cuenta. Como resultado, en el curso de la historia se pasa, para parafrasear a Michel Foucault, de la mirada de los demás a la interiorización de la mirada: es decir, de la disciplina de otros a formas en que uno debería practicar la autodisciplina.

Los tiempos han cambiado porque la información ahora puede circular por fuera de los cuerpos físicos. De manera que la velocidad de las comunicaciones ya no depende de los límites fijados sobre ella por la gente y los objetos materiales. Para los propósitos prácticos, la comunicación es ahora instantánea, y las distancias no importan, ya que cualquier punto del globo puede ser alcanzado al mismo tiempo. En lo que concierne al acceso y la difusión de la información, «estar cerca» y «estar lejos» ya no tienen la importancia que solían tener. Los grupos de Internet no sienten que la distancia geográfica sea un impedimento para la selección de interlocutores. Si alguien vive en Manhattan, comunicarse con alguien que vive en Melbourne o en Calcuta no le lleva más tiempo que comunicarse con alguien en el Bronx.

Si usted nació en la «era electrónica», todo esto puede darse por sentado y parecer insignificante. Se ha convertido en parte de la vida diaria, como los amaneceres y los atardeceres. Tal vez ni siquiera se ha dado cuenta de lo profunda que ha sido esta muy reciente *devaluación del espacio*. De manera que ¡alto! Detengámonos un momento a reflexionar sobre cómo cambia la condición humana cuando la comunicación supera al transporte como el principal vehículo de movilidad y cuando la conveniencia y la creciente urgencia del traslado de la información ya no dependen de la distancia. ¿Qué es lo que sucede, por ejemplo, con la idea de «comunidad»? Como ya lo hemos propuesto, esta depende en gran medida de la idea de conocimiento personal entre personas que están próximas unas de otras. La comunidad es de esa manera una creación territorial o «local» porque está confinada a un espacio que tiene límites trazados por la capacidad humana de movimiento. La diferencia entre el «adentro» y el «afuera» de una comunidad es por lo tanto la diferencia entre «el aquí y ahora» y el «allá lejos».

La columna vertebral de cualquier comunidad era la trama de comunicación entre sus miembros en una red social modelada por el territorio. Como tal, la distancia hasta la que podía llegar esa «interacción comunicativa» diaria trazaba los límites de la comunidad. Una comunicación a una distancia mayor era difícil y costosa, y por

esa razón, comparativamente, un acontecimiento raro. En este sentido la localidad era una ventaja sobre el «estar lejos», ya que las ideas nacían y eran discutidas dentro de la localidad. Esta situación ha cambiado de manera significativa. La cercanía física y la frecuencia de comunicación ya no existen de este modo para los que forman parte de interacciones que pueden marcarse con puntos a lo largo y ancho del planeta. No se trata de una comunidad territorial, ya que estas personas rara vez se encontrarán, tal vez nunca, de modo que no tienen conciencia de la existencia una de la otra en términos de pertenecer a una red de personas definida de manera espacial, dentro de un lugar común.

Una comunidad de este tipo está convocada por actividades comunicacionales y son estas las que mantienen a los miembros juntos. Sin embargo estas personas no son necesariamente aquellas de quienes derivamos nuestras ideas sobre el mundo. El conocimiento que se gana por la descripción, en contraste con el conocimiento personal con otros en situaciones que Erving Goffman llamó de «copresencia», no puede provenir de quienes son puntos en el mapa. A fin de cuentas, leemos diariamente y semanalmente periódicos de los que deriva gran parte de nuestro conocimiento. Además, miramos la televisión y escuchamos la radio y, al hacerlo, no estamos seguros de dónde fueron escritos los artículos ni desde dónde se están emitiendo los programas que recibimos. Gracias a las voces y las imágenes transmitidas electrónicamente, es el mundo el que viaja a nosotros, mientras nosotros nos quedamos en nuestro lugar. Este proceso de incorporación y desincorporación del conocimiento supone que no hay reciprocidad en nuestra comunicación. Vemos personas en la pantalla que nos hablan y qué se muestran frente a nuestros ojos, pero ellos no nos conocen a «nosotros», en particular, entre la masa de gente que son sus espectadores.

De esta manera el modelo del Panóptico puede invertirse: los muchos pueden ahora observar a los pocos. Las celebridades caen bajo la mirada pública y su importancia se mide por la cantidad de libros que se han escrito sobre ellos, las mediciones de audiencia de sus programas o sus películas o el número de discos compactos que han vendido. Las celebridades no son «líderes», pero son ejemplos de éxito instalados para consumo público. Pero si se piensa en esas imágenes y su transmisión y recepción, se ve que, aunque la gente se quede en su localidad, la información que orienta sus experiencias puede ser extraterritorial. De esa manera oímos decir que la información se ha vuelto *global* en el sentido de que se ha liberado de los lazos *locales*. Viaja libremente entre localidades, Estados y continentes; los límites del pasado se ven desafiados y transgredidos. Su velocidad es tal que el control se convierte en un problema. Pero ¿cómo ganar la carrera cuando se compite con señales electrónicas? Todo esto tiene consecuencias en el modo en que llevamos adelante nuestras vidas, y para la naturaleza y distribución del poder. Ignorar estos asuntos no es una opción, y las preguntas que se plantean no son fáciles de responder. Esta, sin embargo, no es una razón para la inacción si vamos a tener que comprender

y actuar sobre las consecuencias de la era de la información, en lugar de permanecer pasivos a través de la inactividad.

SOCIEDAD DEL RIESGO

Teniendo en cuenta las cuestiones que plantean las transformaciones en la sociedad. Ulrich Beck propuso que ahora estamos viviendo en una «sociedad del riesgo». Cuando pensamos en riesgo, pensamos en un peligro o una amenaza que se relaciona con lo que hacemos o hasta lo que dejamos de hacer. La gente dice a menudo que «es riesgoso dar este paso» para indicar que se expone a un estado de cosas indeseable. Sin embargo, en una sociedad de riesgos, estos problemas derivan no tanto de lo que cada persona hace de manera aislada, sino del hecho de que justamente, por estar aisladas, sus acciones se presentan dispersas y faltas de coordinación. Teniendo esto en cuenta, los resultados y efectos colaterales son difíciles de calcular y definir y, por lo tanto, pueden tomarnos por sorpresa. ¿Cómo tratamos con este estado de cosas?

Si quisiéramos prevenir todas las consecuencias indeseables, estaríamos poniéndoles un precio muy alto a nuestras acciones y condenándonos de ese modo a la inactividad. Al mismo tiempo, el riesgo no es el resultado de la ignorancia o de la falta de aptitudes. De hecho, es justamente lo contrario, ya que el riesgo crece a medida que se hacen más y más esfuerzos para ser racional en el sentido de definir y concentrarse en asuntos *relevantes* que se consideran significativos por un motivo u otro. Como señala el dicho popular inglés: «Cruzaremos el puente cuando lleguemos a él». Claro que esto presupone la existencia de un puente y no dice nada acerca de lo que hacemos cuando encontramos que el puente ¡no está ahí!

Tómese el ejemplo de la comida genéticamente modificada, es decir cultivos que son modificados genéticamente para que crezcan con mayor resistencia a las plagas y las enfermedades, o tengan mayor rinde, o una vida más larga en el puesto de venta. Algunos sugieren que el potencial de estos cultivos radica en la disminución de la pobreza. Eso, sin embargo, puede no ser un asunto de avances científicos, sino tener que ver más bien con la distribución relativa de la riqueza entre Occidente y la mayor parte de los países llamados «en desarrollo». Otros sospechan que, juzgando por experiencias pasadas, para alcanzar estos objetivos habrá que pagar un precio en consecuencias no deseadas. Pueden llamar la atención sobre los efectos colaterales de manipular genes en términos de la devastación de la composición orgánica del suelo y del daño en el largo plazo a la salud y las expectativas de vida de los consumidores. Por lo tanto, la cuestión no sería tanto aumentar la producción, sino más bien distribuir mejor los recursos existentes, y conocer mejor cómo es el cultivo y qué efectos tiene sobre el medio ambiente. El debate da vueltas sobre la incertidumbre, ya que no se sabe cuál será el precio que se pagará en el futuro por las decisiones de hoy, con un panorama que difiere según se contemplen las consecuencias de corto, mediano y largo plazo de las acciones actuales.

En estas situaciones las compañías que han invertido en tales tecnologías pueden mudarse a otra parte, o diversificarse en otras áreas que tienen el potencial de generar ganancias. Como dijo Barbara Adam, una socióloga del tiempo, cuando el tiempo se convierte en mercancía entonces la velocidad es un valor económico. Por lo tanto «cuanto más rápidamente se mueven los bienes a través de la economía tanto mejor; la velocidad aumenta la ganancia y se deja ver como algo positivo en el Producto Bruto Nacional». La nueva volatilidad de la información también libera el movimiento del dinero, con los mercados financieros internacionales (como ya dijimos antes) haciendo especulaciones del orden de un billón y medio de dólar es por día. Estos son los factores que influyen en nuestras probabilidades de tener una vida decente y en nuestras oportunidades de empleo, educación y salud, así como en la posibilidad de un medio ambiente limpio.

En tanto la observación y la proximidad eran importantes para el Panóptico, la técnica de poder ahora empleada puede consistir en amenazar con poner distancia de aquellos cuya conducta debe ser regulada. Si, por ejemplo, el personal de una fábrica o el equipo de una oficina se muestran indiferentes, díscolos o exigen mejores condiciones de trabajo, podemos esperar que se cierre, desmonte o venda la organización, y no que se agregue vigilancia y refuercen reglas más estrictas. La extraterritorialidad de los poderes globales no los liga a ningún lugar en particular y siempre están listos para irse a la menor señal. Como dijo Richard Sennett acerca de Bill Gates, la cabeza de Microsoft: «parece libre de la obsesión de aferrarse a las cosas». Sin embargo, la libertad en un nivel no significa libertad en otro nivel, ya que si los «locales» buscan seguir a los «globales», se encontrarían muy pronto con que, como advierte Sennett, «los mismos rasgos de carácter que engendran la espontaneidad se vuelven más autodestructivos para aquellos que trabajan en un puesto más bajo dentro del régimen de flexibilización».

Se considera que la globalización es un proceso que nadie controla. Sin embargo, esto a menudo se usa como argumento para la inacción frente a las que se ven como fuerzas irresistibles y abstractas. Las políticas gubernamentales pueden mediar, diluir y mejorar esos efectos con su resistencia, o bien reproducirlos con su pasividad e indiferencia. La globalización nos afecta en un nivel individual en diversos grados, ya que todos podemos experimentar ansiedad y preocupación cuando encontramos difícil entender lo que está pasando, no digamos influir sobre la dirección en la que las cosas parecen estar moviéndose a nuestro alrededor. Un agente que pueda controlar sus peores efectos, por otra parte, es algo que está más allá de un individuo, un grupo o un Estado-nación. Una predisposición a actuar sobre este estado de cosas requiere que los que se benefician con él reconozcan que se hallan en esa posición sólo porque otros están excluidos.

Hay otro asunto que tomar en cuenta en relación con el riesgo. Podemos tener una idea de cómo satisfacer nuestras necesidades, aun si los medios para esa satisfacción no se hallan distribuidos con equidad. Sin embargo, la necesidad de neutralizar o

recortar los riesgos no es una necesidad como las otras. Esto se debe a que los riesgos son la clase de peligro que no vemos ni oímos llegar y de los que no podemos ser plenamente conscientes. No experimentamos en forma directa —viendo, oyendo, tocando y oliendo— el aumento en la concentración de dióxido de carbono en el aire que respiramos, o el lento aunque incesante recalentamiento del planeta, o las sustancias químicas que se usan para engordar la carne que comemos, que, sin embargo, pueden estar minando la capacidad de nuestros sistemas inmunes para tratar con las infecciones bacterianas.

Sin «expertos» no sabríamos acerca de esos riesgos. Esta gente aparece en los medios e interpreta el mundo y las situaciones en las que nos encontramos, superando nuestro saber y experiencia limitados. Tenemos que confiar en esa gente para informarnos acerca de nuestro medio ambiente, nuestros hábitos alimenticios y las cosas que debemos evitar. Como no tenemos modo de cotejar este consejo con nuestra propia experiencia —al menos no hasta que ya sea demasiado tarde para darnos cuenta de nuestros errores— queda la posibilidad de que sus interpretaciones estén erradas. En ese caso, como sostuvo Ulrich Beck, los riesgos podrían ser «interpretados» como lejanos, o transformados en «no existentes», de manera que ya no habría necesidad de acicatearnos para actuar. Una reacción de este tipo no es inusual. Puede estar fogoneada por la creencia de que hay una conspiración en la que los que nos protegen son en realidad portavoces de los que podrían dañarnos.

Hans Jonas, el filósofo ético germanoestadounidense, reflexionó sobre las consecuencias del desarrollo tecnológico en la escala global. Aunque nuestras acciones pueden afectar a los que viven en otras partes del globo, de los que sabemos poco, nuestro punto de vista moral no se mueve al paso de esas transformaciones. ¿Cuán a menudo las personas hablan de los acontecimientos como si estuvieran fuera de su control? Esto nos lleva a preguntarnos cómo podemos tener una ética global que también respete y reconozca las diferencias entre personas. Sin esto, esas fuerzas no se someten a nuestras necesidades, sino que se desencadenan con consecuencias variables, lo que supone relevar a la raza humana de su responsabilidad moral hacia los demás. Como expresara Karl-Otto Apel, el filósofo alemán, tenemos una responsabilidad por cómo son formadas y reformadas las instituciones y por ende por «aquellas instituciones que facilitan la implementación social de la moralidad».

Aunque tuviéramos una declaración de los deberes morales semejante a la Declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, haría falta un gran cambio de percepción para que se hiciera efectiva. La mayor parte de las personas no ve más allá de los confines de su vecindario inmediato y por lo tanto, comprensiblemente, tiende a poner el foco en objetos, acontecimientos y personas cercanos a su hogar. Vagos sentimientos de amenaza pueden entonces anclarse en blancos visibles, tangibles y al alcance. Si estamos solos, e incluso si somos unos pocos, parece ser poco lo que podemos hacer para acertar en blancos distantes, brumosos y tal vez ilusorios. En el terreno local, la gente puede formar una patrulla

de ciudadanos preocupados y activos que apunta contra los que amenazan su forma de vida. Pueden instalarse circuitos cerrados de televisión, alarmas antirrobo, rejas en las ventanas y luces de seguridad para proteger el espacio local; las explicaciones que busquen causas comprensibles más allá de esos confines pueden quedar descartadas como irrelevantes e incluso irresponsables.

Lo que no va a desaparecer son los efectos de la globalización. De ese modo, una inseguridad inducida globalmente puede encontrar su salida en una preocupación con la seguridad elaborada localmente. ¿Habremos caído en la trampa contra la que nos prevenía Ulrich Beck? Es decir, ¿habremos estado buscando los riesgos en el lugar equivocado? Una preocupación por la seguridad elaborada localmente exacerba las divisiones que separan a las personas, las mismas divisiones que llevan a los malentendidos y a la capacidad de minimizar las consecuencias de las acciones sobre otros que están lejos de nuestro mundo. Los que pueden costearse la protección de sus propiedades también pueden ser los que tienen algo que proteger que otros desean pero no tienen forma de costearse. Desde un punto de vista moral, la distancia entre las personas puede permitir poner entre paréntesis las consecuencias de las propias acciones sobre otros.

Esta es una serie de consecuencias, pero la globalización no es sólo una amenaza, también es una oportunidad. Como argumentó Karl-Otto Apel, podríamos usar nuestra razón y nuestra voluntad para hacer posible una sociedad genuinamente global, que buscara la inclusión, respetuosa de la diferencia y dedicada con seriedad a erradicar la guerra. Las falsas interpretaciones y las adjudicaciones de culpas por los riesgos pueden prevenirnos de actuar y llevar a más divisiones, con lo que los problemas empeorarían, en lugar de ser enfrentados. Esta es la razón por la que es tan importante «pensar sociológicamente». La sociología no puede corregir los errores del mundo, pero puede ayudar a entenderlos de una manera más completa y, al hacerlo, nos permite actuar sobre ellos para el mejoramiento humano. En esta época de globalización necesitamos más que nunca del saber de la sociología. Después de todo, entendernos en el presente nos permite comprender las condiciones y las relaciones actuales sin las cuales hay poca esperanza de modelar el futuro.

AUTONOMÍA, ORDEN Y CAOS

¡La fuente para esa esperanza puede radicar en el reconocimiento y las razones del caos! Este parece ser un enunciado extravagante. Sin embargo, hemos visto que el orden se hace posible creando fronteras y que la propia globalización las ha cuestionado con variadas consecuencias. De este hecho puede resultar un mayor reconocimiento de nuestra dependencia mutua, pero también un creciente deseo de separación. Qué camino tomar (como hemos señalado) depende de un esfuerzo concertado que puede comenzar en nuestro vecindario, pero cuyo punto final radicará más allá de él. De esa manera, en un nivel, el intento por trazar, señalar y conservar

los límites artificiales se convierte en una preocupación creciente. En otro nivel, las que en un tiempo se veían como divisiones «naturales» —bien afianzadas y resistentes al cambio— y distancias «naturales» se disuelven y muchos de los que estaban antes separados ahora se sienten juntos.

Podríamos decir que el esfuerzo que se invierte en mantener y defender una división crece en proporción a su fragilidad y al grado de daño que le hace a la realidad humana compleja. Esta situación parece haber surgido con el tipo de sociedad que se estableció en el mundo occidental hace aproximadamente tres siglos y en la que seguimos viviendo hoy. Antes de esa época —lo que suele llamarse «premoderno»— el mantenimiento de distinciones y divisiones entre categorías tendía a atraer menos atención e insumir menos actividad que hoy. Las diferencias se manifestaban como autoevidentes y perdurables ya que se las consideraba inmunes a la intervención humana. Estaban instaladas por fuerzas que se hallaban más allá del control humano; así un noble, por ejemplo, era «noble» desde el momento de su nacimiento, y lo mismo les pasaba a los siervos campesinos. Con muy pocas excepciones, la condición humana parecía sólidamente construida y establecida como el resto del mundo. En otras palabras, no había distinción entre naturaleza y cultura.

Fue más o menos hacia finales del siglo XVI cuando en algunos lugares de Europa occidental esta imagen empezó a caerse a pedazos. A medida que crecía el número y la visibilidad de las personas que no encajaban con precisión en ninguna «cadena divina del ser», el ritmo de la actividad legislativa tuvo que acelerarse para regular áreas de la vida que originariamente se dejaban libradas a su devenir natural. Las distinciones y discriminaciones sociales comenzaron entonces a ser motivo de examen, de diseño, de planeamiento y, lo que es más importante, de un esfuerzo consciente, organizado y especializado. Los órdenes sociales empezaron a verse como productos y proyectos humanos, y por lo tanto pasibles de manipulación. El orden humano de esa manera se convirtió en objeto de la ciencia y la tecnología.

Podemos decir que el orden no nació en tiempos modernos, pero ciertamente sí comenzó a hacerse evidente una *preocupación* por el orden, y un miedo a que sin una intervención pudiese caerse en el caos. El caos, en estas circunstancias, aparece como el resultado del fracaso en ordenar las cosas. Lo que lo hace tan desordenado es la incapacidad de los observadores para controlar el flujo de los acontecimientos, obtener la respuesta deseada del entorno y prevenir o eliminar los sucesos no planeados. El caos, en estos términos, se convierte en *incertidumbre* y sólo los alertas expertos en asuntos humanos parecen interponerse entre ese caos y la conducta y los asuntos ordenados. Sin embargo, las fronteras son porosas y discutibles. El manejo del orden es siempre incierto e incompleto. Es como levantar un edificio en arenas movedizas. Finalmente a lo que se puede llegar es a islas de orden sobre un flujo de acontecimientos que puede alcanzar una autonomía temporal relativa.

Al decir esto desembocamos en una situación que hemos encontrado en muchas ocasiones. El mismo esfuerzo por imponer el orden lleva a una incertidumbre y a una

ambivalencia que mantiene vivo el terror por el caos. Los esfuerzos por construir un orden artificial están destinados a quedar lejos de su objetivo ideal. Invocan islas de relativa autonomía, pero al mismo tiempo pueden transformar los territorios adyacentes en áreas de ambivalencia. Las preguntas se vuelven entonces preguntas acerca del método, más que del propósito: es decir, ¿cómo hacer efectivos los límites y de ese modo impedir que la marea de la ambivalencia inunde la isla de la autonomía? Construir orden es por lo tanto guerrear contra la ambigüedad. Pero ¿a qué costo?

Se pueden trazar líneas que señalen físicamente esos límites, líneas que sólo los elegidos puedan cruzar, por ejemplo puestos de control de pasaportes entre los diferentes países. Hay ejemplos más sutiles, como recibir una invitación que lo clasifica como convidado a una reunión social. Si uno no muestra su pasaporte o su invitación, encontrará que lo mandan de regreso y no lo dejan pasar la entrada o la puerta. Y aunque entrara sin invitación, sentiría el miedo constante a ser detectado y obligado a salir. La relativa autonomía del enclave se ha visto comprometida y menoscabada por su presencia y esto ha perturbado el estado de regularidad y orden. Entonces uno se encuentra a sí mismo del lado de afuera de un límite físico: como forma de mantener el orden, esta es una forma más sencilla que asegurar la conformidad y la obediencia dentro de los confines.

El carácter de una persona no puede dividirse sencillamente en las partes que se permiten adentro y las que deben quedar afuera (aunque, como la película *One Flew over the Cuckoo's Nest* [Atrapado sin salida] demostró con mucha agudeza, y Erving Goffman señaló en su obra sobre *Asylums*, las instituciones totales pueden ir muy lejos para asegurarse la conformidad de sus miembros). Una lealtad total a una organización, por ejemplo, es muy difícil de alcanzar y por lo general inspira la aplicación de los más ingeniosos e imaginativos expedientes. Los empleados de una compañía o de un ministerio pueden tener prohibido pertenecer a un sindicato o a un movimiento político. Pueden estar sujetos a pruebas psicológicas para detectar cualquier resistencia potencial a la aceptación de órdenes, o les puede estar prohibido discutir asuntos de la organización con gente que no pertenece a ella.

Un ejemplo es la Ley de Secreto para los Oficiales Británicos (*British Official Secrets Act*), que prohíbe que los empleados del Estado divulguen información, aun si haciéndolo sirven a los intereses de esos ciudadanos que se supone que el Estado debe proteger. Del mismo modo, el deseo de las organizaciones de proteger cierta imagen pública puede llevar a ciertas prácticas dentro de la organización que los empleados consideran no éticas. En el caso del Servicio Nacional de Salud británico, algunos empleados de los hospitales adoptaron una práctica que se llamó «tocar el pito» (*whistle blowing*) para llamar la atención del público sobre lo que consideraban prácticas dudosas. Para dar la sensación de ser eficientes y efectivos en el tratamiento y alta de los pacientes, como una forma de medir el desempeño de la organización, algunos pacientes eran devueltos a la comunidad antes de recuperarse del todo, sólo

para ser reingresados algunos días más tarde. Se decía entonces que la calidad del cuidado sobre cada paciente resultaba socavada por la medición de la cantidad de pacientes tratados y dados de alta.

El deseo de trazar límites de esta manera suele tener efectos no deseados sobre las dependencias y los lazos entre personas. Lo que parece una solución adecuada y racional al problema desde el punto de vista de una unidad relativamente autónoma, se convierte en un problema para otra unidad. Y como las unidades, a pesar de lo que pretendan, son fuertemente interdependientes, la actividad de solución de problemas rebota eventualmente sobre el propio organismo que emprendió la primera acción. Desemboca en un cambio no planeado e impredecible del balance general de la situación que hace que la resolución del problema original resulte más costosa de lo que se había esperado, e incluso imposible. Esto puede agravarse con cálculos de eficiencia que simplemente examinan una unidad sobre la base de *inputs* y *outputs*. Aunque aparentemente racional, la actividad de resolución de problemas no tiene nada que decir sobre los efectos que tienen las decisiones de una unidad sobre las acciones de la otra. El caso más notorio de tales efectos es la destrucción del equilibrio ecológico y climático del planeta. Los recursos naturales de la Tierra han quedado exhaustos en la persecución de la ganancia, pero no hay nada inherente a esa persecución que opere como control sobre esa conducta. Los grandes buques petroleros pueden cortar camino para entregar su carga a tiempo, a pesar de los riesgos que eso implica, y pueden no estar diseñados con «pieles» para prevenir el derrame del petróleo en caso de colisión. Se dice que, a fin de cuentas, un diseño así es costoso para la compañía, pero ¿cuál es el costo potencial para el medio ambiente? Las organizaciones industriales contaminan el aire y el agua y crean así nuevos problemas impresionantes para quienes deben ocuparse de la salud humana y del desarrollo urbano y regional. En sus esfuerzos por mejorar la organización de su propia actividad, las compañías racionalizan el uso del trabajo y por ese motivo declaran prescindibles a muchos de sus obreros, que aumentan los problemas originados por el desempleo crónico, como la pobreza y la mala salud. La multiplicación de los automóviles particulares y de las autopistas, de los aeropuertos y el tráfico aéreo, que en un tiempo se esperó que resolviera el problema de la movilidad y el transporte, crea atascamientos, contaminación del aire y sonora, destruye áreas pobladas enteras y conduce a tal centralización de la vida cultural y la provisión de servicios que muchos asentamientos locales se vuelven inhabitables. A su vez, consecuentemente, viajar se vuelve más necesario que nunca, y también más difícil y más cansador. Las cosas que nos prometían libertad, como los automóviles, están ahora contribuyendo a restringir la libertad de movimiento colectivo y a contaminar el ambiente para la generación presente y las futuras. Sin embargo la solución que se nos vende al problema es muy a menudo la construcción de nuevas rutas.

Las raíces de todo esto radican en la aparente autonomía relativa que promete el

desprendimiento de una parte de nuestra vida del todo. Como todos somos habitantes del todo, la autonomía es en el mejor de los casos parcial y, en el peor, puramente imaginaria. Esto se logra permaneciendo ciego a las consecuencias o cerrando deliberadamente los ojos a las conexiones múltiples y de largo alcance entre todos los actores y entre todas las cosas que cada actor está haciendo. El número de factores que se toma en cuenta en el planeamiento y la implementación de soluciones a problemas siempre es menor a la suma total de los factores que influyen en, o dependen de, la situación que dio lugar al problema originariamente. Podemos decir incluso que el poder —la capacidad para diseñar, impulsar, influir y preservar un orden— consiste precisamente en la habilidad para hacer a un lado y minimizar los factores que, si fueran sujeto de deliberación y de acción, tornarían el orden imposible. Tener poder significa, entre otras cosas, ser capaz de decidir qué no es importante y qué no debería ser materia de preocupación. Lo que no resuelve, no obstante, la incapacidad del poder para exorcizar y hacer desaparecer lo que llamó «factores irrelevantes».

Los asuntos de relevancia e irrelevancia son contingentes: es decir, no hay ninguna razón determinante para que la línea de relevancia se trace de un determinado modo, ya que podría trazarse de muchos modos diferentes. Aceptando esto, la misma decisión está abierta a la discusión. La historia está llena de esos ejemplos. Por ejemplo, en el umbral de la era moderna una de las peleas por el poder más importantes se desarrolló en torno al pasaje del *patronazgo* al *vinculo monetario*. Frente a la insensible indiferencia de los dueños de fábricas con respecto al destino de su «mano de obra» (una expresión que indicaba que los empleadores estaban interesados exclusivamente en la «manos» de sus obreros), los críticos del naciente sistema fabril recordaban las prácticas de los talleres de artesanos, o incluso los establecimientos rurales, que se comportaban como «una gran familia» que incluía a todas las personas. Estos jefes de taller y capataces rurales podían ser patrones despiadados y autocráticos y explotar inescrupulosamente el trabajo esforzado de los obreros. Pero los obreros al mismo tiempo esperaban que el patrón se ocupara de sus necesidades y, de ser necesario, los sacara de apuros en caso de un desastre inminente.

En cruda oposición con estas costumbres más antiguas, no era eso lo que se esperaba como algo legítimo de parte de los dueños de fábrica. Pagaban a sus empleados por la labor realizada en las horas de trabajo y los demás aspectos de su vida eran su propia responsabilidad. Los críticos y quienes hablaban por los obreros de las fábricas se sentían agraviados por ese «lavarse las manos». Señalaban que la prolongada tarea diaria, embrutecedora y demoledora que exigía la disciplina fabril dejaba a los obreros, para parafrasear a Karl Marx, «mentalmente exhaustos y físicamente disminuidos». Los trabajadores se convirtieron en mercancía, desechables porque, como las otras partes del producto fabril, se consideraban inútiles desde el punto de vista del plan productivo. Los críticos señalaron que la

relación entre los patrones de fábrica y la mano de obra no se limitaba a un simple intercambio de labor por salario. ¿Por qué? Porque el trabajo no se podía recortar y aislar de la persona del trabajador de la misma manera en que una suma de dinero podía recortarse y separarse de la persona del empleador. «Entregar su trabajo» significaba entregar toda la persona, cuerpo y alma, a la tarea dispuesta por el empleador, para el que el trabajador era sólo el medio para alcanzar sus fines. De esta manera, a pesar de que se afirmaba lo contrario, a los trabajadores se les pedía que dieran, a cambio de su salario, toda su persona y libertad.

El poder de los dueños de fábrica sobre sus obreros se manifestaba en esta asimetría de poder. Fue por esta razón que Karl Marx señaló que, al menos en condiciones de esclavitud, en contraste con el capitalismo los propietarios tenían algún interés en el bienestar de sus esclavos. Lo que sustituyó esta relación fue una forma abstracta de intercambio en la cual los empleadores no tenían ningún interés en el bienestar físico y mental de sus obreros. Los empleadores definían el significado del empleo y se reservaban el derecho de decidir qué era lo que podía o no podía interesarles, un derecho que negaban a sus empleados. Por eso mismo, la lucha obrera por mejores condiciones laborales y más participación en el seguimiento del proceso productivo tenía que volverse una lucha contra el derecho del empleador a fijar los límites y los contenidos del orden del lugar de trabajo.

El conflicto entre trabajadores y propietarios de fábrica en torno a la definición de los límites del sistema fabril es simplemente un ejemplo de la clase de contienda que necesariamente debe desencadenar cualquier definición de orden. Dado que cualquier definición es contingente y, en última instancia, descansa exclusivamente en el poder de alguien para imponerla, queda, en principio, abierta al cuestionamiento. Como es natural, tiende a ser cuestionada por aquellos que son víctimas de sus efectos dañinos. Esos debates pueden luego entrar al terreno de lo público como llamados a la acción para mejorar los efectos de tales límites. Un ejemplo clásico es el del Estado de bienestar británico. Nacido hace no mucho tiempo, a fines de la década de 1940, tenía el propósito de proporcionar una red de contención contra las fluctuaciones y caprichos de un sistema que se desinteresaba del bienestar de quienes promovían su causa. Como uno de sus fundadores clave, William Beveridge, expresó: «Si no se alcanza y mantiene el pleno empleo, las libertades no están seguras, porque para muchos va a parecer que no valen la pena». Para algunos, al parecer, estos debates ya no son relevantes. Para otros, los que olvidan las lecciones de la historia están condenados a repetir sus errores en su negación de su relevancia contemporánea.

En estos tiempos escuchamos, una y otra vez, acalorados debates acerca de quién debería pagar por, digamos, contaminar las reservas de agua potable, arrojar basura tóxica o dañar el paisaje con yacimientos a cielo abierto y autopistas. El desperdicio de alguien puede convertirse en un elemento importante para las condiciones de vida de otro. Los objetos de disputa se ven diferentes según la posición ventajosa desde donde se los contempla y sus significados derivan del lugar que ocupan en esos

órdenes parciales. Moldeados por presiones a menudo contradictorias, pueden asumir una forma que nadie había planeado de antemano y que nadie encuentra aceptable. Afectados por muchas órdenes parciales, nadie parece asumir la responsabilidad por su existencia y consecuencias.

En tiempos modernos el problema tendió a agudizarse, a medida que crecía el poder de los instrumentos tecnológicos de la acción humana y con él las consecuencias de su aplicación. A medida que cada isla de orden se vuelve más eficiente, racionalizada, mejor supervisada y más efectiva en su desempeño, la multitud de órdenes parciales perfeccionadas pueden resultar en el caos generalizado. Los resultados lejanos de acciones planeadas, deliberadas, diseñadas racionalmente y estrechamente verificadas pueden originar catástrofes impredecibles e incontrolables. Pensemos en la perspectiva del efecto invernadero. Es el producto no previsto de muchos esfuerzos por aprovechar cada vez más energía en nombre de una creciente eficiencia y una creciente producción. Cada esfuerzo, tomado de manera aislada, puede ser bienvenido como un nuevo avance y un adelanto tecnológico, justificado de acuerdo con objetivos de corto plazo. Del mismo modo, las descargas de sustancias tóxicas en la atmósfera o en los ríos pueden justificarse como acontecimientos aislados en el marco de procesos por lo demás conscientes de la seguridad y aclamados como beneficiosos para el bien público. Cada una de estas instancias puede considerarse indicio de un agudo interés por encontrar la mejor solución, la más «racional» para una tarea específica que encara esta o aquella organización relativamente autónoma. Cada nuevo virus o bacteria ingenierilmente modificado tiene un propósito claramente definido y una tarea concreta y útil que realizar. Hasta que, claro está, se descubre que tiene efectos colaterales indeseados como resultado de su aplicación.

La mayor parte de los argumentos en torno a esas consecuencias se remiten al terreno de la «propiedad». A pesar de que la empresa privada se considera capaz de producir resultados que por lo general son benéficos —a juzgar por el escaso número de los que parecen desafiar esta presunción—, sus motivaciones pueden ser cuestionadas por gobiernos elegidos democráticamente. Una de esas áreas es el mapeo de los genes humanos y su potencial para la manipulación. Las grandes compañías farmacéuticas sostienen que, en última instancia, actúan teniendo presente el bien público, pero ¿quién es el propietario de la patente de los genes humanos? ¿Son algo que puede «poseerse» en el sentido de que son mercancías que pueden comprarse y venderse en el mercado y manipularse de acuerdo con la capacidad de pago? Esto se está cuestionando en una pelea que tiene consecuencias fundamentales para todos nosotros.

Al mismo tiempo, los resultados de ese trabajo pueden estar dirigidos a objetivos que se ven como deseables e inmediatos, como puede ser la vulnerabilidad a determinadas enfermedades. Sin embargo, los cambios en la situación que está «en foco» no pueden sino afectar las cosas que quedan «fuera de foco». Los fertilizantes

artificiales usados para mejorar los cultivos ilustran esto de manera vivida. Los nitratos que alimentan el suelo parecen lograr su efecto, ya que los cultivos se multiplican. La lluvia, no obstante, arrastra una buena parte de los fertilizantes a las capas subterráneas de agua, creando de esa manera un nuevo problema, no menos siniestro, que obligará a tratar el agua para volverla potable. Tarde o temprano se descubrirá que los nuevos procedimientos tienen efectos contaminantes propios: por ejemplo, son opulentos caldos de cultivo para algas tóxicas.

De esta manera la lucha contra el caos continúa. No cabe duda de que, si se quiere pensar y actuar de manera diferente, hay modos de reducir los futuros riesgos. No obstante, el caos que habrá que contener y conquistar en el futuro será el producto de un tipo especial de actividad humana constructora de orden. La actividad de resolución de problemas puede llevar a la creación de nuevos problemas e inspirar de ese modo la búsqueda de nuevas soluciones. Demasiado a menudo esto ha tomado la forma de montar un equipo encargado de la tarea de encontrar el modo más expeditivo, más barato y «más razonable» de hacerse cargo del problema presente. Los problemas más incómodos y más agudos quedarán afuera de este proceso, las soluciones más expeditivas, baratas y al parecer más racionales —al menos de acuerdo con la lógica del cortoplacismo y determinadas ideas de costos— serán las recomendadas.

RESUMEN

Hemos señalado que las luchas por reemplazar el caos por un orden convirtiendo las partes de nuestros mundos en zonas reguladas, predecibles y controladas están condenadas a no ser concluyentes. Esto ocurre porque la lucha por el orden es ella misma el obstáculo más importante para su propio éxito debido a que los fenómenos de desorden surgen precisamente de las acciones de miras estrechas, dirigidas a metas fijas, orientadas a tareas específicas, focalizadas en la solución de un solo problema. Cada nuevo intento de hacer orden en una parte del mundo humano, o un área específica de la actividad humana, crea nuevos problemas a medida que hace desaparecer los viejos. Cada intento da lugar a nuevos tipos de ambivalencia y de esa manera vuelve necesarios nuevos intentos, que tendrán probablemente resultados semejantes.

De esta manera, la búsqueda de un orden artificial aparece como la causa de sus males más profundos, más preocupantes. La división de la inmanejable totalidad de la condición humana en una multitud de pequeñas tareas inmediatas, que, por ser reducidas y confinadas en el tiempo, pueden ser escudriñadas, controladas y manejadas, ha vuelto la actividad humana más eficiente que nunca antes. Cuanto más precisa, limitada y claramente definida está la tarea que se tiene entre manos, mejor se la puede realizar. Por cierto, esta manera de hacer las cosas es sorprendentemente superior a lo que lo fue nunca, al menos si se la mide en términos de valor en dinero y

se la expresa en términos de determinadas definiciones de costos y beneficios. Es a esto a lo que la gente suele referirse cuando dice «racional». Es una razón instrumental que mide los resultados actuales contra las metas finales en términos de *inputs* y *outputs*.

En su ejercicio de la racionalidad, estos cálculos parecen olvidarse de otros costos que llaman la atención. Son los costos que soportan los actores que no forman parte de su concepción y los resultados no controlados para demostrar su eficiencia, que soportan esos costos junto con el medio ambiente en general. Si, por el contrario, se hiciese una medición más inclusiva de pérdidas y ganancias, la superioridad del nuevo modo de hacer las cosas puede mostrarse menos segura. Puede ocurrir que el resultado final de la multitud de acciones racionales parciales y aisladas sea más, y no menos, irracional. Se trata de una tensión fastidiosa pero ineludible en la búsqueda del orden, como sucede con la lucha contra la ambivalencia que marcó una parte tan importante de la historia humana en la era moderna.

La conexión problema-solución es un rasgo de la condición humana. Lo que habría que preguntar, desde el aventajado punto de vista sociológico, es ¿para quién es un problema el problema? ¿Por qué es un problema para ellos y cuáles son las consecuencias de esta problematización y sus correspondientes soluciones? Todos estamos entrenados para ver nuestras vidas como una colección de tareas a realizar y de problemas a resolver. Estamos acostumbrados a pensar que, una vez detectado el problema, la tarea sea definirlo, para volverlo sujeto de una intervención inmediata de acuerdo con ciertos criterios. Asumimos que, una vez hecho esto, eliminar el irritante problema es sólo cuestión de encontrar los recursos apropiados y aplicarnos diligentemente a la tarea. Si no sucede nada y el problema no desaparece, nos acusamos de ignorancia, negligencia, pereza o ineptitud, y si seguimos desanimados, nos lo explicamos ya sea por nuestra propia falta de decisión para luchar contra la depresión o por haber definido mal la causa: el «problema» a resolver. Ningún cúmulo de decepción y frustración, no obstante, socavará probablemente nuestra convicción de que cada situación, por compleja que sea, puede ser desmontada en una serie finita de problemas y que cualquiera de esos problemas puede efectivamente tratarse vía la aplicación del saber, la destreza y el esfuerzo apropiados. En pocas palabras, la tarea de vivir podría dividirse en problemas individuales, para cada uno de los cuales habría una solución si se contara con el correspondiente método de aplicación, que tan fácilmente subsume otras cuestiones de propósitos más amplios.

No hay duda de que los tiempos modernos han dado lugar a logros espectaculares. No es cuestión de negarlos. Pero sí es cuestión de saber que ahora estamos enfrentando no sólo los beneficios sino también los costos del progreso tecnológico. Estos no se limitan a pequeños enclaves de orden, sino que afectan todo nuestro futuro. Lo que hace falta ahora es cierta comprensión de las debilidades, y también de los puntos fuertes, de los modos en que nos vemos uno al otro, nuestros modos de pensar y actuar, y el entorno que todos habitamos. En este proceso de

repensar, ciertas formas de ver el mundo preestablecidas pueden verse cuestionadas por una nueva serie de circunstancias que concitan nuevas maneras de pensar. Para algunos esto puede constituir una amenaza y para otros una oportunidad para la indulgencia. Sin embargo existe una urgencia provocada por esas condiciones, y la situación requiere una voluntad de cambio: no mayor, por supuesto, de la que ha cambiado la humanidad tantas veces a lo largo de su historia.

Capítulo 8

TRAZANDO LÍMITES: CULTURA, NATURALEZA, ESTADO Y TERRITORIO

Al terminar el capítulo siete desarrollamos explícitamente una cuestión que había estado implícita en todo el libro. Podría expresarse en los siguientes términos: el modo en que pensamos y examinamos un problema dará lugar por sí mismo a lo que parecen ser soluciones apropiadas. Desde este punto de vista, pensar de manera diferente no es una actividad complaciente. Por el contrario, a menudo suele ser el primer paso para la construcción de soluciones más prácticas a los asuntos que enfrentamos en tiempos contemporáneos.

NATURALEZA Y CULTURA

Consideremos los asuntos planteados en el capítulo siete acerca de la manera «moderna» de pensar las diferencias entre naturaleza y cultura. Esta nueva imagen separó drásticamente naturaleza de sociedad. Se podría decir que naturaleza y sociedad fueron «descubiertas» simultáneamente. Lo que de hecho se descubrió fue no la naturaleza o la sociedad sino la *distinción* entre ellas y especialmente la distinción entre las prácticas que cada una de ellas habilitaba o engendraba. A medida que las condiciones humanas se volvían más y más producto de la legislación, la administración y la intervención en general, la «naturaleza» asumía el papel de un gran depósito de todo lo que los poderes humanos no habían podido o no habían ambicionado moldear; es decir, todo lo que se veía como regulado por su propia lógica y liberado a sus propios mecanismos por los humanos.

También hubo, al mismo tiempo, cambios en el pensamiento social. Los filósofos empezaron a hablar de las «leyes de la naturaleza» por analogía con las leyes promulgadas por reyes o parlamentarios, pero también para distinguirlas de las anteriores. Las «leyes naturales» eran como las leyes de los reyes, obligatorias, pero a diferencia de los decretos reales no tenían un autor humano concebible. Su fuerza era por lo tanto «sobrehumana», ya fueran establecidas por la voluntad y el propósito inescrutable de Dios, o bien estuvieran determinadas causalmente, según una necesidad incuestionable, directamente por el modo en que estaban organizados los asuntos cósmicos. Estas distinciones (como hemos indicado antes) también dieron lugar a una manera de dar forma a los límites sociales: por ejemplo, la suposición de que los hombres eran «racionales» y por lo tanto capaces de trascender las demandas de la naturaleza, en tanto las mujeres eran «emocionales» y sujetas a las fuerzas

impulsivas de la naturaleza. Del mismo modo, había países desarrollados que exhibían ciertos principios que los distinguían de otros países «incivilizados», según su punto de vista.

Estos cambios dieron lugar a transformaciones tanto en nuestro modo de ver como en nuestro modo de hacer. Piénsese, por ejemplo, en las distinciones que aplicamos a lo que está dentro de lo que nuestro «poder humano» es capaz de alterar de acuerdo con nuestros deseos, ideales y objetivos. Están moldeados por la pregunta de si hay un estándar, una norma a la que ese «algo» deba someterse. En otras palabras, hay cosas que pueden ser cambiadas por la intervención humana, y moldeadas de acuerdo con ciertas expectativas particulares. Estas deben tratarse de manera diferente de otras cosas que están más allá del poder humano. A las primeras las llamamos *cultura* y a las segundas, *naturaleza*. De esa manera, cuando pensamos en algo como materia de cultura, antes que de naturaleza, queremos decir que la cosa en cuestión es manipulable, y no sólo eso sino que hay un estado final deseable, «apropiado» para esa manipulación.

A la cultura le incumbe hacer las cosas diferentes de como son y de como podrían ser de otro modo, y mantener las en ese estado construido, artificial. A la cultura le toca introducir y mantener un orden y luchar contra todo lo que se escapa de él como muestra de un descenso al caos. A la cultura le toca suplantar o complementar el «orden de la naturaleza» (es decir, el estado de cosas tal como las cosas son sin interferencia humana) con un orden artificial, diseñado. La cultura no sólo organiza, también evalúa y ordena. De esa manera, la «solución» que se les vende a muchos asuntos en nombre de la productividad es una introducción de la cultura «correcta» en una organización que, a su vez, impregna toda la organización permitiendo a cada persona evaluarse de acuerdo con su capacidad de vivir a la altura de sus propias expectativas. En el proceso, aquello que no concuerda con los ideales que modelan estas transformaciones, o que incluso las cuestiona, se ve como un obstáculo «desordenado» a la búsqueda de metas tales como «calidad», «eficiencia» y «efectividad».

Dónde cae exactamente la línea divisoria entre naturaleza y cultura depende, por supuesto, de qué destrezas, conocimientos y recursos se hallan disponibles y en si se desea o no desplegarlos con intenciones antes no probadas. En un sentido general, el desarrollo de la ciencia y de la tecnología amplía el rango de la manipulación posible y amplía por lo tanto el reino de la cultura. Para volver a uno de nuestros ejemplos anteriores, el *know-how* y la práctica de la ingeniería genética, junto con la industria química y miembros de la profesión médica, pueden muy bien transferir los estándares que guían lo que se considera un ser humano «normal». Llevando esto un paso más adelante, si el control genético se aplicara a la regulación de la altura, podrían ser los padres quienes decidieran la estatura de su hijo, o bien una ley aprobada e impuesta por la autoridad estatal podría decidir la altura normal y por lo tanto aceptable de sus ciudadanos. De esta manera, para el individuo la cultura puede

llegar a parecerse mucho a las leyes de la naturaleza: un destino contra el que uno no puede rebelarse, o contra el cual la rebelión es, en última instancia, un gesto fútil.

Miremos más de cerca los «elementos hechos por el hombre» que hay en nuestras vidas. Pueden entrar en el espacio que ocupamos de dos maneras. En primer lugar, regulan y por lo tanto ponen orden en el contexto en que se conducen nuestros procesos de vida individuales. En segundo término pueden modelar los motivos y propósitos de nuestro propio proceso de vida. En un caso nos permiten racionalizar nuestras acciones haciéndolas más sensatas y razonables en comparación con otras formas de conducta. En el otro nos orientan para ser capaces de seleccionar motivos y propósitos particulares de otros propósitos, innumerables y más generales, que incluso pueden estar fuera de nuestra imaginación. Estos propósitos pueden no ser distintos de los de otros entornos con los que nos topamos, ya que cada una de nuestras acciones tiene efectos en otros entornos que habitamos y con los que interactuamos en la vida diaria. Para tomar un ejemplo de la tecnología moderna: los teléfonos móviles dicen ser capaces de darles a sus propietarios una mejor comunicación, pero en algunos contextos se los ve como antisociales e incluso dañinos.

Podemos distinguir el orden habilitado por la intervención cultural de la aleatoriedad o el caos observando que en una situación ordenada no todo puede suceder. De entre una serie virtualmente infinita de acontecimientos concebibles, sólo un número finito puede tener lugar. Diferentes acontecimientos podrán tener diferentes grados de probabilidad, y queda como criterio de éxito para el establecimiento del orden la transformación de lo que era en algún momento improbable en necesario o inevitable. En este sentido, diseñar un orden significa manipular la probabilidad de los acontecimientos. Preferencias y prioridades que se remiten a valores particulares y que respaldan y son eventualmente incorporados a todos los órdenes artificiales modelan el proceso. Una vez que este orden ha quedado bien afianzado, sólido y seguro, esa verdad puede olvidarse mediante la percepción de ese orden como el único imaginable.

Como seres humanos, todos tenemos un interés personal en crear y mantener un medio ordenado. Esto se debe al hecho de que la mayor parte de nuestro comportamiento es aprendido y este aprendizaje se acumula a lo largo del tiempo gracias a la memoria transmitida por medios tales como los relatos y los registros documentales. Estos saberes y destrezas acumulados siguen siendo benéficos en tanto el contexto en el que se formaron sigue inalterado. Es gracias a la constancia del mundo que nos rodea como las acciones que fueron exitosas antes pueden seguir siéndolo si las repetimos hoy y mañana. Imaginemos simplemente el caos que se desataría si, por ejemplo, el significado de las luces del tránsito cambiara sin aviso. En un mundo mutable de manera aleatoria, la memoria y el aprendizaje se convertirían en una condena en lugar de en una bendición. En ese contexto, aprender de la experiencia pasada sería suicida.

El orden del mundo que nos rodea tiene su contraparte en el ordenamiento de nuestra propia conducta. Por lo general, usamos un camino diferente para caminar y para conducir un auto. En una fiesta no nos comportamos de la misma forma que en un seminario académico o en una reunión de negocios. Nos conducimos de manera diferente en nuestra casa paterna durante las vacaciones y en una visita formal a gente que no conocemos. Usamos un tono de voz diferente y palabras diferentes según nos estemos dirigiendo a nuestro jefe o charlando con nuestros amigos. Hay palabras que decimos en una ocasión pero evitamos en otra. Hay cosas que hacemos en público, pero también actividades «privadas» que sólo hacemos cuando estamos seguros de que no nos miran. Lo notable es que, al buscar una conducta «apropiada» para la ocasión, nos encontramos en compañía de otros que se comportan exactamente como nosotros. De modo que es poco frecuente que las personas nos apartemos de estas reglas, y esto proporciona un grado de *predictibilidad* a nuestra conducta, la de otros y la de las instituciones con las que tratamos y que rigen nuestras vidas.

La cultura, como el trabajo que construye un orden artificial, requiere distinciones: es decir, apartar unas cosas de otras y unas personas de otras a través de actos de segregación y discriminación. En un desierto, no tocado por la actividad humana e indiferente al propósito humano, no hay señales ni cercos que distingan una parcela de tierra de otra. En otras palabras, no tiene forma. En un medio sujeto al trabajo de la cultura, en cambio, una superficie chata y uniforme se divide en áreas que atraen a algunas personas pero repelen a otras, o en franjas destinadas exclusivamente a los vehículos y otras que son apropiadas sólo para los peatones. El mundo de esta manera adquiere una *estructura* que orienta las actividades. Las personas se dividen en superiores e inferiores, agentes de la autoridad y personas llanas, gente que habla y gente que escucha y se supone que toma nota de lo que se dice. Del mismo modo, el tiempo se da en un flujo uniforme vía una división en actividades fijadas, por ejemplo, tiempo de desayunar, de tomar un café, de almorzar, merendar y cenar. Desde el punto de vista espacial, hay una demarcación acorde con la composición «física» y la sede de ciertos encuentros: estar en un seminario, una conferencia, un festival de la cerveza, una cena o una reunión de negocios.

Estas distinciones se trazan en dos planos. El primero es «la forma del mundo» en que estas acciones tienen lugar y el segundo es la acción misma. Partes del mundo se vuelven diferentes una de la otra, y también diferentes en si mismas, según los períodos que se distingan en el flujo del tiempo (un mismo edificio puede ser una escuela a la mañana y una cancha de bádminton a la tarde). Las acciones que tienen lugar en esas partes del mundo también son diferentes. La conducta en la mesa difiere según sea lo que se puso sobre la mesa, en qué circunstancias, y quiénes son los comensales. Incluso los modales difieren según la formalidad o informalidad de la comida, y la clase social de los comensales, como señalaron entre otros Erving Goffman y Pierre Bourdieu a partir de sus estudios sociológicos. Señalemos, no obstante, que la división en dos planos es producto de una abstracción. Después de

todo, no son realmente independientes uno del otro, ya que no habría cena formal sin comensales que se comportasen de una manera formal.

Podemos expresar de otra manera estos actos de coordinación observando que tanto el mundo culturalmente organizado como el comportamiento de individuos culturalmente entrenados se estructuran en términos de estar «articulados», con ayuda de oposiciones, en contextos sociales separados. A su vez, estos contextos requieren manifestaciones de conducta distintivas y patrones de comportamiento separados, que se consideran apropiados para cada ocasión. Además de esto, las dos articulaciones «se corresponden» una con la otra o son, para emplear una palabra más técnica, isomórficas. El mecanismo que asegura la «superposición» entre estructuras de realidad social y de comportamiento regulado culturalmente, es el *código* cultural. Como ya habrán podido adivinar probablemente, el código es antes que nada un sistema de oposiciones. Por cierto, lo que se opone en este sistema son los *signos*: objetos o acontecimientos visibles, audibles, táctiles, olfatorios como luces de diferentes colores, elementos del vestido, inscripciones, enunciados orales, tonos de voz, gestos, expresiones faciales, aromas, etc. Esto liga el comportamiento de los actores y la figuración social sostenida por ese comportamiento. Los signos, por así decirlo, apuntan en dos direcciones al mismo tiempo: hacia las intenciones de los actores y hacia el segmento dado de la realidad social en la que actúan. Ninguno de los dos es simplemente un reflejo del otro: o es primario o es secundario. Ambos, permítasenos repetirlo, existen sólo si están juntos, asentados en la misma posibilidad del código cultural.

Piénsese, por ejemplo, en un cartel de «no entrar» colgado de la puerta de una oficina. Ese es un cartel que aparece por lo general de un solo lado de la puerta y cuando la puerta está sin llave (si se tratara de una puerta con llave no tendría sentido usar el cartel). El cartel por lo tanto no está dando información sobre el «estado objetivo» de la puerta en sí misma. Es, más bien, una instrucción, destinada a crear y sostener una situación que, de otro modo, no existiría. Lo que hacen las palabras «no entrar», de hecho, es distinguir entre los dos lados de la puerta, entre las dos clases de personas que se acercan a la puerta por lados opuestos y entre dos clases de conducta que se espera, o se permite, que encaren ambas personas. El espacio que está del otro lado del señalado por el cartel está prohibido para los que llegan al lugar desde el lado de afuera del cartel, pero para la gente que está del otro lado, en cambio, no existe tal restricción. El signo está precisamente para señalar esta distinción. Lo que logra es hacer una discriminación en un espacio que, de otra forma, sería uniforme y entre personas también uniformes.

De lo dicho se puede derivar que conocer el código es *comprender* el significado de los signos y esto, a su vez, significa conocer cómo comportarse en la situación en que esos signos aparecen, y también cómo usarlos para provocar esa situación. Comprender es ser capaz de actuar efectivamente y sostener la coordinación entre las estructuras de la situación y nuestras propias acciones. Se dice a menudo que

comprender un signo es captar su significado. Sin embargo, esto no significa que como consecuencia se evoque un pensamiento en forma de imagen mental. Un pensamiento, manifestado tal vez en términos de una especie de «lectura en voz alta» del signo en nuestra cabeza, puede acompañar la imagen o el sonido del signo, pero captar significado significa nada más y nada menos que saber cómo seguir. Lo que sigue es que el significado de un signo reside, por así decirlo, en la diferencia que hace su presencia o su ausencia. Para poner esto de otro modo, el significado de un signo radica en su relación con otros signos. Algunos, como Jacques Derrida, dan un paso más y argumentan que debido a que los signos derivan sólo de la relación entre signos, nunca pueden fijarse. Quedamos con una incapacidad para decidir basada en la *différance*. De esta manera los significados fijos siempre aluden a nosotros con el tiempo, por la incesante necesidad de clarificación y definición.

En la práctica, un signo no lleva por lo general suficiente información como para hacer que una relación se fije lo suficiente como para permitir una acción. Un signo se puede leer de manera incorrecta y si una lectura errónea sucede, no habrá nada para corregir el error. Por ejemplo, la vista de un uniforme militar nos dice sin ambigüedad que la persona que tenemos delante es un miembro de las fuerzas armadas. Para la mayor parte de los civiles, esta información sería suficiente para «estructurar» el encuentro. Sin embargo, para los miembros de las fuerzas armadas, con su compleja jerarquía de poder y división de tareas, la información que contiene el uniforme puede no ser suficiente de manera que se «apilan» otros signos de rango al primer signo primario y general (el uniforme) para obtener más información. En algunos casos es tanto el exceso de signos que se agrega poco a la información ya comunicada. Algunas tácticas de mercado, por ejemplo, en su búsqueda de una distinción entre un producto y otro, simplemente replican la información ya trasladada por otros signos.

En estos casos podemos hablar de *redundancia* de signos. Aquí encontramos un seguro contra errores mediante la eliminación de una potencial ambivalencia a través de un error de lectura. De no ser por la redundancia, la distorsión accidental o el descuido en la lectura de un solo signo provocarían una conducta equivocada. Hasta podríamos proponer que cuanto más importantes son las oposiciones entre signos para el mantenimiento y promoción del orden establecido, tanta más redundancia es de esperar. En un nivel esto reduce los problemas asociados con lecturas erradas y de esa forma tiende a reducir el malentendido mediante un exceso de signos. Sin embargo, al mismo tiempo, este exceso puede aumentar la ambigüedad y volver más probables los significados alternativos. De ese modo, en el esfuerzo por alcanzar la eficacia de las comunicaciones con el fin de coordinar las actividades, llevar esta operación demasiado lejos puede crear el riesgo de introducir ambigüedad y, a partir de ahí, comunicaciones distorsionadas.

Repitémoslo: lo significativo es la *oposición* de signos, no un signo tomado aisladamente. Esto implica que los significados para «leer en voz alta» y comprender

residen en el sistema de signos, en el código cultural como un todo, en las distinciones que hace, no en el especial vínculo que se presume existe entre el signo y su referente. Como se señaló en relación con los argumentos de Derrida, entre otros, los signos son *arbitrarios*. Esta cualidad de arbitrariedad coloca los signos culturalmente producidos (todo el sistema de significación humano) aparte de cualquier cosa que podamos encontrar en la naturaleza. Por lo tanto, el código cultural realmente no registra precedentes.

De acuerdo con el modo en que obtenemos conocimiento de los fenómenos naturales, a menudo nos referimos a los «signos» a través de los cuales la naturaleza «nos informa» acerca de sí misma, y que deben ser leídos para extraer la información que contienen. De modo que vemos las gotas que caen contra el cristal de la ventana y decimos «está lloviendo». O bien observamos el pavimento mojado y concluimos que tuvo que haber llovido, etcétera. Lo característico de signos como estos es que, a diferencia de los signos culturales que discutimos antes, están todos *determinados*: es decir, son efecto de sus respectivas causas. La lluvia deja gotas de agua en el vidrio de la ventana y moja los caminos; la enfermedad puede cambiar la temperatura del cuerpo y hacer que la cabeza se sienta caliente, lo que nos lleva a concluir que alguien tiene fiebre. Una vez que conocemos esas conexiones causales, podemos reconstruir la causa «invisible» a partir de los efectos observados. Para evitar confusión, sería mejor tal vez hablar de *indicios*, en lugar de signos, cuando nos referimos a pistas causalmente determinadas para nuestro razonamiento.

Hemos señalado que las causas naturales, en el ejemplo anterior, ponen limitaciones a las posibles interpretaciones que hacemos del fenómeno en cuestión. Aquí hay que hacer dos puntualizaciones. En primer lugar, los estudios sociales de la práctica de la ciencia señalan que gran parte de lo que aparece como una interpretación no problemática de los llamados acontecimientos naturales es, de hecho, algo producido socialmente. El trabajo que se lleva a cabo en laboratorios científicos, por ejemplo, es una actividad social en la que los significados sociales desempeñan un papel amplio e importante, en tanto que gran parte de la inferencia en las ciencias físicas se refiere a fenómenos no observados. En este último caso no hay una limitación a las posibles interpretaciones que surja de la observación. En segundo lugar, al señalar el carácter arbitrario de los signos culturales, no se sugiere que no sean reales en sus efectos: es decir, que restrinjan nuestro comportamiento y las posibilidades con que nos topamos en la vida social. En este sentido tanto permiten como restringen nuestras actividades y el resultado de sus efectos varía de acuerdo con el contexto y con el poder que podamos poseer para alterarlos. Ser definido como «pobre», por ejemplo, se refiere no sólo a una categoría cultural arbitraria, sino a la capacidad que tienen las personas, materialmente hablando, de ser capaces de tener suficiente dinero para enfrentar sus necesidades diarias de acuerdo con los estándares básicos de la sociedad en la que se encuentran.

La observación de que los signos culturales son arbitrarios no es, pues,

equivalente a una completa libertad de elección. Los más libres son los signos que no cumplen sino su función cultural discriminatoria y sólo sirven a la comunicación humana. Estos son, en primer lugar, los signos de la *lengua*. La lengua es un sistema de signos especializado en la función de comunicación. En la lengua (y sólo en la lengua), por lo tanto, la arbitrariedad de los signos no tiene restricciones. Los sonidos vocales que los humanos son capaces de producir pueden modularse en un número infinito de modos totalmente arbitrarios, en tanto haya la suficiente cantidad de ellos para producir las oposiciones requeridas. La misma oposición, en diversas lenguas, puede construirse con ayuda de pares tales como niño y niña, caliente y frío, grande y pequeño, etcétera. La lengua y el poder, como señalaron Michel Foucault, Pierre Bourdieu y los lingüistas críticos, también van juntos para limitar lo que puede ser dicho.

Los sistemas de signos pueden relacionarse estrechamente con otras necesidades y por lo tanto estar sujetos a otras funciones. El vestido, por ejemplo, está cargado de signos arbitrarios, pero también cobija de los caprichos del clima inclemente, resguarda el calor del cuerpo, ofrece una protección adicional a ciertas partes de la piel, y mantiene lo que pueden ser los estándares obligatorios de la decencia. Del mismo modo, por ricas y precisas que sean las distinciones significantes fijadas en diversos tipos de comida y alimentos, hay límites para el material en que pueden expresarse estas discriminaciones, y no cualquier cosa es comestible dada la peculiaridad del sistema digestivo humano. Por otra parte, la merienda o la cena, formal o informal debe, además de significar la naturaleza específica de la ocasión, proporcionar sustancias nutritivas; finalmente, se trata también de una ingesta de comida. En tanto la capacidad para el habla humana se utiliza sólo para propósitos comunicativos, otros medios de comunicación comparten su función *semiótica* (llevar y transferir significados), sirviendo a otras necesidades. Sus códigos están grabados, por así decirlo, en la superficie de otras funciones, no primariamente comunicativas.

Como hemos señalado una y otra vez, las mismas cosas que proporcionan la posibilidad de acción son también las que pueden servir para restringir nuestro potencial al establecer límites a las posibilidades. En este sentido, la cultura es más efectiva cuando se disfraza de naturaleza. Lo que en realidad es artificial aparece como arraigado en la «naturaleza misma de las cosas» y entonces se convierte en algo que ninguna decisión o acción humana sería capaz de cambiar. Las prácticas de tratamiento y ubicación claramente discriminadas de hombres y mujeres, inscriptas desde una edad temprana, quedan plenamente establecidas y seguras una vez que se acepta fuera de toda cuestión que la relación entre los sexos está de alguna manera predeterminada. Producidas culturalmente, las diferencias sociales entre hombres y mujeres se vuelven así tan naturales como las diferencias biológicas entre los órganos sexuales masculinos y femeninos y sus funciones reproductivas.

Estos procesos se producen en tanto no se expone el carácter arbitrario de las normas que la cultura propaga. La cultura puede parecer y actuar como la naturaleza

en tanto no se ven ni conocen otras convenciones alternativas. Y sin embargo, virtualmente, todos sabemos que hay diferentes formas de vida. Vemos a nuestro alrededor gente que se viste, habla y se comporta de un modo distinto al de nosotros. Sabemos que hay *culturas* y no una única cultura. De modo que la cultura es incapaz de aferrar con puño firme la conducta humana del mismo modo que si fuera una condición universal libre de órdenes alternativos. Con el tiempo podemos cruzar períodos y épocas de duda que requieran explicaciones y justificaciones para el estado de cosas en que vivimos. Esas cuestiones pueden enfrentarse con una cultura abierta e inquisitiva, pero también pueden desencadenar imposiciones aun más forzadas de lo que se acepta como el orden natural de las cosas.

ESTADO, NACIONES Y NACIONALISMO

En el proceso de cuestionamiento y búsqueda de justificaciones puede aparecer la incertidumbre. Esta rara vez es una condición placentera, de modo que no son raros los intentos por escapar de ella. Por eso la presión para ajustarse a las normas fomentadas por la formación cultural puede verse acompañada por esfuerzos para desacreditar y denigrar las normas de otras culturas. Se propaga entonces una «naturalidad», ayudada por la retórica de la «pureza» y la «contaminación», en un extremo del espectro, y el derecho a vivir una cultura separada de otras, en el otro. Aun cuando se reconozcan otras formas de vida como culturas viables por propio derecho, se las puede pintar como estafalarias y vagamente amenazantes. Pueden ser aceptables para los que piden menos de su gente, pero no son suficientes para las personas sobresalientes. Lo que presenciamos aquí son variados grados de *xenofobia* (miedo al extranjero) o *heterofobia* (miedo al diferente) como métodos para defender un orden contra la ambivalencia.

Con las distinciones entre «nosotros» y «ellos», «aquí» y «allá», «adentro» y «afuera», «nativo» y «extranjero», vemos a menudo que se dibuja un territorio sobre el cual se reclama una regla unitaria y la intención de evitar toda competencia en nombre de una cultura establecida y no problemática. La tolerancia cultural se suele ejercer a distancia. Cuando esa distancia se ve amenazada surge una retórica de invasión y pureza apenas disimulada detrás de otra que proclama el derecho a todo el mundo a vivir su vida a su manera, siempre y cuando lo hagan «en su propio país».

Esta clase de actividad ha sido caracterizada como un proceso de *hegemonía* cultural. Lo que indica este término es un sutil pero efectivo proceso destinado a asegurar el monopolio de las normas y valores sobre los que están erigidos los órdenes particulares. De ahí que la cultura pueda convertirse en una actividad proselitista que aspira a la conversión induciendo a sus objetos a abandonar sus viejos hábitos y convicciones y abrazar otros o, alternativamente, reprobando otras culturas sobre la base de la presumible superioridad de la propia. Por otro lado, en aquellas situaciones en que los diseños culturales coexisten sin líneas de demarcación claras

que separen sus áreas de influencia, encontramos condiciones de «pluralismo cultural». En estas situaciones la tolerancia mutua, ejemplificada en el reconocimiento del mérito y la valía del otro, es una actitud necesaria para una coexistencia constructiva y pacífica.

La ciudadanía y el Estado

Estos asuntos se ligan a cuestiones de identidad que, a su vez, se relacionan con la ciudadanía. La ciudadanía puede ser algo a lo que una persona tiene derecho por su lugar de nacimiento. Además, es algo que puede ser conferido a alguien como resultado de una solicitud a un país, o en virtud de una vieja relación y servicio a un país que es recompensada de esa manera. En otros casos, los individuos pueden ser refugiados de la persecución y solicitar asilo político y residencia. En la consideración de estos casos, la cultura, la nación y las convicciones concernientes al nacionalismo inspirarán el estatus conferido a la persona y el otorgamiento o no de lo que solicita. Si se le concede, lo que puede dar se entonces es un vínculo entre la identidad personal y la pertenencia en tanto forma parte de una nación.

Pensemos en todos los formularios que nos hacen completar como rutina cuando presentamos una solicitud. Preguntan muchos detalles acerca de nosotros y pueden incluir una pregunta acerca de la nacionalidad. A esta pregunta una persona puede responder «estadounidense», «británico», «alemán», «italiano», «francés», «portugués», etc. Sin embargo, en la respuesta «británico», la persona también habría podido escribir «inglés» (o «galés» o «escocés» o «judío» o «griego»). De hecho, ambas respuestas son respuestas apropiadas a la cuestión de la nacionalidad, pero se refieren a distintas cosas. Al responder «británico» indican que son «súbditos británicos», es decir, ciudadanos del *Estado* llamado Gran Bretaña o Reino Unido. Cuando responden «inglés» señalan el hecho de que pertenecen a la *nación* inglesa. Una pregunta acerca de la nacionalidad hace ambas respuestas posibles y aceptables, y demuestra que las dos pertenencias no se distinguen claramente una de otra y por lo tanto pueden volverse confusas. Sin embargo, a pesar de que Estado y nación pueden superponerse, siguen siendo cosas bien diferentes y la pertenencia de una persona a una y otra implica relaciones de diferente tipo.

Podemos observar primer o que no hay ningún Estado sin un territorio específico que se mantiene unido por un poder central. Todo residente del área sobre el cual se extiende la autoridad del Estado pertenece al Estado. Pertenecer tiene en este caso antes que nada un significado legal «Autoridad del Estado» significa capacidad de proclamar y hacer cumplir la «ley de la tierra». Estas son las reglas que deben observar todos los súbditos de esa autoridad (salvo que el propio Estado los exima de esa obediencia), incluidas aquellas personas que pueden no ser sus ciudadanos pero que caen dentro de ese territorio en virtud de su presencia física. Si las leyes no son respetadas, los infractores son pasibles de castigo. Se verán forzados a obedecer, les

guste o no. Para parafrasear a Max Weber, el Estado tiene un monopolio sobre los medios legítimos de violencia. Por lo tanto, el Estado reclama para sí el derecho exclusivo a la aplicación coactiva de la fuerza (usar armas en defensa de la ley, para privar a quien rompe la ley de la libertad a través del encarcelamiento y, en última instancia, matarlo si no hay perspectiva de reforma, o si la ruptura de la ley es tan grave que el castigo es la muerte). En este caso, cuando alguien es ejecutado por orden del Estado, la muerte se ve como un castigo legítimo y no como un asesinato. Está claro, sin embargo, que esa interpretación queda abierta a un debate considerable. El otro lado del monopolio estatal de la coacción física es la condena como acto de violencia de cualquier uso de la fuerza que no haya sido autorizado por el Estado, o que haya sido cometido por cualquiera que no sea uno de sus agentes autorizados. Nótese, por supuesto, que nada de esto quiere decir que los que actúan en nombre del Estado no se comprometan en actos ilegítimos de violencia y terror.

Las leyes proclamadas y custodiadas por el Estado determinan los deberes y los derechos de los súbditos del Estado. Una de las más importantes de esas obligaciones es el pago de los impuestos: entregar parte de los ingresos al Estado, que lo recauda y lo usa de diversas maneras. Los derechos, por otra parte, pueden ser *personales*. Podríamos incluir entre esos derechos la protección de nuestro propio cuerpo y nuestras propiedades —a no ser que se hallen regidos de otra manera por decisión de los órganos del Estado autorizados— así como el derecho a profesar nuestras propias opiniones y creencias. Pueden ser también derechos *políticos* en el sentido de influir sobre la composición y la política de los órganos del Estado, por ejemplo, tomando parte en la elección del cuerpo de representantes que se convierten luego en gobernantes o administradores de las instituciones del Estado. Pueden incluir también, como sostuvo el sociólogo T. H. Marshall, derechos *sociales*. Estos son esos derechos que están garantizados por el Estado en lo que se refiere a un estándar de vida básico y a necesidades esenciales que algunos individuos no pueden alcanzar por medio de sus propios esfuerzos.

Debemos señalar aquí que los derechos sociales pueden desafiar los derechos a la propiedad en tanto están asociados a la vez con la «libertad positiva» y con la «libertad negativa», para emplear la famosa distinción del filósofo británico Isaiah Berlín entre dos conceptos de libertad, «Libertad negativa» significa una libertad de la interferencia basada en el dominio de una propiedad. Es la que se sostiene para garantizarle a una persona el título sobre su tierra y posesiones con una mínima participación del Estado en el modo en que dispone de sus riquezas. «Libertad positiva», por otro lado, apunta a proporcionar a la gente ciertos derechos más allá de esa propiedad, que puede ser, por supuesto, simplemente una cuestión de nacimiento. La donación caritativa puede asociarse con la primera forma de libertad; a través de ella los que tienen riqueza eligen dar una pequeña porción de sus rentas a causas nobles. Sin embargo, para los que lo reciben, esto se manifiesta en forma de «don» y no de «derecho» como resultado de su ciudadanía. Estos asuntos inspiran los lemas

de campaña que suelen rodear el desgaste o la reivindicación de derechos: por ejemplo, «derechos, no caridad» o «la educación es un derecho, no un privilegio».

Es una combinación de derechos y deberes lo que hace del individuo un sujeto del Estado. Lo primero que sabemos acerca de ser súbditos del Estado es que, por mucho que nos disguste, tenemos que pagar impuesto a las ganancias, impuestos locales o impuesto al valor agregado. Sin embargo, también podemos quejarnos a las autoridades y buscar su asistencia si nuestros cuerpos son atacados o nuestras posesiones robadas. Podemos también, dependiendo del país en que vivamos, esperar tener acceso a la educación primaria y secundaria más allá de nuestra capacidad de pago, lo mismo que a un servicio de salud (el Servicio Nacional de Salud Británico, por ejemplo, es una institución extraordinaria que se estableció precisamente para que todas las personas tuvieran acceso a los cuidados de salud; de esa manera busca asegurar se una población más sana para el bienestar económico y social en general).

De lo dicho vemos que es posible que la gente se sienta a la vez protegida y oprimida. Disfrutamos de una relativa paz en la vida y sabemos que se debe a una increíble fuerza siempre lista en alguna parte entre bastidores, preparada para desplegarse contra los que quiebren la paz. Durante la Guerra Fría este equilibrio quedó determinado en nuestra era nuclear por un proceso que se conoció como MAD (*mutually assured destruction* [destrucción mutua asegurada])^[1]. Como el Estado es el único poder autorizado a dividir lo permisible de lo no permisible, y como la aplicación de la ley por los órganos del Estado es el único método para mantener esta distinción permanente y segura, tendemos a creer que si el Estado retirara su puño disciplinante, en su lugar mandarían la violencia y el desorden. Creemos que debemos nuestra seguridad y nuestra paz espiritual al poder del Estado y que no habría seguridad ni paz espiritual sin él. En muchas ocasiones, no obstante, experimentamos la inoportuna interferencia del Estado en nuestra vida privada. Si el cuidado *protector* del Estado nos habilita a hacer cosas —planear nuestras acciones en la convicción de que los planes pueden ser ejecutados sin obstáculo—, la función *opresiva* del Estado se siente más como una inhabilitación. Nuestra experiencia del Estado es, por lo tanto, inherentemente ambigua: podemos quererlo y necesitarlo y no quererlo y no soportarlo al mismo tiempo.

Cómo se equilibran estos sentimientos depende de nuestras circunstancias. Si tenemos buenos ingresos y el dinero no es un problema, podemos acariciar el proyecto de procurarnos un servicio de salud mejor que el que ofrece el Estado a la persona media. Por lo tanto, en Gran Bretaña, podemos lamentar el hecho de que el Estado nos cobre impuestos y mantenga el Servicio Nacional de Salud. En cambio, si nuestro ingreso es modesto como para costearnos un servicio de salud privado podemos agradecer la existencia del Estado como el medio de protegernos en tiempos de enfermedad. En cambio, podemos no ver de qué manera, en general, los impuestos y los sistemas de beneficios sociales asociados con el Estado-nación afectan las oportunidades de vida de diferentes maneras. Ponemos el foco en nosotros mismos y

en cómo nos vemos afectados por nuestras circunstancias. Esto, por supuesto es muy comprensible. Sin embargo, ¿cómo podría una persona ser capaz de costearse un servicio de salud privado en el contexto británico si no hubiese un Servicio Nacional de Salud que entrenase a los médicos y a las enfermeras y de esa manera proveyese las destrezas y los conocimientos que requiere el sector privado? Del mismo modo, ¿cómo podría funcionar de manera efectiva la economía si no fuese por el sector de la educación estatal que provee al mercado de trabajo individuos diestros y con conocimientos?

A partir de esta discusión podemos ver que, según su situación, algunas personas pueden experimentar un aumento en su libertad como resultado de las acciones del Estado, lo que les permite ensanchar la gama de sus elecciones, en tanto otras pueden considerar tales acciones como restrictivas y reductoras de su campo de elecciones. Sin embargo, en general, todo el mundo preferiría la mayor cantidad posible de habilitaciones y la menor cantidad posible de opresión, en caso de ser verdaderamente necesaria. Diferirá lo que se considere habilitante y lo que se considere opresivo, pero no es diferente la necesidad de controlar, o al menos de influir, en la composición de la mezcla. Cuanto mayor sea la porción de nuestras vidas que depende de las actividades del Estado, tanto más extendida e intensa será esta urgencia.

Ser un ciudadano significa, además de ser un súbdito como titular de derechos y obligaciones tal como el Estado los ha definido, tener algo que decir en la determinación de la política de Estado que modela esos derechos y obligaciones. En otras palabras, la ciudadanía se refiere ahora a una capacidad para influir sobre la actividad del Estado y de esa manera participar en la definición y administración de «la ley y el orden». Para ejercitar esa influencia en la práctica, los ciudadanos deben disfrutar de cierto grado de autonomía con respecto a las reglamentaciones del Estado. En otras palabras, tiene que haber límites a la capacidad del Estado para interferir con las acciones de un súbdito. Aquí, una vez más, confrontamos las tensiones entre los aspectos habilitantes y opresivos de la actividad del Estado. Por ejemplo, los derechos de los ciudadanos no pueden ejercerse plenamente si las actividades del Estado están rodeadas de secreto y si la «gente común» no puede discernir las intenciones y los actos de sus gobernantes. Un gobierno que confunde sus propios objetivos con los objetivos del Estado, en términos de derechos de sus ciudadanos, puede socavar esos derechos negándoles a los ciudadanos acceso a los hechos que les permitirían evaluar las reales consecuencias de la acción de Estado.

Por estas y otras razones, las relaciones entre el Estado y sus súbditos suelen ser tensas, ya que los súbditos se ven obligados a luchar para convertirse en ciudadanos o proteger su estatus cuando lo amenazan las crecientes ambiciones del Estado. Los principales obstáculos que encuentran en esta lucha son los vinculados con el complejo de tutelaje y las actitudes terapéuticas del Estado, respectivamente. El primero se refiere a una tendencia a tratar a los súbditos como si fuesen incapaces de

determinar lo que es bueno para ellos y actuar de una manera que sirva a sus mejores intereses. El segundo se refiere a la inclinación de las autoridades del Estado a tratar a los súbditos de la misma manera que los médicos tratan a sus pacientes. De ese modo se convierten en individuos cargados con problemas que no pueden resolver por sí mismos. Lo que se presume es que hace falta una guía experta, y una vigilancia, para resolver problemas que, por decirlo así, residen «adentro» del paciente. El tratamiento es entonces instrucción y supervisión, para que trabajen sobre su cuerpo de acuerdo con las órdenes médicas.

Aquí podemos observar una tendencia, desde el punto de vista del Estado, a ver a los súbditos como objetos de regulación. Se puede ver así la conducta de los súbditos como perpetuamente necesitada de proscripción y prescripción. Si la conducta no es lo que debería ser, entonces hay algo malo con los propios súbditos, y no en el contexto que los rodea. Esta tendencia a individualizar los problemas sociales tiene lugar contra un fondo de relaciones asimétricas. Si bien a los pacientes se les permite elegir a sus médicos, una vez que el médico ha sido elegido, se espera que el paciente escuche y obedezca. El médico espera disciplina, no discusión. El Estado entonces justifica su propio reclamo de una implementación incuestionada de sus instrucciones aludiendo al interés de los ciudadanos. Esto es lo que podría llamarse el ejercicio del *poder pastoral* para proteger al individuo de sus propias inclinaciones.

En este proceso puede ser que se invoquen justificaciones referidas a la necesidad de ocultar información por el bien del ciudadano. Esta práctica de secreto encierra la información detallada que el Estado recoge, almacena y procesa. Gran parte de ella es, por supuesto, información diseñada para ayudar en la formulación e implementación de políticas. Sin embargo, al mismo tiempo, los datos referidos a las propias acciones del Estado pueden clasificarse como «secretos de Estado», cuya revelación es punible. Como esta información está fuera del alcance de la mayor parte de los súbditos del Estado, los pocos a quienes se les da acceso ganan una ventaja sobre los demás. La libertad del Estado para juntar información, junto con la práctica del secreto, pueden profundizar la asimetría de las relaciones recíprocas.

Teniendo en cuenta esta posibilidad, la ciudadanía tiene una tendencia a resistir la posición dominante a que aspira el Estado. Estos esfuerzos pueden hacerse manifiestos en dos direcciones relacionadas una con la otra pero diferentes entre sí. La primera es el *regionalismo*, en la que el poder del Estado puede verse como adversario de la autonomía local. Se hace hincapié en la especificidad de los intereses y temas locales como razón suficiente para la aspiración al manejo autónomo de los asuntos locales. Junto con esto se reivindica la necesidad de instituciones locales representativas que se mantengan más próximas a la gente en el área y que sean más sensibles y den respuestas más ágiles a sus preocupaciones regionales. La segunda manifestación es la desterritorialización. Aquí vemos cómo la base territorial del poder del Estado se abre a un desafío. Se promueven entonces otros rasgos como de mayor significación que el lugar de residencia. Por ejemplo, la etnia, la religión y el

lenguaje pueden señalarse como atributos que poseen un peso fundamental en el conjunto de la vida humana. Se demanda entonces el derecho a la autonomía, a una administración separada, por oposición a la presión por la uniformidad a partir del poder territorial unitario.

Como resultado de estas tendencias e incluso en la mejor de las circunstancias, queda un residuo de tensión y desconfianza entre el Estado y sus súbditos. El Estado, por lo tanto, debe asegurar su *legitimidad* convenciendo a los súbditos de que hay razones válidas para que obedezcan sus mandatos. La legitimación intenta asegurar que los súbditos confíen que sea lo que fuere que venga de las autoridades del Estado merece ser obedecido, junto con la convicción de que además debe ser obedecido. En este sentido, la legitimación aspira a desarrollar una alianza incondicional con el Estado, en la que la seguridad se manifiesta perteneciendo a una «patria» de cuya riqueza y poder puede beneficiarse el ciudadano. Junto con esto puede aparecer el *patriotismo* como guía de acción, visto en términos de amor a la patria y una voluntad general de que esa patria se mantenga fuerte y feliz. Una combinación de consenso y disciplina, se piensa, hace a todos los ciudadanos más prósperos, y son las acciones concertadas, antes que las desavenencias, las que benefician a todos los ciudadanos.

Si se pide obediencia patriótica en nombre de la razón, uno podría estar tentado de someter el argumento a una prueba de razón sobre la base de que todo cálculo invita a un contracálculo. Uno puede calcular los costos de la obediencia a una política impopular contra las ganancias que podría acarrear una resistencia activa. Uno podría encontrarse con que, o convencerse de que, la resistencia es menos costosa y dañina que la obediencia. La desobediencia civil no puede simplemente descartarse como fruto de las aspiraciones distorsionadas de los descarriados, ya que tiene lugar en espacios creados por los esfuerzos para legitimar las actividades del Estado. Como se trata de un proceso que difícilmente sea concluyente o tenga un final, estas acciones pueden actuar de barómetro de hasta qué punto las políticas se vuelven demasiado opresivas. Esta es una idea que Émile Durkheim se preocupaba mucho por enfatizar cuando escribía acerca de asuntos tales como el Estado, el crimen y la desviación. Por cierto, el legado perdurable de Durkheim fue argumentar que la sociedad es una fuerza moralizadora activa y esto, por supuesto, es algo que puede ser socavado o promovido por las actividades y políticas de Estado, al igual que por los intereses económicos.

Naciones y nacionalismo

Una lealtad incondicional a una nación, en contraste con lo anterior, está libre de las contradicciones internas que acarrea la obediencia al Estado. El *nacionalismo* no necesita apelar a la razón o al cálculo. Aun cuando puede apelar a los beneficios que se pueden obtener por la obediencia, suele caracterizarse por incluir la obediencia como un valor en sí mismo. La pertenencia a una nación es comprendida como un

destino más poderoso que cualquier individuo y, como tal, no es una condición que se pueda poner o quitar a voluntad. El nacionalismo supone que es la nación la que otorga identidad a los miembros individuales. A diferencia del Estado, la nación no es una asociación de la que se forma parte para promover intereses comunes. Por el contrario, es la unidad de la nación, su destino común, lo que precede toda consideración de intereses y, además, otorga a esos intereses su significado.

Según su composición y la situación que enfrenta, un Estado nacional puede explotar el potencial del nacionalismo en lugar de tratar de legitimar se por referencia a un cálculo de beneficios. El Estado nacional exige obediencia sobre la base de que habla en el nombre de la nación. En esta forma la disciplina hacia el Estado es un valor que no sirve otro objetivo más que el alcance de su propio propósito. En una situación así, desobedecer al Estado se convierte en algo mucho peor que quebrar la ley. Se convierte en un acto de traición a la causa nacional, un acto atroz e inhumano que despoja a los culpables de toda dignidad y los expulsa de la comunidad humana. Es tal vez por razones de legitimación y, más generalmente, por asegurar la unidad de la conducta, que hay una especie de atracción mutua entre Estado y nación. El Estado tiende a aprovechar la autoridad de la nación para fortalecer su propia demanda de disciplina, en tanto las naciones tienden a constituirse en Estados para aprovechar el creciente potencial del Estado en el sostén de su propia exigencia de lealtad. Dicho esto, hay que señalar que no todos los Estados son nacionales ni todas las naciones tienen su propio Estado.

¿Qué es una nación? Esta es una pregunta muy difícil, y no hay una respuesta única que pueda satisfacer a todos. La nación no es una «realidad» del mismo modo en que se puede definir un Estado. El Estado es «real» en el sentido de que tiene sus límites claramente marcados, tanto en el mapa como en el terreno. Los límites en general están vigilados por la fuerza, de modo que pasar casualmente de un Estado a otro, entrar y abandonar el Estado, encuentran una resistencia muy real y tangible que hace que el Estado se sienta como algo real a través de sus prácticas de frontera. Dentro de los límites del Estado rige una serie de leyes que, una vez más, son reales en el sentido de que descuidar su presencia, comportarse como si no existieran, puede «golpear» y «lastimar» al infractor con tanta claridad como si menospreciara la presencia de cualquier otro objeto contundente.

No puede decirse lo mismo de la nación. Una nación es «una comunidad imaginada» porque existe como una entidad en tanto sus miembros se «identifican» mental y emocionalmente con un cuerpo colectivo. Es verdad, las naciones suelen ocupar un territorio continuo que, como reclaman convincentemente, les da un particular carácter. En pocos casos, sin embargo, se trata de un territorio con una uniformidad comparable con la que está impuesta por la unidad de la «ley de la tierra» que promueve el Estado. Muy pocas veces las naciones pueden alardear de un monopolio de residencia en ningún territorio. En muy pocos territorios hay personas que viven juntas y que se definen como pertenecientes a diferentes naciones —y cuya

lealtad es reclamada, pues, por diferentes nacionalismos—. Hay muchos territorios en los que ninguna nación puede realmente reclamar una mayoría, y mucho menos una posición lo suficientemente dominante como para definir el «carácter nacional» de la tierra.

También es verdad que las naciones se distinguen y están unidas por una lengua común. Sin embargo, lo que se considera una lengua común y distinta es en buena medida materia de una decisión nacionalista (y a menudo cuestionada). Los dialectos regionales pueden ser tan idiosincráticos en su vocabulario, sintaxis y modismos como para ser casi incomprensibles entre ellos, y sin embargo sus identidades son negadas o activamente suprimidas por miedo a perturbar la unidad nacional. Por otro lado, incluso diferencias locales comparativamente menores pueden ponerse de relieve, exagerar sus diferencias, de modo que un dialecto pueda ser elevado al rango de una lengua separada y a rasgo distintivo de una nación separada (las diferencias entre, digamos, el noruego y el sueco, el holandés y el flamenco, el ucraniano y el ruso son, se puede decir, mucho menos evidentes que las diferencias entre muchos dialectos «internos» que se presentan —si es que se los reconoce— como variantes de la misma lengua nacional). Por otro lado, hay grupos que pueden admitir que comparten la misma lengua y, sin embargo, se consideran miembros de naciones diferentes (piénsese en los galeses y los escoceses que hablan inglés, o en el inglés que comparten muchas naciones que formaron parte del Commonwealth, o en el alemán que comparten los alemanes con los austríacos y los suizos).

Hay otra razón para sostener que el territorio y la lengua son factor es de definición insuficientes para constituir la «realidad» de una nación. Simplemente, es posible entrar y salir de ellos. En principio, una persona puede declarar un cambio en su alianza nacional. Las personas cambian de casa y fijan su residencia en una nación a la que no pertenecen y pueden entonces aprender el lenguaje de la otra nación. Si el territorio de residencia (recuérdese que no se trata de un territorio con fronteras vigiladas) y la participación en una comunidad lingüística (recuérdese que el hecho de que los dueños del poder no admitan ninguna otra lengua que la propia no obliga a uno a usarla) fueran los únicos rasgos constitutivos de una nación, la nación sería demasiado «porosa» e «indefinida» para reclamar la alianza absoluta, incondicional y exclusiva que todos los nacionalismos exigen.

Esta última exigencia alcanza su punto más persuasivo si la nación es concebida como un destino y no como una elección. Se supone entonces que está tan firmemente establecida en el pasado que ninguna intervención humana puede cambiarla. Como se estima que la nación está más allá del carácter arbitrario de la cultura, los nacionalismos buscan hacer realidad esta convicción mediante el *mito de los orígenes* como el más poderoso instrumento para alcanzar ese fin. Este mito propone que, aun si hubiese habido en algún momento una creación cultural, con el curso de la historia la nación se ha convertido en un fenómeno verdaderamente «natural» y por lo tanto es algo que se encuentra más allá del control humano. Los

actuales miembros de la nación —eso dice el mito— están ligados por un pasado común del que no pueden escapar. El espíritu nacional es visto, pues, como una propiedad compartida y exclusiva que no sólo une a la gente sino que también la separa de otras naciones y de todo individuo que quiera entrar a su comunidad. Como dice Craig Calhoun, el sociólogo e historiador estadounidense, la idea de nación se establece entonces «no sólo como una categoría de individuos semejantes sino también como una especie de entidad “supraindividual”».

El mito de los orígenes, o la reivindicación de «naturalidad» de una nación y la naturaleza adscripta y heredada de los miembros de la nación no pueden sino atrapar al nacionalismo en una contradicción. Por un lado, se sostiene que la nación es un veredicto de la historia y una realidad tan objetiva y sólida como cualquier fenómeno natural. Por otro lado, se trata de una realidad precaria porque su unidad y coherencia se hallan permanentemente amenazadas por la existencia de otras naciones cuyos miembros pueden entrar a formar parte de sus filas. La nación puede responder entonces defendiendo su existencia contra la invasión de los «otros» y de esa manera no puede vivir sin constante vigilancia y esfuerzo. Por lo tanto, los nacionalismos normalmente exigen poder —el derecho a usar la coacción— para así asegurar la preservación y continuidad de la nación. El poder del Estado se moviliza entonces y (como hemos visto) esto significa el monopolio sobre los instrumentos de coacción; sólo el poder del Estado es capaz de imponer reglas de conducta uniformes y promulgar leyes a las que sus ciudadanos deban someterse. Así, tal como el Estado necesita del nacionalismo para su legitimación, el nacionalismo necesita del Estado para su eficacia. El Estado nacional es el producto de esta atracción mutua.

Cuando el Estado se ha identificado con la nación —como el órgano de autogobierno de la nación— la posibilidad de un éxito nacionalista aumenta considerablemente. El nacionalismo ya no tiene que descansar solamente en la persuasión de sus argumentos, ya que el poder de Estado supone la posibilidad de obligar al uso exclusivo del idioma nacional en oficinas públicas, tribunales y cuerpos representativos. Los recursos públicos se movilizan para incrementar las posibilidades competitivas de la cultura nacional priorizada en general y de la literatura y el arte nacionales en particular. También significa, sobre todo, un control sobre la educación que se hace a la vez gratuita y obligatoria, de manera que nadie quede excluido y nadie pueda escapar de su influencia. La educación universal permite que todos los habitantes del territorio del Estado se eduquen en los valores de la nación que domina el Estado. Con diversos grados de éxito, lo que se busca es lograr en la práctica lo que se reclamó en teoría, es decir «naturalizar» la nacionalidad.

El efecto combinado de la educación, la presión cultural ubicua aunque difusa y las reglas de conducta impuestas por el Estado da lugar a la aceptación de la forma de vida asociada con el hecho de ser «miembro de una nación». Este vínculo espiritual puede manifestarse en un *etnocentrismo* consciente y explícito. Es característico de

esta actitud la convicción de que la propia nación, y todo lo que se relaciona con ella, es correcto, moralmente elogiabile y hermoso. Debido a que se constituye por contraste y oposición, se manifiesta también en la convicción de que pertenecer a esa nación es muy superior a cualquier cosa que se pudiera ofrecer como alternativa, y que lo que es bueno para la propia nación tiene que tener precedencia sobre cualquier otra persona y cualquier otra cosa.

El etnocentrismo no puede ser predicado abiertamente, pero sigue siendo dominante en quienes han sido criados en un ambiente específico, moldeado culturalmente, y tienden a sentirse protegidos y seguros en él. Por defecto, por lo tanto, el etnocentrismo puede perpetuarse; cualquier condición que suponga un desvío de lo familiar desvaloriza las habilidades adquiridas y puede provocar sentimientos de malestar, vago resentimiento e incluso abierta hostilidad contra los «extraños», a los que se considera responsables de la confusión. Son entonces «los modos de ser de ellos» los que deben ser cambiados. Aquí se ve cómo el nacionalismo inspira una tendencia hacia las cruzadas culturales que impulsan esfuerzos por cambiar los modos de ser extranjeros, por convertirlos y forzarlos a someterse a la autoridad cultural de la nación dominante.

El propósito general de la cruzada cultural es el de la *asimilación*. El término en sí proviene de la biología y denota cómo, para alimentarse, un organismo vivo asimila elementos del entorno y entonces transforma sustancias «foráneas» en sustancias de su propio cuerpo. Al hacerlo, las hace «similares» a su propio cuerpo, de modo que lo que antes era diferente se vuelve similar. Por cierto, todo nacionalismo tiene que ver siempre con la asimilación, ya que la nación que el nacionalismo declara poseedora de una «unidad natural» tuvo que haber sido creada primero reuniendo gente a veces indiferente y diversificada en torno al mito y a los símbolos de la peculiaridad nacional. Los esfuerzos asimilatorios son más conspicuos y exponen más sus contradicciones internas cuando un nacionalismo triunfante, que ha alcanzado el dominio estatal sobre cierto territorio, se encuentra entre los residentes con un grupo «foráneo»: es decir, con los que o bien declaran una identidad nacional diferente, o bien son tratados como diferentes y nacionalmente ajenos por la población que ya pasó por el proceso de unificación cultural. En esos casos la asimilación puede presentarse como una misión proselitista, del mismo molo en que los paganos deben convertirse a la «verdadera» religión.

Paradójicamente, los esfuerzos de conversión pueden ser tibios. Después de todo, demasiado éxito puede llevar la marca de la contradicción interna siempre presente en la visión nacionalista. Por un lado, el nacionalismo reclama la superioridad de su propia nación, su cultura y su carácter nacionales. Por lo tanto, el atractivo de esa nación «superior» para las naciones que la rodean es algo esperable y, en el caso de un Estado nación, moviliza el apoyo popular por la autoridad de Estado y socava cualquier fuente de autoridad que ofrezca resistencia a la uniformidad promovida por el Estado. Por otro lado, la afluencia de elementos foráneos a la nación, en especial

cuando se ve facilitada por una política de «brazos abiertos», una actitud hospitalaria de la nación anfitriona, arroja dudas sobre la «naturalidad» de la pertenencia nacional y de ese modo socava los fundamentos mismos de la unidad nacional. Se ve que la gente cambia sus lugares a voluntad: «ellos» pueden convertirse en «nosotros» ante nuestros propios ojos. Parece, por lo tanto, que la nacionalidad fuese simplemente materia de una elección que podría, en principio, ser diferente de lo que había sido y que incluso podría ser revocada. Los esfuerzos de asimilación que se hacen efectivos de esa manera ponen de manifiesto el carácter precario y voluntario de la nación y de la pertenencia nacional, un estado de cosas que el nacionalismo trata de disfrazar.

La asimilación, como serie de prácticas, engendra resentimiento contra la misma gente que la cruzada cultural trata de atraer y convertir. En el proceso, esas personas se constituyen en una amenaza para el orden y la seguridad puesto que, por su mera existencia, desafían lo que se consideraba afuera del poder y el control humanos. Se pone de manifiesto que un límite que se pretendía natural es no sólo artificial sino además transgredible. Los actos de asimilación, por lo tanto, nunca están completos ya que, a los ojos de quienes buscan su transformación, las personas asimiladas aparecerán como potenciales tráfugas. Después de todo, pueden pretender ser lo que no son. Más allá de sus propósitos, el éxito de la asimilación termina dando crédito a la idea de que las fronteras son permanentes y que una «verdadera asimilación» no es, de hecho, posible.

El reconocimiento y el respeto por la diferencia no son, pues, una opción para aquellos con tendencias nacionalistas, que cuando se ven enfrentados con la ausencia de éxito, pueden retroceder hacia una línea de defensa más dura, menos vulnerable y más racista. A diferencia de la nación, la *raza* se percibe abiertamente y sin ambigüedad como algo propio de la naturaleza, de manera que provee distinciones que no están hechas por el hombre ni sujetas al cambio por esfuerzo humano. A menudo a la palabra «raza» se le da un significado puramente biológico, por ejemplo en la idea de que el carácter de un individuo, sus aptitudes y sus instintos se relacionan de cerca con características extrínsecas, observables, que están genéticamente determinadas. En todos los casos, no obstante, este concepto se refiere a esas cualidades que se ven como hereditarias; en ese sentido, confrontada con la raza, la educación debe rendirse. Lo que la naturaleza ha decidido, ninguna enseñanza humana puede modificarlo. A diferencia de la nación, la raza no puede ser asimilada, de manera que, entre los que buscan mantener o construir fronteras sobre esta base, aparece el lenguaje de la «pureza» y la «contaminación». Para impedir un acontecimiento tan enfermizo, dicen, las razas foráneas deben ser segregadas, aisladas y mejor aun, trasladadas a una distancia prudencial para hacer imposible la mezcla y por lo tanto proteger la propia raza de los efectos de «los otros».

Aunque la asimilación y el racismo parecen oponerse radicalmente, nacen de la misma cepa: es decir tendencias de construcción de fronteras inherentes a las preocupaciones nacionalistas. Cada una enfatiza uno de los polos de la contradicción

interna. Según las circunstancias, una u otra postura puede utilizarse como táctica para perseguir los objetivos nacionalistas. Sin embargo, ambas están potencialmente presentes en cualquier campaña nacionalista, por lo que más que excluirse se potencian una a la otra. Aquí también encontramos que la fuerza del nacionalismo se deriva del papel vinculante que cumple en la promoción y perpetuación del orden social tal como lo define la autoridad del Estado. El nacionalismo «confisca» la heterofobia difusa —el resentimiento hacia lo diferente que ya analizamos— y moviliza este sentimiento al servicio de lealtad y sostén del Estado y de disciplina hacia la autoridad estatal.

Utilizando los medios ya mencionados, el nacionalismo hace más eficaz la autoridad del Estado. Al mismo tiempo despliega el recurso del poder del Estado para conformar la realidad social de manera tal que se generen nuevas dosis de heterofobia y, de ahí, nuevas oportunidades de movilización. Como el Estado conserva el monopolio de la coacción, prohíbe, como regla, todo tipo de ajuste de cuentas particular, tal como la violencia étnica y racial. En la mayor parte de los casos, también desaprueba e incluso castiga la iniciativa privada de discriminación menor. Como lo hace con el resto de sus recursos, despliega el nacionalismo como vehículo del orden social —el único orden social que sostiene y promueve—, a la vez que persigue sus difusas, espontáneas y desordenadas manifestaciones. El potencial movilizador del nacionalismo puede ser aprovechado, pues, por una política de Estado oportuna. Ejemplos de tal actividad incluyen poco costosas y sin embargo prestigiosas victorias militares, económicas o deportivas, al igual que las leyes de inmigración restrictivas, la repatriación forzosa y otras medidas que reflejan ostensiblemente, aunque sin duda reforzándola, la heterofobia popular.

RESUMEN

Hemos examinado diversas formas de límites, cómo se construyen, con qué efectos y movilizando qué recursos. En cada caso tienen efectos tangibles sobre cómo vemos el mundo social y el natural. La actividad de construcción cultural apunta no sólo a conseguir la unidad en una población sino también al control del medio. Este, sin embargo, tiene su propia manera de recordarnos su fuerza a través de inundaciones, terremotos, erupciones volcánicas y hambrunas. Pero las culturas modelan no sólo las acciones sino también las reacciones. Dada nuestra relación con el planeta que habitamos y la finitud de sus recursos, ¿cuál es la manera apropiada y sustentable de vivir juntos?

Cuando examinamos esta clase de cuestiones encontramos extraordinarias variaciones en los usos nacionales de la energía, como también en el acceso a cosas que muchos no pueden dar por sentadas, como tener agua potable para beber. Estas preguntas, a la vez, desatan otras acerca de los efectos de las culturas sobre el medio ambiente y la distribución de recursos entre naciones. Asuntos como estos remiten a

la necesidad de reconocer las diferentes culturas y la distribución de recursos entre ellas. No sorprende, pues, que cuanto tenemos que cambiar sea un asunto apasionadamente discutido, ya que amenaza a los países que han disfrutado de una relación no sustentable con el medio ambiente.

En cuanto a las naciones, Estado y nación se han fusionado históricamente en buena parte del mundo. De esta manera los Estados han usado los sentimientos nacionales para reforzar su poder sobre la sociedad y fortalecer el orden que promueven. Cada uno de ellos se autocongratulaba del orden que había creado, refiriéndose a una unidad que se pretendía natural. En esas situaciones, pues, hacia falta la coacción. Sin embargo, señalemos que el hecho de que la fusión de Estado y nación se haya producido históricamente no es prueba de su inevitabilidad. La lealtad étnica y una adhesión a lenguas y costumbres particulares no se pueden reducir a la función política a la que se han visto llevados por su alianza con el poder del Estado. El casamiento entre Estado y nación no está preordenado en ninguna parte, es un matrimonio de conveniencia. Como resultado, su fragilidad puede manifestarse en actos de violencia tanto abiertos como solapados, con consecuencias desastrosas. De cualquier modo, como esta relación ha cambiado en el pasado, también podrá cambiar en el futuro, y el juicio sobre los efectos benéficos y perjudiciales de cualquier nueva configuración se hará en los tiempos por venir.

Capítulo 9

LOS ASUNTOS DE LA VIDA COTIDIANA: CONSUMO, TECNOLOGÍA Y ESTILOS DE VIDA

Cada uno de nosotros exhibe, en sus rutinas diarias, talentos extraordinarios y características diferentes. Comemos, bebemos, nos comunicamos, nos movemos a través del tiempo y el espacio usando nuestros cuerpos de diversas maneras, experimentamos momentos de felicidad y de tristeza, de tensión y de relajación, nos embarcamos en actividades de trabajo que requieren diversas destrezas y, finalmente, descansamos y dormimos. En este proceso nos comprometemos con nuestro entorno y desplegamos los recursos a los que tenemos acceso en nuestras acciones.

Como han demostrado los sociólogos de la vida cotidiana, nuestras aptitudes para seguir adelante con nuestras ocupaciones e interactuar unos con otros requieren un conocimiento tácito sin el cual el tejido de la vida social no sería posible. Estas son cosas que damos por sentadas, salvo, por supuesto, cuando andan mal. En esas ocasiones hay momentos de reflexión que pueden llevarnos a considerar, o a cuestionarnos, las condiciones, esperanzas, temores, aspiraciones y deseos que modelan nuestras vidas. Estos actos de cuestionamiento pueden ser temporarios, sólo para devolvernos a las rutinas que son parte de nuestras vidas o tener efectos más profundos que nos llevan a alterar las trayectorias de nuestras vidas. Cualquiera que sea el resultado, cuando reflexionamos acerca de nuestras acciones en general nos vemos como autodeterminados, es decir, como seres autónomos que tenemos tanto la posibilidad como la capacidad de actuar de acuerdo con los fines que buscamos. Sin embargo, esto presume que somos nosotros los que manipulamos nuestro medio. Pero ¿qué pasa si nuestro medio nos manipula a nosotros, o somos el producto de la interacción entre nosotros mismos, los otros y el medio que habitamos?

TECNOLOGÍA, *EXPERTISE*^[2]
Y DESTREZAS

Estas son cuestiones de fundamental importancia, ya que se relacionan con los modos en que organizamos nuestras vidas y lo que con realismo podemos esperar no sólo para nosotros, sino también para los otros. Tómense, por ejemplo, las múltiples tecnologías que rodean a las personas que viven en países donde actualmente ya se dan por sentadas. ¿Utilizamos y manipulamos esas tecnologías para nuestro beneficio, o tienen el efecto de sujetarnos cada vez más a ellas y por lo tanto de disminuir nuestra independencia? Después de todo, en su diseño, compra y

mantenimiento nos sujetan por completo a comercios, plantas de electricidad y compañías que distribuyen la electricidad para obtener beneficios, así como a los expertos y diseñadores que las construyen. Se compran computadoras, que de inmediato se vuelven obsoletas, a medida que aumentan, mes a mes, la velocidad de los procesadores y la capacidad de memoria. ¿Puede vivir la gente con esos cambios? Y, por cierto, ¿puede permitirse vivir sin ellos?

Pensando en estos términos, podemos ver cómo nuestra dependencia de la tecnología ha crecido con el tiempo. Inevitablemente los equipos fallan y, cuando fallan, a menudo nos reciben vendedores diciéndonos que ahora han aparecido nuevos modelos en el mercado, y que ya no hay repuestos para reparar las unidades «obsoletas». No es inusual que le digan a uno que es más barato comprar una unidad nueva que mandar reparar la vieja. Y, sin embargo, ¿qué idea de costos se invoca aquí? El costo que supone para el medio ambiente en términos de materia prima y descarte de lo que entonces se convierte en «desecho» no parecen entrar en los cálculos. Entonces quedamos encerrados en un ciclo de adquisición de bienes si los vemos como esenciales para nuestro estilo de vida. Con todo, ¿es esta realmente una elección destinada a acrecentar nuestra libertad, independientemente de la seducción del consumismo y la enorme industria que ha crecido alrededor del comercio de bienes y servicios? Incluso se están haciendo estudios de la incidencia entre la música de fondo que suena en los supermercados y los patrones de compra del consumidor. Actualmente nada se deja al azar en el deseo de influir sobre el consumidor.

Con cada compra tecnológica, se adquieren nuevas destrezas y estas pueden acrecentar nuestras habilidades generales. Sin embargo ¿exactamente cuántas funciones necesita un teléfono móvil? ¿Es necesario que incluya juegos? Del mismo modo, hay que poner al día el equipo de computación a medida que entra el nuevo *software* al mercado, pero: ¿es el aprendizaje de cómo interactuar con estas nuevas tecnologías un medio para un fin, o es un fin en sí mismo? Por ejemplo, los dos autores de este libro escribimos en computadora, pero tenemos diferentes sistemas y tenemos que responder a diferentes demandas Zygmunt tiene una máquina más vieja, diseñada como procesador de texto, y no desea cambiar su sistema. ¿Por qué? Porque eso requeriría aprender a utilizar nuevos programas de *software* y su preocupación es producir más estudios sobre diversos temas, de modo que ocuparse del *software* lo distraería de su propósito principal. Tim, en cambio, acaba de cambiar de trabajo, y los requerimientos institucionales, al igual que las expectativas que se ponen sobre él en el nuevo puesto, exigen que aprenda nuevas maneras de interactuar con la tecnología. Por lo tanto, aunque comprometido con fines semejantes, el contexto en el que ambos trabajan e interactúan con las nuevas tecnologías es muy diferente. Ninguno de nosotros puede decir que estas condiciones son simplemente el resultado de la libre elección, ni que nuestras interacciones con las nuevas tecnologías tienen un solo sentido. Nuestras acciones se ven, en otras palabras, modificadas y restringidas de diversos modos por nuestras relaciones con las tecnologías y las

situaciones en las que nos encontramos trabajando.

Con cada cambio tuvimos que adquirir nuevas destrezas, pero cómo impactan en nuestras vidas depende de las condiciones sociales en las que nos encontramos. Al mismo tiempo, todavía tenemos que tener en cuenta el hecho de que, con cada paso, vamos «necesitando» tecnologías aun más complejas que exigirán más de nuestras destrezas. Como tenemos razones para usar estas tecnologías que no son entender sus mecanismos internos, sabemos menos acerca de sus modos de operación y por lo tanto somos menos capaces de arreglarlas si funcionan mal. Como resultado, nuestra dependencia de los demás crece a medida que se requieren herramientas más y más sofisticadas para la reparación y el mantenimiento. Sin embargo, también tenemos que adquirir modos de interactuar con estas tecnologías y por lo tanto poner al día nuestras viejas destrezas, haciéndonos así más dependientes de la necesidad de cambiar para mantenernos a tono con los nuevos desarrollos. Estas destrezas, focalizadas en las nuevas herramientas, desplazan a nuestras «viejas» habilidades. Como tales, nuestras destrezas terminan absorbidas en las herramientas de las nuevas tecnologías y es cuestionable que esto nos lleve a un crecimiento en nuestra autonomía, y no más bien a un incremento de nuestra dependencia.

Un crecimiento en la *expertise* parece llenar la brecha entre las expectativas y la realidad al servicio de las promesas que vienen con la era de la información. Destrezas cotidianas que se consideraban en un tiempo muy extendidas, o al menos alcanzables a lo largo del tiempo, están sujetas ahora a cuidadoso estudio científico. Las tareas se dividen en partes elementales y cada parte es examinada en detalle y representada como un problema con sus propios requerimientos intrínsecos. Para cada problema hay ahora un tiempo dado de solución, un diseño efectivo y experimentación comparativa. Los nuevos productos son la culminación del esfuerzo de especialistas que participan en la producción de los bienes finales. Los automóviles, por ejemplo, están ahora repletos de diversos accesorios diseñados para maximizar el confort del conductor y los pasajeros, pero se ofrecen a la venta también como un modo de proyectar e impulsar un estilo de vida en particular. Sin embargo, cuando le llega el turno al mantenimiento del automóvil, un aumento en el control por computadora del motor hace necesario un equipo de diagnóstico más sofisticado, para no decir nada del aumento del gasto en las reparaciones. Los mecánicos, que en un tiempo llevaban a cabo una tarea de diagnóstico y hacían las reparaciones correspondientes, pueden verse reemplazados por: «armadores» que cambian piezas completas porque la reparación no es posible dado su complicado funcionamiento y/o el hecho de que se trata de «unidades selladas».

De esta manera, las vidas se han ido transformando en las sociedades industriales avanzadas en muchas esferas de las actividades cotidianas: por ejemplo, barrer el piso, cortar el pasto, podar el cerco, cocinar o incluso lavar los platos. En todas estas funciones, la *expertise*, encerrada en aparatos y adminículos tecnológicos, se impuso, sacó brillo y aguzó las destrezas que antes tenían todos. Ahora tenemos que echar

mano de esa *expertise* y esa tecnología para llevar a cabo la tarea entre manos. También necesitamos nuevas destrezas para reemplazar a las viejas, obsoletas y olvidadas: ahora necesitamos la destreza de encontrar y operar con los instrumentos tecnológicos apropiados. Sin embargo, no toda la tecnología que ahora se despliega se limitó a reemplazar las tareas que antes se llevaban a cabo de diferentes maneras. Hay cosas, muy centrales en la vida de muchas personas, que no podrían llevarse a cabo sin la tecnología que las hace posibles. Pensemos en radios, emisoras, estudios de televisión. Su introducción abrió nuevas posibilidades que antes no existían. Como pasarnos la tarde mirando series cómicas o dramáticas en la televisión no era una idea viable, no había una necesidad, pero ahora la gente puede sentirse desposeída si la televisión deja de andar. Se desarrolló una *necesidad* donde antes no la había. En tales casos la tecnología parece haber creado su propia necesidad. Estos objetos tecnológicos no reemplazaron modos más antiguos de hacer las cosas, sino que indujeron a las personas a hacer cosas que no habían hecho antes.

La *expertise* y la tecnología no aparecen necesariamente como la respuesta a nuestras necesidades. Se da el caso a menudo de que los que ofrecen su *expertise* y sus productos primero deben gastar mucha energía en persuadirnos de que en realidad necesitamos los bienes que venden. Sin embargo, aun en los casos en que se ofrecen nuevos productos para necesidades bien establecidas estas necesidades habrían podido seguir satisfaciéndose si no nos tentara la fascinación del nuevo artilugio. De esa manera, las nuevas tecnologías no son simplemente una respuesta a una necesidad: su aparición de ninguna manera fue determinada por la demanda popular. Es más bien la demanda la que ha sido determinada por la disponibilidad de la nueva tecnología. Existiera o no la necesidad previa, la demanda por los nuevos productos aparece después de su introducción. De esta manera la presunción de que la demanda crea la oferta queda invertida con los proveedores creando demanda activamente por medio de sus estrategias de mercado.

CONSUMO Y PUBLICIDAD

Por lo tanto, ¿cuál es la causa de que aparezcan cada vez *expertises* nuevas, más avanzadas, más focalizadas, más especializadas y equipos tecnológicos cada vez más sofisticados? La respuesta probable es que el desarrollo de la *expertise* y la tecnología es un proceso autopropulsado y autorreforzado, que no necesita causas extra. Si existe un equipo de expertos con facilidades y equipo para la investigación, podemos estar casi seguros de que ese equipo presentará nuevos productos y nuevas propuestas, guiado simplemente por la lógica de la actividad en una organización. Esta lógica se caracteriza por una necesidad de sobresalir, de demostrar superioridad sobre los competidores, o simplemente el muy humano interés y la muy humana excitación en el desempeño de la propia tarea. Los productos pueden convertirse en científica o tecnológicamente viables antes de que se hayan indagado sus posibles

usos: tenemos esta tecnología, ¿cómo podemos usarla? O bien: ya que la tenemos, sería imperdonable no usarla.

De esa manera las soluciones llegan antes que los problemas, y hay que buscar los problemas que esas soluciones podrían resolver. Para decirlo de otro modo: un aspecto de la vida no se percibe frecuentemente como un problema, como algo que reclama una solución, hasta que una publicidad especializada o determinados objetos tecnológicos aparecen reclamando ser la solución. Se pone en marcha entonces el proyecto de persuadir a los usuarios potenciales de que el objeto en cuestión tiene un valor de uso. Los usuarios deben estar convencidos de esto, o no entregarían su dinero a cambio. Venta en cuotas y «sin intereses», deslumbrantes propagandas dirigidas a grupos determinados, alusión a «elecciones» del estilo de vida, tácticas para distinguir ese producto de otros, además de regalos «gratuitos» si se compra antes de cierta fecha, son simplemente algunas de las tácticas de persuasión que se movilizan en este proceso.

A través de este tipo de métodos nos convertimos en consumidores de *expertise*. Esta puede aparecer en la forma de una instrucción verbal o encerrada en el implemento tecnológico que compramos y entonces usamos. Hasta los expertos sucumben a esto cuando se animan más allá del estrecho campo de su propia especialidad, dado que es mucha la *expertise* que entra en nuestras vidas sin ser invitada y sin pedir permiso. Piénsese, por ejemplo, en la tecnología cada vez más sofisticada que se despliega para el propósito de la vigilancia de rutina. En cierto nivel esto se justifica por la mayor libertad de movimiento que proporciona su presencia. Sin embargo, también supone el poder de excluir a ciertas personas que se consideran «indeseables» y la restricción de la libertad de movimiento. En casos extremos, por lo tanto, pueden convertirnos incluso en víctimas desvalidas de las decisiones arbitrarias de otros. Sin embargo, gran parte de la tecnología que se usa en la vida diaria está destinada a acrecentar, no a limitar, nuestra gama de elecciones. Nos la venden sobre la base de que nos proporcionará más libertad ejerciendo más control sobre nuestras vidas. A la larga, les damos la bienvenida a las nuevas ofertas tecnológicas como liberadoras o por hacer nuestra vida más rica y por permitirnos hacer de modo más rápido y con menos esfuerzo las cosas que ya hacíamos. Permiten también que la gente haga cosas que nunca había hecho antes, o no podía hacer antes de su invención.

Tenemos que estar persuadidos de este potencial. Por eso, muchos expertos, armados con un arsenal de tácticas y enormes sumas de dinero, se despliegan cotidianamente para transmitirnos la convicción de que podemos confiar en lo que escuchamos y en lo que vemos. Después de todo, ¿qué otros modos tenemos de saber? En la brecha que hay entre los nuevos productos y su potencial para crear y satisfacer necesidades, se introduce la mercadotecnia para poner en marcha un proceso por el cual las necesidades se fundirán en deseos que, de no alcanzarse, llevarán a los potenciales consumidores a la frustración. Incluso podemos ni saber a

qué necesidad está destinado a satisfacer el último producto en oferta. Tómese, por ejemplo, la idea de algo que sea una amenaza, pero cuya existencia estuviese más allá de nuestra comprensión. Lavarnos con un jabón «común» puede no remover la «suciedad profunda» que, aparentemente, puede remediarse con el uso de determinadas cremas de lavado. ¿Qué pasa con esas bacterias invisibles que se acumulan en nuestros dientes sin que el cepillado común pueda removerlas y que entonces requieren de un líquido especial con el que hacer gárgaras cada día? Tal vez tampoco notamos que nuestra cámara es absurdamente primitiva e incapaz de responder a los requerimientos «normales» que le hacemos, y nos lleva tan a menudo a la desilusión cuando vemos los resultados. En ese caso necesitamos una cámara nueva completamente automática que nos permita convertirnos en mejores fotógrafos y disfrutar de mejores fotografías que capturen momentos importantes y memorables.

Una vez que se nos han dicho todas esas cosas, es posible que queramos obtener el producto para satisfacer nuestras necesidades; una vez identificadas esas necesidades, no actuar en consecuencia parecería estar mal. Cuando se presentan las oportunidades, no hacer nada al respecto sería manifestación de nuestra negligencia y perturbaría nuestra autoestima y el respeto que pedimos de otros. Dichos objetos se vuelven indicativos de lo que somos y ofrecen algo en términos de la clase de persona que podemos llegar a ser. Pensemos en esta relación en términos de escala. En un extremo podemos ver objetos como cosas para ser utilizadas al servicio de nuestros fines. En el medio de la escala esta relación se modifica a medida que interactuamos con determinados objetos de modo que coconstruyen nuestras identidades y, como resultado, nuestras destrezas y características se ven modificadas. En la otra punta de la escala, las cosas son muy diferentes. Fue Marshall McLuhan, un destacado analista y expositor del crecimiento de los medios masivos y las comunicaciones electrónicas, quien expresó esta postura cuando observó que no podemos escapar del abrazo de la nueva tecnología a no ser que escapemos de la sociedad misma, de manera que «Al abrazarnos consistentemente a todas estas tecnologías, inevitablemente nos relacionamos a ellas como servomecanismos».

En la mayor parte de los casos conseguir algo supone que lo compramos. Esas cosas maravillosas, habilidosas y poderosas tienden a convertirse en mercancías en tanto son comercializadas, vendidas y pagadas con dinero. Alguien quiere vendérselas para obtener beneficios. Para conseguir esto, primero tienen que convencernos de que gastar nuestro dinero vale la pena. Esto requiere que la mercancía tenga un *valor de uso* que justifique su *valor de cambio*. El valor de uso se relaciona con la utilidad que una mercancía tiene en relación con la satisfacción de una necesidad humana, en tanto el valor de cambio se refiere a su capacidad de ser intercambiada por otros bienes o servicios. Quien quiere vender sus productos debe buscar, pues, una diferencia para sus mercancías haciendo que los viejos productos parezcan anticuados, obsoletos e inferiores. Ahora bien, como hemos señalado, hay que crear una necesidad por el producto que justifique que cualquier sacrificio en que

se incurra para su compra sea secundario frente al deseo de poseer la mercancía.

La publicidad es central en este proceso y apunta a lograr dos efectos. En primer lugar, que la comprensión de nuestras propias necesidades y de las destrezas que satisfacen esas necesidades se torne cuestionable y, preferentemente, inadecuada. Como resultado sentiremos que no somos buenos jueces de lo que realmente necesitamos y de lo que tendríamos que hacer para enfrentar el problema. En segundo lugar, deben convencernos de que hay soluciones que son métodos confiables para enfrentar nuestra ignorancia o pobreza de juicio. En estos dos objetivos vemos la fina línea que existe entre la divulgación de información y las numerosas técnicas de persuasión que se emplean rutinariamente para alcanzar a determinado grupo de consumidores. En los avisos publicitarios, por ejemplo, quienes buscan cumplir sus tareas usando métodos «anticuados» pueden verse ridiculizados o, alternativamente, el producto que se ofrece se vende como un modo de realizar sus sueños.

Estas formas de publicidad a menudo emplean una autoridad confiable que atestigua la credibilidad del producto que se ofrece. Esta autoridad puede corporizarse de diferentes maneras: por ejemplo, en el científico desapasionado que hace un juicio sobre la calidad del producto al parecer independientemente de la influencia que supone el honorario que se le paga por hacerlo; o bien en el confiable experto en tecnología del automotor responsable, excorredor; o en el personaje de un tío amable que habla de las maravillas del paquete que le ofrece un banco o una aseguradora a la «gente de la calle»; o en la confianza en un producto de una madre cuidadosa y experimentada; o se puede recurrir a un experto en el tema, reconocido y veterano; o a una persona famosa que el espectador conoce y que también es conocida por otros millones de personas, o finalmente, en la lucha por distinguirse para captar la atención, a la yuxtaposición de pares diferentes tales como un obispo o una monja manejando un auto muy veloz para mostrar que el producto puede liberar un aspecto de las personas hasta entonces reprimido. Estos son sólo algunos de los muchos modos en que los publicistas, como técnicos de la persuasión, buscan seducir al auditorio de la necesidad de sus productos, y una enorme cantidad de tiempo y dinero se dedica a este esfuerzo.

Los avisos publicitarios y los comerciales están destinados a estimularnos e impulsarnos a comprar un producto determinado. Entre ellos promueven nuestro interés por las mercancías y los mercados (grandes almacenes, centros comerciales) donde pueden encontrarse las mercancías, y también el deseo de poseerlas. Un simple mensaje publicitario difícilmente tendría efecto sobre nuestra conducta si no estuviera ya bien afianzado el interés en términos generales y si no estuviese instalado ya el «salir de compras» como una hecho cotidiano de la vida. En otras palabras, los «esfuerzos persuasivos» de las agencias de publicidad apelan a lo que se supone ya establecido en la actitud del consumidor y, al hacerlo, lo refuerzan.

Avalar una actitud así supone ver la vida diaria como una serie de problemas que pueden ser especificados y definidos claramente por adelantado y entender, por lo

tanto, que es posible seleccionarlos y actuar sobre ellos. En otras palabras, nada está fuera de control e, incluso aunque la situación de descontrol se presentara, siempre hay modos de mejorar o hasta rectificar sus efectos. Esto produce un sentido de la responsabilidad, ya que tratar con problemas reales o potenciales es nuestro deber, deber que no debe ser descuidado sin incurrir en culpa o vergüenza. Para cada problema, por lo tanto, hay una solución preparada para las necesidades del consumidor individual, que sólo necesitará ir de compras y cambiar dinero por bienes y servicios. Si no puede permitírselo, siempre podrá pagar más tarde a través de varios planes adecuados a sus ingresos. Una vez hallados, poseer esos bienes otorga poder, pero lo importante del mecanismo se halla en que transforma el aprendizaje del arte de aprender a vivir en el esfuerzo por adquirir la destreza que permite encontrar tales objetos y recetas. En esa actitud se establecen lazos entre identidad, habilidades de compra y poder de compra. Por medio de la publicidad, la identidad de una madre puede en consecuencia vincularse con la habilidad de encontrar el mejor polvo para lavar y el mejor lavarropas para satisfacer las necesidades de su familia, de donde deriva ella su placer, así como la capacidad de tener medios para afrontar esas necesidades. Otras necesidades y formas de reconocimiento quedan entre paréntesis en el proceso de persuadir a los consumidores de las conexiones entre identidad, necesidad, producto, realización y satisfacción a través de la compra.

La actitud del consumidor se relaciona con la aparentemente inextricable relación entre vida y mercado. Orienta cada deseo y cada esfuerzo en la búsqueda de una herramienta o una *expertise* que se pueda comprar. El problema del control sobre un escenario de vida amplio —algo que la mayoría de nosotros jamás alcanzará— se subsume en una multitud de pequeños actos de compra que, en principio, están al alcance de la mayor parte de los consumidores. De esta manera, asuntos que no se asumen como *públicos* en el sentido de que son compartidos y *sociales*, resultan *privatizados* e *individualizados*. De esa manera, se vuelve deber de cada persona mejorarse a sí misma y a su vida, superar sus limitaciones, *como si* todos tuvieran igual acceso a los medios para alcanzar este propósito y nuestras relaciones con los otros y con el medio ambiente que habitamos no tuviera una significación fundamental en este proceso. De ese modo, el insoportable ruido del tránsito se traduce en la urgencia por instalar doble vidrio en las ventanas y el aire contaminado de la ciudad se enfrenta mediante la compra de gotas para los ojos y máscaras protectoras. El agobio de una esposa y madre sobreexigida se mejoran con cajas de calmantes y/o antidepresivos recetados, en tanto el desmantelamiento del transporte público se enfrenta comprando un automóvil y de esa manera agregando ruido, polución, congestión y tensión. Sin embargo, a estas situaciones siempre se las puede enfrentar con referencias a la «libertad de elegir» que apuntala la soberanía del consumidor.

Nuestras vidas se forjan así en asuntos individuales y se cree que llamar la atención sobre factores extraindividuales es negar responsabilidad por las situaciones en que nos encontramos. La actividad de ser un consumidor nos convierte en un individuo; sin embargo casi siempre lo que creamos y producimos tiene lugar en la compañía de otros. La reproducción es la cosa más importante que ocurre en la sociedad porque, sin ella, no habría futuras generaciones y la economía perecería. Y, sin embargo, ¿qué reconocimiento proporciona la economía a la maternidad y la paternidad en general? Maternidad y paternidad se traducen en una actitud de consumo según la cual la paternidad responsable consiste en comprar los más recientes productos para bebés. Finalmente parece que el mensaje es que estamos hechos de las cosas que compramos y poseemos. Dime qué compras, por qué lo compras y en qué negocios vas a hacer tu desembolso y podemos decirte quién eres, o quieres llegar a ser. Del mismo modo en que tratar con nuestros problemas está cada vez más privatizado, también está siendo privatizada la construcción de nuestras identidades personales. Nuestra autoafirmación, nuestra autoestima y la tarea de forjarnos como personas concretas son sólo nuestras. Somos testimonio de nuestras intenciones, diligencia y persistencia, y responsables del producto de nuestras acciones, cualquiera que sea.

Nos encontramos hábilmente asistidos en esta tarea, ya que hay muchos modelos de los que podemos elegir y muchos más que aparecerán mañana. Vienen completos, con todo lo que hace falta para armarlos: son genuinos «identikits» para armar uno mismo. Incluso cuando los técnicos de la persuasión, por medio de una publicidad cuidadosamente elaborada, nos ofrecen productos individuales y específicos, ostensiblemente dirigidos a una necesidad única y específica, en general se los muestra contra un fondo del estilo de vida al que «naturalmente» pertenecen. Compárense la manera de vestir, el lenguaje, los entretenimientos e incluso las formas físicas de las personas de los avisos publicitarios que se supone que deben estimularnos a beber una determinada marca de cerveza, con el equivalente de los comerciales que venden una marca exquisita de perfume, un automóvil de lujo, o incluso comida para perros y gatos. Lo que se vende no es simplemente el valor del producto, sino su significación simbólica como cimiento de un estilo de vida particular.

Los modelos fluctúan con la *moda*. Cualquier sentido de complacencia es enemigo de la producción y el consumo: conseguir que sus ruedas avancen requiere que la actitud del consumidor sea insaciable con sus deseos. Si conservásemos los productos todo el tiempo que evidentemente pueden ser útiles, la actividad de mercado se detendría. El fenómeno de la moda impide que esto suceda. Las cosas son descartadas y reemplazadas no porque hayan perdido su utilidad sino porque ya no están de moda. Entonces los productos se vuelven fácilmente reconocibles, por su aspecto, como bienes elegidos y obtenidos por consumidores cuyos gustos son

claramente anticuados, de modo que su presencia arroja dudas en el estatus de sus propietarios como consumidores respetables y responsables. Para mantener ese estatus hay que mantenerse al ritmo de las cambiantes ofertas del mercado, y obtenerlas supone volver a confirmar una capacidad social (sólo, eso sí, hasta que muchos otros consumidores hagan lo mismo). En ese momento los artículos que están de moda y que originariamente otorgaban distinción se han vuelto «comunes» o «vulgares» y están a punto de quedar fuera de moda, sólo para verse ansiosamente reemplazados por algún otro.

Los modelos también varían en el grado de popularidad que disfrutaban en determinados círculos sociales y el grado de respeto que pueden otorgar a sus dueños. Poseen, por lo tanto, distintos grados de atracción de acuerdo con la posición social en que se encuentran los consumidores. Al seleccionar un determinado modelo, comprar todos los pertrechos necesarios y utilizarlo diligentemente, proyectamos una imagen de miembros de un grupo que aprueba ese modelo y lo adopta como su marca registrada; se convierte en un signo visible de pertenencia. Convertirse en miembro visible de un grupo es usar y poseer los signos apropiados: la ropa apropiada, los discos compactos apropiados, y mirar y discutir los programas de televisión y las películas reconocidos. Las paredes del dormitorio se embellecen con adornos específicos del grupo y las noches se pasan en lugares específicos donde se exhiben patrones de conducta y conversaciones específicos.

Las «tribus» con las que nos juntamos en busca de nuestra identidad son completamente diferentes de las que los exploradores dicen haber descubierto en «tierras lejanas». Las tribus a las que nos unimos comprando sus símbolos resultan superficialmente similares a aquellas porque ambas se apartan de otros grupos y buscan subrayar su identidad distinta y evitar confusión; ambas transfieren su propia identidad a los miembros: los definen por poder. Sin embargo, aquí termina la similitud y se abre una gran diferencia, ya que estas *neotribus* orientadas por el consumo no tienen consejo de ancianos ni comités de admisión para decidir quién tiene el derecho de estar adentro y quién debe quedar se afuera. No tienen porteros ni guardias de frontera. No tienen ninguna institución con autoridad, ninguna Corte Suprema que se pronuncie sobre la corrección de la conducta de sus miembros. En pocas palabras, la forma de control es diferente y no se ocupan de monitorear los grados de conformidad en un nivel colectivo. De esa manera, da la sensación de que uno puede deambular libremente de una *neotribu* a otra cambiándose la ropa, redecorando el departamento o pasando el tiempo libre en otro sitio.

Estas diferencias aparecen como un resultado de lo que es sólo una mirada casual. Después de todo, aunque las *neotribus* no cuiden la entrada de una manera formal, hay algo que sí lo hace: el *mercado*. Las *neotribus* son, en esencia, estilos de vida y estos se relacionan con estilos de consumo. El acceso al consumo pasa por el mercado y por actos de adquisición de mercaderías. Hay pocas cosas que se puedan consumir sin antes comprarlas y estos productos a menudo se despliegan como los

cimientos para la construcción de estilos de vida reconocibles. Si algunos no contribuyen a un estilo de vida específico, pueden ser mirados con desprecio, despojados de *glamour* y prestigio, desdeñados, considerados poco atractivos e incluso degradantes. Por cierto, usar la zapatilla deportiva equivocada puede dar lugar al acoso de los matones en los patios de recreo de los colegios. ¿Qué pasa entonces con los que carecen de los medios para ejercitar las elecciones que aparentemente están abiertas a todos? El silencio que rodea a los que están en condiciones de pobreza en una sociedad orientada al consumo puede ser ensordecedor.

La evidente disponibilidad de una gama amplia y creciente de neotribus, cada una de las cuales practica un estilo de vida diferente, tiene un poderoso y sin embargo ambiguo efecto sobre nuestras vidas. Por un lado la experimentamos como la desaparición de todas las limitaciones a nuestra libertad. Aparentemente somos libres de movernos de una cualidad personal a otra, elegir lo que queremos ser y qué queremos hacer de nosotros. Ninguna fuerza parece retenernos y ningún sueño parece ser inapropiado en el sentido de oponerse a nuestra posición social real o potencial. Esto se siente como la liberación de toda restricción: una experiencia estimulante en la que todo, en principio, está a nuestro alcance y ninguna condición es final e irrevocable. Sin embargo, cada nuevo punto de llegada, independientemente de cuán perdurable o temporal sea, aparece como un resultado del modo en que hemos ejercitado nuestra libertad en el pasado. De manera que somos nosotros y sólo nosotros los que podemos ser culpados —o encomiados— por el lugar que ocupamos, según los grados de satisfacción que se derivan del reconocimiento de los demás mediado por los objetos que poseemos.

Somos todos «personas hechas por nosotros mismos» y, si no, tenemos el potencial de convertirnos en quienes aspiramos a ser. Una y otra vez se nos recuerda que no hay justificación para cortar nuestras ambiciones y que las únicas restricciones que enfrentamos son las que radican en el interior de nosotros mismos como individuos, *aislados* unos de otros. De manera que enfrentaríamos desafíos en los que el único impedimento para el logro sería una cuestión de actitud individual. Todo estilo de vida es un desafío. Si lo encontramos atractivo, si es más vistoso que el nuestro, si se proclama que es más disfrutable o más respetable que el nuestro, podemos llegar a sentirnos *carenciados*. Nos sentimos seducidos por ese estilo de vida, arrastrados hacia él, impulsados a hacer lo mejor posible para formar parte de él. Nuestro estilo de vida corriente comienza a perder su encanto y ya no nos proporciona la satisfacción que solía.

En tanto las ruedas de la producción y el consumo se lubrican con la actividad frenética que nos resguarda de los peligros de la complacencia, evidentemente no se suspenden los esfuerzos orientados a encontrar estilos de vida apropiados. ¿Cuándo podemos decir «Hemos llegado, logrado todo lo que queríamos de modo que podemos descansar y pasarla bien»? Justo en el momento en que esto parece posible, aparecerá en el horizonte una nueva atracción y la celebración se sentirá como una

indulgencia que deriva de una satisfacción injustificada. El resultado de esta libertad de elegir en busca de lo inalcanzable parece ser la condena a quedarse para siempre en un estado de privación. La simple disponibilidad de las tentaciones renovadas y su aparente accesibilidad restan mérito a cualquier logro. Cuando el cielo es el límite, ningún destino terrestre parece suficientemente placentero como para satisfacernos. Los estilos de vida de los que se hace pública ostentación no sólo son muchos y variados sino que se presentan como difiriendo en valor y por ende en la distinción que otorgan a quienes los practican. Cuando nos proponemos algo menos que lo mejor en la búsqueda y el cultivo de nosotros mismos, podemos llegar a creer que nuestra posición social no demasiado prestigiosa es efecto natural de la falta de esmero en nuestro autocultivo.

La historia no termina en la accesibilidad potencial sino en las tentaciones que derivan de la visibilidad. Lo que hace a otros estilos de vida tan tentadoramente cercanos y al alcance es que no se practican en secreto. Por el contrario, aparecen tan seductoramente abiertos y atractivos porque las neotribus no viven en fortalezas guardadas por paredes inexpugnables, de modo que se puede llegar a ellas y entrar. Dicho esto, y a pesar de que parezca lo contrario, la entrada no es gratis aunque el portero sea invisible. Aquello que en el habla diaria se llaman «fuerzas de mercado» no usan uniformes y niegan toda responsabilidad por el éxito o fracaso final de la aventura. Los efectos de las fuerzas de mercado globales, por ejemplo, no sólo son una descripción de un estado de cosas, sino que también se pueden ver como causantes de consecuencias por las que nadie es responsable, o para las que se pide una respuesta que requiere transformaciones en actitud y en organización. En cambio, la regulación estatal de las necesidades y su satisfacción, que no pueden sino dejar de ser visibles, son más vulnerables a la protesta pública y un blanco más fácil para los esfuerzos colectivos en pos de una reforma.

Por supuesto, se dan excepciones, como resulta evidente por las protestas en diferentes países contra los efectos de la globalización. En ausencia de una resistencia colectiva efectiva, sin embargo, el desdichado caminante debe creer que su incapacidad para alcanzar sus deseos es, pura y simplemente, su propia culpa. Las apuestas son altas para el individuo y por lo tanto para la sociedad de la que forma parte, ya que corre el riesgo de perder la confianza en sí mismo, en la fuerza de su carácter, inteligencia, talentos, motivación y energía. La internalización de la culpa se manifiesta en el autocuestionamiento, y si se puede afrontar el costo y/o tener acceso a un servicio se puede buscar a un experto que repare la personalidad fallada. ¿Qué puede resultar de ese proceso?

Es probable que en la consulta se confirmen sus sospechas. Después de todo, la identificación con cualquier causa que se halle más allá de aquella sobre la que el individuo puede actuar puede considerarse un capricho, ya que no está dentro del poder del individuo alterarla. Se revelará alguna falla interna, algo escondido en los quebrados y/o de los derrotados que les habría impedido aprovechar las oportunidades

que, indudablemente, estaban siempre allí al alcance de la mano. La rabia nacida de la frustración no suele derramarse y dirigirse al mundo circundante. Los porteros invisibles que cuidan el camino que se intenta permanecerán más invisibles y más seguros que nunca. Por defecto, los estados soñados que pintan de manera tan fascinante no resultarán desacreditados como resultado de eso. A los fracasados se les niega de esa manera el tentador consuelo de menospreciar retrospectivamente el valor de los estilos de vida que intentaron adoptar en vano. Se ha señalado que el fracaso por alcanzar los objetivos que se publicitan como superiores y altamente satisfactorios produce sentimientos de resentimiento que apuntan no simplemente a los objetivos mismos, sino que se extienden a las personas que se jactan de haberlos alcanzado o que aparecen como símbolos de ese logro. Sin embargo, eso también puede construirse como la respuesta de un individuo que, cuando se lo separa de las condiciones sociales de las que forma parte, resulta plenamente responsable por sus acciones. Cualquier esfuerzo de comprensión en estos términos se considera entonces como una excusa para su comportamiento, por oposición a un intento constructivo de encontrar soluciones de largo plazo a esos problemas.

Hasta los estilos de vida más elaborados deben representarse como universalmente accesibles si se los quiere comercializar con éxito. La condición necesaria de su seducción es su presunta accesibilidad. Inspiran la motivación de compra y el interés de los consumidores porque los potenciales compradores creen que los modelos que intentan conseguir son alcanzables. Además esos estilos de vida deben ser admirados para que los modelos se conviertan en objetos legítimos de la acción práctica y no meramente de la contemplación respetuosa. Estas formas de presentación, que el mercado no puede abandonar en sus reclamos, implican una *igualdad* de consumidores en lo que hace a su libre capacidad para determinar su posición social. A la luz de esa supuesta igualdad, la incapacidad para obtener bienes de los que otros disfrutaban no puede dejar de crear sentimientos de frustración y resentimiento.

Este fracaso parece inevitable. La verdadera accesibilidad de los estilos de vida alternativos está determinada por la capacidad de pago de los posibles postulantes. Simplemente, algunas personas tienen más dinero que otras y, por lo tanto, una libertad práctica de elección. En particular, aquellos que tienen más dinero, que poseen los verdaderos pasaportes para las maravillas del mercado, pueden permitirse el lujo de acceder a los estilos más encomiados, envidiados y por lo tanto más prestigiosos y admirados. Sin embargo, esto es una tautología, es decir una proposición que define las cosas de las que habla mientras pretende explicarlas. Y esto porque los estilos que pueden alcanzar relativamente pocas personas de gran riqueza son vistos al mismo tiempo como la más distinguida y meritoria de las maravillas. Es su rareza lo que se admira y su inaccesibilidad práctica lo que los torna maravillosos. Por lo tanto, una vez adquiridos, estos estilos de vida se llevan con orgullo, como marcas distintivas de una posición social exclusiva, excepcional. Son

signos de las «mejores personas» que ocupan los «mejores estilos de vida». Tanto las mercancías como las personas que las usan —siendo la ostentación uno de los usos principales— derivan esa alta estima de que gozan precisamente de este «casamiento» de ambas.

Todas las mercancías tienen una etiqueta con el precio. Estas etiquetas seleccionan el paquete de potenciales clientes. Trazan límites entre lo realista, lo no realista y lo viable que un consumidor determinado no puede traspasar. Detrás de la ostensible igualdad de oportunidades que el mercado promueve y publicita se halla la *desigualdad* práctica de los consumidores en términos de grados bien diferenciados de libertad de elección efectiva. Esta desigualdad se siente como opresión y, al mismo tiempo, como estímulo. Genera la penosa experiencia de la privación, con todas las consecuencias patológicas para la autoestima que hemos visto antes. Desencadena también celosos esfuerzos por acrecentar nuestra capacidad de consumo, esfuerzos que aseguran una demanda insaciable por lo que el mercado ofrece.

Más allá de su campeonato por la igualdad, el mercado produce y reinstala así la desigualdad en una sociedad integrada por consumidores. El tipo de desigualdad típicamente inducida por el mercado o al servicio del mercado se mantiene viva y se reproduce perpetuamente por medio del mecanismo de precios. Los estilos de vida que ofrece el mercado confieren la tan buscada distinción porque las etiquetas de sus precios los ponen fuera del alcance de los consumidores menos pudientes. A su vez, esta función por la que otorga distinción se agrega a su atractivo y respalda los altos precios en cuestión. Para el final del día, resulta que con toda esa presunta libertad de elección del consumidor, los estilos de vida que aparecen en el mercado no se distribuyen de manera equitativa ni aleatoria; tienden a concentrarse en un determinado sector de la sociedad y adquirir el rol de un signo de posición social. Por lo tanto, los estilos de vida tienden a volverse clasistas. El hecho de que se los arme con artículos que en todos los casos están disponibles en los comercios no los vuelve vehículos de igualdad. Esto, no obstante, los hace menos tolerables, más difíciles de soportar para los que son relativamente pobres y carenciados que en la época en la que las posesiones eran abiertamente adscriptas a rangos sociales ya ocupados, a menudo recibidos en herencia e inmutables. Por debajo de la presunción que sugiere que el logro está al alcance de todos se halla la realidad de que se alcanza por adscripción de acuerdo con una desigual distribución de la capacidad de pago. La lucha por el reconocimiento, en este sentido, sólo puede llegar con la redistribución.

El mercado prospera a partir de la desigualdad del ingreso y la riqueza, pero no parece reconocer rangos. Se niegan todos los vehículos de desigualdad, salvo la etiqueta con el precio. Los bienes deben ser accesibles para todos los que estén en condiciones de pagar su precio. La capacidad de compra es el único título que el mercado puede reconocer. Es por esta razón que, en una sociedad de consumo dominada por el mercado, la resistencia frente a toda otra desigualdad adscripta crece en una proporción sin precedentes. Clubes exclusivos que no aceptan miembros de

ciertos grupos étnicos y/o no aceptan mujeres, restaurantes u hoteles que impiden el acceso a clientes porque tienen «el color de piel equivocado», desarrollos inmobiliarios que no venden una propiedad por una razón similar: todos están en la línea de fuego. El poder arrasador de los criterios de diferenciación social sostenidos por el mercado aparentemente invalida a todos sus oponentes. Para la sociedad de consumo, simplemente, no debería haber bienes que el dinero no pudiese comprar, y el mercado no se asume a sí mismo como la encarnación de determinados valores y prejuicios, sino como una fuerza universal y libre de valores que cualquier persona razonable debería aceptar.

A pesar de quienes alegan lo contrario, las privaciones orientadas por el mercado y las que tienen una base étnica se superponen. Los grupos a los que se mantiene en una posición inferior con restricciones «adscriptivas» suelen también emplearse en trabajos mal pagos, de manera que no pueden permitirse los estilos de vida destinados a los que se benefician con su trabajo. En este caso, el carácter adscriptivo de la privación permanece oculto. Las desigualdades visibles se explican como resultado de una dosis menor de talento, diligencia o perspicacia por parte de los miembros del grupo carenciado: a no ser por sus defectos innatos, habrían triunfado como todos los demás. Ser como los que deberían envidiar e imitar estaría a su alcance si actuaran según sus deseos. La desigualdad en la que se apoya el mercado está así habilitada por las barreras de entrada que casi siempre encuentran esos grupos, lo que da lugar a explicaciones que no se orientan a las condiciones en que se hallan esos grupos y a los prejuicios con que se enfrentan, sino a las características que se suponen peculiares de «su» grupo.

Incluso aquellos miembros de una categoría en otras circunstancias desvalorizada que alcanzan éxito en términos de mercado encuentran firmemente cerradas las puertas a ciertos estilos de vida. Tienen el poder financiero para afrontar las altas tarifas del club o del hotel, pero se les niega la entrada. El carácter adscriptivo de su privación queda así expuesto y se enteran de que, contra lo que se les había prometido, el dinero no puede comprarlo todo, de manera que hay algo más que ganar dinero diligentemente y gastarlo, en lo que se refiere a la posición social, el bienestar y la dignidad. Por lo que sabemos, la gente puede ser distinta en su capacidad para comprar entradas, pero ¿habría que negarle una entrada a alguien si puede pagarla?

Si se toma en cuenta, la reivindicación de una sociedad de mercado de que los bienes y servicios están abiertos a todos los que puedan pagarlos, la diferenciación adscriptiva de oportunidades resulta injustificable. Por eso los miembros de los grupos discriminados más ricos y más exitosos son quienes tienden a liderar una rebelión contra la discriminación en cualquier otro terreno que no sea el del «poder de compra». La era de las «personas que se hacen a sí mismas», de la proliferación de «tribus» de estilos de vida, de la diferenciación a través de estilos de consumo es también una era de resistencia a la discriminación racial, étnica, religiosa y de género.

Aquí encontramos luchas por los *derechos humanos* expresados en términos de remoción de cualquier restricción, salvo de aquellas que se pueden superar por el esfuerzo de cualquier ser humano como individuo.

RESUMEN

Nuestras identidades se ven transformadas de muchas maneras, no sólo por la introducción de nuevas tecnologías, sino también a través del creciente rol que los mercados desempeñan en nuestra vida diaria. Para los que pueden permitírselas y tienen acceso a ellas, las nuevas tecnologías requieren una constante actualización de destrezas. Sin embargo, podemos preguntarnos si usamos esos medios para nuestros fines o si el medio se convierte en un fin en sí mismo. Cuando nos orientamos hacia el futuro algunos escritos de ciencia ficción parecen volverse más pertinentes a medida que se borran las demarcaciones estrictas entre humanos y máquinas. La implantación de válvulas mecánicas y el ajuste de miembros artificiales al cuerpo humano pueden ser algo más que la simple recuperación del funcionamiento «natural»: tienen el potencial de servir para mejorar las capacidades hombre-máquina. Las innovaciones tecnológicas pueden permitir un control mayor, pero ¿con qué consecuencias y para quiénes? Estos temas deben ser comprendidos desde afuera de un proceso que no reconoce sino sus propias racionalizaciones.

Estas cuestiones despiertan importantes preguntas éticas. Sin embargo, en las sociedades impulsadas por la lógica del consumismo, ¿dónde se hallan los recursos que se precisan para este propósito? Manifiestamente, lo único que se reconoce aquí es la capacidad de pago, pero hemos visto que esta es una igualdad supuesta, que se topa con los prejuicios que existen dentro de una sociedad. La igualdad de oportunidades y los resultados están distribuidos de manera diferenciada, de modo que no sólo la gente lleva al mercado diferentes capacidades de elección, sino que también el mercado los recompensa de acuerdo con su aceptabilidad en otro orden de cosas. De manera que ni siquiera la posesión de dinero puede ser suficiente para beneficiarse con tales arreglos, y las protestas en contra de esa inequidad no sólo difícilmente sean universales, sino que están lejos de ser comunes. Entre tanto, nos incitan sin cesar a consumir en búsqueda de lo inalcanzable: el perfecto estilo de vida donde la satisfacción reina soberana.

Tercera parte

MIRANDO PARA ATRÁS
Y PARA ADELANTE

Capítulo 10

PENSANDO SOCIOLÓGICAMENTE

Capítulo a capítulo hemos viajado juntos a través de un mundo de experiencia cotidiana en los aspectos cambiantes que nos rodean y modelan nuestras vidas. Con la sociología como nuestra guía de viaje, nos hemos dedicado a interpretar lo que vemos y hacemos. Como en cualquier gira guiada, esperábamos que nuestro guía no se perdiese nada de importancia y que llamase nuestra atención sobre cosas que, librados a nosotros mismos, podríamos pasar por alto. Podíamos esperar también que nuestro guía nos explicase cosas que conocíamos sólo superficialmente e incluso nos proporcionara una perspectiva que hasta entonces no habíamos considerado. Sensatamente podemos esperar que al final de nuestra gira y como resultado de ella sepamos más y que hayamos mejorado nuestra comprensión.

EL OJO SOCIOLÓGICO

La comprensión está en el núcleo de la vida social. Siguiendo al filósofo Charles Taylor, podemos hablar de comprensión en dos sentidos. En primer lugar, hay una comprensión de las cosas dada por su lugar en un orden significativo. Lo que puede parecer inexplicable e incluso amenazador puede entenderse en términos de sus relaciones con aquellos aspectos de nuestras vidas que nos son más familiares. Como también hemos visto a lo largo de nuestro viaje, hay acontecimientos y prácticas que a menudo se consideran ajenos y amenazadores. Por esta razón, buscar explicarlos puede volverse un desafío a los modos de ver prevalecientes. Estos modos de ver se relacionan con un segundo sentido del término comprensión que inspira nuestro conocimiento del entorno y nos permite seguir adelante y operar en él. Este es el conocimiento tácito al que recurrimos en nuestras acciones y sin el cual no podríamos llevar a cabo ni orientar nuestras vidas.

Entre estos dos sentidos de la comprensión hay una tensión. Ambos despliegan una complejidad que muestra la riqueza de la condición humana. El primero, no obstante, puede aparecer como una crítica al segundo por su posibilidad de cuestionar lo que se da por sentado en nuestra vida cotidiana. Es una forma de comprensión vía un *relacionismo* que sitúa a las personas en términos de cómo sus vidas están ligadas con las de otros. En el proceso muestra no sólo cómo nuestras vidas son logros, sino también cómo se relacionan con acontecimientos y procesos que normalmente no son parte de nuestras comprensiones diarias.

Nuestro enfoque en este libro estuvo modelado por estas dos dimensiones de la comprensión. Después de todo, el modo en que nos llevamos con otros y cómo eso se

relaciona con nosotros como personas, al igual que el rol que las condiciones sociales y las relaciones en general desempeñan en nuestra vida, nos permite manejar mejor los asuntos con los que nos enfrentamos a diario. No estamos sugiriendo que nuestros intentos de solucionarlos tendrán automáticamente un resultado más exitoso sino que podremos saber cómo encuadrar los problemas de manera de alcanzar soluciones más duraderas. Pensar sociológicamente, por lo tanto, es central en esa tarea, pero su éxito depende de factores que radican fuera de la influencia de cualquier disciplina. Encuadrar problemas que requieren una acción y encontrar soluciones apropiadas es una tarea incesante que requiere una voluntad de escuchar y actuar, al igual que la capacidad de producir el cambio. El rol de la sociología como modo disciplinado de pensar es modelar este proceso. En ese sentido, ofrece algo que es fundamental para la vida social en general, es decir, una interpretación de experiencias a través de los procesos de comprensión y explicación. En esta tarea se ha desempeñado muy bien.

Podemos caracterizar la sociología como un análisis la vida social. A la vez que proporciona una serie de notas explicativas de nuestras experiencias, también provoca consecuencias en la forma en que conducimos nuestra vida. De esta manera actúa como un medio para refinar el conocimiento que poseemos y empleamos en nuestra vida diaria poniendo el foco no sólo en nuestros logros, sino también en las restricciones y posibilidades que enfrentamos al conectar nuestras acciones con las posiciones y condiciones en que nos encontramos. La sociología es un ojo disciplinado que a la vez examina «cómo» seguimos adelante con nuestras vidas cotidianas y ubica esos detalles en un «mapa» que se extiende más allá de nuestras experiencias inmediatas. Entonces podemos ver cómo los territorios que habitamos encajan en y se relacionan con un mundo que podemos no tener oportunidad de explorar nosotros mismos pero que, de todas formas, puede modelar y estructurar nuestras vidas.

Las diferencias que pudimos experimentar antes y después de leer estudios sociológicos no son simplemente las mismas que las que hay entre error y verdad. En tanto la sociología puede corregir nuestras impresiones y desafiar nuestras opiniones, nuestras acciones pueden describirse y explicarse en diferentes planos de la experiencia. Después de todo, esto es exactamente lo que sucede en la vida social cuando nos encontramos en diferentes contextos: por ejemplo, cuando estamos trabajando, en casa, de compras o con amigos en una reunión. Decir, por lo tanto, que hay una sola explicación que baste para todas las ocasiones y todos los lugares no sólo resulta inexacto, sino que además excluye diferencias en el presente y posibilidades para el futuro. La gente sí actúa en contra de lo que se espera de ella, y eso es parte del ejercicio de la libertad. La sociología puede explicar las razones para ello, pero por su forma de trabajo, resulta un incentivo para seguir explorando en la búsqueda de la comprensión. No hay un final para esto, como no hay un lugar de descanso final donde la verdad *absoluta* resida. Por el contrario, nuestro conocimiento, como sucede en todas las esferas de la tarea científica, mejora en lo

que hace a su adecuación para explicar aquellas cosas que no se habían descubierto antes o se comprendían poco.

Volviendo a nuestros dos sentidos de comprensión, la sociología no sólo ilumina los medios a través de los cuales conducimos nuestras vidas, sino que también tiene el efecto de cuestionar esa adecuación produciendo estudios y trabajos que aguijonean y desafían la imaginación. Este puede ser un proceso agotador en cuanto examina hechos familiares desde puntos de vista inesperados e inexplorados. Pueden aparecer entonces sentimientos de confusión debido a las creencias que sustentamos sobre las formas de conocimiento y lo que podemos esperar de ellas. A menudo esperamos que justifiquen nuestras ideas actuales, o nos proporcionen nuevo conocimiento que no perturbe nuestra comprensión, sino que la amplíe de modo significativo. Por supuesto, el conocimiento sociológico puede cumplir con ambas expectativas. Pero también (como se ha dicho) puede cuestionar esa comprensión negándose a cerrar lo que está abierto o es ambivalente en nuestras vidas. Por ello suscita posibilidades de pensar de modo diferente al incluir aquellos aspectos de nuestra vida que normalmente se hallan entre paréntesis. Para nosotros, esto la vuelve una disciplina muy práctica, pero tal vez no en el modo en que suelen usar la palabra los que buscan convertir sus visiones de la sociedad en realidades confortables que, como hemos visto, incluyen como virtud la de ser exclusivas.

EXPECTATIVAS SOCIALES

Y PENSAMIENTO SOCIOLÓGICO

Las tensiones entre las formas de comprensión mencionadas y las expectativas que suelen hacerse del conocimiento científico se ponen de manifiesto en lo que se espera del pensamiento sociológico. En primer lugar, que es una «ciencia». Aunque se ha demostrado que la práctica actual de la ciencia no alcanza estos criterios, frecuentemente se propone que la ciencia es una colección de prácticas que reclaman, o deberían reclamar, una superioridad clara y por lo tanto no problemática sobre las formas de conocimiento y puede por lo tanto producir información confiable y válida en nombre de *la* verdad. Usando esto como una base de juicio, los sociólogos pueden alinearse entonces con otros expertos que pueden decirnos cuáles son nuestros problemas y qué debemos hacer con ellos.

Esta expectativa nace de una fe en el «cientificismo» que es, como Jürgen Habermas dijo, «la convicción de que no podemos entender más la ciencia como una forma de posible conocimiento, sino que debemos identificar conocimiento con ciencia». La sociología se ve entonces como una forma de manual de «hágalo usted mismo», con sus libros de texto que contienen información infalible acerca de cómo triunfar en la vida, donde el éxito se mide en términos de cómo obtener lo que queremos y cómo saltar por encima de o superar cualquier cosa que se ponga en nuestro camino. Todo modelado por la creencia de que la libertad deriva de la

capacidad de controlar una situación y, de ese modo, subordinarla a nuestros propósitos. La promesa del conocimiento pasa a ser entonces su capacidad de decirnos, más allá de cualquier duda, lo qué sucederá, y que esto, a su vez, nos permitirá actuar libre y racionalmente en la persecución de fines particulares. Armados con este conocimiento, los únicos movimientos que se harán serán los que nos garantizan alcanzar los resultados deseados.

Mandar, para una persona, debe significar, de un modo u otro, tentar, forzar o conseguir de alguna forma que otras personas, que son siempre parte de las condiciones sociales, se comporten como para ayudarlas a obtener lo que quieren. Como regla, el control sobre la situación no puede significar sino control sobre otras personas. Tales expectativas se traducen en la creencia de que el arte de la vida involucra cómo se hace para ganar amigos y, a la vez, controlar a las personas. A pesar de que estos objetivos están en franca tensión, la sociología puede encontrar entonces que sus servicios terminan enrolados en los esfuerzos para crear orden y evitar el caos de las situaciones sociales. Como hemos señalado en capítulos previos, esta es una marca distintiva de los tiempos modernos. Explorando las esperanzas, los deseos, las aspiraciones y las motivaciones que modelan la acción humana, se espera que los sociólogos puedan proporcionar información acerca del modo en que las cosas deben arreglarse para deducir la clase de comportamiento que la gente debe mostrar. Esto supone la eliminación de cualquier conducta que el modelo de orden concebido pueda volver inapropiada. Por ejemplo, los administradores de los *call centers* y las fábricas pueden buscar la ayuda de los sociólogos para obtener mayor productividad de sus empleados; los mandos del ejército pueden pedirles que hagan sondeos y estudios que les permitan establecer más disciplina en las filas o que les revelen información concerniente a los objetivos del enemigo; las fuerzas policiales pueden encargar propuestas para dispersar multitudes y desplegar métodos de vigilancia efectivos; los supermercados pueden enviar a sus agentes de seguridad a cursos pensados para detectar y reducir el hurto en los negocios; las compañías pueden buscar *expertise* para seducir a potenciales clientes para que compren sus productos, y los responsables de relaciones públicas pueden querer saber cuáles son los mejores métodos para hacer más populares y más elegibles a los políticos haciéndolos aparecer «en contacto» con la gente.

Todas estas exigencias apuntan a lo mismo: los sociólogos deberían dar consejos acerca de cómo combatir los asuntos que ya fueron definidos como problemas por grupos particulares ignorando, o considerando «irrelevantes», explicaciones y soluciones alternativas. Una salida puede consistir en reducir la libertad de algunas personas de modo que sus elecciones resulten restringidas y su conducta controlada de acuerdo con los deseos de los que encargaron el estudio. Hace falta conocimiento para ver cómo transformar a la gente en cuestión *de sujetos* de su propia acción a *objetos* de intervención o manipulación. Comprender en términos de las relaciones que existen entre una persona y su entorno queda subordinado entonces a los deseos e

imágenes de los que buscan control en primer lugar. Cualquier desviación posterior de esas expectativas puede llegar a requerir formas de control todavía mayores, en lugar de un cuestionamiento de la empresa en general. Por cierto que este último planteo puede considerarse una actitud indulgente que se vería como un lujo frente a «necesidades» planteadas.

Estas expectativas se agregan a la exigencia de que el pensamiento sociológico produzca recetas para el control de la interacción humana. Lo que se manifiesta aquí es el deseo de poseer control sobre los objetos de estudio. Esto, como ya lo vimos en relación con las interacciones entre cultura y naturaleza, tiene una larga historia a través de la cual la última tuvo que convertirse en objeto de intervención de manera que quedara subordinada al deseo y propósito de los que buscaban utilizar los recursos para la mejor satisfacción de sus propias necesidades. Emergió entonces un lenguaje, purificado de intención y enredado de tecnicismos que parecían alejados de la emoción, en el que los objetos de intervención recibían acciones, pero no las generaban ni cuestionaban. Estaban desprovistos de toda relación con un equilibrio general y, de esa manera, compartimentados, eran dóciles a la manipulación para cumplir con fines particulares. Así descrito, el mundo natural se concebía como «gratis para todos»: un territorio virgen que esperaba ser cultivado y transformado según un plan diseñado para convertirse en algo más adecuado para la habitación humana. En ningún momento se plantearon cuestiones de equilibrio, al menos hasta que se reconoció que se estaba cerca del agotamiento, y los resultados de la intervención llevaron a la extinción de especies completas y hábitats vitales. Entre tanto, esperaba su aparición toda una historia sobre las fuentes de energía alternativas y las prácticas disponibles, que quedaban subordinadas a la persecución de fines particulares.

El mundo social puede explorarse con este propósito en la cabeza. Se lo puede estudiar de manera que *algunos* seres humanos puedan darle la forma que desean y puede así surgir un conocimiento que no sólo explique sino que además justifique este proceso. Durante el proceso la realidad puede verse como algo resistente a la actividad con un propósito. De esa manera se puede desplegar y cultivar más conocimiento para descubrir cómo puede quebrarse esa resistencia. Entre tanto, levantar cualquier duda con respecto a tal proceso puede verse como un cuestionamiento de una conquista que significó la emancipación de la humanidad de las restricciones y el manifiesto acrecentamiento, por así decirlo, de la libertad colectiva. Por supuesto, este puede ser el resultado en algunas áreas de actividad, pero la supuesta neutralidad de este modelo de producción de conocimiento está desprovista de los mismos factores que hacen que una vida humana tenga un propósito y una significación, es decir, las dimensiones éticas y morales de nuestra existencia.

Sociología:

tres estrategias para salir de las sombras

Cualquier disciplina que busque legitimidad en un contexto como el expuesto debe tratar de adelantarse a este modelo de producción de conocimiento. Cualquier clase de conocimiento que aspire a obtener reconocimiento público a través de un lugar en el mundo académico y una participación en los recursos públicos debe probar que puede ofrecer un modelo con igual utilidad. Encontramos pues que, aunque el rol de arquitectos o constructores del orden social, no se cruzó por la cabeza de los primeros sociólogos (sí en la de algunos), y aunque lo único que querían era comprender más plenamente la condición humana, cuando trataban de construir la disciplina de la sociología apenas pudieron evitar la concepción dominante de lo que se consideraba «buen conocimiento». Por lo tanto, en algún momento precisaron una construcción y una demostración de que la vida humana y la actividad humana podían estudiarse bajo las mismas condiciones. No sorprende pues que consideraran de su incumbencia probar que la sociología podía elevarse a un estatus tal que se la reconociese como una actividad legítima en los términos ya expresados.

En las instituciones donde tenía lugar la lucha por el reconocimiento disciplinar, encontramos que el discurso sociológico tomaba una forma particular, con el esfuerzo por acomodar la sociología al discurso del cientificismo como tarea de honor en las preocupaciones de sus participantes. Entre estas podemos discernir estrategias que eran una interpretación y una respuesta a estas nuevas demandas. No estamos sugiriendo que estas agoten la diversidad de perspectivas sociológicas que se ofrecen corrientemente. Estamos diciendo, no obstante, que los elementos de las tres que estudiamos a continuación han convergido para modelar y formar la dinámica de la sociología tal como está constituida actualmente y las expectativas sobre su conocimiento que tiene la gente.

Nuestra primera estrategia se refiere a una *replicación* de la empresa científica tal como la plantean estas expectativas dominantes. Nuestro líder es aquí un pensador cuyo legado intelectual aún no se ha terminado de asimilar, dadas no sólo la amplitud y profundidad de sus intereses sino la relación entre sus escritos y el contexto social en que se encontraba Émile Durkheim buscaba nada menos que una base para la sociología, en el seno de un conjunto unido de disciplinas sociales que buscaba proporcionar una base racional, sistemática y empírica para la religión civil de la sociedad. En el proceso, perseguía un modelo de ciencia que se caracterizaba en primer lugar y sobre todo por su capacidad para tratar *el* objeto de estudio como estrictamente separado del sujeto que lo estudiaba. El sujeto fija su mirada entonces en un objeto que está «allá afuera», que puede ser observado y descrito con un lenguaje neutral e imparcial. Desde este punto de vista las disciplinas científicas no difieren en su método, sino en su atención a distintas áreas de la realidad. El mundo se divide así en parcelas, cada una de las cuales es investigada por una disciplina científica que traza límites alrededor de su objeto de curiosidad. Los investigadores

emplean la misma clase de herramientas y dominan la misma clase de destrezas técnicas cuando están comprometidos en una actividad sujeta a las mismas reglas metodológicas y los mismos códigos de comportamiento. Entonces se arroja una mirada científica sobre cosas que están separadas de sus actividades y simplemente están ahí, esperando ser observadas, descritas y explicadas. Lo que señala los límites de las disciplinas científicas es simplemente la división del territorio de investigación, con cada disciplina haciéndose cargo de su «colección de cosas».

La sociología, de acuerdo con este modelo, es como un explorador marino, buscando descubrir un terreno sobre el cual nadie haya reclamado aún soberanía. Durkheim lo encontró en los *hechos sociales*. Estos son fenómenos colectivos irreducibles a cualquier persona individual. Como convicciones compartidas y patrones de conducta pueden ser tratados como cosas a estudiar de una manera objetiva, distanciada. Estas cosas aparecen a los individuos como una realidad resistente, pertinaz e independiente de su voluntad. No necesariamente se las puede reconocer, ni necesariamente se quiere que desaparezcan. En ese sentido, replican las características del mundo físico, tal como una mesa o una silla pueden ocupar una habitación. Ignorarlas equivale a asumir que uno puede ignorar la ley de gravedad. En este sentido, transgredir una norma social puede resultar en sanciones punitivas como recordatorio de que no se debe transgredir lo que ninguna persona puede alterar.

Podemos decir, por lo tanto, que los fenómenos sociales, aunque obviamente no existirían sin los seres humanos, no residen *dentro de* los seres humanos como individuos sino *fuera de* ellos. Junto con la naturaleza y sus leyes inviolables constituyen una parte vital del entorno objetivo de cualquier ser humano. No tendría sentido estudiar esos fenómenos sociales simplemente preguntando a las personas que están sujetas a su fuerza. La información sería azarosa, parcial e inconducente. Se les puede preguntar, en cambio, sobre sus reacciones al entorno para ver cómo los cambios en esas situaciones pueden mejorar la conducta, o ser indicativas de las fuerzas que residen en el entorno mismo.

En un importante aspecto, y Durkheim coincidía en esto, los hechos sociales difieren de los hechos naturales. La conexión entre violar una ley de la naturaleza y el daño que sigue a la violación es automática: no fue introducida por acción del hombre (o, para el caso, por designio de nadie). La conexión entre violar la norma de la sociedad y los sufrimientos de los que la han quebrantado es, por el contrario, «de factura humana». Determinada conducta se castiga porque la sociedad la condena y no porque la conducta misma haga daño a quien la comete (por ejemplo, robar no le hace mal al ladrón y puede incluso serle beneficioso; si el ladrón sufre como consecuencia de sus acciones, es sólo porque los sentimientos sociales militan contra el robo). Esta diferencia, no obstante, no distrae del carácter «de cosa» que tienen las normas sociales ni de la viabilidad de su estudio objetivo. Ese aspecto de cosa de los hechos sociales y no los estados de ánimo o las emociones de los individuos (tal como los estudian con avidez los psicólogos) ofrecen una explicación genuina de la

conducta humana. Tratando de describir correctamente y explicar la conducta humana, los sociólogos se permitieron (y exhortaron a que así se hiciera) pasar por alto la psiquis individual, las intenciones y los significados privados de que sólo los propios individuos pueden dar cuenta, para concentrarse, en cambio, en el estudio de fenómenos que podían observarse desde afuera y que, muy probablemente, parecerían los mismos a cualquier observador.

Una estrategia muy diferente es perseguir un estatus científico, pero sin replicar prácticas existentes. Podemos denominar a esto *reflexión y modificación*. Asociada principalmente con la obra de Max Weber, rechaza la idea de que la sociología debería imitar desinteresadamente las prácticas de las ciencias físicas. Se propone, en cambio, que la práctica sociológica, sin perder la precisión que se espera del conocimiento científico, debería ser tan diferente de la de las ciencias naturales como la realidad humana investigada por la sociología lo es del mundo estudiado por las ciencias de la naturaleza. Es esta realidad la que debería guiar a la sociología que, como disciplina, debería ser sensible a los cambios que tienen lugar dentro de las sociedades como un todo.

La realidad humana es diferente del mundo natural porque las acciones humanas son significativas. La gente tiene motivos y actúa para alcanzar los fines que se plantea, y esos fines explican sus acciones. Por esta razón, las acciones humanas, a diferencia de los movimientos espaciales de los cuerpos físicos, deben ser comprendidas más que explicadas. Más precisamente, explicar las acciones humanas significa comprenderlas en el sentido de atrapar los significados con que las invisten los actores. Que las acciones humanas son significativas es el fundamento de la *hermenéutica*. Se trata de la teoría y práctica de una «recuperación del significado» que está embutido en los textos literarios, las pinturas o cualquier otro producto de un espíritu humano creativo. Para comprender su significado, los intérpretes del texto deben ponerse en el «lugar» del autor: es decir, ver el texto a través de los ojos del autor y pensar los pensamientos del autor. Después deben ligar las acciones del autor con la situación social en la que se encuentran.

El círculo hermenéutico —desde la particularidad de las experiencias del autor y sus escritos hasta el contexto histórico general en que escribió— no depende de un método uniforme que cualquier persona pueda aplicar con igual éxito, sino de los talentos de un intérprete en particular. Si los distintos intérpretes muestran interpretaciones drásticamente diferentes, uno puede elegir una de las propuestas en competencia porque es más rica, más perceptiva, más profunda, más agradable estéticamente o más satisfactoria por algún motivo, que las demás. Está claro que este conocimiento no proporciona el sentido de certidumbre que viene con el deseo de moldear orden en nombre de un poder que exige prescripciones no ambiguas. A pesar de estas diferencias, no obstante, Weber seguía sosteniendo que la sociología podía alcanzar una base «científica».

No todas las acciones humanas pueden ser interpretadas de esta manera. Como

hemos visto, gran parte de nuestra actividad es o bien tradicional o bien afectiva en el sentido en que está guiada por hábitos o emociones. En ambos casos la acción es *no reflexiva*. Cuando, por ejemplo, actuamos por enojo o seguimos una rutina, no calculamos nuestras acciones ni perseguimos fines particulares. Las acciones tradicionales y afectivas están determinadas por factores que se hallan fuera de nuestro control directo y pueden ser comprendidas mejor cuando se señala su causa. Lo que requiere una comprensión de significado antes que una explicación causal son las acciones *racionales* porque son calculadas, controladas y orientadas conscientemente hacia los fines planteados (las acciones «para»). De esa manera, mientras las tradiciones son múltiples y las emociones son completamente personales e idiosincráticas, las razones que desplegamos para medir nuestros fines contra los medios que elegimos para alcanzarlos son comunes a todos los seres humanos. Podemos entonces extraer el significado de una acción observada no tratando de adivinar qué podía haber estado pasando por la cabeza del actor sino comparando la acción con un motivo que le da sentido y de esa manera vuelve la acción inteligible.

De esta manera Weber sostiene que una mente racional puede reconocerse en otra mente racional. Más aun, que en tanto las acciones bajo estudio sean racionales, en el sentido de ser calculadas y estar orientadas por un propósito, pueden ser comprendidas racionalmente aceptando un significado, no una causa. Por lo tanto, el conocimiento sociológico tiene una clara ventaja sobre la ciencia ya que no sólo puede describir sino también comprender sus objetos. Por muy explorado que esté el mundo descrito por la ciencia, sigue careciendo de significado, pero la sociología, en el proceso de sus descubrimientos, redescubre el significado de la realidad.

Existe una tercera estrategia que no es la replicación, ni la reflexión y la modificación, que puede caracterizarse como *demonstración por efecto*. El objetivo aquí es mostrar que la sociología tiene aplicaciones prácticas directas y efectivas. Fueron los pioneros de la sociología en los Estados Unidos los que tendieron a perseguir este fin. ¿Por qué? Porque Estados Unidos es un país prominente por su marco mental pragmático y por visualizar el éxito práctico como el criterio supremo de valor y, en última instancia, de verdad. Como dijera el filósofo pragmatista William James, «Es evidente que nuestra obligación de reconocer la verdad, lejos de ser incondicional, está tremendamente condicionada». Con tales argumentos en mente, la investigación sociológica puede proporcionar conocimientos cuyos resultados sean juzgados por aquellos que persiguen fines particulares. En este sentido puede emplearse para «manipular» la realidad y cambiarla de manera que concuerde con las necesidades e intenciones cualesquiera sean y como sea que hayan sido definidas y seleccionadas.

Desde el principio vemos que esta estrategia le da a la sociología un costado práctico en su misión de diagnóstico social. Sus percepciones se fueron afinando en el estudio de problemas sociales reconocidos como el de la creciente criminalidad, la delincuencia juvenil y el comportamiento pandillero, el alcoholismo, la prostitución,

el debilitamiento de los lazos familiares, etcétera. De esa manera la sociología basó su reclamo de reconocimiento social en la promesa de ayudar en la administración de los procesos sociales. La sociología se pone entonces al servicio de la construcción y mantenimiento del orden social y se la ve compartir las preocupaciones de los administradores sociales, cuya tarea era manejar la conducta humana. Los servicios de los sociólogos pueden entonces desplegarse para paliar antagonismos y prevenir conflictos en fábricas y minas; para facilitar la adaptación de los jóvenes soldados a las tediosas unidades del ejército; para promover nuevos productos comerciales; para rehabilitar a excriminales y para aumentar la eficacia de las previsiones de bienestar social.

Esta estrategia se acerca muchísimo a la formula del filósofo Francis Bacon: «dominar la naturaleza sometiendo a ella». Vemos aquí una mezcla de verdad con utilidad, información con control y conocimiento con poder. Somos testigos también del juicio del conocimiento sociológico de acuerdo con los beneficios prácticos que puede llevar al manejo del orden social. De manera que nos encontramos, una vez más, enfrentando la idea de que la sociología proporciona soluciones a problemas ya visualizados y articulados por los técnicos del orden. La sociedad puede verse así desde arriba, como un objeto de manipulación que produce material resistente cuyas cualidades intrínsecas deben conocerse mejor para así hacerlo más maleable y receptivo a la forma final que se desea.

Las tensiones en el interior de estas expectativas de conocimiento sociológico vuelven siempre en una forma que busca cuestionar su estatus. Esto no es sorprendente, ya que la fusión de intereses sociológicos y administrativos sigue en el centro de los que conciben las relaciones humanas en forma instrumental. La justificación del conocimiento parece radicar entonces en su aplicación de acuerdo con intereses rigurosamente definidos. Sin embargo, como con las críticas que se hicieron de los primeros pioneros de la sociología estadounidense, para una disciplina definir su éxito en términos de requerimientos de servicios por parte de los poderosos es, por defecto, ignorar los valores alternativos, y también establecer límites muy estrechos a la investigación. Lo que se clausura entonces es una comprensión de visiones alternativas potenciales de las relaciones sociales, así como las posibilidades de cambio que se hallan en todos los acuerdos contemporáneos.

Los críticos de esta tercera estrategia han señalado que seguirla equivale a tomar partido por la actual asimetría del poder social y prestarle apoyo activo. Después de todo, no cualquiera puede usar conocimiento construido desde la perspectiva de los gerentes, ya que su aplicación demanda recursos que sólo los poderes gerenciales pueden desplegar. De esa manera la sociología acrecienta el control de los que ya tienen el control y mejora las apuestas de aquellos que ya gozan de una buena mano. Se es útil así a las causas de la desigualdad, las diferencias y la injusticia social.

Por esas razones, la sociología mueve a la controversia. Se convierte en objetivo para la ambivalencia dentro de la sociedad y su trabajo queda sometido a presiones

que no tiene el poder de reconciliar. Lo que una parte puede pedir que realice la sociología, la otra parte puede verlo como una abominación y decidirse a resistirlo. Por lo tanto, las expectativas en conflicto están forzadas a informar su práctica, por muy evidentes que sean los rigores de su metodología, sus métodos y el refinamiento de sus percepciones teóricas. De manera que puede caer presa de los conflictos sociales reales que forman parte de las tensiones, la ambivalencia y las contradicciones de la sociedad en su conjunto. La sociología, al suscitar cuestiones sociales a través de la investigación sistemática, puede verse usada como un blanco conveniente, que desplaza la necesidad de un debate y una acción serios. Sin embargo, volvamos ahora nuestra mirada hacia la sociedad en sí para buscar una comprensión para este estado de cosas.

TENSIONES SOCIALES, FORMAS DE VIDA Y OBJETIVOS SOCIOLÓGICOS

Podemos ver esto como el resultado del proyecto de *racionalización* que es inherente a la sociedad moderna, con la racionalidad presentándose a si misma como una espada de doble filo. Por un lado, asiste claramente en el proceso de obtener más control sobre las acciones. El cálculo racional (como hemos visto) modela acciones de la manera más apropiada para fines seleccionados y de esa manera incrementa su eficacia de acuerdo con criterios seleccionados. En un sentido general, parece que los individuos racionales tienen más probabilidades de alcanzar sus fines en comparación con los que no planean, no calculan ni monitorean sus acciones. Colocada al servicio del individuo, la racionalidad puede incrementar el alcance de la libertad personal. Pero hay también otro lado de la racionalidad. Aplicado al entorno de la acción individual —a la organización de la sociedad en su conjunto—, el análisis racional puede servir para limitar las elecciones o reducir el espectro de medios que pueden utilizar los individuos para perseguir sus fines. Por lo tanto, puede restringir la libertad individual. La sociología refleja esta tensión, a la vez que proporciona los medios para entender mejor sus efectos y de esa manera dirigir más eficazmente los asuntos y los problemas que suscita en la sociedad moderna. Como escribió Marshall McLuhan en relación con las nuevas tecnologías, si comprendemos los modos en que están transformando nuestras vidas, «podemos anticiparnos y controlarlas; pero si continuamos en nuestro trance subliminal autoinducido seremos sus esclavos».

Dadas estas presiones, y a pesar del evidente rigor metodológico de Weber y Durkheim, ambos mostraban preocupación por la libertad. Durkheim era crítico de un utilitarismo modelado por los cálculos destinados a maximizar los fines de los actores individuales. ¿Cómo podría esto proporcionar una base social para la felicidad y la satisfacción individuales?, se preguntaba. Weber también estaba preocupado por esos valores que estaban en el meollo de la condición humana, pero que se encontraban cada vez más sujetos al cálculo de la racionalidad instrumental. Del mismo modo,

Robert Park, uno de los primeros pioneros de la sociología en los Estados Unidos, escribió acerca de cómo nuevas formas de comunicación creaban asociaciones que no sólo intensificaban la competencia entre personas, sino que también acarreaban el potencial de aumentar la comprensión.

En nuestros días se manifiestan estas mismas preocupaciones. De esa manera oímos que la confianza es fundamental para las relaciones humanas, pero a menudo se ve socavada por los cálculos de los negocios globales que manejan poder y riqueza equivalentes a los de algunas naciones y, sin embargo, siguen siendo democráticamente irresponsables. Para ellas cualquier resistencia a intrusiones en la forma de vida puede ser simple manifestación de los impedimentos locales para realizar sus objetivos globales. También oímos alabar los valores de la comunidad y su importancia para la solidaridad social. Sin embargo, como hemos visto en nuestro viaje, esto a menudo se traduce en una actitud defensiva hacia el «otro». Como señala Richard Sennett, los aspectos más importantes de la arquitectura de la comunidad se convierten en «los muros contra un orden económico hostil». Como resultado, para parafrasear a Paul Virilio, la política se liga entonces con una libertad del miedo, en tanto la seguridad social pasa a estar asociada con el derecho a consumir.

Lo que vemos aquí es el despliegue de recursos acordes con la realización de fines determinados y actividades de demarcación de límites como respuesta a las condiciones sociales. Ambos están, a su vez, modelados por conocimientos que son visiones que contienen interpretaciones del mundo. El conocimiento, en este sentido, no refleja simplemente las cosas como son por sí mismas, como se cree a menudo. Por el contrario, filtra, ordena y compartimenta en receptáculos en la forma de categorías, clases y tipos. Cuanto más conocimiento tenemos, más cosas vemos y mayor es el número de cosas que distinguimos en el mundo. Estudiar el arte de la pintura, por ejemplo, nos lleva a ver «rojo» en un cuadro, pero diferentes formas de rojo como el rojo de Adrianópolis, el rojo fuego, el rojo eléboro, el rojo indio, el rojo japonés, el carmín, el carmesí, el rubí, el escarlata, el rojo cardenal, sangre, bermellón, damasco, el rojo Nápoles, el rojo pompeyano, el rojo persa, etcétera. La diferencia entre el ojo entrenado y el no entrenado se manifiesta en el poder de discernir y explorar de una manera metódica.

En todos los campos, la adquisición de conocimiento consiste en aprender cómo hacer nuevas discriminaciones. En el proceso lo uniforme se vuelve discreto, se hacen distinciones más específicas y clases amplias son divididas en clases más pequeñas, de manera que la interpretación de la experiencia se vuelve más rica y más detallada. A menudo oímos que la gente educada se puede medir por la riqueza de vocabulario que despliega en sus discriminaciones y distinciones. Las cosas pueden ser descritas como «ricas» pero luego elaboradas en términos de ser deleitosas, sabrosas, deliciosas, amables, apropiadas y gustosas o «hacer bien». Sin embargo el lenguaje no viene a la vida desde «afuera» para informar experiencias y acontecimientos que ya han sucedido. La lengua está en la vida y la refleja desde el

principio. Como dijo Pierre Bourdieu, «los usos sociales de la lengua deben su valor social específico al hecho de que tienden a organizarse en sistemas de diferencias» y estos, a su vez, reproducen «el sistema de las diferencias sociales».

A partir de esto podemos decir que la lengua es una *forma de vida*, y que toda lengua —el inglés, el chino, el portugués, la lengua que habla la clase media y la que hablan los trabajadores, el lenguaje «elegante», el argot del submundo, la jerga de las bandas adolescentes, la lengua de los críticos de arte, de los marineros, de los físicos nucleares, de los cirujanos o de los mineros— es una forma de vida. Cada lengua trae consigo su mapa del mundo y un código de comportamiento. Dentro de cada forma de vida, el mapa y el código se entrelazan. Podemos pensar en ellos de manera separada, pero en la práctica no podemos separarlos. Las distinciones que se hacen entre los nombres de las cosas reflejan nuestra percepción de la diferencia en sus cualidades. Al mismo tiempo, nuestro reconocimiento de la diferencia en cualidad refleja la discriminación que hacemos en nuestras acciones hacia ellos y las expectativas de donde derivan nuestras acciones. Recordemos una observación que ya hicimos: comprender es saber cómo seguir y, si sabemos cómo seguir, hemos entendido. Es precisamente esta superposición, esta armonía entre ambos —el modo en que actuamos y el modo en que vemos el mundo— lo que nos hace suponer que las diferencias están en las cosas mismas.

Hay una tranquilidad y una certidumbre que acompañan las discriminaciones que se emplean corrientemente al servicio de la comprensión diaria. Como hemos señalado, hay una riqueza en esta forma de comprender y los sociólogos han explorado esto con extraordinaria percepción. En el proceso, hacen manifiesto lo latente. En alguna medida, la práctica misma debe ser indiferente a las condiciones de su posibilidad en el curso normal de los acontecimientos. Sin esto, ¿cómo podríamos actuar si pasáramos todo nuestro tiempo pensando en nuestras acciones y su relación con las condiciones de que somos parte? Actuar así sería una receta para la inacción y la incertidumbre. No obstante, las formas de vida que permiten esto no se eliminan una a la otra simplemente. La comprensión sociológica no trata simplemente acerca de cómo seguimos adelante con la vida, sino acerca de cómo nuestras vidas se ligan con las de otros aun si, en el curso normal de los acontecimientos, no parecería ser ese el caso. Las acciones pueden basarse en información local, pero tienen el potencial de verse transportadas y representadas de maneras que cruzan las fronteras.

Esto es exactamente lo que los ejércitos de los que comercializan bienes y servicios hacen en nombre del consumo. Las fronteras entre formas de vida se encuentran entonces sujetas a imágenes y posibilidades que vienen de diferentes medios y, como hemos visto durante nuestra gira guiada, tienen diferentes efectos. La forma de comprensión resultante no puede interpretarse como proviniendo simplemente de «adentro» en el sentido de sumar al fondo de conocimiento local materiales para saber cómo seguir adelante en una forma de vida. Estas no son simplemente instancias ratificadoras de un nuevo conocimiento que puedan

incorporarse sin problemas a nuestras vidas, sino que representan interpretaciones que pueden hacernos demandas y exigirnos un reconocimiento de un modo que, por defecto, reconocemos como propio. Comprender en esta forma es saber que nuestras distinciones no son las *únicas* que existen. De modo que no estamos separados unos de los otros por muros impermeables dentro de los cuales podamos, sin problemas, hacer inventarios de los contenidos y sus propietarios.

Una reacción a este estado de cosas (como hemos visto) consiste en recurrir a reforzar las fronteras empleando mayores medios para asegurarse de que los muros sean impermeables a la influencia de afuera. No obstante, en tanto las formas de vida pueden ser ordenadas y compartir patrones de conducta, a menudo se superponen una a la otra, se superponen y pelean por áreas selectas de la experiencia de vida total. Son, por así decirlo, diferentes selecciones y arreglos alternativos de las mismas porciones del mundo total y los mismos ítems sacados del fondo común. En el curso de un día nos movemos a través de muchas formas de vida, sin embargo, adonde fuera que vayamos, llevamos un trozo de otras formas de vida con nosotros. En cada forma de vida por la que pasamos a lo largo de nuestras vidas compartimos conocimiento y códigos de comportamiento con una serie diferente de personas y cada una de ellas posee una combinación de las formas de vida de las que ella o él forman parte.

Por estas razones ninguna forma de vida es «pura» y, como demostró la historia en tantas ocasiones, los intentos de purificación llevan a resultados catastróficos. Nuestro ingreso en las formas de vida no es, no obstante, un proceso pasivo que tuerce y moldea nuestras identidades y destrezas para que se conformen a una serie de reglas rígidas. Somos a la vez coautores y actores en la vida social, de manera que cuando entramos en distintas formas de vida, a la vez las utilizamos y cambiamos trayendo con nosotros otras formas de vida. Estas, a su vez, orientan nuestras acciones y modelan nuestro juicio y nuestras decisiones, pero pueden no ser apropiadas para los nuevos escenarios. Cada acto de entrada es por lo tanto creativo y transformacional. El ojo sociológico entonces se dirige a preguntas como ¿basta qué niveles?, ¿en qué medida?, ¿por qué razones y utilizando qué recursos?, y ¿con qué consecuencias?

Esta es la razón por la cual siempre aparecen problemas de comprensión, junto con sentimientos de confusión, amenaza y posibles quiebres en la comunicación, porque son parte de la condición humana. Ignorar esto para cerrar el orden social es ignorar un aspecto central del proceso de comprensión en el que los significados sufren una transformación sutil pero constante e inevitable. Podemos decir que el proceso de comunicación —aquella acción que apunta a lograr la comprensión conjunta— evita que cualquier forma de vida se vuelva estática. Pensemos en los remolinos de un arroyo. Cada uno parece poseer una forma constante y de esa manera se mantiene durante un lapso prolongado. Sin embargo (como sabemos) no puede retener una sola molécula de agua por más de unos pocos segundos de modo que su

sustancia se mantiene en un permanente estado de flujo. Si bien resulta tentador pensar que esta es una debilidad del remolino y que sería mejor, para su «supervivencia», que el flujo de agua del río se detuviera, recuérdese que esto significaría la «muerte» del remolino. No puede conservar su forma o su figura como una identidad separada y persistente sin el constante ingreso y egreso de más y más agua. ¡Recuérdese, también, que el agua misma lleva diferentes ingredientes!

Las formas de vida, como los remolinos, se mantienen vivas precisamente porque son flexibles, están en permanente flujo y son capaces de absorber nuevo material y descartar lo que ya no les parece útil. Esto significa, no obstante, que las formas de vida morirían si se volvieran cerradas, estáticas y repelentes al cambio. No sobrevivirían a la codificación final y a la precisión que provocan los intentos de codificación. Para decirlo de otra manera, las lenguas y el conocimiento en general requieren ambivalencia para mantenerse vivos, para retener cohesión, para ser útiles. A pesar de esto, sin embargo, los poderes a los que les concierne el ordenamiento de la realidad no pueden ver esta misma ambivalencia sino como un obstáculo para sus objetivos. Tienden a tratar de congelar el remolino, de impedir todo ingreso inoportuno en el conocimiento que controlan y de sellar la «forma de vida» sobre la que desean asegurar se el monopolio.

Las preocupaciones por el orden sostenidas por visiones limitadas de la vida social conducen a la busca de conocimiento no ambiguo. La expectativa es que este conocimiento sea exhaustivo y final, y sirva también como una justificación para acciones siguientes. Las alusiones a su neutralidad pueden así aliviar a quienes lo aplican del peso del juicio, pero no mantenerlos a la altura de esos ideales ya que los efectos estarán ahí para que todos los vean. Querer ejercer el control total sobre una situación significa luchar por construir un mapa claramente definido en el que el significado se limpie a través de la purificación de la ambigüedad y todos los lazos ligen a los que constituyen la forma de vida. En un determinado terreno surgirán diferentes estrategias de acuerdo con el puesto que ocupan las personas en el orden de las cosas. Por un lado, podemos encontrar aceptación en virtud de prácticas que aún no fueron cuestionadas. Esto permite (como hemos señalado) una disposición que modela las acciones en la vida diaria. Por otro lado, los que no están acostumbrados a los modos de pensar aceptados que entran en estas relaciones trayendo otras formas de vida pueden encontrar, por defecto, que están cuestionando y por lo tanto perturbando los modos aceptados. Pueden cuestionarse a sí mismos en el proceso, pero sus acciones también pueden tener un efecto transformador en la forma de vida misma.

Los esfuerzos resultantes por preservar la ortodoxia, y de esa manera prevenir o eliminar la herejía, tienen el control sobre la interpretación como su objetivo. El poder en cuestión busca ganar el derecho exclusivo a decidir cuál de las posibles interpretaciones debe elegirse y adoptarse como la verdadera. La búsqueda de un monopolio del poder se manifiesta lanzando a quienes proponen alternativas al rol de

disidentes, y se ve acompañada por una intolerancia que puede ejemplificarse en la persecución. Desde este punto de vista cualquier disciplina que busca algo diferente de la producción de conocimiento con fines de control se convertirá en blanco del ataque de los que tienen su inversión hecha en el orden de cosas establecido.

SOCIOLOGÍA y LIBERTAD

La sociología produce un sentido de comprensión que podemos llamar interpretativo-relacional. No se contenta con ver las cosas aisladas porque no es así como se da la vida social. Debido a esto, no se adecua a las demandas de «clausurar» lo que no está, ni podría estar, sellado herméticamente a la influencia del afuera. La sociología es un extenso análisis de las experiencias que surgen en las relaciones sociales y es una interpretación de esas experiencias en relación con otras y con las condiciones sociales en que la gente se encuentra. Esto no quiere decir que posea un monopolio de sabiduría con respecto a esas experiencias, aun cuando indudablemente las enriquece ayudándonos a comprendernos mejor a través de otros y junto con otros. Si hay un pensamiento que amplíe nuestro horizonte de comprensión porque este no se satisface con la exclusividad y la integridad que proviene de cualquier interpretación única, ese es el pensamiento sociológico. También pone de manifiesto el costo de los intentos por instalar una situación de ese tipo.

Esto está lejos de sugerir que la sociología no es «práctica». Al ensanchar el espectro de nuestra comprensión, es capaz de poner en foco cosas que de otro modo pasarían desapercibidas en el curso normal de los acontecimientos. Estas incluyen una pluralidad de experiencias y formas de vida y cómo cada una exhibe y despliega sus formas de conocimiento, demostrando a la vez que no se puede ser una unidad autocontenida y autosuficiente. Muy sencillamente, estamos ligados unos a los otros, aunque en formas diferentes. Este es el desafío de pensar sociológicamente, por que no detiene sino que facilita el flujo y el intercambio de experiencias.

Para algunos esto significa que la sociología le hace el juego a la ambivalencia porque no se une a los que buscan «congelar el flujo» en la persecución de fines limitados. Acercándose a ella de esta manera puede vérsela como parte del problema, no la solución. Sin embargo, si una sociedad desea seriamente aprender, puede dar lugar a una forma de conocimiento que nos equie mejor para enfrentar el futuro. El gran servicio que la sociología está bien preparada para rendir a la vida humana y a la cohabitación humana es la promoción de la comprensión mutua y la tolerancia como condición principal de la libertad compartida. Debido a la forma de conocimiento que despliega, el pensamiento sociológico no puede sino promover la comprensión que da nacimiento a la tolerancia y la tolerancia que hace posible la comprensión. Como hemos sugerido a lo largo de este libro, el modo en que visualizamos los problemas influirá en las que se vean como las soluciones apropiadas. Entre nuestras expectativas para el futuro y las experiencias obtenidas del pasado y del presente,

queda un espacio que pensar sociológicamente ilumina y del que podemos aprender más acerca de nosotros mismos, los otros y las relaciones entre nuestras aspiraciones, nuestras acciones y las condiciones sociales que creamos y habitamos. La sociología es por lo tanto central en la empresa de comprendernos mejor.

PREGUNTAS PARA REFLEXIONAR Y SEGUIR LEYENDO

Nuestra intención en esta sección es proporcionar una estructura para discusiones de seminarios, grupos de lectura, o para los individuos que hayan leído el libro y quieran explorar más los asuntos suscitados aquí. Con ese fin proponemos una serie de preguntas para cada capítulo, junto con sugerencias de lectura. Estas deben necesariamente ser selectivas cuando se trate de áreas de interés que han generado una considerable cantidad de bibliografía. Después de todo, la sociología es una disciplina dinámica que está constantemente produciendo nuevos estudios. Esto no es sorprendente si se tiene en cuenta que nuestras vidas están cambiando de diferentes maneras y en diferentes momentos. Hemos seleccionado estos libros considerando los tópicos que cubren y los asuntos que hemos examinado en los distintos capítulos. Como resultado, no son siempre los libros más fáciles, pero esperamos que puedan demostrar que son lo bastante interesantes para impulsar el pensamiento sobre asuntos sociales medulares.

Cuando considere estos textos y los lea, no se sienta deprimido o caiga en la tentación de huir. El conocimiento sociológico puede parecer abrumador pero encontrará que el esfuerzo bien vale la pena y que sin duda no está más allá de sus posibilidades. Por otra parte, hay publicaciones sociológicas específicamente producidas para ayudarlo y otras que se mueven en el cuerpo principal del conocimiento sociológico. Note que la lectura puede ser un ejercicio pasivo en el que el lector actúa como recipiente del texto y no se compromete con él criticando, analizando, cruzando referencias y trayendo otros conocimientos anteriores y otras experiencias al texto. Es por esto que usted debería leer usando un «estilo interrogativo», en el que uno se «compromete» con el texto y constantemente le hace preguntas, poniendo la cabeza en los objetivos de su lectura. Hemos producido las preguntas para asistirlo en este proceso, pero sus habilidades interrogativas se desarrollarán marcadamente a medida que vaya acumulando una creciente profundización y un creciente ensanchamiento del conocimiento. Sólo nos queda decir que esperamos que haya disfrutado del viaje sociológico, que continúa.

INTRODUCCIÓN

Preguntas para, reflexionar

1. ¿Cree usted que puede haber una ciencia del sentido común y/o una mirada de sentido común sobre la ciencia?
2. Si se le pidiera que definiese la disciplina de la sociología en no más de dos

oraciones, ¿qué diría y por qué?

3. ¿Cuáles son los beneficios y las trampas de la «desfamiliarización»?
4. El sentido, ¿es «común»?

Lecturas sugeridas

Berger, P. L. y Kellner, H. (1982)

Sociology reinterpreted: An Essay on Method and Vocation (Harmondsworth: Penguin) (*La reinterpretación de la sociología*, Madrid: Espasa-Calpe, 1985). Este libro, que continúa el anterior *Invitation to Sociology (Introducción a la, sociología. Una perspectiva, humanista*. México: Limusa, 1989), examina tópicos tales como la libertad y la «cientificación» de la vida social.

Giddens, A. (2001)

Sociology, 4.^a ed. (Cambridge: Polity) (*Sociología*, Madrid, Alianza, 2002). Un panorama amplio y general de la sociología.

May, T. (2001)

Social Research: Issues, Methods and Process, 3.^a ed. (Buckingham: Open University Press). Como no hemos examinado métodos de investigación este libro proporciona un recorrido por los métodos y las perspectivas empleadas en la investigación social para quienes se interesen en estas áreas.

Mills, C. W. (1970)

The Sociological Imagination (Harmondsworth: Penguin; publicado originariamente en 1959) (*La imaginación sociológica*, Fondo de Cultura Económica: México, 1987). Aunque tiene ya muchos años sigue siendo un clásico sociológico y el último capítulo anticipa el tema de la «ambivalencia».

CAPÍTULO 1

Preguntas para reflexionar

1. ¿Cuáles son sus objetivos en la vida y de qué medios dispone para tener acceso a ellos?
2. ¿Cuáles son sus grupos de referencia en su vida y cuál es la relación entre sus acciones y las expectativas de ellos?
3. ¿Cómo entiende la relación entre libertad y dependencia?
4. ¿Cuál diría usted que son las relaciones entre familias, comunidades y organizaciones y cómo afectan estas los objetivos que usted se plantea para usted mismo y si son alcanzables o no? Considere esto en relación con los «Criterios de relevancia».

Lecturas sugeridas

Bauman, Z. (1988)

Freedom (Milton Keynes: Open University Press) (*Libertad*, Madrid, Alianza, 1992). Este estudio considera las cuestiones tratadas en este capítulo.

Griffiths, M. (1995)

Feminisms and the Self: The Web of Identity (London: Routledge). Las ideas sobre identidad son

consideradas en relación con pertenencia, autenticidad, política y autobiografía

Mead, G. H. (1964)

Selected Writings: George Herbert Mead, editado por A. J. Reck (Chicago: University of Chicago Press). Una colección de los escritos originales de Mead que vale la pena leer directamente en lugar de a través de otras fuentes.

Skeggs, B. (1997)

Formations of Class and Gender, Becoming Respectable (London: Sage). Un estudio sociológico que rastrea la vida de mujeres y cómo luchan por alcanzar su identidad social.

CAPÍTULO 2

Preguntas para reflexionar

1. Las fronteras entre el «nosotros» y el «ellos» hacen al mantenimiento de la identidad vía la distinción. ¿Cómo sucede esto y con qué consecuencias para el modo en que vemos a los otros y nos vemos nosotros mismos?
2. ¿Hay un «todos juntos» o un «lazo común» que comparta toda la humanidad en su conjunto?
3. ¿Qué prácticas de segregación y acreditación distingue usted en la ciudad? ¿Se consideraría un beneficiario o una víctima de estas prácticas y por qué?
4. ¿Qué significaba Erving Goffman con «desatención civil» y cómo se manifiesta?

Lecturas sugeridas

Bourdieu, P. et al. (1999)

The Weight of the World Social Suffering in Contemporary Society, traducido por P. P. Ferguson, et al. (Cambridge: Polity) (*La Miseria del mundo*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1999). Un estudio basado en investigaciones empíricas detalladas, llevadas adelante a lo largo de varios años acerca de cómo enfrenta la gente su vida cotidiana.

Frisby, D. y Featherstone, M. (eds.) (1997)

Simmel on Culture Selected Writings (Thousand Oaks, Calif.: Sage). Simmel fue un gran sociólogo y esta colección de sus trabajos le permite al lector una percepción del rango y profundidad de sus intereses.

Goffman, E. (1984)

The Presentation of Self in Everyday Life (Harmondsworth: Penguin; publicado originariamente en 1959). (*La presentación de la persona en la vida cotidiana*”, Buenos Aires Amorrortu, 1989). Este libro vendió muchos ejemplares, probablemente debido a la mirada de su autor sobre nuestras interacciones.

Miller, T. y McHoul, A. (1998)

Popular Culture and Everyday Life (London: Sage). Interesantes miradas sobre las prácticas cotidianas.

CAPÍTULO 3

Preguntas para reflexionar

1. ¿De qué manera se vinculan comunidades e identidades sociales?
2. ¿Qué piensa que quiso decir Raymond Williams con «lo sorprendente de la comunidad es que siempre ha sido»?
3. ¿Difieren las sectas de las organizaciones? De ser así, ¿de qué manera?
4. ¿Consideraría usted la posibilidad de exponer esas prácticas en organizaciones que usted considera no éticas? De ser así, ¿cuándo, por qué y bajo qué circunstancias?

Lecturas sugeridas

du Gay, P. (2000)

In Praise of Bureaucracy Weber - Organization - Ethics (London: Sage). El autor argumenta que la burocracia puede tener un importante papel en una sociedad que busque un gobierno responsable.

Gerth, H. y Mills, C. W. (eds.) (1970)

From Max Weber: Essays in Sociology (London: Routledge and Kegan, Paul) (*Ensayos de sociología contemporánea*) Max Weber, Barcelona: Martínez Roca, 1972). Como con nuestras sugerencias sobre Simmel y Mead, vale la pena a menudo regresar a los materiales originales para conocer mejor las ideas de los sociólogos líderes.

Jenkins, R. (1996)

Social Identity (London: Routledge). Un panorama muy útil de los puntos de vista sobre la identidad tanto de la sociología como de la antropología, combinados con los propios análisis e interpretaciones del autor.

Lyon D. (2001)

Surveillance Society: Monitoring Everyday Life (Buckingham: Open University Press). Cada vez más áreas de nuestras vidas están sujetas a vigilancia diaria y este estudio echa luz sobre cómo tiene lugar eso y discute sus implicancias.

CAPÍTULO 4

Preguntas para reflexional

1. ¿Cuáles son las diferencias entre coerción y elección?
2. ¿Qué significa decir que las personas son fines en sí mismas, en lugar de medios para los fines de otros?
3. Las legitimaciones de la tradición desempeñan un papel importante en nuestras vidas. ¿Puede usted pensar en algunos ejemplos y en cómo se relacionan con nuestras acciones?
4. ¿Existe algo así como los «universos de obligación»?

Lecturas sugeridas

Bauman, Z. (1989)

Modernity and the Holocaust (Cambridge, Mass.: Polity). (*Modernidad y holocausto*, Madrid: Sequitur, 1997). Un examen en profundidad de algunos de los temas considerados en este capítulo.

Beauvoir, S. de (1994)

The Ethics of Ambiguity (New York: Citadel; publicado originariamente en 1948) (*Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires: Schapire, 1956). Un ensayo penetrante escrito por una figura señera del movimiento existencialista francés que examina las elecciones a que nos enfrentamos en situaciones de ambigüedad.

Bellah, R. N., Madsen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A. y Tipton, S. M. (1996)

Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life (edición actualizada; Berkeley, Calif.: University of California Press) (*Hábitos del corazón*, Madrid: Alianza, 1989). Un estudio que despertó un amplio debate acerca de los valores y formas de vida contemporáneos.

Sennett, R. (1998)

The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism (London: W. W. Norton) (*La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona: Editorial Anagrama, 2000). Este libro contempla los cambios políticos y económicos a partir de sus efectos sobre la confianza, la integridad y la pertenencia.

CAPÍTULO 5

Preguntas para reflexionar

1. ¿Le resulta comprensible la idea de un don «puro» en una relación social?
2. Jürgen Habermas escribió acerca de la «colonización» del universo vital por el dinero, el poder y la burocracia. ¿Cree usted que es esta una tendencia creciente en la sociedad contemporánea? De ser así, ¿qué efectos tiene sobre la vida diaria?
3. ¿Existe una identidad fuera de la mercantilización?
4. ¿La impersonalidad del intercambio se halla apuntalada por relaciones sociales tales como el vínculo emocional y la confianza? De ser así, ¿de qué maneras y qué significa esto para la idea de «intercambio»?

Lecturas sugeridas

Beck, U. (1992)

Risk Society Towards a New Modernity (Thousand Oaks, Calif.: Sage). (*Sociología del Riesgo*, Barcelona: Paidós, 1994). Ulrich Beck caracteriza la sociedad contemporánea en términos de su propensión a producir riesgos que tienen efectos sobre la conducta de nuestras vidas.

Hochschild, A. E. (1983)

The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling (Berkeley, Calif.: University of California Press). El título dice lo suficiente acerca del contenido y el libro está escrito en un estilo atrapante.

Jamieson, L. (1998)

Intimacy: Personal Relationships in Modern Societies (Cambridge: Polity). ¿Es el deseo de intimidad una necesidad humana básica? ¿Hasta qué punto está modelado por las condiciones sociales y económicas? Estas son algunas de las principales cuestiones planteadas en este libro.

Luhmann, N. (1998)

Love As Passion. The Codification of Intimacy (Stanford, Calif.: Stanford University Press) (*El amor como pasión: la codificación de la intimidad*, Barcelona: Península, 1985). Un examen perspicaz del amor, la emoción y el vínculo en términos de su evolución a lo largo de la historia.

CAPÍTULO 6

Preguntas para reflexionar

1. Al buscar seguridad, ¿estamos buscando lo inalcanzable?
2. ¿Cómo se relacionan las costumbres, las posturas corporales y los modales en la vida diaria?
3. ¿De qué maneras se representan los cuerpos sociales en los medios de comunicación populares y por qué razones y utilizando qué medios?
4. ¿Son las ideas de salud y aptitud física diferentes debido a la existencia o ausencia de una «norma» contra la cual puedan medirse?

Lecturas sugeridas

Burkitt, I. (1999)

Bodies of Thought: Embodiment, Identity and Modernity (Thousand Oaks, Calif.: Sage). Este libro plantea cuestiones vinculadas con la relación mente-cuerpo y llega a la conclusión de que tener un cuerpo y actuar y pensarnos como personas son asuntos inseparables.

Delphy, C y Leonard, D. (1992)

Familiar Exploitation A New Analysis of Marriage in Contemporary Western Society (Cambridge, Mass.: Polity). Un análisis comparativo de cómo la organización de la familia se relaciona con el trabajo, la producción y el consumo.

Foucault, M. (1979)

The History of Sexuality, Volume I. An Introduction, traducido por R. Hurley (Harmondsworth: Penguin). (*Historia de la sexualidad, Tomo 1. La voluntad de saber*, México: Siglo XXI, 1977). El primero de los estudios de Michel Foucault sobre sexualidad no sólo es accesible sino que requiere por parte del lector que examine lo que se considerarían comúnmente creencias sólidas desde una perspectiva muy diferente.

Nettleton, S. (1995)

The Sociology of Health and Illness (Cambridge, Mass.: Polity). Un panorama abarcador de las perspectivas de la sociología médica

CAPÍTULO 7

Preguntas para reflexionar

1. Hablamos de tiempos de «hardware» y de «software». ¿Qué quisimos decir con eso y qué consecuencias tiene para los modos en que llevamos adelante nuestras vidas?
2. ¿Están liberadas las comunicaciones de los límites que les ponen «la gente y los objetos materiales»?
3. ¿Apunta el término «amenaza» a lo que está en nuestro vecindario pero cuya fuente real es más distante?

4. ¿Cuáles son los vínculos entre las actividades de resolución de problemas y los límites?

Lecturas sugeridas

Adam, B. (1995)

Timewatch: The Social Analysis of Time (Cambridge: Polity). Una de las más destacadas teorías sociales del tiempo, Barbara Adam, examina los modos en que el tiempo informa nuestras vidas en una serie de áreas, por ejemplo, la salud y el trabajo.

Bauman, Z. (2000)

Liquid Modernity (Cambridge, Mass.: Polity). (*Modernidad, líquida*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003). Un examen de la fluidez de la vida, que se discutió aquí, en relación con asuntos tales como el trabajo, el tiempo y el espacio, la comunidad, la emancipación y la individualidad.

Waters, M. (1995)

Globalization (London and New York: Rutledge). Una buena mirada de conjunto sobre este concepto y sus implicancias en nuestras vidas.

Williams, R. (1989)

Culture (London: Fontana) (*Cultura y sociedad*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2001). Raymond Williams dedica su atención a la idea de cultura y el por qué se ha vuelto tan importante para una comprensión de las relaciones sociales, así como a de qué manera se relaciona esto con su propia posición «cultural materialista».

CAPÍTULO 8

Preguntas para reflexionar

1. ¿Es la naturaleza otra cosa que el material sobre el cual se modela la cultura?
2. El control genético de los cultivos, ¿es un paso adelante en el proceso de controlar la naturaleza para propósitos humanos?
3. ¿A qué se refieren los términos «xenofobia» y «heterofobia»? Dé dos ejemplos de cada una en la vida diaria
4. ¿Cuáles son las diferencias entre ciudadanía, Estado, nación y nacionalismo, y cómo se vinculan entre sí?

Lecturas sugeridas

Calhoun, C. (1997)

Nationalism (Buckingham and Minneapolis, Minn.: Open University Press and Minnesota Press). La importancia de las fronteras nacionales, los Estados, las identidades y el nacionalismo es evidente en los tiempos contemporáneos. Este libro examina estas instancias, cómo interactúan y los diferentes modos en que se las utiliza.

Delanty, G. (2000)

Citizenship in a Global Age (Buckingham: Open University Press). Definiendo el término «ciudadanía», el autor examina las implicancias de la desterritorialización y argumenta a favor de una forma «cosmopolita» de ciudadanía.

Gilroy, P. (2000)

Between Camps Nations, Cultures and the Allure of Race (London: Allen Lane, The Penguin Press). Un examen de la identidad, la etnicidad y la raza en los tiempos modernos y las cuestiones que plantean para vivir nuestras vidas con otros de mejor manera.

Segal, L. (1999)

Why Feminism? Gender, Psychology, Politics (Cambridge: Polity). Los escritos de Lynne Segal resuenan con temas contemporáneos y esta antología de artículos no es una excepción.

CAPÍTULO 9

Preguntas para reflexionar

1. ¿De qué manera conforman y modelan su vida las nuevas tecnologías?
2. ¿Es la publicidad simplemente un modo de transmitir información, o determina lo que compramos?
3. ¿Se están convirtiendo los problemas públicos en males privados?
4. ¿Hay una vida más allá del salir de compras?

Lecturas sugeridas

Featherstone, M. (1991)

Consumer Culture and Postmodernism (London: Sage). (*Cultura de Consumo y Posmodernismo*, Buenos Aires: Amorrortu, 2000). Una revisión de la idea según la cual podemos caracterizar a las sociedades modernas en términos de consumo, y a la vez una evaluación del autor sobre el orden global y sus implicancias para las prácticas culturales.

Klein, N. (2000)

No Logo (London: Flamingo) (*No logo. El poder de las marcas*, Buenos Aires: Paidós, 2000). Una reveladora serie de miradas sobre el poder que tienen las grandes corporaciones sobre nuestras vidas.

MacKenzie, D. y Wajcman, J. (eds.) (1999)

The Social Shaping of Technology, 2.^a ed. (Buckingham: Open University Press). Una antología de artículos originales escritos por pensadores que reflexionan sobre las interacciones entre tecnología y relaciones humanas.

Slevin, J. (2000)

The Internet Society (Cambridge, Mass.: Polity). Un estudio detallado sobre el surgimiento de Internet y sus implicancias para la identidad y la organización de las relaciones sociales.

CAPÍTULO 10

Preguntas para reflexionar

1. ¿Qué es lo que espera al estudiar sociología?
2. ¿Cuáles son los asuntos que conformaron el desarrollo y la práctica de la sociología como disciplina?
3. ¿De qué manera puede ayudarnos pensar sociológicamente para mejorar nuestra

comprensión de nosotros mismos, los otros y las condiciones sociales en que vivimos?

4. ¿Ninguna «forma de vida» es pura?

Lecturas sugeridas

Fraser, N. (1997)

Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition (London: Routledge) (*Justitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista»*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes, 1997). Nancy Fraser tiene la habilidad de llegar al meollo de los argumentos y dejar planteados los modos en que podríamos encontrar soluciones constructivas a los problemas que se plantean. Esta serie de ensayos no es una excepción, y en ellos la autora argumenta algo que tan a menudo se olvida: que el reconocimiento va de la mano con la redistribución.

May, T. (1996)

Situating Social Theory (Buckingham: Open University Press). Este libro, haciendo base en la historia de la teoría social y las tradiciones del pensamiento social, ubica las escuelas de pensamiento contemporáneas y discute sus puntos fuertes y débiles.

Williams, M. (2000)

Science and Social Science. An Introduction (London and New York: Routledge). Una guía para los debates sobre ciencia y cómo estos se relacionan con la práctica de las ciencias sociales. El autor también considera las importantes cuestiones de los valores y las prácticas científicas.

Young, J. (1999)

The Exclusive Society: Social Exclusion, Crime and Difference in Late Modernity (Thousand Oaks, Calif.: Sage) (*La sociedad «excluyente»; exclusión social, delito y diferencia en la modernidad tardía*, Madrid: Marcial Pons, 2003). Este libro examina la transición desde la estabilidad al cambio y la división. Señalando que «no hay vuelta atrás», el autor considera las posibilidades para el futuro y, al hacerlo, utiliza la mirada sociológica de una manera no muy diferente de la que sugerimos en este capítulo final.



ZYGMUNT BAUMAN (Poznan, Polonia, 1925) es un sociólogo, filósofo y ensayista polaco de origen judío. Miembro de una familia de judíos no practicantes, hubo de emigrar con su familia a Rusia cuando los nazis invadieron Polonia. En la contienda, Bauman se enroló en el ejército polaco, controlado por los soviéticos, cumpliendo funciones de instructor político. Participó en las batallas de Kolberg y en algunas operaciones militares en Berlín. En mayo de 1945 le fue otorgada la Cruz Militar al Valor. De 1945 a 1953 desempeñó funciones similares combatiendo a los insurgentes nacionalistas de Ucrania, y como colaborador para la inteligencia militar.

Durante sus años de servicio comenzó a estudiar sociología en la Universidad de Varsovia, carrera que hubo de cambiar por la de filosofía, debido a que los estudios de sociología fueron suprimidos por «burgueses». En 1953, habiendo llegado al grado militar de mayor, fue expulsado del cuerpo militar con deshonor, a causa de que su padre se había presentado en la embajada de Israel para pedir visa de emigrante.

En 1954 finalizó la carrera e ingresó como profesor en la Universidad de Varsovia, en la que permanecería hasta 1968. En una estancia de estudios en la prestigiosa London School of Economics, preparó un relevante estudio sobre el movimiento socialista inglés que fue publicado en Polonia en 1959, y luego apareció editado en inglés en 1972. Entre sus obras posteriores destaca *Sociología para la vida cotidiana* (1964), que resultó muy popular en Polonia y formaría luego la estructura principal de *Pensando sociológicamente* (1990).

Fiel en sus inicios a la doctrina marxista, con el tiempo fue modificando su

pensamiento, cada vez más crítico con el proceder del gobierno polaco. Por razones políticas se le vedó el acceso a una plaza regular de profesor, y cuando su mentor Julian Hochfeld fue nombrado por la UNESCO en París, Bauman se hizo cargo de su puesto sin reconocimiento oficial. Debido a fuertes presiones políticas en aumento, Bauman renunció en enero de 1968 al partido, y en marzo fue obligado a renunciar a su nacionalidad y a emigrar.

Ejerció la docencia primero en la Universidad de Tel Aviv y luego en la de Leeds, con el cargo de jefe de departamento. Desde entonces Bauman escribió y publicó solamente en inglés, su tercer idioma, y su reputación en el campo de la sociología creció exponencialmente a medida que iba dando a conocer sus trabajos. En 1992 recibió el premio Amalfi de Sociología y Ciencias Sociales, y en 1998 el premio Theodor W. Adorno otorgado por la ciudad de Frankfurt.

La obra de Bauman comprende 57 libros y más de 100 ensayos. Desde su primer trabajo acerca de el movimiento obrero inglés, los movimientos sociales y sus conflictos han mantenido su interés, si bien su abanico de intereses es mucho más amplio. Muy influido por Gramsci, nunca ha llegado a renegar completamente de los postulados marxistas. Sus obras de finales de los 80 y principios de los 90 analizan las relaciones entre la modernidad, la burocracia, la racionalidad imperante y la exclusión social. Siguiendo a Sigmund Freud, concibe la modernidad europea como el producto de una transacción entre la cesión de libertades y la comodidad para disfrutar de un nivel de beneficios y de seguridad.

Según Bauman, la modernidad en su forma más consolidada requiere la abolición de interrogantes e incertidumbres. Necesita de un control sobre la naturaleza, de una jerarquía burocrática y de más reglas y regulaciones para hacer aparecer los aspectos caóticos de la vida humana como organizados y familiares. Sin embargo, estos esfuerzos no terminan de lograr el efecto deseado, y cuando la vida parece que comienza a circular por carriles predeterminados, habrá siempre algún grupo social que no encaje en los planes previstos y que no pueda ser controlado.

Bauman acudía al personaje de la novela *El extranjero* de Albert Camus para ejemplificarlo. Abrevando en la sociología de Georg Simmel y en Jacques Derrida, Bauman describió al «extranjero» como aquel que está presente pero que no nos es familiar, y que por ello es socialmente impredecible. En *Modernidad y ambivalencia*, Bauman describe cómo la sociedad es ambivalente con estos elementos extraños en su seno, ya que por un lado los acoge y admite cierto grado de extrañeza, de diferencia en los modos y pautas de comportamiento, pero por dentro subyace el temor a los personajes marginales, no totalmente adaptados, que viven al margen de las normas comunes.

En su obra más conocida, *Modernidad y holocausto*, sostiene que el holocausto no debe ser considerado como un hecho aislado en la historia del pueblo judío, sino que

debería verse como precursor de los intentos de la modernidad de generar el orden imperante. La racionalidad como procedimiento, la división del trabajo en tareas más diminutas y especializadas, la tendencia a considerar la obediencia a las reglas como moral e intrínsecamente bueno, tuvieron en el holocausto su grado de incidencia para que este pudiera llevarse a cabo. Los judíos se convirtieron en los «extranjeros» por excelencia, y Bauman, al igual que el filósofo Giorgio Agamben, afirma que los procesos de exclusión y de descalificación de lo no catalogable y controlable siguen aún vigentes.

Al miedo difuso, indeterminado, que no tiene en la realidad un referente determinado, lo denominó «*Miedo líquido*». Tal miedo es omnipresente en la «*Modernidad líquida*» actual, donde las incertidumbres cruciales subyacen en las motivaciones del consumismo. Las instituciones y organismos sociales no tienen tiempo de solidificarse, no pueden ser fuentes de referencia para las acciones humanas y para planificar a largo plazo. Los individuos se ven por ello llevados a realizar proyectos inmediatos, a corto plazo, dando lugar a episodios donde los conceptos de carrera o de progreso puedan ser adecuadamente aplicados, siempre dispuestos a cambiar de estrategias y a olvidar compromisos y lealtades en pos de oportunidades fugaces.



TIM MAY es Director del Centre for Sustainable Urban and Regional Futures (Centro para Futuros regionales, urbano sostenible s) un centro de investigación interdisciplinario de la Universidad de Salford. Después de una carrera como ingeniero en el sector agrícola, su primer título de grado fue de la Escuela de Economía y Ciencia Política de Londres y luego pasó a estudiar en Métodos de

Investigación Social de la Universidad de Surrey (1986) y en la Universidad de Plymouth (1990). Fue designado para una cátedra en Plymouth (1989-1995); Luego se trasladó a la Universidad de Durham (1995-1999) y fue designado como Presidente en Salford en agosto de 1999. Tim trabajó en muchas organizaciones (universidades, Gobierno Local, agencias de desarrollo regional, oficinas gubernamentales, de libertad vigilada, salud, prisiones y sus sectores de ingeniería Servicios Sociales y la planificación) y ha ocupado becas de investigación de: Consejos de investigación del Reino Unido (ESRC; EPSRC; AHRC); Ayuntamientos, el NHS y Mistra (Fundación de Investigación del Medio Ambiente de Suecia); sector privado; Agencias de Desarrollo Regional; universidades.

Tim ha trabajado para las universidades asesorándoles en cuestiones intelectuales, organizacionales y estratégicos. Desde el año 2000, SURF ha generado ingresos externos de 6,5 millones de libras. Tim ha escrito y editado catorce libros que han sido traducidos a quince idiomas, además de más de ciento ochenta artículos, capítulos de libros e informes de investigación y ocho ediciones especiales de revistas. Esto cubre; intermediación activa en el intercambio de conocimientos y los métodos de la investigación; pensar sociológicamente; filosofía de la ciencia y las ciencias sociales; la gestión y el cambio organizacional; el desarrollo de políticas y el aprendizaje; universidades y el desarrollo socioeconómico; la política científica; la política y la representación regional y la teoría social.

Tim fue editor de los libros de la serie internacional, «Issues in Society» (Problemas de la Sociedad) (Open University Press / McGraw-Hill) en la que diecisiete libros se publicaron entre 1998-2010. El trabajo de Tim se centra en cuestiones relativas a los conocimientos, la gobernabilidad y la formulación de políticas, así procesos de intercambio de conocimiento como eficaces para la interacción universidad-ciudad. Actualmente se está llevando a cabo un trabajo comparativo internacional sobre la producción y recepción del conocimiento urbano para un futuro sostenible y escribe tres libros sobre la reflexividad, las ciudades y el conocimiento y el pensamiento sociológico, así como artículos sobre el desarrollo del conocimiento y la metodología.

Notas

[1] En inglés, la denominación sarcástica *mutually assured destruction* se ve reforzada por el contenido irónico de la sigla que la representa: *MAD* significa «loco». (N. del T.). <<

[2] Conservamos el término inglés (originariamente francés) *expertise*, que alude al conocimiento producido por el estudio sistemático realizado por expertos (*N. del T.*).

<<