

# LECTURAS TEORÍA SOCIOLOGICA CONTEMPORÁNEA

Prof. MARIO DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ-PINILLA

Curso 2005-2006

<b>TEMA 1. El estructural-funcionalismo</b>	
▪ TALCOTT PARSONS. <i>El sistema de las sociedades modernas</i>	2
▪ ROBERT KING MERTON. <i>Teoría y estructura sociales</i>	13
<b>TEMA 2. La primera generación de la escuela de Frankfurt</b>	
▪ MAX HORKHEIMER y THEODOR WIESENGRUND ADORNO. <i>Sociológica</i>	19
▪ HERBERT MARCUSE. <i>El hombre unidimensional</i>	32
<b>TEMA 3. Del estructuralismo al post-estructuralismo</b>	
▪ CLAUDE LÉVI-STRAUSS. <i>Antropología estructural</i>	36
▪ MICHEL FOUCAULT. <i>Por qué estudiamos el poder: la cuestión del sujeto</i>	50
<b>TEMA 4. De la fenomenología a la etnometodología</b>	
▪ ALFRED SCHÜTZ. <i>Estudios sobre teoría social</i>	61
▪ PETER L. BERGER y THOMAS LUCKMANN. <i>La construcción social de la realidad</i>	69
▪ HAROLD GARFINKEL. <i>Entrevista a H. Garfinkel</i>	74
<b>TEMA 5. Sociología crítica norteamericana</b>	
▪ ERVING GOFFMAN. <i>Los marcos de interpretación de la experiencia</i>	76
▪ CHARLES WRIGHT MILLS. <i>La imaginación sociológica</i>	80
<b>TEMA 6. Los enfoques de la sociología histórica</b>	
▪ IMMANUEL WALLERSTEIN. <i>Ecología y costos de producción capitalistas</i>	83
▪ NORBERT ELÍAS. <i>Del guerrero al cortesano</i>	89
<b>TEMA 7. La Escuela de Frankfurt. Segunda generación</b>	
▪ JÜRGEN HABERMAS. <i>Teoría y acción comunicativa. Complementos y estudios previos</i>	94
▪ CLAUS OFFE. <i>¿Pleno empleo? Para la crítica de un problema mal planteado</i>	110
<b>TEMA 8. Revitalización de la teoría social</b>	
▪ PIERRE BOURDIEU et al. <i>El oficio de sociólogo</i>	114
▪ ANTHONY GIDDENS. <i>El capitalismo y la moderna teoría social</i>	122
<b>TEMA 9. La teoría de sistemas</b>	
▪ NIKLAS LUHMANN. <i>Sociedad y sistema</i>	128
<b>TEMA 10. Otras corrientes de la teoría sociológica</b>	
▪ JON ELSTER. <i>Economics. La adicción y el juego</i>	149
<b>TEMA 11. Problemas contemporáneos</b>	
▪ ULRICH BECK. <i>La sociedad del riesgo global</i>	161
▪ ZYGMUNT BAUMAN. <i>Modernidad y ambivalencia</i>	165

## TEMA 1. El estructural-funcionalismo

### TALCOTT PARSONS

*El sistema de las sociedades modernas* (E. Trillas, México D. F. 1977, pp. 13-41)

#### 1. Concepto de sociedad

Definimos la sociedad como el tipo de sistema social que se caracteriza por el más alto nivel de autosuficiencia en relación a su ambiente, incluyendo otros sistemas sociales. No obstante, la autosuficiencia total sería incompatible con la posición de la sociedad como subsistema de acción. Cualquier sociedad depende, para su continuación, como sistema, de los insumos que recibe mediante intercambios con los sistemas ambientales. La autosuficiencia con relación al ambiente significa estabilidad en la relación de intercambio y capacidad para controlar éste, en interés del funcionamiento de la sociedad. Ese control puede variar desde la aptitud para evitar o «resolver» los trastornos hasta la capacidad para moldear favorablemente las relaciones ambientales.

El ambiente físico reviste cierta importancia en cuanto a adaptación frente a la sociedad, es la fuente directa de los recursos naturales que dicha sociedad puede explotar por medio de sus mecanismos de producción tecnológicos y económicos. La distribución del acceso a los recursos naturales, con el fin de vincularlo a la división de la mano de obra por medio del aspecto ecológico de la sociedad, requiere una distribución territorial de las localidades residenciales y los intereses económicos entre los diversos subgrupos de la población. El ambiente físico muestra una significación secundaria ante sociedades, debido a que, por la importancia de la fuerza física en la prevención de acciones no deseadas, el alcance efectivo de la meta societaria requiere el control de dichas acciones dentro de cierta zona territorial; por tanto, hay dos contextos de autosuficiencia societaria que conciernen respectivamente a los funcionamientos económico y político en relación al ambiente físico: la tecnología y la utilización organizada de la fuerza en las funciones militares y policíacas.

Un tercer aspecto de la autosuficiencia societaria se refiere a las personalidades de los miembros individuales en una forma especial de interpenetración con los organismos involucrados. El organismo se enlaza directamente con el complejo territorial por medio de la importancia de la ubicación física de las acciones; pero su liga principal con el sistema social incluye la personalidad; esta zona primaria de interpenetración concierne a su posición de miembro. Una sociedad solamente podrá ser autosuficiente hasta el punto en que por lo general pueda «contar» con realizaciones de sus miembros que «contribuyan» adecuadamente al funcionamiento societario. Esta integración entre personalidad y sociedad no tiene que ser absoluta, como tampoco en el caso de los demás intercambios incluidos en la autosuficiencia. Sin embargo, no podríamos decir que una sociedad es autosuficiente si una mayoría abrumadora de sus miembros estuviera «enajenada».

La integración de los miembros en una sociedad implica la zona de interpenetración entre el sistema social y el de personalidad. No obstante, la relación resulta básicamente tripartita debido a que ciertos sectores del sistema cultural, así como ciertos otros de la estructura social, están interiorizados en las personalidades, y a que determinadas partes del sistema cultural están institucionalizados en la sociedad.

Al nivel social, los patrones institucionalizados de valor constituyen «representaciones colectivas», que definen los tipos deseables de sistema social; éstas son correlativas de los conceptos de tipos de sistemas sociales, por medio de los que los individuos se orientan en cuanto a su capacidad como miembros. Así pues es el consenso de los miembros acerca de la orientación de los valores relativos a su propia sociedad, lo que define la institucionalización de los patrones de valores. A este respecto el consenso es desde luego una cuestión de grado. Por consiguiente, la autosuficiencia en este sentido se refiere al grado en que las instituciones de una sociedad se han legitimado mediante los compromisos de valores aceptados por sus miembros.

Al nivel cultural, los valores sociales comprenden sólo parte de un sistema más amplio de valor, puesto que deben evaluarse también todos los demás objetos del sistema de acción. Los valores están relacionados con componentes de un sistema cultural, como los conocimientos empíricos, los sistemas expresivos de símbolos y las estructuras simbólicas constitutivas que integran el núcleo de los sistemas religiosos. A fin de cuentas, los valores se autentifican principalmente en términos religiosos. En el contexto de la legitimación cultural, una sociedad es autosuficiente hasta el punto en que sus instituciones se autentifican mediante los valores que respaldan sus miembros con un

consenso relativo, y que a su vez se legitiman por su congruencia con otros componentes del sistema cultural, sobre todo con su simbolismo constitutivos.

Resulta esencial recordar que los sistemas culturales no corresponden exactamente a los sociales, incluyendo las sociedades. En general, los sistemas culturales más importantes se institucionalizan en patrones variantes, en diversas sociedades; aunque haya también subculturas dentro de las sociedades; por ejemplo, el sistema cultural que se centra en la cristiandad occidental, con ciertas aclaraciones e incontables variaciones, ha sido común a todo el sistema europeo de las sociedades modernizadas. En el presente volumen analizaremos dos vías de relación de una sociedad con otras. En primer lugar, todas las sociedades que llamamos «políticamente organizadas» se encuentran comprometidas con varias otras mediante «relaciones internacionales» de diversa índole, tanto amistosas como hostiles. Debemos ampliar este concepto y analizar las relaciones, considerando que constituyen por sí solas un sistema social que puede analizarse con los mismos conceptos generales que los demás tipos de sistemas sociales. En segundo lugar, un sistema social puede estar involucrado con la estructura social y/o los miembros y/o la cultura de dos o más sociedades. Esos sistemas sociales son innumerables y de muchos tipos distintos. Las familias que emigran a los Estados Unidos con frecuencia conservan relaciones de parentesco efectivas con otras personas del «viejo país», de tal modo que sus sistemas de parentesco tienen «ramas» tanto norteamericanas como extranjeras. Puede decirse algo similar de muchas empresas de negocios, asociaciones profesionales y colectividades religiosas. Aunque, por ejemplo, la Iglesia católica romana constituye un sistema social, resulta evidente que no se trata de una sociedad puesto que su autosuficiencia resulta muy baja, de acuerdo con nuestro criterio. El control de sus recursos económicos por medio de la organización de la producción es mínimo; carece de control político autónomo sobre zonas territoriales y, en muchas sociedades, sus miembros constituyen una minoría. Así, debemos tomar en consideración dos sistemas sociales: los «supersocietarios», que comprenden una pluralidad de sociedades y los «transocietarios», cuyos miembros pertenecen a una pluralidad de sociedades distintas.

## 2. Los subsistemas de la sociedad

De acuerdo con nuestro propio patrón de cuatro funciones para analizar los sistemas de acción, consideramos que cualquier sociedad es analíticamente divisible en cuatro subsistemas primarios, como muestra la tabla 1.

Tabla 1. Sociedad (de manera más general, sistema social)

Subsistemas	Componentes estructurales	Aspectos del proceso de desarrollo	Función primaria
Comunidad Societaria Fiduciario o de mantenimiento de patrones Constitución política Economía	Normas Valores Colectividades Papeles	Inclusión Generalización de valores Diferenciación Ascenso de adaptación	Integración Mantenimiento de patrones Alcance de metas Adaptación

En esta tabla intentamos presentar, de manera un poco más elaborada un paradigma de cuatro funciones de la sociedad o de algún otro tipo de sistema social, concebido como subsistema integrante de un sistema general de acción. La comunidad societaria, que constituye el primer subsistema de referencia en el presente análisis se coloca en la columna de la izquierda: los otros tres le siguen. En correspondencia a ese conjunto, en la segunda coda se presenta una clasificación, de acuerdo con los mismos criterios funcionales, de cuatro componentes estructurales principales de los sistemas sociales. En la tercera sigue una clasificación correspondiente de aspectos del proceso de cambio de desarrollo en los sistemas sociales que se utilizará ampliamente en el análisis que sigue. Finalmente, en la cuarta columna se repite la designación de las cuatro principales categorías de función. [Con excepción del paradigma de desarrollo, este esquema se presentó por primera vez en forma completa, en la obra del autor «General Introduction, Part II: An Outline of the Social System», en *Theories of Society*. Para su comparación general con las tablas 1 y 2 consúltense los 1 y 2 de la *Sociedad*, páginas 19 y 22 y las notas explicativas que las acompañan.]

Así, el subsistema de mantenimiento de patrones se ocupa particularmente de las relaciones de la sociedad con el sistema cultural y, en esa forma, con la realidad final; el subsistema de alcance de metas o la forma de gobierno (constitución política), a la personalidad de los miembros individuales, el subsistema de adaptación o la economía, al organismo conductual y, por medio de él, al mundo físico. Estas divisiones resultan más claras y son más importantes en las sociedades avanzadas en la escala del modernismo. No obstante, la complejidad de las relaciones, tanto entre subsistemas de acción como entre subsistemas de la sociedad, impide que esas divisiones sean siempre claras. Por ejemplo, las estructuras de parentesco deben ubicarse en los tres subsistemas mencionados; por medio de su relación con la alimentación, sexo, descendencia biológica y residencia, están relacionadas con el organismo y el ambiente físico. Como fuente fundamental del primer aprendizaje de los valores, normas y modos de comunicación por parte del individuo, tiene mucha relación con el sistema de mantenimiento de patrones. Como fuente primaria de servicios socializados, se relaciona con la constitución política.

Dentro de este marco, el núcleo de una sociedad como sistema social representa el cuarto componente: su subsistema de integración. Toda vez que consideramos al sistema social como de integración para los sistemas de acción en general, debemos dedicar especial atención a los modos en que alcanza -o no- varios tipos y niveles de integración interna. Al subsistema de integración de una sociedad lo denominaremos comunidad societaria.

Es posible que la función más general de la comunidad societaria sea la articulación de un sistema de normas con una organización colectiva que presente unidad y cohesión. Según Weber, el aspecto normativo se denomina sistema de orden legítimo; el colectivo es la comunidad societaria, como colectividad aislada y circunscrita. El orden societario requiere una integración clara y definida en el sentido, por una parte, de la coherencia normativa y, por otra de la «armonía» y «coordinación» societarias. Además, las obligaciones definidas de acuerdo con las normas deben aceptarse en su conjunto mientras que, a la inversa, las colectividades deben ejercer una sanción normativa al realizar sus funciones y fomentar sus intereses legítimos. Así, el orden normativo al nivel societario contiene una «solución» al problema planteado por Hobbes -evitar que las relaciones humanas degeneren en una «guerra de todos contra todos»-.

Es importante no tratar la estructura de normas societarias como entidad monolítica. Por consiguiente, distinguimos en forma analítica cuatro componentes, aun cuando coincidan de manera considerable en cuanto a su contenido específico.

Nuestras distinciones se refieren a las bases de las obligaciones y los derechos, así como a la naturaleza de las sanciones por incumplimiento y las recompensas por cumplimiento o por alcanzar niveles de realización desacostumbrados.

### **3. El núcleo: la comunidad societaria**

Nuestra categoría primordial, la comunidad societaria, es relativamente poco conocida, probablemente debido a que por lo general se le analiza en términos políticos y religiosos, más que sociales. En nuestra opinión, la función primaria de este subsistema de integración es definir las obligaciones de lealtad hacia la comunidad societaria, tanto para los miembros como un todo como para diversas categorías de status y papeles diferenciados dentro de la sociedad. Así, en la mayoría de las sociedades modernas, la voluntad para cumplir con el servicio militar constituye una prueba de lealtad para los hombres; pero no para las mujeres. La lealtad es la disposición para responder a los llamamientos «justificados» adecuadamente en nombre de la necesidad o el interés colectivo o «público». El problema normativo es la definición de las ocasiones en que esa respuesta constituye una obligación. En principio, se requiere lealtad en cualquier colectividad; pero tiene una importancia especial para la comunidad societaria. Los órganos del gobierno son por lo común agentes de los llamamientos hechos a la lealtad societaria, así como de la aplicación de normas asociadas. No obstante, en muchos casos el gobierno y las diligencias justificadas de la sociedad no coinciden directamente.

Resulta particularmente importante la relación que existe entre la lealtad de subgrupos e individuos hacia la colectividad societaria y hacia otras colectividades de las que sean miembros. El pluralismo de papeles, la participación de las mismas personas en varias colectividades, es una particularidad fundamental de todas las sociedades humanas. En conjunto, un incremento del pluralismo de los papeles es característica principal de los procesos de diferenciación que conducen a los tipos modernos de sociedad. Por consiguiente, la reglamentación de las lealtades hacia la comunidad

misma y hacia varias otras colectividades constituye un importante problema de integración para la comunidad societaria.

La teoría social individualista ha exagerado persistentemente la importancia del «interés propio» del individuo en un sentido psicológico, como obstáculo para la integración de los sistemas sociales. Los motivos de interés propio de los individuos, en su conjunto, se encauzan de manera efectiva en el sistema social por medio de una gran variedad de lealtades y pertenencias a colectividades. El problema más inmediato a la mayoría de los individuos es el ajuste de las obligaciones entre lealtades en competencia, en los casos de conflicto. Por ejemplo, los hombres adultos normales de las sociedades modernas son a la vez empleados y miembros de una familia. Aun cuando las exigencias de esos dos papeles entran con frecuencia en conflicto, la mayor parte de los hombres tiene un enorme interés en satisfacer sus lealtades hacia ambos.

Una comunidad societaria constituye una red compleja de colectividades interpenetrantes y lealtades colectivas; un sistema que se caracteriza tanto por la diferenciación funcional como por la segmentación. Así, las unidades familiares y de parentesco, empresas de negocios, iglesias, unidades del gobierno, colectividades educativas y otras instituciones similares, son diferentes entre sí. Además, existen incontables unidades colectivas de cada tipo; por ejemplo, un gran número de hogares cada uno de los cuales incluye solamente a unas cuantas personas y muchas comunidades locales.

La lealtad a la comunidad societaria debe ocupar una posición elevada en cualquier jerarquía de lealtades estable y por tanto, es cuestión de primordial interés para la sociedad; sin embargo, no ocupa el lugar más elevado de la jerarquía. Hemos realzado la importancia de la legitimación cultural del orden normativo de una sociedad, debido a que ocupa una posición de orden superior. Funciona en el primer caso por medio de la institucionalización de un sistema de valores que es parte tanto del sistema societario como del cultural. Entonces sus subvalores, que son especificaciones de los patrones generales de valores, se convierten en partes de cualquier norma concreta que se integre dentro del orden legítimo. El sistema de normas que rige las lealtades debe incluir los derechos y obligaciones de varias colectividades y sus miembros, no sólo entre sí, sino también con las bases de legitimación del orden como un todo.

En su aspecto jerárquico, el orden normativo de la comunidad societaria de acuerdo con los miembros, comprende su escala de estratificación, la escala del prestigio aceptado -y, hasta el punto al que se hayan integrado los valores y las normas, legitimado- de subcolectividades, status y papeles, y así también de las personas, como miembros de la sociedad. Debe coordinarse tanto con las normas universales que rigen las posiciones de los miembros como con los elementos de diferenciación entre las funciones de las subcolectividades, posiciones y papeles, que no implican de por sí una jerarquía. Así pues, el sistema concreto de estratificación es una función compleja de todos esos componentes.

El pluralismo de los papeles hace que el problema del status de los individuos en un sistema en estratificación resulte especialmente complejo. Los mecanismos de estratificación han tratado generalmente a los individuos como si estuvieran integrados de manera difusa en grandes sistemas colectivos, la pertenencia a los cuales define su status. Las familias, grupos étnicos, «estados» y clases sociales, han funcionado en esta forma. Sin embargo, la sociedad moderna requiere una diferenciación de los status individuales derivados de solidaridades de base difusa, dando un carácter distintivo a los sistemas modernos de estratificación.

La posición de una subcolectividad o un individuo en el sistema de estratificación se mide por su nivel de prestigio o capacidad para ejercer influencia. Concebimos la influencia como un medio simbólico generalizado de intercambio societario, en la misma categoría general que el dinero o el poder; consiste en la capacidad de dar origen a las decisiones deseadas por parte de otras unidades sociales, sin ofrecerles directamente un *quid pro quo* apropiado como incentivo, o amenazándolas con consecuencias desagradables; sin embargo, la influencia debe funcionar por medio de la persuasión para que el sujeto se convenza de que tomar la decisión que le sugiere quien ejerce la influencia significa actuar en interés del sistema colectivo del que ambos son solidarios. Su llamamiento primordial se dirige hacia el interés colectivo y, por lo general, en la inteligencia de que las partes implicadas tienen particular inclinación a fomentar el interés de la colectividad y su mutua solidaridad. La aplicación típica de la influencia está en la persuasión para entrar en una relación contractual «de buena fe» o en votar por un candidato político específico. La influencia debe intercambiarse por beneficios *ad hoc* o por otras formas de influencia, en un sentido paralelo a aquel

en que los recursos monetarios pueden utilizarse para obtener bienes, o bien reunirse o intercambiarse. La influencia puede también cambiarse por otros medios generalizados como el dinero o el poder.

#### **4. La comunidad societaria y el mantenimiento de patrones**

Las bases de la legitimación cultural trascienden las contingencias directas de influencia, interés y solidaridad y tienen sus raíces, al nivel societario, en los compromisos de valor. En contraste con la lealtad a las colectividades, la marca distintiva de un compromiso de valor es una mayor independencia de consideraciones de costos, ventajas o desventajas relativas y exigencias sociales o ambientales para cumplir con sus obligaciones. La violación de un compromiso se define como ilegítima: su satisfacción o incumplimiento es una cuestión de honor o conciencia y no puede dejar de cumplirse sin deshonor y/o culpabilidad.

Aun cuando puede parecer muy restrictivo, como lo son en realidad algunos de sus compromisos, el grado y el tipo de las limitaciones implícitas dependen de innumerables factores. El compromiso con los valores en general implica aceptar una obligación que contribuya a su aplicación en una acción concreta; sobre todo cuando el sistema de valores es «activista» como lo es generalmente en las sociedades modernas, esto implica una aceptación realista de ciertas condiciones de acción colectiva. Así, los sistemas de valores contienen ciertas categorías de compromisos con «asociaciones valiosas», solidaridad en las relaciones y empresas colectivas legítimas. En cuanto a cuáles son las asociaciones que se consideran valiosas, se trata de algo que varía ampliamente de una sociedad a otra. Sin embargo, resulta casi imposible garantizar la legalidad de las asociaciones en fuerza de restringir la legitimación a ciertos actos específicamente definidos, debido a que los actores necesitan cierto margen para ejercer una discreción considerable, con el fin de poder aplicar sus valores en diversas circunstancias. Uno de los factores principales para determinar la amplitud de ese margen es el nivel de generalidad de los valores de legitimación. Por ejemplo, el mandato de no explotar a otros en las transacciones económicas es muy diferente de la prohibición específica de prestar dinero a rédito. La generalización de los sistemas de valor, de tal modo que puedan regular eficientemente las acciones sociales sin depender de prohibiciones particulares, ha representado un factor central en el proceso de modernización. A nivel cultural, el aspecto pertinente de los valores es el que normalmente denominamos moral; se ocupa de la evaluación de los objetos de la experiencia en el contexto de las relaciones sociales. Un acto moral aplica un valor cultural en una situación social e implica una interacción con otros actores; como cuestión de interacción, debe incluir normas que ligen recíprocamente a los actores.

Los valores morales representan sólo un componente del contenido de valor de un sistema cultural, otros integrantes son, por ejemplo, los valores estéticos, los cognoscitivos o los específicamente religiosos. Las culturas se diferencian también en bases distintas de la moral, de tal modo que la religión, las artes, como simbolizaciones expresivas y los conocimientos empíricos (eventualmente las ciencias) se convierten también en sistemas culturales independientes y diferenciados. El sistema cultural muy diferenciado, junto con los modos complejos de articulación, constituye una de las marcas características de las sociedades modernas.

#### **5. La comunidad societaria y la política**

Además de los aspectos de un orden societario normativo centrado en la participación como miembros, la lealtad y en la legitimación cultural, debemos tomar en consideración un tercero. La influencia y los compromisos de valor funcionan voluntariamente por medio de la persuasión y la apelación al honor o la conciencia. No obstante, ningún sistema social grande y complejo puede durar, a menos que sea obligatorio el cumplimiento de grandes partes de su orden normativo o sea que se apliquen sanciones negativas de situación vinculadas al incumplimiento. Esas sanciones, a la vez, impiden el incumplimiento -en parte, «recordándoles» sus obligaciones a los buenos ciudadanos- y castigan las infracciones siempre que se producen. El ejercicio socialmente organizado y regulado de las sanciones negativas que incluye la amenaza de su aplicación cuando se sospecha la existencia de intenciones de incumplimiento, es lo que denominamos función de coacción. Cuanto más diferenciada esté una sociedad, tanto más probable será que la coacción la realicen dependencias especializadas como las fuerzas policíacas y los establecimientos militares.

La coacción regulada requiere algún tipo de determinación del hecho real, la agencia y las circunstancias de infracciones a las normas. Entre las agencias especializadas que operan a este respecto se encuentran los tribunales de justicia y la profesión de leyes. Un orden normativo

complejo requiere no solamente la coacción, sino también la interpretación autoritaria. Los sistemas de tribunales han llegado generalmente a combinar la determinación de obligaciones, castigos y otras cosas similares, para casos específicos, con la interpretación del significado de las normas, que constituye un problema muy generalizado. Las sociedades menos desarrolladas tienden a reservar la última función a las agencias religiosas; pero las modernas la confían cada vez más a tribunales laicos.

Estos problemas plantean cuestiones sobre la relación entre una comunidad societaria y la política. En nuestros términos analíticos el concepto de política no solamente incluye las funciones primarias de gobierno, en su relación con una comunidad societaria, sino también los aspectos correspondientes de cualquier colectividad. Consideramos un fenómeno como político hasta el punto que incluya la organización y la movilización de recursos para alcanzar las metas de una colectividad dada. Las empresas de negocios, universidades e iglesias presentan aspectos políticos; no obstante, en el desarrollo de las sociedades modernas, el gobierno ha llegado a diferenciarse cada vez más de la comunidad societaria, como órgano especializado de la sociedad que se encuentra en el centro de la política.

Al llegar a diferenciarse, el gobierno ha mostrado tendencia a centrarse en dos conjuntos primarios de funciones. El primero se refiere a la responsabilidad por el mantenimiento de la integridad de la comunidad societaria contra las amenazas generalizadas, con referencia especial, pero no exclusiva, a su orden normativo legal. Esto incluye la función de coacción y una participación en la de interpretación. Además, el proceso general de diferenciación del gobierno crea esferas dentro de las que llega a ser explícitamente admisible la formulación y promulgación de nuevas normas, convirtiendo la legislación en parte de esta función. La segunda función primaria, la ejecutiva, se refiere a la acción colectiva en todas las situaciones que marquen que deben tomarse medidas relativamente específicas en el interés «público». Esta responsabilidad va de ciertas cuestiones esenciales inherentemente como la defensa del control territorial y el mantenimiento del orden público, a casi todas las cuestiones que se consideran «ligadas al interés público».

Las relaciones básicas entre gobierno y comunidad societaria pueden determinarse. Incluso las primeras sociedades modernas definieron a las personas normales simplemente como «sujetos» de una monarquía, obligados a obedecer su autoridad. Sin embargo, los niveles de diferenciación completamente modernos han presentado tendencia a hacer que el poder de los líderes políticos lleve el respaldo de proporciones muy grandes de la población. Hasta donde esto resulta cierto, debemos distinguir los papeles de los líderes políticos de las posiciones de autoridad tomadas en un sentido más general.

La diferenciación entre liderazgo y autoridad hace necesaria una generalización especial del medio que denominamos poder. Definimos el poder como la capacidad para tomar decisiones que sean válidas para la comunidad en cuestión y sus miembros, hasta el punto de que sus status comporten obligaciones, bajo dichas decisiones. El poder debe distinguirse de la influencia ya que la promulgación de determinaciones obligatorias difiere de manera considerable de los intentos de persuasión. De acuerdo con nuestra definición, un ciudadano ejerce el poder cuando da su voto, debido a que el conjunto de votos determina obligatoriamente los resultados electorales. El poder, por pequeño que sea, sigue siendo poder, en la misma forma en que un dólar, aunque se trata de una cantidad pequeña, es evidentemente dinero.

## **6. La comunidad societaria y la económica**

Un cuarto componente del orden normativo se refiere a cuestiones prácticas. Sus campos de aplicación más evidentes son la economía y la tecnología; su principio de gobierno es la conveniencia de que se administren eficientemente los recursos. Incluso en los casos en que no participen cuestiones de lealtad colectiva, obligaciones aceptadas y moralidad, los actos del individuo o la colectividad serán reprobados cuando sean innecesariamente descuidados o dispendiosos. En las sociedades modernas, el aspecto normativo de esas consideraciones resultó especialmente claro en la regulación del empleo de la mano de obra como factor de producción en el sentido económico. El compromiso con la fuerza de mano de obra implica la obligación de trabajar eficientemente en las condiciones legales de empleo. Como observó Weber, existe un elemento moral crucial en esta obligación; sin embargo, dejando a un lado el hincapié en lo moral, la acción económica y tecnológica racional se aprueba de manera muy general, mientras que se reprueban las desviaciones de las normas de raciocinio pertinentes.

La diferenciación de las estructuras autónomas hace necesario el desarrollo de un medio monetario generalizado, en asociación con un sistema de mercados. El dinero y los mercados funcionan donde existe una división suficientemente compleja de mano de obra y donde las esferas de acción están suficientemente diferenciadas de los imperativos políticos, públicos o morales. De entre los mecanismos generalizados de intercambio societario, el dinero y los mercados son los menos directamente involucrados en el orden normativo que se centra en la comunidad societaria. Por ende, el raciocinio práctico se rige principalmente por normas institucionales, por encima de todas las instituciones de propiedad y contratos que tengan otras bases de sanción.

## **7. Modos de integración en sociedades cada vez más diferenciadas**

### *El sistema legal*

Lo que hemos considerado como orden normativo societario se acerca mucho al sentido general del concepto de leyes. La mayor parte de las exposiciones relativas a las leyes realza los criterios de obligación y aplicabilidad, asociando primordialmente las leyes al gobierno y al Estado. Otras líneas de análisis destacan los elementos de consenso que forman parte de la validez normativa de la ley, un tema que permite enfatizar la importancia de su legitimación moral. Consideramos la ley como un código normativo general que regula la acción de las unidades miembros de una sociedad, definiendo las diversas situaciones. Se compone de los elementos que acabamos de ver, integrados en un solo sistema.

De manera muy general, los sistemas legales modernos contienen componentes constitucionales ya sean escritos, como sucede en los Estados Unidos, o no escritos, como en la Gran Bretaña. En la zona de interpenetración entre el sistema de mantenimiento de patrones y la comunidad societaria, el elemento constitucional define el principal perfil del marco normativo que rige las relaciones societarias en general, como en la Carta de Derechos de los Estados Unidos (American Bill of Rights). En los niveles modernos de diferenciación, ese contenido no es evidentemente religioso puesto que su validez normativa la moldea el sistema societario y no la gama completa de actos en general. De hecho, se ha observado la tendencia moderna a disociar los compromisos religiosos específicos de los derechos constitucionales y obligaciones de los ciudadanos. Por lo general, puesto que la afiliación religiosa implica la formación de colectividades, deben articularse siempre en la comunidad societaria; sin embargo, ambas cuestiones no necesariamente tienen que ser coextensivas.

El elemento constitucional no es tampoco «puramente moral», puesto que las consideraciones morales se extienden también a lo largo de una gama más amplia que los valores societarios. Las normas constitucionales se articulan con la comunidad societaria e incluyen el componente de lealtad a la sociedad en la forma de asociaciones valiosas, las leyes tienen relación con la moralidad de los ciudadanos, pero no necesariamente con toda la moral. Además, el elemento moral puede proporcionar las bases para rebeliones legitimadas contra un orden normativo societario, que vayan de la desobediencia cívica menor a la revolución.

Aunque puede suponerse que el elemento constitucional es coercitivo, su coacción plantea siempre la cuestión de si los órganos del gobierno actúan o no legalmente en un sentido constitucional, respaldado por la moral. Por ende, un segundo aspecto del elemento constitucional lo representa la definición normativa de las amplias funciones del gobierno incluyendo alcances y limitaciones de los poderes de las diversas dependencias gubernamentales. En este sentido, las leyes constitucionales se hacen cada vez más importantes, a medida que la comunidad societaria se diferencia de su gobierno. Entonces, los poderes del gobierno requieren una justificación específica, puesto que la comunidad societaria no estaría adecuadamente protegida contra el empleo arbitrario del poder, si tuviera que conceder una legalidad total a sus gobernantes para que pudieran actuar de acuerdo con sus propias interpretaciones del interés público.

Resulta crucial que la autoridad «ejecutiva» llegue a diferenciarse de las funciones gubernamentales que tienen una pertinencia constitucional directa. En las sociedades premodernas la legislación explícita, como función diferenciada, es mínima debido a que el orden normativo es dado principalmente en una tradición o una revelación fundamental. Por ende, la legalización de una continua función legislativa representa un acontecimiento claramente moderno; con muchas complicaciones características, ha mostrado tendencia a exigir que el proceso legislativo incluya activamente a la comunidad societaria, por medio de un sistema de representación. Se ha observado la tendencia a hacer que el poder de legislar dependa de la interacción de los legisladores con los elementos interesados de la comunidad que son, a fin de cuentas, el electorado total en la mayoría de las



sociedades modernas. De hecho, una contingencia similar se aplica generalmente a quienes ocupan los cargos de autoridad ejecutiva. La posibilidad de cambiar las leyes, producto de esos desarrollos, ha hecho que resulte particularmente importante tomar disposiciones diferenciadas relativas a la «constitucionalidad» de las leyes. Aunque el sistema norteamericano de revisión judicial es especial en varios aspectos, las constituciones modernas han establecido de manera muy general dependencias que no son puramente gubernamentales, sobre todo en el sentido ejecutivo, para promulgar juicios sobre cuestiones constitucionales.

Bajo este amplio marco constitucional se lleva a cabo el funcionamiento de orden inferior del sistema legal. Consiste en la toma de decisiones obligatorias efectuada en su mayor parte por dependencias oficialmente «autorizadas» (por lo común tribunales de justicia) y en varios procesos de su aplicación por medio de procedimientos administrativos. Es particularmente importante que el contenido extraconstitucional de las leyes no se limite a ciertos actos específicos de legislación, ni a decisiones públicamente mandatarias de las dependencias ejecutivas. Incluye también elementos tanto de la tradición legal generada en las decisiones tomadas en los tribunales que se utilizan como precedentes, como las «leyes administrativas» de «decisiones judiciales» generalizadas, más que veredictos de casos particulares, promulgados por dependencias administrativas (pero sujetas a revisiones legislativas y judiciales).

Todo nuestro análisis del orden normativo y sus relaciones con la política se aplican, en principio a cualquier sistema social, aun cuando la relación entre gobierno y comunidad societaria tenga una importancia primordial. Una de las causas de esta significación es que, en general, solamente el gobierno tiene autoridad para utilizar la fuerza física socialmente organizada como instrumento de coacción. De hecho el monopolio gubernamental eficiente de la fuerza es uno de los principales criterios de integración en una sociedad muy diferenciada.

Además, sólo el gobierno tiene derecho a actuar en pro de la colectividad societaria en conjunto en contextos de alcance de metas colectivas. Cualquier otra agencia que trate de hacerlo directamente, cometerá *ipso facto* un acto revolucionario.

## **8. Pertenencia en la comunidad societaria**

Al analizar el orden legal de la sociedad nos hemos referido frecuentemente al aspecto colectivo de la comunidad societaria. Nuestros criterios múltiples de sociedad indican que la relación entre esos dos aspectos primarios debe ser compleja, sobre todo debido a que la jurisdicción de las normas no puede coincidir claramente con la pertenencia a la comunidad como miembro de ella. La discrepancia más evidente deriva de la base territorial de las sociedades. La jurisdicción territorial requiere que el control normativo se independice hasta cierto punto de su pertenencia real a la comunidad. Por ejemplo, los visitantes temporales y los «residentes extranjeros» a largo plazo, así como las propiedades de intereses «extranjeros» deben regularse. Estas consideraciones indican que una parte singularmente importante de la relación entre el aspecto normativo y el colectivo de la comunidad societaria se refiere a sus relaciones mutuas con el gobierno. Este último no puede limitarse a «regir», sino que debe observar legalidad en su gobierno sobre una comunidad relativamente limitada, tomando bajo su responsabilidad la conservación de su orden normativo. En uno de los extremos, el contenido principal del orden normativo puede considerarse como más o menos universal para todos los hombres; sin embargo, esto plantea problemas graves relativos a qué tanto pueden institucionalizarse eficientemente esas normas tan universalistas en las operaciones reales de una comunidad tan amplia. Al otro extremo, tanto el gobierno como el orden nominativo pueden aplicarse solamente a una comunidad pequeña. Dentro de la amplia gama de variación entre esos extremos las comunidades societarias modernas han adoptado en general una forma basada en el nacionalismo. El desarrollo de esta modalidad ha incluido tanto un proceso de diferenciación entre comunidad societaria y gobierno como una reforma en lo que respecta a la naturaleza de la comunidad societaria, sobre todo en lo que respecta a la pertenencia como miembros.

La base inmediata para el desarrollo fue, en su mayor parte, una monarquía más o menos «absoluta» en que el individuo se consideraba «sujeto» de su rey. Era importante que esta relación «directa» del sujeto con el soberano reemplazara al conjunto de solidaridades particulares que caracterizan a la sociedad feudal; sin embargo, el patrón de «sujetos» de la membresía societaria fue sustituido, a su vez, por un patrón de ciudadanía.

La primera fase en el desarrollo del complejo de ciudadanía fue la creación de un marco legal o cívico que redefinió fundamentalmente las relaciones limítrofes entre comunidad societaria y gobierno o «Estado». Uno de los aspectos críticos de los nuevos límites surgió al definir los «derechos» de los ciudadanos, la protección de los cuales se convirtió en obligación importante de los gobiernos. En su primera fase, la protección de los derechos se remonta probablemente a las Leyes Comunes Inglesas (*English Common Law*) del siglo XVII; sin embargo fue un desarrollo paneuropeo el que produjo también el concepto alemán del *Rechtsstaat*. El proceso se simplificó en las zonas protestantes, debido a que los ciudadanos solamente tenían que ocuparse de un enfoque principal, el de autoridad política, que controlaban en su organización tanto la Iglesia como el Estado. En Inglaterra, las primeras fases de la tolerancia religiosa, dentro del protestantismo, constituyeron una parte esencial del más amplio proceso de establecimiento de los derechos ciudadanos.

El segundo aspecto principal en el desarrollo de la ciudadanía se refirió a la participación en los asuntos públicos aunque los derechos legales de la primera fase protegían los intentos por influir en el gobierno, sobre todo mediante los derechos de reunión y la libertad de prensa, en la fase siguiente se institucionalizaron derechos positivos para participar en la selección de dirigentes gubernamentales, por medio de los privilegios. La extensión del privilegio «hacia abajo» en la estructura de clases, ha sido con frecuencia gradual. No obstante, se ha presentado una tendencia común y bastante clara hacia el sufragio universal de los adultos, o sea, el principio de un ciudadano, y un voto secreto en los comicios.

Un tercer componente principal de la ciudadanía lo representa el interés «social» por el «bienestar» de los ciudadanos, considerado como de «responsabilidad pública». Mientras que los derechos legales y los privilegios respaldan las capacidades para actuar de manera autónoma en la posición de ciudadanía, el componente social se ocupa de proporcionar oportunidades realistas para poder ejercer esos derechos. Por consiguiente, se trata de asegurar que las masas de la población tengan a su disposición adecuados niveles mínimos de «vida», atención médica y educación. Resulta particularmente notable que la difusión de la educación a círculos cada vez más amplios de la población, así como el movimiento ascendente de sus niveles, ha estado estrechamente ligado con el desarrollo del complejo de ciudadanía.

El desarrollo de las instituciones de ciudadanía modernas provocó amplios cambios en el patrón de nacionalidad, como base de solidaridad de la comunidad societaria. En las primeras sociedades modernas, la base más firme de solidaridad se presentaba cuando los tres factores: religión, raza y territorialidad, coincidían con la nacionalidad. No obstante, las sociedades totalmente modernas pueden mostrar diversidad en cada uno de sus fundamentos, ya sea religioso, étnico y territorial, debido a que el status común de ciudadanía proporciona bases suficientes para la solidaridad nacional.

Las instituciones de ciudadanía y nacionalidad pueden hacer de todos modos que la comunidad societaria resulte vulnerable, si se exageran las bases de pluralismo hasta convertirlas en divisiones claramente estructuradas. Por ejemplo, puesto que la comunidad moderna típica une a una gran población sobre un territorio amplio, su solidaridad puede verse afectada gravemente por las divisiones regionales. Esto resulta especialmente cierto cuando esas divisiones coinciden con otras de carácter étnico y/o religioso. Muchas sociedades modernas se han desintegrado debido a diversas combinaciones de esas bases de división.

## **9. La comunidad societaria, el sistema de mercados y la organización burocrática**

Cuando la solidaridad societaria está emancipada de las bases más importantes de religión, raza y territorialidad tiende a fomentar otros tipos de diferenciación y pluralización internas; los más importantes de entre ellos se basan en las funciones económicas, políticas y de asociación (o de integración). La categoría económica se refiere, por encima de todo, al desarrollo de mercados e instrumentos monetarios esenciales para el desempeño de esas funciones que, como hemos observado, presuponen la institucionalización en nuevas formas de contratos y relaciones de propiedad. Así, reposan en el componente «de derechos» de la ciudadanía, puesto que una economía que esté puramente «administrada» por dependencias del gobierno central, violará las libertades de los grupos privados para dedicarse de manera autónoma a transacciones de mercado; sin embargo, una vez que el sistema de mercados de una economía esté muy desarrollado, resultará muy importante para el gobierno como medio para la movilización de recursos.

En las primeras fases de la modernización, los mercados son primordialmente comerciales, implican el intercambio de artículos físicos y, en segundo lugar, operaciones financieras de préstamos y empréstitos. La entrada en gran escala de los factores primarios de producción en el sistema de mercados es la principal característica de la fase «industrial» del desarrollo económico. Además de los avances de la tecnología, esto se centra en la organización social del proceso productivo, incluyendo nuevas formas de utilización del potencial humano, en contextos burocráticos.

Hemos analizado en forma bastante selectiva el aspecto político de las sociedades citadas; nos ocupamos primordialmente de las relaciones del gobierno con la comunidad societaria total, realizando la articulación directa entre ellos y el sistema «de respaldo». Este sistema se refiere primordialmente a la interacción de los elementos directivos, tanto dentro del gobierno como entre los que aspiran a ocupar posiciones en él, y los elementos de la estructura social que no participan directamente en el sistema gubernamental. Los procesos de interacción comprenden tanto el intercambio de respaldo político e iniciativa de dirección como el de decisiones gubernamentales «exigencias» de varios grupos de intereses. Estos intercambios constituyen un sistema que requiere cierto equilibrio, para que la política pueda integrarse de manera estable a la comunidad societaria.

La otra principal estructura funcional del gobierno es la organización administrativa e incluye el establecimiento militar, por medio del que se aplican las decisiones normativas. En general, la burocratización se desarrolló primordialmente, pero no de manera exclusiva, en los gobiernos. Entre sus características más importantes se encuentra la institucionalización de los papeles como cargos, que tienen esferas relativamente bien definidas de funciones oficiales, autoridad y «poder», que están separadas de los asuntos privados obligatorios. Los cargos se diferencian de acuerdo con dos bases, las funciones desempeñadas en la organización y la posición en la jerarquía o «línea» de autoridad.

El desarrollo de la organización burocrática en general hizo necesario que las formas pertinentes de cargos fueran papeles ocupacionales y se designara a los candidatos por medio de una especie de «contrato de empleo». Por ende, la subsistencia de las familias depende en general de la remuneración que reciben dichos candidatos por concepto de sueldos o salarios. A su vez, esto requiere un «mercado de mano de obra» para la asignación de los servicios humanos, de acuerdo con las negociaciones relativas a las condiciones y oportunidades de empleo.

Una de las características principales de una economía industrial es la organización burocrática de la producción y, por consiguiente, la movilización del potencial humano a través de mercados laborales. Por medio de un progreso complejo y a lo largo de cierto número de fases, la economía ha producido una proliferación inmensa de organizaciones burocráticas exteriores a la esfera gubernamental. Una de las etapas principales se basó en la «empresa familiar» del «capitalismo» industrial antiguo, que se burocratizó al nivel «laboral»; pero no al administrativo.

Consideramos que la organización burocrática es primordialmente política, debido a que se orienta en primer lugar hacia el alcance de metas colectivas. En el caso de las empresas de negocios, la colectividad constituye un grupo privado dentro de la comunidad societaria; en caso del gobierno, se trata de toda la comunidad organizada para el alcance de metas colectivas. De todos modos, consideramos el empleo como una forma de pertenencia a la colectividad, dejando a un lado el problema de sus relaciones con los miembros por medio de otras formas de participación en empresas económicas. Por supuesto, la burocracia privada no se limita a la producción económica; también se encuentra en las iglesias, universidades y otros tipos de colectividad.

Los sistemas de mercado que hemos analizado participan en el intercambio entre la economía y el sistema de mantenimiento de patrones, por una parte, y la economía y la política por otra. No implican directamente a la comunidad societaria, puesto que sus funciones, en relación a estos subsistemas, son regulativas por medio del orden normativo general, más que directamente constitutivas. Debemos destacar la distinción entre los mercados «comerciales» que se ocupan de artículos físicos y los «laborales», donde las transacciones son de servicios humanos, incluyendo los niveles elevados de competencia y responsabilidad. Desde el punto de vista de la sociología, consideramos confusa la práctica común de los economistas de tratar «bienes y servicios» en conjunto, como el producto primario de la economía.

## **10. Organización asociativa**

Un tercer tipo principal de estructuración, que hiciera posible las colectividades societarias modernas, es el «asociativo». Es probable que el prototipo de asociación sea la colectividad societaria misma, considerada como cuerpo de ciudadanos que mantienen relaciones primordialmente de consenso con su orden normativo y la autoridad de sus líderes. Una de las principales tendencias de las asociaciones modernas se ha orientado hacia cierta igualdad, manifestada de manera más clara y significativa en los tres aspectos de ciudadanía que hemos visto.

Se observó una segunda tendencia de la estructura asociativa hacia actos voluntarios. Por supuesto, este principio no puede aplicarse de manera estricta al cumplimiento de un orden normativo o a decisiones colectivas, puesto que en todas las colectividades resulta esencial cierto elemento de enlazamiento. Sin embargo, con frecuencia se aplica casi literalmente a las decisiones tomadas para aceptar y retener la pertenencia, siendo siempre la renuncia una de las alternativas al sometimiento. No obstante, la relación entre comunidad societaria y gobierno resulta especial. Existen otras asociaciones bajo la protección general del gobierno y la sociedad; pero la base misma de la seguridad reposa en la combinación fundamental. Por tanto, se presentan elementos de compulsión y coacción en la aplicación del orden normativo societario, que no existen en otros casos. El equivalente de «dimisión» o sea la emigración, implica un costo mucho más alto que renunciar a la pertenencia como miembros de otras asociaciones; en principio, incluye también la aceptación de otro orden societario gubernamental, mientras que en el caso del divorcio, no se tiene la obligación de volver a contraer matrimonio.

Una tercera característica importante de la organización asociativa, que se aplica de manera muy definida a la comunidad societaria y las dependencias gubernamentales, es la importancia de las instituciones de procedimiento. Aun cuando sean particularmente significativas en el sistema legal, penetran también en los procesos de toma de decisiones asociativo tanto al nivel de cuerpos representativos como al de participación como miembros. En general, los sistemas de procedimientos constan de dos niveles, cada uno de ellos se rige por su propio código. El primero regula las discusiones por medio de las que las partes interesadas pueden tratar de persuadir a los participantes para que tomen decisiones obligatorias. Se presenta en muchas formas; en general, las reuniones se llevan a cabo de acuerdo con reglas de orden, de cuya aplicación se responsabiliza un funcionario presidente. Las discusiones dentro de las asociaciones constituyen una esfera primaria de aplicación de la influencia, como medio para facilitar los procesos sociales. Desde el punto de vista de una de las partes interesadas, la discusión sirve para fomentar las probabilidades de que prevalezcan sus propias opiniones; desde el punto de vista de la colectividad, facilita el acercamiento al consenso.

El segundo nivel se refiere al proceso real de toma de decisiones. En los tribunales de justicia, el agente encargado de tomar las decisiones es un jurado, el juez o un conjunto de magistrados. No obstante, la práctica que es con mucho la más común -dentro de los jurados y los conjuntos de magistrados, así como en otros lugares- es la votación, con sus tendencias generales hacia los principios de un miembro: un voto y el peso igual de todos los votos, que tiene como consecuencia lógica el gobierno por la mayoría. En tales casos la decisión tomada por medio del voto debe observar reglas previamente establecidas incluyendo la esperanza de que las decisiones, tomadas mediante la observación correcta de las reglas de procedimientos, sean aceptadas por todos los elementos derrotados. En casos como la elección de líderes del gobierno, esto puede ser causa de una profunda tensión. La aplicación de tal requisito representa una prueba primordial de la institucionalización de la solidaridad «democrática».

Junto con el desarrollo del asociacionismo en el gobierno, ha ocurrido también una gran proliferación de asociaciones en otros sectores de la sociedad. Los partidos políticos tienen relación con los procesos gubernamentales; pero también con diversos tipos de «grupos de intereses» asociados, la mayor parte de los cuales representan a una gran variedad de colectividades operantes. Existen también asociaciones organizadas en torno a innumerables «causas», así como intereses de diversos tipos, recreativos, artísticos, etc.

En dos contextos amplios, algunas funciones operativas sumamente importantes de las sociedades modernas, las desempeñan casi enteramente ciertas estructuras asociativas. La primera es la participación de las juntas «fiduciarias» en los sectores a gran escala de los negocios y en muchos otros tipos de organización «empresarial». En lo referente a la «administración ejecutiva», resultan hasta cierto punto similares a las relaciones existentes entre el órgano legislativo y el ejecutivo de los gobiernos modernos. A veces los miembros de esas juntas se eligen hasta cierto punto por los

accionistas de una compañía, por ejemplo; pero con frecuencia no sucede así. En cualquier caso, se ha reemplazado en gran parte al elemento de parentesco como cabeza «no burocrática» de las estructuras de negocios predominantemente burocráticas. En el sector «privado no lucrativo», el control final, sobre todo en relación a la responsabilidad financiera, tiende a reposar hasta cierto punto en juntas fiduciarias.

El segundo desarrollo asociativo muy importante se refiere a las profesiones. Aun cuando muchas funciones profesionales se han desempeñado en el marco de la «práctica privada» individual, los profesionales han mostrado tendencia a asociarse, desde hace mucho tiempo, con el fin de hacer progresar sus intereses comunes, incluyendo el mantenimiento de normas profesionales de competencia e integridad. La educación superior ha logrado una significación cada vez mayor en este complejo, no solamente por la preparación de profesionales practicantes. Por lo tanto, la profesión de la educación superior y la de las investigaciones escolares, van adquiriendo una importancia relativa cada vez mayor. Resulta notable que la estructura esencial de la profesión académica, el cuerpo docente, sea básicamente asociativo.

Los tres principales tipos de organización operativa (mercados, burocracia y estructuras asociativas) han ido creciendo en importancia, dentro de los procesos de diferenciación y pluralización de las comunidades societarias modernas.

---

## **TEMA 1. El estructural-funcionalismo**

### **ROBERT KING MERTON**

*Teoría y estructura sociales.* Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

#### **1. Sobre las teorías sociológicas de alcance medio**

Como muchas palabras excesivamente usadas, la palabra teoría amenaza quedar vacía de sentido. La misma diversidad de cosas a que se aplica, desde pequeñas hipótesis de trabajo, pasando por especulaciones generales pero vagas y desordenadas hasta los sistemas axiomáticos del pensamiento, el empleo de la palabra con frecuencia oscurece el entendimiento en vez de aclararlo.

A lo largo de este libro, el término *teoría sociológica* se refiere a grupos de proposiciones lógicamente interconectados, de los que pueden derivarse uniformidades empíricas. Constantemente enfocamos lo que he denominado *teorías de alcance intermedio*: teorías intermedias entre esas hipótesis de trabajo menores pero necesarias que se producen abundantemente durante las diarias rutinas de la investigación, y los esfuerzos sistemáticos totalizadores por desarrollar una teoría unificada que explicara todas las uniformidades observadas de la conducta, la organización y los cambios sociales.

La teoría intermedia se utiliza principalmente en sociología para guiar la investigación empírica. Es una teoría intermedia a las teorías generales de los sistemas sociales que están demasiado lejanas de los tipos particulares de conducta, de organización y del cambio sociales para tomarlas en cuenta en lo que se observa y de las descripciones ordenadamente detalladas de particularidades que no están nada generalizadas. La teoría de alcance intermedio incluye abstracciones, por supuesto, pero están lo bastante cerca de los datos observados para incorporarlas en proposiciones que permitan la prueba empírica. Las teorías de alcance intermedio tratan aspectos delimitados de los fenómenos sociales, como lo indican sus etiquetas. Se habla de una teoría de los grupos de referencia de la movilidad social o de conflicto de papeles y de la formación de normas sociales, así como se habla de una teoría de los precios, de una teoría de los gérmenes o de una enfermedad o de una teoría cinética de los gases.

Sin pretender que esto sea toda la historia, sugiero que los paradigmas para el análisis cualitativo en sociología tienen por lo menos cinco funciones estrechamente relacionadas entre sí.

En primer lugar, los paradigmas tienen una función anotadora. Proporcionan una ordenación compacta de los conceptos centrales y de sus interrelaciones tal como se utilizan para la descripción

y el análisis. El exponer los conceptos en una extensión lo bastante pequeña para permitir su inspección simultánea es una ayuda importante para la autocorrección de las interpretaciones sucesivas, meta difícil de alcanzar cuando los conceptos están diseminados por toda la exposición discursiva. (Como lo indica el trabajo de Cajori, ésta parece ser una de las funciones importantes de los símbolos matemáticos: proporcionan lo necesario para la inspección simultánea de todos los términos que entran en el análisis.)

En segundo lugar, los paradigmas disminuyen la probabilidad de incluir sin advertirlo supuestos y conceptos ocultos, ya que cada nuevo supuesto y cada concepto nuevo lógicamente debe derivarse de los componentes previos del paradigma o introducirse explícitamente en él. El paradigma suministra así una guía para evitar hipótesis *ad hoc* (es decir, irresponsables desde el punto de vista lógico).

En tercer lugar, los paradigmas promueven la acumulación de interpretación teórica. En efecto, el paradigma es la base sobre la cual se construye un edificio de interpretaciones. Si no puede construirse un nuevo piso directamente sobre estos cimientos, entonces debe tratársela como una nueva ala de la estructura total, y la base de los conceptos y supuestos debe ampliarse para sostener esta ala. Además, cada nuevo piso que pueda construirse sobre los cimientos originales fortalece nuestra confianza en su calidad esencial, así como cada nueva ampliación, precisamente porque requiere cimientos adicionales, nos mueve a sospechar de la solidez de la estructura original. Un paradigma que merezca gran confianza soportará en el momento oportuno una estructura interpretativa de dimensiones de rascacielos, testimoniando cada piso sucesivo de la calidad sustancial y bien sentada de los cimientos originales, en tanto que un paradigma defectuoso soportará una destartalada estructura de un solo piso, en la cual cada conjunto nuevo de uniformidades requiere que se echen cimientos nuevos, ya que el original no puede soportar el peso de pisos adicionales.

En cuarto lugar, los paradigmas, por su disposición misma, sugieren la tabulación cruzada sistemática de conceptos importantes y pueden sensibilizar al analista para problemas empíricos y teóricos que de otro modo podría no advertir. Los paradigmas promueven el análisis más que la descripción de detalles concretos. Dirigen nuestra atención, por ejemplo, hacia los componentes de la conducta social, a los posibles esfuerzos y tensiones entre los componentes, y de ahí a las fuentes de desviación de la conducta prescrita en forma normativa.

En quinto lugar, los paradigmas favorecen la codificación del análisis cualitativo de una manera que se acerca al rigor lógico, si no al rigor empírico del análisis cuantitativo. Los procedimientos para computar medidas estadísticas y sus bases matemáticas están codificados como cartabón; sus supuestos y procedimientos están abiertos al escrutinio crítico de todos. En contraste el análisis sociológico de datos cualitativos a menudo reside en un mundo privado de ideas penetrantes pero insondables y de conocimientos inefables. En realidad, las exposiciones discursivas que no están basadas en paradigmas a menudo incluyen interpretaciones perceptivas; como dice la frase, son ricas en «atisbos iluminadores». Pero no siempre está claro qué operaciones, con qué conceptos analíticos estaban implícitas en esos atisbos. En algunos círculos, la mera sugestión de que esas experiencias de índole tan privada tienen que ser remodeladas dentro de procedimientos públicamente certificables si han de tener valor científico, se considera como una profanación. Empero, los conceptos y procedimientos incluso del más perceptivo de los sociólogos deben ser reproducibles, y los resultados de sus atisbos comprobados por otros. La ciencia, y esto incluye a la ciencia sociológica, es pública, no privada. No es que nosotros los sociólogos comunes queramos reducir todos los talentos a nuestra propia pequeña estatura, es sólo que las contribuciones de los grandes y también las de los pequeños, deben ser codificadas si han de promover el desarrollo de la sociología.

Todas las virtudes pueden convertirse fácilmente en vicios por el hecho de llevarse el exceso, y esto es válido para la indolencia mental. Equipado con su paradigma, el sociólogo puede cerrar los ojos ante datos estratégicos que no se exigen de manera expresa en el paradigma. Puede transformarlo, de anteojos de campaña sociológicos en anteojeras sociológicas. El mal uso es consecuencia de la absolutización del paradigma y no utilizarlo como punto de partida a título de ensayo. Pero si se les reconoce como provisionales y cambiantes, destinados a ser modificados en el futuro inmediato como lo han sido en el pasado reciente, estos paradigmas son preferibles a los conjuntos de supuestos tácitos.

## **2. Los vocabularios del análisis funcional**

Desde sus mismos comienzos, el punto de vista funcional en sociología ha caído en confusión terminológica. Con excesiva frecuencia, se ha empleado una misma palabra para simbolizar conceptos diferentes, así como el mismo concepto ha sido simbolizado por diferentes palabras. La claridad del análisis y la adecuación de la comunicación son víctimas de este frívolo uso de palabras. En ocasiones, el análisis sufre por el cambio inconsciente del contenido conceptual de una palabra dada, y la comunicación con los demás se interrumpe cuando esencialmente el mismo contenido es oscurecido por un grupo de palabras diferentes.

#### *Una sola palabra, conceptos diferentes*

Diferentes disciplinas y el lenguaje popular se apropiaron la palabra «función» con el resultado no inesperado de que su significado se hace con frecuencia oscuro en sociología propiamente dicha. Limitándonos únicamente a cinco acepciones comúnmente atribuidas a esta palabra, olvidamos otras muchas. Hay en primer lugar el uso popular, según el cual función se refiere a una reunión pública o a una festividad, habitualmente acompañada de resonancias ceremoniales. Puede suponerse que en este sentido opera un titular de un periódico: «El alcalde Tobin no patrocina la función social», porque la noticia dice que «el alcalde Tobin anunció hoy que no tiene interés en ninguna función social ni autorizó a nadie para vender boletos ni para vender publicidad para ningún asunto». Siendo tan común este uso, rara vez entra en la literatura académica para que contribuya mucho al caos que prevalece en la terminología. Evidentemente, esta acepción de la palabra es completamente extraña al análisis funcional en sociología.

#### *Un solo concepto, palabras diferentes*

Entre el numeroso grupo de palabras que se usan indiferentemente y casi sinónimamente con «función», se cuentan actualmente uso, utilidad, propósito, motivo, intención, finalidad, consecuencias. Si estas palabras, y otras análogas se usan para referirse al mismo concepto estrictamente definido, no sería muy útil, naturalmente, señalar su numerosa variedad. Pero el hecho es que el uso indisciplinado de esas palabras, con su referencia conceptual ostensiblemente análoga lleva a distanciamientos cada vez más grandes del análisis funcional estricto y riguroso. Las acepciones de cada palabra que difieren más bien que coinciden con la acepción común a todas ellas, se toman como base (en forma inconsciente) de inferencias que son cada vez más dudosas al alejarse progresivamente del concepto central de función.

Atenderemos primero a la lista de palabras que ostensiblemente se refieren al mismo concepto: finalidad, función, motivo, destinado, consideración secundaria, interés primordial propósito. Su inspección revela claramente que esas palabras se agrupan en estructuras de referencias conceptuales por completo distintas. A veces, algunas de esas palabras -motivo, designio propósito y finalidad- se refieren a los fines explícitos a que tienden los representantes del Estado. Otras -motivo, consideración secundaria- se refieren a los fines que tiende la víctima del delito. Y las dos series de palabras son iguales la referencia a las previsiones subjetivas de los resultados del castigo. Pero el concepto de función implica el punto de vista del observador, no necesariamente el del participante. La expresión función social se refiere a consecuencias objetivas observables, y no a disposiciones subjetivas (propósitos, motivos, finalidades). Y el no distinguir entre las consecuencias sociológicas objetivas y las disposiciones subjetivas lleva inevitablemente a confusión en el análisis funcional.

#### *Postulados que prevalecen en el análisis funcional*

Principal, pero no únicamente, los analistas funcionales han aceptado en general tres postulados relacionados entre sí que, como ahora indicaremos, resultaron discutibles e innecesarios para la orientación funcional.

En esencia, esos postulados sostienen, primero, que las actividades sociales o las partidas culturales estandarizadas son funcionales para todo el sistema social o cultural; segundo, que todos estos renglones sociales y culturales desempeñan funciones sociológicas; y tercero, que son, en consecuencia, indispensables.

### **4. Un paradigma de análisis funcional en sociología**

#### *1. Las cosas a las que se atribuyen funciones*

Todo el campo de datos sociológicos puede someterse y gran parte de él fue sometido, a análisis funcional. El requisito fundamental es que el objeto de análisis represente una cosa estandarizada (es decir, normada y reiterativa), tales como papeles sociales, normas institucionales, procesos sociales, normas culturales, emociones culturalmente normadas, normas sociales, instrumentos de control social, etcétera.

Pregunta fundamental: ¿Qué debe entrar en el protocolo de observación de la cosa dada para que pueda someterse a análisis funcional sistemático?

### 2. *Conceptos de disposiciones subjetivas (motivos, propósitos)*

En algún momento el análisis funcional supone invariablemente u opera explícitamente con alguna concepción de la motivación de los individuos implícita en un sistema social. Como demostró el estudio que precede, los conceptos de disposición subjetiva se mezclan de manera frecuente y errónea con los conceptos, relacionados con ellos pero diferentes, de consecuencias objetivas de actitudes, creencias y conducta.

Pregunta fundamental: ¿En qué tipos de análisis basta con tomar motivaciones observadas como datos, como dadas, y en cuáles son consideradas apropiadamente como problemáticas, como derivables de otros datos?

### 3. *Conceptos de consecuencias objetivas (funciones, disfunciones)*

Hemos observado dos tipos predominantes de confusión que envuelven las diversas concepciones corrientes de «función».

1. La tendencia a limitar las observaciones sociológicas a las aportaciones positivas de una entidad sociológica al sistema social o cultural en que está comprendida; y
2. la tendencia a confundir la categoría subjetiva de motivo, o móvil, con la categoría objetiva de función.

Se necesitan distinciones conceptuales apropiadas para eliminar esas confusiones.

El primer problema exige un concepto de consecuencias múltiples y un saldo líquido de una suma o agregación de consecuencias.

Funciones son las consecuencias observadas que favorecen la adaptación o ajuste de un sistema dado; y disfunciones, las consecuencias observadas que aminoran la adaptación o ajuste del sistema. Hay también la posibilidad empírica de consecuencias afuncionales, que son simplemente ajenas al sistema en estudio.

En todo caso dado, una cosa puede tener consecuencias funcionales y disfuncionales, originando el difícil e importante problema de formular cánones para valorar el saldo líquido del agregado de consecuencias. (Esto es, naturalmente, más importante en el uso del análisis funcional para orientar la formación y ejecución de una política.)

El segundo problema (que nace de la fácil confusión de motivos y funciones) nos obliga a introducir una distinción conceptual entre los casos en que el propósito subjetivo coincide con la consecuencia objetiva y los casos en que divergen.

*Funciones manifiestas* son las consecuencias objetivas que contribuyen al ajuste o adaptación del sistema y que son buscadas y reconocidas por los participantes en el sistema.

*Funciones latentes* son, correlativamente, las no buscadas ni reconocidas.

Las relaciones entre las «consecuencias imprevistas» de la acción y las «funciones latentes» pueden definirse claramente, ya que están implícitas en la sección precedente del paradigma. Las consecuencias no buscadas de la acción son de tres tipos:

1. las que son funcionales para un sistema deliberado, y comprenden las funciones latentes;
2. las que son disfuncionales para un sistema deliberado, y comprenden las disfunciones latentes; y



3. las que son ajenas al sistema, al cual no afectan ni funcional ni disfuncionalmente, es decir, la clase de consecuencias afuncionales que desde el punto de vista pragmático carecen de importancia.

Para una exposición preliminar véase «The unanticipated consequences of purposive social action», por R. K. Merton, en *American Sociological Review*, 1936, 1, 894-904; para la tabulación de los tipos de consecuencias, véase *Religion Among the Primitives*, de Goodge, 32-33.

Pregunta fundamental: ¿Cuáles son los efectos de la transformación de una función anteriormente latente en una función manifiesta (que implica el problema del papel del conocimiento en la conducta humana y los problemas de la «manipulación» de la conducta humana)?

### 3. Tipos de adaptación individual

Dejando esas normas de la cultura, examinaremos ahora tipos de adaptación de los individuos dentro de una sociedad portadora de cultura. Aunque el foco de nuestro interés sigue siendo la génesis cultural y social de las diferentes proporciones y los diferentes tipos de conducta divergente, nuestra perspectiva pasa del plano de las normas de los valores culturales al plano de los tipos de adaptación a esos valores entre los que ocupan posiciones diferentes en la estructura social.

*Tipología de los modos de adaptación individual*

Modos de adaptación	Metas culturales	Medios institucionalizados
I. Conformidad	+	+
II. Innovación	+	-
III. Ritualismo	-	+
IV. Retraimiento	-	-
V. Rebelión	±	±

Consideramos aquí cinco tipos de adaptación, esquemáticamente expuestos, en el cuadro anterior, en la cual (+) significa «aceptación», (-) significa «rechazo» y (±) significa «rechazo de los valores vigentes y su sustitución por valores nuevos».

El examen de cómo opera la estructura social para ejercer presión sobre los individuos en favor de uno u otro de los diferentes modos de conducta debe ir precedido de la observación de que los individuos pueden pasar de un modo a otro al ocuparse de diferentes esferas de actividades sociales. Estas categorías se refieren a la conducta que corresponde al papel social en tipos específicos de situaciones, no a la personalidad. Son tipos de reacciones más o menos duraderas, no tipos de organización de la personalidad. El examen de los tipos de adaptación en diferentes esferas de conducta introduciría una complejidad inmanejable dentro de los límites de este capítulo. Por esta razón nos interesaremos ante todo por la actividad económica en el sentido amplio de «producción, cambio, distribución y consumo de bienes y servicios» en nuestra sociedad competitiva, en la que la riqueza ha tomado un matiz altamente simbólico.

### 6. La profecía que se cumple a sí misma

En una serie de trabajos rara vez consultados fuera de la hermandad académica, W. I. Thomas, decano de los sociólogos norteamericanos, formula un teorema básico para las ciencias sociales: «Si los individuos definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias». Si el teorema de Thomas y sus implicaciones fueran más conocidos, serían más los individuos que conocerían mejor el funcionamiento de nuestra sociedad. Aunque carece de la generalidad y la precisión de un teorema newtoniano, posee el mismo don de pertinencia, y es aplicable instructivamente a muchos, si es que no a la mayor parte, de los procesos sociales.

Corre el año 1932. El Last National Bank es una institución floreciente. Una gran parte de sus recursos es líquida, sin estar «aguada». Cartwright Millingville tiene mucha razón en sentirse orgulloso de la institución bancaria que preside. Hasta el Miércoles Negro. Al entrar en su banco advierte que el negocio está más activo que de costumbre. Un poco extraño es aquello, ya que a los hombres de la A.M.O.K., planta siderúrgica, y a los de la K.O.M.A. fábrica de colchones, no suele pagárselas hasta el sábado. Pero están allí dos docenas de hombres, evidentemente de las fábricas,

formando cola delante de las ventanillas de los pagadores. Al entrar en su oficina privada, el presidente piensa un tanto compasivamente: «Esperemos que no hayan sido despedidos a mediados de semana. A estas horas debían estar en el taller».

Pero especulaciones de este género no han hecho nunca prosperar a un banco, y Millingville se dedica al montón de documentos que hay sobre su escritorio. Cuando ha puesto su firma exacta sobre menos de una veintena de papeles, lo inquieta la ausencia de algo familiar y la intrusión de algo extraño. El apagado y discreto zumbido de la actividad de un banco ha cedido el lugar a la molesta estridencia de muchas voces. Ha sido definida como real una situación, y aquello es el comienzo del que acabó como *Miércoles Negro*, el último miércoles, según podía advertirse, del Last National Bank.

Cartwright no había oído hablar nunca del teorema de Thomas, pero no encontraba dificultad en reconocer su acción. Sabía que, a pesar de la liquidez relativa de las partidas del banco, un rumor de insolvencia, una vez creído por un número suficiente de depositantes, daría por resultado la insolvencia del banco. Y al terminar el Miércoles Negro -y el aún Más Negro jueves-, en que largas filas de inquietos depositantes, cada uno de los cuales trataba frenéticamente de salvar lo suyo, se prolongaron en filas aún mayores de depositantes aún más inquietos, resultó cierta la insolvencia.

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

Éste es un caso tipo familiar, y no se necesita el teorema de Thomas para comprender cómo ocurrió; no, por lo menos si uno es bastante viejo para haber votado por Franklin Roosevelt en 1932. Pero con ayuda del teorema, la trágica historia del banco de Millingville quizá puede convertirse en una parábola sociológica que puede ayudarnos a comprender no sólo lo que les ocurrió a centenares de bancos en los "treintas", sino también lo que les ocurre a las relaciones entre negros y blancos, entre protestantes, católicos y judíos en estos días.

La parábola nos dice que las definiciones públicas de una situación (profecías o predicciones) llegan a ser parte integrante de la situación y, en consecuencia, afectan a los acontecimientos posteriores. Esto es peculiar a los negocios humanos. No se encuentra en el mundo de la naturaleza, ni tocado por manos humanas. Las predicciones del regreso del cometa de Halley no influyen en su órbita. Pero el rumor de insolvencia del banco de Millingville afectó el resultado real. La profecía de la quiebra llevó a su cumplimiento.

Tan común es el tipo de la profecía que se cumple a sí misma, que cada uno de nosotros tiene su espécimen favorito. Piénsese en el caso de la neurosis de exámenes. Convencido de que está destinado a fracasar, el angustiado estudiante dedica más tiempo a lamentarse que a estudiar, y después hace un mal examen. La ansiedad inicialmente falaz se convierte en un miedo por completo justificado. O se cree que es inevitable la guerra entre dos naciones. Movidos por este convencimiento, los representantes de las dos naciones se extrañan cada vez más entre sí, contrarrestando cada movimiento "ofensivo" del otro con un movimiento "defensivo" propio. Los montones de armamentos, de materias primas y de hombres armados son cada vez mayores, y al fin, el haber previsto la guerra contribuye a hacerla real.

La profecía que se cumple a sí misma es, en el origen, una definición falsa de la situación que suscita una conducta nueva, la cual convierte en verdadero el concepto originariamente falso. La espaciosa validez de la profecía que se cumple a sí misma perpetúa el reinado del error, pues el profeta citará el curso real de los acontecimientos como prueba de que tenía razón desde el principio. (Pero nosotros sabemos que el banco de Millingville era solvente, que habría sobrevivido muchos años si el falso rumor no hubiera creado las condiciones de su propio cumplimiento.) Tales son las perversidades de la lógica social.

Es la profecía que se cumple a sí misma la que explica en gran parte la dinámica del conflicto racial y étnico en los Estados Unidos de hoy. Que es éste el caso, por lo menos para las relaciones entre negros y blancos, puede deducirse de las mil quinientas páginas de *An American Dilemma*, de Gunnar Myrdal. Que la profecía que se cumple a sí misma puede tener una acción aún más general

Lecturas Teoría Sociológica Contemporánea

sobre las relaciones entre grupos étnicos de lo que indica Myrdal, es la tesis del estudio, mucho más breve, que sigue.

---

## TEMA 2. La primera generación de la escuela de Frankfurt

### MAX HORKHEIMER y THEODOR WIESENGRUND ADORNO

*Sociológica*. Madrid, Taurus, pp. 175-199

#### TEORÍA DE LA SEUDOCULTURA<sup>1</sup>

Lo que hoy está patente como crisis de la formación cultural ni es mero objeto de la disciplina pedagógica, que tendría que ocuparse directamente de ello, ni puede superarse con una sociología de yuxtaposiciones -precisamente de la de la formación misma-. Los síntomas de colapso de la formación cultural que se advierten por todas partes, aun en el estrato de las personas cultas, no se agotan con las insuficiencias del sistema educativo y de los métodos de educación criticadas desde hace generaciones; las reformas pedagógicas aisladas, por indispensables que sean, no nos valen, y al aflojar las reclamaciones espirituales dirigidas a los que han de ser educados, así como por una cándida despreocupación frente al poderío de la realidad extra-pedagógica sobre éstos, podrían más bien, en ocasiones, reforzar la crisis. Igualmente se quedan cortas ante el ímpetu de lo que está ocurriendo las reflexiones e investigaciones aisladas sobre los factores sociales que influyen en la formación cultural y la perjudican, sobre su función ;actual y sobre los innumerables aspectos de sus relaciones con la sociedad: pues para ellas la categoría misma de formación está ya dada de antemano, lo mismo que los momentos parciales, inmanentes al sistema, actuantes en cada caso en el interior de la totalidad social: se mueven en el espacio de complejos que son los que primero habría que penetrar. Sería preciso derivar a su vez, a partir del movimiento social y hasta del concepto mismo de formación cultural, lo que se sedimenta -ahora, y en modo alguno meramente en Alemania- como una especie de espíritu objetivo negativo a partir de ésta, que se ha convertido en una seudoformación socializada, en la ubicuidad del espíritu enajenado, que, según su génesis y su sentido, no precede a la formación cultural, sino que la sigue. De este modo, todo queda apresado en las mallas de la socialización y nada es ya naturaleza a la que no se haya dado forma; pero su tosquedad -la vieja ficción- consigue salvarse la vida tenazmente y se reproduce ampliada: cifra de una conciencia que ha renunciado a la autodeterminación, se prende inalienablemente a elementos culturales aprobados, si bien éstos gravitan bajo su maleficio, como algo descompuesto, hacia la barbarie. Todo ello no es explicable, ante todo, a partir de lo que ha acontecido últimamente ni, por cierto, con la expresión tópica de sociedad de masas, que en ningún caso explica nada, sino que señala simplemente un punto ciego al que debería aplicarse el trabajo del conocimiento. Incluso el que la seudoformación haya pasado a ser la forma dominante de la conciencia actual, pese a toda la ilustración y a toda la información que se difunde -y con su ayuda-, exige una teoría que tome todo más ampliamente.

Para esta última, la idea de cultura no puede ser sacrosanta -a usanza de la misma seudoformación-, pues la formación no es otra cosa que la cultura por el lado de su apropiación subjetiva. Pero la cultura tiene un doble carácter: remite a la sociedad y media entre ésta y la seudoformación. En el uso lingüístico alemán se entiende únicamente por cultura, en una oposición cada vez más abrupta con respecto a praxis, la cultura del espíritu: y aquí se refleja que no se ha conseguido la emancipación completa de la burguesía o que sólo se logró hasta cierto instante, pues ya no puede seguirse equiparando la sociedad burguesa a la humanidad. El naufragio de los movimientos revolucionarios que habían querido realizar en los países occidentales el concepto de cultura como libertad, ha hecho algo así como que se retrotraigan a sí mismas las ideas de tales movimientos, y no solamente ha oscurecido la conexión entre ellas y su realización, sino que las ha guarnecido con un tabú; por fin, en el lenguaje de la filosofía lixiviada la cultura se ha convertido, satisfecha de sí misma, en un «valor». Es verdad que hemos de agradecer su autarquía a la gran metafísica especulativa y a la gran música, que se unió a ella hasta lo más íntimo en su crecimiento; pero en semejante espiritualización de la cultura está ya, al mismo tiempo, virtualmente confirmada su impotencia y entregada la vida real de los hombres a las relaciones ciegamente existentes y ciegamente cambiantes. Frente a ello la cultura no es indiferente. Si Max Frisch ha hecho notar que personas que habían participado algunas veces con pasión y comprensión en los llamados bienes culturales se han podido encargar tranquilamente de la praxis asesina del nacionalsocialismo, tal

---

<sup>1</sup> Normalmente traduciremos *Halbbildung* (literalmente, semiformación o semi cultura), que de ordinario significa seudoerudición, por seudoformación, pues este trabajo se apoya principalmente en su sentido etimológico; y en algunos lugares -como en éste- por *seudocultura*. *Formación y formación cultural*, según los casos, verterán *Bildung*, que corrientemente significa, además, enseñanza, educación, cultura, etc. (N, del T.)

cosa no es solamente índice de una conciencia progresiva disociada, sino que da un mentís objetivo al contenido de aquellos bienes culturales -la humanidad y todo lo inherente a ella- en cuanto que no sean más que tales bienes: su sentido propio no puede separarse de la implantación de cosas humanas; y la formación que se desentiende de esto, que descansa en sí misma y se absolutiza, se ha convertido ya en pseudoformación. Lo cual podría documentarse con los escritos de Wilhelm Dilthey, que, más que ningún otro, sazónó al gusto de las extasiadas clases medias alemanas el concepto de cultura espiritual como fin en sí mismo y lo puso en manos de los profesores: hay frases de su libro más conocido -como la referente a Hölderlin: « ¡Qué otra vida de poeta se ha tejido de un material tan delicado, cual si fuesen rayos de luna! E igual que su vida, así fue su poesía»<sup>2</sup> que, con todo el saber de su autor, no cabe distinguir ya de los productos de la industria cultural al estilo de Emil Ludwig.

A la inversa, donde la cultura se ha entendido a sí misma como conformación de la vida real, ha destacado unilateralmente el momento de acomodación, y ha retraído así a los hombres de pulirse mutuamente, pues ello era menester para reforzar la perennemente precaria unidad de la socialización y para poner coto a aquellas explosiones hacia lo caótico que, según es obvio, se producen periódicamente justo allí donde está ya establecida una tradición de cultura espiritual autónoma. Y la idea filosófica de formación que estaba a su altura quería formar protectoramente la existencia natural: se enderezaba a ambas cosas, doma del hombre animal mediante su adaptación mutua y salvación de lo natural oponiéndose a la presión del decrepito orden obra del hombre. La filosofía de Schiller, de los kantianos y de los críticos de Kant fue la expresión más pregnante de la tensión entre estos dos momentos, mientras que en la teoría hegeliana de la formación, lo mismo que en el Goethe tardío, triunfaba, dentro del mismo humanismo, bajo el nombre de desprendimiento, el *desideratum* de la acomodación. Mas si aquella tensión llega a fundirse, ésta se convierte en omnipotente, cuya medida es lo que en cada caso haya: prohíbe alzarse por una decisión individual por encima de esto, de lo positivo, y en virtud de la presión que sobre los hombres ejerce, perpetúa en éstos lo deforme que se imagina haber de nuevo conformado, la agresión. Tales, según Freud lo ve, la razón del malestar que en sí lleva la cultura; y la sociedad enteramente adaptada es lo que en la historia del espíritu recuerda su concepto: mera historia natural darwinista, que premia la *survival of the fittest*. Cuando el campo de fuerzas que llamamos formación se congela en categorías fijadas, ya sean las de espíritu o de naturaleza, las de soberanía o de acomodación, cada una de ellas, aislada, se pone en contradicción con lo que ella misma mienta, se presta a una ideología y fomenta una formación regresiva o involución.

El doble carácter de la cultura, cuyo equilibrio podemos decir que sólo en forma instantánea llega al logro, brota en antagonismo social inconciliado, que le cabría curar a la cultura, pero que no puede curar como mera cultura. En la hipóstasis del espíritu mediante la cultura, la reflexión glorifica la separación socialmente dispuesta entre el trabajo corporal y el espiritual: se justifica la antigua injusticia como superioridad objetiva del principio dominante, mientras que, indudablemente, sólo llega a madurar por el contrario, la posibilidad de poner fin a la testaruda reiteración de las relaciones de dominación separándose de los dominados. Pero la adaptación es, de modo inmediato, el esquema de la dominación progrediente: el sujeto sólo se hace capaz de sujetar lo existente mediante algo que se acomode a la naturaleza, mediante una autolimitación frente a lo existente; sujeción y mando que se continúan socialmente en otros que se ejercen sobre el instinto humano y, finalmente, sobre el proceso vital de la sociedad en su conjunto. Mas, como recompensa, y precisamente en virtud de la doma, la naturaleza vuelve a triunfar siempre de nuevo sobre su domador, que no en vano se ha asemejado a ella, primeramente gracias a la magia y al cabo por medio de la objetividad científica rigurosa. En el proceso de tal asemejarse -la eliminación del sujeto por mor de su autoconservación- se afirma lo contrario de aquello por lo que ello mismo se tiene, o sea la pura e inhumana relación natural, y sus momentos, culpablemente enmarañados, se oponen entre sí necesariamente. El espíritu queda anticuado frente al dominio progresivo de la naturaleza y le sorprende la tacha de magia con la que él había marcado en otro tiempo las creencias naturales -suplantaría el poder de los hechos por una ilusión subjetiva-: su propia esencia, la objetividad de la verdad, pasaría a falsedad. Pero en la sociedad existente sin más y que persiste ciegamente, la acomodación no va más allá: la configuración de las relaciones choca con los linderos del poder; todavía en la voluntad de disponer aquéllas de una manera digna de los seres humanos sobrevive el poder en cuanto principio que impide la conciliación, y de este modo se representa el ajuste, que, no menos que el espíritu, se convierte en un fetiche -en la preeminencia del medio organizado universal

---

<sup>2</sup> Wilhelm DILTHEY, *Das Erlebnis und die Dichtung*, Leipzig y Berlín, 1919, página 441 [versión cast., *Vida y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, página 478 (T.)].

sobre todo fin razonable y en el bruñido de la seudorracionalidad sin contenido- y erige un edificio de cristal que se desconoce hasta tomarse por la libertad. Y esta conciencia falsa se amalgama por sí misma a la igualmente falsa y finchada del espíritu.

Esta dinámica es una y la misma con la de la formación cultural, pues ésta no es ningún invariable: no solamente es distinta en distintas épocas por su contenido y sus instituciones, sino que ni siquiera como idea es transponible a voluntad. Su idea se emancipó con la burguesía: caracteres o tipos sociales del feudalismo, tales como el *gentilhomme* y el *gentleman*, pero especialmente la antigua erudición teológica, se desprendieron de su ser tradicional y de sus determinaciones específicas y se independizaron frente a las unidades vitales en que hasta entonces habían estado embebidos; se hicieron objeto de reflexión y conscientes de sí mismos, y fueron cedidos a los hombres a secas: su realización habría de corresponder a una sociedad burguesa de seres libres e iguales. Pero ésta, al mismo tiempo, se desentendió de los fines y de su función real -como ocurre radicalmente, por ejemplo, en la estética kantiana, que reclama una finalidad sin fin-. La formación tenía que ser lo que tocara -puramente como su propio espíritu- al individuo libre y radicado en su propia conciencia, aunque no hubiese dejado de actuar en la sociedad y que sublimase sus impulsos; e implícitamente se la tenía por condición de una sociedad autónoma: cuanto más lúcido fuese el singular, más lúcido sería el todo. Mas, contradictoriamente, su relación con una praxis ulterior aparecía como una degradación a algo heterónimo, a medio de descubrir ventajas en medio de la no solventada *bellum omnium contra omnes*. En la idea de formación está necesariamente postulada, sin duda, la de una situación de la humanidad sin status ni explotación, y tan pronto como rebaja algo esta otra idea ante el regateo y se envuelve en la praxis de los fines particulares -a los que se honra como un trabajo socialmente útil- peca contra sí mismo; pero no se hace menos culpable con su pureza, que pasa a ideología. En la medida en que la idea de formación resuenan momentos de finalidad, éstos deberían, de conformidad con ella, capacitar en cualquier caso a las personas singulares para mantenerse razonables en una sociedad razonable y libre en una sociedad libre; e incluso, de acuerdo con el modelo liberal, tal cosa habría de conseguirse del mejor modo posible cuando cada uno estuviera formado para sí mismo. Y cuanto menos honor hagan a esta promesa las circunstancias sociales, en especial las diferencias económicas, tanto más enérgicamente prohibido estará pensar en las relaciones de finalidad de la formación cultural: no se osa tocar la llaga de que ella sola no garantiza una sociedad razonable, ni se quiere soltar la esperanza -desde un principio engañosa- de que podría sacar de sí misma y dar a los hombres lo que la realidad les rehúsa. El sueño de la formación -la libertad del dictado de los medios y de la testaruda y mezquina utilidad- se falsea en una apología del mundo, que está arreglado siguiendo aquel dictado: en el ideal de la formación que la cultura erige absolutamente se filtra lo problemático de la cultura.

El progreso de la formación cultural que la joven burguesía se atribuye frente al feudalismo no discurre en modo alguno tan rectilíneo como sugería aquella esperanza. Cuando la burguesía se apoderó políticamente del Poder en la Inglaterra del siglo XVII y en la Francia del XVIII, estaba económicamente más desarrollada que la feudalidad y, desde luego, también en cuanto a conciencia. Las cualidades que posteriormente recibieron el nombre de formación hicieron capaz a la clase ascendente de desempeñar sus tareas en la economía y en la administración; la formación no fue sólo signo de la emancipación de la burguesía, no fue únicamente el privilegio por el que los burgueses aventajaban a la gente de poca monta y a los campesinos: sin ella difícilmente hubiera salido adelante el burgués como empresario, como comisionista o como funcionario. Pero cosa muy distinta ha ocurrido con la nueva clase que la sociedad burguesa engendró apenas se hubo acabado de consolidar: cuando las teorías socialistas trataban de despertar al proletariado a la conciencia de sí mismo, éste no se encontraba en absoluto más avanzado subjetivamente que la burguesía, y por algo los socialistas han alcanzado su posición clave histórica basándose en su puesto económico objetivo, y no en su contextura espiritual. Los poseedores han dispuesto del monopolio de la formación cultural incluso en una sociedad formalmente ecuante: la deshumanización debida al proceso capitalista de producción ha denegado a los trabajadores todos los supuestos para la formación y, ante todo, el ocio. Los intentos de poner pedagógicamente remedio se han malogrado en caricaturas; y toda la llamada vulgarización -mientras tanto se ha llegado a afinar el oído lo suficiente para sortear esta palabra -ha padecido la ilusión de que se podría revocar la exclusión del proletariado de la formación -exclusión socialmente dictada- mediante la mera formación.

Pero la contradicción entre formación cultural y sociedad no da como resultado simplemente una incultura al antiguo estilo, la campesina: hoy son más bien las zonas rurales focos de seudocultura. El mundo de ideas preburgués, esencialmente asido a la religión tradicional, se ha quebrado allí

súbitamente -no en último término gracias a los medios de masas, la radio y la televisión- y lo arrastra el espíritu de la industria cultural. Sin embargo, el a priori del concepto de formación propiamente burgués, la autonomía, no ha tenido tiempo alguno de constituirse, y la conciencia pasa directamente de una heteronomía a otra: en lugar de la autoridad de la Biblia, se coloca la del campo de deportes, la televisión y las «historias reales», que se apoya en la pretensión de literalidad y de facticidad de aquende la imaginación productiva.<sup>3</sup> Mas apenas se ha visto como es debido la amenaza consiguiente, que en el Reich hitleriano mostró ser mucho más drástica que si se tratase de mera sociología de la formación, y para salir al encuentro de la cual sería tarea urgente una política cultural socialmente reflexiva -si bien escasamente sería central en lo que respecta a la pseudoformación cultural-. Por lo pronto, la signatura de esta última sigue siendo tan burguesa como la idea misma de formación: tiene la fisonomía de la *lower middle class*; la formación cultural no ha desaparecido simplemente de ella, sino que la lleva consigo en virtud de los intereses, incluso de los que no participan en el privilegio de aquella formación; un reparador de radio o un mecánico de automóviles que según los criterios tradicionales sea inculto precisa, para ser capaz de ejercer su profesión, muchos conocimientos y destreza que no podrían adquirirse faltando todo saber matemático y de las ciencias de la naturaleza que, por lo demás, y como ya observó Thorstein Veblen, está mucho más cerca de la llamada clase inferior de lo que la arrogancia académica se confiesa.

La fenomenología de la conciencia burguesa no basta por sí sola para la nueva situación. Contrariamente a la conciencia de ella misma que tenía la sociedad burguesa, al comenzar el gran capitalismo el proletariado era socialmente extraterritorial, objeto de las relaciones de producción y sólo sujeto como productor; los primeros proletarios fueron pequeños burgueses, artesanos y campesinos desposeídos, y, en cualquier caso, naturales de allende la formación burguesa; y la presión de las condiciones de vida, la desmesurada longitud de la jornada de trabajo y el deplorable salario durante los decenios a que se refieren *El Capital* y la *Situación de las clases trabajadoras en Inglaterra* los mantuvieron por lo pronto aún más en el exterior. Pero mientras que no ha cambiado nada decisivo en cuanto al fundamento económico de las relaciones, antagonismo entre el poderío e impotencia económica ni, por tanto, en cuanto a los límites objetivamente fijados de la formación cultural, la ideología se ha transformado de un modo proporcionalmente más radical: enmascara ampliamente la escisión, incluso ante quienes tienen que soportar su peso y han quedado envueltos en la red del sistema durante los últimos cien años -y el término sociológico para ello se llama integración-. Las barreras sociales son subjetivamente, para la conciencia, cada vez más fluida, como ocurre desde hace tiempo en América, y se provee a las masas, a través de innumerables canales, de bienes de formación cultural que, por neutralizados y petrificados, ayudan a mantenerse en su postura a aquellos para los que no hay nada demasiado elevado ni caro. Lo cual se consigue al ajustarse el contenido de la formación, sobre la base de los mecanismos del mercado, a la conciencia de quienes han sido excluidos del privilegio de la formación cultural -y a los que habría que modificar como primer paso de ésta-; este proceso está determinado objetivamente, no comienza por organizarse *mala fide*, pues la estructura social y su dinámica impiden que los neófitos se apropien de un modo vivo, como pide su propio concepto, los bienes culturales. Con todo, lo menos dañino es acaso que los millones que antes no sabían nada de éstos y ahora se encuentran anegados con ellos estén muy escasamente preparados para tal cosa, ni siquiera psicológicamente; en cambio, las condiciones de la producción material misma difícilmente toleran el tipo de experiencia con la que sintonizaban los contenidos formativos tradicionales que se comunicaban antes; y por ello, pese a todo lo que se la fomenta, la formación cultural misma crispa los nervios vitales. En muchos sitios obstruye ya, como pedantería impráctica o fatua subordinación, el camino del porvenir -quien sepa lo que es una poesía difícilmente encontrará un puesto bien pagado como autor de textos publicitarios-. La diferencia entre el poderío y la impotencia sociales, que crece incesantemente, niega a los débiles -y, tendencialmente, también ya a los poderosos- los supuestos reales de la autonomía que el concepto de formación cultural conserva ideológicamente; y justamente por ello se aproxima mutuamente las conciencias de las distintas clases, aun cuando, según los resultados de las últimas investigaciones, no tanto como parecía hace pocos años. Por lo demás, puede hablarse de una sociedad nivelada de clases medias sólo psicológico-socialmente, y, en todo caso, teniendo en cuenta las fluctuaciones personales, mas no objetivo-estructuralmente; pero también subjetivamente aparecen ambas cosas: el velo de la integración, principalmente en las categorías de consumo, y la persistente dicotomía donde quiera que los sujetos choquen con antagonismos de intereses fuertemente establecidos -luego la *underlying population* es «realista», y

---

<sup>3</sup> Cf. Karl-Guenther GRÜNEISEN, "Landbevölkerung in Kraftfeld der Stadt", en *Gemeindestudie des Institut für sozfwissenschaftliche Forschung*, Darmstadt, 1952.

otras se sienten portavoces de los ideales<sup>4</sup>. Puesto que la integración es una ideología, es también, como ideología, desmoronable.

Todo esto, ciertamente, va más allá del blanco. Pero es propio de los bosquejos teóricos que no coincidan sin tacha con lo encontrado por la investigación, que se expongan frente a esto, que osen en exceso o que -según el lenguaje de la investigación social propendan a generalizaciones falsas; y también por ello ha sido menester, independientemente de las necesidades administrativas y comerciales, el desarrollo de los métodos empírico-sociológicos. Mas si aquel osar demasiado de la especulación, sin el momento inevitable de ficción en la teoría, ésta no sería en modo alguno posible: se reduciría a mera abreviatura de los hechos, que dejaría, de este modo, intactos científicamente -en sentido propio-. Sin duda, tanta la tesis de la necrosis de la formación cultural como la de la socialización de la pseudocultura o pseudoformación -de su invasión de las masas- habrían de confrontarse con hallazgos empíricos pertinentes; el modelo de la pseudoformación lo constituye todavía hoy la capa de los empleados medios, siendo patente que tan imposible sería especificar unívocamente sus mecanismos en las capas propiamente bajas como la conciencia nivelada tomada globalmente; y, medida con la situación aquí y ahora, la aserción de la universalidad de la pseudocultura es indiferenciada e hiperbólica. Pero podría no subsumir, en absoluto, a todos los hombres y todas las, capas indiscriminadamente bajo aquel concepto, sirio diseñar una tendencia, esbozar la fisiognómica de un espíritu que también determinaría la firma de la época en caso de que su campo de validez hubiera de restringirse tanto cuantitativa y cualitativamente. Es posible que innumerables trabajadores, pequeños empleados y otros grupos no queden todavía comprendidos por las categorías de la pseudoformación -y no en último término gracias a su conciencia de clase, aún viva, aunque debilitándose-; pero éstas son tan poderosísimas por el costado de la producción, su establecimiento concuerda tanto con los intereses decisivos y acuñan tan bien las manifestaciones culturales actuales, que su representatividad es obligada, aun cuando no quepa confirmarse estadísticamente. Pero si no sirve de antítesis a la pseudoformación socializada ningún otro concepto que el tradicional de formación, que se encuentra él mismo sometido a crítica, ello expresa la miseria de una situación que no cuenta con criterio alguno mejor que aquél, tan problemático, pues ha descuidado sus posibilidades. Ni se desea la restitución de lo pasado ni se dulcifica lo más mínimo su crítica. Nada sucede hoy al espíritu objetivo que no estuviese ya insito en él en los tiempos mas liberales o que, por lo menos, no exija el pago de viejas culpas; pero lo que ahora se delata en el dominio de la formación cultural no puede leerse en ningún otro sitio que en su antigua figura -que, como siempre, también ideológicamente lo es-, pues potencialmente se han cortado los petrificados recursos con que el espíritu podría escapar de la formación cultural habitual y sobrepasarla. La medida de la nueva perversidad es únicamente la anterior; y ésta se hace ver un momento -pues está condenada-, frente a la forma última de lo consternante, como un color que concilia lo que se desvanece, por mor del cual solamente, y no en honor de ninguna *laudatio temporis acti*, se recurre a la formación tradicional.

En el clima de la pseudoformación, los contenidos objetivos, cosificados y con carácter de mercancía de la formación cultural, sobreviven a costa de su contenido de verdad y de sus relaciones vivas con el sujeto vivo, lo cual responde en cierto modo a su definición. El que su nombre haya adquirido hoy las mismas resonancias, anticuadas y arrogantes,<sup>5</sup> que «formación popular» no denota que este fenómeno desaparezca, sino que su contraconcepto, precisamente el de formación -único en que era legible-, propiamente ya no es actual, y en este último sólo participan, aun para su dicha o desdicha, individuos singulares que no han caído enteramente en el crisol y grupos profesionalmente cualificados, que se celebran a sí mismos de muy buena gana como elites. Con todo, la industria cultural, en su dimensión más amplia -todo lo que la jerga clasifica confirmatoriamente como medios de masas-, perpetúa esta situación, explotándola, y perpetúa la cultura confesada como tal en aras de la integración -repelida por la cultura-, lo que, sin embargo, está más lejos de integrarse: su espíritu es la pseudocultura, la identificación. Los bestiales chistes sobre los nuevos ricos que intercambiaban palabras extranjeras tienen siete vidas, porque, con la expresión de aquel mecanismo, fortifican a todos los que se ríen con ellos en la creencia de haber logrado la identificación; pero su fracaso es tan inevitable como la tentativa de ésta. Pues la ilustración conseguida en otro tiempo, la idea consciente, los ha obligado, por lo menos, a comportarse como si

---

<sup>4</sup> Cf. *Zum politischen Bewusstsein ausgewählter Gruppen der deutschen Bevölkerung*, manuscrito inédito del *Institut für Sozialforschung*, Frankfurt del Main, 1957.

<sup>5</sup> Como ya hemos indicado, pseudoformación vierte una palabra (*Halbbildung*) que hoy significa normalmente pseudoerudición o erudición a la violeta, mientras que *Volksbildung* (traducida aquí por formación popular) suele significar vulgarización científica. Ello puede hacer comprensible la alusión del texto. (N. del T.)



lo fuesen realmente; y ello no les parece posible de otro modo que bajo el signo de lo que les sale al encuentro como espíritu: la formación cultural objetivamente arruinada. Así, pues, la totalitaria figura de la pseudoformación no puede explicarse simplemente a partir de lo dado social y psicológicamente, sino asimismo a partir del mejor potencial: el que el estado de conciencia postulado en otro tiempo en la sociedad burguesa remita por anticipado a la posibilidad de una autonomía real de la vida propia de cada cual, posibilidad que la implantación de aquél ha rechazado y que se lleva a empellones a ser mera ideología. Pero aquella identificación tiene que fracasar, porque el ser singular no recibe nada en cuanto a formas y estructuras de una sociedad virtualmente descualificada por la omnipotencia del principio de cambio -nada con lo cual, protegido en cierto modo, pudiera identificarse de alguna forma, nada sobre lo que pudiese formarse en su razón más literal-; mientras que, por otra parte, el poderío de la totalidad sobre el individuo ha prosperado hasta tal desproporción que éste tiene que reproducir en sí lo privado de forma. Lo que antes estaba de tal manera configurado que los sujetos pudieran conseguir en ello su figura -problemática, como siempre- sigue ahí; pero ellos continúan, sin embargo, hasta tal punto mantenidos en la falta de libertad que su vida conjunta no se articula como verdadera apoyándose ante todo en lo propio. Lo cual queda expresado en la fatal palabra «ideal», en la que está inscrita la imposibilidad de lo que significa: hace patente el pesar que nos grava en ausencia de un cosmos social y espiritual que fuese -por hablar como Hegel- "substancial", incuestionablemente obligado pero sin violencia- para el individuo, pesar por la ausencia de una totalidad justa y conciliada con el singular; aquella palabra delata al mismo tiempo la avidez por erigir tal sustancialidad arbitrariamente -del mismo modo que ya hacia Nietzsche con sus nuevas tablas-; y el sensorio lingüístico es ahora demasiado romo para sentir que justamente el compás de violencia hacía que tiende la exigencia de ideales desmiente la sustancialidad hacia la que se alargan las manos. Este impulso del fascismo le ha sobrevivido, pero se retrotrae hasta la idea misma de formación, que tiene en sí una esencia antinómica; sus condiciones son la autonomía y la libertad, no obstante lo cual remite, a la vez, a estructurar de un orden pretextado frente a cada persona singular, en cierto sentido heterónimo y, por ello, nulo, a cuya imagen únicamente es capaz esta última de formarse. De ahí que en el instante en que hay formación, propiamente ya no la haya: en su origen está ya incluida teleológicamente su ruina.

Los ideales son un conglomerado de nociones ideológicas que en los sujetos se meten entre ellos mismos y la realidad y filtran ésta; están de tal modo ocupadas afectivamente, que la ratio no puede desalojarlas sin más ni más; y la pseudocultura las aúna. La incultura, en cuanto mera ingenuidad y simple no saber, permitía una relación inmediata con los objetos, y podía elevarse, en virtud de su potencial de escepticismo, ingenio e ironía -cualidades que se desarrollan en lo no enteramente domesticado-, a conciencia crítica; pero la pseudoformación cultural no lo logra. Entre las condiciones sociales para la formación se encontraba, entre otras, de un modo especial la tradición -según la doctrina de Sombart y Max Weber, una tradición preburguesa, esencialmente inconciliable con la racionalidad burguesa-; pero la pérdida de la tradición como efecto de haberse desencantado el mundo ha terminado en un estado de carencia de imágenes y formas, en una devastación del espíritu -que se apresta a ser mero medio-, de antemano incompatible con la formación: nada retiene ya al espíritu para un contacto corporal con las ideas. La autoridad mediaba, más mal que bien, entre la tradición, y los sujetos; y lo mismo que, siguiendo a Freud, la autonomía, el principio del yo, brota de la identificación con la figura paterna, mientras que luego las categorías a que se llega por ésta se revuelven contra la irracionalidad de las relaciones familiares, igualmente se desarrollaba socialmente la formación. Las reformas escolares, de cuya necesidad humana no hay duda alguna, descartaron la anticuada autoridad; pero también debilitaron más aún, con ello, la dedicación y profundización íntima de lo espiritual, a la que estaba afecta la libertad; y ésta, contrafigura de la violencia, se atrofia sin ella -mientras que, en cambio, no cabe recomendar ninguna violencia por amor de la libertad-. ¿Quién que haya asistido a un Instituto docente no habrá gemido alguna vez bajo las poesías de Schiller y las odas de Horacio que tenía que aprender de memoria? ¿Y a quién no le habrán crispado los nervios viejos parientes que, sin que se lo pidieran e incontinentemente, recitaban cosas parecidas que recordaban aún? Ciertamente, apenas podría conseguirse hoy que nadie memorizara todavía: sólo el más tonto está dispuesto a apoyarse en la tontería y maquinalidad que hay en ello; pero mediante este proceso se priva al intelecto y al espíritu de una parte del alimento con el que se empieza a formar. Es posible que la creencia en el intelecto o espíritu haya secularizado -pasándolo a algo inesencial- el espíritu teológico, y que si la llamada generación joven la desprecia, lo que haga es devolverla lo que ella ha cometido; pero donde falta -ella, que, por su parte, es ideología- amanece otra peor. El carácter o personaje social que en alemán se llama -con una expresión que a su vez está sumamente desacreditada- *geistiger Mensch* [persona espiritual] se extingue; pero el pretendido realismo que le hereda no está más próximo a las cosas, sino, simplemente, dispuesto -desdeñando *toil and trouble*- a instalar

confortablemente la existencia espiritual y a sorber lo que se invierta en ella. Debido a que apenas hay ya ningún joven que sueñe alguna vez con ser un gran poeta o un gran compositor, probablemente por ello -dicho exageradamente no existe ya entre los adultos ningún gran teórico de la economía ni, en definitiva, ninguna verdadera espontaneidad política. La formación cultural requería protección ante los embates del mundo exterior, ciertos miramientos con el sujeto singular, y acaso hasta lagunas de la socialización. «Entiendo el lenguaje del éter, jamás el lenguaje de los hombres», escribía Hölderlin; ciento cincuenta años más tarde se reirían de un mozo que pensase de tal modo o se le entregaría, a causa de su autismo, en manos de un benévolo cuidado psiquiátrico; pero si se deja de sentir la diferencia entre el lenguaje del éter -o sea la idea de un verdadero lenguaje, el de las cosas mismas- y el práctico de la comunicación, lo mismo ha ocurrido con la formación cultural. Es enteramente cierto que la formación alemana, en su mejor época, no ha incluido por regla general el conocimiento de la filosofía contemporánea, que incluso en los años entre 1790 y 1830 estaba reservada a unos pocos; sin embargo, dicha filosofía era inmanente a la formación: no sólo genéticamente sugirió a figuras como Humboldt y Schleiermacher sus concepciones de la esencia de la formación cultural, sino que el núcleo del idealismo especulativo, la doctrina del carácter objetivo del espíritu -y trascendente a la persona singular meramente psicológica-, era al mismo tiempo el principio de la formación cultural en cuanto que lo que es sólo espiritual, lo que no puede servir directamente a otra cosa no ha de medirse directamente por su finalidad. La irrevocable caída de la metafísica ha sepultado bajo sí la formación; pero no se trata de un estado de cosas aislado de la historia del espíritu, sino que también es social; de lo que está afectado el espíritu es de que no cabe esperar que nadie pruebe su identidad social ni con él ni, en general, con su objetivación como formación cultural; y el *desideratum*, tan querido por todos, de una formación que garantice mediante exámenes dondequiera que algo pueda ser contrastado no es sino la sombra de aquella expectativa. La formación cultural controlable, que ha transformado a sí misma en norma y en calificaciones, ha dejado ya de serlo tanto como la cultura general degenerada en parla de vendedor. El momento de espontaneidad, tal como fue glorificado por última vez en las teorías de Bergson y la obra novelesca de Proust, y tal como caracteriza la formación en cuanto algo distinto de los mecanismos de dominio social de la naturaleza, se descompone a la chillona luz de la examinabilidad. Frente al dicho práctico, en general la formación no se puede adquirir: la adquisición y la mala posesión serían una sola cosa; mas, precisamente porque se niega a la voluntad, está envuelta en la culpable armonía del privilegiado: sólo no necesita adquirirla ni poseerla quien de todos modos la posea ya; y de esta suerte cae en la dialéctica de la libertad y la falta de libertad: como herencia de la antigua falta de libertad tendría que hundirse, siendo como es imposible con una libertad meramente subjetiva, mientras persistan objetivamente las condiciones de la falta de libertad.

En América, el país más adelantado al modo burgués -los demás andan renqueando tras de él-, cabe observar crasamente la carencia de imágenes y formas de la existencia como condición de imágenes y formas de la existencia como condición social de la pseudoformación universal. El tesoro de imágenes religiosas, que insuflaba al ser existente los colores de algo más que existente, se ha desteñido, y las imágenes irracionales del feudalismo, que al crecer se habían concrecionado con las imágenes religiosas, faltan completamente. Contra ello nada puede lo que sobreviva -y no sea también sintético- del folklore arcaico. Pero la existencia liberada misma no se ha llenado de sentido: como algo que perdido el encantamiento permanece asimismo prosaicamente en un entender negativo: la vida, modelada hasta en sus últimas ramificaciones por el principio de la equivalencia, se agota en la reproducción de sí misma, en la reiteración del sistema, y sus exigencias se descargan sobre los singulares tan dura y despóticamente, que cada uno de éstos ni puede mantenerse firme contra ellas como conductor por sí mismo de su propia vida, ni experimentarlas como una sola cosa con su condición humana. De aquí que la existencia desconsolada, el alma, a la que no ha llegado su derecho divino en la vida, tenga necesidad de un sustitutivo de imágenes y formas mediante la pseudoformación; y lo disparatado de sus elementos -que alcanzan lo caótico y la renuncia a la plena racionalidad incluso de sus *membra disiecta* aislados favorecen la magización a través de una conciencia indigente.<sup>6</sup> Sacándola del salvaje Oeste, los medios de masas han adobado una mitología sustitutiva que nadie confronta con los hechos de un pasado en modo alguno lejano; las estrellas de cine, las canciones de éxito, las letras y los títulos de éstas dispensan un brillo parejamente calculado; palabras bajo las cuales apenas sería ya capaz de imaginarse nada el *man of the street* -a su vez ya mitológico-, consiguen popularmente justamente por ello: una canción famosa decía de una muchacha *You are a rhapsody*, sin que a

<sup>6</sup> Cf., entre otros, Ernst LICHTENSTEIN en el *Handbuch für Sozialkunde*, Berlín y Munich, 1955, sección A II, pp. 1 y ss.

nadie se le ocurriese qué poco lisonjera es la comparación con una rapsodia, que es un tipo de composición informe, a modo de *pot-pourri*. A veces las apariciones de mujeres -muy cuidadas y frecuentemente de una belleza desconcertante- se explican por sí mismas como pictografía de la pseudoformación: rostros como el de la Montespan o el de Lady Hamilton, que no pueden ya proferir ninguna frase propia, sino parlotear reflejadamente lo que cada situación espera de ellos, para que se pueda interrumpir a la perfección -como Evelyn Waugh lo ha registrado-. La pseudoformación no se confina ya meramente al espíritu, sino que adultera la vida sensorial; y responde a la cuestión psicodinámica de cómo pueda resistir el sujeto bajo una racionalidad que, en definitiva, sea ella misma irracional.

En tanto que se cancelan los momentos de diferenciación -originariamente sociales- en que residía la formación, pues formación cultural y estar diferenciado son propiamente lo mismo, en lugar suyo prospera un sucedáneo. La perennizante sociedad del status absorbe los restos de la formación y los transforma en emblemas de aquél; lo cual no había sido nunca ajeno a la formación burguesa, que desde siempre se había rebajado hasta disociar del pueblo a sus llamados portadores y antes a los que sabían el latín -como todavía Schopenhauer declaraba con toda ingenuidad-; tras los muros de su privilegio sólo podían empezar a bullir precisamente aquellas fuerzas humanas que, vueltas a la praxis, augurasen una situación sin privilegios. Pero esta dialéctica de la formación queda inmovilizada merced a su integración social, y, asimismo, a que se la regenta directamente: la pseudoformación es el espíritu apresado por el carácter de fetiche de la mercancía. Del mismo modo que el carácter o personaje social del empleado de comercio y del comisionista de antiguo estilo prolifera entretanto como cultura de empleados -incluso Karl Kraus, que siguió el origen del proceso, hablaba de la dictadura estética del comisionista-, los respetables motivos de lucro de la formación han recubierto como un moho el conjunto de la cultura; y lo nuevo de la nueva situación es que esta última apenas consiente ya lo que se aparta de aquéllos -o sea que lo nuevo únicamente es lo totalitario-. Pero la pseudoformación cultural, con el progreso de la integración, se ha deshecho de su candor, no de otro modo que la cultura de empleados liquidó al viajante; abraza también al espíritu que había en otro tiempo, y lo poda como conviene a sus necesidades; mediante lo cual no solamente participa parasitariamente de su prestigio mínimamente disminuido, sino que le despoja de la distancia y del potencial crítico y, finalmente, del prestigio mismo-. Tenemos un modelo de tal cosa en el destino de los llamados clásicos, En Alemania lo que menos se buscaba en las ediciones de sus obras a lo largo de todo el siglo XIX -por muy guiadas que ya entonces estuviesen por los intereses editoriales y sometidas a sospechosos mecanismos sociales de selección- era en qué residía el canon de formación, que, sin duda, había degenerado así ya a reservas; y Schiller era el dechado de la formación cultural destilada a partir de sentencias. Pero aun esta tenue autoridad se ha concluido, y es de sospechar que las generaciones jóvenes apenas conozcan ni siquiera los nombres de muchos áureos clásicos a los que en otro tiempo se había certificado precisamente la inmortalidad. La energía ha huido de las ideas que la formación comprendía y que le insuflaban la vida: ya ni atraen a los hombres como conocimiento -en cuanto tales se considera fue han quedado muy detrás de la ciencia- ni reinan sobre ellos como normas. De este modo la libertad y la humanidad han perdido la fuerza resplandeciente en el interior de la totalidad que se ha clausurado en un sistema coactivo, ya que éste impide totalmente que se sobrevivan; y tampoco perdura su obligatoriedad estética, pues las formas espirituales que encarnan se miran además como algo en el fondo raído, lleno de frases e ideológico. No solamente están desmenuzados los bienes de la formación cultural para quienes ya no son cultos, sino en sí mismos, de acuerdo con su contenido de verdad; el cual no es algo intemporal, invariante, como quería el idealismo, sino que tiene su vida en la dinámica histórico-social, como los hombres, y puede perecer.

Incluso el progreso manifiesto -la elevación general del nivel vida con el desarrollo de las fuerzas productivas materiales- no en las cosas espirituales con efecto beneficioso; y las desproporciones que resultan de que la superestructura se revolucione más lentamente que la subestructura han aumentado el retroceso de la conciencia -la pseudoformación cultural se asienta parasitariamente en el *cultural lag*-. Decir que la técnica y el nivel de vida más alto redundan sin más en bien de la formación cultural en virtud de que lo cultural alcance a todos es una pseudodemocrática ideología de vendedor -*Music goes finto mass production*-,<sup>7</sup> que no lo es menos porque se tache de snob a quien dude de ello, y que es refutable mediante la investigación social empírica. Así, en América, Edward Schumann ha demostrado, en un ingenioso estudio, que, de dos grupos comparables que escuchaban la llamada música seria, de los que uno la conocía a través de audiciones vivas y el otro

---

<sup>7</sup> «La música penetra en la producción en masa», frase popularizada con referencia a los aumentos de productividad medidos en ensayos de fondo musical para el trabajo en fábricas. (N. del T.)

sólo en la radio, el grupo de la radio reaccionaba más superficialmente y con menos entendimiento de lo que oía que el primero. Lo mismo que para aquél la música seria se metamorfoseaba virtualmente en música de entretenimiento, las formas espirituales, en general, que embisten a los hombres con la subitaneidad que Kierkegaard equiparaba a lo demoníaco, se congelan en bienes culturales: su recepción no obedece a criterios inmanentes, sino únicamente a lo que el cliente crea obtener de ellos. Mas simultáneamente crecen, con el nivel de vida, las reivindicaciones de formación como deseo de ser contado uno en una capa superior, de la que, por lo demás, se distingue subjetivamente cada vez menos; como respuesta a ello, se alienta a capas inmensas a pretender una formación que no tienen: lo que antes estaba reservado al ricacho y al *nouveau riche* se ha convertido en espíritu del pueblo; un gran sector de la producción de la industria cultural vive de ello y, a su vez, crea esta necesidad pseudoculta -las biografías noveladas, que informan sobre hechos culturales y operan al mismo tiempo identificaciones baratas y hueras, o el saldo de ciencias enteras, como la arqueología o la bacteriología, que las adultera en excitantes toscos y persuade al lector de estar al corriente-; todo eso reproduce y refuerza la necedad con que cuenta el mercado cultural. Y la alegre y despreocupada expansión de la formación cultural en las condiciones vigentes es, de modo inmediato, una y la misma cosa que su aniquilación.

La duda sobre el valor absolutamente ilustrador de popularizar la formación cultural en las condiciones presentes se hace sospechosa de reaccionaria; por ejemplo, no es posible oponerse a la publicación en ediciones de bolsillo de textos filosóficos importantes del pasado señalando que se perjudica a la cosa misma debido a la forma y función de aquéllas, pues de otro modo se transforma uno en risible orador de una idea de formación ya históricamente juzgada, para confirmar la grandeza y excelencia de algunos dinosaurios, sería insensato querer secretar tales textos científicas reducidas y costosas en unos tiempos en que el estado de la técnica y el interés económico convergen en la producción masiva; pero no ha de cegarse uno, por miedo frente a lo inevitable, ante lo que ello implica, ni, sobre todo, ante aquello por lo cual se pone nada menos que en contradicción con las pretensiones inmanentes a democratizar la formación cultural -pues la difusión de lo que se difunde altera múltiplemente incluso aquel sentido que uno hace gala de difundir-. Sólo una idea lineal e inquebrantable del progreso espiritual planea sin cuidado alguno por encima del contenido cualitativo de la formación socializada en seudoformación; y frente a ella la concepción dialéctica no se engaña sobre la ambigüedad del progreso en plena totalidad represiva. El que los antagonismos arraiguen quiere decir que todos los progresos particulares en cuanto a conciencia de la libertad cooperarán asimismo para que persista la falta de libertad; esfera global sobre la que arroja luz la frase conmovedoramente ilusa, sacada del antiguo tesoro de ideas socialdemocrático, que citaba Benjamin como lema de una de sus tesis histórico-filosóficas: «Con lo nuestro día por día más limpio y despejado, el pueblo día por día más avisado».<sup>8</sup> De igual manera que en el arte no existen valores aproximados y que una ejecución medio buena de una obra musical no realiza ni a medias su contenido, sino que toda ejecución carece de sentido fuera de la enteramente adecuada, análogamente ocurre con la experiencia espiritual en conjunto: lo entendido y experimentado a medias -seudoentendido y seudoexperimentado- no constituye el grado elemental de la formación, sino su enemigo mortal; los elementos de ésta que penetren en la conciencia sin fundirse en su continuidad se vuelven perniciosas toxinas y, tendencialmente, supersticiones -incluso aunque en sí mismos critiquen las supersticiones-, lo mismo que el maestro tonelero que, en su anhelo por algo más elevado, se dio a la crítica de la razón pura y acabó en la astrología, evidentemente porque únicamente en ésta cabía unificar la ley moral que hay en nosotros con el cielo estrellado que está sobre nosotros. Los elementos inasimilados de la formación cultural robustecen la cosificación de la conciencia de que ha guardarse aquélla; de esta suerte, para la persona no preparada que acuda a la ética de Spinoza sin verla en conexión con la doctrina cartesiana de la sustancia y con las dificultades de la mediación entre la *res extensa* y la *res cogitans*, las definiciones con que comienza esta obra asumen cierta opacidad dogmática y un carácter de arbitrariedad abstrusa -que se deshacen solamente cuando se entienden la concepción y la dinámica del racionalismo juntamente con el papel que las definiciones desempeñan en él-: el ingenuo no sabrá ni lo que buscan tales definiciones ni que títulos legales son inherentes a ellas, y o bien las rechazará como un galimatías -tras de lo cual es fácil que, con un orgullo subalterno, se amuralle contra toda clase de filosofía-, o, bajo la autoridad del nombre famoso, se las tragará *telles quelles*, tal como ocurre, por ejemplo, en los manuscritos de diletantes sobre el sentido del mundo, por los que circulan fantasmagóricamente citas de los llamados grandes pensadores en apoyo de sus incompetentes opiniones. Y las introducciones históricas y los comentarios que alejan tal cosa de antemano difícilmente adjudicarán

---

<sup>8</sup> Wilhelm DIETZGEN, *Die Religion der Sozialdemokratie*, en Walter BENJAMIN, «Schriften I», Frankfurt del Main, 1956, p. 502.

solos a aquellas definiciones el valor y puesto debidos en la conciencia de quien se dé a dicha «ética» sin estar familiarizado con la problemática específica a que responde Spinoza. Las consecuencias son la confusión y el oscurantismo, pero, ante todo, una relación ciega con los productos culturales no apercebidos propiamente, la cual llega a tullir el espíritu al que ellos mismos, vivos, proporcionarían expansión; lo cual, sin embargo, está en contradicción flagrante con la voluntad de una filosofía que, con justicia o sin ella, solamente reconocía como fuente última del conocimiento lo inmediatamente intuible. Algo análogo sucede, como con todos los filósofos, con el conjunto del arte: la idea de que lo genial y dotado de grandeza obre y sea comprensible por sí mismo -escoria de una estética basada en el culto del genio- engaña en cuanto que nada de lo que es justicia quepa llamar formación puede aprehenderse sin supuestos.

Un caso extremo podría aclarar esto. En América existe un libro extraordinariamente divulgado, *Great Symphonies*, de Sigmund Spaeth,<sup>9</sup> que está cortado, sin consideraciones de ninguna clase, a la medida de una necesidad de la seudoformación: la de que, para poseer las señales de la persona cultivada, se puedan reconocer en el acto las obras típicas -por lo demás, inevitables en la afición musical- de la literatura sinfónica. El método consiste en poner letra a los principales temas sinfónicos, en ocasiones a motivos aislados de ellos, que de esta forma pueden cantarse y que graban las frases musicales correspondientes al modo de las canciones de éxito. Así, el tema principal de la Quinta sinfonía beethoveniana se canta con las palabras *I am your Fate, come, let me in!*;<sup>10</sup> el de la Novena sinfonía está cortado en dos -pues su comienzo no sería suficientemente cantable- y de su motivo final está dotado del texto *Stand! The mighty ninth is now at hand!*;<sup>11</sup> en cambio, Spaeth dedica las líneas que siguen al tema de cuerdas de la *Symphonie Pathétique*, Tchaikovski, antes con frecuencia espontáneamente parodiado:

*This music has a less pathetic strain,  
It sounds more sane and not so full of pain.  
Sorrow is ended, grief may be mended,  
It seems Tschaikovski will be calm again!*<sup>12</sup>

Esta explosión de barbarie, que con seguridad ha dañado la conciencia musical de millones de personas, nos permite aprender mucho también sobre la seudoformación más discreta y media. Las frases idiotas que allí se cantan no tienen nada que ver con el contenido de la obra, sino que se le agarran y chupan de su éxito como sanguijuelas en sus relaciones con sus objetos: la objetividad de la obra de arte queda falseada por la personalización, según la cual una frase tormentosa que se aquietase en un episodio lírico sería un retrato de Tchaikovski; y mientras que este mismo en realidad : se dedicaba ya a la industria cultural, su música se extrae de acuerdo con el cliché del eslavo melenudo, del concepto de un semidemente furioso, que, de todos modos, tiene también sus fases tranquilas. Además, en la música sinfónica los temas no son lo principal, sino mero material; y la popularización que disloca la atención hacia ellos se desvía de lo esencial -el curso estructural de la música como algo total- sobre lo atómico, las fragmentarias melodías singulares: de este modo sabotea el expediente de la difusión lo difundido: Pero finalmente -y éste es un aspecto que apenas merece un nombre más suave que el de satánico- será difícilísimo que las personas que hayan aprendido de memoria una vez tales temas con aquella letra horripilante lleguen de nuevo a liberarse de semejantes palabras ni, en general, a escuchar la música como lo que es. La información cultural enmascarada de afición artística se desemboca como destructiva. Mas incluso la edición de bolsillo más inocente lleva en sí potencialmente algo de Spaeth, y ninguna Ilustración que se apocase demasiado para acoger dentro de sí reflexiones de este tipo merecería su nombre.

El mecanismo que fomenta el prestigio de una formación cultural que ya no se recibe y que; en general, apenas es ya actual, así como la malograda identificación con ella, es subjetivo: es el de un narcisismo colectivo;<sup>13</sup> y la seudoformación ha puesto al alcance de todos, este reino escondido. El narcisismo colectivo termina en que las personas compensan la conciencia de su impotencia social -conciencia que penetra hasta en sus constelaciones instintivas individuales- y, al mismo tiempo, la sensación de culpa debida a que no son ni hacen lo que en su propio concepto deberían ser y hacer,

<sup>9</sup> Sigmund SPAETH, *Great Symphonies, How to Recognize and Remember Them*, Nueva York, 1936.

<sup>10</sup> «Yo soy tu hado; ivamos, déjame entrar!» (N. del T.)

<sup>11</sup> « ¡Quieto! Al alcance está la poderosa Novena.» (N. del T.)

<sup>12</sup> Esta música tiene un acento menos patético, / su sonido es más cuerdo y lleno de dolor. / La turbación ha acabado puede remediarse la tribulación:/ Parece que Tschaikovski volverá a la calma.» (N. del T.)

<sup>13</sup> «Superstición de segunda mano», en este mismo libro, pp. 149-173.

teniéndose a sí mismos -real o meramente en la imaginación- por miembros de un ser más elevado y amplio, al que adjudican los atributos de todo lo que a ellos les falta y del que reciben de vuelta, sigilosamente, algo así como una participación de aquellas cualidades. La idea de formación está predestinada a ello porque, análogamente a la alucinación racial, exige del individuo meramente un mínimo para que alcance la satisfacción del narcisismo colectivo: basta simplemente la asistencia a un colegio o instituto y, en ocasiones, el simple formarse la ilusión de proceder de una buena familia; y la actitud en que se reúnen la seudoformación y el narcisismo colectivo es la de disponer, intervenir, adoptar aire enterado, estar en el ajo, La fenomenología del lenguaje en el mundo administrado, que Karl Korn ha esbozado recientemente, en especial del «lenguaje del presumido», es francamente la ontología de la seudoformación; y las monstruosidades lingüísticas que ha interpretado son las señales de identificación fracasada en aquél con el espíritu objetivo. Mas para satisfacer en cualquier caso los requisitos que la sociedad dirige a los hombres, la formación se reduce a las marcas distintivas de la inmanencia e integración sociales, y se convierte sin reservas en algo intercambiable y aprovechable; la mentira -comparativamente inocente- de la unidad de formación cultural y posesión acomodada, con la que se defendía en la Prusia guillermina el derecho colectivo por clases, ha pasado a desatinada verdad; pero así el espíritu de la seudoformación cultural ha jurado el conformismo: no sólo se han extraído los fermentos de la crítica y de oposición contra los poderes establecidos que la formación cultural llevaba en sí en el siglo XVIII, sino que el asentimiento a lo que haya de todos modos y su duplicación espiritual se hacen su contenido y documento jurídico propios; mientras que la crítica queda rebajada a un medio para medrar, a pura cuquería a la que no hay modo de pegársela y que alcanza de todas todas al adversario.

El seudoculto se dedica a la conservación de sí en sí mismo; no puede permitirse ya aquello en lo que, según toda teoría burguesa, se consumaba la subjetividad -la experiencia y el concepto-; con lo que se socava subjetivamente la posibilidad de la formación cultural tanto como objetivamente está todo contra ella. La experiencia, la continuidad de la conciencia en que perdura lo no presente y en que el ejercicio y la asociación fundan una tradición en el individuo singular del caso, queda sustituida por un estado informativo puntual, deslavazado, intercambiable y efímero, al que hay que anotar que quedará borrado en el próximo instante por otras informaciones; en lugar del *temps-durée*, conexión de un vivir en sí relativamente unísono que desemboca en el juicio, se coloca un «Es esto» sin juicio, algo así como hablan esos viajeros que en el expreso nombran en todos los sitios que pasan como un rayo la fábrica de rodamientos o de cementos, o el nuevo cuartel, listos para contestar sin consecuencia ninguna cualquier pregunta no formulada. La seudoformación es una debilidad en lo que respecta al tiempo,<sup>14</sup> al recuerdo, a través del cual únicamente tiene lugar en la conciencia aquella síntesis de lo experimentado que la formación pretendía en otro tiempo; no en vano alardea el seudoculto de su mala memoria, orgulloso de sus múltiples ocupaciones y de su sobrecarga. Y acaso sólo se meta tanto ruido con el tiempo en la ideología filosófica actual porque éste se extravía para los hombres y habría de ser conjurado. Pero el concretismo, tan observado, y el abstractismo, que por encima de todo sólo toma al singular como representante de lo general -con cuyo nombre lo denomina-, se completan. El concepto queda remplazado por la subsunción decretal bajo cualesquiera clichés ya hechos, sustraídos a la corrección dialéctica, que descubren su deletéreo poder bajo los sistemas totalitarios -y también su forma es la aisladora, espectadora e inobjetada forma del «En esto»-. Sin embargo, puesto que la seudoformación cultural se aferra, pese a todo, a las categorías tradicionales, que ella ya no satisface, la nueva figura de la conciencia sabe inconscientemente de su propia deformación; lo cual irrita y encoleriza a la seudoformación -quien sabe de qué se trata en todo quiere siempre, a la vez, ser un sabihondo-. Un *slogan* seudoculto que ha visto mejores tiempos es el del resentimiento; pero la seudocultura misma es la esfera del resentimiento a secas, del cual acusa ella a cualquier cosa que siga conservando una función de autognosis. Bajo la superficie del conformismo vigente, es inconfundible el potencial destructivo de la seudoformación cultural: mientras que confisca fetichistamente los bienes culturales como posesión suya, está constantemente al borde de destrozarlos.

Se asocia a la paranoia, al delirio de persecución; pero la chocante afinidad de un estado de conciencia como el de la seudoformación con los procesos psicóticos, inconscientes, sería una enigmática armonía preestablecida si los sistemas delirantes no tuviesen también; aparte de su valor y puesto en la economía psicológica de la persona singular, una función social objetiva. Pues sustituyen a aquella intuición esencial que queda obstruida por la seudoformación: quien se pasa sin la continuidad del juicio y de la experiencia se ve, provisto, por tales sistemas, de esquemas para subyugar la realidad, que ciertamente no alcanzan a ésta, pero que compensan el miedo ante lo

---

<sup>14</sup> Cf. "Sobre estática y dinámica como categoría sociológica", en este mismo libro.

incomprendido; y los consumidores de prefabricados psicóticos se sienten cubiertos así por todos los igualmente aislados en su aislamiento bajo una alienación social radical, estática y dinámica están vinculados por una insania común. La satisfacción narcisista de ser en secreto un elegido a una con otros elegidos exonera -en cuanto sobrepasa y trasciende los intereses más próximos- de la contrastación con la realidad, en la que el yo de antiguo estilo tenía, según Freud, su tarea más noble: los delirantes sistemas de seudoformación cultural son un cortocircuito en permanencia. Ha gustado explicar la propensión colectiva hacia las formas de conciencia que Corel y Rosenberg bautizaron unánimemente como mitos a base de que la realidad social actual, en sí mismo difícil, compleja e incomprensible, provocaría semejantes cortocircuitos; pero justamente esta deducción, en apariencia objetiva, apunta demasiado corto: en muchos respectos, la sociedad es -por supresión de mecanismos que remitían al mercado, por remoción del juego ciego de fuerzas en amplios sectores- más transparente que lo ha sido nunca; si el conocimiento no dependiera de nada sino de la índole funcional de la sociedad, probablemente podría la célebre mujer de limpieza entender a la perfección todos los engranajes; mas lo producido objetivamente es más bien la índole subjetiva que hace imposible la comprensión objetivamente posible; y la sensación de no rayar con el poder de lo existente, de tener que capitular ante él, paraliza hasta los movimientos impulsivos del conocimiento. Lo que se presenta al sujeto como inalterable se fetichiza, se vuelve impenetrable e incomprendido; se piensa bivalentemente, de acuerdo con el esquema de los predestinados a la salvación y los predestinados a la condenación; el seudoculto se cuenta todas las veces entre los salvados, mientras que se condena todo cuanto podría poner en tela de juicio su reino -y, con ello, lo existente de turno, hacia lo cual sirve de mediador este reino-; y en el juicio contra el oponente -frecuentemente elegido por uno mismo o inventado de pies a cabeza- se filtra incluso el momento de rudeza que está impuesto objetivamente por el naufragio de la cultura en aquello que la reclama. La seudoformación es defensiva: esquivo los contactos que pudieran sacar a luz algo de su carácter sospechoso. Y lo que origina las formas psicóticas de reacción a lo social no es la complejidad, sino el enajenamiento -la psicosis misma es el enajenamiento objetivo que el sujeto se ha apropiado hasta lo más íntimo-. Los sistemas delirantes colectivos de la seudoformación cultural componen lo incompatible: pronuncian el enajenamiento y le sancionan como si fuese un oscuro misterio y trae un sustitutivo de experiencia, mentiroso y aparentemente próximo, en lugar de la experiencia destruida. Para el seudoculto, todo lo mediato -hasta la lejanía excesivamente poderosa- se transforma como por encantamiento en inmediato. De ahí la tendencia a la personalización: las relaciones objetivas se cargan a la cuenta de personas singulares y de personas singulares se espera la salud, progresando su culto delirante con la despersonalización del mundo. Por otra parte, la seudoformación, en cuanto conciencia enajenada, no sabe de relación inmediata con nada, sino que se queja fijada siempre en las nociones que ella acerca a la cosa: su postura es la del *taking something for granted*, y su tono revela un incesante «¿Cómo? ¿No sabe usted eso?», especialmente en las conjeturas más desenfundadas, mientras que la conciencia crítica se ha contrahecho a una turbia tendencia a mirar entre bastidores -lo cual ha sido inscrito por Riesman en el tipo del *inside dopester*-.<sup>15</sup> Sin embargo, las respuestas y los teoremas supremos de la pseudoformación siguen siendo irracionales, y de ello proceden sus simpatías por los irracionalismos de cualquier color, sobre todo por el depravado de la apoteosis de la naturaleza y del alma: es, a una, espiritualmente pretencioso y bárbaramente antiintelectual. Es palmaria la afinidad electiva entre la seudoformación y la pequeña burguesía; pero al socializarse la seudoformación, sus arranques páticos empiezan a contagiar toda la sociedad, como corresponde a la instauración como carácter y tipo social dominante del pequeño burgués puesto en circulación. La ciencia no ha visto la conexión social entre insania y seudocultura, mientras que cierta literatura que nunca ha gozado del prestigio debido lo ha hecho perfectamente: la descripción de la suegra, devastadora universal de la comedia *Der Störenfried* ("El aguafiestas") de Benedix, traza una fisognómica completa de la pseudoformación cultural; si bien, verosímilmente, la sociología sería capaz de desarrollar la ontología global de ésta, una articulación estructural de sus categorías fundamentales -surgidas, a la vez, de condiciones sociales-. El pseudoformado culturalmente, en cuanto excluido de la cultura y, sin embargo, asentidor a ella, dispone de una segunda cultura *sui generis*, no oficial, que, por supuesto, se huelga con un auténtico encuentro aderezado por la industria cultural: el mundo de los libros que no se quedan en la estantería, sino que se leen, y que parecen ser tan ahistóricos, tan insensibles frente a las catástrofes de la historia como lo inconsciente mismo. Y, de igual modo que esto último, la pseudoformación es tendencialmente irresponsable, lo cual dificulta tanto su correlación pedagógica: sin duda, sólo una actuación de psicología profunda podría contrarrestarla, apoyándose en que ya en fases tempranas del desarrollo se aflojan sus induraciones y se robustece

<sup>15</sup> Literalmente, *drogador interno* (N. del T.)

la reflexión crítica.

Sin embargo, los requisitos de esta clase chocan bien pronto con un bloque. El conocimiento de los abusos sociales de la pseudoformación confirma que no es posible cambiar aisladamente cuanto es producido y reproducido por estados de cosas objetivos que mantengan impotente la esfera de la conciencia; y, en totalidades contradictorias, el problema de la formación cultural se ve envuelto también en una antinomia: la ininterrumpida parlería de la cultura es algo ajeno al mundo e ideológico con respecto a la tendencia objetiva a la liquidación de aquélla, que se manifiesta por encima y más allá de todas las fronteras de los sistemas políticos. Además, no cabe ascender la cultura in abstracto a norma ni a un llamado valor, pues las protestaciones de tenor semejante, debido a su misma enorme arrogancia, cortan las relaciones de todo lo cultural con el procurar una vida digna de seres humanos y contribuyen a aquella neutralización del espíritu que, por su parte, aniquila la formación cultural. Mas, a la inversa, la teoría de la sociedad -lo mismo que toda praxis que se oriente por ella- tampoco puede, con el ánimo de la desesperación, decidirse en favor de la tendencia más fuerte, golpear lo que cae y hacer propia la liquidación de la cultura: en este caso se haría cómplice directa de la regresión a la barbarie. (Entre las tentativas del espíritu desconcertado consigo mismo, no es la más inocua la que Anna Freud ha llamado en psicología la identificación con el agresor:<sup>16</sup> la de suscribir complacientemente lo que se supone ser inevitable.) Actualmente, el intelectual crítico prospera menos que quien utiliza el medio del intelecto -o lo que torna por éste- para la ofuscación; pero también sería fatua la presunción de que haya nadie -y con ello se refiere siempre uno a sí mismo- exceptuado de la tendencia a la pseudoformación socializada; y lo que con justicia osa llamarse progreso de la conciencia, la penetración crítica y carente de ilusiones en lo que haya, converge, con la pérdida de la formación: la sobriedad y la formación tradicional son incompatibles. De suerte, que no es casual que, ya cuando Marx y Engels concibieron la teoría crítica de la sociedad, se tomase de modo grosero y primitivo la esfera a que apuntan primariamente el concepto de formación cultural, la filosofía y el arte; esta simplificación se ha hecho incompatible con la intención social de salir finalmente fuera de la barbarie, pero, mientras tanto, apoya en el Este al terror mudo. La conciencia en progreso, que resiste a la cultura alistada y hecha una lástima --al hacerse una posesión--, no sólo está por encima de la formación cultural, sino, a la vez, también siempre por debajo de ella: la nueva cualidad que se adelanta es invariablemente más y menos que la que se hunde, y en el mismo progreso, en la misma categoría de lo nuevo, va mezclada, como fermento, una adición de barbarie -pues se barre-. Sería preciso apuntar hacia una situación que ni jurase la cultura, conservando sus restos, ni acabase con ella, sino que estuviera incluso por encima de la contraposición entre formación cultural y su ausencia, entre cultura y naturaleza; pero tal cosa requiere que no solamente se quebrante la absolutización de la cultura, sino asimismo que no se hipostasie, que no se coagule en una tesis dialéctica su interpretación como algo no independiente, como mera función de la *praxis* y mero remitir a ella. La inteligencia de que lo que se ha originado no se reduce a su origen -no puede hacerse equivalente a aquello de donde ha procedido- se refiere también al espíritu, que tan fácilmente se deja inducir a arrogarse la calidad del origen; sin duda dondequiera que anuncie semejantes reivindicaciones a la propia exaltación se le ha de replicar señalando su dependencia de las condiciones vitales reales y su inextricabilidad de la configuración de éstas, así como, finalmente, su propia creencia natural; pero si el espíritu se reduce nudamente a aquella dependencia y se conforma por sí misma con el papel de mero medio, entonces hay que recordar lo contrario. Y en esta medida tiene su derecho en la hora histórica presente el cuidado por la formación cultural: el que el espíritu se separe de las condiciones de vida reales y se independice frente a ellas no constituye sólo su falsedad, sino también su verdad, pues no cabe desvirtuar ningún conocimiento obligatorio ni ninguna obra de arte conseguida mediante la alusión a su génesis social. Si los hombres han desarrollado el espíritu para conservarse vivos, las imágenes espirituales que de otro modo no existirían no son ya medio de vida alguno. La irrevocable independización del espíritu frente a la sociedad -la promesa de libertad- es ella misma algo tan social como lo es la unidad de ambos; y si se reniega simplemente de tal independización, el espíritu queda sofocado y convierte lo que existe en una ideología no menos que cuando usurpaba ideológicamente el carácter absoluto. Lo que sin afrenta, más allá del fetichismo de la cultura, osa llamarse cultural es únicamente lo que se realice en virtud de la integridad de la propia figura espiritual y repercuta en la sociedad mediatamente, pasando a través de tal integridad, no a través de un ajuste inmediato a sus preceptos; pero la fuerza para ello no le crece al espíritu viniendo de parte alguna como de lo que en otro tiempo era formación cultural. De todos modos, si el espíritu no ejecuta lo socialmente justo más que en cuanto que no se fusione en una identidad sin diferencias con la sociedad, estarnos en la época del anacronismo: aferrarse a la formación cultural

<sup>16</sup> Cf. «Superstición de segunda mano», en este mismo libro.



después que la sociedad le ha privado de su base -pero la cultura carece de toda otra posibilidad de sobrevivir fuera de la autorreflexión crítica sobre la seudocultura, en la que se ha convertido necesariamente.

## **Tema 2. La primera generación de la Escuela de Frankfurt**

### **HERBERT MARCUSE**

***El hombre unidimensional.*** Barcelona, 1968. Editorial Seix Barral, pp. 276-286

#### **El hombre y la sociedad unidimensionales**

La sociedad unidimensional avanzada altera la relación entre lo racional y lo irracional. Contrastado con los aspectos fantásticos y enajenados de su racionalidad, el reino de lo irracional se convierte en el ámbito de lo realmente racional: de las ideas que pueden «promover el arte de la vida», Si la sociedad establecida administra toda comunicación normal, dándole validez o invalidándola de acuerdo con exigencias sociales, los valores ajenos a esas exigencias quizá no puedan tener otro medio de comunicación que el anormal de la ficción. La dimensión estética conserva todavía una libertad de expresión que le permite al escritor y al artista llamar a los hombres y las cosas por su nombre: nombrar lo que de otra manera es innombrable.

La verdadera cara de nuestro tiempo se muestra en las novelas de Samuel Beckett; su verdadera historia está escrita en el drama de Rolf Hochhuth *El vicario*. Ya no es la imaginación la que habla en él, sino la Razón, en una realidad que justifica todo y absuelve de todo -excepto del pecado contra su espíritu-. La imaginación está abdicando ante esta realidad, que atrapa y sobrepasa a la imaginación. Auschwitz sigue persiguiendo no la memoria, sino los logros del hombre: los vuelos espaciales, los cohetes y proyectiles, el «sótano laberíntico debajo de la cafetería», las hermosas plantas electrónicas, limpias, higiénicas y con macizos de flores, el gas venenoso que no es realmente dañino para la gente, el sigilo con que todos participamos. Éste es el escenario en el que tienen lugar los grandes logros humanos de la ciencia, la medicina, la tecnología, Los esfuerzos por salvar y mejorar la vida son la única esperanza en este desastre, El juego deliberado con posibilidades fantásticas, la habilidad para actuar con buena conciencia, *contra naturam*, para experimentar con los hombres y las cosas, convertir la ilusión en realidad y la ficción en verdad, muestran el grado en que la imaginación ha llegado a ser un instrumento del progreso. Y es un instrumento del que, como otros muchos en las sociedades establecidas, se abusa metódicamente. Estableciendo el paso y el estilo de la política, el poder de la imaginación excede en mucho a *Alicia en el País de las Maravillas* en su manipulación de las palabras, en su habilidad para dar sentido a las tonterías y convertir en tontería lo que tiene sentido.

Los campos anteriormente antagónicos se mezclan en el terreno técnico y en el político: ciencia y magia, vida y muerte, alegría y miseria, La belleza revela su terror conforme las altamente clasificadas plantas nucleares y laboratorios se convierten en «parques industriales» con agradables alrededores; los Cuarteles de Defensa Civil exhiben un «refugio de lujo contra la radiactividad» con alfombras «suaves» de pared a pared, sillones, televisión y cuarto de diversión, «diseñado como un salón familiar combinado durante el tiempo de paz (*isic!*) y refugio familiar contra la radiactividad si estalla la guerra». Si el horror de tales realizaciones no penetra en la conciencia, si realmente se da por sentado, es porque estas realizaciones son: a) perfectamente racionales en términos del orden *existente*, b) signos de la ingenuidad humana y del poder más allá de los límites tradicionales de la imaginación.

La obscena mezcla de la estética y la realidad refuta a las filosofías que oponen la imaginación «poética» a la razón científica y empírica, El progreso tecnológico va acompañado de la racionalización progresiva e incluso de la realización de lo imaginario, Tanto los arquetipos del horror como los del placer, de la guerra como de la paz, pierden su carácter catastrófico, Su aparición en la vida de los individuos ya no pertenece a las fuerzas irracionales; sus aspectos modernos son elementos de la dominación tecnológica y están sujetos a ella.

Al reducir e incluso cancelar el romántico espacio de la imaginación, la sociedad ha forzado a la imaginación a probarse a sí misma en nuevos terrenos, en los que las imágenes se traducen en capacidades y proyectos históricos, La traducción será tan mala y deformada como la sociedad que la realiza. Separada del dominio de la producción material y las necesidades materiales, la imaginación era mero juego, inútil en el reino de la necesidad y comprometida sólo con una lógica fantástica y una verdad fantástica, Cuando el progreso técnico anula esta separación, inviste a las imágenes con su propia lógica y su propia verdad, reduce la libre facultad del espíritu, Pero también reduce la separación entre la imaginación y la Razón. Las dos facultades antagónicas se hacen interdependientes sobre una base común, A la luz de las capacidades de la civilización industrial avanzada, ¿no es todo juego de la imaginación un juego con las posibilidades técnicas que puede ser comprobado con respecto a sus posibilidades de realización? La idea romántica de una «ciencia de la Imaginación» parece asumir un aspecto cada vez más empírico.

El carácter científico, racional de la Imaginación ha sido reconocido hace mucho en las matemáticas, en las hipótesis y experimentos de las ciencias físicas. Es igualmente reconocido en el psicoanálisis, que está basado, en teoría, en la aceptación de la racionalidad específica de lo irracional; la imaginación comprendida llega a ser en él, orientada en una nueva dirección, una fuerza terapéutica. Pero esta fuerza terapéutica puede ir mucho más allá que la cura de la neurosis, No es un poeta sino un científico el que ha bosquejado esta perspectiva:

Todo un psicoanálisis material puede... ayudarnos a curar de nuestras imágenes, o al menos ayudarnos a limitar el poder de nuestras imágenes sobre nosotros. Cabe esperar entonces... *ser capaz de hacer feliz a la imaginación*, dicho de otro modo, poder dar una buena conciencia a la imaginación, concediéndole plenamente todos sus medios de expresión, todas las imágenes materiales que aparecen en los *sueños naturales*, en la actividad onírica normal. Hacer feliz a la imaginación, concederle toda su exuberancia, es precisamente otorgar a la imaginación su verdadera función de impulsar psíquico.

La imaginación no ha permanecido inmune al proceso de reificación. Somos poseídos por nuestras imágenes, sufrimos nuestras propias imágenes. El psicoanálisis lo sabía bien y sabía las consecuencias, Sin embargo, «darle a la imaginación todos los medios de expresión» sería un retroceso. Los individuos mutilados (mutilados también en sus facultades imaginativas) organizarían y destruirían incluso más de lo que se les permite destruir hoy. Una liberación así sería un horror no mitigado: no la catástrofe de la cultura, sino la libre acción de sus tendencias más represivas, Es racional la imaginación que puede llegar a ser el *a priori* de la reconstrucción y nueva orientación del aparato productivo hacia una existencia pacífica, una vida sin temor. Y ésta no puede ser nunca la imaginación de aquellos que están poseídos por las imágenes de la dominación y la muerte.

Liberar la imaginación para que pueda disponer de todos sus medios de expresión presupone la regresión de mucho de lo que ahora está libre y perpetúa una sociedad represiva. Y tal reversión no es un asunto de psicología o de ética, sino de política, en el sentido en que este término ha sido usado a lo largo de este trabajo: la práctica en la que las instituciones sociales básicas son desarrolladas, definidas, sostenidas y cambiadas. Es una práctica de individuos, sin que importe su forma de organización. Entonces debe plantearse una vez más la pregunta: ¿cómo pueden los individuos administrados -cuya mutilación está inscrita en sus propias libertades y satisfacciones y así es reproducida en una escala ampliada- liberarse al mismo tiempo de sí mismos y de sus amos? ¿Cómo es posible pensar siquiera que pueda romperse el círculo vicioso?

Paradójicamente, parece que no es la noción de las nuevas *instituciones* sociales la que presenta la mayor resistencia en el intento de responder a esa pregunta. Las mismas sociedades establecidas están cambiando o han cambiado ya las instituciones básicas en la dirección de una mayor planificación. Dado que el desarrollo y la utilización de todos los recursos disponibles para la satisfacción universal de las necesidades vitales es el prerrequisito de la pacificación, es incompatible con el predominio de intereses particulares que se alzan en el campo de alcanzar esta meta. El cambio cualitativo está condicionado por la planificación a favor de la totalidad contra estos intereses, y una sociedad libre y racional sólo puede aparecer sobre esta base.

Las instituciones dentro de las que puede imaginarse la pacificación, desafían así la tradicional clasificación en administraciones autoritarias y democráticas, centralizadas y liberales. Hoy, la oposición a la planificación central en nombre de una democracia liberal que es negada en la realidad sirve sólo como pretexto ideológico para los intereses represivos, La meta de la auténtica autodeterminación de los individuos depende del control social efectivo, sobre la producción y la

distribución de las necesidades (en términos del nivel de cultura material e intelectual alcanzado).

En este punto, la racionalidad tecnológica, despojada de sus aspectos de explotación, es el único nivel y guía en el planeamiento y el desarrollo de los recursos disponibles para todos, La autodeterminación en la producción sería un despilfarro. El trabajo es un trabajo técnico, y como verdadero trabajo técnico tiende a la reducción del esfuerzo físico y mental, En este campo, el control centralizado es racional si establece las precondiciones de una autodeterminación verdadera. Esta última puede llegar a ser efectiva entonces en su propio campo: en las decisiones referentes a la producción y distribución del excedente económico, y en la existencia individual.

En cualquier forma, la combinación de autoridad centralizada y democracia directa está sujeta a infinitas variaciones, de acuerdo con el grado de desarrollo. La autodeterminación será real en la medida en que las masas hayan sido disueltas en individuos liberados de toda propaganda, adoctrinamiento o manipulación; individuos que sean capaces de conocer y comprender los hechos y de evaluar las alternativas, En otras palabras, la sociedad será racional y libre en la medida en que esté organizada, sostenida y reproducida por un Sujeto histórico esencialmente nuevo,

En la presente etapa de desarrollo de las sociedades industriales avanzadas, tanto el sistema material como el cultural niegan esta exigencia. El poder y la eficacia de este sistema, la total asimilación del espíritu con los hechos, del pensamiento con la conducta requerida, de las aspiraciones con la realidad, se oponen a la aparición de un nuevo Sujeto. También se oponen a la noción de que el reemplazo del control prevaleciente sobre el proceso productivo por un «control desde abajo» significaría el advenimiento de un cambio cualitativo, Esta noción era válida y todavía es válida, en los lugares donde los trabajadores eran y todavía son la negación viviente y la acusación de la sociedad establecida. Sin embargo, en los lugares donde estas clases han llegado a ser una parte de la forma de vida establecida, su ascenso al control prolongaría esta forma en un escenario diferente.

Y sin embargo, los hechos que dan validez a la teoría crítica de esta sociedad y su fatal desenvolvimiento están perfectamente presentes: la irracionalidad creciente de la totalidad, la necesidad de expansión agresiva, la constante amenaza de guerra, la explotación intensificada, la deshumanización, Y todos ellos apuntan hacia la alternativa histórica: la utilización planificada de los recursos para la satisfacción de las necesidades vitales con un mínimo de esfuerzo, la transformación del ocio en tiempo libre, la pacificación de la lucha por la existencia.

Pero los hechos y las alternativas son como fragmentos que no encajan, o como un mundo de mudos objetos sin un sujeto, sin la práctica que movería estos objetos en una nueva dirección, La teoría dialéctica no es refutable, pero no puede ofrecer el remedio. No puede ser positiva, Sin duda, el concepto dialéctico, al comprender los hechos dados, los trasciende. Éste es el signo de su verdad, Define las posibilidades históricas, incluso las necesidades; pero su realización sólo puede estar en la práctica que responda a la teoría y, en el presente, la práctica no da tal respuesta,

Sobre bases teóricas tanto como empíricas, el concepto dialéctico pronuncia su propia desesperanza. La realidad humana es historia y, en ella, las contradicciones no explotan por sí mismas, El conflicto entre la dominación fija y satisfactoria, por un lado, y sus logros, que tienden a la autodeterminación y a la pacificación, por el otro, puede llegar a ser ostensible más allá de toda posible negación, pero puede muy bien seguir siendo manejable y ser incluso un conflicto productivo, porque con el crecimiento de la conquista tecnológica de la naturaleza crece la conquista del hombre por el hombre, Y esta conquista reduce la libertad que es un *a priori* necesario para la liberación. Esta es libertad de pensamiento en el único sentido en que el pensamiento puede ser libre en el mundo administrado: como la conciencia de su productividad represiva y como la absoluta necesidad de romper con esa totalidad. Pero esta absoluta necesidad no prevalece precisamente donde puede llegar a ser la fuerza impulsora de una práctica histórica, la causa efectiva del cambio cualitativo. Sin esta fuerza material, aun la conciencia más aguda es impotente.

No importa que pueda manifestarse tan claramente el carácter irracional y con él, la necesidad de un cambio; el discernimiento de la necesidad nunca ha sido suficiente para utilizar las posibles alternativas. Enfrentadas a la omnipresente eficacia del sistema de vida dado, las alternativas siempre han parecido utópicas. Y el discernimiento de la necesidad, la conciencia del mal estado, no serán suficientes, incluso en la fase en la que los logros de la ciencia y el nivel de la productividad hayan eliminado los aspectos utópicos de las alternativas: cuando sea utópica la realidad establecida más bien que su opuesto.

¿Significa esto que la teoría crítica de la sociedad abdica y deja el campo libre a una sociología empírica, libre de toda guía teórica, excepto la metodológica, que sucumbe a las falacias de una concreción mal situada, realizando así un servicio ideológico al tiempo que proclama la eliminación de los juicios de valor? ¿O los conceptos dialécticos muestran una vez más su valor, comprendiendo su propia situación como la de la sociedad que analizan? Puede sugerirse una respuesta si se considera la teoría crítica precisamente en el punto de su mayor debilidad: su incapacidad para demostrar la existencia de tendencias liberadoras *dentro* de la sociedad establecida.

La teoría crítica de la sociedad estaba, en sus orígenes, confrontada por la presencia de fuerzas reales (objetivas y subjetivas) en la sociedad establecida en la que se movía (o podía ser guiada para que se moviera) hacia instituciones más racionales y libres mediante la abolición de las existentes, que habían llegado a ser obstáculos para el progreso. Éstas eran las bases empíricas sobre las que se levantó la teoría, y de estas bases empíricas se derivó la idea de la liberación de posibilidades *inherentes*: el desarrollo, de otra manera obstruido y distorsionado, de la productividad de las facultades y necesidades materiales e intelectuales. Sin la demostración de tales fuerzas, la crítica de la sociedad sería todavía válida y racional, pero sería incapaz de traducir su racionalidad a términos de práctica histórica. ¿La conclusión? «La liberación de las posibilidades inherentes» ya no expresa adecuadamente la alternativa histórica.

Las posibilidades eslabonadas de la sociedad industrial avanzada son: desarrollo de las fuerzas productivas en una escala ampliada, extensión de la conquista de la naturaleza, creciente satisfacción de las necesidades para un creciente número de hombres, creación de nuevas necesidades y facultades. Pero estas posibilidades están siendo gradualmente realizadas a través de medios e instituciones que anulan su potencial liberador y este proceso no sólo afecta a los medios, sino también a los fines. Los instrumentos de la productividad y el progreso, organizados en un sistema totalitario, no sólo determinan las utilidades actuales, sino también las posibles.

En su estado más avanzado, la dominación funciona como administración, y en las áreas superdesarrolladas de consumo de masas, la vida administrada llega a ser la buena vida de la totalidad, en defensa de la cual se unen los oprimidos. Ésta es la forma pura de la dominación. Recíprocamente, su negación parece ser la forma pura de la negación. Todo contenido parece reducido a la única petición abstracta del fin de la dominación: única exigencia verdaderamente revolucionaria y que daría validez a los logros de la civilización industrial. Ante su eficaz negación por parte del sistema establecido, esta negación aparece bajo la forma políticamente impotente de la «negación absoluta». una negación que parece más irrazonable conforme el sistema establecido desarrolla más su productividad y alivia las cargas de la vida, Con palabras de Maurice Blanchot:

*Lo que nosotros negamos no carece de valor ni de importancia. Más bien a eso se debe que la negación sea necesaria. Hay una razón que no aceptaremos, hay una apariencia de sabiduría que nos horroriza, hay una petición de acuerdo y conciliación que no escucharemos. Se ha producido una ruptura, Hemos sido reducidos a esa franqueza que no tolera la complicidad.*

Pero si el carácter abstracto de la negación es el resultado de la reificación total, el fundamento concreto para la negación puede existir todavía, porque la reificación es una ilusión. Por el mismo motivo, la unificación de los oprimidos en el medio de la racionalidad tecnológica debe ser, *en toda su realidad*, una unificación ilusoria, que no elimina ni la contradicción entre la creciente productividad y su uso represivo, ni la necesidad vital de resolver la contradicción.

Pero la lucha por una solución ha sobrepasado las formas tradicionales. Las tendencias totalitarias de la sociedad unidimensional hacen ineficaces las formas y los medios de protesta tradicionales, quizás incluso peligrosos, porque preservan la ilusión de soberanía popular. Esta ilusión contiene una verdad: «el pueblo» que anteriormente era el fermento del cambio social, se «ha elevado», para convertirse en el fermento de la cohesión social. En este fenómeno, más que en la redistribución de la riqueza y la igualdad de clases se encuentra la nueva estratificación característica de la sociedad industrial avanzada.

Sin embargo, bajo la base popular conservadora se encuentra el substrato de los proscritos y los "extraños", los explotados y los perseguidos de otras razas y de otros colores, los parados y los que no pueden ser empleados. Ellos existen fuera del proceso democrático; su vida es la necesidad más inmediata y la más real para poner fin a instituciones y condiciones intolerables. Así, su oposición es revolucionaria incluso si su conciencia no lo es. Su oposición golpea al sistema desde el exterior y por tanto no es derrotada por el sistema; es una fuerza elemental que viola las reglas del juego y, al

hacerlo, lo revela como una partida trucada, Cuando se reúnen y salen a la calle sin armas, sin protección, para pedir los derechos civiles más primitivos, saben que tienen que enfrentarse perros, piedras, bombas, la cárcel, los campos de concentración, incluso la muerte. Su fuerza está detrás de toda manifestación política en favor de las víctimas de la ley y el orden. El hecho de que hayan empezado a negarse a jugar el juego puede ser el hecho que señale el principio del fin de un período.

Nada permite suponer que sea un buen fin. Las capacidades económicas y técnicas de las sociedades establecidas son suficientemente grandes para permitir ajustes y concesiones a los parias, y las fuerzas armadas están suficientemente entrenadas y equipadas para ocuparse de las situaciones de emergencia, Sin embargo, el espectro está ahí otra vez, dentro y fuera de las fronteras de las sociedades avanzadas, El fácil paralelismo histórico con los bárbaros amenazando el imperio de la civilización crea un prejuicio sobre el tema; el segundo período de barbarie puede ser el imperio continuado de la misma civilización, Pero existe la posibilidad de que, en este período, los extremos históricos se encuentren otra vez: la conciencia más avanzada de la humanidad y la fuerza más explotada. No es más que una posibilidad, La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y su futuro: sin sostener ninguna promesa, ni tener ningún éxito, sigue siendo negativa. Así, quiere permanecer leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo.

En los comienzos de la era fascista, Walter Benjamin escribió:

*Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.*

Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza.

---

### **TEMA 3. Del estructuralismo al post-estructuralismo**

#### **CLAUDE LÉVI-STRAUSS**

***Antropología estructural.*** Buenos Aires, EUDEBA, 1977, pp. 29-50

#### **CAPÍTULO II. EL ANÁLISIS ESTRUCTURAL EN LINGÜÍSTICA Y EN ANTROPOLOGÍA**

[Publicado con igual título en *Word, Journal of the Linguistic Circle of New York*, vol. I. nº 2, 1945, pp. 1-21.]

En el conjunto de las ciencias sociales, del cual indiscutiblemente forma parte, la lingüística ocupa sin embargo un lugar excepcional: no es una ciencia social como las otras, sino la que, con mucho, ha realizado los mayores progresos; sin duda la única que puede reivindicar el nombre de ciencia y que, al mismo tiempo, ha logrado formular un método positivo y conocer la naturaleza de los hechos sometidos a su análisis. Esta situación privilegiada entraña algunas obligaciones: el lingüista verá que, a menudo, investigadores de disciplinas vecinas pero diferentes se inspiran en su ejemplo e intentan seguir su camino. "Nobleza obliga": una revista de lingüística como *Word* no puede limitarse a ilustrar tesis y puntos de vista estrictamente lingüísticos; se obliga también a recibir a psicólogos, sociólogos y etnógrafos ansiosos de aprender de la lingüística moderna la ruta que conduce al conocimiento positivo de los hechos sociales. Como hace ya veinte años escribía Marcel Mauss: "La sociología habría avanzado mucho más por cierto, de haber procedido en todos los casos imitando a los lingüistas". La estrecha analogía de método que existe entre ambas disciplinas les impone un particular deber de colaboración.

Después de Schrader es inútil demostrar cuál es la asistencia que la lingüística puede aportar al sociólogo en el estudio de los problemas de parentesco. Son lingüistas y filólogos (Schrader, Rose) quienes han mostrado que la hipótesis de vestigios matrilineales en la familia antigua—hipótesis a la que se aferraban aún entonces tantos sociólogos—era improbable. El lingüista proporciona al sociólogo etimologías que permiten establecer, entre ciertos términos de parentesco, lazos no perceptibles de manera inmediata. El sociólogo, inversamente, puede hacer conocer al lingüista costumbres, reglas positivas y prohibiciones que permiten comprender la persistencia de ciertos rasgos del lenguaje o la inestabilidad de términos o de grupos de términos. En el transcurso de una

reciente sesión del Círculo Lingüístico de Nueva York. Julien Bonfante ilustra este punto de vista recordando la etimología del nombre del tío en ciertas lenguas romances: el griego *telos* da en italiano, español y portugués *zio* y *tío*: Bonfante añadía que en ciertas regiones de Italia, el tío se llama barba. La 'barba' el 'divino' tío, ¡cuántas sugerencias aportan estos términos al sociólogo! Vienen a la memoria de inmediato las investigaciones del deplorado Hocart sobre el carácter religioso de la relación avuncular y el robo del sacrificio por los parientes maternos. Sea cual fuere la interpretación que convenga dar a los hechos recogidos por Hocart (la suya no es, por cierto, enteramente satisfactoria), es indudable que el lingüista colabora en la solución del problema al revelar, en el vocabulario contemporáneo, la persistencia tenaz de relaciones desaparecidas. Al mismo tiempo, el sociólogo explica al lingüista las razones de su etimología y confirma su validez. Hace menos tiempo, encarando el problema como lingüista, Paul K. Benedict ha podido hacer una contribución importante a la sociología familiar de los sistemas de parentesco del Asia del Sur.

Al proceder de esta manera, no obstante, lingüistas y sociólogos siguen adelante independientemente por sus respectivas vías. Sin duda hacen un alto de tanto en tanto con el fin de comunicarse ciertos resultados; pero éstos provienen de itinerarios diferentes, y no se hace ningún esfuerzo por conseguir que un grupo aproveche los progresos técnicos y metodológicos alcanzados por el otro. Esta actitud podía explicarse en una época en que la investigación lingüística se apoyaba sobre todo en el análisis histórico. Con respecto a la investigación etnológica tal como se practicaba durante ese mismo período, la diferencia no era de naturaleza sino más bien de grado. Los lingüistas tenían un método más riguroso; sus resultados estaban mejor establecidos; los sociólogos podían inspirarse en su ejemplo "renunciando a tomar como base de sus clasificaciones la consideración en el espacio de las especies actuales". Pero, después de todo, la antropología y la sociología solo esperaban lecciones de la lingüística; nada permitía adivinar una revelación.

El nacimiento de la fonología ha trastornado violentamente esta situación. Ella no solamente ha renovado las perspectivas lingüísticas: una transformación de esta magnitud no se limita a una disciplina particular. La fonología no puede dejar de cumplir, respecto de las ciencias sociales, el mismo papel que la física nuclear, por ejemplo, ha desempeñado para el conjunto de las ciencias exactas. ¿En qué consiste esta revolución, cuando tratarnos de analizarla en sus consecuencias más generales? N. Trubetzkoy, el ilustre maestro de la fonología, nos proporcionará la respuesta a esta pregunta. En un artículo-programa, Trubetzkoy reduce en suma el método fonológico a cuatro pasos fundamentales: en primer lugar, la fonología pasa del estudio de los fenómenos lingüísticos 'conscientes' al de su estructura 'inconsciente'; rehúsa tratar los 'términos' como entidades independientes, y toma como base de su análisis, por el contrario, las 'relaciones' entre los términos; introduce la noción de 'sistema': 'la fonología actual no se limita a declarar que los fonemas son siempre miembros de un sistema; ella 'muestra' sistemas fonológicos concretos y pone en evidencia su estructura'; en fin, busca descubrir leyes generales' ya sea que las encuentre por inducción o bien 'deduciéndolas lógicamente', lo cual les otorga un carácter absoluto.

De esta manera y por primera vez, una ciencia social logra formular relaciones necesarias. Tal es el sentido de la última frase de Trubetzkoy, mientras que las reglas precedentes muestran cómo debe operar la lingüística para obtener ese resultado. No nos corresponde mostrar aquí que las pretensiones de Trubetzkoy son justificadas; la gran mayoría de los lingüistas modernos parece que están bastante de acuerdo a ese respecto. Pero cuando un acontecimiento de tal importancia se produce en una de las ciencias del hombre los representantes de las disciplinas vecinas no solo pueden, sino que deben verificar inmediatamente sus consecuencias y su aplicación posible a hechos de otro orden.

Se abren entonces nuevas perspectivas. No se trata ya de una cooperación ocasional por la cual el lingüista y el sociólogo, trabajando cada uno en su rincón, se arrojan de tanto en tanto aquello que cada uno encuentra y que puede interesar al otro. En el estudio de los problemas de parentesco (y sin duda también en el estudio de otros problemas), el sociólogo se encuentra en una situación formalmente semejante a la del lingüista fonólogo: como los fonemas los términos de parentesco son elementos de significación; como ellos, adquieren esta significación solo a condición de integrarse en sistemas; los "sistemas de parentesco", como los 'sistemas fonológicos son elaborados por el espíritu en el plano del pensamiento inconsciente; la recurrencia, en fin, en regiones del mundo alejadas -unas de otras y en sociedades profundamente diferentes, de formas de parentesco, reglas de matrimonio, actitudes semejantes prescritas entre ciertos tipos de parientes, etcétera, permite creer que, tanto en uno como en otro caso, los fenómenos observables resultan del juego de leyes generales pero ocultas. El problema se puede formular entonces de la siguiente manera: en

'otro orden de realidad', los fenómenos de parentesco son fenómenos 'del mismo tipo' que los fenómenos lingüísticos. Utilizando un método análogo 'en cuanto a la forma' (si no es en cuanto al contenido) al método introducido por la fonología, ¿puede el sociólogo lograr que su ciencia realice un progreso semejante al que acaba de tener lugar en las ciencias lingüísticas?

Una comprobación suplementaria induce aún más a encaminarse en esta dirección: el estudio de los problemas de parentesco se presenta hoy en los mismos términos que los de la lingüística en vísperas de la revolución fonológica, y parece luchar contra las mismas dificultades. Entre la antigua lingüística, que buscaba ante todo en la historia su principio de explicación, y ciertas tentativas de Rivers, existe una analogía sorprendente: en ambos casos el estudio diacrónico por sí solo—o casi—debe dar cuenta de los fenómenos sincrónicos. Al comparar la fonología con la antigua lingüística, Trubetzkoy define la primera como "un estructuralismo y un universalismo sistemático", que él opone al individualismo y al 'atomismo' de las escuelas anteriores. Y cuando considera el estudio diacrónico, lo hace desde una perspectiva profundamente modificada: "la evolución del sistema fonológico, en un momento dado cualquiera, está dirigida por la tendencia hacia un objetivo... Esta evolución tiene, pues, un sentido, una lógica interna, que la fonología histórica se encarga de poner de manifiesto". Esta interpretación 'individualista', 'atomista', basada exclusivamente en la contingencia histórica, que Trubetzkoy y Jakobson critican, es en efecto la misma que se aplica generalmente a los problemas de parentesco. Cada detalle de terminología, cada regla especial de matrimonio, es asociada a una costumbre diferente, como una consecuencia o un vestigio; se cae así en un abuso de discontinuidad. Nadie se pregunta cómo es posible que los sistemas de parentesco, considerados en su conjunto sincrónico, sean el resultado arbitrario del encuentro entre distintas instituciones heterogéneas (la mayoría, por lo demás, hipotéticas) y funcionar, sin embargo, con un grado mínimo de regularidad y de eficiencia.

Una dificultad preliminar se opone, sin embargo, a la transposición del método fonológico a los estudios de sociología primitiva. La analogía superficial entre los sistemas fonológicos y los sistemas de parentesco es tan grande que incita de inmediato a seguir una pista falsa. Ésta consiste en asimilar los términos de parentesco a los fonemas del lenguaje desde el punto de vista de su tratamiento formal. Es sabido que para alcanzar una ley de estructura, el lingüista analiza los fonemas en 'elementos diferenciales que pueden ser luego organizados en uno o varios' pares de oposiciones. El sociólogo puede sentirse llevado a disociar los términos de parentesco de un sistema dado, siguiendo un método análogo. En nuestro sistema de parentesco por ejemplo, el término *padre* tiene una connotación positiva en cuanto al sexo, la edad relativa, la generación; por el contrario, su extensión es nula y no puede traducir una relación de alianza. Se podrá preguntar de esta manera, para cada sistema, cuáles son las relaciones expresadas, y para cada término del sistema, qué connotación posee—positiva o negativa—respecto de cada una de esas relaciones: generación, extensión, sexo, edad relativa, afinidad, etcétera. Precisamente en este plano 'microsociológico' se esperará encontrar las leyes de estructura más generales, como el lingüista descubre las suyas en el plano infrafonémico o el físico en el plano inframolecular, es decir en el nivel del átomo. La interesante tentativa de Davis y Warner podría ser interpretada en estos términos.

Al punto se presenta, empero, una triple objeción. Un análisis verdaderamente científico debe ser real, simplificador y explicativo. Los elementos diferenciales a que llega el análisis fonológico poseen, en efecto, una existencia objetiva desde el triple punto de vista psicológico, fisiológico e incluso físico; son menos numerosos que los fonemas formados por combinación; finalmente, permiten comprender y reconstruir el sistema. De la hipótesis precedente no resultaría nada de esto. El tratamiento de los términos de parentesco, tal como acabamos de imaginarlo, es analítico solamente en apariencia: por que en realidad el resultado es más abstracto que el principio; en lugar de ir hacia lo concreto, nos alejamos de ello, y el sistema definitivo—cuando lo hay—solo puede ser conceptual. En segundo lugar, la experiencia de Davis y Warner prueba que el sistema obtenido mediante este procedimiento es infinitamente más complicado y difícil de interpretar que los datos de la experiencia. En fin, la hipótesis carece de todo valor explicativo: no permite comprender la naturaleza del sistema, y menos aún reconstruir su génesis.

¿Cuál es la razón de este fracaso? Una fidelidad demasiado literal al método del lingüista traiciona en realidad su espíritu. Los términos de parentesco no tienen únicamente una existencia sociológica: son también elementos del discurso. En una transposición apresurada de los métodos de análisis del lingüista es necesario no olvidar que, en tanto partes del vocabulario, los términos de parentesco dependen de esos métodos no de manera analógica, sino directa. Ahora bien, la lingüística enseña

precisamente que el análisis fonológico no opera en forma directa con las palabras, sino solo con las palabras disociadas previamente en fonemas. No hay relaciones necesarias en el plano del vocabulario. Esto vale para todos los elementos del vocabulario y, entre ellos, para los términos de parentesco.

En lingüística es cierto y por lo tanto debe serlo ipso facto para una sociología del lenguaje. Una tentativa como aquella cuya posibilidad estamos discutiendo consistiría, pues, en extender el método fonológico olvidando su fundamento. Kroeber, en un artículo, ya lejano, había previsto de manera profética esta dificultad. Y si él concluyó entonces que era imposible un análisis estructural de los términos de parentesco, es porque la lingüística misma se encontraba a la sazón reducida a un análisis fonético, psicológico e histórico. Las ciencias sociales deben, en efecto, compartir las limitaciones de la lingüística; pero pueden también sacar provecho de sus progresos.

No hay que descuidar tampoco la muy profunda diferencia existente entre el cuadro de los fonemas de una lengua y el cuadro de los términos de parentesco de una sociedad. En el primer caso, no caben dudas en cuanto a la función: todos sabemos para qué sirve un lenguaje; sirve para la comunicación. En cambio, lo que el lingüista ha ignorado durante mucho tiempo—y solo ha podido descubrirlo gracias a la fonología—, es el medio por el cual el lenguaje alcanza ese resultado. La función era evidente; el sistema permanecía desconocido. A este respecto el sociólogo se encuentra en la situación inversa: que los términos de parentesco constituyen sistemas, lo sabemos claramente desde Lewis H. Morgan; en cambio ignoramos siempre cuál es el uso a que están destinados. El desconocimiento de esta situación inicial reduce la mayoría de los análisis estructurales de los sistemas de parentesco a puras tautologías. Demuestran lo que es evidente y descuidan lo que permanece ignorado.

Esto no quiere decir que debemos renunciar a introducir un orden y a descubrir una significación en las nomenclaturas de parentesco. Pero al menos es preciso reconocer los problemas especiales que una sociología del vocabulario plantea, y el carácter ambiguo de las relaciones que unen sus métodos con los de la lingüística. Por esta razón sería preferible limitar la discusión a un caso en el que la analogía presenta una forma simple. Por fortuna, contamos con esta posibilidad.

En efecto, lo que se llama generalmente un 'sistema de parentesco' recubre dos órdenes muy diferentes de realidad. Tenemos ante todo términos por los que se expresan los diferentes tipos de relaciones familiares. Pero el parentesco no se expresa solamente en una nomenclatura: los individuos o las clases de individuos que utilizan los términos se sienten (o no se sienten, según los casos) obligados a una determinada conducta recíproca: respeto o familiaridad, derecho o deber, afición u hostilidad. Así, entonces, junto a lo que nosotros proponemos llamar el 'sistema de denominaciones' (que constituye, en rigor, un sistema de vocabulario), hay otro de naturaleza igualmente psicológica v social, que llamaremos 'sistema de las actitudes'. Ahora bien; si es verdad (como lo hemos mostrado más arriba) que el estudio de los sistemas de denominaciones nos coloca en una situación análoga a la que nos plantean los fonológicos, pero inversa, esta situación resulta 'enderezada', por decirlo así, cuando se trata de los sistemas de actitudes. Adivinamos el papel desempeñado por éstos, que consiste en asegurar la cohesión y el equilibrio del grupo, pero no comprendemos la naturaleza de las conexiones existentes entre las diversas actitudes ni alcanzamos a advertir su necesidad. En otros términos, y como en el caso del lenguaje, conocemos la función, pero nos falta el sistema.

Entre 'sistema de denominaciones' y 'sistema de actitudes' nosotros vemos, pues, una diferencia profunda. En este punto nos separamos de A. R. Radcliffe-Brown, si es cierto que éste creía —como le ha sido reprochado a veces— que el segundo no era más que la expresión —o la traducción en el plano afectivo— del primero. En el curso de los últimos años se han ofrecido numerosos ejemplos de grupos cuyo cuadro de términos de parentesco no refleja exactamente el cuadro de las actitudes familiares, e inversamente. Sería un error creer que en toda sociedad el sistema de parentesco constituye el principal medio de regular las relaciones individuales; inclusive en sociedades donde dicho sistema desempeña tal papel, no lo cumple siempre en igual medida. Además, es necesario distinguir entre dos tipos de actitudes: ante todo las actitudes difusas, no cristalizadas y desprovistas de carácter institucional, de las que se puede admitir que son, en el plano psicológico, reflejo o fruto de la terminología. Junto a las precedentes o además de ellas, están las actitudes cristalizadas, obligatorias, sancionadas por tabúes o privilegios, que se expresan a través de un ceremonial fijo. En lugar de reflejar automáticamente la nomenclatura, estas actitudes aparecen a menudo como elaboraciones secundarias destinadas a resolver contradicciones y a superar insuficiencias inherentes al sistema de denominaciones. Este carácter sintético se manifiesta de



manera particularmente clara entre los *wik monkan* de Australia; en este grupo, los privilegios de burla sancionan una contradicción entre las relaciones de parentesco que unen a dos hombres antes de su casamiento, y la relación teórica que sería preciso suponer entre ellos para dar cuenta de su ulterior matrimonio con dos mujeres que no mantienen entre sí la relación correspondiente. Existe una contradicción entre dos sistemas posibles de nomenclatura, y el interés que recae sobre las actitudes representa un esfuerzo por integrar o superar esta contradicción entre los términos. No hay dificultad en estar de acuerdo con Radcliffe-Brown cuando afirma la existencia de *real relations of interdependence between the terminology and the rest of the system*. Al concluir, de la ausencia de un paralelismo riguroso entre actitudes y nomenclatura, que los dos órdenes son recíprocamente autónomos, algunos —al menos— de los críticos de Radcliffe-Brown se han desorientado. Pero esta relación de interdependencia no es una correspondencia término a término. El sistema de las actitudes constituye más bien una integración dinámica del sistema de denominaciones.

Aun cuando se sostenga la hipótesis—a la cual adherimos sin reserva— de una relación funcional entre los dos sistemas, tenemos derecho, por razones de método, a tratar los problemas relativos a uno y a otro como problemas separados. Es lo que nos proponemos hacer aquí a propósito de un problema tenido a justo título por el punto de partida de toda teoría de las actitudes: el problema del tío materno. Trataremos de mostrar cómo una transposición formal del método seguido por el fonólogo permite arrojar sobre este problema una nueva luz. Los sociólogos le han dedicado una atención especial, y ello debido solamente a que, en efecto, la relación entre el tío materno y el sobrino era al parecer objeto de un desarrollo importante en un gran número de sociedades primitivas. Pero no basta comprobar esta frecuencia, es preciso descubrir la razón.

Recordemos rápidamente las principales etapas de la evolución de este problema. Durante todo el siglo XIX y hasta Sydney Hartland, la importancia del tío materno fue desde luego interpretada como supervivencia de un régimen matrilineal. Éste era puramente hipotético, y su posibilidad resultaba particularmente dudosa en presencia de ejemplos europeos. Por otro lado, la tentativa de Rivers de explicar la importancia del tío materno en la India del Sur como un residuo del matrimonio entre primos cruzados llegaba a un resultado desolador: el mismo autor debía reconocer que esta interpretación no podía dar cuenta de todos los aspectos del problema, y se resignaba a la hipótesis de que 'varias' costumbres heterogéneas y actualmente desaparecidas (una de las cuales solamente era el matrimonio entre primos), debían ser invocadas para comprender la existencia de 'una sola' institución. El atomismo y el mecanicismo triunfaban. De hecho, únicamente con el artículo capital de Lowie sobre el complejo matrilineal se abre lo que nos gustaría llamar la 'etapa moderna' del problema del avunculado. Lowie muestra que la correlación invocada o postulada entre el predominio del tío materno y un régimen matrilineal no resiste el análisis; en realidad, el avunculado se encuentra asociado tanto a regímenes patrilineales cuanto a regímenes matrilineales. El papel del tío materno no se explica como consecuencia o supervivencia de un régimen de derecho materno; se trata solamente de la aplicación particular *of a very general tendency to associate definite social relations with definite forms of kinship regardless of maternal or paternal side*. [De una tendencia muy general a asociar relaciones sociales definidas con formas específicas de parentesco, sin considerar el régimen matrilineal o el patrilineal]. Este principio, que Lowie introduce por primera vez en 1919, según el cual existe una tendencia general a calificar las actitudes, constituye la única base positiva de una teoría de los sistemas de parentesco. Pero, al mismo tiempo Lowie dejaba ciertas cuestiones sin respuesta: ¿qué se denomina, exactamente, avunculado? ¿No se confunden bajo un mismo término costumbres y actitudes diferentes? Y si es verdad que existe una tendencia a calificar todas las actitudes, ¿por qué solamente ciertas actitudes se encuentran asociadas a la relación avuncular y no, según los grupos considerados, cualesquiera actitudes posibles?

Abramos aquí un paréntesis, con el fin de subrayar la sorprendente analogía que se manifiesta entre el itinerario de nuestro problema y ciertas etapas de la reflexión lingüística: la diversidad de las actitudes posibles en el ámbito de las relaciones interindividuales es prácticamente ilimitada; lo mismo vale para la diversidad de sonidos que puede articular el aparato vocal, como efectivamente se produce en los primeros meses de la vida humana. Cada lengua, sin embargo, solo retiene un número muy reducido entre todos los sonidos posibles y a este respecto la lingüística se plantea dos interrogantes: ¿por qué han sido seleccionados ciertos sonidos?; ¿qué relación existe entre uno o varios de los elegidos y todos los demás? Nuestro esquema de la historia del problema del tío materno se halla precisamente en esta misma etapa: el grupo social, como la lengua, encuentra a su disposición un material psicofisiológico muy rico; al igual que la lengua, conserva solamente ciertos elementos —algunos de los cuales, al menos, permanecen idénticos a través de las más diversas culturas— y los combina en estructuras siempre diversificadas. Se pregunta, pues, cuál es la

razón de la elección y cuáles son las leyes de las combinaciones.

En cuanto al problema particular de la relación avuncular, conviene dirigirse a Radcliffe-Brown; su célebre artículo sobre el tío materno en África del Sur (1924) es la primera tentativa de captar y analizar las modalidades de lo que podría llamarse el 'principio de la calificación de las actitudes'. Aquí bastará recordar rápidamente las tesis fundamentales de este estudio, hoy día clásico.

Según Radcliffe-Brown, el término 'avunculado' recubre dos sistemas de actitudes antitéticas: en un caso, el tío materno representa la autoridad familiar; es temido, obedecido, y posee derechos sobre su sobrino; en el otro, es el sobrino quien ejerce sobre su tío privilegios de familiaridad y puede tratarlo más o menos como a una víctima. En segundo lugar, existe una correlación entre la actitud hacia el tío materno y la actitud con respecto al padre. En ambos casos hallamos los dos sistemas de actitudes, pero invertidos: en los grupos donde la relación entre padre e hijo es familiar, la relación entre tío materno y sobrino es rigurosa; y allí donde el padre aparece como el austero depositario de la autoridad familiar, el tío es tratado con libertad. Los dos grupos forman, pues, como diría el fonólogo, dos pares de oposiciones. Radcliffe-Brown proponía, para terminar, una interpretación del fenómeno: la filiación determina, en último análisis, el sentido de estas oposiciones. En el régimen patrilineal, donde el padre y la línea del padre representan la autoridad tradicional, el tío materno es considerado como una 'madre masculina', tratado generalmente de la misma manera que la madre e inclusive llamado a veces con el mismo nombre de ésta. En el régimen matrilineal se encuentra realizada la situación inversa: allí el tío materno encarna la autoridad, y las relaciones de afecto y familiaridad se fijan sobre el padre y su línea.

Difícilmente puede exagerarse la importancia de esta contribución de Radcliffe-Brown. Tras la crítica despiadada que Lowie dirigiera tan magistralmente contra la metafísica evolucionista, hallamos aquí el esfuerzo de síntesis retomado sobre una base positiva. Afirmar que este esfuerzo no ha alcanzado en seguida su término no es ciertamente atenuar el homenaje debido al gran sociólogo inglés. Reconozcamos entonces que el artículo de Radcliffe-Brown deja abiertos ciertos problemas inquietantes: en primer lugar, el avunculado no está presente en todos los sistemas matrilineales y patrilineales, y a veces aparece en sistemas que no son ni una cosa ni otra. Además, la relación avuncular no es entre dos, sino entre cuatro términos: supone un hermano, una hermana, un cuñado y un sobrino. Una interpretación como la de Radcliffe-Brown aísla arbitrariamente ciertos elementos de una estructura global, que debe ser tratada como tal. Algunos ejemplos simples pondrán de manifiesto esta doble dificultad. [...]

Vemos, pues, que el avunculado, para ser comprendido, debe ser tratado como una relación interior a un sistema, y que es el sistema mismo el que se debe considerar en su conjunto para percibir su estructura. Esta estructura reposa a su vez en cuatro términos (hermano, hermana, padre, hijo) unidos entre sí por dos pares de oposiciones correlativas y tales que, en cada una de las dos generaciones implicadas, existe siempre una relación positiva y otra negativa. Ahora bien, ¿qué es esta estructura y cuál puede ser su razón? La respuesta es la siguiente: esta estructura es la más simple estructura de parentesco que pueda concebirse y que pueda existir, hablando con propiedad, 'el elemento de parentesco'.

En apoyo de esta afirmación puede aducirse un argumento de orden lógico: para que exista una estructura de parentesco es necesario que se hallen presentes los tres tipos de relaciones familiares dadas siempre en la sociedad humana, es decir, una relación de consanguinidad, una de alianza y una de filiación; dicho de otra manera, una relación de hermano a hermana, una relación de esposo a esposa, y una relación de progenitor a hijo. Es fácil darse cuenta de que la estructura aquí considerada es aquella que permite satisfacer esta doble exigencia según el principio de la mayor economía. Sin embargo, las consideraciones que preceden tienen un carácter abstracto y puede invocarse una prueba más directa para nuestra demostración.

El carácter primitivo e irreducible del elemento de parentesco tal como lo hemos definido resulta, en efecto, de manera inmediata, de la existencia universal de la prohibición del incesto, equivale a decir que, en la sociedad humana, un hombre únicamente puede obtener una mujer de manos de otro hombre, el cual la cede bajo forma de hija o de hermana. No es necesario, pues, explicar cómo el tío materno hace su aparición en la estructura de parentesco; no aparece, sino que está inmediatamente dado: es la condición de esa estructura. El error de la sociología tradicional, como el de la lingüística tradicional, consiste en haber considerado los términos y no las relaciones entre los términos.

Antes de proseguir, eliminemos rápidamente algunas objeciones que podrían presentárenos. En primer lugar, si la relación de los cuñados forma el eje inevitable en torno del cual se construye la estructura de parentesco, ¿para qué hacer intervenir en la estructura elemental al niño nacido del matrimonio? Debe entenderse que el niño representado puede ser tanto el niño nacido como por nacer. Pero, esto sentado, el niño es indispensable para atestiguar el carácter dinámico y teológico de la etapa inicial, que funda el parentesco sobre la alianza y por medio de ella. El parentesco no es un fenómeno estático; solo existe para perpetuarse. No pensamos aquí en el deseo de perpetuar la raza, sino en el hecho de que en la mayoría de los sistemas de parentesco el desequilibrio inicial que se produce, en una generación dada, entre el que cede a una mujer y el que la recibe, únicamente puede estabilizarse mediante las contraprestaciones que tienen lugar en las generaciones ulteriores. Aun la más elemental estructura de parentesco existe simultáneamente en el orden sincrónico y en el diacrónico.

En segundo lugar, ¿no es posible concebir una estructura simétrica, de igual simplicidad, pero en la cual haya inversión de sexos, es decir, una estructura en la que intervengan una hermana, su hermano, la mujer de este último y la hija nacida de esa unión? Sin duda alguna; pero esta posibilidad teórica puede ser eliminada inmediatamente sobre una base experimental: en la sociedad humana son los hombres quienes intercambian a las mujeres y no a la inversa. Queda por investigar si ciertas culturas no han tendido a realizar una especie de imagen metida de esta estructura simétrica. Los casos tienen que ser raros.

Llegamos, ahora a una objeción más grave. En efecto, podría ocurrir que solamente hubiéramos dado vuelta el problema. La sociología tradicional se ha empeñado en explicar el origen del avunculado, y nosotros nos hemos librado de esta búsqueda tratando al hermano de la madre no como un elemento extrínseco, sino como un dato inmediato de la más simple estructura familiar, ¿Cómo se explica, entonces que no encontremos siempre y en todas partes el avunculado? Porque si bien el avunculado tiene una distribución muy frecuente con todo no es universal. Sería inútil haber evitado la explicación de los casos en los cuales se halla presente, nada más que para fracasar ante su ausencia.

Observemos en primer lugar que el sistema de parentesco no posee igual importancia en todas las culturas. En algunas proporciona el principio activo que regula todas las relaciones sociales o la mayor parte de éstas. En otros grupos, como nuestra sociedad, dicha función está ausente o bien muy reducida; en otros, como las sociedades de los indios de la llanura, solo se cumple parcialmente. El sistema de parentesco es un lenguaje; no es un lenguaje universal, y puede ser desplazado por otros medios de expresión y de acción. Desde el punto de vista del sociólogo, esto quiere decir que, en presencia de una determinada cultura, se plantea siempre un interrogante preliminar: el sistema, ¿es sistemático? Una pregunta semejante, a primera vista absurda, solo sería realmente referida a la lengua; porque la lengua es el sistema de significación por excelencia; ella no puede no significar y su existencia se agota en la significación. El problema debe, en cambio, ser examinado con rigor creciente a medida que uno se aleja de la lengua para tomar en cuenta otros sistemas que aspiran también a la significación, pero cuyo valor de significación resulta parcial, fragmentario o subjetivo: organización social, arte, etc.

Hemos interpretado además el avunculado como un rasgo característico de la estructura elemental. Ésta, resultante de relaciones definidas entre cuatro términos, es, en nuestra opinión; el verdadero átomo de parentesco. Carece de toda existencia que puede ser concebida o dada fuera de las exigencias fundamentales de su estructura y, por otra parte, es el único material de construcción de los sistemas más complejos. Porque hay sistemas más complejos, o para decirlo más exactamente, todo sistema de parentesco es elaborado a partir de esta estructura elemental, que se repite o se desarrolla por integración de nuevos elementos. Es necesario, pues, tomar en cuenta dos hipótesis: cuando el sistema de parentesco considerado procede por yuxtaposición simple de estructuras elementales y, en consecuencia, la relación avuncular permanece siempre manifiesta, y cuando la unidad de construcción del sistema es ya de orden más complejo. En este último caso, si bien la relación avuncular sigue estando presente, es susceptible de diluirse en un contexto diferenciado. Puede concebirse, por ejemplo, un sistema que tome como punto de partida la estructura elemental, pero que agregue, a la derecha del tío materno, a la mujer de este último, y a la izquierda del padre, en primer término, a la hermana del padre y luego al marido de ésta. Se podría demostrar fácilmente que un desarrollo de este orden produce, en la generación siguiente, un desdoblamiento paralelo: el hijo debe entonces ser diferenciado en hijo varón e hija, unido cada uno, por una relación simétrica e inversa, a los términos que ocupan en la estructura las demás posiciones

periféricas (posición predominante de la hermana del padre en la Polinesia, *nhlampsa* sudafricana y herencia de la mujer del hermano de la madre). En una estructura de este orden, la relación avuncular sigue siendo manifiesta, pero ha dejado ya de ser predominante. Puede borrarse o confundirse con otras, en estructuras de una complejidad aún mayor. Pero precisamente porque pertenece a la estructura elemental, la relación avuncular reaparece con nitidez y tiende a exasperarse cada vez que el sistema considerado presenta un aspecto crítico: ya sea por hallarse en transformación rápida (costa noroeste del Pacífico) ya porque se encuentra en el punto de contacto y de conflicto entre culturas profundamente diferentes (Fidji, India del Sur); ya, en fin, porque se halla próximo a una crisis fatal (Edad Media europea). [...]

En muchos sistemas, la relación entre dos individuos se expresa a menudo no por una sola actitud, sino por varias, que forman, por así decirlo, un haz (en las islas Trobriand, hay entre marido y mujer mutuality más reciprocidad). Ésta es una razón suplementaria que puede hacer difícil aislar la estructura elemental.

Hemos tratado de mostrar todo lo que el análisis precedente debe a los maestros contemporáneos de la sociología primitiva. Es preciso, sin embargo, subrayar que, en el punto fundamental, nuestro análisis se aparta de las enseñanzas de estos maestros. Citemos, por ejemplo, a Radcliffe-Brown:

“La unidad de estructura a partir de la cual se construye un parentesco es el grupo que yo llamo una ‘familia elemental’, consistente en un hombre y su esposa y su hijo o hijos... La existencia de la familia elemental crea tres tipos especiales de relación social: entre padre e hijo, entre los hijos de los mismos padres (*siblings*) y entre marido y mujer en tanto padres del mismo niño o niños... Las tres relaciones existentes dentro de la familia elemental constituyen lo que denomino el primer orden. Relaciones de segundo orden son las que dependen de la conexión entre dos familias elementales por la mediación de un miembro común, tales como el padre del padre, el hermano de la madre, la hermana de la mujer, etcétera. Se ubican en el tercer orden relaciones tales como el hijo del hermano del padre y la mujer del hermano de la madre. Podemos trazar así, si contamos con información genealógica, relaciones de cuarto, quinto o enésimo orden.”

La idea expresada en este pasaje, según la cual la familia biológica constituye el punto a partir del cual toda sociedad elabora su sistema de parentesco, no es por cierto original del maestro inglés; sería difícil hallar otra que recogiera en la actualidad una unanimidad mayor. A nuestro juicio, no hay tampoco otra idea más peligrosa. Sin duda, la familia biológica está presente y se prolonga en la sociedad humana. Pero lo que confiere al parentesco su carácter de hecho social no es lo que debe conservar de la naturaleza; es el movimiento esencial por el cual el parentesco se separa de ésta. Un sistema de parentesco no consiste en los lazos objetivos de filiación o de consanguinidad dados entre los individuos; existe solamente en la conciencia de los hombres; es un sistema arbitrario de representaciones y no el desarrollo espontáneo de una situación de hecho. Esto no significa, por cierto, que dicha situación de hecho resulte automáticamente contradicha, ni siquiera simplemente ignorada. Radcliffe-Brown ha mostrado, en estudios que hoy son clásicos, que aun los sistemas de apariencia más rígida y artificial, como los sistemas australianos de clases matrimoniales, toman en cuenta cuidadosamente el parentesco biológico. Pero una observación indiscutible como ésta de Radcliffe-Brown deja intacto el hecho, a nuestro juicio decisivo, de que en la sociedad humana el parentesco sólo es libre de establecerse y perpetuarse por medio y a través de determinadas modalidades de alianza. En otros términos, las relaciones tratadas por Radcliffe-Brown como ‘relaciones de primer orden’ son función de aquellas que él considera secundarias y derivadas, y dependen de éstas. El rasgo primordial del parentesco humano consiste en requerir, como condición de existencia, la relación entre lo que Radcliffe-Brown llama ‘familias elementales’. No son entonces las familias términos aislados, lo verdaderamente ‘elemental’, sino la relación en esos términos. Ninguna otra interpretación puede dar cuenta de la universalidad de la prohibición del incesto, de la cual la relación avuncular, bajo su forma más general, no es otra cosa que un corolario, unas veces manifiesto, otras implícito.

Debido a su carácter de sistemas de símbolos, los sistemas de parentesco ofrecen al antropólogo un terreno privilegiado en el cual sus esfuerzos pueden casi alcanzar (insistimos sobre este ‘casi’) los de la ciencia social más desarrollada, es decir, la lingüística. Pero la condición de este acercamiento, del que puede esperarse un mejor conocimiento del hombre, consiste en no olvidar nunca que, tanto en el estudio sociológico como en el estudio lingüístico, nos hallamos en pleno simbolismo. Ahora bien, y en cierto sentido inevitable, recurrir a la interpretación naturalista para tratar de comprender la emergencia del pensamiento simbólico, una vez dado éste, la explicación debe cambiar de naturaleza tan radicalmente como el nuevo fenómeno aparecido difiere de aquellos que lo han

precedido y preparado. A partir de este momento, toda concesión al naturalismo comprometería los inmensos progresos ya cumplidos en el dominio lingüístico y los que comienzan a insinuarse también en la sociología familiar, y condenaría a ésta a un empirismo sin inspiración ni fecundidad.

#### CAPÍTULO XV. LA NOCIÓN DE ESTRUCTURA EN ETNOLOGÍA.<sup>16</sup>

Es preciso no tomar por verdades históricas las investigaciones que pueden hacerse sobre este tema, sino considerarlas solamente como razonamientos hipotéticos y condicionales, destinados a esclarecer la naturaleza de las cosas antes que a mostrar su verdadero origen y como semejantes a los razonamientos que diariamente hacen nuestros físicos acerca de la formación del mundo. T. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*.

La noción de estructura social evoca problemas demasiado vastos y vagos para ser tratados dentro de los límites de un artículo. El programa de este simposio lo admite implícitamente: han sido asignados a otros participantes temas muy próximos al nuestro. Así, por ejemplo, estudios tales como los consagrados al 'estilo', a las 'categorías universales de la cultura', a la lingüística estructural', se vinculan muy estrechamente con nuestro tema y el lector deberá también acudir a ellos.

Por otra parte, cuando se habla de estructura social, se hace sobre todo referencia a los aspectos formales de los fenómenos sociales; se abandona, pues, el campo de la descripción y se consideran nociones y categorías que no pertenecen en sentido propio a la etnología, pero que ésta querría emplear a la manera de otras disciplinas que, desde hace mucho, tratan algunos de sus problemas como nosotros desearíamos poder tratar los nuestros. Éstos difieren, sin duda, en cuanto al contenido, pero —equivocados o no— tenemos el sentimiento de que nuestros propios problemas podrían ser estudiados de modo parecido, con la condición de adoptar el mismo tipo de formalización. El interés de las investigaciones estructurales es, precisamente, el de darnos la esperanza de que las ciencias más avanzadas desde este punto de vista pueden proporcionarnos modelos y métodos para solucionar nuestros problemas.

¿Qué debe entenderse, entonces, por estructura social? ¿En qué difieren los estudios sobre estructura social de todas las descripciones, análisis y teorías referentes a las relaciones sociales en sentido amplio, y que se confunden con el objeto mismo de la antropología? Los autores no están de acuerdo acerca del contenido de esta noción, y entre aquellos que han contribuido a introducirla, hay inclusive algunos que en la actualidad parecen haberse arrepentido de ello. Así, por ejemplo, Kroeber, quien escribe en la segunda edición de su *Anthropology*:

"La noción de 'estructura' tal vez no sea otra cosa que una concesión a la moda: un término con sentido bien preciso ejerce de pronto una atracción singular durante una decena de años —como la palabra 'aerodinámico'—; se la emplea porque suena agradable al oído. Una personalidad típica puede, sin duda, ser considerada desde el punto de vista de su estructura. Pero lo mismo vale para un ordenamiento fisiológico, un organismo, una sociedad cualquiera o una cultura, un cristal o una máquina. Cualquier cosa—a condición de que no sea algo completamente amorfo—posee una estructura. Entonces, el término 'estructura' no parece agregar absolutamente nada a aquello en que pensamos al emplearla, como no sea un sabor agradable." (Groeber, 1948, p. 3253.) [Compárese el texto citado con esta otra fórmula del mismo autor: "...El término 'estructura social', que tiende a reemplazar al de 'organización social' sin agregar nada, al parecer, en cuanto al contenido o la significación" (1943, p. 105). A lo largo de este capítulo, recargado de referencias bibliográficas, hemos evitado reproducir en nota los títulos completos de las obras citadas]

Este texto apunta directamente a la pretendida estructura de la personalidad básica, pero implica también una crítica más radical que pone en duda el uso mismo de la noción de estructura en antropología.

La incertidumbre actual no es la única razón que hace indispensable una definición. Desde un punto de vista estructuralista que sin duda es preciso adoptar aquí aunque solo sea para dar existencia al problema—, la noción de estructura no depende de una definición inductiva, fundada en la comparación y la abstracción de los elementos comunes a todas las acepciones del término tal como

---

16 Este trabajo fue traducido al francés y adaptado de la versión original en inglés: *Social Structure Wenner-Gren Foundation International Symposium on Anthropology*, Nueva York, 1952. Se publicó ulteriormente en A. L. Kroeber (ed.), *Anthropology To-Day*, Illinois, University of Chicago Press, 1953, pp. 524-553.

se lo emplea habitualmente o bien el término estructura social no tiene sentido, o bien este sentido mismo posee ya una estructura. Esta estructura de la nación es lo que primero hay que captar, so pena de dejarse llevar por un fastidioso inventario de todos los libros y artículos que se ocupan de las relaciones sociales: la sola lista excedería los límites de este capítulo. Una segunda etapa permitirá comparar nuestra definición provisional con las que otros autores parecen admitir, explícita o implícitamente. Procederemos a dicho examen en la sección consagrada al parentesco, puesto que éste es el principal contexto en que aparece la noción de estructura. En realidad, los etnólogos se han ocupado de la estructura casi exclusivamente en relación con los problemas del parentesco.

## I. Definición y problemas de método

El principio fundamental afirma que la noción de estructura social no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos construidos de acuerdo con ésta. Aparece, así, la diferencia entre dos naciones tan próximas que a menudo se las ha confundido; quiero decir, las de 'estructura social' y de 'relaciones sociales'. Las 'relaciones sociales' son la materia prima empleada para la construcción de los modelos que ponen de manifiesto la 'estructura social' misma. Ésta no puede ser reducida, en ningún caso, al conjunto de las relaciones sociales observables en una sociedad determinada. Las investigaciones de estructura no reivindican para sí un campo propio entre los hechos sociales; constituyen más bien un método susceptible de ser aplicado a diversos problemas etnológicos, y se asemejan a las formas de análisis estructural empleadas en diferentes dominios.

Se trata, entonces, de saber en qué consisten estos modelos que son el objeto propio de los análisis estructurales. El problema no corresponde a la etnología sino a la epistemología, porque las definiciones que daremos a continuación no dependen para nada de la materia prima de nuestros trabajos. En efecto, pensamos que para merecer el nombre de estructura los modelos deben satisfacer exclusivamente cuatro condiciones.

En primer lugar, una estructura presenta un carácter de sistema. Consiste en elementos tales que una modificación cualquiera en uno de ellos entraña una modificación en todos los demás.

En segundo lugar, todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones, cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de manera que el conjunto de estas transformaciones constituye un grupo de modelos.

En tercer lugar, las propiedades antes indicadas permiten predecir de qué manera reaccionará el modelo, en caso de que uno de sus elementos se modifique.

En fin, el modelo debe ser construido de tal manera que su funcionamiento pueda dar cuenta de todos los hechos observados.<sup>17</sup>

### a) Observación y experimentación

Se distinguirán siempre estos dos niveles. La observación de los hechos y la elaboración de los métodos que permiten emplearlos para construir modelos no se confunden nunca con la experimentación por medio de los modelos mismos. Por 'experimentación sobre los modelos' entiendo el conjunto de procedimientos que permiten saber cómo reacciona un modelo sometido a modificaciones o comparar dos modelos del mismo tipo o de tipos diferentes entre sí. Esta distinción es indispensable para evitar ciertos malos entendidos. ¿No hay, acaso, contradicción entre la observación etnográfica, siempre concreta e individualizada, y las investigaciones estructurales, a las que se atribuye a menudo un carácter abstracto y formal, con el propósito de negar que pueda pasarse de la primera a las segundas? La contradicción se desvanece cuando se ha comprendido que estos caracteres antitéticos corresponden a dos niveles diferentes o, para ser más exactos,

---

17 Compárese con von Neumann: "Los modelos (tales como los juegos) son construcciones teóricas que suponen una definición precisa, exhaustiva y no demasiado complicada: deben ser también parecidos a la realidad en todos aquellos aspectos que tienen importancia para la investigación en curso. Recapitulando: 'la definición debe ser precisa y exhaustiva, para hacer posible un tratamiento matemático. La construcción no se debe complicar inútilmente, de modo que el tratamiento matemático pueda ser llevado más allá de la etapa de formalización y proporcione resultados numéricos completos. Se requiere la semejanza con la realidad para que el funcionamiento del modelo sea significativo. Pero este parecido se puede restringir, habitualmente, a ciertos aspectos considerados esenciales *pro tempore*, de lo contrario, las condiciones enumeradas más arriba resultarían incompatibles" (Neumann y Morgenstern, 1944).

corresponden a dos etapas de la investigación. En el plano de la observación, la regla principal—casi podría decirse la única—es que los hechos deben ser observados y descritos con exactitud, sin permitir que los prejuicios teóricos alteren su naturaleza y su importancia. Esta regla implica otra, por vía de consecuencia: los hechos deben ser estudiados en sí mismos (¿qué procesos concretos los han producido?) y también en relación con el conjunto (es decir, que todo cambio observado en un punto será vinculado a las circunstancias globales de su aparición).

Esta regla y sus corolarios han sido claramente formulados por K. Goldstein (1951, pp. 18-25) a propósito de investigaciones psico-fisiológicas; son aplicables también a otras formas de análisis estructural. Desde nuestro punto de vista, permiten comprender que no existe contradicción, sino íntima correlación, entre el cuidado por el detalle concreto, propio de la descripción etnográfica, y la validez y generalidad que reivindicamos para el modelo construido a partir de ella. Se pueden concebir, en efecto, muchos modelos diferentes pero cómodos, por distintas razones, para describir y explicar un grupo de fenómenos. Con todo, el mejor será siempre el modelo 'verdadero', es decir, aquel que, siendo el más simple, responderá a la doble condición de no utilizar otros hechos fuera de los considerados, y de dar cuenta de todos. La primera tarea es, pues, saber cuáles son estos hechos.

#### b) Conciencia e inconsciente

Los modelos pueden ser conscientes o inconscientes, según el nivel en el que funcionan. Boas, a quien corresponde el mérito de esta distinción, ha mostrado que un grupo de fenómenos se presta mucho mejor al análisis estructural cuando la sociedad no dispone de un modelo consciente para interpretarlo o justificarlo (1911, p. 67). Sorprenderá tal vez encontrar citado aquí a Boas como uno de los maestros del pensamiento estructuralista; algunos estarían dispuestos a atribuirle el papel opuesto. En otro trabajo he tratado de mostrar que el fracaso de Boas, desde el punto de vista estructuralista, no se explica por la incomprensión ni la hostilidad. En la historia del estructuralismo, Boas ha sido más bien un precursor. Pero ha pretendido imponer a las investigaciones estructurales condiciones demasiado rigurosas. Algunas de ellas han podido ser asimiladas por sus sucesores, pero otras eran tan severas y tan difíciles de cumplir que hubieran esterilizado el progreso científico en cualquier campo.

Un modelo cualquiera puede ser consciente o inconsciente sin que esta condición afecte su naturaleza. Solo es posible decir que una estructura sumergida en forma superficial en el inconsciente hace más probable la existencia de un modelo que la oculta, como una pantalla, a la conciencia colectiva. Los modelos conscientes, en efecto —que se llaman comúnmente 'normas'— se cuentan entre los más pobres, debido a que su función no consiste en exponer los resortes de las creencias y los usos, sino en perpetuarlos. El análisis estructural se enfrenta, así, a una situación paradójica, bien conocida por el lingüista: cuanto más nítida es la estructura manifiesta, tanto más difícil se vuelve aprehender la estructura profunda, a causa de los modelos conscientes y deformados que se interponen como obstáculos entre el observador y su objeto.

El etnólogo deberá, pues, distinguir siempre entre las dos situaciones en que corre el riesgo de encontrarse. Puede tener que construir un modelo correspondiente a fenómenos cuyo carácter sistemático no ha sido percibido por la sociedad estudiada. Ésta es la situación más simple, y Boas ha señalado que ofrece al mismo tiempo el terreno más favorable para la investigación etnológica. En otros casos, sin embargo, el etnólogo tiene que vérselas no solamente con materiales brutos, sino también con modelos ya construidos por la cultura en cuestión, bajo forma de interpretaciones. He señalado ya que semejantes modelos pueden ser muy imperfectos, pero ello no siempre ocurre. Muchas culturas llamadas 'primitivas' han elaborado modelos —de sus reglas matrimoniales, por ejemplo—mejores que los modelos de los etnólogos profesionales. Hay, pues, dos razones para respetar estos modelos 'caseros'. Primero, pueden ser buenos o, al menos, ofrecer un camino de acceso a la estructura; cada cultura tiene sus teorizadores, cuya obra merece tanta atención como la que el etnólogo presta a sus colegas. Luego, inclusive cuando los modelos son tendenciosos o inexactos, la tendencia y el tipo de errores que encierran forman parte de los hechos por estudiar y tal vez se cuentan entre los más significativos. Pero cuando el etnólogo dedica toda su atención a estos modelos, productos de la cultura indígena, no debe olvidar que las normas culturales no son automáticamente estructuras. Son más bien importantes piezas que ayudan a descubrir estas últimas: ya se trate de documentos en bruto, ya de contribuciones teóricas comparables a las que aporta el propio etnólogo.

Durkheim y Mauss han comprendido bien que las representaciones conscientes de los indígenas

merecen siempre más atención que las teorías derivadas—como representaciones igualmente conscientes—de la sociedad del observador. Aun cuando sean inadecuadas, las primeras ofrecen una mejor vía de acceso a las categorías (inconscientes) del pensamiento indígena, en la medida en que se encuentran ligadas estructuralmente con ellas. Sin subestimar la importancia y el carácter innovador de esta posición, debemos reconocer, con todo, que Durkheim y Mauss no la han llevado tan lejos como hubiese sido de desear. Porque las representaciones conscientes de los indígenas, por interesantes que puedan ser en virtud de las razones que acabamos de indicar, son susceptibles de permanecer objetivamente tan alejadas de la realidad inconsciente como las otras.

### c) Estructura y medida

Se dice a veces que la noción de estructura permite introducir la medida en etnología. Esta idea ha podido formarse como resultado del empleo de fórmulas matemáticas—o que aparentan serlo— en obras etnológicas recientes. Es exacto sin duda que, en algún caso, se ha conseguido asignar valores numéricos a constantes. Así por ejemplo, las investigaciones de Kroeber sobre la evolución de la moda femenina, que marcan una fecha importante en la historia de los estudios estructuralistas (Richardson y Kroeber, 1940), y también algunas otras de las que hablaremos más adelante.

No existe, sin embargo, ninguna conexión necesaria entre las nociones de 'medida' y las de 'estructura'. Las investigaciones estructurales han aparecido en las ciencias sociales como una consecuencia indirecta de ciertos desarrollos de la matemática moderna, que han otorgado creciente importancia al punto de vista cualitativo, alejándose así de la perspectiva cuantitativa de la matemática tradicional. En distintos campos: lógica matemática, teoría de los conjuntos, teoría de los grupos y topología, se ha comprendido cómo problemas que no comportaban solución métrica podían igualmente ser sometidos a un tratamiento riguroso. Recordemos aquí los títulos de las obras de mayor importancia para las ciencias sociales: *Theory of Games and Economic Behavior*; de J. von Neumann y O. Morgenstern (1940); *Cybernetics, etc.*, de N. Wiener (1948); *The Mathematical Theory of Communication*, de C. Shannon y W. Weaver (1950).

### d) Modelos mecánicos y modelos estadísticos

Una última distinción se refiere a la escala del modelo, en comparación con la escala de los fenómenos. Un modelo cuyos elementos constitutivos se encuentran a la misma escala que los fenómenos será llamado 'modelo mecánico', y 'modelo estadístico' aquel cuyos elementos se encuentran en una escala diferente. Tomemos, por ejemplo, las leyes matrimoniales. En las sociedades primitivas, estas leyes pueden ser representadas en forma de modelos donde figuran los individuos, efectivamente distribuidos en clases de parentesco o en clanes; dichos modelos son mecánicos. En nuestra sociedad es imposible recurrir a este tipo de modelo, porque los diversos tipos de matrimonio dependen de factores más generales: tamaño de los grupos primarios y secundarios a que pertenecen los cónyuges posibles; fluidez social, cantidad de información, etcétera. Para llegar a determinar las constantes de nuestro sistema matrimonial (lo cual no ha sido intentado hasta ahora), se deberían definir entonces medias y umbrales el modelo apropiado sería de naturaleza estadística.

Entre estas dos formas existen, sin duda, formas intermedias. Así, por ejemplo, algunas sociedades (entre ellas la nuestra) utilizan un modelo mecánico para definir los grados matrimoniales prohibidos y recurren a un modelo estadístico en lo concerniente a los matrimonios posibles. Por otra parte, los mismos fenómenos pueden depender de los dos tipos de modelos, según la manera en que se los agrupe entre sí o con otros fenómenos. Un sistema que favorece el matrimonio entre primos cruzados, pero donde esta fórmula ideal corresponde solo a una determinada proporción de las uniones registradas, exige, para ser explicado de manera satisfactoria, a la vez un modelo mecánico y un modelo estadístico.

Las investigaciones estructurales carecerían de interés si las estructuras no fueran traducibles a modelos cuyas propiedades formales son comparables, con independencia de los elementos que las componen. El estructuralista tiene por tarea identificar y aislar los niveles de realidad que poseen un valor estratégico desde el punto de vista en que él se coloca; dicho de otra manera, que pueden ser representados en forma de modelos, sea cual fuere la naturaleza de estos últimos.

A veces es posible también considerar simultáneamente los mismos datos colocándose en puntos de vista diferentes, que poseen por igual un valor estratégico, aunque los modelos correspondientes



sean ya mecánicos, ya estadísticos. Las ciencias exactas y naturales conocen situaciones de este tipo; así, por ejemplo, la teoría de los cuerpos en movimiento pertenece a la mecánica, si los cuerpos considerados son poco numerosos. Pero cuando este número aumenta más allá de un cierto orden de magnitud, es preciso recurrir a la termodinámica, vale decir, reemplazar el anterior modelo mecánico por un modelo estadístico, aunque la naturaleza de los fenómenos permanezca la misma en ambos casos.

En las ciencias humanas y sociales se presentan a menudo situaciones del mismo género. Tómese, por ejemplo, el suicidio: se lo puede considerar desde dos perspectivas diferentes. El análisis de los casos individuales permite construir lo que se podría llamar modelos mecánicos de suicidio, cuyos elementos están constituidos por el tipo de personalidad de la víctima, su historia individual, las propiedades de los grupos primario y secundario a los cuales perteneció, y así sucesivamente; pero se pueden también construir modelos estadísticos, fundados en la frecuencia de suicidios durante cierto periodo, en una o varias sociedades, o también en grupos primarios y secundarios de tipos diferentes, etcétera. Sea cual fuere la perspectiva elegida, de este modo habremos aislado niveles donde el estudio estructural del suicidio es significativo, en otros términos, niveles que autorizan la construcción de modelos que puedan ser comparables en cuanto a 1) distintas formas de suicidio; 2) sociedades diferentes; 3) distintos tipos de fenómenos sociales. El progreso científico no consiste solamente en el descubrimiento de constantes características de cada nivel, sino también en delimitar niveles no localizados todavía, en los cuales conserva su valor estratégico el estudio de determinados fenómenos. Es lo que ha ocurrido con el advenimiento del psicoanálisis, que descubrió el modo de establecer modelos correspondientes a un nuevo campo de investigación: la vida psíquica del paciente tomada en su totalidad.

Estas consideraciones ayudarán a comprender mejor la dualidad (sentimos la tentación de decir: la contradicción) que caracteriza a los: estudios estructurales. Nos proponemos, primero, aislar niveles significativos, lo cual implica segmentar los fenómenos. Desde este punto de vista, cada tipo de estudios estructurales pretende ser autónomo, independiente con respecto a todos los demás y también con respecto a la investigación de los mismos hechos pero sobre la base de otros métodos. Y, sin embargo, nuestras investigaciones no se interesan en otra cosa que en construir modelos cuyas propiedades formales, considerando la comparación y la explicación, sean reducibles a las propiedades de otros modelos pertenecientes a niveles estratégicos distintos. Podemos, así, esperar que los muros que separan las disciplinas vecinas sean abatidos, y que entre ellas se promueva una verdadera colaboración

He aquí un caso que permitirá ilustrar este punto. El problema de las relaciones entre la historia y la etnología ha sido motivo recientemente de numerosas discusiones. No obstante las críticas que se me han hecho, insisto en que la noción de tiempo no constituye el centro del debate. Ahora bien, si lo que distingue a estas dos disciplinas no es una perspectiva temporal propia de la historia, ¿en qué consiste su diferencia? Para responder, necesitamos referirnos a las observaciones presentadas en el párrafo anterior y reubicar la historia y la etnología en el seno de las otras ciencias sociales.

La etnografía y la historia difieren, ante todo, de la etnología y la sociología, en la medida en que las dos primeras se fundan en la reunión y organización de documentos, mientras que las dos últimas estudian más bien los modelos construidos a partir de esos documentos y por medio de ellos.

En segundo lugar, la etnografía y la etnología corresponden respectivamente a dos etapas de una misma investigación, que desemboca finalmente en modelos mecánicos, mientras que la historia (y las restantes disciplinas clasificadas por lo general como ciencias auxiliares' de la historia) culmina en modelos estadísticos. Las relaciones entre nuestras cuatro disciplinas pueden entonces ser reducidas a dos oposiciones, una entre observación empírica y construcción de modelos (que caracteriza la etapa inicial) y la otra entre el carácter estadístico o mecánico de los modelos, considerados como punto de llegada. Si aplicamos arbitrariamente el signo + al primer término y el signo — al segundo término de cada oposición, obtenemos lo siguiente:

	Historia	Sociología	Etnografía	Etnología
Observación empírica/construcción de modelos	0	-	+	-
Modelos mecánicos/modelos estadísticos		-	+	0

Se comprende entonces cómo es posible que las ciencias sociales, que deben necesariamente adoptar una perspectiva temporal, se distingan por el empleo de dos categorías de tiempo.

La etnología recurre a un tiempo 'mecánico', es decir, reversible y no acumulativo: el modelo de un sistema de parentesco patrilineal no contiene nada que indique si ha sido siempre patrilineal o bien si ha sido precedido por un sistema matrilineal o inclusive por toda una serie de oscilaciones entre ambas formas. Por el contrario, el tiempo de la historia es 'estadístico': no es reversible y comporta una orientación determinada. Una evolución que retrotrajera la sociedad italiana contemporánea a la República romana, sería tan inconcebible como la reversibilidad de los procesos que dependen de la segunda ley de termodinámica.

El análisis precedente aclara la distinción, propuesta por Firth, entre la noción de estructura social—donde el tiempo no desempeña ningún papel—y la de organización social, donde se recurre al tiempo (1951, p. 40). Lo mismo vale para el prolongado debate entre los partidarios del anti-evolucionismo boasiano y Leslie White (1949). Boas y su escuela se han ocupado sobre todo de modelos mecánicos, donde la noción de evolución carece de valor heurístico. Esta noción adquiere un sentido pleno en el terreno de la historia y la sociología, pero a condición de que los elementos a los cuales se refiere no sean formulados en términos de una tipología 'culturalista', que utiliza exclusivamente modelos mecánicos. Sería necesario, en cambio, aprehender estos elementos en un nivel lo bastante profundo para estar seguros de que permanecerán idénticos, sea cual fuere el contexto cultural en el que se encuentren (como los genes, que son elementos idénticos susceptibles de aparecer en combinaciones diferentes, de las que resultan los tipos raciales, es decir, modelos estadísticos). Es preciso, en fin, que se puedan componer largas series estadísticas. Boas y su escuela tienen, pues, razón en rechazar la noción de evolución: no es significativa en el plano de los modelos mecánicos que ellos utilizan de manera exclusiva, y White se equivoca cuando pretende reintroducir la noción de evolución, porque insiste en emplear modelos del mismo tipo que sus adversarios. Los evolucionistas reafirmarían mejor su posición si consintiesen en reemplazar los modelos mecánicos por modelos estadísticos, es decir, por modelos cuyos elementos sean independientes de sus combinaciones y permanezcan idénticos a través de un período de tiempo suficientemente largo.

La distinción entre modelo mecánico y modelo estadístico ofrece otro interés: permite aclarar el papel del método comparativo en las investigaciones estructurales. Radcliffe-Brown y Lowie han tendido, ambos, a sobreestimar dicho papel. El primero escribe (1952, página 14):

"Se considera generalmente que la sociología teórica es una ciencia inductiva. La inducción es, efectivamente, el procedimiento lógico que permite inferir proposiciones generales de la consideración de ejemplos especiales. El profesor Evans-Pritchard... parece pensar a veces que el método lógico de inducción, que emplea la comparación, la clasificación y la generalización, no puede ser aplicado a los fenómenos humanos y a la vida social... En lo que a mí respecta, sostengo que la etnología se funda en el estudio comparativo y sistemático de un gran número de sociedades."

En un estudio anterior, Radcliffe-Brown decía, a propósito de la religión (1945, p. 1):

"El método experimental aplicado a la sociología religiosa... nos enseña que debemos poner a prueba nuestras hipótesis en un número suficiente de religiones diferentes o cultos religiosos particulares, confrontados cada uno con la sociedad particular en que se manifiestan. Una empresa semejante sobrepasa las capacidades de un solo investigador y supone la colaboración entre varios."

En la misma perspectiva, Lowie comienza por señalar (1948 a, p. 38) que la literatura etnológica está llena de pretendidas correlaciones que carecen de toda base experimental"; e insiste en la necesidad de "ampliar el fundamento inductivo" de nuestras generalizaciones (1948a, p. 68). Estos dos autores están, pues, de acuerdo en proporcionar un fundamento inductivo a la etnología, con lo cual se separan no solamente de Durkheim: "Cuando una ley ha sido probada por una experiencia

bien hecha, esta prueba es universalmente válida" (1912, p. 593), sino también de Goldstein. Como ya ha sido señalado, este último ha formulado de la manera más lúcida lo que cabría llamar las reglas del método estructuralista, colocándose en un punto de vista lo bastante general para hacerlas válidas más allá del dominio limitado para el cual las concibió originariamente. Goldstein observa que la necesidad de proceder a un estudio detallado de cada caso entraña como consecuencia una restricción en el número de ejemplos que es posible considerar de esta manera. ¿No se corre entonces el riesgo de limitarse a casos que son demasiado especiales para poder formular, sobre una base tan estrecha, conclusiones válidas para los restantes? Goldstein responde (1951, p. 25): "Esta objeción olvida completamente la situación real: ante todo, la acumulación de hechos—inclusive muy numerosos—no sirve de nada si han sido establecidos de un modo imperfecto, y no conduce nunca al conocimiento de las cosas tal como ocurren en realidad... Es preciso elegir casos que permitan formular juicios decisivos. Pero entonces lo que se ha establecido en un caso valdrá para los otros."

Pocos etnólogos aceptarían suscribir esta conclusión. Y con todo, la investigación estructuralista es vana si no se tiene plena conciencia del dilema de Goldstein: o bien estudiar muchos casos, de una manera siempre superficial y sin grandes resultados, o bien limitarse resueltamente al análisis en profundidad de un pequeño número de ellos y probar así que, en fin de cuentas, una experiencia bien hecha vale una demostración.

¿Cómo explicar esta adhesión de tantos antropólogos al método comparativo? ¿No ocurre—aquí también—que confunden las técnicas para construir y estudiar los modelos mecánicos y aquéllas para los modelos estadísticos? La posición de Durkheim y Goldstein, en lo que concierne a los primeros, es inexpugnable. En cambio, es evidente que no se puede fabricar un modelo estadístico sin estadística, es decir, sin acumular numerosos hechos. Pero, aun en este caso, el método no puede ser llamado comparativo: los hechos recogidos solamente tendrán valor si todos corresponden a un mismo tipo. Volvemos siempre a la misma opción, que consiste en estudiar a fondo 'un caso', con una sola diferencia, que se refiere al modo de recortar el 'caso': según el patrón adoptado, los elementos constitutivos del mismo pertenecerán a la misma escala del modelo proyectado o a una escala diferente.

---

### **Tema 3. Del estructuralismo al post-estructuralismo**

**MICHEL FOUCAULT**

#### ***Por qué estudiamos el poder: la cuestión del sujeto***

[Epílogo a la segunda edición del libro de Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow: *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago University Press, 1983.]

Las ideas que desearía discutir aquí no representan ni una teoría, ni una metodología.

En primer término me gustaría decir cuál ha sido el propósito de mi trabajo durante los últimos veinte años.

Mi propósito no ha sido analizar el fenómeno del poder, ni tampoco elaborar los fundamentos de tal análisis, por el contrario mi objetivo ha sido elaborar una historia de los diferentes modos por los cuales los seres humanos son constituidos en sujetos. Mi trabajo ha lidiado con tres formas de *objetivaciones*, las cuales transforman a los seres humanos en sujetos.

El primero, el modo de investigación que trata de darse a sí mismo el estatus de ciencia, por ejemplo la *objetivación* del sujeto hablante en la *Grammaire Générale*, la filología y la lingüística, o incluso en este primer modo de *objetivación* del sujeto productivo, que trabaja, en el análisis de la riqueza y la economía, o un tercer ejemplo, la objetivación del hecho puro de estar vivo en historia natural o biología.

En la segunda parte de mi trabajo he estudiado los modos de *objetivación* a los que yo llamaría "*prácticas divisorias*". El sujeto está dividido tanto en su interior como dividido de los otros. Este proceso lo objetiva. Los ejemplos son, el loco y el cuerdo; el enfermo y el sano, los criminales y los buenos chicos.

Finalmente, he pretendido estudiar, -es mi trabajo actual- los modos en que los seres humanos se transforman a sí mismos en sujetos. Por ejemplo, he elegido el dominio de la sexualidad: como los hombres han aprendido a reconocerse a sí mismos como sujetos de la "sexualidad".

Por lo tanto no es el poder sino el sujeto, el tema general de mi investigación.

Es cierto que me he visto un tanto implicado en el tema del poder, y podría inferirse fácilmente que en tanto el sujeto se encuentra en relaciones de producción y significación, se encontraría igualmente en relaciones de poder, las cuales son a su vez sumamente complejas.

Si bien, la teoría y la historia económica proveen de buenos instrumentos para las relaciones de producción, -así como la lingüística y la semiótica ofrecen buenos instrumentos para el estudio de las relaciones de significación- no sucede lo mismo en el caso de las relaciones de poder. Tradicionalmente, se ha recurrido a formas de pensar en el poder basadas en modelos legales, esto es: ¿qué legitima al poder? o se ha recurrido a formas de pensar el poder basadas en modelos institucionales, esto es: ¿qué es el Estado?

Por lo tanto considero que es necesario ampliar las dimensiones de la definición de poder, si se quisiera usar esta definición para estudiar la objetivación del sujeto.

¿Necesitamos entonces una teoría sobre el poder? Desde el momento en que una teoría presupone una objetivación dada no puede ser tomada como la base de un trabajo analítico. Pero este trabajo analítico no puede proceder sin una conceptualización permanente, la cual, implica un pensamiento crítico, una revisión constante.

La primera cuestión a revisar es la que yo llamaría, las "necesidades conceptuales", lo cual significa que la conceptualización no debería estar fundada en una teoría del objeto, ya que el objeto conceptualizado no es el único criterio para una buena conceptualización. Deberíamos tener en cuenta las condiciones históricas que motivan nuestra conceptualización. Es necesaria una conciencia histórica de nuestras circunstancias actuales.

La segunda cuestión a revisar es el tipo de realidad con la que tratamos.

Un escritor de un conocido diario francés expresaba su sorpresa diciendo: "¿por qué la noción de poder es tema creciente para tanta gente hoy en día?. ¿Es un tema tan importante?. ¿Es un tema tan independiente que puede ser discutido sin tomar en consideración otros problemas?".

La sorpresa de este escritor me sorprendió aún más. Soy escéptico respecto a la presunción de que la problemática del poder haya emergido recién en el siglo XX. Para nosotros la problemática del poder, no sólo configura una cuestión teórica sino que es parte de nuestras experiencias. Me gustaría referirme solamente a dos "formas patológicas" de estas experiencias, aquellas dos enfermedades de poder, el fascismo y el estalinismo. Una de las numerosas razones por las cuales estas enfermedades nos resultan tan desconcertantes es, porque a pesar de su "unicidad" histórica, no terminan de ser originales. Ellas usaron y extendieron mecanismos ya presentes en muchas otras sociedades. Es más, a pesar de su propia locura interna, se valieron de ideas y mecanismos de nuestra racionalidad política.

Lo que necesitamos entonces, es una economía de las relaciones de poder, la palabra economía usada en su sentido teórico y práctico. En otras palabras, desde Kant, el rol de la filosofía es prevenir a la Razón de ir más allá de los límites de lo que es dado en la experiencia, pero desde esta época, -es decir con el desarrollo de los estados modernos y la organización política de la sociedad- el rol de la filosofía también ha sido mantenerse atenta a los abusos del poder de la racionalidad política, lo cual es una pretensión bastante alta.

Todo el mundo es consciente de hechos tan banales, pero el hecho de que sean banales no significa que no existan. Lo que debemos hacer con los hechos banales es descubrir qué problemas específicos y quizás originales están conectados con ellos.

La relación entre racionalización y excesos de poder político es evidente. No necesitamos remitirnos a la burocracia o a los campos de concentración para reconocer tales relaciones; el problema entonces es: ¿qué hacer con un hecho tan evidente?

¿Debemos juzgar a la Razón? Desde mi punto de vista, nada sería más estéril. En primer lugar, porque este ámbito nada tiene que ver con la culpabilidad o la inocencia. En segundo lugar, porque no tiene sentido referirse a la Razón como entidad contraria a la no-Razón. Por último, porque tal juicio nos induciría a engaño, a adoptar el papel arbitrario y aburrido tanto del racionalista como del irracionalista.

¿Deberíamos investigar entonces, esta forma de racionalismo que parece específico de nuestra cultura moderna, y que tuvo su origen en la *Aufklärung*? (Ilustración). Esta fue la aproximación de algunos de los miembros de la Escuela de Frankfurt. Sin embargo, mi propósito no consiste en entablar una discusión acerca de sus trabajos, más allá de que sean de los más importantes e invalorables. En todo caso, sugeriría otra manera de investigar la relación entre racionalización y poder.

Sería conveniente no tomar como un todo la racionalización de la sociedad o de la cultura, sino analizar tales procesos en diversos campos, cada uno en referencia a una experiencia fundamental: locura, enfermedad, muerte, crimen, sexualidad y así sucesivamente.

Creo que la palabra racionalización es peligrosa; lo que debemos hacer es analizar racionalidades específicas, más que invocar constantemente al Progreso y a la racionalización en general.

Más allá de que la *Aufklärung* haya sido una etapa importante de nuestra historia y del desarrollo de la tecnología política, creo que deberíamos referirnos a una serie de procesos más alejados si deseamos entender cómo hemos sido atrapados en nuestra propia historia.

Me gustaría sugerir otra vía para ir más lejos hacia una nueva economía de las relaciones de poder, una vía más empírica, más directamente relacionada con nuestra situación actual, la cual implica una mayor relación entre la teoría y la práctica. Esta consiste en tomar como punto de partida, a las formas de resistencia contra las diferentes formas de poder. Para usar otra metáfora, consiste en usar la resistencia como un catalizador químico, de forma de traer a luz las relaciones de poder, ubicar su posición, encontrar sus puntos de aplicaciones y los métodos usados. Más que analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna, consiste en analizar relaciones de poder a través del antagonismo de estrategias.

Por ejemplo, para encontrar lo que nuestra sociedad entiende por sanidad, tal vez deberíamos

investigar lo que está aconteciendo en el campo de la insanidad.

Y lo que entendemos por legalidad en el campo de la ilegalidad.

Con el propósito de entender de qué se tratan las relaciones de poder, tal vez deberíamos investigar las formas de resistencia y los intentos hechos para disociar estas relaciones.

Como punto de partida, tomemos una serie de oposiciones que se han desarrollado en los últimos años: la oposición del poder del hombre sobre la mujer, la de los padres sobre los niños, la de la psiquiatría sobre la enfermedad mental, la de la medicina sobre la población, la de la administración sobre la forma de vivir de la gente.

Sin embargo, no es suficiente con decir que estas son luchas antiautoritarias, debemos tratar de definir más precisamente que tienen ellas en común.

1.- Son luchas "transversales"; esto es, no están limitadas a un país. Es evidente que se desarrollan más fácilmente y más extensamente en determinados países, pero no por esta razón, están confinadas a una forma política o económica particular de gobierno.

2.- El objetivo de estas luchas son los efectos del poder en sí. Por ejemplo, la profesión médica no es en primera instancia criticada por su provecho económico, sino porque ejerce un poder no controlado sobre los cuerpos de la gente, su salud, su vida y su muerte.

3.- Son luchas "inmediatas" por dos razones. En tales luchas la gente cuestiona las instancias de poder que están más cercanas a ellas, aquellas que ejercen su acción sobre los individuos. Estas luchas, no se refieren al "enemigo principal" sino al enemigo inmediato, como tampoco esperan solucionar los problemas en un futuro preciso (esto es liberaciones, revoluciones, fin de la lucha de clases). En contraste con una escala teórica de explicaciones o un orden revolucionario que polariza la historia, ellas son luchas anarquistas.

Pero estos no son los puntos más originales, en cambio los puntos siguientes parecen ser los más específicos.

4.- Son luchas que cuestionan el status del individuo: por un lado, afirman el derecho a ser diferentes y subrayan todo lo que hace a los individuos verdaderamente individuos. Por otro lado, atacan lo que separa a los individuos entre ellos, lo que rompe los lazos con otros, lo que rompe con la vida comunitaria, y fuerza al individuo a volver a sí mismo y lo ata a su propia identidad de forma constrictiva.

Estas luchas no están a favor o en contra del "individuo", pero si son luchas en contra de "el gobierno de la individualización".

5.- Estas luchas, -en oposición a los efectos del poder, ligados al conocimiento, a la competencia, la calificación- luchan contra los privilegios del conocimiento. Pero son también una oposición contra el secreto, la deformación y las representaciones mistificadas impuestas a la gente.

No hay nada "cientifista" en esto, (esto es, una creencia dogmática en el valor del conocimiento científico), pero tampoco es un rechazo escéptico, relativista de cualquier verdad verificada. Lo que se cuestiona es el modo en que el conocimiento circula y funciona, sus relaciones con el poder. En otras palabras, el *régime du savoir* (régimen de saber).

6.- Finalmente todas estas luchas giran en torno a la pregunta: "¿Quiénes somos nosotros?". Son un rechazo a las abstracciones de la violencia económica e ideológica, que ignoran quienes somos individualmente como también son un rechazo a la inquisición científica y administrativa que determina quien es uno.

Para concluir, el objetivo principal de estas luchas no es atacar tanto a tal o cual institución de poder, grupo, elite, clase, sino más bien a una técnica, a una forma de poder.

Esta forma de poder emerge en nuestra vida cotidiana, categoriza al individuo, lo marca por su propia individualidad, lo une a su propia identidad, le impone una ley de verdad que él tiene que reconocer y al mismo tiempo otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que construye sujetos individuales. Hay dos significados de la palabra sujeto; sujeto a otro por control y

dependencia y sujeto como constreñido a su propia identidad, a la conciencia y a su propio autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que sojuzga y constituye al sujeto.

Generalmente puede decirse que hay tres tipos de luchas contra las formas de dominación (étnicas, sociales y religiosas); contra formas de explotación que separan a los individuos de aquello que ellos mismos producen; o contra aquello que ata al individuo a sí mismo y los subsume a otros de esta forma (luchas contra la sujeción, contra formas de subjetividad y sumisión).

Creo que en la historia, se pueden encontrar muchos ejemplos de estos tres tipos de luchas sociales, tanto separadas unas de otras como mezcladas entre sí. Pero incluso cuando aparecen mezcladas entre ellas, una prevalece. Por ejemplo, en las sociedades feudales, las luchas contra las formas étnicas y sociales de dominación fueron las prevalecientes, aún cuando la explotación económica pudo haber sido muy importante entre las causas de las revueltas.

En el siglo XIX, la lucha contra la explotación pasa al frente.

Hoy en día, la lucha contra las formas de sujeción, -contra la sumisión de la subjetividad- se está volviendo cada vez más importante, incluso cuando las luchas contra las formas de dominación y explotación no han desaparecido, más bien lo contrario.

Sospecho que esta no es la primera vez que nuestra sociedad ha sido confrontada a este tipo de luchas. Todos aquellos movimientos que tuvieron lugar en los siglos XV y XVI y que tuvieron en la Reforma su máxima expresión y resultado, deberían ser analizados como una gran crisis de la experiencia occidental de la subjetividad y una revuelta contra las formas de poder religioso y moral que dieron forma, durante la Edad Media, a esta subjetividad.

La necesidad de tomar parte directa en la vida espiritual, en el trabajo de la salvación, en la verdad que habita en el Libro -todo eso fue una lucha por una nueva subjetividad.

Conozco las objeciones que se pueden hacer. Podemos decir que todos los tipos de sujeción son fenómenos derivados, meras consecuencias de otros procesos económicos y sociales: fuerzas de producción, luchas de clases y estructura ideológica que determinan las formas de subjetividad.

Es cierto que los mecanismos de sujeción no pueden ser estudiados por fuera de su relación con los mecanismos de dominación y explotación. Pero ellos no constituyen lo "terminal" de muchos de los mecanismos fundamentales. Ellos conforman relaciones complejas y circulares con otras formas.

La razón por la cual este tipo de lucha tiende a prevalecer en nuestra sociedad es debido al hecho que desde el siglo XVI una nueva forma de poder político ha sido desarrollada de forma continua. Esta nueva estructura política, como todo el mundo sabe, es el Estado. La mayor parte del tiempo el Estado es percibido como un tipo de poder político que ignora a los individuos, que mira sólo los intereses de la totalidad, yo diría, de una clase o de un grupo de ciudadanos.

Eso es bastante cierto, pero me gustaría subrayar el hecho de que el poder estatal (y esta es una de las razones de su fortaleza) es una forma de poder, al mismo tiempo individualizante y totalizante. Creo que en la historia de las sociedades humanas, -incluso en la antigua sociedad china- nunca ha habido una combinación tan tramposa en la misma estructura política de las técnicas de individualización y de los procedimientos de totalización.

Esto es debido al hecho de que el Estado occidental moderno, ha integrado en una nueva forma política, una vieja técnica de poder, que tiene su origen en las instituciones cristianas. Podemos llamar a esta técnica de poder, poder pastoral.

En primera instancia, diré algunas palabras acerca del poder pastoral.

Se ha dicho que la cristiandad dio a luz un código de ética fundamentalmente diferente al del Mundo Antiguo. Menos énfasis se ha otorgado al hecho de que este código de ética propone y difunde nuevas relaciones de poder a través de todo el mundo antiguo.

El cristianismo es la única religión que se ha organizado a sí mismo como Iglesia, y como tal, postula en principio que ciertos individuos pueden, por su cualidad religiosa, servir a los otros, no como príncipes, magistrados, profetas, adivinadores, benefactores, educadores y demás, sino como

pastores. De cualquier manera esta palabra designa una forma especial de poder.

- 1) Es una forma de poder que tiene como último objetivo la salvación individual en el otro mundo.
- 2) El poder pastoral no es meramente una forma de poder que guía, sino que debe ser preparado para sacrificarse a sí mismo por la vida y la salvación de la carne. Es más, este poder es diferente al poder real que demanda un sacrificio de sus sujetos para salvar el trono.
- 3) Es una forma de poder que no atiende solamente a la comunidad en su globalidad, sino a cada individuo en particular durante su vida entera.
- 4) Finalmente esta forma de poder no puede ser ejercida sin el conocimiento de las mentes humanas, sin explorar sus almas, sin hacerles revelar sus más íntimos secretos. Esto implica un conocimiento de la conciencia y la habilidad para dirigirla.

Esta forma de poder está orientada a la salvación (como opuesta al poder político). Esta es oblativa (opuesta al principio de "soberanía"), es individualizante (opuesta al poder legal); es coextensiva y continua a la vida, está ligada a la producción de verdad, la verdad del individuo en sí mismo.

Podría decirse que todo esto es parte de la historia; el poder pastoral, si no ha desaparecido al menos ha perdido gran parte de su eficiencia.

Esto es verdad, pero creo que podríamos distinguir dos aspectos del poder pastoral, el de la institucionalización eclesiástica, la cual ha desaparecido o al menos ha perdido su propia vitalidad a partir del siglo XVIII y el de su propia función, la cual se ha diseminado y multiplicado más allá de la institución eclesiástica.

Un fenómeno importante tuvo lugar alrededor del siglo XVIII- este fue una nueva distribución, una nueva organización de este tipo de poder individualizante.

No creo que podamos considerar al "Estado moderno" como una entidad desarrollada por encima de los individuos, ignorando lo que son e incluso su propia existencia, sino por el contrario; como una estructura muy sofisticada a la cual los individuos pueden ser integrados bajo una condición: que esa individualidad puede ser moldeada de otra forma y sometida a una serie de patrones muy específicos.

De cierto modo, podemos ver al Estado como a una moderna matriz de individualización, o una nueva forma de poder pastoral.

Diré algunas palabras sobre este nuevo poder pastoral.

1.- Podemos observar cambios en su objetivo. Dejó de ser una cuestión de guiar a la gente para su salvación en el más allá, para pasar a ser una cuestión de asegurar su salvación en este mundo. En este contexto entonces, la palabra salvación toma significados diferentes: salud, bienestar (riqueza suficiente, nivel de vida) seguridad y protección contra accidentes. Una serie de propósitos terrenales tomaron el lugar de los propósitos religiosos propios del poder pastoral tradicional, todavía más fácilmente porque este último, -por varias razones- había seguido de forma accesoria un cierto número de estos objetivos. Sólo tenemos que pensar en el rol que ha jugado la medicina y su función de bienestar asegurada por largo tiempo por la iglesia católica y protestante.

2.- Al mismo tiempo los oficiales del poder pastoral se multiplicaban. Alguna vez esta forma de poder fue ejercida por los aparatos del Estado, o por una institución pública cualquiera, como la policía. (No debemos olvidar que en el siglo XVIII la fuerza policial no fue inventada sólo para garantizar la ley y el orden, para asistir a los gobiernos en su lucha contra los enemigos, sino en todo caso para asegurar los recursos urbanos, la higiene, la salud y los niveles considerados necesarios para la artesanía y el comercio). En cierto momento, el poder fue ejercido por iniciativas privadas, sociedades de bienestar, benefactoras y filántropas. Incluso antiguas instituciones, como la familia, fueron movilizadas para llevar adelante funciones pastorales. También fue ejercido por estructuras complejas tales como la medicina, que incluye iniciativas privadas, tales como las ventas de servicios basadas en los principios de una economía de mercado; como instituciones públicas, tales como los hospitales.

3.- Finalmente, la multiplicación de los objetivos y agentes del poder pastoral focalizaba el desarrollo



del conocimiento humano alrededor de dos roles: uno, globalizante y cualitativo, concerniente a la población; otro, analítico, concerniente al individuo.

Esto implica el tipo de poder pastoral, que durante siglos, más de un milenio, ha estado ligado a una institución religiosa definida, a menudo diseminada por todo el cuerpo social y que encontró apoyo en una multiplicidad de instituciones. En lugar del poder pastoral o el poder político, relativamente ligados el uno al otro, relativamente rivales, había una "táctica" individualizante que caracterizó a series de poder: aquellas de la familia, la medicina, la psiquiatría, la educación y el trabajo.

A fines del siglo XVIII Kant escribía en un periódico alemán -el *Berliner Monatschrift*- un texto breve. El título fue *Was heisst Aufklärung?* [¿Qué significa Ilustración?]. Durante mucho tiempo, incluso hoy, este texto es considerado un trabajo de relativa poca importancia. Yo no puedo dejar de encontrar a este texto interesante y desestructurante, porque en este trabajo por primera vez un filósofo propone como tarea filosófica a investigar, no sólo al sistema metafísico o a los pilares del conocimiento científico, sino a un evento histórico, un evento reciente, incluso contemporáneo.

Cuando en 1784, Kant preguntaba *Was heisst Aufklärung?*, se estaba refiriendo a: ¿Qué está ocurriendo en este preciso momento?, ¿Qué nos está sucediendo? ¿Cuál es el mundo, el período, este preciso momento en el que estamos viviendo?

O en otras palabras: ¿Qué somos? ¿Como *Aufklärer*, como parte de la Ilustración (*Enlightment*)? Compararía esto con la pregunta cartesiana: ¿Quién soy? ¿Yo, como único pero universal y ahistórico sujeto?, Yo, para Descartes ¿es cada uno de nosotros, en cualquier sitio y en cualquier momento?

Pero Kant pregunta algo más: ¿Qué somos nosotros? en un momento muy preciso de la historia. La pregunta kantiana aparece como un análisis en dos sentidos, del nosotros y de nuestro presente.

Creo que este aspecto de la filosofía fue tomando cada vez más importancia. Hegel, Nietzsche...

El otro aspecto de la "filosofía universal" no desapareció, pero la tarea de una filosofía como análisis crítico de nuestro mundo es algo cada vez más importante. Es probable, que el más certero problema filosófico sea el problema del presente y lo que nosotros somos, en este preciso momento.

Es probable que hoy en día el objetivo más importante no sea descubrir qué somos sino rehusarnos a lo que somos. Debemos imaginarnos y construir lo que podríamos ser para librarnos de este tipo de doble vínculo político (*double bind*), que es la simultánea individualización y totalización de las modernas estructuras de poder.

La conclusión podría ser que el problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no es tratar de liberar al individuo del Estado y de las instituciones del Estado sino liberarnos de ambas, del Estado y del tipo de individualización que está ligada a éste. Debemos promover nuevas formas de subjetividad a través del rechazo de este tipo de individualidad que nos ha sido impuesta durante siglos.

### **¿Como es ejercido el poder?**

Para algunos, preguntar sobre el "cómo" del poder nos limitaría a describir sus efectos sin siquiera relacionar estos efectos tanto a sus causas como a su naturaleza básica. Haría del poder una sustancia misteriosa sobre la cual ellos deberían dudar en preguntar, seguramente porque preferirían no traerla a consideración. Proceder de esta forma, la cual nunca está explícitamente justificada, parece suponer la presencia de una forma de fatalismo. ¿Pero acaso su descreimiento no está indicando la presuposición de que el poder es algo que existe con tres cualidades distintivas: su origen, su naturaleza básica y sus manifestaciones?.

Si un tiempo a esta parte he otorgado una cierta posición privilegiada a la cuestión del "cómo" no es porque haya decidido eliminar las cuestiones referidas al "que" y al "por qué". En todo caso pretendo presentar estas cuestiones de forma diferente, mejor aún, saber si es legítimo imaginar un poder que unifique en él, un qué, un por qué y un cómo. Para decirlo de forma sencilla, diría que plantear el análisis del "cómo" es sugerir que este poder como tal no existe. Al menos es preguntarse a uno mismo que contenido tiene en mente cuando usa ese término abarcador y reificante, es sospechar que una configuración extremadamente compleja de realidades se diluye cuando caemos reiteradamente en una doble cuestión: ¿Qué es el poder? y ¿De dónde viene el

poder?. Por otra parte, la simple interrogante, ¿Qué sucede? aunque llana y empírica, una vez planteada evita la acusación de ser una metafísica u ontología fraudulenta del poder; por lo tanto es plantear el

*"¿Cómo?", no en el sentido de "¿Cómo se manifiesta, sino de por qué medios es ejercido?" y "¿Qué sucede cuando los individuos ejercen (como ellos dicen) el poder sobre otros?"*

En lo que concierne a este poder, en primera instancia es necesario distinguir aquel que se ejerce sobre las cosas y da a su vez la habilidad de modificar, usar, consumir y destruirlas -un poder que procede de aptitudes directamente inherentes al cuerpo o "apoyadas" en instrumentos externos. Diría que aquí hay una cuestión de "capacidad". Por otro lado lo que caracteriza al poder que estamos analizando es que este pone en juego las relaciones entre los individuos (o entre grupos). Para no engañarnos a nosotros mismos, si hablamos de las estructuras o los mecanismos del poder, es sólo en tanto suponemos que ciertas personas ejercen el poder sobre otros. El término "poder" designa los *relacionamientos* entre "compañeros" (y con esto no estoy pensando en juego de sumacero, sino simplemente y por el momento permaneciendo en términos generales, en un entramado de acciones que inducen a otras acciones y que se concatenan entre sí).

Es también necesario distinguir las relaciones de poder de los relacionamientos comunicacionales que transmiten información por medio del lenguaje de un sistema de signos o cualquier otro sistema simbólico. Sin duda, comunicar es siempre una cierta forma de actuar sobre otra persona o personas. Pero la producción y circulación de los elementos de significado pueden tener como objetivo o como su consecuencia ciertos resultados en el "reino" terreno del poder, los últimos no son simplemente un aspecto de los primeros. Más allá de que pasen o no a través de sistemas de comunicación, las relaciones de poder tienen una naturaleza específica. Las relaciones de poder, los relacionamientos de comunicación y las capacidades objetivas no deberían ser confundidas. Esto no equivale a decir que existen tres dominios separados: por un lado un campo de cosas, de técnicas perfeccionadas, de trabajo y transformación de lo real; por otro lado uno de los signos, de la comunicación, de la reciprocidad, de la producción del significado; y finalmente un campo de la dominación, de los medios de sujeción, de la desigualdad y la acción de los hombres sobre otros hombres. Es más bien en todo caso, una cuestión de tres tipos de relacionamientos, los cuales de hecho, siempre se superponen uno sobre otro, se mantienen recíprocamente y se usan mutuamente como medios para un fin. La aplicación de capacidades objetivas en sus formas más elementales, implica relacionamientos de comunicación (tanto en forma de información previamente adquirida como de trabajo compartido), está también unida a las relaciones de poder (tanto si consisten en tareas obligatorias, de gestos impuestos por la tradición o el aprendizaje, como de subdivisiones y de una distribución más o menos obligatoria del trabajo). Los relacionamientos de comunicación implican actividades teleológicas (incluso en la correcta puesta en funcionamiento de los elementos de significado) y por efecto de la modificación del campo de la información entre "jugadores" producen efectos de poder. Difícilmente puedan ser disociados de las actividades teleológicas, las cuales también permiten el ejercicio de ese poder (tales como técnicas de entrenamiento, procesos de dominación; aquellos medios por los cuales se consigue obediencia) y que con el propósito de desarrollar su potencial sugieren las relaciones de poder (la división del trabajo y la jerarquía de tareas).

Es evidente que la coordinación entre estos tres tipos de relacionamientos no es ni uniforme ni constante. En una sociedad dada no hay un tipo general de equilibrio entre las actividades teleológicas, los sistemas de comunicación y las relaciones de poder. En todo caso existen diversas formas, diversos lugares, diversas circunstancias u ocasiones en las que estos relacionamientos se establecen a sí mismos de acuerdo a un modelo específico. Pero también existen espacios en los cuales el ajuste de las habilidades, los recursos de comunicación y las relaciones de poder constituyen sistemas regulados y concertados. Tomemos como ejemplo una institución educativa, la disposición de su espacio, las regulaciones meticulosas que gobiernan su vida interna, las diferentes actividades que se organizaban ahí, las diversas personas que viven o se encuentran, cada una con su función, su carácter bien definido -todas esas cosas constituyen un entramado de capacidad-comunicación-poder. La actividad que garantiza el aprendizaje y la adquisición de actitudes o tipos de comportamientos, es desarrollada allí por medio de series de comunicaciones reguladas (lecciones, preguntas y respuestas, órdenes, exhortaciones, signos codificados de obediencia, calificaciones diferenciales del "valor" de cada persona y los niveles de conocimiento y por medio de series completas de procesos de poder, encierro, vigilancia, recompensa y castigo, las jerarquías piramidales).

Estos entramados que constituyen la puesta en marcha de las capacidades técnicas, el juego de las comunicaciones y las relaciones de poder, que están ajustados acorde a fórmulas establecidas, constituyen lo que uno podría llamar, -ampliando un poco el sentido de la palabra- disciplinas. El análisis empírico de como se han constituido históricamente ciertas disciplinas, presenta un cierto interés, debido a que estas muestran, primero de acuerdo a sistemas artificialmente claros y decantados, la forma en que los sistemas de finalidad objetiva (o teleológicos), los sistemas de comunicación y de poder pueden ser ensamblados. Estos sistemas también exhiben diferentes modos de articulación, algunas veces dando preeminencia a las relaciones de poder y obediencia (como en aquellas disciplinas de tipo monástico y penitencial), algunas otras, a las actividades teleológicas (como en las disciplinas de los lugares de trabajo u hospitales) y otras veces a los relacionamientos de comunicación (como en las disciplinas de aprendizaje), algunas también a la saturación de los tres tipos de relacionamientos (como puede ser en la disciplina militar, donde una plétora de signos, indica rigurosas relaciones de poder, calculadas con vistas a producir un cierto número de efectos técnicos).

Aquello que debe ser entendido por disciplinamiento de las sociedades europeas desde el siglo XVIII, no es por supuesto que los individuos que forman parte de ellas se hayan vuelto cada vez más obedientes, o que ellos comenzaran a juntarse en barracas, escuelas o prisiones; sino que un incontrolado proceso de ajuste crecientemente mejorado ha sido buscado -cada vez más racional y económico- entre las actividades productivas, los recursos de comunicación y el papel de las relaciones de poder.

Para aproximarnos al tema del poder a través de un análisis del "cómo", debemos presentar algunas críticas en relación a la suposición de un poder fundamental. Eso es darse a sí mismo como el objeto de análisis de las relaciones de poder y no el poder en sí mismo -las relaciones de poder que son distintas de las habilidades objetivas, así como de las relaciones de comunicación. Que es tanto como decir que las relaciones de poder deben ser tomadas en la diversidad de su secuencia lógica, sus habilidades y sus interrelaciones.

*¿Cuál es la naturaleza específica del poder?*

El ejercicio del poder no es simplemente el relacionamiento entre "jugadores" individuales o colectivos, es un modo en que ciertas acciones modifican otras. Lo que por supuesto significa, que algo llamado Poder, con o sin mayúsculas, considerado que existe universalmente de forma concentrada o difusa, no existe.

El Poder existe solamente cuando es puesto en acción, incluso si él está integrado a un campo disperso de posibilidades relacionadas a estructuras permanentes. Esto también significa que el poder no es una función de consentimiento. En sí mismo no es una renuncia a la libertad, una transferencia de derechos, el poder de cada uno y de todos delegado a unos pocos (que no previenen la posibilidad de que el consentimiento pueda ser una condición para la existencia o mantenimiento del poder); el relacionamiento de poder puede ser el resultado de un consentimiento más importante o permanente, pero no es por naturaleza la manifestación de un consenso.

¿Quiere decir esto que uno debe indagar el carácter propio de las relaciones de poder en la violencia que debe haber existido en su forma primitiva, su secreto permanente y su último recurso, el cual en el análisis final aparece como su naturaleza real, en cuanto es forzado a dejar a un lado su máscara y a mostrarse a sí mismo tal cual es?. En efecto, lo que define una relación de poder es que este es un modo de acción que no opera directa o inmediatamente sobre los otros. En cambio el poder actúa sobre las acciones de los otros: una acción sobre otra acción, en aquellas acciones existentes o en aquellas que pueden generarse en el presente o en el futuro. Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo o cosas, ella fuerza, doblega, destruye, o cierra la puerta a todas las posibilidades. Su polo opuesto sólo puede ser la pasividad, y si ella se encuentra con cualquier resistencia no tiene otra opción que tratar de minimizarla. Por otro lado, una relación de poder sólo puede ser articulada en base a dos elementos, cada uno de ellos indispensable si es realmente una relación de poder: "el otro" (aquel sobre el cual es ejercido el poder) ampliamente reconocido y mantenido hasta el final como la persona que actúa; y un campo entero de respuestas, reacciones, resultados y posibles invenciones que pueden abrirse, el cuál está enfrentando a una relación de poder.

Obviamente la puesta en escena de las relaciones de poder no excluye el uso de la violencia como tampoco la obtención del consentimiento, no hay duda que el ejercicio del poder no puede existir sin

el uno u el otro, sino a menudo con la presencia de ambos. Pero a pesar de que el consenso y la violencia son los instrumentos o los resultados, ellos no constituyen el principio o la naturaleza básica del poder. El ejercicio del poder puede producir tanta aceptación al punto de ser deseado: puede acumular muerte y cubrirse a sí mismo detrás de cualquier amenaza imaginable. En sí mismo el ejercicio del poder no es violencia, tampoco es consentimiento, que implícitamente es renovable. Es una estructura total de acciones traídas para alimentar posibles acciones; el incita, induce, seduce, hace más fácil o más difícil, en el extremo, el constriñe o prohíbe absolutamente; es a pesar de todo siempre, una forma de actuar sobre un sujeto o sujetos actuantes en virtud de sus actuaciones o de su capacidad de actuación. Un conjunto de acciones sobre otras acciones.

Seguramente la naturaleza equívoca del término conducta es una de las mejores ayudas para arribar a términos específicos de las relaciones de poder. "Conducir" es al mismo tiempo "liderar" a otros (acorde a los mecanismos de coerción, los cuales son -en diferentes grados- estrictos) y un modo de comportarse con un campo más o menos abierto de posibilidades. El ejercicio del poder consiste en guiar la posibilidad de conducta y poner en orden sus efectos posibles. Básicamente el poder es más una cuestión de gobierno que una confrontación entre dos adversarios o la unión de uno a otro.

La palabra "Gobierno" debería considerarse en su más amplio significado, el que tuvo en el siglo XVI, la cuál no hacía referencia sólo a las estructuras políticas o a la dirección de los estados, sino que designaba la forma en que la conducta de los individuos o de los grupos debería ser dirigida: el gobierno de los niños, de las almas, de las comunidades, familias, de la enfermedad. "Gobernar" no sólo cubre las formas legítimamente constituidas de sujeción política o económica, sino también modalidades de acción más o menos consideradas y calculadas, orientadas a actuar sobre las posibilidades de acción de los otros. Gobernar, en este sentido, es estructurar el posible campo de acción de los otros. El efecto de relacionamiento propio del poder no se encontraría en todo caso en el campo de la violencia o de la lucha, tampoco en el campo de la unión voluntaria (todas las cuales son, en el mejor de los casos, instrumentos del poder) sino en el área de modos de acción singulares que son el gobierno; modos de acción que no son necesariamente ni jurídicos ni de guerra.

Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se caracteriza esas acciones como el gobierno de los hombres por otros hombres, -en el sentido más amplio del término- se incluye un elemento muy importante: la libertad. El poder sólo se ejerce sobre sujetos libres, y sólo en tanto ellos sean libres. Por esto entendemos sujetos individuales o colectivos que están enfrentados a un campo de posibilidades en el cual diversas formas de comportarse, diversas reacciones y comportamientos pueden ser realizados. Cuando los factores determinantes saturan la totalidad, no hay relacionamientos de poder, la esclavitud no es una relación de poder en tanto los hombres están encadenados. (En este caso se trata de una cuestión de relaciones de constreñimiento físico). Consecuentemente no existe la confrontación cara a cara entre el poder y la libertad, los cuales se excluyen mutuamente (la libertad desaparece en todo lugar donde es ejercido el poder), sino un juego mucho más complicado. En este juego la libertad bien puede aparecer como la condición para ejercer el poder (al mismo tiempo que es su precondition, ya que la libertad debe existir para que el poder pueda ser ejercido, y a la vez ser su apoyo permanente, ya que sin la posibilidad de resistencia, el poder podría ser equivalente a la imposición física).

No puede entonces separarse el relacionamiento entre el poder y el rechazo de la libertad a someterse. El problema crucial del poder no es aquel de la servidumbre voluntaria. (¿Cómo podríamos desear ser esclavos?). En el corazón mismo de las relaciones de poder y constantemente provocándolas, están la resistencia de la voluntad y la intransigencia de la libertad. En vez de hablar de una libertad esencial, sería mejor hablar de un "agonismo", de una relación que es al mismo tiempo recíprocamente incitación y lucha, es una provocación permanente, en vez de una confrontación cara a cara que paraliza a ambas partes.

*¿Como se pueden analizar las relaciones de poder?*

Se puede analizar tales relaciones de poder e incluso diría que es perfectamente legítimo hacerlo, focalizando cuidadosamente determinadas instituciones. Estas últimas constituyen un punto de observación privilegiado, diversificado, concentrado, puesto en orden y llevado al punto más alto de su eficacia. Es aquí que, -como una primera aproximación- uno puede esperar ver la apariencia de sus formas y la lógica de sus mecanismos elementales. De todas maneras, el análisis de las

relaciones de poder circunscriptas a ciertas instituciones, presenta un cierto número de problemas. En primer lugar, el hecho de que una parte importante de los mecanismos puestos en funcionamiento por una institución sean designados para preservar su propia conservación, traen consigo el riesgo de funciones de desciframiento que son esencialmente reproductivas, especialmente en relaciones de poder entre instituciones. Segundo, en el análisis de las relaciones de poder desde el punto de vista de las instituciones le permite a uno abrir la explicación y el origen del primero en el último, lo que es decir, explicar el poder por el poder. Finalmente, en tanto las instituciones actúan esencialmente trayendo a la acción dos elementos: regulaciones explícitas o tácitas y un aparato institucional, se corre el riesgo de dar a uno u otro un privilegio exagerado en las relaciones de poder y por lo tanto ver en el último sólo modulaciones de la ley y la coerción.

Esto no niega la importancia de las instituciones en la constitución de las relaciones de poder. Por el contrario, yo sugeriría que se debe analizar las instituciones a partir de las relaciones de poder y no a la inversa y por tanto el punto fundamental de anclaje de las relaciones -incluso si ellas están corporizadas y cristalizadas en una institución-, debe ser encontrado fuera de una institución.

Volvamos a la definición del ejercicio del poder como el modo en que ciertas acciones pueden estructurar el campo de otras acciones posibles. Lo que sería propio de una relación de poder es que esta es ser un modo de acción sobre otras acciones. Esto es decir, que las relaciones de poder están profundamente enraizadas en el nexo social, no reconstituido "sobre" la sociedad como una estructura suplementaria de la que podamos imaginar su desaparición radical. En todo caso, vivir en sociedad es vivir de tal modo que la acción sobre las acciones de los otros sea posible -y de hecho así sucede. Una sociedad sin relaciones de poder sólo puede ser una abstracción. Por lo cual cada vez es más políticamente necesario el análisis de las relaciones de poder en una sociedad dada, sus formaciones históricas, sus fuentes de fortaleza o fragilidad, las condiciones necesarias para transformar algunas o abolir otras. Decir que no puede existir una sociedad sin relaciones de poder, no es decir que aquellas que están establecidas son necesarias o en todo caso, que el poder constituye una fatalidad en el corazón de las sociedades, tal que este no pueda ser minado. En cambio, yo diría que el análisis, elaboración y puesta en cuestión de las relaciones de poder y el agonismo entre las relaciones de poder y la intransitividad de la libertad es una tarea política permanente inherente a toda existencia social.

Concretamente el análisis de las relaciones de poder exige establecer un cierto número de puntos:

1.- El sistema de las diferenciaciones, que permite actuar sobre las acciones de los otros: diferenciaciones determinadas por la ley o por las tradiciones de *status* y privilegio, diferencias económicas en la apropiación de riquezas y mercancías, diferencias en los procesos de producción, diferencias culturales y lingüísticas, diferencias en el saber hacer (*know how*) y la competencia y así sucesivamente. Cada relacionamiento de poder pone en funcionamiento diferenciaciones que son al mismo tiempo sus condiciones y sus resultados.

2.- Los tipos de objetivos impulsados por aquellos que actúan sobre las acciones de los demás: el mantenimiento de los privilegios, la acumulación de beneficios, la puesta en funcionamiento de la autoridad estatutaria, el ejercicio de una función o de un comercio.

3.- Los medios de hacer existir las relaciones de poder: acorde a como sea ejercido el poder, por la amenaza de las armas, por los efectos de la palabra, por medio de las disparidades económicas, por medios más o menos complejos de control, por sistemas de vigilancia, -con o sin archivos- de acuerdo a reglas explícitas o no, fijas o modificables, con o sin los medios tecnológicos para poner todas estas cosas en acción.

4.- Formas de institucionalización: estas pueden combinar predisposiciones tradicionales, estructuras legales, fenómenos relacionados a la costumbre o a la moda (tales como los que se ve en instituciones como la familia), ellas también pueden tomar la forma de un aparato cerrado en sí mismo, con su *loci* específico, sus propias estructuras jerárquicas cuidadosamente definidas, una autonomía relativa en su funcionamiento) tales como las instituciones de enseñanza o militares), también pueden formar complejos sistemas provistos de múltiples aparatos, como en el caso del Estado, cuya función es poner todo bajo su égida, la existencia de una vigilancia general, el principio de regulación y en cierta medida también la distribución de todas las relaciones de poder en un entramado social dado.

5.- Los grados de racionalización: la puesta en juego de las relaciones de poder como acciones en

un campo de posibilidades puede ser más o menos elaborada en relación a la efectividad de los instrumentos y la certeza de los resultados (mayores o menores refinamientos tecnológicos empleados en el ejercicio del poder) o incluso en proporción al posible costo (sea este el costo económico de los medios puestos en funcionamiento, o el costo en términos de la reacción constituida por la resistencia que se encuentra). El ejercicio del poder no es un hecho desnudo, un derecho institucional o una estructura que se mantiene o se destruye: es elaborado, transformado, organizado, se asume con procesos que están más o menos ajustados a una situación.

Se ve por qué el análisis de las relaciones de poder dentro de una sociedad no puede ser reducido al estudio de una serie de instituciones, ni siquiera al estudio de aquellas instituciones que podrían merecer el nombre de "políticas". Las relaciones de poder están enraizadas en el sistema de las redes sociales. Sin embargo, esto no es decir que existe un principio de poder primario y fundamental que domina a la sociedad hasta en su último detalle; tomando como punto de partida la posibilidad de la acción sobre la acción de los otros (la cual es coextensiva a cada relacionamiento social) uno puede definir distintas formas de poder, múltiples formas de disparidad individual, de objetivos, de la aplicación de poder dada sobre nosotros mismos u otros, de institucionalización parcial o universal, o de una organización más o menos deliberada. Las formas y las situaciones específicas de gobierno de los hombres por otros en una sociedad dada, son múltiples: ellas están superimpuestas, se cruzan, imponen sus propios límites, algunas veces se cancelan entre ellas, otras veces se refuerzan entre sí. Es cierto, que en las sociedades contemporáneas, el Estado no es simplemente una de las formas o situación específica del ejercicio del poder -incluso aunque este es una de las formas más importantes-, en un cierto sentido todas las demás formas de relaciones de poder deben referirse a él. Esto no es porque las demás deriven de él, sino porque las demás relaciones de poder han quedado cada vez más, bajo su control (a pesar de que el control estatal no ha tomado la misma forma en los sistemas pedagógico, judicial, económico o familiar). Refiriéndonos aquí al sentido restrictivo de la palabra gobierno, uno podría decir que *las relaciones de poder han sido progresivamente gubernamentalizadas, es decir, elaboradas, racionalizadas, y centralizadas en la forma de -o bajo los auspicios de- instituciones del Estado.*

#### *Relaciones de poder y relaciones de estrategia*

La palabra estrategia se usa corrientemente en tres formas. Primero, para designar los medios empleados en la consecución de un cierto fin, es por lo tanto una cuestión de racionalidad orientada a un objetivo. Segundo, para designar la manera en la cual una persona actúa en un cierto juego de acuerdo a lo que ella piensa que se sería la acción de los demás y lo que considera que los demás piensan que sería su acción, esta es la forma en que uno busca tener ventajas sobre los otros. Tercero, para designar los procedimientos usados en una situación de confrontación con el fin de privar al oponente de sus medios de lucha y obligarlo a abandonar el combate; es una cuestión entonces de los medios destinados a obtener una victoria. Estos tres significados van juntos en situaciones de confrontación -guerra o juego- donde el objetivo es actuar sobre el adversario de tal forma de volver la batalla imposible para el otro. Por tanto, la estrategia se define por la elección de soluciones ganadoras. Pero debe tenerse en cuenta de que es un tipo de situación muy especial y que hay otras situaciones en las cuales es preciso mantener las distinciones entre los diferentes sentidos de la palabra estrategia.

Referido al primer sentido, he indicado que uno puede llamar estrategia de poder a la totalidad de los medios puestos en funcionamiento para implementar o mantener el poder de forma efectiva. Se puede también hablar de estrategias propias de poder en tanto constituyen modelos de acción sobre posibles acciones, las acciones de los otros. Se podría entonces, interpretar los mecanismos usados en las relaciones de poder en términos de estrategias. Pero obviamente, es más importante la conjunción entre las relaciones de poder y las estrategias de confrontación. Por lo que, si es verdad que en el corazón de las relaciones de poder y como una condición permanente de su existencia hay una insubordinación y una cierta obstinación esencial de parte de los principios de la libertad, no hay entonces relación de poder sin los medios de escapatória o fuga posibles. Cada relación de poder, implica en última instancia, en potencia, una estrategia de lucha, en las cuales las fuerzas no están superimpuestas, no pierden su naturaleza específica, no se vuelven confusas. Cada una constituye para la otra un tipo de límite permanente, un punto de posible revés. Una relación de confrontación alcanza su término, su momento final (y la victoria de uno de los dos adversarios) cuando mecanismos estables reemplazan el libre juego de reacciones antagónicas.

A través de tales mecanismos uno puede dirigir, de forma justa y constante y con una certeza razonable, la conducta de los otros. Para una relación de confrontación, desde el momento de que

no es una lucha a muerte, la fijación de una relación de poder se vuelve un objetivo, al mismo tiempo que su cumplimiento y su suspensión. Como contrapartida, la estrategia de lucha, también constituye una frontera para las relaciones de poder, la línea en la cual, en vez de manipular e inducir acciones de forma calculada, se debe estar satisfecho con la reacción a ellas luego de un evento. No sería posible para las relaciones de poder existir sin los puntos de insubordinación, que por definición, son medios de escapatoria. Cada intensificación, cada extensión de las relaciones de poder para hacer someter al insubordinado puede sólo resultar en los límites del poder. El alcanza su término final tanto en el tipo de acción que reduce al otro a la impotencia total (en este caso la victoria sobre el adversario reemplaza al ejercicio del poder) como en la confrontación con aquellos que no gobierna y su transformación en adversarios. Esto equivale a decir que cada estrategia de confrontación sueña con transformarse en una relación de poder y que cada relación de poder se vuelca hacia la idea de que, si sigue su propia línea de desarrollo y encuentra la confrontación directa, puede transformarse en una estrategia ganadora.

En efecto, entre una relación de poder y una estrategia de lucha hay una atracción recíproca, una unión perpetua y un perpetuo revés. En cada momento una relación de poder puede transformarse en una confrontación entre adversarios. Igualmente, la relación entre adversarios en una sociedad puede, en cada momento, dar lugar a la puesta en funcionamiento de mecanismos de poder. La consecuencia de esta inestabilidad es la capacidad de descifrar los mismos eventos y las mismas transformaciones tanto desde el interior de la historia de las luchas o desde el punto de partida de las relaciones de poder. Las interpretaciones que resultan no consistirán de los mismos elementos de significado, o de las mismas uniones o de los mismos tipos de inteligibilidad a pesar de que se refieran a la misma fábrica histórica y cada uno de los análisis debe referirse al otro. De hecho, son precisamente, las disparidades entre las dos lecturas las que hacen visibles a aquellos fenómenos fundamentales de "dominación" que están presentes en un gran número de sociedades.

La dominación es de hecho una estructura general de poder de la cual sus ramificaciones y consecuencias pueden, a veces, aparecer descendiendo a las más "incalcitrantes" fibras de la sociedad. Pero al mismo tiempo, es una situación estratégica más o menos apropiada de hecho y consolidada por medios de una confrontación a largo plazo entre adversarios. Ciertamente puede ocurrir que el hecho de la dominación pueda ser sólo la transcripción de mecanismos de poder resultantes de la confrontación y sus consecuencias (una estructura política resultante de la invasión), puede ser también que una relación de lucha entre dos adversarios sea el resultados de relaciones de poder con los conflictos y clivajes que implica. Pero lo que constituye a la dominación de un grupo, una casta, o una clase, junto a la resistencia y revueltas que esta dominación encuentra, un fenómeno central de la historia de las sociedades, es que el entrecruzamiento entre las relaciones de poder con relaciones de estrategias y los resultados procedentes de su interacción se manifiestan en una forma masiva y universalizada.

---

## **TEMA 4. De la fenomenología a la etnometodología**

### **ALFRED SCHÜTZ**

#### ***Estudios sobre teoría social***

[Alfred Schutz; *Estudios sobre teoría social*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1999]

#### **Capítulo IV "El forastero. Ensayo de psicología social"**

En este artículo nos proponemos estudiar, en términos de una teoría interpretativa general, la situación típica en que se encuentra un forastero cuando procura interpretar el esquema cultural de un grupo social al cual se acerca, y orientarse dentro de él. Para nuestros fines, el término "forastero" indicará una persona adulta, perteneciente a nuestra época y civilización, que trata de ser definitivamente aceptada, o al menos tolerada, por el grupo al que se aproxima. Como el ejemplo más notable de la situación social que deseamos examinar es el del inmigrante, los análisis siguientes han sido elaborados, por conveniencia, teniendo presente este caso especial. Empero, la validez de dichos análisis no se limita en modo alguno a él. El postulante a socio de un club exclusivo, el pretendiente que desea ser aceptado por la familia de su novia, el hijo del campesino

que ingresa en la universidad, el habitante de la ciudad que se establece en un medio rural, el "recluta" que se incorpora al ejército, la familia del obrero de una industria bélica que se traslada a una población económicamente próspera, son todos forasteros según la definición que acabamos de dar, aunque en estos casos la "crisis" típica experimentada por el inmigrante puede asumir formas más suaves o incluso no tener lugar. En cambio, excluimos intencionalmente de nuestro examen ciertos casos cuya inclusión exigiría condicionar en alguna medida nuestros enunciados: a) el visitante o huésped que intenta establecer un contacto meramente transitorio con el grupo; b) los niños o los primitivos; y c) las relaciones entre individuos y grupos de diferentes niveles de civilización, como en el caso de los indios hurones llevados a Europa (este esquema fue muy discutido por algunos moralistas del siglo XVIII). Tampoco nos proponemos aquí referirnos a los procesos de asimilación y ajuste social -que han sido tratados en una literatura abundante y, en general, excelente-, (1) sino de la situación de acercamiento que precede a todo posible ajuste social y que incluye sus requisitos.

Como conveniente punto de partida, investigaremos cómo se presenta la pauta cultural de la vida del grupo ante el sentido común de un hombre que vive su vida cotidiana dentro del grupo, entre sus semejantes. Ateniéndonos a la terminología habitual, designaremos con la expresión "pauta cultural de la vida grupal" todas las valoraciones, instituciones y sistemas de orientación y guía peculiares (tales como usos y costumbres, leyes, hábitos, etiqueta y modas) que, según la opinión compartida por los sociólogos de nuestra época, caracterizan a todo grupo social en un momento determinado de su historia -cuando no lo constituyen-. Esta pauta cultural, como todo fenómeno del mundo social, presenta un aspecto diferente para el sociólogo y para el hombre que actúa y piensa dentro de él. (2) El sociólogo (como sociólogo y no como un hombre entre sus semejantes, cosa que sigue siendo en su vida privada) es un observador científico desinteresado del mundo social. Es "desinteresado" en cuanto se abstiene intencionalmente de participar en la red de planes, relaciones entre medios y fines, motivos y posibilidades, esperanzas y temores, que utiliza el actor situado dentro de ese mundo para interpretar sus experiencias en él; como hombre de ciencia, procura observar, describir y clasificar el mundo social con la mayor claridad posible, en términos bien ordenados de acuerdo con los ideales científicos de coherencia, consistencia y consecuencia analítica. El actor situado dentro del mundo social, en cambio, lo experimenta principalmente como un campo de sus actos actuales y posibles, y sólo en forma secundaria como objeto de su pensamiento. En la medida en que le interesa el conocimiento de su mundo social, organiza este conocimiento, no en términos de un sistema científico, sino de la significatividad para sus acciones. Agrupa al mundo alrededor de él mismo (como centro) como un campo de dominación, y en consecuencia le interesa especialmente el sector que está dentro de su alcance actual o potencial. Destaca, de sus elementos, aquellos que pueden servirle como medios o fines para su "uso y goce", (3) para promover sus objetivos y para superar obstáculos. Esos elementos le interesan en diferentes grados, y por esta razón no aspira a familiarizarse con todos ellos de modo igualmente exhaustivo. Lo que desea es un conocimiento graduado de elementos significativos, y el grado de conocimiento anhelado está en correlación con su significatividad.

Dicho de otro modo, el mundo se le aparece en todo momento como estratificado en diferentes capas de significatividad cada una de las cuales exige un grado diferente de conocimiento. Para ejemplificar estos estratos de significatividad podemos hablar -recurriendo a un término tomado de la cartografía- de "isohipsas" o "perfiles hipsográficos de significatividad", tratando así de sugerir, mediante esta metáfora, que podemos mostrar cómo distribuye un individuo en un momento sus intereses, en cuanto a su intensidad y a su alcance, vinculando con sus actos elementos de igual significatividad tal como el cartógrafo conecta, mediante perfiles, puntos de igual altura, con el fin de reproducir adecuadamente la forma de una montaña. En una representación gráfica, estos "perfiles de significatividad" no aparecerían como un sólo campo cerrado, sino como muchas zonas dispersas en el mapa, cada una de diferente tamaño y forma. Distinguiendo, como William James, (4) entre dos tipos de conocimiento -"conocimiento por trato directo" y "conocimiento acerca de"- podemos decir que, dentro del campo cubierto por los perfiles de significatividad, hay centros de conocimiento explícito de aquello a lo que se tiende; rodea a estos un halo de conocimiento acerca de lo que parece ser suficiente; luego viene una región en la cual bastará simplemente con "confiar"; en las regiones adyacentes residen las esperanzas y supuestos no justificados; entre esas zonas, sin embargo, se extienden otras de completa ignorancia.

No queremos hacer excesivo hincapié en esta imagen, que ha tenido como propósito principal poner en claro que el conocimiento del hombre que actúa y piensa dentro del mundo de su vida cotidiana



no es homogéneo; es 1) incoherente, 2) solo parcialmente claro, y 3) en modo alguno exento de contradicciones.

1. Es incoherente porque los intereses del individuo que determinan la significatividad de los objetos elegidos para su ulterior indagación no están integrados a su vez en un sistema coherente. Solo se hallan parcialmente organizados en algún tipo de planes, tales como los planes de vida, de trabajo y descanso, y de cada rol social asumido. Pero la jerarquía de esos planes cambia según la situación y el desarrollo de la personalidad; la continua modificación de los intereses produce una transformación ininterrumpida de la forma y densidad de los perfiles de significatividad. No solo cambia la selección de los objetos de curiosidad, sino también el grado de conocimiento al que se aspira.

2. En la vida cotidiana, al hombre no le interesa más que parcialmente -y nos atreveríamos a decir que sólo excepcionalmente- la claridad de su conocimiento, o sea, la plena percepción de las relaciones entre los elementos de su mundo y los principios generales que gobiernan esas relaciones. Se contenta con disponer de un servicio telefónico en buen funcionamiento y, normalmente, no pregunta en detalle cómo funciona el aparato ni qué leyes de la física hacen posible ese funcionamiento. Compra provisiones en el almacén sin saber cómo se las elabora, y paga con dinero, aunque tienen apenas una vaga idea de qué es realmente el dinero. Da por sentado que su semejante comprenderá su pensamiento si lo expresa en lenguaje llano, y responderá de manera correspondiente, sin preguntarse cómo se puede explicar este milagroso suceso. Además, no investiga la verdad ni busca la certeza. Todo lo que desea es información sobre posibilidades y comprensión de las probabilidades o riesgos que la situación inmediata determina para el resultado de sus acciones. Para él, la circunstancia de que al día siguiente el subterráneo funcione como de costumbre es casi del mismo orden de probabilidad que la salida del sol. Si, debido a un especial interés, necesita un conocimiento más explícito acerca de un punto, una benigna civilización moderna le ofrece una cadena de oficinas de información y bibliotecas de referencia.

3. Por último, su conocimiento no es congruente. Puede considerar igualmente válidos enunciados que, de hecho, son incompatibles entre sí. Como padre, ciudadano, empleado y feligrés, puede tener las opiniones más diversas y contradictorias sobre cuestiones morales, políticas o económicas. Esta incongruencia no se origina necesariamente en una falacia lógica. Los hombres distribuyen su pensamiento sobre asuntos ubicados en niveles diferentes y de diferente significatividad, y no son conscientes de las modificaciones que tendrían que efectuar para pasar de un nivel a otro. Este problema, y otros similares, deberán ser explorados por una lógica del pensamiento cotidiano, que todos los grandes lógicos -desde Leibniz hasta Husserl y Dewey- postularon, pero no alcanzaron. Hasta ahora, la ciencia de la lógica ha tratado principalmente de la lógica de la ciencia.

El sistema de conocimiento así adquirido -incoherente, incongruente y sólo parcialmente claro, como es- adquiere para los miembros del endogrupo la apariencia de una coherencia, claridad y congruencia suficientes como para ofrecer a cualquiera una probabilidad razonable de comprender y de ser comprendido. Todo miembro nacido o educado dentro del grupo acepta el esquema estandarizado ya elaborado de la pauta cultural recibida de sus antepasados, maestros y autoridades como una guía indiscutida e indiscutible en todas las situaciones que se dan normalmente dentro del mundo social. El conocimiento correlacionado con la pauta cultural lleva en sí mismo su prueba; mejor dicho, se lo presupone al no haber prueba en contrario. Es un conocimiento de recetas dignas de confianza para interpretar el mundo social y para manejar cosas y personas con el fin de obtener los mejores resultados en cada situación, con un mínimo de esfuerzo, evitando consecuencias indeseables. Por un lado, la receta actúa como un precepto para las acciones y, de este modo, sirve como esquema de expresión: quien desee lograr determinado resultado debe proceder como lo indica la receta suministrada para este propósito. Por otra parte, la receta sirve como esquema de interpretación: se supone que quien procede como lo indica una receta específica procura alcanzar el resultado que se correlaciona con ella. Así, es función de la pauta cultural eliminar dificultosas indagaciones ofreciendo directivas ya listas para el uso, reemplazar por perogrulladas confortables una verdad difícil de lograr, y sustituir lo discutible por lo autoexplicativo.

Este "pensar habitual", como podríamos llamarlo, corresponde a la idea de Max Scheler de la "concepción relativamente natural del mundo" (*relativ natürliche Weltanschauung*);(5) incluye los supuestos "obvios" pertinentes a un grupo social determinado y que Robert S. Lynd describe de manera magistral, con sus contradicciones y su ambivalencia intrínsecas, como el "espíritu de la

ciudad media"(6) (*middletown-spirit*). El pensar habitual puede ser mantenido mientras confirmen su validez ciertos supuestos básicos: 1) que la vida, especialmente la vida social, seguirá siendo la misma que hasta ahora; es decir, que volverán a presentarse los mismos problemas, que exigirán las mismas soluciones, y que, por lo tanto, nuestras experiencias anteriores bastarán para dominar las situaciones futuras; 2) que podemos confiar en el conocimiento recibido de nuestros padres, maestros, gobiernos, tradiciones, hábitos, etc., aunque no comprendamos su origen y su significado real; 3) que en el curso ordinario de las cosas basta, para dominar o controlar los sucesos que podemos encontrar en nuestro mundo de la vida, saber algo acerca de su tipo o estilo general; y 4) que ni los sistemas de recetas como esquemas de interpretación y expresión, ni los supuestos básicos subyacentes que acabamos de mencionar, son asunto privado nuestro, sino que son igualmente aceptados y aplicados por nuestros semejantes.

Si uno solo de estos supuestos deja de confirmarse, el pensar habitual se hace impracticable. Entonces se produce una "crisis" que, según la famosa definición de W. I. Thomas "interrumpe la corriente del hábito y origina condiciones modificadas de conciencia y práctica"; o sea, que derriba bruscamente el actual sistema de significatividades. La pauta cultural ya no funciona como un sistema de recetas verificadas disponible; revela que su aplicabilidad se limita a una situación histórica específica.

Sin embargo, el forastero, en razón de su crisis personal, no comparte los supuestos básicos mencionados; pasa a ser, esencialmente, el hombre que debe cuestionar casi todo lo que parece incuestionable a los miembros del grupo al que se incorpora.

Para él, la pauta cultural de dicho grupo no tiene la autoridad de un sistema verificado de recetas, y ello, si no por otro motivo, porque no comparte la tradición histórica vívida en la cual se ha formado aquél. Sin duda, también desde el punto de vista del forastero la cultura del grupo al que se incorpora tiene su historia peculiar, que incluso le es accesible. Pero nunca ha sido parte integrante de su biografía, como la historia de su grupo de origen. Para cada uno, sólo las formas de vida de sus padres y abuelos pasan a ser elementos de la suya propia. Los sepulcros y los recuerdos no pueden ser transferidos ni conquistados. El forastero aborda al otro grupo como un recién llegado, en el verdadero sentido del término. A lo sumo puede estar dispuesto a (y en condiciones de) compartir el presente y el futuro con el grupo al que se incorpora, en experiencias vívidas e inmediatas; pero en todas las circunstancias permanecerá excluido de tales experiencias de su pasado. Desde el punto de vista del grupo al que se incorpora, él es un hombre sin historia.

Para el forastero, la pauta cultural de su grupo de origen sigue siendo el resultado de una evolución histórica ininterrumpida y un elemento de su biografía personal, que por esta misma razón ha sido y todavía es el esquema incuestionado de referencia para su "concepción relativamente natural del mundo". En consecuencia, es obvio que el forastero comience a interpretar su nuevo ambiente social en términos de su pensar habitual. Sin embargo, encuentra dentro del esquema de referencia que trae de su grupo de origen una idea ya elaborada de la pauta supuestamente válida dentro del grupo al que se incorpora, idea que, inevitablemente, no tardará en resultar inadecuada.(7)

En primer lugar, la idea sobre la pauta cultural del grupo abordado que el forastero encuentra dentro del esquema interpretativo de su grupo de origen ha tenido su fuente en la actitud de un observador. El forastero, en cambio, está dejando de ser un observador. El forastero, en cambio, está dejando de ser un observador no participante para convertirse en aspirante a miembro del grupo al que se acerca. Así, la pauta cultural del grupo abordado ya no es un objeto de su pensamiento, sino un sector del mundo que debe ser dominado mediante acciones. En consecuencia, la posición que dicha pauta dentro del sistema de significatividades del forastero cambia decididamente, y esto significa, como vimos, que su interpretación requiere otro tipo de conocimiento. Saltando, por así decir, de la platea al escenario, el que hasta entonces era espectador se convierte en miembro del elenco, ingresa como copartícipe en relaciones sociales con sus coactores, y participa, de allí en más, de la acción que se lleva a cabo.

En segundo lugar, la nueva pauta cultural adquiere un carácter ambiental. Su lejanía se transforma en proximidad; sus esquemas vacíos son ocupados por experiencias vívidas; sus contenidos anónimos se transforman en situaciones sociales definidas; sus tipologías ya elaboradas se desintegran. En otras palabras, el nivel de experiencia ambiental de objetos sociales no es congruente con el nivel de las meras creencias acerca de objetos no abordados; al pasar del segundo al primero, todo concepto originado en el nivel inicial resulta necesariamente inadecuado, si se lo aplica al nuevo nivel sin reformular sus términos.

En tercer lugar, el cuadro ya elaborado sobre el nuevo grupo, subsistente en el grupo de origen del forastero, resulta inadecuado para este por la simple razón de que no ha sido elaborado con el fin de provocar una respuesta o una reacción de los integrantes del nuevo grupo. El conocimiento que ofrece sirve solamente como un cómodo esquema para interpretar al grupo extraño, y no como guía para la interacción entre los dos grupos. Su validez se basa primordialmente en el consenso de aquellos miembros del grupo de origen que no pretenden establecer una relación social directa con los miembros del grupo externo. (Quienes se lo proponen se encuentran en una situación análoga a la del forastero que se incorpora al grupo). Por consiguiente, el esquema de interpretación se refiere a los miembros del nuevo grupo simplemente como objetos de esta interpretación, pero no, más allá de ésta, como destinatarios de posibles actos surgidos del resultado del procedimiento interpretativo, ni como sujetos de reacciones previstas hacia esos actos. En consecuencia, este tipo de conocimiento está, por así decir, aislado; no puede ser verificado ni refutado por las respuestas de los miembros del nuevo grupo. Estos, por lo tanto, consideran ese conocimiento -por una especie de "efecto especular"-(8) como insensible e irresponsable, y se quejan de sus prejuicios, parcialidades y malentendidos. Por su parte, el forastero advierte que un elemento importante de su "pensar habitual", es decir, sus ideas acerca del nuevo grupo, su pauta cultural y modo de vida, no es confirmado por la experiencia vívida y la interacción social.

El descubrimiento de que, en su nuevo ambiente, todo parece muy diferente de lo que él suponía en su lugar de origen, suele ser lo primero que conmueve la confianza del forastero en la validez de su "pensar habitual". Queda invalidada no sólo la imagen que trae acerca de la pauta cultural del grupo al que se incorpora, sino también todo el esquema hasta entonces incuestionado de interpretación, vigente en su grupo de origen, que no puede ser utilizado para orientarse dentro del nuevo ambiente social. Las pautas culturales de los miembros del grupo al que se incorpora cumplen para estos las funciones de tal esquema. Pero el forastero no puede utilizarlo simplemente como es, ni establecer una fórmula general de transformación entre ambos esquemas culturales que le permite, por así decir, convertir todas las coordenadas de un esquema de orientación en coordenadas válidas dentro del otro, y ello por las siguientes razones:

En primer lugar, cualquier esquema de orientación presupone que todo el que lo emplea contempla el mundo circundante como agrupado alrededor de él mismo, que está situado en su centro. Quien desee utilizar con eficacia un mapa, debe ante todo conocer su posición en dos aspectos: su ubicación en el terreno y la forma en que está representado en el mapa. Aplicado al mundo social, esto significa que solamente los miembros del endogrupo -que tienen un status definido en su jerarquía, y además lo saben-, pueden utilizar su pauta cultural como un esquema de orientación natural y digno de confianza. El forastero, en cambio, se ve ante el hecho de no tener ningún status como miembro del grupo social al que está a punto de incorporarse y carecer, por ende, de un punto de partida para orientarse. Comprueba que es un caso limítrofe, que está fuera del territorio que cubre la pauta de orientación vigente dentro del grupo. Ya no puede considerarse como el centro de su medio social, y esto vuelve a provocar una dislocación de sus perfiles de significatividad.

En segundo lugar, la pauta cultural y sus recetas representan sólo para los miembros del endogrupo un núcleo de esquemas coincidentes de interpretación y de expresión. Para el forastero, en cambio, no existe esta aparente unidad, cuyos términos tienen que "traducir" a los de la pauta cultural de su grupo de origen, si hay equivalentes interpretativos dentro de este. Si existen, los términos traducidos pueden ser comprendidos y recordados; pueden ser reconocidos por recurrencia; están a mano (*at hand*), aunque no los tenga en ese momento "en la mano" (*in hand*). Aun entonces, sin embargo, es obvio que el forastero no puede dar por sentado que su interpretación del nuevo esquema cultural coincidirá con la corriente entre los miembros del endogrupo. Por el contrario, debe contar con que aparecerán discrepancias fundamentales en la visión de las cosas y el manejo de las situaciones.

Recién después de haber reunido así cierto conocimiento de la función interpretativa de la nueva pauta cultural, puede el forastero comenzar a adoptarla como esquema de su propia expresión. Cualquier que estudie un idioma extranjero conoce la diferencia entre las dos etapas de conocimiento, que ha recibido plena atención de los psicólogos que investigaron la teoría del aprendizaje. Es la diferencia entre la comprensión pasiva de una lengua y su dominio activo como medio para concretar los propios actos y pensamientos. Por conveniencia, seguiremos refiriéndonos a este ejemplo para aclarar algunos de los límites que halla el forastero en su intento de conquistar las pautas extrañas como esquema de expresión, aunque teniendo en cuenta siempre que las

observaciones siguientes pueden ser fácilmente adaptadas, con modificaciones oportunas, a otras categorías de la pauta cultural, tales como los usos y costumbres, leyes, modas, etcétera.

Como esquema de interpretación y expresión, el lenguaje no consiste solamente en los símbolos lingüísticos catalogados en el diccionario y las reglas sintácticas enumeradas en una gramática ideal. Los primeros son traducibles a otras lenguas, las segundas son comprensibles con referencia a reglas análogas o diferentes de la indiscutida lengua materna. (9) Sin embargo, intervienen otros factores.

1. Toda palabra y toda oración está rodeada -recurriendo nuevamente a un término sugerido por William James- por "orlas" que las conectan, por una parte, con elementos pasados y futuros del universo del discurso al que pertenecen y, por la otra, las circundan con un halo de valores emocionales e implicaciones irracionales que son, en sí mismos, inefables. Las orlas son la sustancia de la que está hecha la poesía; se las puede musicalizar, pero no traducir.

2. Todo lenguaje incluye términos que poseen varias connotaciones, también indicadas en el diccionario. Pero cada elemento del lenguaje adquiere, además de estas connotaciones estandarizadas, un significado secundario especial derivado del contexto o el ambiente social dentro del cual se lo usa, y recibe, además, un matiz especial producido por la ocasión concreta en que se lo emplea.

3. En todo lenguaje existen giros idiomáticos, términos técnicos, jergas y dialectos, cuyo uso está limitado a grupos sociales específicos, y cuya significación también puede aprender un forastero. Pero, además, cada grupo social, por reducido que sea (si no cada individuo), tiene su código privado, comprensible únicamente para aquellos que han participado en las experiencias pasadas comunes en las que surgió o en la tradición vinculada con ella.

4. Como lo ha explicado Vossler, toda la historia del grupo lingüístico se refleja en su manera de decir las cosas, (10) en la cual entran los restantes elementos de la vida grupal; sobre todo, su literatura. Por ejemplo, el erudito extranjero que estudia un país de habla inglesa se halla en gran desventaja si no ha leído la Biblia y las obras de Shakespeare en inglés, aunque conozca bien esos libros traducidos a su propio idioma.

Todas las características antedichas son accesibles solamente para los miembros del endogrupo; corresponden al esquema de expresión y no pueden ser enseñadas ni aprendidas de igual modo que el vocabulario, por ejemplo. Para poder dominar con soltura un idioma como esquema de expresión, es necesario haber escrito en él cartas de amor, saber orar y maldecir en él, y decir cosas con todos los matices adecuados al destinatario y a la situación. Únicamente los miembros del endogrupo dominan realmente el esquema de expresión y lo manejan con soltura dentro de su pensar habitual.

Aplicando este resultado a la totalidad de la pauta cultural de la vida del grupo, podemos decir que al miembro del endogrupo le basta una sola mirada para captar las situaciones sociales normales que se le presentan, y adopta inmediatamente la receta ya lista que es adecuada para solucionarlas. En esas situaciones, su actuación muestra todos los signos de lo habitual, el automatismo y la semi-conciencia. Esto es posible porque la pauta cultural, mediante sus recetas, brinda a actores típicos soluciones típicas para problemas típicos. En otras palabras, la probabilidad de obtener el resultado estandarizado que se busca mediante una receta estandarizada es una probabilidad objetiva, abierta a todo el que se conduzca como el tipo anónimo requerido por la receta. Por ello, el actor que sigue una receta no necesita verificar si su probabilidad objetiva coincide con una probabilidad subjetiva; es decir, con una probabilidad abierta para él, el individuo, en razón de sus circunstancias y facultades personales, probabilidad que subsiste al margen de la cuestión de si otras personas, en situaciones similares, podrían o no actuar del mismo modo con la misma probabilidad. Más aún; puede decirse que las probabilidades objetivas de que una receta sea eficaz son tanto mayores cuanto menores son las desviaciones de la conducta anónima tipificada, y esto es válido en especial para las recetas destinadas a la interacción social. Para tener resultado, este tipo de receta presupone que todo copartícipe espera del otro que actúe o reaccione de manera típica, siempre que el actor mismo actúe de manera típica. Quien desea viajar en tren debe comportarse en la manera típica que el tipo "empleado ferroviario" puede razonablemente prever como la conducta típica del tipo "pasajero", y viceversa. Ninguna de las partes examina las probabilidades subjetivas involucradas. Dado que el esquema se halla destinado al uso de todos, no es necesario verificar su adecuación para el individuo específico que lo emplea.

Para quienes han crecido dentro de la pauta cultural, no sólo las recetas y su posible eficiencia, sino también las actitudes típicas y anónimas que ellas exigen, son algo incuestionado, "que va de suyo" y les da seguridad y tranquilidad. En otras palabras; esas actitudes, por su mismo carácter anónimo y típico, no están colocadas dentro del estrato de significatividad del actor que exige conocimiento explícito de algo, sino en la región del mero trato directo, en la cual basta con depositar la propia confianza. Esta relación entre la probabilidad objetiva, lo típico, lo anónimo y la significatividad parece bastante importante. (11)

En cambio, para el forastero que se incorpora al grupo, la pauta de este último no garantiza una probabilidad objetiva de éxito, sino una posibilidad puramente subjetiva que debe ser verificada paso a paso; en otras palabras, debe asegurarse de que las soluciones sugeridas por el nuevo esquema también producirán el efecto deseado por él, en su especial situación de extraño y recién llegado que no ha logrado captar todo el sistema de la pauta cultural, cuya incongruencia, incoherencia y falta de claridad, en cambio, lo desconciertan. Ante todo, como dice W. I. Thomas, debe definir la situación. Por lo tanto, no puede limitarse a un conocimiento aproximado por trato directo de la nueva pauta y confiar en un vago conocimiento acerca de su estilo general y su estructura, sino que necesita un conocimiento explícito de sus elementos, e indagar no solamente su cómo, sino también su porqué. Es inevitable que sus perfiles de significatividad difieran radicalmente, en su forma, de los de un miembro del endogrupo, en cuanto a situaciones, recetas, medios, fines, copartícipes sociales, etc. Teniendo en cuenta la relación ya mencionada entre la significatividad, por una parte, y lo típico y lo anónimo, por la otra, se deduce que el forastero utiliza una medida de la anonimidad y tipicidad de los actos sociales que no es la de los miembros del endogrupo. En efecto; para el forastero, los actores observados dentro del grupo al que se incorpora no tienen, como los coactores, una determinada anonimidad presupuesta; es decir, no son meros realizadores de funciones típicas, sino individuos. Por otra parte, se inclina a tomar los meros rasgos individuales como típicos. Construye así un mundo social de seudoanonimidad, seudointimidad y seudotipicidad. Por ello, no puede integrar los tipos personales construidos por él en un cuadro coherente del grupo al que se incorpora, ni confiar en sus previsiones acerca de las respuestas de aquellos. Menos aún puede adoptar esas actitudes típicas y anónimas que un miembro del endogrupo tienen derecho a esperar de un copartícipe en una situación típica. De ahí la ausencia en el forastero del sentimiento de distancia, su oscilación entre el distanciamiento y la intimidad, su vacilación, incertidumbre y desconfianza en todas las cosas que parecen tan simples a aquellos que confían en la eficiencia de recetas incuestionadas que basta aplicar sin comprenderlas.

En otras palabras, la pauta cultural del grupo abordado es, para el forastero, no un refugio, sino un campo de aventura; no algo que va de suyo, sino un tema cuestionable de investigación; no un instrumento que le permite desentrañar situaciones problemáticas, sino, en sí misma una situación problemática y difícil de dominar.

Estos hechos explican dos características básicas de la actitud del forastero hacia el grupo, a las cuales han dedicado especial atención casi todos los sociólogos que se han referido a este tema: 1) la objetividad del forastero, y 2) su dudosa lealtad.

1. La actitud crítica del forastero no basta para explicar su objetividad. Es cierto que no está obligado a adorar a los "ídolos de la tribu" y tienen una aguda sensibilidad para la incoherencia e incongruencia del esquema cultural abordado. Pero esta actitud se origina menos en su propensión a juzgar al nuevo grupo según las normas que trae de su grupo de origen, que en su necesidad de adquirir un pleno conocimiento de los elementos de la pauta cultural abordada, y de examinar con cuidado y precisión, con este fin, lo que el endogrupo considera que se explica por sí solo. Sin embargo, la razón más profunda de su objetividad reside en su propia amarga experiencia de los límites del "pensar habitual", la cual le ha enseñado que un hombre puede perder su status, las reglas que lo guían y hasta su historia, y que la manera normal de vida está siempre mucho menos garantizada de lo que parece. Es por ello que el forastero discierne -frecuentemente con penosa claridad- la aparición de una crisis que puede amenazar a todo el fundamento de la "concepción relativamente natural del mundo", mientras que todos esos síntomas pasan inadvertidos para los miembros del endogrupo, que confían en la continuidad de su manera habitual de vida.

2. Lamentablemente, la dudosa lealtad del forastero suele ser algo más que un prejuicio por parte del grupo abordado. Esto se comprueba especialmente en casos en que el forastero no quiere o no puede sustituir totalmente la pauta cultural de su grupo de origen por la nueva pauta cultural. En tales casos, sigue siendo lo que Park y Stonequist denominaron acertadamente un "hombre marginal", un híbrido cultural que vacila entre dos pautas diferentes de vida grupal, sin saber a cuál

de ellas pertenece. Sin embargo, es frecuente que el reproche de dudosa lealtad se origine en el asombro de los miembros del endogrupo al comprobar que el forastero no acepta la totalidad de su pauta cultural como la forma natural y apropiada de vida y como la mejor de todas las soluciones posibles para cualquier problema. Se acusa al forastero de ingrato, por negarse a reconocer que la pauta cultural que se le ofrece le asegura refugio y protección. Pero esas personas no comprenden que el forastero, en estado de transición, no considera esa pauta como un refugio protector, sino como un laberinto en el cual ha perdido todo sentido de orientación.

Como ya dijimos, nos hemos limitado intencionalmente a la actitud específica, previa a todo ajuste social, del forastero que ingresa en un grupo, absteniéndonos de investigar el proceso mismo de asimilación social. Permítasenos una sola observación acerca de esta. La ajenidad y familiaridad no se limitan al campo social, sino que son categorías generales de nuestra interpretación del mundo. Si en nuestra experiencia encontramos algo hasta entonces desconocido, ajeno en consecuencia al orden habitual de nuestro conocimiento, iniciamos un proceso de indagación. Primero, definimos el nuevo hecho; tratamos de captar su significado; luego, transformamos paso a paso nuestro esquema general de interpretación del mundo, de tal modo que el hecho extraño y su significado se hagan compatibles y coherentes con todos los otros hechos de nuestra experiencia y sus significados. Si conseguimos todo esto, entonces lo que antes era un hecho extraño y un problema que desconcertaba nuestra mente se transforma en un elemento adicional de nuestro conocimiento justificado. Hemos ampliado y ajustado nuestro acervo de experiencias.

Lo que suele denominarse el proceso de ajuste social que debe sufrir el recién llegado no es sino un caso especial de este principio general. La adaptación del recién llegado al endogrupo que al principio le parecía extraño y desconocido, es un proceso continuo de indagación en la pauta cultural del grupo abordado. Si este proceso tiene éxito, dicha pauta y sus elementos pasarán a ser, para el recién llegado, algo que va de suyo, una manera de vida, incuestionable, un refugio y una protección. Pero entonces el forastero ya no será forastero, y sus problemas específicos habrán quedado resueltos.

## Notas

(1) No mencionaremos aquí las notables contribuciones de autores norteamericanos como W.G. Sumner, W.I. Thomas, Florián Znaniecki, R.E. Park, H.A. Miller, E.V. Stonequist, E.S. Bogardus y Kimball Young, y de autores alemanes, en especial Georg Simmel y Robert Michels; remitimos en lugar de ello, a la valiosa monografía de Margaret Mary Wood, *The Stranger: A Study in Social Relationship*, Nueva York, 1934, y a la bibliografía en ella citada.

(2) Esta profunda idea parece ser la contribución más importante de los escritos de Max Weber sobre los problemas metodológicos de la ciencia social. Véase mi obra *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Viena, 1934, 2a. ed., 1960.

(3) John Dewey, *Logic, the Theory of Inquiry*, Nueva York, 1938, capítulo IV.

(4) Sobre la distinción entre estos dos tipos de conocimiento, véase William James, *Principles of Psychology*, Nueva York, 1890, vol. I, págs. 221-22.

(5) Max Scheler, "Probleme einer Soziologie des Wissens", en *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926, págs. 58 y sigs.; Howard Becker y Hellmuth Otto Dahlke, "Max Scheler's Sociology of Knowledge", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. II, 1942, págs. 310-22, esp. pág. 315.

(6) Robert S. Lynd, *Middeltown in Transition*, Nueva York, 1937, cap. XII, y *Knowledge for What?*, Princeton, 1939, págs. 58-63

(7) Véase de qué manera aparece la pauta cultural norteamericana como un elemento "indiscutible" dentro del esquema de interpretación de los intelectuales europeos, en la humorística descripción ofrecida por Martín Gumpert en su libro *First Papers*, Nueva York, 1941, págs. 8-9. Véanse también libros como el de Jules Romain, *Visite chez les Américains*, París, 1930, y el de Jean Prevost *Usonie, Esquisse de la civilisation Américaine*, París, 1939, págs. 245-66.

(8) Al emplear este término nos referimos a la conocida teoría de Cooley sobre el sí-mismo espejo o especular (*looking-glass self*) (Charles H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, ed. rev., Nueva York, 1922, pág. 814).

(9) Por ello, al aprender un idioma extranjero, el estudiante suele descubrir las reglas gramaticales de su lengua materna, hasta entonces seguidas como "la cosa más natural del mundo", es decir, como recetas.

### Lecturas Teoría Sociológica Contemporánea

(10) Karl Vossler, *Geist und Kultur in der Sprache*, Heidelberg, 1925, págs. 117 y sigs.

(11) Se la podría remitir a un principio general de la teoría de la significatividad, pero esto excedería los alcances del presente artículo. Sólo tenemos espacio para sostener que todos los obstáculos que encuentra el forastero en su intento de interpretar el grupo al que ingresa derivan de la incongruencia de los perfiles que ofrecen los sistemas mutuos de significatividades y, por consiguiente, de la deformación que sufre el sistema del forastero dentro del nuevo ambiente. pero toda relación social y, en especial, todo establecimiento de nuevos contactos sociales, aun entre individuos, involucra fenómenos análogos, aunque no conduzcan necesariamente a una crisis.

---

## Tema 4. De la fenomenología a la etnometodología

PETER L. BERGER y THOMAS LUCKMANN

*La construcción social de la realidad.* Buenos Aires, Amorrortu, pp. 204-216. (original, 1968)

### 2. INTERNALIZACIÓN Y ESTRUCTURA SOCIAL

La socialización siempre se efectúa en el contexto de una estructura social específica. No solo su contenido, sino también su grado de "éxito" tienen condiciones y consecuencias socio-estructurales. En otras palabras, el análisis micro-sociológico o socio-psicológico de los fenómenos de internalización debe siempre tener como trasfondo una comprensión macro-sociológica de sus aspectos estructurales.<sup>1</sup>

En el plano del análisis teórico que intentamos en este lugar, no podemos internarnos en un estudio pormenorizado de las diferentes relaciones empíricas entre los contenidos de la socialización y las configuraciones socioestructurales.<sup>2</sup> Con todo, pueden hacerse algunas observaciones generales con respecto a los aspectos socio-estructurales del "éxito" de la socialización. Por "socialización exitosa" entendemos el establecimiento de un alto grado de simetría entre la realidad objetiva y la subjetiva (junto con la identidad, por supuesto). Inversamente, la "socialización deficiente" debe entenderse en razón de la asimetría existente entre la realidad objetiva y la subjetiva. Como ya hemos visto, la socialización totalmente exitosa resulta imposible desde el punto de vista antropológico. Pero, al menos, la socialización totalmente deficiente es muy poco frecuente y se limita a los casos de individuos con los que fracasa aun la socialización mínima, debido a una patología orgánica extrema. Por lo tanto, nuestro análisis debe ocuparse de las gradaciones en un *continuum* cuyos polos extremos son empíricamente inaccesibles, análisis que resulta de utilidad porque permite algunas aseveraciones generales en cuanto a las condiciones y consecuencias de la socialización exitosa.

El éxito máximo en la socialización probablemente se obtenga en las sociedades que poseen una división del trabajo sencilla y una mínima distribución del conocimiento. La socialización en esas condiciones produce identidades socialmente pre-definidas y perfiladas en alto grado. Como todo individuo encara esencialmente el mismo programa institucional para su vida en sociedad, la fuerza íntegra del orden institucional se hace gravitar con mayor o menor peso sobre cada individuo, produciendo una masividad compulsiva para la realidad objetiva que ha de ser internalizada. La identidad, pues, se halla sumamente perfilada en el sentido de que representa totalmente la realidad objetiva dentro de la cual está ubicada. Dicho con sencillez, todos en gran medida son lo que se supone sean. En una sociedad de esa clase las identidades se reconocen con facilidad, tanto objetiva como subjetivamente. Todos saben quién es cada uno y quiénes son los otros. Un caballero es un caballero, y un labriego es un labriego, tanto para los otros como para sí mismos. Por consiguiente, no existe problema de identidad. La pregunta "¿Quién soy yo?" no es probable que aparezca en la conciencia, puesto que la respuesta socialmente pre-determinada es masivamente real desde el punto de vista subjetivo y queda confirmada consistentemente en toda interacción significativa. Esto de ninguna manera implica que el individuo se sienta satisfecho de su identidad. Probablemente nunca fue agradable ser labriego, por ejemplo. Ser labriego entrañaba problemas de todas clases, subjetivamente reales, urgentes y que distaban mucho de acarrear felicidad; pero no entrañaba el problema de la identidad. Se era un labriego miserable, tal vez hasta rebelde, pero se era labriego. Las personas formadas en tales condiciones probablemente no se conciben ellas mismas como "profundidades ocultas" en un sentido psicológico. Los yo de la "superficie" y de "bajo la superficie" se diferencian solo en cuanto a la extensión de realidad subjetiva que aparece ante la conciencia en un momento dado, y no en una diferenciación permanente de "estratos" del yo. Por ejemplo, el labriego se aprehende en un "rol" cuando castiga a su mujer, y en otro cuando se humilla ante su señor. En cada uno de los casos, el otro "rol" está "debajo de la superficie", vale decir que está desatendido en la conciencia del labriego. Pero ninguno de los "roles" que plantea

---

<sup>1</sup> Nuestra argumentación implica la necesidad de un trasfondo macro-sociológico para los análisis de la internalización, o sea, de una apreciación de la estructura social dentro de la cual se produce la internalización. La psicología social norteamericana de nuestros días está muy debilitada por el hecho de que tiene una amplia carencia de dicho trasfondo.

<sup>2</sup> Cf. Gerth y Mills, op. cit. También cf. Tenbruck, op. cit., quien adjudica un lugar prominente a las bases estructurales de la personalidad en su tipología de las sociedades primitivas, tradicionales y modernas.



como un yo "más profundo" o "más real"; en otras palabras, el individuo en esa clase de sociedad no solo es lo que se supone sea, sino que lo es de manera unificada, "no estratificada".<sup>3</sup>

En tales condiciones la socialización deficiente ocurre solo como resultado de accidentes biográficos, ya sean biológicos o sociales. Por ejemplo, la socialización primaria de un niño puede disminuirse por causa de una deformidad física, que lleva un estigma social o un estigma basado en definiciones sociales.<sup>4</sup> El cojo y el bastardo constituyen prototipos de estos dos casos. Existe también la posibilidad de que la socialización se vea intrínsecamente impedida por inconvenientes biológicos, como en el caso de una debilidad mental profunda. Todos estos casos tienen el carácter de desgracias personales y no proporcionan el fundamento para la institucionalización de anti-identidades y de la anti-realidad. Por cierto que este hecho provee la medida de la desgracia existente en esas biografías. En una sociedad de esta clase, el individuo cojo o bastardo no tiene virtualmente una defensa subjetiva contra la identidad estigmatizada que se le atribuye. Es lo que se supone sea, tanto para sí mismo como para sus otros significantes y para la comunidad en conjurito. Es innegable que puede reaccionar contra su destino con resentimiento o con rabia pero se sentirá resentido o rabioso qua ser inferior. Su resentimiento y su rabia hasta pueden servirle como ratificaciones decisivas de su identidad socialmente definida como ser inferior, ya que sus superiores, por definición, se hallan por encima de esas emociones bestiales. Está aprisionado por la realidad objetiva de su sociedad, si bien a esa realidad la tiene subjetivamente presente como algo ajeno y trunco. Dicho individuo se habrá socializado deficientemente, o sea, existirá un alto grado de asimetría entre la realidad socialmente definida, en la que se halla preso de facto como si estuviera en un mundo ajeno, y su propia realidad subjetiva, que refleja ese mundo apenas muy imperfectamente. Esta asimetría, no tendrá, sin embargo, consecuencias estructurales acumulativas, porque carece de una base social dentro de la cual podría, cristalizar en un anti-mundo con su propio grupo institucionalizado de anti-identidades. El mismo individuo deficientemente socializado está socialmente predefinido como tipo perfilado: el cojo, el bastardo, el idiota, etc. Consecuentemente, cualesquiera que sean las auto-identificaciones opuestas que puedan surgir por momentos en su propia conciencia, carecerán de toda estructura de plausibilidad que podría transformarlas en algo más que fantasías efímeras.

Las anti-definiciones incipientes de realidad e identidad se presentan en cuanto los individuos de esa clase se congregan en grupos socialmente durables, lo que pone en acción un proceso de cambio que servirá de introducción a una distribución de conocimiento más compleja. Ahora puede comenzar a objetivarse una anti-realidad en el grupo marginal de los deficientemente socializados. Al llegar a este punto el grupo iniciará, por supuesto, sus propios procesos de socialización. Por ejemplo, los leprosos y los hijos de leprosos pueden ser estigmatizados dentro de una sociedad. Esa estigmatización tal vez se limite a los afectados físicamente por esa enfermedad, o puede abarcar a otros por definición social, por ejemplo, a los que nacieron-durante un terremoto. Así pues, los individuos pueden definirse como leprosos de nacimiento, y esa definición puede afectar seriamente su socialización primaria, por ejemplo, bajo los auspicios de una anciana desequilibrada que los mantenga vivos físicamente más allá de los confines de la comunidad y les transmita apenas un mínimo de las tradiciones institucionales comunitarias. En tanto estos individuos -aunque sean más de un puñado- no formen una anti-comunidad propia, sus identidades tanto objetivas como subjetivas se pre-definirán de acuerdo con el programa institucional que les confiera la comunidad. *Serán* leprosos y nada más.

La situación empieza a cambiar cuando existe una colonia de leprosos suficientemente grande y durable para servir de estructura de plausibilidad a las anti-definiciones de la realidad, y del destino de ser leproso. Ser leproso, aunque sea en términos de adjudicación biológica o social, puede ahora considerarse tal vez como signo de una especial elección divina. Los individuos impedidos de internalizar totalmente la realidad de la comunidad podrán ahora socializarse dentro de la anti-realidad de la colonia de leprosos; vale decir que la socialización deficiente dentro de un mundo social puede ir acompañada de una socialización exitosa dentro de otro mundo. En cualquiera de las primeras etapas de ese proceso de cambio, la cristalización de la anti-realidad y la anti-identidad pueden ocultarse al conocimiento de la comunidad más general, que todavía pre-define e identifica

---

<sup>3</sup> La implicancia importante de esto consiste en que la mayoría de los modelos psicológicos, incluso los de la psicología científica contemporánea, tienen aplicabilidad histórico-social limitada. Además, está implícito que una psicología sociológica tendrá que ser al mismo tiempo una psicología histórica.

<sup>4</sup> Cf. Ervin Goffman, *Stigma* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1963). También cf. A. Kardiner y L. Ovesey, *The Mark of Oppression* (Nueva York, Norton, 1951).

continuamente a estos individuos como leprosos, y nada más. Se ignora que son "realmente" hijos especiales de los dioses. A esta altura un individuo ubicado en la categoría de leproso puede descubrir "profundidades ocultas" dentro de sí. La pregunta "¿Quién soy yo?" se vuelve posible simplemente porque se dispone socialmente de dos respuestas antagónicas: la de la anciana desequilibrada ("Eres un leproso") y la de los propios elencos socializadores de la colonia ("Eres hijo de un dios"). Como el individuo acuerda un status privilegiado dentro de su conciencia a las definiciones de la realidad y de sí mismo hechas por la colonia, se produce una ruptura entre su comportamiento "visible" en la comunidad más general y su auto-identificación "invisible" como alguien muy diferente. En otras palabras, aparece una resquebrajadura entre "apariencia" y "realidad" en la autoaprehensión del individuo. Ya no es lo que se supone que sea. Actúa como leproso, pero es hijo de un dios. Si hemos de impulsar este ejemplo un paso más adelante, hasta el punto en que la resquebrajadura se hace visible, a la comunidad no leprosa, no será difícil advertir que también la realidad de la comunidad resultará afectada por este cambio. Como mínimo, ya no será sencillo reconocer la identidad de nadie, porque si los leprosos pueden negarse a ser lo que se supone son, otros también pueden hacerlo, y quizá hasta uno mismo. Si este proceso puede parecer fantástico al principio, se ejemplifica magistralmente recordando la definición que dio Gandhi a los parias del hinduismo: *harijans*, o sea, "hijos de Dios".

Una vez que en una sociedad existe una distribución más compleja del conocimiento, la socialización deficiente puede resultar de otros significantes diferentes que mediatizan realidades objetivas diferentes para el individuo. Dicho de otra manera, la socialización deficiente puede ser resultado de la heterogeneidad en los elencos socializadores. Esto puede ocurrir de muchas maneras. Pueden existir situaciones en las que todos los otros significantes de la socialización primaria mediatizan una realidad común, pero desde perspectivas muy diferentes. En cierto grado, por supuesto, todo otro significativo tiene una perspectiva diferente de la realidad común simplemente en virtud de ser un individuo específico con una biografía específica. Pero las consecuencias que aquí tenemos en mente se producen solo cuando las diferencias entre los otros significantes corresponden a sus tipos sociales más que a sus idiosincrasias individuales. Por ejemplo, hombres y mujeres pueden "habitar" mundos sociales muy diferentes en una sociedad. Si tanto los hombres como las mujeres funcionan como otros significantes en la socialización primaria, mediatizan estas realidades discrepantes respecto del niño. Esto de por sí no provoca la amenaza de socialización deficiente. Las versiones masculina y femenina de la realidad se reconocen socialmente y este reconocimiento también se transmite en la socialización primaria. Así pues, hay una supremacía pre-definida de la versión masculina para el niño varón y de la versión femenina para la mujer. El niño conocerá la versión que pertenece al otro sexo con el alcance que le han mediatizado los otros significantes del sexo opuesto, pero no se identificará con esa versión. Aun la distribución mínima del conocimiento plantea jurisdicciones específicas para las diferentes versiones de la realidad común. En el caso anterior, la versión femenina se define socialmente como carente de jurisdicción sobre el niño varón. Normalmente esta definición del "lugar adecuado" para la realidad del otro sexo es internalizada por el niño, que se identifica "adecuadamente" con la realidad que se le ha adjudicado.

Como quiera que sea, la "anormalidad" se vuelve posibilidad biográfica si llega a existir una cierta rivalidad entre definiciones de la realidad, que permita la opción entre ellas. Por una variedad de razones biográficas, el niño puede hacer una "elección equivocada". Por ejemplo, un varón puede internalizar elementos "inadecuados" del mundo femenino porque su padre está ausente durante el período crucial de la socialización primaria que administran exclusivamente su madre y sus hermanas mayores. Éstas pueden mediatizar las definiciones jurisdiccionales "adecuadas" para el niño a fin de que él sepa que se supone que no ha de vivir en un mundo de mujeres; sin embargo, el niño puede identificarse con él. Su "afeminamiento" resultante puede ser "visible" o "invisible"; en cualquiera de los dos casos, existirá asimetría entre la identidad que se le adjudica socialmente y su identidad subjetivamente real.<sup>5</sup>

Es evidente que una sociedad proporcionará mecanismos terapéuticos para tratar esos casos "anormales". No tenemos por qué repetir aquí lo que ya se ha dicho con respecto a la terapia, salvo destacar que la necesidad de mecanismos terapéuticos aumenta proporcionalmente con la potencialidad estructuralmente establecida para la socialización deficiente. En el ejemplo citado, los niños socializados exitosamente ejercerán, como mínimo, cierta presión sobre los "equivocados". En tanto no exista un conflicto fundamental entre las definiciones mediatizadas de la realidad, sino únicamente diferencias entre versiones de una misma realidad común, hay buenas probabilidades

---

<sup>5</sup> Cf. Donald W. Cory, *The Homosexual in America* (Nueva York, Greenberg, 1951).

de conseguir una terapia exitosa.

La socialización deficiente también puede ser resultado de la mediatización de mundos agudamente discrepantes realizada por otros significantes durante la socialización primaria. A medida que la distribución del conocimiento se hace más compleja, los mundos discrepantes se vuelven accesibles y pueden ser mediatizados por otros significantes diferentes en la socialización primaria. Esto sucede con menos frecuencia que la situación que acabamos de considerar, en la que las versiones del mismo mundo común se distribuyen entre el elenco socializador, porque los individuos suficientemente cohesionados como grupo (por ejemplo, un matrimonio) para asumir la tarea de socialización primaria, probablemente hayan urdido entre ellos alguna especie de mundo común. Esto sucede verdaderamente y posee gran interés teórico.

Por ejemplo, un niño puede ser educado no solo por sus padres, sino también por un ayo reclutado de entre una subsociedad étnica o de clase. Los padres mediatizan para el niño el mundo de la aristocracia conquistadora de una raza, por ejemplo; el ayo mediatiza el mundo del campesinado sometido de otra raza. Hasta es posible que los dos mediatizadores empleen idiomas completamente distintos, que el niño aprende simultáneamente, pero que a los padres y al ayo les resultan mutuamente incomprensibles. En un caso semejante, el mundo paternal, por supuesto, tendrá la supremacía por pre-definición. El niño será reconocido por todos los interesados y por él mismo como perteneciente al grupo de sus padres y no al de su ayo. Con todo, las pre-definiciones de las jurisdicciones correspondientes a las dos realidades pueden ser trastornadas por diversos accidentes biográficos, como en el caso de la primera situación que analizamos, pero haciendo la salvedad de que ahora la socialización deficiente entraña la posibilidad de la alternación internalizada como rasgo permanente de la autoaprehensión subjetiva del individuo. La elección potencialmente al alcance del niño ahora se perfila más, involucrando mundos diferentes antes que versiones diferentes del mismo mundo. Huelga agregar que en la práctica existirán muchas gradaciones entre las primeras y las segundas situaciones.

Cuando los mundos agudamente discrepantes se mediatizan en la socialización primaria, al individuo se le presenta una elección entre identidades perfiladas que aprehende como posibilidades biográficas genuinas. Puede convertirse en un hombre como lo concibe la raza A o como lo concibe la raza B. Aquí es donde aparece la posibilidad de una identidad verdaderamente oculta, que no se reconoce fácilmente porque no concuerda con las tipificaciones objetivamente disponibles. En otras palabras, puede existir una asimetría socialmente disimulada entre la biografía "pública" y la "privada". En cuanto a los padres se refiere, el niño ya está preparado para la fase preparatoria de la caballería. Sin que ellos lo sepan, pero sostenido por la estructura de plausibilidad que le ha proporcionado la subsociedad a la que pertenece su ayo, el niño mismo "solo está jugando a" este proceso de la caballería, en tanto que "realmente" está preparándose para ser iniciado en los más elevados misterios religiosos del grupo sometido. Discrepancias similares se producen entre los procesos de socialización en la familia y en el grupo de pares. Con respecto a la familia, el niño está preparado para egresar de la escuela secundaria; con respecto al grupo de pares, está preparado para su primera prueba seria de valor que consiste en robar un automóvil. Se da por sobreentendido que tales situaciones están preñadas de posibilidades de conflictos internos y de culpa.

Es de suponer que todos los hombres, una vez socializados, resultan en potencia "traidores a sí mismos". El problema interno de esa "traición" se vuelve mucho más complicado si lleva apareado el problema adicional de cuál de sus "yo" es el traicionado en un momento dado, problema que se plantea tan pronto-como la identificación con otros significantes diferentes incluye a otros generalizados diferentes. El niño está traicionando a sus padres cuando se prepara para los misterios y a su ayo cuando se adiestra para ser caballero, así como traiciona a su grupo de pares al ser un estudiante "modelo" y a sus padres al robar un automóvil. En cada traición existe una concomitante "traición a sí mismo" en cuanto a que se ha identificado con los dos mundos discrepantes. Ya hemos examinado las diversas opciones que se le ofrecen al analizar antes la alternación, aunque está claro que esas opciones poseen una realidad subjetiva diferente cuando ya se internalizan en la socialización primaria. Podemos presumir sin equivocarnos que la alternación sigue constituyendo una amenaza que dura toda la vida para cualquier realidad subjetiva que pueda surgir de un conflicto semejante, como resultado de cualquier opción que fuere; amenaza que se plantea de una vez por todas con la introducción de la posibilidad de una alternativa en la socialización primaria misma.

La posibilidad de "individualismo" (vale decir, de una elección individual entre realidades e identidades discrepantes) se vincula directamente con la posibilidad de socialización deficiente.

Hemos sostenido que esta última suscita la pregunta: "¿Quién soy yo?" En el contexto socio-estructural en el que se reconoce como tal a la socialización deficiente, surge la misma pregunta para el individuo exitosamente socializado cuando reflexiona sobre los deficientemente socializados. Tarde o temprano se enfrentará con esos "yo ocultos", los "traidores", los que han alternado o están alternando entre mundos discrepantes. Por una especie de efecto de espejo, la pregunta puede llegar a ser aplicable a él mismo, en primer lugar de acuerdo con la fórmula: "Si no fuera por la gracia de Dios, ahí estaría yo" y, eventualmente tal vez, con la de: "Si están ellos ¿por qué no yo?" Con esto se abre la caja de Pandora de las opciones "individualistas", que eventualmente llegan a generalizarse, prescindiendo del hecho de que el curso de la propia biografía haya estado o no determinado por opciones "buenas" o "malas". El "individualista" surge como un tipo social específico que tiene al menos el potencial para peregrinar entre una cantidad de mundos disponibles y que, deliberada y conscientemente, se ha fabricado un yo con el "material" proporcionado por una cantidad de identidades disponibles.

Una tercera situación de importancia que lleva a la socialización deficiente es la que aparece cuando existen discrepancias entre la socialización primaria y la secundaria. La unidad de la socialización primaria se mantiene, pero en la secundaria las realidades e identidades que se dan como alternativas aparecen como opciones subjetivas. Las opciones están limitadas, por supuesto, por el contexto socio-estructural del individuo. Por ejemplo, es posible que quiera llegar a ser caballero; pero por su posición social esta ambición es absurda. Cuando la socialización secundaria ha llegado a diferenciarse hasta el punto en el que se hace posible la desidentificación subjetiva con el "lugar adecuado" que se ocupa dentro de la sociedad, y en el que al mismo tiempo la estructura social no permite la realización de la identidad subjetivamente elegida, se produce una manifestación interesante. La identidad subjetivamente elegida se convierte en identidad fantástica, que el individuo objetiviza dentro de su conciencia como su "yo real". Puede suponerse que la gente siempre sueña con la realización de imposibles, y cosas por el estilo. La peculiaridad de esta fantasía particular reside en la objetivización, en el plano de la imaginación, de una identidad distinta de la conferida objetivamente y que ya se ha internalizado en la socialización primaria. Es evidente que toda distribución más amplia de este fenómeno introducirá tensiones e inquietud en la estructura social amenazando los programas institucionales y su realidad establecida.

Otra consecuencia muy importante, en el caso de que exista discrepancia entre la socialización primaria y la secundaria, la constituye la posibilidad de que el individuo pueda tener una relación con mundos discrepantes, que sea cualitativamente diferente de las relaciones existentes en la situación que acabamos de analizar. Si en la socialización primaria aparecen mundos discrepantes, el individuo puede optar por identificarse con uno de ellos en oposición a los otros, proceso que, por ocurrir en la socialización primaria, tendrá un alto grado de carga afectiva. La identificación, la desidentificación y la alternación serán acompañadas por crisis afectivas, ya que dependerán invariablemente de la mediación de otros significantes. La aparición de mundos discrepantes en la socialización secundaria produce una configuración totalmente distinta. En la socialización secundaria, la internalización no tiene por qué ir acompañada de una identificación afectivamente cargada con otros significantes; los individuos pueden internalizar realidades diferentes sin identificarse con ellas. Por lo tanto, si un mundo aparece como alternativa en la socialización secundaria, el individuo puede optar por él de manera manipulativa. Aquí se podría hablar de alternación "fría". El individuo internaliza la nueva realidad, pero en lugar de ser ésta su realidad, es una realidad que ha de utilizar con propósitos específicos. Si bien esto entraña la realización de ciertos "roles", el individuo conserva una separación subjetiva vis-á-vis de ellos: "se los pone" deliberada e intencionalmente. Si este fenómeno llega a estar ampliamente distribuido, el orden institucional en conjunto empieza a asumir el carácter de una red de manipulaciones recíprocas.<sup>6</sup>

Una sociedad en la que en general se dispone de mundos discrepantes sobre una base de mercado entraña constelaciones específicas de realidad e identidad subjetivas. Existirá una creciente conciencia general de la relatividad de todos los mundos, incluyendo el propio, el cual ahora se aprehende subjetivamente como "un mundo", más que como "el mundo". Se sigue que nuestro propio comportamiento institucionalizado puede aprehenderse como "un «rol»" del que podemos separarnos en nuestra propia conciencia y que podemos "representar" con control manipulativo. Por ejemplo, el aristócrata ya no es simplemente un aristócrata, sino que juega a ser aristócrata, y así sucesivamente. En ese caso, la situación tiene una consecuencia de mucho mayor alcance que la

---

6 Queremos hacer notar aquí una vez más las condiciones socio-estructurales para la aplicabilidad de un modelo de análisis "goffmaniano".

posibilidad de que los individuos jueguen a ser lo que se supone que no son. También juegan a ser lo que se supone son, cuestión ésta muy diferente. Esta situación resulta cada vez más típica de la sociedad industrial contemporánea, pero evidentemente trascendería nuestro propósito actual entrar en un análisis más detallado de esta constelación en sus aspectos socio-psicológicos y concernientes a la sociología del conocimiento.<sup>7</sup> Lo que habría que destacar es que no se puede comprender una situación semejante, a no ser que se la relacione continuamente con su contexto socio-estructural, que se sigue lógicamente de la relación necesaria entre la división social del trabajo (con sus consecuencias para la estructura social) y la distribución social del conocimiento (con sus consecuencias para la objetivación social de la realidad). En la situación contemporánea esto comporta analizar el pluralismo, tanto de la realidad como de la identidad, con referencia a las dinámicas estructurales del industrialismo, en particular la de las patas de estratificación social producidas por éste.

---

## **Tema 4. De la fenomenología a la etnometodología**

### **HAROLD GARFINKEL**

#### **Entrevista a H. Garfinkel**

#### **Los orígenes del término «etnometodología»**

Schuessler. Hal, a modo de introducción. ¿Podrías decirnos algo sobre el origen del término «etnometodología»?

Garfinkel. Sí, claro, empezaré por ahí.

Schuessler. Otra pregunta más. ¿Tiene alguna relación con etnociencia? Esto es algo que me intriga un poco.

Garfinkel. Os diré cuál fue el origen del término «etnometodología». Allá por 1954, Saul Mendlovitz, que ahora está en la Facultad de Derecho de Rutgers, estaba en la Facultad de Derecho de Chicago trabajando en el proyecto de investigación sobre los jurados de Fred Strodtheck. Yo había dejado Ohio State en mi paso a UCLA, y por un fallo de planificación me encontraba sin nada que hacer, más o menos de marzo a agosto. Strodtheck dijo: «Pobre muchacho, vente a Chicago y trabaja con Mendlovitz. Strodtheck había «espiado» la sala de deliberaciones del jurado en Wichita. Me pidió ir a Wichita y escuchar las cintas grabadas a los miembros del jurado. Después de escuchar las cintas, tenía que hablar con los miembros del jurado. Tenía que ver qué decían ellos, una vez que yo sabía ya de qué hablaban. En base a este trabajo, Mendlovitz y yo pasamos el resto del verano y alrededor de dos semanas en el otoño, y algún tiempo en el otoño del año siguiente, poniendo en común nuestras ideas sobre cómo sabían los miembros del jurado qué era lo que estaban haciendo al realizar el trabajo de jurados. La idea era que si usábamos los procedimientos de Bales podíamos encontrar mucho que decir a partir de estas conversaciones grabadas. Gracias a las transcripciones pudimos aprender mucho sobre cómo en sus conversaciones se cumplían determinadas características de los grupos pequeños. La pregunta que nosotros nos hacíamos era: ¿Qué es lo que les hace que sean Jurados?

A partir de este material, Saul y yo comenzamos a dar forma a nuestras impresiones. Yo empecé a preparar dos trabajos para presentarlos uno en las sesiones del Pacífico y el otro en las Nacionales. Escribiendo esos trabajos se me ocurrió la idea de analizar las deliberaciones de los miembros del jurado. Me interesaban aspectos tales como el uso que los jurados hacían de algún tipo de conocimiento sobre cómo funcionaban los asuntos organizados de la sociedad, conocimiento que manejaban con facilidad, que requerían unos de otros. Cuando lo requerían unos de otros, no

---

<sup>7</sup> Helmut Schelsky ha acuñado la sugestiva expresión "reflectividad permanente" (Dauerreflektion) para indicar el símil psicológico de "mercado de mundos" contemporáneo ("Ist die Dauerreflektion institution-alisierbar?", *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 1957). El trasfondo teórico de la argumentación de Schelsky lo constituye la teoría general de Gehlen con respecto a la "subjetivización" en la sociedad moderna. Fue posteriormente desarrollada por Luckmann según la sociología de la religión contemporánea.

parecían requerir este conocimiento al estilo de un control. En sus asuntos de jurados no actuaban como si fuesen científicos en el sentido identificable de científicos. Sin embargo, se interesaban por cosas tales como informes adecuados, descripción adecuada y prueba adecuada. No deseaban quedarse a nivel de «sentido común» cuando usaban nociones de «sentido común». Deseaban ser legales. Hablaban de ser legales. Al mismo tiempo deseaban ser justos. Si se les presionaba para que te dijese qué entendían por ser legales inmediatamente adoptaban una actitud respetuosa y decían «Bueno, yo no soy un abogado. Realmente no puede esperarse de mí que sepa qué es lo legal y que se lo diga a usted. Al fin y al cabo usted es un abogado. Te encuentras así con algo interesante la aceptación, valga la expresión, de elementos magníficamente metodológicos, si me permitís hablar de este modo tales como «hecho» y «suposición» y «opinión» y «mi opinión» y «tu opinión» y «lo que tenemos derecho a decir» y «lo que la prueba demuestra» y «lo que puede demostrarse» y «lo que él realmente dijo» en comparación con «lo que tú sólo piensas que dijo» o «lo que él parece que dijo». Te encuentras con estas ideas de prueba y demostración y de asuntos relacionados, de verdadero y de falso, de público y privado, de procedimiento metódico, etcétera. Al mismo tiempo todos los interesados dominaban todo esto como parte del mismo marco situacional en que lo usaban los miembros del jurado para realizar el trabajo de las deliberaciones. Para ellos este trabajo era algo tremendamente serio. No estaban dispuestos a tratar estas deliberaciones como si alguien les hubiera puesto una tarea incierta. Por ejemplo, en los casos de negligencia estaban tratando asuntos hasta de 100.000 dólares y eran conscientes continuamente de la importancia de esto.

Cuando estaba escribiendo estos materiales inventé la noción subyacente al término «etnometodología». ¿Queréis saber de dónde saqué realmente el término? Estaba trabajando con los ficheros de Yale sobre áreas culturales comparadas. Me encontraba mirando hacia abajo la lista sin intención de encontrar tal término. Estaba mirando a través de sus líneas de clasificación y llegué a una sección: etnobotánica, etnofisiología, etnofísica. Aquí me vienen a la mente miembros del jurado qué están haciendo metodología, pero están haciendo su metodología al estilo «ahora lo ves, ahora no lo ves». Es una metodología que ninguno de mis colegas hubiera respetado si intentaba proveer de personal al Departamento de Sociología. No es probable que fueran a buscar a los miembros del jurado. Sin embargo, el interés de los miembros del Jurado por tales cuestiones parecía ser innegable.

Entonces, ¿cómo poner una etiqueta a ese material, por el momento, para que me ayudase a recordar su tema fundamental? ¿Cómo conseguir algo que me lo recordase? De este modo empecé a usar «etnometodología». «Etno» parecía referirse de una u otra forma a los conocimientos de sentido común de los que un miembro dispone en su sociedad como conocimiento de sentido común «sobre lo que sea». Si fuese «etnobotánica» tendría que ver de una u otra forma con su conocimiento y dominio de los métodos que para los miembros de esa su sociedad eran adecuados para tratar cuestiones botánicas. Alguien que viniese de otra sociedad, en este caso un antropólogo, reconocer a esas cuestiones como cuestiones botánicas. El miembro de aquella sociedad usaría la etnobotánica como base adecuada de inferencia y acción en su conducta en compañía de otros como él. Esto era claro, y la noción de «etnometodología» o el término «etnometodología» se adoptó con este sentido.

Me encontré con miembros del jurado que actuaban de forma muy parecida a la que los Subanun podían usar su terminología etnomédica en sus asuntos etnomédicos. Por ejemplo, cabría esperar y con razón que un Subanun pretendiese conocer, en términos de su etnomedicina, ciertas cosas sobre las fuentes y remedios de las enfermedades.

Pensé que había un rasgo en común, la disponibilidad de conocimiento. Yo lo había encontrado en la preocupación de los miembros del jurado por lo que los miembros de la sociedad, especialmente cuando forman parte de un jurado, llegan a aceptar mutuamente como lo que cabe esperar que uno como ellos conozca, aborde, etc. en una situación en que cuestiones de hecho, imaginación, hipótesis, conjetura prueba, demostración, investigación, conocimiento ordenado y demás vienen a ser cuestiones de consideración práctica. Lo que quiero decir es que para ellos esto era un asunto que de una u otra forma en sus relaciones mutuas manejaban, si me permitís que lo use ya, para ver. Es decir, en cierto modo el buen sentido de los informes de uno era para ellos algo observable y digno de atención. Esto era posible, de una u otra forma, por el peculiar modo en que un miembro del jurado considera las cosas. La forma peculiar de investigar, explorar, percibir, en definitiva de ver, pero no solo de ver, sino de ver e informar. Se trata de algo «observable de lo que se puede informarás». Lo que es asequible a la observación y al informe. Necesito juntar estas dos cosas. Si en

el idioma inglés hubiese una palabra que las uniera, la usarla. Como no la hay, he venido usando el término «explicar», «explicable», «explicación».

Cuando hablo del carácter explicable de los asuntos o cuando hablo de explicaciones, estoy hablando de la disponibilidad de una serie de prácticas localizadas que tiene un miembro de una organización ordinaria. Cuando digo localizadas quiero decir situadas en ese ambiente u organizacionalmente interesantes para nosotros como sociólogos. Los temas de hecho e imaginación y evidencia y buena demostración resultan ser un tema para ver y decir, para observar en vistas a la observación y al informe. Esto significa entonces que la conversación forma parte de todo ello. La conversación es «un rasgo constitutivo del mismo ambiente en que se usa para hablar de él». Está a disposición de un miembro como recurso que él puede usar, y como algo que al usarlo y contar con ello le lleva a hacer comentario. Es decir, él en ciertas formas importantes ignora características determinadas, aunque no lo desee en muchos casos. De hecho desea evitar esto para recomendar en el informe sobre un mundo que no es resultado de sus actividades aquello que para él es ahora disponible como algo que podría combinar y formar en su dar cuenta de las actividades ordinarias.

Y dicho esto sobre lo que es la etnometodología, dejadme que os hable de las vicisitudes de este término. Se ha convertido en una jerga, y voy a deciros ahora mismo que no puedo hacerme responsable de lo que algunas personas han llegado a hacer de la etnometodología. Estoy hablando aquí sobre «etnometodología», porque hay ahora un número considerable de personas que, sobre una base de trabajo diario, están haciendo estudios de las actividades prácticas, del conocimiento de sentido común, de esto y aquello, y del razonamiento organizacional práctico. En esto está interesada la etnometodología. Es un estudio organizacional del conocimiento, que un miembro tiene de sus asuntos ordinarios, de lo que él mismo emprende organizativamente, y ese conocimiento lo consideramos y tratamos como parte del mismo ambiente que el propio conocimiento permite ordenar. Ahora, digamos, que vosotros queréis que el término etnometodología signifique algo. Dave Sudrow y yo estuvimos pensando que una forma de iniciar esta reunión hubiera sido decir: "Hemos dejado de usar el término etnometodología. A partir de ahora vamos a denominarlo "neopraxiología". Al menos esto pondría en claro a quien desee usar la palabra etnometodología para lo que quiera, que puede seguir adelante y adoptarla. Podéis hacerlo; nuestros estudios proseguirán sin ese término. Pienso que el término puede ser equivocado. Ha adquirido por sí mismo una especie de vida propia encuentro con algunos, por ejemplo, que tienen una responsabilidad profesional en la metodología. Piensan qué puede ser esto, y empiezan a imaginárselo: "La etnometodología debe ser algo de este estilo". Hablan con otras personas. Tienen dificultades para acceder a los escritos. Al fin y al cabo desean saber qué es, y empiezan a decírselo unos a otros, y el taller de rumores se pone en marcha. Poco después os encontraréis un mecanismo que está generando actitudes y cuestiones respecto al trabajo que se espera que nosotros realicemos y emprendamos, aun cuando esas actitudes y esas cuestiones no sean las nuestras.

---

## **TEMA 5. Sociología crítica norteamericana**

### **ERVING GOFFMAN**

*Frame analysis. An essay of the organization of experience.* Harper and Row, Nueva York 1984, cap. II, pp. 20-39

#### **Los marcos de interpretación de la experiencia**

##### *3.1. Los marcos primarios*

En las sociedades occidentales cuando las personas reconocen un acontecimiento, sea el que sea, implican en su respuesta (y emplean de hecho) uno o más marcos o esquemas de interpretación que denominaré marcos primarios. Los llamo primarios porque la aplicación de estos esquemas no depende ni remite a una interpretación «original»; un marco primario puede convertir un aspecto de la situación que pudiera haber pasado desapercibido en algo especialmente significativo.

Los marcos primarios varían en su grado de organización. Algunos se presentan como un completo sistema de postulados y reglas; otros -muchos otros- no tienen aparentemente un sistema

articulado, sino que reflejan el saber popular o una perspectiva difusa. Cualquiera que sea el grado de organización, cada marco primario permite localizar, percibir, identificar, definir y clasificar un aparente número infinito de acontecimientos. Es posible que no tengamos conciencia de esta organización y también es posible que el marco no pueda explicar su propio desarrollo; sin embargo, estos pormenores no impiden la facilidad y corrección con que son aplicados.

En nuestra vida diaria entendemos una distinción entre dos grandes grupos de marcos primarios. Los marcos naturales identifican acontecimientos que carecen de orientación, dirección o guía, estrictamente físicos. Estos acontecimientos se perciben determinados por completo desde el principio al fin. No hay ni una intervención intencional, ni un actor que conduzca la situación. No hay éxito ni fracaso ligado a estos hechos, ni tampoco se desprenden sanciones o gratificaciones. Prevalece un determinismo total. Puede entenderse que estos fenómenos se deben interpretar en un marco «fundamental» y que algunas premisas como la conservación de la energía, o la existencia de un tiempo único son compartidas por todos. Las ciencias físicas o biológicas son dos impecables ejemplos de los marcos naturales. Un ejemplo ordinario es el parte meteorológico.

Los marcos sociales sirven para interpretar acontecimientos que incorporan el deseo, la intención, un esfuerzo inteligente, una mediación viva, el ser por excelencia el ser humano. Este ser es muy vulnerable; puede ser amenazado, engatusado, adulado y desairado. Podemos llamar «hechos guiados» a sus desempeños. Los hechos someten al actuante a «estándares» y valoraciones sociales de sus actos basadas en su honestidad, eficiencia, economía, seguridad, elegancia, tacto, buen gusto, etc. Hay un continuo control, más visible cuando la acción es inesperada y se requiere un esfuerzo compensatorio adicional. Los motivos y las intenciones están implicados y su conocimiento ayuda a seleccionar qué marco de interpretación debe ser aplicado. Empleamos el término causalidad para referirnos al efecto ciego de la naturaleza y al efecto intencionado de la persona, el primero visto como una cadena infinita de causas y efectos y el segundo como algo que se inicia con una decisión mental.

Sabemos que la actividad mental inteligente tiene capacidad para penetrar en el curso del mundo natural aprovechando su determinación de origen, con la condición de que se respete su equilibrio ecológico. Se puede afirmar que, con la excepción de la fantasía o el pensamiento, toda actividad está sujeta a condicionantes naturales que no pueden ser omitidos. Incluso, en una partida de damas en la que el tablero es sólo una representación mental, no un objeto físico, los jugadores deben manejar información que concierne a movimientos físicos, un correcto empleo de la voz o un uso adecuado de la mano para escribir. Por tanto, aunque los acontecimientos naturales ocurren sin concurso de una actividad inteligente, los hechos inteligentes no pueden desempeñarse sin contar con el orden natural. Cualquier esquema de actividad social puede ser parcialmente analizado dentro de esquemas naturales.

Los actos guiados pueden responder a dos interpretaciones. Una, común a todos los hechos, corresponde a la manipulación del mundo natural para contrarrestar sus lógicas constricciones, otra depende de los segmentos de actividad en los que se implique el actor, por lo que son muy variables. Cualquier juego de damas implica dos condiciones de actuación radicalmente diferentes: una pertenece en exclusiva al mundo físico, al manejo del vehículo físico, no al signo; la otra pertenece al ámbito de las posiciones opuestas, exigidas por el juego, es decir, al mundo social. (...)

En suma, percibimos los acontecimientos en términos de un marco primario y este marco primario que empleamos es válido para describir el hecho al que se aplica. Cuando amanecemos ante un hecho natural; cuando bajamos la persiana para evitar que entre el sol estamos ante un hecho guiado. Cuando un coronel pregunta por la causa de una muerte, espera una respuesta que pertenece al mundo de la fisiología; cuando demanda una explicación sobre las condiciones de la muerte, quiere una respuesta que revele la dramaturgia social susceptible de describir algún aspecto que tenga que ver con la intencionalidad.

El concepto de marco primario es el primero que necesitamos, aunque no sea por completo satisfactorio. Es desconcertante que empleemos varios marcos interpretativos al unísono (cuando deje de llover, reanudaremos el juego). Hay marcos que desde el principio se imponen para responder a la pregunta ¿Qué sucede?, cuya respuesta es un acontecimiento descrito dentro de un marco primario. Pero con esto no desaparecen todas las dudas. Las cuestiones propias del microanálisis quedan sin responder: ¿Qué debe entenderse por «nosotros», «aquí», «esto»? ¿Cómo se lleva a cabo este consenso implícito? (...)



Mi descripción de los marcos primarios se ha limitado a los aspectos que movilizamos, implícita o explícitamente, cuando definimos la situación según nuestros intereses. Por supuesto, podemos realizar interpretaciones equivocadas y fuera de lugar; más adelante trataremos este tema. Pero los actores utilizan los marcos primarios con corrección casi siempre. La lectura que realizamos de los acontecimientos diferencia con exactitud los procesos y elementos que la actividad manifiesta. La vida social está organizada de forma que comprendemos y tomamos parte de su curso con facilidad. Parece desprenderse un cierto isomorfismo entre la percepción y la organización de lo percibido, a pesar de que pudieran aplicarse otros principios válidos para orientar la actividad. Como muchas otras personas en nuestra sociedad, yo suscribo esta presuposición.

Tomados en su conjunto, los marcos primarios constituyen un elemento central de la cultura del grupo social. El trabajo de interpretación hace aparecer las principales clases de esquemas, las relaciones entre ellos y la suma de fuerzas y agentes cuyos dispositivos de interpretación dejan al descubierto la indeterminación del mundo real. Debemos formarnos una imagen del marco de los marcos del grupo, su sistema de creencias su cosmología, aunque sea un tema que los estudiosos de la sociedad parecen eludir. En un territorio como los Estados Unidos, estas fuentes cognitivas no son compartidas por todos. Incluso personas que comparten similares creencias pueden diferir en determinadas creencias como la existencia de Dios o la telepatía. (La creencia en Dios y en la sacralidad de sus representantes en la tierra es un tema de disenso que afecta a la consideración sobre las causas últimas. Los científicos sociales parecen evitar este tema por cuestiones de tacto. (...))

En una sociedad como la nuestra, los marcos primarios naturales o sociales, no sólo son compartidos por quienes participan en una actividad, sino también por aquellos que la observan. Una simple mirada sobre una cosa es suficiente para movilizar un cuadro primario y desarrollar hipótesis sobre la situación anterior y las secuencias posteriores. Que se preste poca atención a un acontecimiento no significa que nos despreocupamos de lo que pasa, sino que el marco que hemos aplicado se ha visto confirmado. Descubrir la relevancia motivacional de los presentes es un aspecto importante para la relevancia motivacional de quien observa. La mera percepción es una forma de penetración activa en el mundo cuya importancia parece obviarse a primera vista.

Bergson trata esta cuestión en un ensayo sobre la risa:

«Es cómica toda unión de actos y acontecimientos, insertos los unos en los otros, que nos ofrece una ilusión de la vida y una sensación de control mecánico».

«El carácter cómico está penetrado por la rigidez, el automatismo, la insociabilidad, la distracción».

«Nos reímos siempre que una persona da la impresión de ser una cosa».

### 3.2. *Los marcos secundarios*

Las observaciones realizadas sobre los comportamientos en el mundo animal nos permiten abordar el concepto central del análisis de marcos: Las claves (*The key*). Entiendo por clave un conjunto de convenciones por las que una actividad dada, provista de sentido por la aplicación de un marco primario, se transforma en otra actividad que toma a la primera por modelo pero que es considerada por los participantes de forma diferenciada. Denominaré al proceso de transcripción (*keyng*). Existe una deliberada analogía con la práctica musical.

La simple observación de monos y nutrias no permite aproximarse a actividades cercanas al juego, incluso si el juego nos evoca actividades parecidas. Bateson sugiere la amenaza, la superstición y el ritual. En estos tres casos lo que aparece no es la cosa misma, sino algo en lo que se inspira. Por el contrario, cuando nos centramos en el comportamiento humano encontramos actividades parecidas a las de los monos y las claves se multiplican. No sólo sabemos hacer lo que hace un mono, sino que sabemos poner en escena un combate según un escenario, imaginarlo, describirlo retrospectivamente, analizarlo, etc.

Voy a sugerir una definición detallada de un marco secundario:

a. Se procede a una transformación sistemática de algo que tenía un sentido según un esquema de interpretación sin el cual el marco secundario estaría desprovisto de significación.

b. Se supone que los participantes saben y reconocen que se ha producido una alteración

sistemática que les hará definir de otro modo lo que sucede.

c. El principio y el fin de la transformación vienen marcados por índices. Por ejemplo, paréntesis temporales que establecen estrictamente los límites. Los paréntesis espaciales indican el espacio reservado, su extensión y sus límites.

d. Las claves no están restringidas a acontecimientos que se perciben desde una perspectiva particular. Tal y como podemos comportarnos de forma lúdica en una actividad técnica como la carpintería, también podemos prestarnos a un ritual como el matrimonio por placer o jugar en la nieve a ser un árbol que se cae; sin embargo, acordaremos que los acontecimientos percibidos dentro de un esquema natural parecen menos susceptibles a la modalización que los que se perciben dentro de un marco social.

e. Para los participantes, cualquier actividad lúdica, sea luchar o jugar a las damas, se percibe como una cosa semejante. Si la transformación que se produce como consecuencia de la aplicación de una clave altera muy poco la actividad en cuestión, sin embargo transforma profundamente la definición que un participante dará de lo que pasa. Podemos poner en escena un combate o una partida de damas, pero para los participantes lo único que pasa es un juego. La función primordial de una clave es determinar qué es lo que sucede.

En la medida en que podemos responder a la pregunta qué sucede diciendo por ejemplo: «sólo juegan», disponemos de un punto de partida para distinguir diferentes tipos de respuesta a esta pregunta.

No podemos olvidar que ciertas acciones son absorbentes, que hechos que se encadenan e interactúan pueden cautivarnos y transportarnos, llevándonos a responder: «El rey Arturo ha desenvainado su espada y está presto a defender a Ginebra», o: «La cría de nutria va a atacar a su madre», o: «Su alfil amenaza al rey» (frase que puede ser dicha por un espectador que está a nuestro lado o, si modificamos los pronombres, a un adversario distraído). Estas respuestas dan cuenta de la experiencia tal y como la viven las personas en su interior. Pueden llegar tan lejos como lo permite el universo sentido de la actividad, que podemos denominar su dominio (real). (Sólo algunos dominios pueden ser denominados mundos; en concreto, aquellos que pueden ser considerados reales o verdaderos).

Otra posibilidad es proponer una visión de sentido común del análisis de marcos que tratamos de elaborar. Entonces diremos: «En el libro de Scott, el personaje de Ivanhoe hace cosas muy bizarras», «las nutrias no pelean realmente», «los hombres parecen jugar a algún juego de mesa».

Si no hay ninguna clave implicada, es decir, si se aplica un marco primario, la respuesta en los términos de un marco también puede presentar dudas: «No, no están jugando; es una lucha real». De hecho, cuando se desarrolla una actividad no transformada, las definiciones en términos de marco sugieren alienación, ironía y distancia. Cuando la clave en cuestión es el juego nos referimos a la actividad no transformada como la actividad «seria»; como veremos, no toda actividad seria está sin transformar y no toda actividad sin transformar puede considerarse seria.

Cuando la respuesta se hace de acuerdo con el dominio más profundo de la actividad, el tiempo juega un rol importante ya que los elementos dramáticos de la acción se desarrollan progresivamente e implican suspenso una inquieta espera del desenlace -incluso si se trata de una partida de damas por correspondencia-. Por el contrario cuando la respuesta se hace en términos de marco, el tiempo parece inmovilizarse o desaparecer y la misma descripción puede cubrir tanto un breve como un largo período de actividad, desdeñando posteriores desarrollos. El enunciado «juegan a las damas» deja de lado todos los índices que permiten comprender la situación de la partida de acuerdo con las posiciones estratégicas de los jugadores.

Todo esto nos conduce a la noción de realidad. Decimos que las acciones enmarcadas en términos de un marco primario son reales o efectivas, o que suceden real o literalmente. Una clave, por ejemplo, la puesta en escena de una acción, producirá un sentido de que lo que sucede no es ni real ni literal. Sin embargo, diremos que la puesta en escena ha tenido realmente lugar. Una actividad no literal se produce literalmente si se conforma al uso habitual. Los sucesos reales o efectivos son categorías de categoría híbrida que se componen de acontecimientos percibidos en un marco primario y acontecimientos transformados que se identifican de acuerdo con su estatus de transformación. Podemos incluir en la misma categoría la realidad que se construye

retrospectivamente, de la que se toma consciencia cuando nuestra definición de la situación se descubre como errónea.

Pero esto es demasiado simple. En efecto, hay secuencias de acción que incluyen una transformación pero que no son consideradas en esos términos. Nuestros ritos de saludo incluyen a menudo preguntas sobre la salud de otro que no se entienden como demandas reales de información. También podemos besarnos en estas ocasiones de una forma que tiene poco que ver con el modelo sexual original. Entre hombres golpearse la espalda no tiene nada que ver con intenciones belicosas. Estas ceremonias sólo indican que dos personas se han saludado. Un acto literal puede tener componentes figurativos que no son vistos como tales. Si queremos aprender el marco secundario de un saludo tendremos que acudir al teatro, a un curso de protocolo. Para ser cuidadosos, los términos «real», «efectivo» y «literal» los reservaremos para indicar que una actividad no ha sido transformada más allá de lo que se considera usual.

---

## **TEMA 5. Sociología crítica norteamericana**

### **CHARLES WRIGHT MILLS**

*La imaginación sociológica*. FCE, México, pp. 24-28, 31-33.

#### **2. La imaginación sociológica**

No es sólo información lo que los hombres necesitan. En esta Edad del Dato la información domina con frecuencia su atención y rebasa su capacidad para asimilarla. No son sólo destrezas intelectuales lo que necesitan, aunque muchas veces la lucha para conseguir las agota su limitada energía moral.

Lo que necesitan, y lo que ellos sienten que necesitan, es una cualidad mental que les ayude a usar la información ya desarrollar la razón para conseguir recapitulaciones lúcidas de lo que ocurre en el mundo y de lo que quizás está ocurriendo dentro de ellos, Y lo que yo me dispongo a sostener es que lo que los periodistas y los sabios, los artistas y el público, los científicos y los editores esperan de lo que puede llamarse imaginación sociológica, es precisamente esa cualidad.

#### *Tarea y promesa de la imaginación psicológica*

La imaginación sociológica permite a su poseedor comprender el escenario histórico más amplio en cuanto a su significado para la vida interior y para la trayectoria exterior de diversidad de individuos. Ella le permite tener en cuenta cómo los individuos, en el tumulto de su experiencia cotidiana, son con frecuencia falsamente conscientes de sus posiciones sociales. En aquel tumulto se busca la trama de la sociedad moderna, y dentro de esa trama se formulan las psicologías de una diversidad de hombres y mujeres. Por tales medios, el malestar personal de los individuos se enfoca sobre inquietudes explícitas y la indiferencia de los públicos se convierte en interés por las cuestiones públicas.

El primer fruto de esa imaginación y la primera lección de la ciencia social que la encarna es la idea de que el individuo sólo puede comprender su propia experiencia y evaluar su propio destino localizándose a sí mismo en su época; de que puede conocer sus propias posibilidades en la vida si conoce las de todos los individuos que se hallan en sus circunstancias. Es, en muchos aspectos, una lección terrible, y en otros muchos una lección magnífica. No conocemos los límites de la capacidad humana para el esfuerzo supremo o para la degradación voluntaria, para la angustia o para la alegría, para la brutalidad placentera o para la dulzura de la razón. Pero en nuestro tiempo hemos llegado a saber que los límites de la «naturaleza humana» son espantosamente dilatados. Hemos llegado a saber que todo individuo vive de una generación a otra, en una sociedad, que vive una biografía, y que la vive dentro de una sucesión histórica. Por el hecho de vivir contribuye, aunque sea en pequeñísima medida, a dar forma a esa sociedad y al curso de su historia, aun cuando él está formado por la sociedad y por su impulso histórico.

La imaginación sociológica nos permite captar la historia y la biografía, y la relación entre ambas dentro de la sociedad. Ésa es su tarea y su promesa.

Ningún estudio social que no vuelva a los problemas de la biografía, de la historia y de sus intersecciones dentro de la sociedad, ha terminado su jornada intelectual. Cualesquiera que sean los problemas del analista social clásico, por limitados o por amplios que sean los rasgos de la realidad social que ha examinado, los que imaginativamente han tenido conciencia de lo que prometía su obra han formulado siempre tres tipos de preguntas:

1. ¿Cuál es la estructura de esta sociedad particular en su conjunto? ¿Cuáles son sus componentes esenciales, y cómo se relacionan entre sí? ¿En qué se diferencia de otras variedades de organización social? ¿Cuál es, dentro de ella el significado de todo rasgo particular para su continuidad o para su cambio?
2. ¿Qué lugar ocupa esta sociedad en la historia humana? ¿Cuál es el mecanismo por el que está cambiando? ¿Cuál es su lugar en el desenvolvimiento de conjunto de la humanidad y qué significa para él? ¿Cómo afecta todo rasgo particular que estamos examinando al periodo histórico en que tiene lugar, y cómo es afectado por él? ¿Y cuáles son las características esenciales de ese periodo? ¿En qué difiere de otros periodos? ¿Cuales son sus modos característicos de hacer historia?
3. ¿Qué variedades de hombres y de mujeres prevalecer ahora en esta sociedad y en este período? ¿Y qué variedades están empezando a prevalecer? ¿De qué manera son seleccionados y formados, liberados y reprimidos, sensibilizados y embotados? ¿Qué clases de «naturaleza humana» se revelan en la conducta y el carácter que observamos en esta sociedad y en este periodo? ¿Y cuál es el significado para la "naturaleza humana" de todos y cada uno de los rasgos de la sociedad que examinamos?

Ya sea el punto de interés un Estado de gran poderío, o un talento literario de poca importancia, una familia, una prisión o un credo, éstos son los tipos de preguntas que han formulado los mejores analistas sociales. Ellas constituyen los pivotes intelectuales de los estudios clásicos sobre el hombre y la sociedad, y son las preguntas que inevitablemente formula toda mente que posea imaginación sociológica. Porque esa imaginación es la capacidad de pasar de una perspectiva a otra: de la política a la psicológica, del examen de una sola familia a la estimación comparativa de los presupuestos nacionales del mundo, de la escuela teológica al establecimiento militar, del estudio de la industria del petróleo al de la poesía contemporánea. Es la capacidad de pasar de las transformaciones más impersonales y remotas a las características más íntimas del yo humano, y de ver las relaciones entre ambas cosas. Detrás de su uso está siempre la necesidad de saber el significado social e histórico del individuo en la sociedad y el período en que tiene su cualidad y su ser.

En suma, a esto se debe que los hombres esperen ahora captar, por medio de la imaginación sociológica, lo que está ocurriendo en el mundo y comprender lo que está pasando en ellos mismos como puntos diminutos de las intersecciones la biografía y de la historia dentro de la sociedad. En gran parte, la conciencia que de sí mismo tiene el hombre contemporáneo como de un extraño por lo menos, si no como de un extranjero permanente, descansa sobre la comprensión absoluta de la relatividad social y del poder transformador de la historia. La imaginación sociológica es la forma más fértil de esta conciencia de sí mismo. Por su uso, hombres cuyas mentalidades sólo han recorrido una serie de órbitas limitadas, con frecuencia llegan a tener la sensación de despertar en una casa con la cual sólo habían supuesto estar familiarizados. Correcta o incorrectamente, llegan a creer con frecuencia que ahora pueden proporcionarse a sí mismos recapitulaciones adecuadas, estimaciones coherentes, orientaciones amplias. Antiguas decisiones, que en otro tiempo parecían sólidas, les parecen ahora productos de mentalidades inexplicablemente oscuras. Vuelve a adquirir agudeza su capacidad de asombrarse. Adquieren un modo nuevo de pensar, experimentan un trastrueque de valores; en una palabra, por su reflexión y su sensibilidad comprenden el sentido cultural de las ciencias sociales.

#### *Las inquietudes personales y los problemas públicos*

La distinción más fructuosa con que opera la imaginación sociológica es quizás la que hace entre "las inquietudes personales del medio" y "los problemas públicos de la estructura social". Esta distinción es un instrumento esencial de la imaginación sociológica y una característica de toda obra clásica en ciencia social.

Se presentan inquietudes en el carácter de un individuo y en el ámbito de sus relaciones inmediatas con otros; tienen relación con su yo y con las áreas limitadas de vida social que conoce directa y

personalmente. En consecuencia, el enunciado y la resolución de esas inquietudes corresponde propiamente al individuo como entidad biográfica y dentro del ámbito de su ambiente inmediato: el ámbito social directamente abierto a su experiencia personal y, en cierto grado, a su actividad deliberada. Una inquietud es un asunto privado: los valores amados por un individuo le parecen a éste que están amenazados.

Los problemas se relacionan con materias que trascienden del ambiente local del individuo y del ámbito de su vida interior. Tienen que ver con la organización de muchos ambientes dentro de las instituciones de una sociedad histórica en su conjunto, con las maneras en que diferentes medios se implican e interpenetran para formar la estructura más amplia de la vida social e histórica. Un problema es un asunto público: se advierte que está amenazado un valor amado por la gente. Este debate carece con frecuencia de enfoque, porque está en la naturaleza misma de un problema, a diferencia de lo que ocurre con la inquietud aún más generalizada, el que no se le pueda definir bien de acuerdo con los ambientes inmediatos y cotidianos de los hombres corrientes. En realidad un problema implica muchas veces una crisis en los dispositivos institucionales, y con frecuencia implica también lo que los marxistas llaman «contradicciones» o «antagonismos».

Mientras una economía esté organizada de manera que haya crisis, el problema del desempleo no admite una solución personal. Mientras la guerra sea inherente al sistema de Estados naciones y a la desigual industrialización del mundo, el individuo corriente en su medio restringido será impotente con ayuda psiquiátrica o sin ella para resolver las inquietudes que este sistema o falta de sistema le impone. Mientras que la familia como institución convierta a las mujeres en esclavas queridas y a los hombres en sus jefes proveedores y sus dependientes aún no destetados, el problema de un matrimonio satisfactorio no puede tener una solución puramente privada. Mientras la megalópolis superdesarrollada y el automóvil superdesarrollado sean rasgos constitutivos de la sociedad superdesarrollada, los problemas de la vida urbana no podrán resolverlos ni el ingenio personal ni la riqueza privada.

Lo que experimentamos en medios diversos y específicos es como hemos observado, efecto de cambios estructurales. En consecuencia, para comprender los cambios de muchos medios personales, nos vemos obligados a mirar más allá de ellos. Y el número y variedad de tales cambios estructurales aumentan a medida que las instituciones dentro de las cuales vivimos se extienden y se relacionan más intrincadamente entre sí. Darse cuenta de la idea de estructura social y usarla con sensatez es ser capaz de descubrir esos vínculos entre una gran diversidad de medios, y ser capaz de eso es poseer imaginación sociológica.

¿Cuáles son en nuestro tiempo los mayores problemas para los públicos y las inquietudes clave de los individuos particulares? Para formular problemas e inquietudes, debemos preguntarnos que valores son preferidos, pero amenazados, y cuáles preferidos y apoyados por las tendencias características de nuestro tiempo. Tanto en el caso de amenaza como en el de apoyo, debemos preguntarnos qué contradicciones notorias de la estructura pueden estar implicadas.

Cuando la gente estima una tabla de valores y no advierte ninguna amenaza contra ellos, experimenta bienestar. Cuando estima unos valores y advierte que están amenazados experimenta una crisis, ya como inquietud personal, ya como problema público. Y si ello afecta a todos sus valores, experimenta la amenaza total del pánico.

Pero supongamos que la gente no sienta estimación por ningún valor ni perciba ninguna amenaza. Esta es la experiencia de la indiferencia, la cual, si parece afectar a todos los valores, se convierte en apatía. Supongamos, en fin, que no sienta estimación por ningún valor, pero que, no obstante, perciba agudamente una amenaza. Ésta es la experiencia del malestar de la ansiedad, la cual, si es suficientemente total, se convierte en una indisposición mortal no específica.

El nuestro es un tiempo de malestar e indiferencia, pero aún no formulados de manera que permitan el trabajo de la razón y el juego de la sensibilidad. En lugar de inquietudes definidas en relación con valores y amenazas, hay con frecuencia la calamidad de un malestar vago; en vez de problemas explícitos, muchas veces hay sólo el desalentado sentimiento de que nada marcha bien. No se ha dicho cuáles son los valores amenazados ni qué es lo que los amenaza; en suma, no han sido llevados al punto de decisión. Mucho menos han sido formulados como problemas de la ciencia social.

La primera tarea política e intelectual porque aquí coinciden ambas cosas del científico social

consiste hoy en poner en claro los elementos del malestar y la indiferencia contemporáneos. Ésta es la demanda central que le hacen los otros trabajadores de la cultura: los científicos del mundo físico y los artistas, y en general toda la comunidad intelectual. Es a causa de esta tarea y de esas demandas por lo que, creo yo, las ciencias sociales se están convirtiendo en el común denominador de nuestro periodo cultural, y la imaginación sociológica en la cualidad mental más necesaria.

---

## **TEMA 6. Los enfoques de la sociología histórica**

**IMMANUEL WALLERSTEIN**

### ***Ecología y costos de producción capitalistas: No hay salida***

Publicado en *Iniciativa Socialista*, número 50, otoño 1998.

Casi todo el mundo acepta hoy que durante los últimos 30 años se ha producido una grave degradación del entorno natural en que vivimos, *a fortiori* si hablamos de los últimos cien o quinientos años. Así es, a pesar de los frecuentes e importantes inventos tecnológicos y de una expansión del conocimiento científico que podrían habernos hecho creer que conducirían hacia una consecuencia totalmente opuesta. Uno de los resultados de esto es que actualmente, a diferencia de lo que ocurría hace 30, 100 ó 500 años, la ecología se ha convertido en un problema político importante en muchas partes del mundo. Incluso, existen movimientos políticos razonablemente significativos organizados esencialmente en torno a la defensa del medio ambiente para impedir una mayor degradación e intentar revertir la situación en la medida en que sea posible.

Evidentemente, la gravedad atribuida a este problema contemporáneo oscila entre la opinión de aquellos que creen inminente el día del juicio final y la de quienes consideran que puede estar cercana una solución técnica. Creo que la mayoría de las personas tienen una postura situada entre esas dos opiniones extremas. Yo no estoy en posición adecuada para hablar de este tema desde un punto de vista científico, pero aceptaré como plausible esa apreciación intermedia y me dedicaré a analizar la relevancia de este asunto para la economía política del sistema- mundo.

Por supuesto, el universo se encuentra en un incesante cambio, por lo que el mero hecho de que las cosas ya no sean como eran antes es tan banal que no merece que se le preste ninguna atención. Además, dentro de esta constante turbulencia hay modelos de renovación estructural, a los que llamamos vida. Los fenómenos vivos, u orgánicos, tienen comienzo y fin para cada existencia individual, pero en el proceso se produce procreación, de forma que las especies tienden a conservarse. Pero esta renovación cíclica nunca es perfecta, y, por lo tanto, la ecología global nunca se mantiene estática. Por otra parte, todos los fenómenos vivos ingieren de alguna forma productos procedentes del exterior, entre los que se encuentran la mayoría de las veces otros fenómenos vivos, y la proporción predador/ presa no es nunca perfecta, por lo que el medio biológico está en constante evolución.

Más aún, los venenos también son fenómenos naturales y juegan un papel en el equilibrio ecológico desde mucho antes de que los seres humanos entraran en juego. El que hoy sepamos mucha más química y biología que nuestros antepasados quizá nos haga más conscientes de la presencia de toxinas en nuestro medio ambiente, aunque también podría no ser así, ya que actualmente estamos enterándonos de cuan sofisticados eran los pueblos pre-alfabetizados en lo que se refería a toxinas y antitoxinas. Nosotros aprendemos todas estas cosas en la escuela y en la enseñanza secundaria, así como en la simple observación de la vida cotidiana. No obstante, frecuentemente tendemos a despreciar estas obvias limitaciones cuando hablamos de la política relacionada con los temas ecológicos.

Plantearse estos problemas sólo tiene sentido si creemos que en los últimos años ha ocurrido algo

especial o adicional, aumentando el peligro, y si, al mismo tiempo, creemos que es posible hacer algo frente a ese peligro incrementado. Generalmente, el planteamiento de los verdes y de otros movimientos ecologistas incluye ambos aspectos: nivel creciente de peligro (por ejemplo, agujeros en la capa de ozono, efecto invernadero, fusiones atómicas) y soluciones potenciales.

Como dije, estoy dispuesto a tomar como punto de partida la suposición de que resulta razonable plantearse que estamos ante una amenaza creciente, que requiere alguna reacción urgente. Sin embargo, a fin de reaccionar con inteligencia frente a esa amenaza, debemos hacernos dos preguntas: ¿quién está en peligro?, ¿por qué existe esta mayor amenaza? A su vez, la pregunta "peligro para quién" tiene dos componentes: quién entre los seres humanos y quién entre los seres vivos. La primera pregunta saca a relucir la comparación entre las actitudes del Norte y del Sur frente a los problemas ecológicos. La segunda afecta a la ecología profunda. Pero ambas preguntas implican, de hecho, aspectos relativos a la naturaleza de la civilización capitalista y al funcionamiento de la economía-mundo capitalista, lo que significa que antes de poder dar respuesta al "quién está en peligro" debemos analizar mejor cuál es la fuente del peligro.

Comencemos recordando dos aspectos elementales del capitalismo histórico. Uno es bien conocido: el capitalismo es un sistema que tiene una necesidad imperiosa de expansión en términos de producción total y en términos geográficos, a fin de mantener su objetivo principal, la acumulación incesante. El segundo aspecto se toma en cuenta menos frecuentemente. Para los capitalistas, sobre todo para los grandes capitalistas, un elemento esencial en la acumulación de capital es dejar sin pagar sus cuentas. Esto es lo que yo llamo los trapos sucios [*dirty secret*] del capitalismo.

Permítanme desarrollar estos dos aspectos. El primero, la expansión constante de la economía-mundo capitalista, es admitido por todos. Los defensores del capitalismo venden esto como una de sus grandes virtudes. Sin embargo, las personas comprometidas con los problemas ecológicos lo presentan como uno de sus grandes vicios, y, en particular, frecuentemente cuestionan uno de los puntales ideológicos de esta expansión, la afirmación del derecho (en realidad, deber) de los seres humanos "a conquistar la naturaleza." Ahora bien, ciertamente, ni la expansión ni la conquista de la naturaleza eran desconocidas antes de los inicios de la economía-mundo capitalista durante el siglo XVI. Pero, al igual que muchos otros fenómenos sociales anteriores a esta época, en los sistemas históricos precedentes no tenían prioridad existencial. Lo que el capitalismo histórico hizo fue poner en primer plano ambos temas (la expansión real y su justificación ideológica), permitiendo a los capitalistas pasar por alto las objeciones sociales a este terrible dúo.

Ésta es la verdadera diferencia entre el capitalismo histórico y los sistemas históricos previos. Todos los valores de la civilización capitalista son milenarios, pero también lo son otros valores contradictorios. Como capitalismo histórico entendemos un sistema en el que las instituciones que se construyeron posibilitan que los valores capitalistas tomen prioridad, de forma que la economía-mundo en su conjunto tomó el camino de la mercantilización de todas las cosas haciendo de la acumulación incesante de capital su objeto propio.

Evidentemente, el efecto de esto no se experimenta en un día o incluso en un siglo. La expansión tiene un efecto acumulativo. Lleva tiempo derribar los árboles. Los árboles de Irlanda fueron cortados todos durante el Siglo XVII. Pero había otros árboles en otros lugares. Hoy, hablamos de la selva amazónica como de la última extensión realmente poblada de árboles, y parece que está desapareciendo rápidamente. Lleva tiempo verter toxinas en los ríos o en la atmósfera. Hace sólo 50 años, el *smog* era una palabra reciente, inventada para describir las inusitadas condiciones de Los Ángeles. Estaba pensada para describir la vida en una localidad que mostró una cruel desatención hacia la calidad de vida y la cultura. Hoy, el *smog* está en todos los lados, e infecta Atenas y París. Y la economía-mundo capitalista sigue expandiéndose con una imprudente velocidad. Incluso en la actual onda descendente (Kondratieff-B), oímos hablar de notables tasas de crecimiento en el Este y el Sudeste de Asia. ¿Qué podemos esperar de la siguiente onda ascendente Kondratieff-A?

Además, la democratización del mundo, y ha habido una democratización, ha implicado que esta expansión siga siendo increíblemente popular en muchas partes del mundo. Probablemente, es más popular que nunca lo haya sido. Hay más personas reclamando sus derechos, y éstos incluyen, muy destacadamente, el derecho a un trozo del pastel. Pero un trozo del pastel para un porcentaje grande de la población mundial exige necesariamente más producción, sin mencionar el hecho de que esa población mundial sigue creciendo todavía. Así que no son solamente los capitalistas quienes quieren la expansión, sino también mucha gente corriente. Esto no impide que mucha de esta misma gente quiera también detener la degradación del medio ambiente en el mundo. Pero

esto simplemente prueba que estamos metidos en otra contradicción de este sistema histórico. Mucha gente quiere tener más árboles y más bienes materiales, y gran parte de ella se limita a separar en sus mentes ambas demandas.

Desde el punto de vista de los capitalistas, como sabemos, el objetivo de la producción creciente es obtener ganancias. Haciendo una distinción que no creo que esté anticuada, esto implica una producción para el cambio y no una producción para el uso.

Las ganancias obtenidas en una única operación son iguales al margen existente entre el precio de venta y el coste total de producción, es decir, el coste de todo aquello que es necesario para colocar ese producto en el punto de venta. Por supuesto, las ganancias reales sobre la totalidad de las operaciones realizadas por un capitalista se calculan multiplicando este margen por la cantidad de operaciones de venta realizadas. Por tanto, el "mercado" limita los precios de venta, en cierta medida, porque si el precio aumenta demasiado puede ocurrir que las ganancias totales obtenidas al vender sean menores que con precios más bajos.

¿Pero qué cosas limitan los costes totales? En esto, juega un papel importante el precio del trabajo, que, evidentemente, incluye el precio del trabajo incorporado en los diferentes *inputs*. Sin embargo, el precio establecido en el mercado de trabajo no depende exclusivamente de la relación entre oferta y demanda, sino también del poder negociador del movimiento obrero. Éste es un tema complicado, pues son muchos los factores que influyen sobre la fuerza de ese poder negociador. Lo que puede decirse es que, a lo largo de la historia de la economía-mundo capitalista, ese poder de negociación ha aumentado como tendencia secular, a pesar de las subidas y bajadas propias de sus ritmos cíclicos. Hoy, a la entrada del Siglo XXI, esta fuerza está a punto de iniciar un movimiento singular ascendente, a causa de la desruralización del mundo.

La desruralización es crucial para el precio del trabajo. En términos de poder negociador, hay diferentes tipos de ejército laboral de reserva. El grupo más débil ha sido siempre el formado por personas residentes en áreas rurales y que se trasladan por primera vez a áreas urbanas para buscar un trabajo asalariado. En general, para estas personas el salario urbano, incluso si es extremadamente bajo respecto a los estándares mundiales o locales, suele ser económicamente más ventajoso que la permanencia en las áreas rurales. Probablemente, harán falta veinte o treinta años para que estas personas modifiquen su sistema económico de referencia y lleguen a ser totalmente conscientes de su poder potencial en un puesto de trabajo urbano, comenzando a comprometerse en algún tipo de acción sindical para tratar de obtener salarios más altos. Las personas residentes desde hace largo tiempo en áreas urbanas reclaman, en líneas generales, niveles salariales más altos para aceptar un trabajo asalariado, incluso si carecen de empleo en la economía formal y viven en terribles condiciones insalubres. Esto se debe a que ya han aprendido a obtener, a través de fuentes alternativas propias del centro urbano, un nivel mínimo de ingresos que es más alto que el ofrecido a los inmigrantes rurales recién llegados.

Así, aunque queda todavía un enorme ejército laboral de reserva en el sistema-mundo, la rápida desruralización del sistema provoca un rápido aumento del precio medio del trabajo, lo que, a su vez, implica que tasa media de ganancia debe ir bajando necesariamente. Esta disminución de la tasa de ganancia hace mucho más importante la reducción de otros costes no laborales. Pero, por supuesto, todos los *inputs* que intervienen en la producción son afectados por el incremento de los costes laborales. Aunque las innovaciones técnicas pueden continuar reduciendo el coste de algunos *inputs* y los gobiernos pueden continuar instituyendo y defendiendo posiciones monopolísticas de algunas empresas, facilitando así el mantenimiento de precios de venta elevados, no por ello deja de ser absolutamente crucial para los capitalistas seguir descargando sobre otros parte de sus costes.

Evidentemente, esos "otros" son el Estado o, si no es éste directamente, la "sociedad". Permítanme investigar cómo se hace eso y cómo se paga la factura. Hay dos vías distintas para que los Estados paguen los costes. Los gobiernos pueden aceptar formalmente ese papel, a través de subvenciones de algún tipo. Sin embargo, las subvenciones son cada vez más visibles e impopulares, provocando fuertes protestas de las empresas competidoras y de los contribuyentes. Las subvenciones plantean problemas políticos. Pero hay otro camino, más importante y políticamente menos dificultoso para los gobiernos, porque todo lo que requiere es una no-acción. A lo largo de la historia del capitalismo histórico, los gobiernos han permitido que las empresas no asuman muchos de sus costes, renunciando a requerirles que lo hagan. Los gobiernos hacen esto, en parte, poniendo infraestructuras a su disposición, y posiblemente en mayor parte, no insistiendo en que una operación productiva debe incluir el coste de restaurar el medio ambiente para que éste sea



"preservado".

Hay dos tipos diferentes de operaciones para la preservación del medio ambiente. El primero consiste en limpiar los efectos negativos de una actividad productiva (por ejemplo, combatiendo las toxinas químicas subproducto de la producción, o eliminando los residuos no biodegradables). El segundo tipo consiste en invertir en la renovación de los recursos naturales que han sido utilizados (por ejemplo, replantando árboles). Los movimientos ecologistas han planteado una larga serie de propuestas específicas dirigidas hacia esos objetivos. En general, estas propuestas encuentran una resistencia considerable por parte de las empresas que podrían ser afectadas por ellas, porque estas medidas son muy costosas y, por tanto, llevarían a una reducción de producción.

La verdad es que las empresas tienen esencialmente razón. Estas medidas son, desde luego, demasiado costosas, si se plantea el problema en términos de mantener la actual tasa media de ganancia a nivel mundial. Sí, son extremadamente costosas. Dada la desruralización del mundo y sus ya importantes efectos sobre la acumulación de capital, la puesta en práctica de medidas ecológicas significativas y seriamente llevadas a cabo, podría ser el golpe de gracia a la viabilidad de la economía-mundo capitalista. Por lo tanto, con independencia de las posiciones que sobre estos temas expresen los departamentos de relaciones públicas de determinadas empresas, lo único que podemos esperar de los capitalistas en general es un constante hacerse el remolón.

De hecho, estamos ante tres alternativas:

- Una, los gobiernos pueden insistir en que todas las empresas deben internalizar todos los costes, y nos encontraríamos de inmediato con una aguda disminución de beneficios.
- Dos, los gobiernos pueden pagar la factura de las medidas ecológicas (limpieza y restauración más prevención), utilizando impuestos para ello. Pero si se aumentan los impuestos, entonces, o bien se aumentan sobre las empresas, lo que conduciría a la misma reducción de las ganancias, o bien se aumentan sobre el resto de la gente, lo que posiblemente conduciría a una intensa rebelión fiscal.
- Tres, podemos no hacer prácticamente nada, lo que conduciría a las diversas catástrofes ecológicas de las que los movimientos ecologistas nos han alertado.

Hasta ahora, la tercera alternativa es la que ha predominado. En cualquier caso, esto explica por qué digo que "no hay salida", queriendo decir que no hay salida dentro del entramado del sistema histórico existente.

Por supuesto, si bien los gobiernos rechazan la primera alternativa -requerir la internalización de costes-, pueden intentar comprar tiempo, que es, precisamente, lo que muchos han hecho. Una de las maneras principales de "comprar tiempo" es intentar desplazar el problema desde los políticamente fuertes hacia los políticamente débiles, esto es, del Norte hacia el Sur, lo que puede hacerse de dos formas. La primera de ellas es descargar todos los residuos en el Sur, comprando un poco de tiempo para el Norte sin afectar a la acumulación mundial. La otra consiste en tratar de imponer al Sur la posposición de su "desarrollo", forzándole a aceptar severas limitaciones a la producción industrial o la utilización de formas de producción ecológicamente más saludables, pero también más caras. Inmediatamente esto plantea la pregunta de quién paga el precio de las restricciones globales y la de si, en cualquier caso, podrán funcionar. Por ejemplo, si China aceptase reducir el uso de combustibles fósiles, ¿cómo afectaría esto a las perspectivas de China como parte en expansión del mercado mundial, y, por tanto, también a las perspectivas de la acumulación de capital? Terminamos volviendo al mismo punto.

Francamente, probablemente sea una suerte que el descargar los problemas sobre el Sur no sea ya una solución real a largo plazo para estos dilemas. Podría decirse que durante los últimos 500 años eso formaba parte del procedimiento establecido. Pero la expansión de la economía-mundo ha sido tan grande, y el consiguiente nivel de degradación tan grave, que no queda espacio para arreglar significativamente la situación exportándola a la periferia. Estamos obligados a volver a los fundamentos. Es un asunto de economía política, en primer lugar, y, por tanto, de opciones morales y políticas.

Los dilemas ambientales que encaramos hoy son resultado directo de la economía-mundo capitalista. Mientras que todos los sistemas históricos anteriores transformaron la ecología, y algunos de ellos llegaron a destruir la posibilidad de mantener en áreas determinadas un equilibrio

viable que asegurase la supervivencia del sistema histórico localmente existente, solamente el capitalismo histórico ha llegado a ser una amenaza para la posibilidad de una existencia futura viable de la humanidad, por haber sido el primer sistema histórico que ha englobado toda la Tierra y que ha expandido la producción y la población más allá de todo lo previamente imaginable.

Hemos llegado a esta situación porque en este sistema los capitalistas han conseguido hacer ineficaz la capacidad de otras fuerzas para imponer límites a la actividad de los capitalistas en nombre de valores diferentes al de la acumulación incesante de capital. El problema ha sido, precisamente, Prometeo desencadenado.

Pero Prometeo desencadenado no es algo inherente a la sociedad humana. Este desencadenamiento, del que alardean los defensores del actual sistema, fue él mismo un difícil logro, cuyas ventajas a medio plazo están siendo ahora superadas abrumadoramente por sus desventajas a largo plazo. La economía política de la actual situación consiste en que el capitalismo histórico está, de hecho, en crisis precisamente porque no puede encontrar soluciones razonables a sus dilemas actuales, entre los que la incapacidad para contener la destrucción ecológica es uno de los mayores, aunque no el único.

De este análisis, saco varias conclusiones. La primera es que la legislación reformista tiene límites inherentes. Si la medida del éxito de esa legislación es el grado en que logre disminuir apreciablemente la degradación ambiental mundial en los próximos 10-20 años, yo predeciría que será muy pequeño, pues la oposición política será feroz, dado el impacto que tal legislación tiene sobre la acumulación de capital. Sin embargo, eso no quiere decir que sea inútil realizar esos esfuerzos. Todo lo contrario, muy probablemente. La presión política en favor de tal legislación puede aumentar los dilemas del sistema capitalista. Puede facilitar la cristalización de los verdaderos problemas políticos que están en juego, a condición de que esos problemas se planteen correctamente.

Los empresarios han argumentado esencialmente que la opción es empleos versus romanticismo, o humanos versus naturaleza. En gran medida, muchas de las personas comprometidas con la problemática ecologista han caído en la trampa, respondiendo de dos maneras diferentes que, a mi entender, son ambas incorrectas. Unos han dicho que "una puntada a tiempo ahorra nueve", sugiriendo que, dentro de la estructura del sistema actual, es formalmente racional para los gobiernos gastar una cantidad  $x$  ahora para no gastar después cantidades mucho mayores. Esta es una línea argumental que tiene sentido dentro de la estructura de un sistema determinado. Pero acabo de argumentar que, desde el punto de vista de los capitalistas, tal "dar puntadas a tiempo," si son lo suficientemente amplias para detener el daño, no resultan racionales, ya que amenazaría de manera fundamental la posibilidad de una continua acumulación de capital.

También considero políticamente impracticable la segunda respuesta dada a los empresarios, basada en las virtudes de la naturaleza y las maldades de la ciencia. En la práctica, esto se traduce en la defensa de una obscura fauna de la que la mayoría de la gente no ha oído hablar nunca y respecto a la cual se siente indiferente, lo que conduce a que responsabilice de la destrucción de empleo a unos intelectuales de clase media urbana. Así, la atención queda desplazada de los problemas principales, que son y deben seguir siendo dos. El primero es que los capitalistas no pagan su cuenta. El segundo es que la incesante acumulación de capital es un objetivo materialmente irracional, ante el que existe una alternativa básica consistente en sopesar y comparar las ventajas de los diversos factores (incluyendo las de la producción) en términos de racionalidad material colectiva.

Ha habido una desafortunada tendencia a hacer de la ciencia y de la tecnología el enemigo, cuando la verdadera raíz genérica del problema es el capitalismo. Ciertamente, el capitalismo ha utilizado el esplendor del interminable avance tecnológico como una de sus justificaciones. Y ha respaldado una determinada visión de la ciencia -ciencia newtoniana, determinista-, utilizada como mortaja cultural y aval del argumento político que pretende que los seres humanos deben "conquistar" la naturaleza, que pueden hacerlo y que todos los efectos negativos de la expansión económica podrían ser contrarrestados por el inevitable progreso científico.

Sabemos hoy que esta visión y esta versión de ciencia tienen una aplicabilidad limitada y universal. Esta versión de la ciencia se enfrenta al desafío fundamental planteado desde la propia comunidad científica, en particular desde el amplio grupo dedicado a lo que denominan como "estudios sobre la complejidad". Las ciencias de la complejidad son muy diferentes de la ciencia newtoniana en muy

diversos aspectos: rechazo de la posibilidad intrínseca de predicibilidad; afirmación de la normalidad de los sistemas alejados del equilibrio, con sus inevitables bifurcaciones; centralidad de la flecha del tiempo. Pero lo que quizá sea más relevante para el tema que estamos tratando es el énfasis puesto en la creatividad autoconstituyente de los procesos naturales y en la inseparabilidad entre seres humanos y naturaleza, lo que conduce a afirmar que la ciencia es parte integrante de la cultura. Desaparece la idea de una actividad intelectual desarraigada que aspire a una verdad eterna subyacente a todo lo existente. En su lugar, surge la visión de un mundo de realidad a descubrir pero en el que no puede descubrirse el futuro, porque el futuro está todavía sin crear. El futuro no está inscrito en el presente, aunque pueda estar circunscrito por el pasado.

Me parecen muy claras las implicaciones políticas de esta visión de la ciencia. El presente es siempre toma de decisiones, pero, cómo alguien dijo una vez, aunque nosotros hagamos nuestra propia historia, no la hacemos tal y como la hemos escogido. Pero la hacemos. El presente es siempre toma de decisiones, pero la gama de opciones se expande considerablemente en los períodos que preceden inmediatamente a una bifurcación, cuando el sistema está más alejado del equilibrio, porque en ese momento *inputs* pequeños provocan grandes *outputs* (a diferencia de lo que ocurre cerca del equilibrio, cuando grandes *inputs* producen pequeños *outputs*).

Volvamos ahora al tema de la ecología, al que he situado dentro de la estructura de la economía política del sistema-mundo. He explicado que la fuente de la destrucción ecológica es la necesidad de externalizar costos que sienten los empresarios y, por tanto, la ausencia de incentivos para tomar decisiones ecológicamente sensibles. He explicado también, sin embargo, que este problema es más grave que nunca a causa de la crisis sistémica en que hemos entrado, ya que ésta ha limitado de varias formas las posibilidades de acumulación de capital, quedando la externalización de costes como uno de los principales y más accesibles remedios paliativos. De ahí he deducido que hoy es más difícil que nunca obtener un asentimiento serio de los grupos empresariales a la adopción de medidas para luchar contra la degradación ecológica.

Todo esto puede traducirse en el lenguaje de la complejidad muy fácilmente. Estamos en el período inmediatamente precedente a una bifurcación. El sistema histórico actual está, de hecho, en crisis terminal. El problema que se nos plantea es qué es lo que lo reemplazará. Esta es la discusión política central de los próximos 25-50 años. El tema de la degradación ecológica es un escenario central para esta discusión, aunque no el único. Pienso que todo lo que tenemos que decir es que el debate es sobre la racionalidad material, y que estamos luchando por una solución o por un sistema que sea materialmente racional.

El concepto de racionalidad material presupone que en todas las decisiones sociales hay conflictos entre valores diferentes y entre grupos diferentes que, frecuentemente, hablan en nombre de valores opuestos. Presupone también que no existe ningún sistema que pueda satisfacer simultáneamente todos esos conjuntos de valores, incluso aunque creyésemos que todos ellos se lo merecen. Para ser materialmente racional hay que hacer elecciones que den como resultado una combinación óptima. ¿Pero qué significa óptimo? En parte, podríamos definirlo con el viejo lema de Jeremy Bentham, lo mejor para la mayoría. El problema es que este lema, aunque nos coloca en el camino adecuado (el resultado), tiene muchos puntos débiles.

Por ejemplo, ¿quiénes son la mayoría? El problema ecológico nos hace muy sensibles ante esta pregunta. Está claro que, cuando hablamos de degradación ecológica, no podemos hablar de un único país. Ni siquiera podemos limitarnos a nuestro planeta. También hay que tomar en cuenta la cuestión generacional. Lo mejor para la actual generación podría ser muy nocivo para los intereses de las generaciones futuras. Por otra parte, la generación actual también tiene sus derechos. En realidad, estamos ya en medio de este debate que afecta a personas realmente existentes: ¿qué porcentaje de los gastos sociales dedicar a los niños, a los trabajadores adultos y a las personas mayores? Si añadimos a los aún no nacidos, no resulta en absoluto fácil llegar a una distribución justa.

Pero precisamente este es el tipo de sistema social alternativo que debemos tratar de construir, un sistema que discuta, sopesé y decida colectivamente este tipo de asuntos fundamentales. La producción es importante. Necesitamos usar los árboles como madera y como combustible, también los necesitamos para que den sombra y belleza estética. Y necesitamos seguir teniendo árboles en el futuro para todos estos usos. El argumento tradicional de los empresarios es que esas decisiones sociales se toman mejor por acumulación de decisiones individuales, pues, en su opinión, no existe un mecanismo mejor que permita alcanzar decisiones colectivas. Sin embargo, por plausible que esa

línea de razonamiento pueda ser, no justifica una situación en la que una persona toma una decisión que es lucrativa para ella al precio de hacer caer impresionantes costes sobre otros que carecen de la posibilidad de conseguir que sus opiniones, preferencias o intereses sean tomados en cuenta al tomar la decisión. Pero esto es, precisamente, lo que la externalización de costes hace.

¿No hay salida? No hay salida dentro de la estructura del sistema histórico existente. Pero resulta que estamos en el proceso de salir de este sistema. La verdadera pregunta que se nos plantea es la de ¿a dónde llegaremos como resultado de este proceso?. Aquí y ahora debemos levantar el estandarte de la racionalidad material, en torno al cual debemos agruparnos. Una vez que aceptemos la importancia de recorrer el camino de la racionalidad material, debemos ser conscientes de que es un camino largo y arduo. Involucra no solamente un nuevo sistema social, sino también nuevas estructuras de conocimiento, en las que la filosofía y las ciencias no podrán seguir divorciadas, y retornaremos a la epistemología singular en pos del conocimiento utilizada con anterioridad a la creación de la economía-mundo capitalista. Si comenzamos a recorrer este camino, tanto en lo que se refiere al sistema social en que vivimos como en cuanto a las estructuras de conocimiento que usamos para interpretarlo, necesitamos ser muy conscientes de que estamos ante un comienzo, no, de ninguna manera, ante un final. Los comienzos son inciertos, audaces y difíciles, pero ofrecen una promesa, que es lo máximo que siempre podemos esperar.

## Tema 6. Los enfoques de la sociología histórica

### NORBERT ELÍAS

*La sociedad cortesana.* México, Fondo de Cultura Económica

#### Del guerrero al cortesano

La sociedad cortesana de los siglos XII a XVIII, sobre todo en la nobleza de Francia que es su centro, ocupa un lugar predominante en todo ese oleaje cambiante de las altas y las bajas formas de comportamiento en su penetración final a círculos más amplios de la sociedad. Los cortesanos no provocaron ni descubrieron conscientemente la pacificación de las pasiones y la nivelada renovación de la conducta. Como todos los individuos sometidos al ritmo del proceso civilizatorio, los cortesanos obedecieron a una intrincada red de coerciones que nadie -individuos o grupos- había planeado en exclusiva. En la sociedad cortesana fueron modelándose las formas de comportamiento que, impregnadas más tarde con otras influencias, adquirieron el carácter de procesos coercitivos a largo plazo, según la situación histórica de los grupos dominantes. Estas formas de comportamiento acabaron imponiéndose a vastos sectores de la sociedad. Más que cualquier otro grupo de Occidente, los miembros de la buena sociedad cortesana se convirtieron, por su situación privilegiada, en especialistas del cambio y de la renovación de la conducta. Y pudieron hacerlo porque, a diferencia de otros grupos dominantes, cumplían una función social, pero carecían de una profesión específica.

La conformación de la conducta en las Cortes -centros de la administración de monopolios tan claves como el tributo económico y la violencia física- no tuvo una importancia decisiva sólo en Occidente, también fue clave para otros procesos civilizatorios, como el de Oriente. Porque fue ahí en las Cortes, en las residencias de los señores que todo lo acaparaban, donde empezaron a tejerse los hilos de una inmensa red de interdependencias sociales; ahí se establecieron las correas de transmisión más largas y resistentes de todo el tejido, particularmente si contaban con el respaldo de un gran poder central -como en el comercio exterior por ejemplo, cuyos hilos tocan y envuelven una gran cantidad de centros urbanos y comerciales dentro y fuera de las fronteras del poder central. Este poder exige a sus funcionarios, a sus representantes y súbditos, y hasta a los mismos príncipes, una reglamentación rígida de la conducta, una visión a largo plazo más intensa y disciplinada. Las reglas de ceremonial y de etiqueta muestran con claridad esta exigencia. La razón es sencilla: de los señores y su pequeño séquito -de nadie más- dependen infinidad de asuntos cruciales para todo el territorio sometido; cada paso, cada ademán puede tener consecuencias graves. Sin una estricta división de funciones, sin ese refinado y contenido distanciamiento de las formas de conducta, el equilibrio de la sociedad -que permite la administración pacífica del monopolio- desaparecería vertiginosamente. El monopolio tiene todavía un carácter privado y personal; todo hecho o movimiento hasta cierto punto significativo en quienes lo detentan -el príncipe y sus ministros- tiene consecuencias directas en el séquito próximo e íntimo de la corte y, más tarde, en todo el territorio sometido. El cortesano cae por eso, inevitablemente, en una intrincada red de normas de comportamiento que tarde o temprano lo obliga a tener una constante precaución y a ponderar exactamente todo lo que hace y dice.

Naturalmente, la formación de los grandes monopolios del poder y el control -y de las cortes en su cúspide- es sólo uno de los muchos rasgos que caracterizan los procesos de la civilización. Pero es una de esas formaciones claves para acceder al verdadero motor del proceso. La gran Corte del rey es por bastante tiempo el centro de las relaciones sociales. La sociogénesis de la Corte revela de pronto a los elementos de un cambio civilizatorio, ese factor que condiciona y permite después todas las transformaciones ulteriores en el desarrollo de una nueva etapa de la civilización. Ahí se percibe paso a paso la sustitución de la nobleza guerrera por una nobleza "domada" cuyas pasiones han sido sometidas y domesticadas: la nobleza cortesana. Acaso todo gran proceso civilizatorio, Occidente incluido, uno de los acontecimientos decisivos sea justamente la transformación del guerrero en cortesano. Apenas es necesario decir que hay varios grados y etapas en la implantación de la Corte, en la pacificación de la sociedad. En Occidente, la transformación se lleva a cabo con lentitud entre el siglo XII y los siglos XVII o XVIII.

He explicado detalladamente en otra parte cómo se verifica este tránsito multiseccular: primero hay un amplio territorio con muchos castillos o feudos donde las relaciones entre los individuos son bastante débiles, discontinuas; las obligaciones y tareas cotidianas de la mayor parte de los

guerreros y los campesinos no desbordan los límites de una reducida comarca. Más tarde, entre la multiplicidad de castillos y feudos empiezan a destacarse algunos señores que por medio de batallas triunfales y la acumulación de tierras, llegan a obtener una hegemonía sobre los guerreros de una comarca mayor. Por la enorme cantidad de bienes y operaciones que concentran, los castillos de estos señores empiezan a volverse verdaderos albergues para muchísimos individuos: van volviéndose cortes. Los individuos que se encuentran ahí buscando nuevas perspectivas, han perdido su independencia. Predominan los guerreros fatigados y miserables que no tienen ya la autonomía de los otros guerreros déspotas que siguen habitando y dominando autárquicamente sus propios feudos y señoríos.

Ya en el momento de esas primeras aglomeraciones en castillos, círculos numéricamente reducidos si se les compara con las Cortes de los regímenes absolutistas, la convivencia obliga a los individuos, guerreros o no, a reglamentar rígidamente su conducta -particularmente en el trato con la señora de la Corte, de la que dependen-, a una contención mayor de sus pasiones, a cambiar el signo y la manifestación de sus impulsos.

Los códigos de la conducta cortesana pueden dar una idea de como se reglamenta el trato; los trovadores, una impresión del cambio en las pulsiones que era necesario y general en esas cortes territoriales grandes y pequeñas. Ellos son el testimonio de cómo empezaba a gestarse una evolución que llevaría después a la nobleza a integrarse en la Corte y a renovar constantemente su comportamiento en el sentido de una civilización.

Con todo, la red en la que se encuentran atrapados los guerreros no es todavía muy extensa y compacta. Deben acostumbrarse a cierto recato y distanciamiento en la Corte, pero hay todavía muchas personas y situaciones ante las que no es preciso dominarse. Se puede evitar al señor o a la señora de la Corte y esperar la ocasión de encontrarlos en otro albergue o refugio. Los caminos están llenos de encuentros previstos o inesperados que no exigen una rígida reglamentación de la conducta. En la Corte, en el trato con la señora quedaban prohibidos los actos violentos y los brotes pasionales pero el caballero cortesano era todavía -ante todo- un guerrero y su vida una larga e indestructible cadena de retos y contiendas. Las coerciones pacificadoras que modificarían profundamente el destino de sus pulsiones, no habían empezado a trabajar fuera de su vida en la Corte -ni del todo tampoco dentro de ella. Apenas empezaban a manifestarse y eran continuamente violadas. El predominio de las reacciones beligerantes impedía el paso a la coerción domesticadora.

Con todo, la autocoerción que el caballero se impone en la Corte empieza a consolidarse, va volviéndose un manojito de costumbres que trabajan casi inconscientemente, es un aparato que actúa en forma semiautomática y que poco a poco forma y mete en cintura al caballero. En la época de esplendor de la sociedad cortesana, casi, todas las reglas de conducta están destinadas ya, por igual, al aprendizaje de niños y adultos: entre los adultos no era costumbre portarse de acuerdo al código, pero esto no les impedía hablar siempre de las reglas. Las reacciones agresivas no desaparecen de la conciencia totalmente; el aparato de autocoerción, el "super yo" no había adquirido todavía su fuerza ni su desarrollo simultáneo.

Uno de los motores que llevaron a la sociedad cortesana a crear y refinar las buenas formas del trato, fue la presión de los sectores urbanos y burgueses contra la nobleza; una presión que es todavía relativamente débil -tanto como la competencia entre ambos "Estados". Ciertamente, en las mismas Cortes territoriales luchan a veces guerreros y ciudadanos por los mismos derechos. Hay tantos trovadores nobles como burgueses. Desde esta perspectiva, la sociedad cortesana muestra una estructura semejante a la Corte del régimen absolutista: permite que individuos de origen noble y burgués empiecen a tratarse de modo permanente; pero es sólo durante la época en que se consolida el monopolio del poder cuando la red de relaciones entre la burguesía y la nobleza permite un intercambio amplio y constante a la vez que se dan controversias fuera de la Corte. Las relaciones de la nobleza y la burguesía, tal como aparecen en las primeras Cortes, son todavía casos aislados e insólitos; la dependencia recíproca entre la nobleza y la burguesía es todavía demasiado débil. Las ciudades y los señores feudales se enfrentan como entidades políticas y sociales extrañas, radicalmente distintas. Una nítida expresión de esta división de funciones, de esta falta de cohesión entre los diferentes sectores sociales, es la diferencia que hay entre las costumbres o ideas de una ciudad a otra, de un monasterio a otro, de una Corte a otra. La distancia que hay en las relaciones entre los mismos sectores de la sociedad es mayor que las relaciones entre castillos y ciudades de la misma región. Esta es la estructura social que debe tenerse en cuenta para comprender los procesos sociales de la Corte que permitirán una paulatina e intensa "civilización" de las pulsiones.

Como en toda sociedad que tiene una relación "primaria" con la naturaleza, la dependencia recíproca entre los diferentes sectores de la sociedad feudal de Occidente es débil, sobre todo si la comparamos con etapas posteriores. De ahí que el modo de vida sea más violento e inestable. El poder de las armas, el poder bélico y la propiedad tienen una relación íntima e inmediata, son consecuencia uno del otro. El campesino desarmado vive sometido, entregado al señor de las armas como ningún otro individuo de épocas posteriores, en las que aparecen ya los monopolios públicos o estatales del poder. En contraparte, el señor de las armas es extraordinariamente libre, su dependencia funcional de las clases es más reducida -aunque no deja de existir- y puede amenazarlas y exaccionarlas con una impunidad que no tendrá en el futuro.

Algo parecido a esta independencia social entre los distintos sectores ocurre con el nivel de vida. El contraste entre los sectores dominantes y las clases bajas es enorme, particularmente en el momento en que de la pléyade de guerreros autónomos y autárquicos empieza a surgir el pequeño grupo de señores poderosísimos y enriquecidos.

Tales contrastes pueden percibirse hoy en espacios humanos cuya estructura guarda alguna semejanza con la sociedad del medioevo occidental, por ejemplo la India o Etiopía. Ahí los miembros de un grupo reducido y privilegiado disponen de un ingreso que gastan en sus necesidades personales, en eso que llamarían en su "vida privada", vale decir: atuendos y joyas, mansiones y caballerizas, cubiertos y comidas, fiestas y otras diversiones. Por su parte, los miembros de la clase más baja, los campesinos, viven bajo la continua amenaza de hambrunas y malas cosechas. Bien: sólo cuando esos contrastes disminuyen y la competencia transforma y vincula a esa sociedad, cuando la división de funciones y la dependencia recíproca extienden su influencia a espacios más amplios, alcanzan a los sectores dominantes y hacen crecer el nivel de vida de los sectores dominados, sólo entonces empiezan a darse, lentamente, esos cambios que marcan los primeros avances del proceso civilizatorio: la planificación a largo plazo, la cohesión de los sectores dominantes, la presión y la movilidad ascendente de las clases bajas.

En el punto de partida de ese movimiento, los guerreros viven más o menos sin fisuras dentro de los límites de un ámbito que les es propio; los ciudadanos y los campesinos hacen lo mismo. El abismo entre las clases es demasiado profundo: costumbres, ademanes y gestos, vestidos o diversiones son radicalmente distintos en uno y otro sector (aunque, desde luego, no faltan ciertas mezclas). Por donde se le vea, el contraste social -o "la variedad de la vida", como gustan decir los que sólo saben ver en la sociedad una expresión de la naturaleza- es enorme.

Las clases altas, la nobleza, no sienten todavía una gran presión social por parte de las clases más bajas; la misma burguesía aún no ha empezado a disputarle funciones o prestigios. La nobleza no necesita en este momento replegarse ni reflexionar para mantenerse como sector social dominante: tiene la tierra y la espada. El guerrero tiene sólo un peligro inminente: los otros guerreros. Y el control que ejercen los nobles entre sí, en sus distintos comportamientos es también menor que el autocontrol que se imponen los guerreros individualmente. El guerrero se encuentra mucho más seguro y a gusto en su nueva posición social de noble cortesano; no tiene por qué excluir de su vida la vulgaridad y la dureza: no le inquieta pensar en las clases sociales más bajas, ni asocia todavía a ellas el miedo que después se apoderará de él, no existe todavía la prohibición social de todo lo que se refiere al trato con esas clases, no experimenta vergüenza frente a la conducta o los gestos de las clases bajas, siente sólo un profundo desprecio que expresa directamente, que no se nubla por la contención, que ninguna timidez reprime. Pero, como se ha apuntado antes, el guerrero fue cayendo paso a paso en la maraña intensa y estrecha de otras clases y grupos, en una dependencia cada vez más institucional. Se trata de varios procesos que se prolongan por siglos y concluyen en la misma dirección: la pérdida de la autarquía económica y militar de los guerreros, y su llegada a la Corte. Se sienten correr los hilos de esa red por los siglos XI y XII cuando se consolidan algunos dominios territoriales, y muchos individuos, sobre todo guerreros caídos en desgracia, ofrecen sus servicios y se establecen en las pequeñas Cortes de los señores prominentes. Más tarde, surgen lentamente las grandes Cortes de los príncipes feudales, que terminan imponiéndose a todas las otras; sólo los miembros de la casa real tienen ahora la oportunidad de medirse y tratarse en el ámbito de la Corte. La de Borgoña, la más rica y espléndida dentro de esa competencia entre principados feudales, da una idea exacta de cómo se logra paulatinamente la transformación del guerrero en cortesano.

Finalmente, en el siglo XV, y sobre todo durante el XVI, se acelera el movimiento que impulsa la transformación de los guerreros en cortesanos, la división de las fusiones y las relaciones recíprocas entre las crecientes clases sociales y los territorios. El movimiento del dinero, ese instrumento social

cuyo uso y transformaciones nos revela el estado que guardan las funciones, muestra también con exactitud el género y la extensión de las interdependencias. El volumen de dinero crece rápidamente pero al mismo tiempo descienden con igual rapidez su poder de compra y su valor. La transformación del guerrero en cortesano y la tendencia a la devaluación del metal acuñado, empiezan muy temprano en la Edad Media. La monetización y la disminución del poder de compra del metal acuñado no es nuevo, lo nuevo en la transición de la Edad Media a las modernidades es el ritmo y la envergadura de ese movimiento. Lo que en un principio era sólo una transformación cuantitativa, viéndolo más detenidamente se muestra como una expresión de transformaciones cualitativas en las relaciones humanas, y de cambios cualitativos en la estructura de la sociedad.

Ciertamente, la rápida devaluación del dinero no es en sí misma la causa de las transformaciones; es sólo una parte importante, una palanca más en esa amplísima red de relaciones sociales. Bajo la increíble presión de las luchas y la competencia en una determinada etapa de ese desarrollo crece también la necesidad del dinero; y los hombres buscan y encuentran nuevos caminos para satisfacerla. Este movimiento tiene significados distintos para los distintos grupos de la sociedad pero nos muestra hasta qué grado se ha impuesto la dependencia funcional y recíproca de las diferentes clases sociales. En el proceso de todas esas transformaciones, han sido favorecidos los grupos cuya función les permite igualar el bajo poder de compra mediante la adquisición de más dinero, mediante un aumento de su ingreso monetario; es decir, sobre todo, las clases burguesas y los propietarios del monopolio del tributo: los reyes. El grupo más dañado es el de los guerreros o la nobleza que no multiplica sus ingresos y, por tanto, los tiene cada vez menores conforme mayores son los ritmos de la devaluación monetaria. Es la vorágine de este movimiento lo que va empujando a un número cada vez mayor de guerreros hacia la Corte de los reyes, al inmediato sometimiento; por otro lado, al mismo tiempo, los impuestos de los reyes se multiplican de tal modo que retienen en sus Cortes a un número cada vez mayor de personas.

Si uno contempla la herencia del pasado como un libro de imágenes estéticas, y dirige la mirada sobre todo al cambio de los "estilos", tiene la impresión de que el gusto o el espíritu de los hombres se ha transformado desde dentro gracias a una inexplicable y repentina mutación: primero son "los hombres góticos", luego "los hombres del Renacimiento", y finalmente "los del Barroco". Pero si se quiere tener una idea de toda la red de relaciones que han tejido los hombres de una época determinada, y se siguen los cambios de las instituciones bajo las que viven o de las funciones que legitiman su existencia social, entonces desaparece cada vez más la impresión de que la misma mutación se da en varios individuos al mismo tiempo, "repentina e inexplicablemente". Todas esas transformaciones se llevan a cabo en un espacio y tiempo determinados; se cumplen en silencio, apenas son perceptibles para quienes sólo registran los acontecimientos estruendosos. Las grandes explosiones sociales que cambian bruscamente la existencia y la actitud de los hombres, no son más que una parte de las largas y difíciles traslaciones, cuya incidencia sólo puede entenderse comparando varias generaciones, vale decir el destino social de los padres, los hijos y los nietos. Así sucede también en la transformación del guerrero en cortesano. En las últimas etapas de ese proceso, hay muchos individuos que desean ver el cumplimiento de su vida, de sus aspiraciones, emociones y destrezas, en una existencia de cortesano; pero esas emociones y destrezas van siendo cada vez más irreales por la lenta transformación de las relaciones humanas: las funciones que les daban espacio desaparecen del tejido.

Así sucede también con la Corte del régimen absolutista: los individuos no la crean de un día para otro, es resultado del acomodo paulatino de las fuerzas y las relaciones sociales. En la Corte absolutista, los individuos adoptan un tipo de relaciones y modos de comportamiento específicos, una forma que genera la cohesión. No se trata sólo de una red de relaciones más sólidas, mejor trabadas. Sucede también que la Corte misma genera nuevas redes de dependencia, es una institución compacta y siempre viva que reproduce en su interior el nivel de dependencia recíproca que existe ya en toda la estructura de la sociedad.

Es imposible entender la institución que llamamos "fábrica" sin entender la estructura de todo el espacio social y explicar por qué los individuos están obligados a prestar sus servicios a un empresario como obreros o empleados. En forma semejante, resulta imposible entender la función social de la Corte del régimen absolutista, sin conocer la fórmula de sus necesidades: el género y la medida de la dependencia recíproca de sus miembros, el modo como los individuos más dispares se han reunido en un mismo lugar. La Corte se nos muestra entonces como lo que realmente, fue, pierde ese carácter de grupo accidental y arbitrario, que no vale la pena ni es posible investigar, y encontramos un sentido en toda esa red de relaciones. La Corte ofrecía a numerosos individuos la



posibilidad de satisfacer necesidades sociales siempre nuevas, que fueron creciendo de esa dependencia recíproca.

La nobleza, o por lo menos una parte de ella, necesitaba del rey porque la creciente formación del monopolio había destruido la función del guerrero libre y soberano, al cual en un proceso de creciente monetización, el sólo ingreso de sus tierras -comparado con el nivel de la ascendente burguesía- no le garantizaba el diario sustento ni, mucho menos, la existencia social y el prestigio de la nobleza como clase dominante frente a la fuerza de la burguesía. Bajo esa presión, una parte de la nobleza se trasladó a la Corte -donde siempre esperaba encontrar refugio-, y se sometió al rey. Sólo la vida en la Corte, le abría al noble el acceso a nuevas oportunidades económicas, a un renacimiento de su prestigio; sólo en la corte podía satisfacer más o menos el derecho a una existencia dominante. Pero si a los nobles les hubieran importado nada más las oportunidades económicas, no habrían necesitado ir a la Corte. Muchos habrían hecho dinero mejor y más fácilmente desempeñando una actividad comercial o contrayendo matrimonio. Sin embargo, ganar dinero en una actividad comercial hubiera significado desprenderse de su nobleza, degradarse frente a ellos mismos y frente a los otros. Precisamente su distancia entre la burguesía -el carácter de su nobleza, la conciencia de ser miembros de las clases dominantes- era lo único que le daba sentido y dirección a su vida. El deseo de conservar su prestigio clasista, y "diferenciarse" de los otros era superior al de enriquecerse y acumular dinero. Los nobles no fueron a la Corte porque dependieran económicamente del rey, sino más bien porque sólo paseando por ella, viviendo en esa sociedad podían conservar la distancia necesaria frente a los otros, luchar por la salvación de sus almas, de su prestigio y existencia como miembros de las clases altas, de la society del país. Si no les hubieran ofrecido esas oportunidades económicas, una parte de los nobles cortesanos habría podido vivir fuera de la Corte; pero lo que buscaban era no sólo la posibilidad de sobrevivir económicamente -podían hacerlo también fuera de la Corte-, sino la posibilidad de una existencia que correspondiera a su prestigio y su carácter de nobles. Esta doble coerción simultánea, la económica y la del status, es en mayor o en menor grado característica de las clases altas; no sólo de los representantes de la Civilité, también de toda la civilización. La necesidad de pertenecer a una clase alta y prolongar indefinidamente su pertenencia a ella, no es menos imperiosa y decisiva que la otra, de encontrar un sustento. Esas dos coerciones forman una cadena indivisible, que va atando a los miembros de esta clase. No es posible interpretar esa coerción, es decir el ansia de prestigio y el miedo de perderlo, la lucha contra todo el que quiera borrar las diferencias sociales, como si fuera un deseo enmascarado de enriquecerse, de obtener más ventajas económicas. Ese deseo está presente, sin duda, en ciertas clases o familias que, bajo una enorme presión externa, viven al filo del hambre y la miseria. Pero el ansia de prestigio social es también leit motiv de la acción en clases cuyo ingreso no es tan bajo o cuya riqueza está en pleno crecimiento y ha rebasado la frontera del hambre. En estas clases, el impulso que las lleva a una determinada actividad económica no es más la simple necesidad de saciar el hambre, sino el deseo de cuidar un alto nivel de vida, y sobre todo el prestigio. Todo esto explica por qué la reglamentación de las pasiones, y sobre todo la auto coerción, es más intensa en estas clases que en las más inermes. El miedo de perder, o por lo menos ver disminuido el prestigio social, ha sido uno de los grandes motores de esa transformación de las coerciones externas en una rígida auto coerción. Aquí, como en muchas otras situaciones, las características de las clases altas nos muestran las de "la buena sociedad", la aristocracia cortesana de los siglos XVII y XVIII, porque el dinero es sin duda un instrumento imprescindible, y la riqueza seguramente algo deseable en la vida, pero no constituyen todavía el centro del prestigio social como en la sociedad burguesa. En la conciencia de sus miembros, pertenecer a la sociedad cortesana significa algo más que la riqueza. Precisamente por eso los nobles se encuentran tan atados a la Corte, y sin la menor posibilidad de eludirla; precisamente por eso es tan fuerte la coerción de la vida en la Corte, que moldea y modifica su comportamiento. No hay otro lugar donde vivir sin degradarse; y por eso dependen tanto del rey.

El rey, por su lado, depende también de la nobleza. Su vida social necesita de una grata compañía que tenga sus mismas costumbres, y su afán de distinción lo empuja a tener a su lado, en la mesa o al ir a la cama o durante una cacería, a la más alta nobleza del país. Si no quiere ver disminuido el espacio de sus monopolios, el rey necesita de la nobleza como un contrapeso de la burguesía, así como necesita de la burguesía para hacerle contrapeso a la nobleza. La propia ley del "mecanismo real" hace que el monarca absoluto dependa de la nobleza. La clave de la política real consiste en mantener el equilibrio y la tensión entre la burguesía y la nobleza, y evitar que algún "Estado" sea más fuerte o débil que el otro. El monarca absoluto depende también de la nobleza como una clase, aunque pueda prescindir de cualquier noble aislado. Todo esto se nos muestra nítidamente en la vida y las relaciones de la Corte. En suma, el rey no es sólo el represor de la nobleza como lo

sienten algunos sectores de la nobleza cortesana, no sólo es el sostén de la nobleza como piensa la burguesía: el rey es las dos cosas. Y la corte es también un centro de sostenimiento y domesticación de la nobleza. "Un noble que vive en la provincia -dice La Bruyere en su capítulo sobre la Corte-, vive libremente pero sin protección alguna: si vive en la Corte está protegido, pero es un esclavo".

## **TEMA 7. La Escuela de Frankfurt. Segunda generación**

### **JÜRGEN HABERMAS**

*Teoría y acción comunicativa. Complementos y estudios previos.*

Madrid, Cátedra, 1989, pp. 479-507

### **OBSERVACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE ACCIÓN COMUNICATIVA (1982)**

A las teorías sociológicas de la acción les importa la clarificación del concepto de acción *social*. Un caso ejemplar de acción social es ciertamente la cooperación entre (a lo menos) dos actores que coordinan sus acciones instrumentales para la ejecución de un plan de acción común; pues, conforme a ese modelo, pueden analizarse, por ejemplo, casos elementales de trabajo social. Pero incluso en las sociedades simples el trabajo es sólo uno de varios casos típicos de interacción. Por tanto, voy a partir de la cuestión general de cómo es posible la acción en tanto que social. La pregunta: «¿Cómo es posible la acción social?» sólo es el reverso de otra pregunta. «¿Cómo es posible el orden social?». Una teoría de la acción que trate de responder a estas cuestiones ha de poder señalar aquellas condiciones bajo las que alter puede «conectar» sus acciones con las acciones de ego.

Esta expresión delata el interés por las condiciones del orden social, en la medida en que tales condiciones radican en el plano analítico de las interacciones simples. A la teoría sociológica de la acción le importan no sólo las características formales de la acción social en general, sino los mecanismos de coordinación de la acción que hacen posible una concatenación regular y estable de interacciones. Los *patrones* de interacción sólo se forman cuando las secuencias de acción a las que los distintos actores hacen su aportación, no se rompen contingentemente, sino que se coordinan según reglas. Esto vale, así para el comportamiento estratégico como para el comportamiento cooperativo. La búsqueda de mecanismos de «conexión» no significa una predecisión en favor de un planteamiento en términos de teoría del consenso frente a un planteamiento en términos de teoría del conflicto. Sin embargo, la óptica que típicamente adopta el sociólogo si que prejuzga la teoría de la acción, por cuanto que se limita a analizar los conceptos de acción social sólo en conexión con conceptos relativos al orden social.

Ello explica algunas de las diferencias más llamativas entre teoría sociológica de la acción y teoría filosófica de la acción. La primera presupone lo que la segunda convierte en tema: sobre todo la clarificación de la estructura de la actividad teleológica (y de los correspondientes conceptos de capacidad de acción y elección racional). Además, la teoría sociológica de la acción no se interesa por esos problemas básicos relativos a la libertad de la voluntad y a la casualidad, a la relación entre mente y cuerpo, a la intencionalidad etc., que son susceptibles de aclararse tanto en el contexto de la ontología, de la teoría del conocimiento y de la teoría del lenguaje, como en el de la teoría filosófica de la acción. Mediante la tarea de explicar un orden social intersubjetivamente compartido, la teoría sociológica de la acción, finalmente, no tiene más remedio que sacarnos también de las premisas de la filosofía de la conciencia. Por eso no queda ligada en el mismo grado que la teoría analítica de la acción al modelo de un sujeto solitario, capaz de conocimiento y de acción, que se enfrenta a la totalidad de estados de cosas existentes y puede referirse a algo del mundo objetivo, así mediante la percepción como interviniendo en él. Una teoría de la acción planteada en términos de teoría de la intersubjetividad puede más bien, por su parte, contribuir a reformular cuestiones que la filosofía había venido considerando hasta aquí como dominio suyo.

Con los rótulos «acuerdo» e «influencia» voy a empezar caracterizando dos mecanismos de coordinación que subyacen a los conceptos más importantes de acción social (1). Estos conceptos de acción deciden también acerca de cómo puede pensarse el orden social. Estos conceptos de sociedad caracterizan por su parte a planteamientos que hoy compiten entre si, a saber: la teoría del intercambio social y el funcionalismo sistémico; la teoría de la acción ligada a roles y la fenomenología de la autoescenificación o presentación que el sujeto hace de si; y finalmente, el interaccionismo simbólico y la etnometodología (2). Las unilateralidades y debilidades de estos

planteamientos teóricos las tomo como ocasión para introducir los conceptos de acción comunicativa y mundo de la vida (3). Estas consideraciones intuitivas necesitan de una explicación que en este lugar no puedo intentar dar. Pero sí que quisiera enumerar al menos y glosar programáticamente los pasos que precisaría tal explicación, pasos que he desarrollado en mi libro *Teoría de la Acción Comunicativa* (4). En dos excursos voy a entrar, por un lado, en la cuestión de cuál es la relación que, en lo que hace a teoría de la sociedad, guardan las categorías de «acción estratégica» y «acción comunicativa», así como las categorías de «sistema» y «mundo de la vida», y, por otro, a señalar los problemas filosóficos a cuya aclaración puede servir una teoría de la acción planteada en términos de pragmática formal (5).

(1) Mecanismos de coordinación de la acción. Las mencionadas teorías sociológicas de la acción coinciden en algunas decisiones básicas. En primer lugar optan por un análisis que parte de la perspectiva interna de los agentes. Una acción puede entenderse como realización de un plan de acción, que se apoya en una interpretación de la situación. El actor, al llevar a término su plan de acción, domina una situación. La situación de acción constituye un fragmento de un entorno interpretado por el actor. Este fragmento se constituye a la luz de posibilidades de acción que el actor percibe como relevantes para la ejecución de su plan de acción. De los planteamientos de teoría del comportamiento las teorías de la acción se distinguen además porque atribuyen al actor un saber de estructura proposicional. El actor ha de poder repetir *in foro* interno los enunciados de un observador (A cree o piensa, quiere o tiene la intención de, desea o teme, que "p") y dirigírselos a sí mismo. Finalmente, las teorías sociológicas de la acción exigen para los participantes en la interacción a lo menos un saber concordante: sus interpretaciones de la situación tienen que solaparse suficientemente. Por consiguiente todos estos planteamientos permiten o admiten también la comunicación lingüística o, en todo caso, el intercambio de informaciones. Por lo demás, los planteamientos de teoría de la acción se distinguen según que para la coordinación de la acción postulen un acuerdo, es decir, un saber común o simplemente influencias externas de unos actores sobre otros.

Un saber «común» tiene que satisfacer condiciones bien exigentes. Pues no sólo estamos ante un saber «común» cuando los participantes concuerdan en algunas opiniones; tampoco cuando saben que concuerdan en ellas. Llamo común a un saber que funda acuerdo, teniendo tal acuerdo como término un reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica. Acuerdo significa que los participantes aceptan un saber como válido, es decir, como intersubjetivamente vinculante. Sólo merced a ello puede un saber común, en la medida en que contiene componentes o implicaciones relevantes para la secuencia de interacción, cumplir funciones de coordinación de la acción. Las vinculaciones recíprocas sólo surgen de convicciones compartidas intersubjetivamente. En cambio, el influjo externo (en el sentido de influencia causal) sobre las convicciones de otro participante en la interacción sólo tiene un carácter unilateral.

Las convicciones compartidas intersubjetivamente *vinculan* a los participantes en la interacción en términos de *reciprocidad*; el potencial de razones asociado a las convicciones constituye entonces una base aceptada, en la que uno puede estribar para apelar al buen sentido del otro. Este efecto de vínculo no puede tenerlo una convicción que uno se limita a inducir en el otro (por medio de una mentira, por ejemplo). Las convicciones monológicas, es decir, aquello que en su foro interno cada uno tiene por verdadero o correcto, sólo pueden afectar a las actitudes propias de uno. En el modelo del influjo o influencia unilaterales (o de un influjo recíproco) las razones, por buenas que sean, no pueden constituir instancia de apelación. En este modelo las buenas razones no ocupan ninguna posición privilegiada. No cuenta el tipo de medios sino el éxito de la influencia sobre las decisiones de un oponente, ya se deba tal éxito al dinero, a la violencia, o a las palabras. Acuerdo e influencia son mecanismos de coordinación de la acción que se excluyen uno a otro, a lo menos desde la perspectiva de los participantes. Los procesos de entendimiento no pueden emprenderse simultáneamente con la intención de llegar a un acuerdo con un participante en la interacción y de ejercer influencia sobre él, es decir, de obrar causalmente algo en él. Desde la perspectiva del participante, un acuerdo no puede forzarse, no puede venir impuesto por una parte o la otra—sea instrumentalmente, por intervenciones directas en la situación de acción del otro, sea estratégicamente, por medio de una calculada influencia sobre las actitudes del prójimo. Bien es verdad que, objetivamente, un acuerdo puede venir forzado o inducido; pero lo que *a ojos vistas* se produce por influencia externa, mediante gratificaciones, amenazas, sugestión o engaño, no puede contar subjetivamente como acuerdo. Pierde la eficacia a la que debe su capacidad de coordinar la acción. Un acuerdo pierde el carácter de convicciones comunes en cuanto el afectado se da cuenta de que es resultado de la influencia externa que otro ha ejercido sobre él.

Un actor sólo puede intentar tal intervención si en la ejecución de su plan de acción adopta una actitud objetivante frente a su entorno y se orienta directamente por las consecuencias que vaya a tener su acción, es decir, se orienta directamente al éxito de su acción. En cambio, los participantes en la interacción que tratan de coordinar de común acuerdo sus respectivos planes de acción y sólo los ejecutan bajo las condiciones del acuerdo a que se ha llegado, adoptan la actitud realizativa (*performative*) de hablantes y oyentes, y se entienden entre sí sobre la situación dada y la forma de dominarla. La actitud de orientación al éxito aísla al agente de los demás actores que encuentra en su entorno; pues para él las acciones de sus oponentes, al igual que el resto de los ingredientes de la situación, son simplemente medios y restricciones para la realización de su propio plan de acción; los objetos sociales no se distinguen en este aspecto de los físicos. La actitud de orientación al entendimiento, por el contrario, torna a los participantes en la interacción dependientes los unos de los otros. Éstos dependen de las actitudes de afirmación o negación de sus destinatarios, porque sólo pueden llegar a un consenso sobre la base del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez.

(2) El concepto de acción teleológica ocupa desde Aristóteles el centro de la teoría filosófica de la acción. El actor realiza sus fines o hace que se produzca el estado deseado eligiendo en una situación dada medios que ofrezcan perspectivas de éxito y aplicándolos de forma adecuada. Central es el plan de acción apoyado en la interpretación de una situación y enderezado a la realización de un fin, *plan de acción* que permite una decisión entre *alternativas de acción*. Esta estructura teleológica es constitutiva de todos los conceptos de acción, pero los conceptos de acción social se distinguen por el modo como plantean la coordinación de las acciones particulares. Una primera clasificación cabe obtenerla desde el punto de vista de si los planteamientos de teoría de la acción cuentan con un influjo empírico de *ego* sobre *alter* o con el establecimiento de un acuerdo racionalmente motivado entre *ego* y *alter*. Pues según se cuente con lo uno o con lo otro, los participantes en la interacción adoptan una actitud orientada al éxito o una actitud orientada al entendimiento. Se presupone aquí, además, que esas actitudes pueden identificarse en las circunstancias apropiadas recurriendo al saber intuitivo de los participantes.

El modelo estratégico de acción se contenta con la explicitación de las reglas de la acción orientada al éxito, mientras que los demás modelos de acción especifican condiciones de consenso y acuerdo, bajo las que los participantes en la interacción pueden ejecutar sus respectivos planes de acción. La acción regulada por normas presupone entre los participantes un consenso valorativo, la acción dramaturgica se apoya en la relación consensual entre un «actor» que de forma más o menos impresionante se pone a sí mismo en escena y su público, y la interacción lingüísticamente mediada exige el establecimiento de consenso, sea mediante una asunción de rol de tipo interpretativo y una proyección o ejecución del rol de tipo creativo, o mediante procesos cooperativos de interpretación. Las teorías del poder y del intercambio desarrolladas a partir del modelo de la acción orientada al éxito parten de que los participantes en la interacción coordinan sus acciones mediante influencias reciprocas (a), mientras que las teorías no empiristas de la acción sustituyen los procesos de influencia por procesos de entendimiento (b).

(a) El modelo teleológico de acción se amplía y convierte en *modelo estratégico de acción* cuando en el cálculo que el agente hace de su propio éxito pueden entrar expectativas acerca de las decisiones de a lo menos otro actor que también actúa orientándose a la consecución de sus fines. Este modelo de acción es interpretado a menudo en términos utilitaristas; entonces se supone que el actor elige y calcula los medios y fines desde el punto de vista de la maximización de utilidad o de expectativas de utilidad. Pero de este concepto de acción estratégica no puede obtenerse un concepto de orden social si no se añaden otros supuestos adicionales. De la interpenetración de cálculos egocéntricos de utilidad sólo pueden resultar patrones de interacción, es decir, concatenaciones regulares y estables de interacciones a condición de que las preferencias de los actores implicados se complementen y las respectivas constelaciones de intereses se equilibren. Los dos casos ejemplares, para los que en términos generales esto puede suponerse son las relaciones de intercambio que se establecen entre ofertantes y demandantes que libremente compiten entre sí, así como las relaciones de poder que, en el marco de unas relaciones de dominación admitidas, se establecen entre los que mandan y los que obedecen. En la medida en que las relaciones interpersonales entre los sujetos que actúan orientándose a su propio éxito sólo vienen reguladas por el intercambio y el poder, la sociedad se presenta como un *orden instrumental*. Este especializa las orientaciones de acción en términos de competencia por el dinero y el poder y coordina las decisiones a través de relaciones de mercado o de relaciones de dominación. Tales órdenes puramente económicos o planteados exclusivamente en términos de política de poder los llamo instrumentales porque surgen

de relaciones interpersonales en que los participantes en la interacción se instrumentalizan unos a otros como medios para la consecución de sus propios fines.

Pues bien, Durkheim, Weber y Parsons insistieron una y otra vez en que los órdenes instrumentales no pueden ser estables, en que no pueden ser duraderos órdenes sociales asentados exclusivamente sobre la interpenetración de constelaciones de intereses. Y de hecho, las teorías sociológicas del poder y del intercambio no saben arreglárselas sin tomar algunos préstamos del concepto de un orden normativo. Así por ejemplo, P. Blau complementa las categorías utilitaristas básicas de su teoría del intercambio introduciendo ideas de justicia sobre cuya base los actores pueden enjuiciar como más o menos «fair» lo que reciben de los demás a cambio de lo que ellos dan<sup>1</sup>; y en su teoría del conflicto R. Dahrendorf<sup>2</sup> entiende la dominación en el sentido integralmente weberiano de un poder institucionalizado que necesita legitimación. Ambas cosas son componentes normativos que peraltan un orden concebido, por lo demás, en términos instrumentales, pero en el modelo de acción estratégica que subyace a ambas teorías, se trata de cuerpos extraños.

Una solución más consecuente la ofrece el funcionalismo sistémico que sustituye al concepto de acción estratégica por el de *interacción regida por medios*. El orden social queda entendido de antemano conforme al modelo de sistemas que conservan sus límites, es decir con independencia de la perspectiva conceptual de una teoría de la acción. Más bien, el concepto de acción social queda por su parte cortado al talle de un concepto de medio de comunicación o medio de regulación, planteado en términos de teoría de sistemas.<sup>3</sup>

Tal medio tiene las propiedades de un código con cuya ayuda se transmiten informaciones del emisor al receptor. Pero a diferencia de lo que ocurre con las expresiones gramaticales de una lengua, las expresiones simbólicas de un medio de regulación o control, por ejemplo los precios, llevan incrustadas algo así como una estructura de preferencias—pueden informar al receptor acerca de una oferta y simultáneamente motivarlo a aceptar la oferta. Un medio de regulación o control tiene una estructura tal, que las acciones de alter quedan conectadas con las acciones de ego eludiendo los riesgos que los procesos de formación de consenso comportan. Este automatismo se produce porque el código del medio sólo vale

- para una clase bien delimitada de situaciones estándar,
- que viene definida por una constelación unívoca de intereses
- que las orientaciones de acción de los participantes vienen fijadas por un valor generalizado;
- que alter sólo puede decidir básicamente entre dos opciones alternativas;
- que ego puede controlar esas posturas u opciones de alter por medio de ofertas y
- que los actores sólo se orientan por las consecuencias que puedan tener sus acciones, es decir, tienen la libertad de hacer depender sus decisiones exclusivamente de un cálculo de las perspectivas de éxito que tiene su acción.

En el caso ejemplar del dinero la *situación estándar* viene definida por el proceso de intercambio de bienes. Los participantes en el intercambio se atienen a *intereses* económicos, tratando de optimizar en el empleo de recursos escasos para fines alternativos la relación entre gasto y rendimiento. La utilidad es aquí el *valor generalizado*, significando generalizado que liga por igual en todas partes y en todo tiempo a todos los actores que participan en el tráfico monetario. El código dinero esquematiza posibles tomas de postura de alter, de suerte que éste puede, o bien aceptar la oferta de intercambio de ego o rechazarla, y con ello adquirir una posesión o renunciar a esa adquisición. Bajo estas condiciones los participantes en el intercambio pueden condicionar mediante sus respectivas ofertas sus tomas *de postura* recíprocas, que se presupone en la acción comunicativa. Lo que de los actores se espera es, más bien, una actitud objetivante frente a la situación de acción y una orientación racional por las consecuencias de la acción. La *rentabilidad* constituye el criterio

---

<sup>1</sup> P. Blau, *Exchange and Power in Social Life*, Nueva York, 1966.

<sup>2</sup> R. Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford, 1959.

<sup>3</sup> J. Habermas, "Bemerkungen zu T. Parsons' Medientheorien", en W. Schluchter (ed.), *Verhalten, Handeln und System*, Francfort, 1980.

conforme al que se calculan las propias posibilidades de éxito.

El concepto de una interacción regida a través del medio dinero surge de la idea de acción estratégica mediada por el mercado, a la vez que la sustituye. Y se ajusta a un concepto de sociedad articulado en términos de teoría de sistemas, el cual no ha menester quedar enriquecido con ningún tipo de conceptos básicos de tipo normativista.

Las interacciones estratégicas también se entienden por lo general como lingüísticamente mediadas, pero dentro de este modelo los actos de habla mismos quedan asimilados a acciones orientadas al éxito. Pues para los sujetos que actúan estratégicamente, que se afanan *directamente*, es decir, sin más mediaciones, por la realización de sus planes de acción, la comunicación lingüística es un medio como cualquier otro se sirven del lenguaje para provocar efectos perlocucionarios. No cabe duda de que existen numerosos casos de entendimiento indirecto, sea que un actor dé a entender algo a otro por medio de señales, lo motive indirectamente, por vía de una elaboración inferencial de percepciones de la situación, a hacerse una determinada idea o a concebir una determinada intención; sea que un actor, sobre la base de una práctica comunicativa cotidiana ya establecida, logre uncir al otro a sus propios fines, es decir, lo motive, mediante un empleo manipulativo de los medios lingüísticos, a que adopte el comportamiento deseado, instrumentalizándolo, por tanto, para el propio éxito de su acción. Sólo que este uso del lenguaje orientado a las consecuencias que se pretenden, yerra el *telos* (inscrito en el lenguaje mismo) de un acuerdo que los participantes en la interacción pueden alcanzar entre sí sobre algo.

(b) Los modelos de acción no estratégica presuponen como componente esencial de la coordinación de la acción un uso del lenguaje orientado al entendimiento, siquiera bajo aspectos unilaterales según el tipo de acción de que se trate. En la acción regulada por normas el entendimiento sirve a la actualización de un acuerdo grupal normativo ya vigente, en la acción dramática a una autoescenificación referida a un público, con la que los «actores» se impresionan unos a otros. Utilizo estos dos conceptos tal como fueron introducidos, respectivamente, por Parsons y Goffman.<sup>4</sup>

El concepto de *acción regulada por normas* no se refiere al comportamiento de un actor en principio solitario, que encuentre en su entorno a otros actores, sino a miembros de un grupo social que orientan su acción por valores comunes. El actor particular sigue una norma (o la transgrede), en cuanto en una situación dada se dan las condiciones a que la norma se aplica. Las normas expresan un acuerdo vigente en un grupo social. Todos los miembros de un grupo, para los que rige la norma, tienen derecho a esperar unos de otros que en determinadas situaciones se ejecuten o se omitan las acciones a que se refiere la norma. El concepto central de *observancia de una norma* significa el cumplimiento de una expectativa generalizada de comportamiento. Expectativa de comportamiento no tiene el sentido cognitivo de expectativa de un suceso pronosticado, sino el sentido normativo de que los miembros del grupo tienen derecho a esperar un determinado comportamiento. Este modelo normativo de acción es el que subyace a la teoría del rol social.

El concepto de *acción dramática* no se refiere primariamente ni a un actor solitario ni al miembro de un grupo social, sino a participantes en la interacción que constituyen un público los unos para los otros, ante el que hacen presentación de sí mismos. El actor suscita en su público una determinada imagen, una determinada impresión de sí, revelando su subjetividad de forma más o menos calculada con miras a esa imagen que de sí quiere dar. Todo agente puede controlar el acceso público a la esfera de sus propias intenciones, pensamientos, actitudes, deseos y sentimientos, etc., a las que sólo él tiene un acceso privilegiado. En la acción dramática los participantes aprovechan esta circunstancia y controlan su interacción por medio de la regulación y control del acceso recíproco a la subjetividad de cada uno. El concepto central de *autorrepresentación* significa, por tanto, no un comportamiento expresivo espontáneo, sino la estilización de la expresión de las propias vivencias, efectuada con vistas a la imagen que uno quiere dar de sí a un espectador. Este modelo de acción dramática sirve, en primer término, a descripciones de la interacción orientadas en términos fenomenológicos; pero hasta el momento no ha sido elaborado hasta convertirse en un planteamiento capaz de hacer generalizaciones teóricas.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> T. Parsons, *The Structure of Social Action*, Nueva York, 1949; E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Nueva York, 1959; id., *Interaction Ritual*, Harmondsworth, 1957.

<sup>5</sup> Además Goffman hace un uso equívoco de este modelo de acción. La escala de la autopresentación va desde la comunicación sincera de las propias intenciones, deseos y sentimientos, etc., hasta una cínica manipulación

A la acción regulada por normas responde un orden social que es entendido como sistema de normas reconocidas o de instituciones vigentes. Y, por cierto, las instituciones se consideran tanto más sólidas cuanto mejor integradas quedan las orientaciones valorativas normativamente exigidas con las constelaciones dadas de intereses. Este concepto de sociedad está planteado, empero, en términos tan estrechos que no deja espacio para las operaciones constructivas del propio actor; se expone a la objeción de presuponer un sujeto de acción «sobresocializado» (D. Wrong). En cambio, el actor presupuesto en la acción dramática estaría «subsociado». En este último modelo de acción no hay lugar categorial o conceptual para los órdenes institucionales; en vez de eso, el modelo cuenta con un pluralismo de identidades que se afirman a sí mismas, que comunican entre sí por vía de autopresentación. Ciertamente que este modelo expresivista otorga un espacio a las operaciones creativas del actor, pero delata debilidades que resultan simétricas a las debilidades del modelo normativista. Mientras que los sujetos sobresocializados se limitan a reproducir las mismas estructuras que están institucionalizadas en el orden social, las identidades que con tanta riqueza de facetas hacen exhibición de sí mismas son concebidas como seres que quedan por encima de la sociedad o que, por así decirlo, entran en ella desde fuera.

Estas debilidades complementarias quedan superadas en el *interaccionismo simbólico*. La asunción de rol se entiende como mecanismo de un proceso de aprendizaje en que el muchacho construye el mundo social a la vez que desarrolla su propia identidad. Este concepto de asunción de rol permite entender la individuación como proceso de socialización y simultáneamente la socialización como individuación. El interaccionismo simbólico suprime la oposición abstracta entre los órdenes institucionales y la pluralidad de identidades individuales, y ello en un proceso circular de formación que constituye por igual a ambas partes, es decir, a los órdenes sociales y a los actores. Este modelo reacciona con estas innovaciones conceptuales a las mencionadas debilidades de la conceptualización del orden social, sin renovar empero el concepto mismo de acción social. En el interaccionismo simbólico todas las acciones sociales son entendidas conforme al modelo de interacciones socializadoras; pero no queda explicado cómo puede funcionar el lenguaje como medio de la socialización.

Los planteamientos fenomenológicos y hermenéuticos, en especial la *etnometodología* fundada por H. Garfinkel, han abordado este problema. Entienden las acciones sociales como procesos cooperativos de interpretación en que los participantes en la interacción negocian definiciones comunes de la situación para coordinar sus planes de acción. Pero estos planteamientos se concentran tan exclusivamente en las operaciones interpretativas de los actores, que las acciones se *disuelven* en actos de habla, y las *interacciones sociales* tácitamente se disuelven en *conversaciones*. Desde esta perspectiva el orden social se evapora en una secuencia contingente de ficciones intersubjetivamente generadas, que sólo emergen de la corriente de interpretaciones para desmoronarse de nuevo. Con cada secuencia de interacción los intérpretes renuevan la apariencia de una sociedad normativamente estructurada, pero de hecho no hacen más que andar a tientas desde un frágil consenso instantáneo al siguiente. Mas una acción comunicativa que quede asimilada a la hermenéutica de un eterno diálogo que da vueltas sobre sí mismo, sólo suministra, a lo sumo, un concepto de orden social que hace coincidir la sociedad con la prosecución, reflexivamente refractada, de tradiciones culturales.

Voy a empezar mostrando por qué el interaccionismo simbólico y la etnometodología fracasan en su tarea de desarrollar un concepto de acción social en que la formación lingüística de consenso cumpla la función de coordinar la acción. Esta explicación sirve como clave para un concepto de acción comunicativa, cuya fecundidad cabe mostrar en una teoría de la sociedad, y que en detalle he desarrollado en otra parte.<sup>6</sup>

(3) Tanto el interaccionismo simbólico como la etnometodología de inspiración fenomenológica

---

de las impresiones que el actor provoca en los otros. También tal *impressions management* cae todavía bajo el concepto de acción dramática mientras esté dirigida a un público que, cándidamente, es decir, sin percatarse de intenciones estratégicas, se imagina estar asistiendo a una representación orientada al entendimiento. En otro caso, se trata de una forma sutil de ejercicio expresivo-simbólico del poder, es decir, de una versión especial de la acción orientada al éxito, de la que puede deducirse (y de ello son buen ejemplo los trabajos de Pierre Bourdieu) un correspondiente concepto de sociedad articulado en términos de teoría del poder.

<sup>6</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1987; en lo que sigue no voy a señalar como citas las reproducciones literales que hago de conceptos desarrollados en otros trabajos.

asumen la tarea de clarificar el mecanismo lingüístico de coordinación de la acción orientada al entendimiento; pero, con los conceptos de asunción de rol e interpretación, vienen a dar en el remolino de análisis que se enderezan a otros fines presentan la acción comunicativa como un medio a través del cual discurren los procesos de socialización o se fingen órdenes normativos. Este desvío respecto del fin original de la teoría de la acción proviene, a mi entender, de que las tradiciones de investigación que parten de G. H. Mead y de A. Schütz no distinguen con suficiente cuidado entre *mundo* y *mundo de la vida*. Aquello sobre que los participantes en la interacción se entienden entre sí, no debe contaminarse con *aquello desde dónde* inician y discuten sus operaciones interpretativas. La acción orientada al entendimiento es reflexiva, de ahí que los órdenes institucionales y las identidades de los sujetos agentes aparezcan en dos puntos. Como *ingredientes tematizables* de la situación de acción, los participantes pueden tornarlas explícitamente conscientes. Como *recursos* para la generación del proceso de comunicación mismo permanecen en el transfondo y, al igual que los patrones de interpretación culturalmente acumulados, sólo son presentes como saber implícito. Ciertamente que el interaccionismo y la fenomenología eligen un planteamiento que los obliga a distinguir entre temas y recursos, es decir, a mantener separados los planos que representan el contenido y la constitución de los procesos de entendimiento. Pero, como analíticamente no desarrollan de forma suficiente estos complejos, en cada uno de los casos acaba autonomizándose uno de estos aspectos. En un caso cobra primacía el punto de vista de la constitución. La estructura de perspectivas inscrita en los roles sociales ocupa hasta tal punto la atención que la acción comunicativa se encoge y reduce a la dimensión relevante para los procesos de socialización, es decir, a la dimensión de la asunción de rol. En el otro caso la elaboración cooperativa de temas pasa hasta tal punto a primer plano, que lo único que queda como recurso es el saber cultural, y el orden social, por así decirlo, se hunde en diálogos.

La reproducción cultural del mundo de la vida sólo podremos conceptualarla adecuadamente si (a) identificamos las *referencias al mundo* o relaciones con el mundo en que están los sujetos que actúan comunicativamente, (b) reformulamos el concepto de *situación* desde la perspectiva de la acción orientada al entendimiento, para distinguir en las aportaciones del mundo de la vida entre aportaciones *formadoras de contexto* y *aportaciones constitutivas*, y (c) abandonamos al final la perspectiva del actor, para ver cuál es la aportación que la acción comunicativa hace por su parte al mantenimiento y generación del mundo de la vida.

(a) Relaciones con el mundo. Partiendo de Frege y del primer Wittgenstein se ha impuesto un concepto semántico de mundo como totalidad de aquello que es el caso. Si se añade además el concepto intervencionista de ley y de causalidad,<sup>7</sup> desarrollado a partir de Peirce, se puede proveer al mundo objetivo de un índice temporal y definirlo como totalidad de los estados de cosas conectados conforme a leyes, que se dan o pueden presentarse en un determinado momento, o pueden producirse mediante intervención. En el plano semántico tales estados de cosas podemos considerarlos representados por o como contenidos proposicionales de las oraciones enunciativas o de las oraciones de intención. Los presupuestos ontológicos ligados al modelo de la actividad teleológica introducido más arriba pueden, entonces, hacerse explícitos con ayuda de este concepto de mundo. Para poder entender un proceso como *una acción teleológica*, tenemos que atribuir al actor (por lo menos implícitamente) la capacidad de formarse opiniones y de someterlas a examen, así como de concebir intenciones y ejecutarlas. Con ello suponemos que el actor puede adoptar en principio dos relaciones con el mundo objetivo: puede conocer estados de cosas existentes y traer a existencia estados de cosas deseados.

Los mismos presupuestos ontológicos valen también para el concepto de *acción estratégica*. Los sujetos que actúan estratégicamente, que no se limitan a intervenciones instrumentales, sino que persiguen sus fines por vía de influjo sobre las decisiones de otros actores, tienen que ampliar su aparato categorial en lo tocante a lo que puede presentarse en el mundo (pues ahora pueden presentarse en el mundo actores capaces de tomar decisiones y no sólo cosas y sucesos); pero con la complejidad de las entidades intramundanas no aumenta la complejidad del concepto de mundo objetivo mismo. La actividad teleológica diferenciada en actividad estratégica sigue siendo un concepto que cuenta sólo con un mundo. En cambio, los conceptos de acción regulada por normas y de acción dramática presuponen relaciones entre un actor y, en cada caso, un mundo *más*.

Pues en el primer caso, en el caso de la acción regulada por normas, junto al mundo objetivo de estados de cosas existentes aparece un *mundo social*, al que quedan asignados así el actor en tanto

---

<sup>7</sup> G.H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Londres, 1971.



que portador de roles, como aquellos actores que pueden entablar con él relaciones interpersonales legítimamente reguladas. Un mundo social consiste en órdenes institucionales que fijan qué interacciones pertenecen a la totalidad de aquellas relaciones sociales que pueden considerarse justificadas; y todos los destinatarios de tal complejo de normas quedan asignados al mismo mundo social. Al igual que el sentido del mundo objetivo puede explicarse por referencia a la existencia de estados de cosas, también el sentido del mundo social puede explicarse por referencia a la validez normativa de las normas (en el sentido de ser éstas dignas de ser reconocidas). En el plano semántico las normas vienen representadas por oraciones normativas universales (o preceptos), que son aceptados como justificados por los destinatarios de las normas, de forma similar a como los hechos vienen representados por oraciones asertóricas verdaderas.

Al describir un proceso como *interacción dirigida por normas* presuponemos que los participantes distinguen los componentes fácticos de su situación de acción, es decir, los medios y las condiciones, de los derechos y deberes. El modelo normativo de acción parte de que los participantes pueden adoptar, así una actitud objetivante frente a algo que es o no es el caso, como también una actitud de conformidad con las normas frente a algo, que con razón o sin ella, está mandado. Pero, al igual que en el modelo de acción teleológica, la acción es concebida *primariamente* como una relación entre un actor y un mundo—aquí como una relación con el mundo social al que el actor se enfrenta en su papel de destinatario de la norma y en el que puede entablar relaciones interpersonales legítimamente reguladas. Pero ni aquí ni allí se presupone al actor mismo como un mundo, acerca del cual el propio actor podría haberse reflexivamente. Sólo el concepto de acción dramática exige un presupuesto más, el presupuesto de un mundo subjetivo, al que se refiere el actor, que en su acción se pone en escena a *sí mismo*.

En el caso de la *acción dramática* el actor ha de haberse acerca de su propio mundo subjetivo para hacer presentación ante un público de un aspecto de sí mismo. Ese mundo subjetivo puede definirse como la totalidad de las vivencias a las que el agente tiene en cada caso un acceso privilegiado. Pero a ese ámbito de la subjetividad sólo puede darse el nombre de «mundo» si el significado de un mundo subjetivo puede explicarse de forma análoga a como el significado de mundo social puede explicarse por referencia a la vigencia de normas (análoga a su vez a la existencia de estados de cosas). Quizá pueda decirse que lo subjetivo viene representado por oraciones de vivencia emitidas con veracidad, al igual que los estados de cosas por enunciados verdaderos y las normas válidas por oraciones de deber justificadas. Las vivencias subjetivas no debemos entenderlas como estados mentales o episodios internos; pues con ello quedarían asimiladas a entidades, a ingredientes del mundo objetivo. El tener vivencias podemos entenderlo como algo análogo a la existencia de estados de cosas, pero no debemos asimilar lo uno a lo otro. Un sujeto capaz de expresarse no «tiene» o «posee» deseos o sentimientos en el mismo sentido en que decimos que un objeto observable tiene extensión, peso, color y otras propiedades similares. Un actor tiene deseos y sentimientos en el sentido de que, si así lo quiere, puede manifestar esas vivencias ante un público, de modo que ese público pueda atribuir esos deseos y sentimientos al agente (en la medida en que le dé crédito) como algo subjetivo.

Al describir un proceso como acción dramática presuponemos que el actor deslinda su mundo interno del mundo externo. En ese mundo externo el actor puede ciertamente distinguir entre los componentes normativos y los no normativos de la situación de acción; pero en el modelo de acción de Goffman no está previsto que el actor pueda haberse acerca del mundo social en actitud de *conformidad con las normas*. Las relaciones interpersonales legítimamente reguladas, el actor sólo las toma en consideración como hechos sociales. Por eso me parece lo más apropiado clasificar también la acción dramática como un concepto que presupone *dos mundos*, a saber: el mundo interno y el mundo externo, o el mundo subjetivo y el mundo objetivo.

Las relaciones actor-mundo discutidas hasta aquí pertenecen a los presupuestos ontológicos de las *descripciones* en que aparecen los correspondientes conceptos de acción. Al emprender, como científicos sociales, tal descripción, suponemos que los actores entran en relaciones con mundos que concebimos representados por una totalidad de oraciones asertóricas o normativas o expresivas válidas. En cuanto empleamos el *modelo de la acción orientada al entendimiento* tenemos que atribuir a los actores las mismas relaciones actor-mundo, pero esta vez como relaciones reflexivas. Pues entonces suponemos que los actores dominan también lingüísticamente las relaciones que entablan con el mundo y las movilizan para el fin cooperativamente seguido de entenderse. Los *proprios sujetos* descritos hacen uso de aquellas oraciones, valiéndose de las cuales el científico social, al ponerse a describir, había podido aclarar hasta aquí el *status* de los hechos, las normas y

las vivencias, es decir, los referentes de la acción enderezada a la consecución de fines, de la acción regida por normas y de la acción dramaturgica. Los participantes en la interacción emplean tales oraciones en actos comunicativos con los que tratan de entenderse sobre su propia situación, de suerte que les sea posible coordinar de común acuerdo sus propios planes de acción.

El concepto de acción comunicativa fuerza u obliga a considerar también a los actores como hablantes y oyentes que se refieren a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, y se entablan recíprocamente a este respecto pretensiones de validez que pueden ser aceptadas o ponerse en tela de juicio. Los actores no se refieren sin más *intentione recta* a algo en el mundo objetivo, en el mundo social o en el mundo subjetivo, sino que relativizan sus emisiones sobre algo en el mundo teniendo presente la posibilidad de que la validez de ellas pueda ser puesta en cuestión por otros actores. El entendimiento funciona como mecanismo coordinador de la acción del siguiente modo: los participantes en la interacción se ponen de acuerdo sobre la *validez* que pretenden para sus emisiones, es decir, reconocen intersubjetivamente las *pretensiones de validez* que recíprocamente se entablan unos a otros. Un hablante hace valer una pretensión de validez susceptible de crítica al referirse con su emisión a lo menos a un mundo y hace uso de la circunstancia de que tal relación entre actor y mundo es accesible en principio a un enjuiciamiento objetivo para desafiar a su prójimo a una toma de postura racionalmente motivada. Si prescindimos de que la expresión simbólica empleada ha de estar bien formada, un actor que se oriente al entendimiento en el sentido indicado ha de entablar implícitamente con su emisión exactamente tres pretensiones de validez, a saber: la pretensión

- de que el enunciado que hace es verdadero (o que se cumplen, en efecto, las condiciones de existencia del contenido proposicional mencionado);
- de que la acción pretendida es correcta por referencia a un contexto normativo vigente (o de que el contexto normativo a que la acción se atiene es él mismo legítimo), y
- de que la intención manifiesta del hablante es, en efecto, la que el hablante expresa.

El hablante pretende, pues, verdad para los enunciados y presuposiciones de existencia, rectitud para las acciones legítimamente reguladas y para su contexto normativo, y veracidad en lo tocante a la manifestación de sus vivencias subjetivas.

(b) *Mundo y mundo de la vida*. Si entendemos la acción como dominio de situaciones, entonces el concepto de acción comunicativa destaca sobre todo dos aspectos en tal dominio de la situación: el aspecto teleológico de ejecución de un plan de acción y el aspecto comunicativo de interpretación de la situación y obtención de un acuerdo. Esencial para la acción orientada al entendimiento es la condición de que los participantes realicen de acuerdo sus planes en una situación de acción definida en común. Los participantes tratan de evitar dos *riesgos*: el riesgo de un *entendimiento fallido*, es decir, de disentimiento o malentendido, y el riesgo de un *plan de acción fallido*, es decir, el riesgo de fracaso. La evitación del primer riesgo es condición necesaria para hacer frente al segundo. Los participantes no pueden conseguir sus fines sin cubrir la necesidad de entendimiento que es menester para hacer uso de las posibilidades de acción que la situación ofrece —o en todo caso no pueden alcanzar ya tales fines *por vía* de acción comunicativa.

Una *situación* representa el fragmento de un mundo de la vida delimitado por relación a un tema. Un tema surge en conexión con intereses y metas de acción de (a lo menos) un participante; circunscribe el *ámbito de relevancia* de los componentes de la situación susceptibles de ser tematizados y viene subrayado por los *planes* que los participantes conciben sobre la base de la interpretación que hacen de la situación, con el fin de realizar sus propios fines. La situación de acción interpretada circunscribe un ámbito temáticamente abierto de *alternativas de acción*, es decir, de condiciones y medios para la ejecución de planes. A la situación pertenece todo lo que se hace sentir como *restricción* para las correspondientes iniciativas de acción. Mientras que el actor mantiene a las espaldas el mundo de la vida como recurso de la acción orientada al entendimiento, las restricciones que las circunstancias imponen a la ejecución de su plan, le salen al paso como ingredientes de la situación. Y estos, en el sistema de referencia de los tres conceptos formales de mundo, pueden clasificarse como hechos, normas y vivencias.

Si se introduce de este modo el concepto de *situación*, cabe distinguir entre «mundo» y «mundo de la vida» desde el punto de vista de la *tematización de objetos* y de la *restricción de los espacios de iniciativa*.

En primer lugar, los conceptos de «mundo» y «mundo de la vida» sirven al deslinde de ámbitos que para los participantes, en una situación dada, o bien son accesibles a la tematización o quedan sustraídos a ella. Desde la perspectiva de los participantes, vertida hacia la situación, el mundo de la vida aparece como *contexto formador de horizonte de los procesos de entendimiento*, que delimita a la situación de acción y, por tanto, permanece inaccesible a la tematización. Con los temas se desplazan también los fragmentos del mundo de la vida relevantes para la situación, para los que surge una necesidad de entendimiento con vista a la actualización de posibilidades de acción. Sólo lo que de este modo puede convertirse en ingrediente de la situación, pertenece a los presupuestos tematizables (a voluntad) de las emisiones comunicativas con las que los participantes en la interacción se entienden sobre algo en el mundo. Bien es verdad que estas presuposiciones dependientes de la situación forman un contexto, pero aún no un contexto suficiente, no bastan a completar el significado literal de expresiones lingüísticamente estandarizadas, de suerte que éstas cobren el significado perfectamente determinado de un texto. Por eso conviene distinguir entre *contexto que es la situación*, y el *contexto que es el mundo de la vida*.

Como Searle<sup>8</sup> ha mostrado partiendo del último Wittgenstein, el significado de un texto sólo puede aprehenderse sobre el trasfondo de una precomprensión que desarrollamos al crecer en nuestra cultura, precomprensión que tiene el status de supuestos de fondo propios de nuestro mundo de la vida. Este saber de fondo, fundamental, que tácitamente ha de completar al conocimiento de las condiciones de aceptabilidad de las emisiones lingüísticamente estandarizadas para que un oyente pueda entender su significado literal, tiene propiedades curiosas. Es un saber *implícito*, que no puede exponerse en una multiplicidad finita de proposiciones; es un saber *holísticamente estructurado*, cuyos elementos remiten unos a otros, y es un saber que *no está a nuestra disposición* en el sentido de que no podemos hacerlo consciente a voluntad ni tampoco podemos ponerlo en duda a voluntad. El mundo de la vida nos es presente en el modo de autoevidencias con las que quienes actúan comunicativamente están intuitivamente familiarizados, de suerte que ni siquiera pueden contar con la posibilidad de que queden problematizadas. El mundo de la vida no es «sabido» en sentido estricto, pues el saber explícito se caracteriza porque puede ponerse en cuestión y puede fundamentarse. Sólo el fragmento de mundo de la vida, relevante en cada caso para la situación, constituye un contexto *susceptible de tematizarse a voluntad* para las emisiones con las que los agentes comunicativos convierten en tema algo como algo en el mundo.

Pero el mundo de la vida no sólo tiene la función de formar contexto. Ofrece a la vez una provisión de convicciones, a la que los participantes en la comunicación recurren para cubrir con interpretaciones susceptibles de consenso la necesidad de entendimiento surgida en una determinada situación. Como recurso, el mundo de la vida cumple, pues, un papel constitutivo en los procesos de entendimiento. Así, «mundo» y «mundo de la vida» se diferencian no sólo desde el punto de vista de la tematización de objetos, sino también desde el de la restricción de espacios de acción. El mundo de la vida, en la medida en que entra en consideración como recurso de los procesos de interpretación, podemos representárnoslo como acervo lingüísticamente organizado de supuestos de fondo, que se reproduce en forma de tradición cultural. El saber de fondo transmitido culturalmente ocupa frente a las emisiones comunicativas que se generan con su ayuda, una posición en cierto modo transcendental. Provee a que los participantes en la interacción encuentren ya de antemano interpretada, en lo que a contenido se refiere, la conexión entre mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo. Cuando los participantes trascienden el horizonte de una situación dada, no por ello se mueven en el vacío; vuelven a encontrarse de inmediato en otro ámbito, ahora actualizado pero, sin embargo, ya preinterpretado, de lo culturalmente autoevidente. En la práctica comunicativa cotidiana no se dan situaciones absolutamente desconocidas; también las nuevas situaciones emergen de un mundo de la vida que está construido de una provisión de saber ya siempre familiar. Frente al mundo de la vida quienes actúan comunicativamente no pueden adoptar una actitud extramundana, como tampoco pueden hacerlo frente al lenguaje como medio de sus procesos de entendimiento.

Al ejecutar o entender un acto de habla, los participantes en la comunicación se mueven hasta tal punto dentro de su lenguaje, que una emisión actual no pueden ponerla *ante sí* como «algo intersubjetivo» al modo como pueden hacer experiencia de un suceso como algo objetivo, al modo como una expectativa de comportamiento les sale al paso como algo normativo, o al modo como viven (o atribuyen a otro) un deseo, un sentimiento etc. como algo subjetivo. El medio del entendimiento se mantiene en una peculiar *semitrascendencia*. Mientras los participantes en la

---

<sup>8</sup> J. Searle, «Literal Meaning», en *Expresion and Meaning*, 1979, págs. 117 y ss.

interacción mantengan su actitud realizativa, el lenguaje que actualmente utilizan permanece a sus espaldas. De ahí que cultura y lenguaje no cuenten normalmente como ingredientes de la situación. No restringen en modo alguno el espacio de acción, ni tampoco caen bajo uno de los conceptos formales de mundo con cuya ayuda los participantes se entienden acerca de una situación. No *han menester* ningún concepto bajo el que pudieran aprehenderse como elementos de una situación de acción.<sup>9</sup>

Cosa distinta de lo que sucede con las tradiciones culturales, es lo que acaece con las instituciones y las estructuras de la personalidad. Estas pueden, por supuesto, limitar el espacio de iniciativa de los actores, *salirles al paso* como ingredientes de la situación. De ahí que caigan también como algo normativo o como algo subjetivo, por así decirlo *a nativitate*, bajo uno de los conceptos formales de mundo. Mas esta circunstancia no debería llevar a suponer que las normas y vivencias (al igual que los hechos o las cosas y sucesos) se presentan exclusivamente como algo acerca de lo que los participantes en la interacción se entienden. Pueden adoptar un doble *status* —como ingredientes de un mundo social o de un mundo subjetivo, por un lado, y como componentes estructurales del mundo de la vida, por otro. El trasfondo que constituye el mundo de la vida consta de habilidades individuales, del saber intuitivo acerca de *cómo* arreglárselas en una situación, y de prácticas socialmente sabidas y ejercitadas, es decir, del saber intuitivo acerca de en qué puede uno estribar o *en qué* puede uno confiar en una situación dada, no menos que de convicciones de fondo trivialmente sabidas. Sociedad y personalidad no sólo operan como restricciones, cumplen también la función de recursos. La aproblematicidad del mundo de la vida, en y desde el que se actúa comunicativamente, se explica por la seguridad que el actor debe a solidaridades acreditadas y a competencias probadas. Incluso cabría decir que el carácter paradójico del saber del que se compone el mundo de la vida, un saber que sólo proporciona el sentimiento de certeza absoluta porque no se sabe *de él*, se debe a la circunstancia de que el saber acerca de *en qué* puede uno estribar y acerca de *cómo* se hace algo, está todavía entrelazado de forma indiferenciada con *aquello que* prerreflexivamente se sabe. Pero si las solidaridades de los grupos integrados a través de valores y normas, y las competencias de los individuos socializados afluyen a la acción comunicativa, lo mismo que lo hacen las tradiciones culturales, lo más conveniente es corregir el *estrechamiento culturalista del concepto del mundo de la vida*.

(c) He introducido el concepto de mundo de la vida como trasfondo de la acción comunicativa. Mientras que al agente que actúa comunicativamente el fragmento del mundo de la vida relevante para la situación se le impone, por así decir, afronte como un problema que tiene que solucionar él, a tergo el agente se ve sostenido por el trasfondo que es su mundo de la vida. El dominio de las situaciones se presenta como un proceso circular en que el actor es a la vez ambas cosas: el *iniciador* de acciones imputables y el *producto* de tradiciones culturales en las que está, de grupos solidarios a que pertenece y de procesos de socialización y aprendizaje a los que está sujeto. Si en lugar de la perspectiva del agente adoptamos la del mundo de la vida, podemos transformar nuestra cuestión articulada en términos de teoría de la acción en una cuestión estrictamente sociológica: en la de qué funciones adopta la acción orientada al entendimiento para la reproducción del mundo de la vida. Los participantes en la interacción, al entenderse entre sí sobre una situación, se mueven en una tradición cultural, de la que hacen uso a la vez que la *renuevan*; los participantes en la interacción, al coordinar sus acciones a través del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica, se apoyan en pertenencias a grupos sociales y *refuerzan* simultáneamente la integración de éstos; y el niño, al participar en interacciones con personas de referencia que actúan competentemente, internaliza las orientaciones valorativas de su grupo social y *adquiere* capacidades generalizadas de acción.

Bajo el *aspecto* funcional de *entendimiento* la acción comunicativa sirve a la tradición y a la renovación de saber cultural; bajo el aspecto de *coordinación de la acción* sirve a la acción social y al establecimiento de solidaridad, bajo el *aspecto de socialización*, finalmente, la acción comunicativa sirve al desarrollo de identidades personales. Las estructuras simbólicas del mundo de

---

<sup>9</sup> Sólo en los raros instantes en que fracasan como recursos desarrollan la cultura y el lenguaje esa peculiar resistencia que experimentamos en las situaciones de entendimiento perturbado. Es entonces cuando se hacen menester los trabajos de reparación de traductores, intérpretes o terapeutas. Pero tampoco éstos, cuando tratan de traer a una interpretación común elementos del mundo de la vida que se han vuelto disfuncionales (emisiones ininteligibles, tradiciones que han perdido su transparencia y, en el caso límite, un lenguaje no descifrado) pueden recurrir a otra cosa que a los tres conocidos conceptos de mundo. A esos elementos del mundo de la vida que han fracasado como recursos tienen que identificarlos como hechos culturales que restringen el espacio de acción.

la vida se reproducen por vía de la prosecución de saber válido, de la estabilización de solidaridades grupales y de la formación de actores capaces de responder de sus actos. El proceso de reproducción conecta las nuevas situaciones con los estados existentes del mundo de la vida, y ello tanto en la dimensión semántica de los significados o contenidos (de la tradición cultural), como en las dimensiones del espacio social (de los grupos socialmente integrados) y del *tiempo histórico* (de las generaciones que se suceden unas a otras). A estos procesos de *reproducción cultural*, de integración social y de socialización corresponden como *componentes estructurales* del mundo de la vida la cultura, la sociedad y la persona.

Llamo *cultura* a la provisión de saber de la que los participantes en la interacción, al entenderse entre sí sobre algo en el mundo, se proveen de interpretaciones. Llamo *sociedad* a los órdenes legítimos, a través de los que los participantes en la interacción regulan su pertenencia a grupos sociales y con ello se aseguran la solidaridad. Por *personalidad* entiendo las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y acción, es decir, lo ponen en situación de participar en procesos de entendimiento y afirmar en ellos su propia identidad. El campo semántico de los contenidos simbólicos, el espacio social y el tiempo histórico constituyen las *dimensiones* en que se extienden las acciones comunicativas. Las interacciones entretejidas hasta formar la red de la práctica comunicativa cotidiana constituyen el medio a través del cual se reproducen la cultura, la sociedad y la persona. Estos procesos de reproducción se refieren a las *estructuras simbólicas* del mundo de la vida. Y de ello hemos de distinguir el mantenimiento del *sustrato material* del mundo de la vida.

La reproducción material se efectúa a través del medio que es la actividad teleológica, con la que los individuos socializados intervienen en el mundo para realizar sus fines. Como vio Max Weber, los problemas que el agente tiene que dominar en cada situación se dividen en problemas de «penuria interna» y «penuria externa». A estas categorías de tareas, que resultan desde la perspectiva de la acción, corresponden, si consideramos las cosas desde la perspectiva del mantenimiento del mundo de la vida, los procesos de reproducción simbólica y reproducción material.

(4) He desarrollado intuitivamente los conceptos de acción comunicativa y de mundo de la vida partiendo del contexto de la actual discusión en sociología. Con ello no he hecho más que hacer plausible una cierta precomprensión, que lo más que puede es allanar el camino para un análisis conceptual en términos de pragmática formal, que aquí no puedo llevar a cabo. En lo que sigue voy a referirme a algunos intentos de reconstrucción, que he emprendido en otra parte.

(a) *Orientación al éxito versus orientación al entendimiento.* Para la delimitación de la acción comunicativa respecto a la estratégica es menester explicar qué significa actuar en actitud orientada al entendimiento. Llamo así a la actitud de participantes en la comunicación, de los que, en los casos elementales, uno ejecuta un acto de habla y el otro toma postura con un "sí" o con un "no". Ahora bien, es claro que no toda interacción lingüísticamente mediada representa un ejemplo de acción orientada al entendimiento. El acto de habla elemental sólo puede servir de modelo de una orientación al entendimiento que por su parte no sea susceptible de ser hecha derivar de una acción orientada al éxito, si el uso del lenguaje orientado al entendimiento representa el modo original de empleo del lenguaje en general, respecto del cual el uso del lenguaje orientado a las consecuencias o el entendimiento indirecto (el dar a entender) se comportan parasitariamente. La tarea consiste, por tanto, en mostrar que no podemos entender qué significa provocar lingüísticamente efectos en el oyente si antes no sabemos qué significa que hablante y oyente puedan llegar a un acuerdo sobre algo con la ayuda de actos comunicativos. Y es precisamente esto lo que una investigación detallada de las fuerzas ilocucionarias y de los efectos perlocucionarios de los actos de habla puede proporcionar. Los actos de habla sólo pueden servir al fin perlocucionario de ejercer una influencia sobre el oyente, si resultan aptos para la consecución de fines ilocucionarios. Si el oyente no entendiera lo que el hablante dice, tampoco un hablante que actuase teleológicamente podría mover al oyente por medio de actos comunicativos a comportarse de la forma deseada. En este sentido el uso del lenguaje orientado a las consecuencias no representa un uso original, sino la subsunción de actos de habla, que sirven a fines ilocucionarios, bajo las condiciones de la acción orientada al éxito.<sup>10</sup>

(b) *Acuerdo racionalmente motivado.* El concepto de acción comunicativa depende por entero de la demostración de que un acuerdo comunicativo, en el caso más simple la toma de postura de un

---

<sup>10</sup> J. Habermas (1981), t. I, págs. 387-397.

oyente frente a la oferta que representa el acto de habla de un hablante, puede cumplir funciones de coordinación de la acción. Con su "sí" funda el oyente un acuerdo que, por un lado, se refiere al *contenido de la emisión* y, por otro, a *garantías inmanentes al acto de habla y a vínculos que resultan relevantes para la interacción subsiguiente*, es decir, *relevantes para la secuencia de interacción*. El potencial de acción típico del acto de habla se expresa en la pretensión que el hablante, en el caso de actos de habla explícitos, entabla, con ayuda de un verbo realizativo, en favor de lo que dice. El oyente, al reconocer esa pretensión, acepta la oferta que se le hace con el acto de habla. Este éxito ilocucionario sólo es relevante para la acción en la medida en que con él se establece una relación interpersonal entre hablante y oyente, que ordena espacios de acción y secuencias de interacción y que a través de alternativas generales de acción abre al oyente posibilidades de conectar con el hablante. La cuestión es de dónde toman los actos de habla su fuerza de coordinar la acción, cuando esa autoridad, a diferencia de lo que ocurre en el caso de los actos de habla institucionalmente ligados, no la reciben directamente de la validez social de las normas o, como ocurre en el caso de las manifestaciones imperativas de voluntad, la deben a un potencial de sanción del que contingentemente se dispone.

Analizando las cosas más detalladamente se ve que la fuerza racionalmente motivante de la oferta que un acto de habla comporta no resulta de la validez de lo dicho, sino de los efectos coordinadores que tiene la garantía que el hablante asume de esforzarse, llegado el caso, por desempeñar la pretensión que con su acto está haciendo valer. En el caso de las pretensiones de verdad y de las pretensiones de rectitud, esta garantía puede desempeñarla el oyente en términos discursivos, es decir, aduciendo razones; y, en el caso de pretensiones de veracidad, puede desempeñarla mediante un comportamiento consistente. (El que alguien piense en realidad lo que dice es algo que sólo puede decidirse viendo si es consecuente en su acción, y no pidiendo razones al interesado.) En cuanto el oyente se atiene a esa garantía ofrecida por el hablante, *entran en vigor esa clase de vínculos relevantes para la secuencia de interacción*, que están contenidos en el significado de lo dicho. En el caso, por ejemplo, de los mandatos y órdenes, las obligaciones de acción se refieren primariamente a los destinatarios, en el caso de las promesas y contratos se refieren simétricamente a ambas partes, en el caso de recomendaciones y advertencias cargadas de contenido normativo, se refieren asimétricamente a ambas partes.

A diferencia de lo que ocurre en los actos de habla regulativos, del significado de los actos de habla constatativos sólo resultan vínculos en la medida en que hablante y oyente se ponen de acuerdo en apoyar su acción en interpretaciones de la situación que no contradigan los enunciados que en cada caso se aceptan como verdaderos. Del significado de los actos de habla expresivos también se siguen directamente obligaciones de acción porque el hablante especifica con qué no puede estar o caer en contradicción su comportamiento. Merced a la base de validez de la comunicación enderezada al entendimiento, puede, pues, un hablante, al asumir la garantía de desempeñar una pretensión de validez susceptible de crítica, mover a un oyente a aceptar la oferta que comporta su acto de habla y con ello a conseguir un efecto de acopiamiento que asegura contacto para la prosecución de la interacción.

Sin embargo, los efectos ilocucionarios de vínculo sólo pueden conseguir eficacia empírica en un grado socialmente relevante porque las acciones comunicativas están insertas en contextos del mundo de la vida que aseguran un ancho consenso de fondo. (El peso de los riesgos de disenso inscritos en la acción comunicativa no sólo depende de la presión que ejercen los problemas dimanantes de los conflictos de intereses que contingentemente puedan hacer eclosión, sino que aumenta estructuralmente con la progresiva racionalización del mundo de la vida, en especial con la reflexivización de las tradiciones culturales y con la desvinculación de la acción comunicativa respecto de contextos normativos.)

(c) *Pretensiones de validez y modos de comunicación*. El núcleo de la pragmática formal lo constituye el análisis de los presupuestos pragmático-universales de los actos de habla. Se trata en primer lugar del papel pragmático de las pretensiones de validez susceptibles de crítica, que se enderezan a un reconocimiento intersubjetivo y remiten a un potencial de razones. Hay que mostrar que todo acto de habla puede rechazarse en conjunto, es decir, puede negarse, bajo tres aspectos: bajo el aspecto de la rectitud que por referencia a un contexto normativo el hablante pretende para la acción que proyecta (o indirectamente para esas normas mismas); bajo el aspecto de la verdad que con su emisión el hablante pretende para un enunciado (o para las presuposiciones de existencia del contenido proposicional del enunciado nominalizado), y, finalmente, bajo el aspecto de la veracidad que el hablante pretende para la emisión o manifestación de vivencias subjetivas a las

que él tiene un acceso privilegiado. En la intención comunicativa del hablante está (a) ejecutar una acción *correcta* por relación al contexto normativo dado para que pueda establecerse entre él y el oyente una relación interpersonal reconocida como legítima; (b) hacer un enunciado *verdadero* (o presuposiciones de existencia *pertinentes*), para que el oyente pueda aceptar y compartir el saber del hablante; y (c) manifestar verazmente sus opiniones, intenciones, sentimientos, deseos, etc., para que el oyente pueda dar credibilidad a lo dicho.

El análisis de las pretensiones de validez que tienen por meta la comunidad de convicciones normativas, saber proposicional y confianza recíproca, suministra, en *segundo* lugar, la clave para la identificación de las funciones básicas del entendimiento lingüístico. El lenguaje sirve (a) al establecimiento y renovación de relaciones interpersonales en las que el hablante se refiere a algo en el *mundo* de los órdenes legítimos; (b) a la exposición o presuposición de estados y sucesos, con las que el hablante hace referencia a algo en el *mundo* de los estados de cosas existentes; y (c) a la manifestación de vivencias, esto es, a la autopresentación del propio sujeto, en la que el hablante hace referencia a algo en el *mundo* subjetivo, al que él tiene un acceso privilegiado.

A estas funciones responden, en *tercer* lugar, los modos básicos de empleo del lenguaje; de estos ha de poder hacerse derivar el ancho espectro de fuerzas ilocucionarias acuñadas en cada lengua. Sólo unos cuantos tipos ilocucionarios tienen un carácter tan universal, que resultan directamente aptos para caracterizar un modo básico. En este sentido las promesas y mandatos pueden representar al uso regulativo del lenguaje, las constataciones y afirmaciones al uso constatativo, y las confesiones al expresivo. Los tipos puros de uso del lenguaje orientado al entendimiento, sobre todo los casos típicos de empleo de oraciones normativas, oraciones asertóricas y oraciones expresivas, ofrecen, en *cuarto* lugar, buenos modelos para el análisis de las referencias al mundo o relaciones con el mundo y de aquellas actitudes básicas que el hablante ha de adoptar cuando hace referencia a algo en un mundo. A los conceptos de mundo objetivo, mundo subjetivo y mundo social corresponden una *actitud objetivante*, en la que un observador neutral se ha acerca de algo que tiene lugar en el mundo, una *actitud expresiva*, en la que un sujeto que hace presentación de sí mismo manifiesta ante un público algo de su interior, a lo que él tiene un acceso privilegiado; y, finalmente, la *actitud de conformidad con las normas* en la que el miembro de un grupo social cumple o transgrede expectativas legítimas de comportamiento.<sup>11</sup>

(d) *Práctica comunicativa cotidiana y mundo de la vida*. Finalmente, el análisis practicado en términos de pragmática formal, que parte de actos de habla sumamente idealizados, aislados y elementales, tiene que ser desarrollado hasta un punto en que resulten reconocibles los puntos de contacto para una investigación de tramas complejas de acción y de formas de vida comunicativamente estructuradas. Se trata aquí, en primer lugar, del problema fundamental de cómo se relaciona el significado contextual de un acto de habla con el significado literal de los elementos de la oración y oraciones de que consta. Hay que mostrar que el significado literal depende de complementos suministrados por el contexto que representa la situación y por el trasfondo que representa el mundo de la vida. Pero esta relativización del significado de las expresiones lingüísticamente estandarizadas no conduce a una disolución contextualista de constantes semánticas, es decir, a un consecuente relativismo del significado; pues las formas de vida particulares no solamente ofrecen aires de familia, sino que en ellas se repiten las infraestructuras universales del mundo de la vida.<sup>12</sup> Para esta fuerte tesis no bastan consideraciones relativas a teoría del significado; es menester, en segundo lugar, mostrar que entre los componentes estructurales de los actos de habla elementales, por un lado, y las funciones que los actos de habla pueden cumplir para la reproducción del mundo de la vida, por otro, se dan conexiones internas.

He hecho corresponder los componentes proposicionales, ilocucionarios y expresivos, que cabe reconocer en la forma normal de todo acto elemental de habla, a cogniciones o conocimientos, obligaciones y expresiones. Pero si se traen después a colación, desde la perspectiva de una historia evolutiva, y con el fin de establecer una comparación, los correlatos prelingüísticos que nos son conocidos por las investigaciones acerca del comportamiento animal, se ve cómo éstos tuvieron que

---

<sup>11</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, tomo I, págs. 390-420. Todavía no he hecho ningún estudio sobre una lógica pragmática que pudiese explicar la conservación de la validez en el tránsito regulado de un modo de comunicación a otro. Sobre las transferencias intermodales de validez, cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, t. 1, pág. 422, nota 84

<sup>12</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1987, tomo I, págs. 429 y ss.; tomo II, págs. 193 y ss.

experimentar una mudanza al acceder al plano lingüístico. Las percepciones y representaciones, al igual que el comportamiento adaptativo, adoptan una estructura proposicional. Las solidaridades generadas ritualmente, las obligaciones frente al colectivo, se escinden en el plano de la acción regulada por normas en reconocimiento intersubjetivo de normas vigentes, por un lado, y en motivos de acción conformes con las normas, por otro. Las expresiones ligadas al cuerpo que surgen de forma espontánea pierden su carácter involuntario cuando son sustituidas por emisiones lingüísticas o interpretadas por medio de ellas. Las emisiones o manifestaciones expresivas sirven a intenciones comunicativas, pueden emplearse intencionalmente.

Este asentamiento de las cogniciones, obligaciones y expresiones sobre una base lingüística, puede explicar por qué los medios lingüísticos de comunicación cumplen determinadas funciones: aparte de la función de *entendimiento*, cumplen ahora también la de *coordinación de la acción* y la de *socialización de los actores*. Bajo el aspecto de entendimiento los actos comunicativos sirven al *suministro de saber culturalmente acumulado*: la tradición cultural se reproduce, como hemos señalado, a través del medio que representa la acción orientada al entendimiento. Bajo el aspecto de coordinación de la acción esos mismos actos comunicativos sirven a un *cumplimiento de normas* ajustado al contexto de que se trate: también la integración social se cumple a través de ese medio. Bajo el aspecto de socialización, finalmente, los actos comunicativos sirven a la erección de controles internos del comportamiento, y en general a la formación de *estructuras de la personalidad*: una de las ideas básicas de Mead es que los procesos de socialización se efectúan a través de interacciones lingüísticamente mediadas.<sup>13</sup>

Queda como tercera tarea la de poner en relación la pragmática formal con planteamientos empíricos, de suerte que los instrumentos analíticos cobren una flexibilidad suficiente para abordar la compleja práctica cotidiana. Por lo demás, el concepto normativo de acción orientada al entendimiento puede emplearse para una investigación sistemática de niveles lingüísticos de realidad (como el juego, la ficción, el chiste, la ironía, etc.) y de patologías del lenguaje.<sup>14</sup>

#### (5) Excursos

(a) *Los planos de la acción social y de la integración social*. Considero la acción comunicativa y la acción estratégica como dos tipos de acción social, que representan una alternativa desde la perspectiva del agente mismo; los participantes en la interacción, aunque sea de forma intuitiva, tienen que elegir entre una actitud orientada al éxito o una actitud orientada al entendimiento. En cambio, las estructuras de la actividad teleológica y de la comunicación sólo pueden separarse bajo aspectos analíticos. Sin embargo, esas estructuras están diferentemente compuestas según sea el tipo de acción. En las interacciones estratégicas también los medios comunicativos se emplean en el sentido de un uso del lenguaje orientado por las consecuencias; aquí la formación lingüística de consenso no funciona, como en la acción comunicativa, como mecanismo de coordinación de la acción. En la acción comunicativa los participantes en la interacción ejecutan sus planes de acción teniendo a la vista un acuerdo comunicativamente alcanzado, mientras que las acciones coordinadas mismas mantienen su carácter de actividades teleológicas. La actividad teleológica constituye, por tanto, un componente, así de la acción orientada al entendimiento como de la acción orientada al éxito; en ambos casos las acciones implican intervenciones en el mundo objetivo. Según sea el fin de la acción pueden éstas incluir también acciones instrumentales, es decir, cambios manipulativos de los objetos físicos. Las acciones instrumentales pueden, por tanto, presentarse como componentes en acciones sociales de ambos tipos.

En la reproducción material del mundo de la vida, que se efectúa a través del medio de la actividad teleológica, participan tanto acciones estratégicas como acciones comunicativas. En cambio, la reproducción simbólica del mundo de la vida depende sólo de la acción orientada al entendimiento. Naturalmente, el mantenimiento del sustrato material es una condición necesaria para el mantenimiento de las estructuras simbólicas de un mundo de la vida. Pero la apropiación de tradiciones, la renovación de solidaridades, la socialización de los individuos necesitan de la hermenéutica natural de la comunicación cotidiana y, por tanto, del medio que representa la formación lingüística de consenso. Una interacción en la que uno trata a otro como objeto de influencias pasa de largo ante esa dimensión de la intersubjetividad lingüísticamente generada; en el marco de influencias causales recíprocas, no pueden transmitirse contenidos culturales, integrarse

<sup>13</sup> J. Habermas, *ibid*, t. II. págs 91-111.

<sup>14</sup> J. Habermas, *ibid*, t. I, págs. 419-427.



grupos sociales, ni socializarse ningún sujeto.

Mientras que para la reproducción material del mundo de la vida lo relevante de la acción social es el aspecto de actividad teleológica, para la reproducción simbólica del mundo de la vida lo importante es el aspecto de entendimiento. De ello se sigue la correspondencia propuesta entre formas de reproducción y tipos de acción. Una correspondencia biunívoca sólo se da entre el mundo de la vida simbólicamente reproducido y la acción comunicativa. Esta imagen se complica algo más cuando no consideramos los plexos de reproducción material desde la perspectiva interna de los sujetos agentes, que tratan de dominar su situación orientándose a la consecución de un fin, sino que los objetualizamos como sistemas. La reproducción material del mundo de la vida, no se reduce, ni siquiera en los casos límites, a dimensiones tan abarcables, que podamos entenderla como resultado pretendido de una cooperación colectiva. Normalmente, se efectúa como cumplimiento de funciones latentes, de funciones que van más allá de las orientaciones de acción de los participantes. Ahora bien, en la medida en que los efectos agregados de las acciones cooperativas cumplen imperativos de mantenimiento del sustrato material, estos plexos de acción pueden estabilizarse funcionalmente, es decir, por conexión retroalimentativa mediante acuse de recibo de consecuencias laterales funcionales. Estas funciones latentes de las acciones exigen introduzcamos el concepto de un plexo sistémico de *consecuencias* de la acción y *resultados* de la acción, que va más allá del entrelazamiento o concatenación de orientaciones de acción.

Podemos considerar las sociedades bajo los aspectos de mundo de la vida y sistema; bajo cada uno de estos aspectos hemos de contar con diversos mecanismos de integración social. De nuevo, sólo se da una correspondencia unívoca entre la acción comunicativa y la integración social. En cambio, los mecanismos de la integración sistémica parten de, u operan sobre, los resultados y consecuencias de la actividad teleológica, es decir, sobre los efectos que tanto las acciones comunicativas como las acciones estratégicas pueden provocar en el mundo objetivo.

Pero hay una clase de mecanismos sistémicos que no son igualmente compatibles con *ambos* tipos de acción: me refiero a medios de control o regulación tales como el dinero y el poder. Estos medios de comunicación *deslingüistizados* gobiernan un tráfico social ampliamente descolgado de normas y valores y de mecanismos de formación lingüística de consenso—sobre todo en esos subsistemas de acción económica y acción administrativa «racionales con arreglo a fines», que se han autonomizado frente a los contextos del mundo de la vida. Como estos medios de regulación o control fuerzan a pasar de la acción comunicativa a una interacción regida por medios, resulta aquí a su vez una correspondencia unívoca, o a lo menos clara, entre acción estratégica, por un lado, y los sistemas de acción diferenciados a través de medios, por otro.

(b) *Consecuencias filosóficas*. La teoría de la acción comunicativa está cortada al talle de las necesidades de la teoría de la sociedad; pero si el programa que he desarrollado en la primera *Zwischenbetrachtung*<sup>15</sup> (Interludio primero) puede realizarse, esta teoría tiene también consecuencias para la solución de problemas filosóficos. En primer lugar, esta teoría supone una aportación a la teoría del significado.

Prosiguiendo el planteamiento de la semántica veritativa, la pragmática formal hace derivar la comprensión de una emisión lingüísticamente estandarizada del conocimiento de las condiciones generales bajo las que un oyente puede aceptar la emisión. *Entendemos un acto de habla cuando sabemos que lo hace aceptable*. Desde la perspectiva del hablante las condiciones de aceptabilidad son idénticas a las condiciones de su éxito ilocucionario. La aceptabilidad no viene definida en un sentido objetivista desde la perspectiva del observador, sino desde la actitud realizativa del participante en la comunicación. A un acto de habla lo llamaremos «aceptable» si cumple las condiciones que son necesarias para que un oyente pueda tomar postura con un «sí» frente a la pretensión de validez entablada por el hablante. Estas condiciones no pueden cumplirse unilateralmente, ni relativamente al hablante, ni relativamente al oyente; antes se trata de condiciones para el reconocimiento intersubjetivo de una pretensión lingüística que, de forma típica para cada clase de actos de habla, funda un acuerdo, especificado en cuanto a su contenido, acerca de obligaciones relevantes para la interacción que sigue.

La teoría de la acción comunicativa se propone además como tarea investigar la «razón» inscrita en la propia práctica comunicativa cotidiana y reconstruir a partir de la base de validez del habla un

---

<sup>15</sup> J. Habermas, *ibíd.*, t. I, págs. 351 y ss.

*concepto no reducido de razón*. Si partimos del empleo no comunicativo de saber proposicional en acciones orientadas a la consecución de fines, tomamos una predecisión en favor de ese concepto de racionalidad *cognitivo-instrumental*, que a través del empirismo ha acuñado con tanta fuerza la autoconciencia de la modernidad. Ese concepto lleva consigo connotaciones de una autoafirmación acompañada por el éxito, que viene posibilitada por un informado control sobre, y una inteligente adaptación a, las condiciones de un entorno contingente. Si, en cambio, partimos del empleo comunicativo de saber proposicional en actos de habla, tomamos una predecisión en favor de un concepto más amplio de racionalidad que conecta con las viejas ideas acerca del *logos*. Este concepto de *racionalidad comunicativa* lleva consigo connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de fundar consenso que tiene un habla argumentativa en la que distintos participantes superan la subjetividad inicial de sus concepciones y merced a la comunidad de convicciones racionalmente motivadas se aseguran simultáneamente de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del plexo de vida social en que se mueven. Pero esta contraposición es ya consecuencia de la disparatada tentativa de desgajar el momento cognitivo-instrumental de la razón de ese concepto más amplio de razón.

Ciertamente que en el plano de las culturas de expertos las orientaciones racionales se han separado hoy hasta tal punto, que la elaboración reflexiva de cuestiones de verdad, cuestiones de justicia y cuestiones de gusto se atiene a una lógica interna distinta en cada una de esas tres esferas. Pero también en este plano la unidad de la razón viene asegurada procedimentalmente, es decir, mediante el procedimiento que representan el desempeño y resolución argumentativos de pretensiones de validez. Una *teoría de la argumentación* planteada en términos de pragmática formal puede, partiendo de los diferentes papeles de las pretensiones de validez en la acción comunicativa, distinguir entre distintas formas de discurso y clarificar las relaciones internas entre esos tipos de discursos.

Finalmente, la teoría de la acción comunicativa hace suyo determinados impulsos críticos que desde Humboldt (hasta Austin y Rorty) se han venido produciendo en el seno de la filosofía del lenguaje. La teoría de la acción comunicativa critica la orientación unilateral de la filosofía occidental por el mundo del ente. A este predominio del pensamiento *ontológico* corresponde el privilegio de que es objeto el conocimiento en epistemología y teoría de la ciencia, así como la importancia metodológica que cobra la oración asertórica en la semántica. El estudio pragmático-formal de los procesos de entendimiento puede disolver estas fijaciones. Contra estas unilateralizaciones ontológicas y cognitivistas puede hacer valer esa comprensión descentrada del mundo que entrelaza *a limine* el mundo objetivo con el mundo social y el mundo subjetivo y exige una simultánea orientación por las correspondientes pretensiones de validez que son la verdad proposicional, la rectitud normativa y la veracidad o la autenticidad.

---

## **Tema 7. La segunda generación de la Escuela de Frankfurt**

### **CLAUS OFFE**

#### ***¿Pleno empleo? Para la crítica de un problema mal planteado***

No se puede concebir el paro como un «problema», porque no es posible «solucionar» el hecho de que el mercado de trabajo no puede acoger el volumen de trabajo ofertado, por lo que es preciso efectuar una reorganización institucional de la vida del trabajo, de connotaciones morales y culturales.

Un problema es algo para lo que existe una solución. Por definición, todo laberinto tiene una salida. Cuando se define como «problema» un estado de cosas que preocupa, se procede a una determinada maniobra semántica que implica: basta con reflexionar sobre él con el debido rigor, consultar a los especialistas adecuados, fijar las prioridades correctas y luego actuar resueltamente; si se hace así, seguro que se encuentra la solución, la salida. Y se reconoce que se ha encontrado la solución por el hecho de que, en un momento dado, el problema ya no existe.

Vistas así las cosas, el paro no es un «problema», sino una situación con visos de fatalidad. El paro no es un problema porque el pleno empleo no es una solución realista y, por tanto, algo que pueda

responsablemente fijarse como objetivo. De nada sirve cubrir esta situación dolorosa y fuera de control con capas de pomada todo lo gruesas que se quiera de la retórica socialdemócrata sobre el pleno empleo. Tendremos que hacernos cargo a largo plazo de una situación en la que una gran parte de los ciudadanos adultos de ambos sexos no va a encontrar acomodo y fuentes de ingreso en relaciones laborales «normales». La cuestión clave es si vamos a conseguir o no configurar esta situación de tal manera que resulte social y políticamente hasta cierto punto inocua.

Existe paro cuando hay más personas que buscan una ocupación que las que efectivamente la encuentran. Este desajuste cuantitativo puede diagnosticarse de dos maneras: la demanda de fuerza de trabajo es «demasiado pequeña» o la oferta es «demasiado grande». La interpretación casi refleja preferida entre nosotros por los responsables de la política económica y social es que la demanda de fuerza de trabajo con los costes dados de la ocupación (esto es, costes salariales y extrasalariales) resulta «demasiado pequeña». Se sigue, en nuestra época «postkeynesiana» en todo caso, la conclusión de que deberían reducirse los costes de la ocupación y/o mejorar los incentivos para que los inversores empresarios creen puestos de trabajo (en el país) y aumenten su demanda de fuerza de trabajo, independientemente del coste que pueda comportar en el terreno de la política distributiva.

Por lo que se refiere a la reducción de los costes laborales (es decir, los salarios más los costes de seguridad social y protección de la fuerza de trabajo), las teorías de oferta dominantes tienen como premisa que si el trabajo es «más barato» se genera automáticamente más ocupación. Los costes laborales deberían aproximarse a un «salario de equilibrio» que se define porque despeja el mercado de trabajo. Pero esta es una conclusión errónea porque en toda economía desarrollada hay dos salarios de equilibrio que, además, difieren mucho entre sí. El salario de equilibrio que despeja el mercado de trabajo difiere drásticamente del salario de equilibrio que despejaría también el mercado de bienes; y si no se despeja el mercado de bienes tampoco se hará lo propio con el mercado de trabajo. Los bienes producidos no encuentran salida con el «salario de equilibrio» y eso conduce a una demanda de fuerza de trabajo «demasiado pequeña».

Dicho de otra manera, el salario no es sólo un factor de coste para el empresario, sino también un factor de ingreso para el trabajador y su presupuesto familiar. De la concentración unilateral en una u otra de estas dos funciones del salario se deriva la poco sugestiva polémica entre las doctrinas «liberales de derecha» y orientadas a la oferta que pretenderían reducir los costes salariales y las recetas «keynesianas de izquierda» y orientadas a la demanda que defienden los ingresos salariales reales o que incluso desearían aumentarlos. ¡Y en ambos casos en nombre del «pleno empleo» o de su restauración!

Esta polémica es tan estéril, entre otras cosas, porque si bien muchos argumentos teóricos dan la razón a las doctrinas de oferta, los datos institucionales más insoslayables de la política distributiva están, en la República Federal de Alemania, del lado de la teoría de la demanda. Los cinco motivos por los que desde finales de los años setenta se ha impuesto en Europa la doctrina «de oferta» en política económica, y por los que el keynesianismo ha perdido prácticamente todo crédito intelectual y práctico, son bien conocidos. En primer lugar, la globalización de las relaciones económicas y el sistema de tipos de cambio flexibles hacen inviable cualquier intento de practicar con medios keynesianos la soberanía nacional en política económica. En segundo lugar, la política keynesiana de demanda sólo es eficaz si es «inesperada»; cuando se convierte en rutina de los gobiernos conduce sólo a la subvención de los inversores y no también al aumento de la ocupación y el empleo. Además lleva —y es el tercer motivo— a la inflación, a un déficit público creciente —el cuarto— y —quinto motivo— a la escasez de capital monetario (*crowding out*) y al encarecimiento de las inversiones.

En el caso de la República Federal de Alemania, además, las realidades institucionales (la autonomía de la negociación salarial, el sindicato único, los convenios horizontales, los costes de la seguridad social ligados a los niveles de ingresos y asumidos paritariamente por las partes sociales) estaban concebidas para hacer del país una economía industrial exportadora altamente productiva, a lo que contribuyeron efectivamente en el pasado. Se producían bienes de elevado valor, fabricados por trabajadores muy cualificados y bien pagados en el marco de unas relaciones laborales altamente reguladas (y con una escala salarial progresiva y con tendencia al alza). Dominaba la escena una paz social comparativamente muy sólida, ensalzada por los protagonistas de este «Modell Deutschland» [modelo alemán] como un «cuarto factor de producción» específico de la economía alemana. En este modelo, unos sindicatos obreros fuertes eran un elemento deseable, propulsor de la modernización, de la que se beneficiaba la economía en su conjunto. En estas condiciones, los

sindicatos estaban bien vistos y conceptuados como «acicate de la racionalización», al tiempo que contribuían a la configuración de unas relaciones laborales que, en comparación con las realidades de la vida fabril norteamericana, francesa o española, sólo podrían calificarse como de luxe.

También son bien conocidas las causas que determinan que de este marco global de prosperidad y pleno empleo sólo puede hablarse ya en pretérito. Podríamos evocarlas aquí mediante el rótulo de la triple globalización.

En primer lugar, la integración económica de Europa Occidental comporta no sólo una concurrencia acrecentada en los mercados de bienes y de trabajo, sino también una pérdida de la soberanía de los Estados en materia de política económica y social. Esta merma proporciona a los gestores políticos una coartada bastante espesa para no hacer nada. La pregunta acerca de «¿qué hacer?» se solventa en gran medida por el mero hecho de que es palpable que ya no hay nadie, en el nivel de los Estados nacionales, con atribuciones para hacer algo por su cuenta y riesgo. Está por ver en qué medida se justifican las esperanzas en que sean las instituciones y políticas europeas integradas las que lleven a cabo aquellas cosas que los Estados nacionales de la Unión Europea (UE) ya no pueden hacer de manera soberana.

En segundo lugar, la eficiencia que vienen demostrando las economías del Este de Asia no sólo anula cada vez más las ventajas de competitividad de la economía alemana, derivadas de sus estándares en infraestructuras y tecnología, sino hace cada vez más patentes determinadas «desventajas de localización», al menos en el caso de la República Federal de Alemania.

Y en tercer lugar, tras el final de la guerra fría y la desaparición del telón de acero han devenido «postcomunistas» no únicamente los países situados en aquella área, sino también los países capitalistas europeo-occidentales: a partir de ahora deberán adaptarse a la vecindad inmediata de sistemas económicos en los que si por una parte la cualificación de la fuerza de trabajo alcanza en líneas generales los niveles habituales de Europa Occidental, por otra los costes del trabajo ascienden de momento (por ejemplo en la República Checa) sólo a un séptimo de los niveles occidentales. Está claro, además, que tras la caída del socialismo real ha perdido peso específico aquel viejo imperativo político de la guerra fría por el que se trataba de restar posibilidades políticas a «la otra parte» mediante el pleno empleo, una seguridad social relativamente generosa y las políticas redistributivas.

Esta enumeración debería completarse con el problema específicamente alemán de las transferencias de consumo Oeste-Este y, asimismo, con el hecho espinoso de que en la actualidad muchas regiones económicas en las que la industria del armamento tenía gran importancia están recibiendo unos «dividendos de la paz» negativos.

En conjunto estas nuevas condiciones conducen a una globalización postcomunista por la que el paro se estanca en el seno de la Unión Europea en niveles elevados, los éxitos en política de empleo de algunos países y regiones sólo pueden conseguirse a expensas del aumento del desempleo en otros países, y la lógica del *jobless growth* [aumento de las personas paradas] hace que la evolución del empleo se desvincule de la marcha de la economía. Las sociedades de la UE siguen siendo ricas —y ésta es la diferencia con las condiciones derivadas de la crisis económica mundial de finales de los años veinte. Pero les falta un mecanismo institucional que permita distribuir su propia riqueza en el conjunto de la sociedad. Para la gran masa de la población una cosa es cierta: sólo aquel que tiene trabajo y que a través del trabajo obtiene ingresos, bien por medio de la familia o de la seguridad social, tiene posibilidades de participar en la riqueza social.

Lo que vivimos actualmente en Europa como reacción a esta nueva situación es una política de desmontaje más o menos controlado de los costes laborales y sociales. La salida en tromba de la ciudadela de las relaciones laborales y los niveles salariales de luxe, dañinos para la competitividad, se verifica bajo la dictadura de los datos del mercado mundial y viene respaldada políticamente también por un incipiente «frente popular del capital». Esta estrategia es defensiva. Intenta aumentar la ocupación o cuanto menos mantenerla reduciendo los costes del empleo.

Tal vez este procedimiento incentive a los empresarios para crear empleos o para no despedir a sus trabajadores. Pero también incide negativamente en las perspectivas de ventas de los productores de bienes de consumo. Por eso es una cuestión incierta si, y durante cuánto tiempo, una política de desmontaje controlado de los derechos sociales y laborales estatutarios de los trabajadores podrá prevenir aquellas reacciones desesperadas que ya tenemos ocasión de observar actualmente en

Alemania y otros países europeos: por un lado la lucha militante desde la izquierda en favor de la protección de los puestos de trabajo por el Estado, por otro lado la pugna chovinista desde la derecha en favor de la protección del Estado frente a la presencia y proliferación de trabajadores «de fuera» en busca de puestos de trabajo. Si tales actitudes beligerantes, en una u otra versión, fuesen un fenómeno de masas, nos las veríamos evidentemente con desafíos de una escala de magnitud como no se ha conocido en Europa prácticamente desde la segunda guerra mundial. En tal caso estaría en juego no sólo la cuestión del «qué» acerca de la justa distribución de la riqueza social, sino también la cuestión del «cómo» relacionada con las formas e instituciones democráticas y liberales del proceso político.

Estas sombrías perspectivas son lo que resulta si nos aferramos a la idea de que ha de seguir habiendo un volumen constante de personas activas que debe integrarse con costes decrecientes en las relaciones de ocupación. Una lectura diferente y desde luego considerablemente menos habitual del desequilibrio del mercado de trabajo es la siguiente: lo que necesitamos no es un incremento de los puestos de trabajo, sino una reducción del volumen de trabajo, es decir, del producto de las personas en busca de ocupación y de las horas de trabajo ofertadas por persona. Las magnitudes que podrían moverse para despejar la plétora existente en el lado de la oferta del mercado de trabajo se pueden enumerar con brevedad. En primer término existe la exclusión formal — impracticable por motivos legales y normativos— de determinadas categorías de trabajadores, concretamente: extranjeros (no comunitarios) y mujeres (casadas). Con ellos desaparecen prácticamente todas las posibilidades personales de ejercer una influencia determinante sobre el volumen de trabajo ofertado. Lo que queda es la regulación temporal de la oferta; por día, por semana, por año o por vida puede mermarse de tal manera que —sin cambiar el resto de condiciones— se relativice en gran medida la sobreoferta de fuerza de trabajo o, en su caso, se evite en el futuro.

Este modelo de pensamiento dominaba a mediados de los años ochenta la política de tiempo de trabajo. Su debilidad consiste en que en la práctica ajustarse a él resulta precisamente para los ocupados mismos «normalmente penoso». ¿Por qué tendría que estar precisamente «yo» dispuesto a trabajar menos tiempo (y con ello, de un modo u otro, a renunciar a una parte de mis ingresos o al aumento de los mismos) sólo para que «tú» encuentres trabajo, sobre todo si no está nada claro qué uso hará (o podrá hacer) «él» (el empresario) de mi sacrificio en términos de tiempo de trabajo? ¿Realmente se traducirá la reducción de tiempo de trabajo por persona en un aumento (o incluso en el mantenimiento) del número de personas ocupadas? Si no fuese así, entonces muy posiblemente estaríamos «todos» peor que antes.

El resultado es que no se puede hacer mucho por el lado de la oferta del mercado de trabajo ni en el plano personal ni en el temporal. Esto será así, en todo caso, mientras no se acabe con esa idea de normalidad que cifra todo el valor y el éxito de la vida de las personas según se desenvuelvan en el mercado de trabajo y según como sea su vida laboral y profesional. Esta idea de normalidad es tan absurda como ineludible. Es absurda porque empuja a muchas personas a una carrera que sólo pueden perder. Es, por otra parte, ineludible porque las instituciones dominantes de la sociedad del trabajo reservan de hecho las cosas importantes de la vida (es decir, aparte de los ingresos también la libertad, la independencia personal, la seguridad, el reconocimiento y la autoestima) a aquellas personas que ante todo tienen un empleo y se desenvuelven bien en la vida profesional. Por el contrario, aquellos que (por estar en el paro) no encajan en la normalidad laboral o se niegan a adaptarse a esta «normalidad» (así, por ejemplo, las madres o «sólo amas de casa» o bien los «amos de casa») deberán hacer grandes esfuerzos para no aparecer ante sí mismos y ante los demás como «fracasados». Quien hace otra cosa que no sea «trabajar», aunque sólo sea a temporadas o a tiempo parcial, se expone a perjuicios muy sensibles en lo relativo a ingresos, seguridad y no pocas veces crédito moral ante los otros y ante sí mismo.

Las bases morales, culturales e institucionales de la sociedad del trabajo fijan primas a las formas de vida del «trabajador o empleado» que ni de lejos pueden extenderse al conjunto de los ciudadanos de esta sociedad. De esta manera, moviliza permanentemente una sobreoferta de fuerza de trabajo que luego es incapaz de incorporar, que no puede utilizar en la producción de bienes y servicios. Ahora bien, la idea según la cual sólo debería tenerse acceso a los bienes y valores de la vida si previamente se ha sido capaz de colocar con éxito la propia fuerza de trabajo en el mercado, es moralmente muy poco plausible. Pues ¿por qué razón deberían enhebrarse todas las actividades útiles que los seres humanos son capaces de hacer a través del agujero de la aguja de un contrato laboral? O ¿por qué razón se supone que es justo reservar las posibilidades de consumo, la

seguridad social y el reconocimiento social a aquellos que se han hecho valer en el mercado de trabajo?

Un argumento a favor del «pleno empleo» que encuentra cada vez más eco, aunque en ocasiones sea abiertamente cínico, señala que no es la justicia social el motivo primario por el que debería integrarse al mayor número posible de personas en el mercado de trabajo, sino el control social. Es palpable la antropología negativa que informa este argumento: si la gente no está vigilada y no trabaja en el marco de unas obligaciones contractuales formales, cae ineluctablemente en un modo de vida caótico y dañino desde el punto de vista de la comunidad. Con este argumento, desde luego, se desacredita a posteriori el valor humano de ese progreso técnico y económico que ha permitido la liberación de muchas personas de un trabajo duro y pesado. Y al mismo tiempo se asume implícitamente la miseria de un orden social que no parece disponer de otro medio, salvo el trabajo fabril, para hacer que los ciudadanos lleven una vida disciplinada y cooperativa.

Por otra parte, son demasiado atractivas para los ciudadanos de nuestra «sociedad del trabajo» las primas materiales e inmateriales ligadas a la existencia supuestamente «normal» como trabajador empleado para que la renuncia al trabajo a tiempo completo y a los ingresos correspondientes pueda informar en algún sentido mínimamente aceptable los planes vitales de una parte relevante de la población. Antes al contrario: cuanto más precario e incierto se hace que todas las personas adultas encuentren y conserven un puesto de trabajo seguro, satisfactorio y adecuadamente remunerado, más intensa y agresiva deviene —en la relación entre generaciones, sexos y grupos étnicos— la concurrencia por este «bien de bienes» y la identificación subjetiva con el valor que se le atribuye. La revalorización que según las ideas de algún que otro profeta conservador experimentaría hoy, frente a esta elevada y predominante valoración del trabajo formal, la vida fuera del mercado de trabajo (en la familia, en la comunidad local, en el huerto propio, en cooperativas, redes de voluntariado y asociaciones), debería ser algo más que una alabanza barata de la renuncia, la austeridad y el sentido común. La revalorización del tiempo libre y de la actividad autodeterminada con la que podría llenarse —o al revés: la relativización social del trabajo ligado al mercado— es un proyecto que afecta a la estructura moral, institucional y económica nuclear de las sociedades industriales democráticas. Desde un punto de vista institucional, estas sociedades, en efecto, se enfrentan con perplejidad al problema de que su riqueza es producida por una parte decreciente de los ciudadanos, pero a la vez todos ellos aspiran a obtener una parte suficiente de esa riqueza. Mientras aproximadamente toda la población activa participe en la producción de la riqueza, este problema se resuelve a través del contrato laboral de cada individuo. Pero cuando ya no es éste el caso, cuando esta situación en principio normal se ha perdido de manera ineluctable, en la solución del problema de la distribución sólo pueden entrar los derechos ciudadanos de carácter económico que todos los ciudadanos se reconozcan mutuamente.

Cabe enunciar en tres principios básicos qué configuración podría tomar este tipo de enfoque (aunque de seguro que no podría realizarse en tres legislaturas).

Primero: nadie tiene derecho a excluir de participar en el mercado de trabajo a categorías enteras de la población (en función de su sexo, edad, nacionalidad, cualificación, etc.).

Segundo: si todos los ciudadanos adultos no tienen «derecho al trabajo» pero sí, efectivamente, derecho a participar como aspirantes a obtenerlo en la concurrencia por la ocupación, entonces todos aquellos que renuncien voluntariamente a la participación en esta concurrencia les harán un favor a los que quieran seguir participando en ella, en unas condiciones obviamente mejores debido precisamente a la renuncia de los primeros. Consecuentemente, los que se retiran tienen derecho a una contraprestación por ese favor. Esta compensación debería concebirse como derecho ciudadano a una renta básica, desvinculada de cualquier requisito previo (la necesidad, obligaciones familiares, etc.), financiada a través de impuestos y de una cuantía, durante el período de no participación en el mercado de trabajo, suficiente para una vida modesta.

Tercero: la indemnización por la renuncia a participar en el mercado de trabajo, que tendría que ser individualmente reversible en todo momento, no debe entenderse como una simple prima por la neutralización de la fuerza de trabajo, sino como un estímulo a tratar de utilizar la propia capacidad de trabajo de un modo diferente a su «venta» a cambio de un salario.

Fuera del ámbito inmediato de la casa y la familia tales posibilidades de utilización no son, ciertamente, fáciles de encontrar. La evolución de las sociedades industriales, antes bien, se caracteriza porque lleva a la fuerza de trabajo a una «trampa de la modernización»: durante mucho

tiempo el trabajo ligado al mercado pareció tan remunerador frente a todas las formas de actividad informales y de autoprovisión que en gran medida han ido extinguiéndose y ahora, cuando el mercado de trabajo no puede dar cabida a todo el volumen de trabajo ofertado, ya no están disponibles como reservas de subsistencia económica. Por tanto, no hay muchos motivos para confiar en que las alternativas informales de actividad útil aparezcan «por sí solas» o como efecto de la expresión de buenos deseos. Por eso mismo, deberán «inventarse de nuevo», fomentarse y estimularse.

En definitiva, una reorganización institucional de la vida del trabajo basada en estos principios tal vez no podría acabar con el paro, pero sí, en todo caso, contribuiría a hacer más soportable y menos conflictiva una situación difícilmente soslayable a largo plazo en la que no todos los trabajadores van a poder encontrar un puesto de trabajo regular.

---

## **TEMA 8. Revitalización de la teoría social**

**PIERRE BOURDIEU, JEAN-CLAUDE CHAMBOREDON, JEAN-CLAUDE PASSERON**

### ***El oficio de sociólogo***

#### **Introducción. Epistemología y metodología**

“El método -escribe Auguste Comte- no es susceptible de ser estudiado separadamente de las investigaciones en que se lo emplea; o, por lo menos, sería éste un estudio muerto, incapaz de fecundar el espíritu que a él se consagra. Todo lo que pueda decirse de real, cuando se lo encara abstractamente, se reduce a generalidades tan vagas que no podría tener influencia alguna sobre el régimen intelectual. Cuando se ha establecido, como tesis lógica, que todos nuestros conocimientos deben fundarse sobre la observación, que debe procederse de los principios hacia los hechos y de los hechos hacia los principios, además de algunos otros aforismos similares, se conoce mucho menos netamente el método que a quien estudia, de modo poco profundo, una sola ciencia positiva, aun sin intención filosófica. Por haber desconocido este dato esencial, nuestros psicólogos se inclinan a considerar a sus ensueños como ciencia, cuando creen comprender el método positivo por haber leído los preceptos de Bacon o el Discurso de Descartes. Ignoro si, más tarde, será posible seguir a priori un verdadero curso del método del todo independiente del estudio filosófico de las ciencias; pero estoy convencido de que ello es imposible hoy, puesto que los grandes procedimientos lógicos no pueden aún ser explicados, con suficiente precisión, por separado de sus aplicaciones. Me atrevo a agregar además que, aun cuando una empresa de este tipo pueda ser realizada -lo que, en efecto es concebible-, sólo por el estudio de las aplicaciones regulares de los procedimientos científicos podrá lograrse un buen sistema de hábitos intelectuales, hecho que es, sin embargo, objetivo esencial del método”(1).

Nada habría que agregar a este texto que, al negarse a disociar el método de la práctica, de entrada rechaza todos los discursos del método, si no existiera ya todo un discurso acerca del método que, ante la ausencia de una oposición de peso, amenaza imponer a los investigadores una imagen desdoblada del trabajo científico. Profetas que se ensañan con la impureza original de la empiria -de quienes no se sabe si consideran las mezquindades de la rutina científica como atentatorias a la dignidad del objeto que ellos piensan les corresponde o del sujeto científico que pretende encarnar- o sumos sacerdotes del método que todos los investigadores observarían voluntariamente, mientras vivan, sobre los estrados del catecismo metodológico, quienes disertan sobre el arte de ser sociólogo o el modo científico de hacer ciencia sociológica a menudo tienen en común la disociación del método o la teoría respecto de las operaciones de investigación, cuando no disocian la teoría del método o la teoría de la teoría. Surgido de la experiencia de la investigación y de sus dificultades cotidianas, nuestro propósito explicita, en función de las necesidades de nuestra causa, un “sistema de costumbres intelectuales”: se dirige a quienes, “embarcados” en la práctica de la sociología empírica, sin necesidad alguna de que se les recuerde la necesidad de la medición y de su aparato teórico y técnico, están de acuerdo totalmente con nosotros sobre aquello acerca de lo cual estamos de acuerdo porque va de suyo: la necesidad, por ejemplo, de no descuidar ninguno de los instrumentos conceptuales o técnicos que dan todo el rigor y la fuerza a la verificación experimental. Sólo quienes no tienen o no quieren hacer la experiencia de investigación podrán ver, en esta obra

que apunta a problematizar la práctica sociológica, un cuestionamiento de la sociología empírica.(2)

Si bien es cierto que la enseñanza de la investigación requiere, de parte de quienes la conciben como de los que la reciben, una referencia directa y constante a la experiencia en primera persona de la práctica, "la metodología de moda que multiplica los programas de investigaciones refinadas pero hipotéticas, las consideraciones críticas de investigaciones realizadas por otros [...] o los veredictos metodológicos",(3) no podría reemplazar una reflexión sobre la relación justa con las técnicas y un esfuerzo, aún azaroso, por transmitir principios que no pueden presentarse como simples verdades de principio porque son el principio de la investigación de verdades. Si bien es cierto, además, que los métodos se distinguen de las técnicas, por lo menos en que éstos son "lo suficientemente generales como para tener valor en todas las ciencias o en un sector importante de ellas",(4) esta reflexión sobre el método debe también asumir el riesgo de rever los análisis más clásicos de la epistemología de las ciencias de la naturaleza; pero quizá sea necesario que los sociólogos se pongan de acuerdo sobre principios elementales que aparecen como evidentes para los especialistas en ciencias de la naturaleza o en filosofía de las ciencias, para salir de la anarquía conceptual a la que están condenados por su indiferencia ante la reflexión epistemológica. En realidad, el esfuerzo por examinar una ciencia en particular a través de los principios generales proporcionados por el saber epistemológico se justifica y se impone especialmente en el caso de la sociología: en ella todo conduce, en efecto, a ignorar este saber, desde el estereotipo humanista de la irreductibilidad de las ciencias humanas hasta las características del reclutamiento y la formación de investigadores, sin olvidar la existencia de un conjunto de metodólogos especializados en la reinterpretación selectiva del saber de las otras ciencias. Por tanto, es necesario someter las operaciones de la práctica sociológica a la problemática de la razón epistemológica, para definir, y si es posible inculcar, una actitud de vigilancia que encuentre en el completo conocimiento del error y de los mecanismos que lo engendran uno de los medios para superarlo. La intención de dotar al investigador de los medios para que él mismo supervise su trabajo científico, se opone a los llamados al orden de los censores cuyo negativismo perentorio sólo suscita el horror al error y el recurso designado a una tecnología investida con la función de exorcismo.

Como la obra de Gaston Bachelard lo demuestra, la epistemología se diferencia de una metodología abstracta en su esfuerzo por captar la lógica del error para construir la lógica del descubrimiento de la verdad como polémica contra el error y como esfuerzo para someter las verdades próximas a la ciencia y los métodos que utiliza a una rectificación metódica y permanente [G. Canguilhem, texto n°1]. Pero la acción polémica de la razón científica no tendría toda su fuerza si el "psicoanálisis del espíritu científico" no se continuara en un análisis de las condiciones sociales en las cuales se producen las obras sociológicas: el sociólogo puede encontrar un instrumento privilegiado de vigilancia epistemológica en la sociología del conocimiento, como medio para enriquecer y precisar el conocimiento del error y de las condiciones que lo hacen posible y, a veces, inevitable. [G. Bachelard, texto n°2]. Por consiguiente, las apariencias que aquí pudieran subsistir de una discusión *ad hominem* se refieren sólo a los límites de la comprensión sociológica de las condiciones de error: una epistemología que se remite a una sociología del conocimiento, menos que ninguna otra puede imputar los errores a sujetos que no son, nunca ni totalmente, sus autores. Si, parafraseando un texto de Marx, "no pintamos de rosado", al empirista, al intuicionista o al metodólogo, tampoco nos referimos a "personas sino en tanto que personificación" de posiciones epistemológicas que sólo se comprenden totalmente en el campo social donde se apoyan.

### **Pedagogía de la investigación**

La función de esta obra define su forma y su contenido. Una enseñanza de la investigación cuyo proyecto sea exponer los principios de una práctica profesional y simultáneamente imprimir cierta relación a esta práctica, es decir, proporcionar a la vez los instrumentos indispensables para el tratamiento sociológico del objeto y una disposición activa a utilizarlos apropiadamente, debe romper con la rutina del discurso pedagógico para restituir su fuerza heurística a los conceptos y operaciones más completamente "neutralizados" por el ritual de la exposición canónica. Por ello, esta obra que apunta a señalar los actos más prácticos de la práctica sociológica comienza con una reflexión que trata de recordar, sistematizándolos, las implicaciones de toda práctica, buena o mala, y de concretar en preceptos prácticos al principio de vigilancia epistemológica (Libro primero).(5) Se intentará luego la definición de la función y las condiciones de aplicación de los esquemas teóricos a los que debe recurrir la sociología para construir su objeto, sin pretender presentar estos primeros principios de la interrogación propiamente sociológica como una teoría acabada del conocimiento del



objeto sociológico y, menos todavía, como una teoría general y universal del sistema social. (Libro segundo).\* La investigación empírica no busca comprometer tal teoría para escapar el empirismo, siempre que ponga en práctica efectiva, en cada una de sus operaciones, los principios que lo constituyen como ciencia, proporcionándole un objeto caracterizado por un mínimo de coherencia teórica. Si esta condición se cumple, los conceptos o los métodos podrán ser utilizados como nuevos usos (Libro tercero).\*\* Al asociar la presentación de cada instrumento intelectual a ejemplos de su utilización, se tratará de evitar que el saber sociológico pueda aparecer como una suma de técnicas, o como un capital de conceptos separados o separables de su implementación en la investigación.

Si nos hemos permitido extraer del orden de razones en las que se encontraban insertos los principios teóricos y los procedimientos técnicos heredados de la historia de la ciencia sociológica, no es sólo para quebrar los encadenamientos del orden didáctico que no renuncia a la complacencia erudita frente a la historia de las doctrinas o los conceptos sino para rendir tributo al reconocimiento diplomático de los valores consagrados por la tradición o sacralizados por la moda, ni tampoco para liberar virtualidades heurísticas, muchas veces más numerosas que los que permitirían creer los usos académicos; es, sobre todo, en nombre de una concepción de la teoría del conocimiento sociológico que hace de esta teoría sistema de principios que definen las condiciones de posibilidad de todos los actos y todos los discursos propiamente sociológicos, y sólo de éstos, cualesquiera que sean las teorías del sistema social de quienes producen o produjeron obras sociológicas en nombre de estos principios. El problema de una filiación de una investigación sociológica a una teoría particular acerca de lo social, la de Marx, la de Weber o la de Durkheim por ejemplo, es siempre secundario respecto del problema de la pertenencia de esta investigación a la ciencia sociológica: el único criterio de esta pertenencia reside, en realidad, en la aplicación de los principios en tanto tal, de ningún modo separa autores a los que todo aleja en el plano de la teoría del sistema social. Aunque la mayoría de los autores han llegado a confundir su teoría particular del sistema social con la teoría del conocimiento de lo social que abrazaban, por lo menos implícitamente en su práctica sociológica, el proyecto epistemológico puede permitirse esta distinción preliminar para vincular autores cuyas oposiciones doctrinarias ocultan el acuerdo epistemológico.

Temer que esta empresa conduzca a una amalgama de principios tomados de tradiciones teóricas diferentes o a la constitución de un corpus de fórmulas disociadas de los principios que las fundamentan, implica olvidar que la reconciliación cuyos principios creemos explicitar se opera realmente en el ejercicio auténtico del oficio de sociólogo o, más exactamente, en el "oficio" del sociólogo, *habitus* que, en tanto que sistema de esquemas más o menos dominados y más o menos transponibles, no es sino la interiorización de los principios de la teoría del conocimiento sociológico. A la tentación que siempre surge de transformar los preceptos del método en recetas de cocina científica o en objetos de laboratorio, sólo puede oponérsele un ejercicio constante de la vigilancia epistemológica que, subordinado al uso de técnicas y conceptos a un examen sobre las condiciones y los límites de su validez, proscriba la comodidad de una aplicación automática de procedimientos probados y señale que toda operación, no importa cuán rutinaria y repetida sea, debe repensarse a sí misma y en función del caso particular. Sólo una reinterpretación mágica de las exigencias de la medición puede a la vez sobrestimar la importancia de las operaciones que no son, por otra parte, sino recursos del oficio y, transformando la cautela metodológica en respeto sagrado, utilizar no sin temor o no utilizar jamás, bajo el temor de no cumplir totalmente las condiciones rituales, instrumentos que deberían ser juzgados sólo en el uso. Los que llevan la cautela metodológica hasta la obsesión hacen pensar en ese enfermo del que habla Freud, que dedica su tiempo a limpiar sus anteojos sin ponérselos nunca.

Considerar seriamente el proyecto de transmitir un *ars inveniendi* significa reconocer que supone algo más y diferente que el *ars probandi* propuesto por quienes confunden la mecánica lógica, enseguida desarmada, de las comprobaciones y las pruebas con el funcionamiento real del espíritu creador; reconocer también, con la misma evidencia, que existen senderos o, mejor dicho, atajos que hoy pueden trazar una reflexión sobre la investigación en el camino sin arrepentimientos ni rodeos que propondría un discurso verdadero del método sociológico.

A diferencia de la tradición que se atiene a la lógica de la prueba, sin permitirse, por principio, penetrar en los arcanos de la invención, condenándose de esta forma a vacilar entre una retórica de la exposición formal y una psicología literaria del descubrimiento, quisiéramos proporcionar aquí los medios para adquirir una disposición mental que sea condición de la invención y de la prueba. Si esta reconciliación no se produce, ello implicaría renunciar a proporcionar una ayuda, cualquiera que sea, al trabajo de investigación, limitándonos junto a tantos otros metodólogos, a invocar o llamar,

como se llama a los espíritus, los milagros de una iluminación creadora, que transmite la hagiografía del descubrimiento científico, o los misterios de la psicología de las profundidades.(6)

Si va de suyo que los automatismos adquiridos posibilitan la economía de una invención permanente, hay que cuidarse de la creencia de que el sujeto de la creación científica es un *automaton spirituale* que obedece a los organizados mecanismos de una programación metodológica constituida de una vez para siempre, y por tanto encerrar al investigador en los límites de una ciega sumisión a un programa que excluye la reflexión sobre el programa, reflexión que es condición de invención de nuevos programas.(7) La metodología, afirmaba Weber, “[...] es condición de un trabajo fecundo en la misma medida en que el conocimiento de la anatomía es condición de la marcha correcta”.(8) Pero, aunque es inútil confiar en descubrir una ciencia sobre el modo de hacer ciencia, y suponer que la lógica sea algo más que un modo de control de la ciencia que se construye o que ya se ha construido, sin embargo, como lo observó Stuart Mill, “la invención puede ser cultivada”, es decir que una explicitación de la lógica del descubrimiento, tan parcial como parezca, puede contribuir a la racionalización del aprendizaje de las aptitudes para la creación.

### **Epistemología de las ciencias del hombre y epistemología de las ciencias de la naturaleza**

La mayoría de los errores a los que se exponen la práctica sociológica y la reflexión sobre la misma radican en una representación falsa de la epistemología de las ciencias de la naturaleza y de la relación que mantiene con la epistemología de las ciencias del hombre. Así, epistemologías tan opuestas en sus afirmaciones evidentes como el dualismo de Dilthey – que no puede pensar la especificidad del método de las ciencias del hombre sino oponiéndole una imagen de las ciencias de la naturaleza originada en la mera preocupación por diferenciar- y el positivismo –preocupado por imitar una imagen de la ciencia natural fabricada según las necesidades de esta imitación-, ambos en común ignoran la filosofía exacta de las ciencias exactas. Esta grosera equivocación condujo a fabricar distinciones forzadas entre los dos métodos para responder a la nostalgia o a los deseos piadosos del humanismo, y a celebrar ingenuamente redescubrimientos desconocidos como tales o, además, a entrar en la puja positivista que escolarmente copia una imagen reduccionista de la experiencia como copia de lo real.

Pero puede advertirse que el positivismo efectúa sólo una caricatura del método de las ciencias exactas, sin acceder ipso facto a una epistemología exacta de las ciencias del hombre. De hecho, el carácter subjetivo de los hechos sociales y su irreductibilidad a los métodos rigurosos de la ciencia conforman una constante en la historia de las ideas que la crítica del positivismo mecanicista sólo reafirma. De esta forma, al percibir que “los métodos que los científicos o los investigadores fascinados por las ciencias de la naturaleza tan a menudo intentaron aplicar a la fuerza a las ciencias del hombre no siempre fueron necesariamente aquellos que los científicos aplicaban de hecho en su propia disciplina, sino más bien los que creían utilizar”,(9) Hayek concluye de inmediato que los hechos sociales se diferencian “de los hechos de las ciencias físicas en tanto son creencias u opiniones individuales” y, por consiguiente, “no deben ser definidos según lo que podríamos descubrir sobre ellos por los métodos objetivos de la ciencia sino según lo que piensa la persona que actúa”.(10) La impugnación de la imitación automática de las ciencias de la naturaleza se vincula tan mecánicamente a la crítica subjetivista de la objetividad de los hechos sociales que todo esfuerzo por encarar los problemas específicos que plantea la transposición a las ciencias del hombre del saber epistemológico de las ciencias de la naturaleza, corre siempre el riesgo de parecer una reafirmación de los derechos imprescriptibles de la subjetividad.(11)

### **La metodología y el desplazamiento de la vigilancia**

Para superar las discusiones académicas y las formas académicas de superarlas, es necesario someter la práctica científica a una reflexión que, a diferencia de la filosofía clásica del conocimiento, se aplique no a la ciencia hecha, ciencia verdadera cuyas condiciones de posibilidad y de coherencia, cuyos títulos de legitimidad sería necesario establecer, sino a la ciencia que se está haciendo. Tal tarea, propiamente epistemológica, consiste en descubrir en la práctica científica misma, amenazada sin cesar por el error, las condiciones en las cuales se puede discernir lo verdadero de lo falso, en el pasaje desde un conocimiento menos verdadero a un conocimiento más verdadero, o más bien, como lo afirma Bachelard, “aproximado, es decir rectificado”. Esta filosofía del trabajo científico como “acción polémica incesante de la Razón”, traspuesta a la instancia de las ciencias del hombre, puede proporcionar los principios de una reflexión capaz de inspirar y controlar los actos concretos de una práctica verdaderamente científica, definiendo en lo que tengan de específico los principios del “racionalismo regional” propios de la ciencia sociológica. El racionalismo fijista que informaba las

preguntas de la filosofía clásica del conocimiento hoy se expresa mejor en los intentos de algunos metodólogos que se inclinan a reducir la reflexión sobre el método a una lógica formal de las ciencias. Sin embargo, como lo señala P. Feyerabend, "todo fijismo semántico tropieza con dificultades cuando se trata de dar razón total del progreso del conocimiento y de los descubrimientos que a él aportan".(12) Más precisamente, interesarse en las relaciones intemporales entre los enunciados abstractos en detrimento de los procesos por los cuales cada proposición o cada concepto fue establecido y engendró otras proposiciones u otros conceptos, supone negarse a colaborar efectivamente con quienes están inmersos en las peripecias inseguras del trabajo científico, desplazando así el desarrollo de la intriga entre bastidores para llevar a escena sólo los desenlaces. Totalmente ocupados en la búsqueda de una lógica ideal del descubrimiento, los metodólogos no pueden dirigirse en realidad sino a un investigador definido abstractamente por su aptitud para concretar estas normas de perfección, es decir a un investigador impecable, lo que equivale a decir imposible o estéril. La obediencia incondicional a un *organon* de reglas lógicas tiende a producir un efecto de "clausura prematura", al hacer desaparecer, como lo diría Freud, "la elasticidad en las definiciones", o como lo afirma Carl Hempel, "la disponibilidad semántica de los conceptos" que constituye una de las condiciones del descubrimiento, por lo menos en ciertas etapas de la historia de una ciencia o del desarrollo de una investigación.

No se trata aquí de negar que la formalización lógica encarada como medio para poner a prueba la lógica en acto de la investigación y la coherencia de sus resultados constituye uno de los instrumentos más eficaces del control epistemológico; pero esta implementación legítima de los instrumentos lógicos opera demasiado a menudo como garantía de la enfermiza predilección por ejercicios metodológicos cuyo único fin discernible es posibilitar la exhibición de un arsenal de medios disponibles. Frente a algunas investigaciones concebidas en función de las necesidades de la causa lógica o metodológica, no puede sino evocarse, con Abraham Kaplan, de conducta de un borracho que, habiendo perdido la llave de su casa, la busca sin embargo con obstinación, bajo la luz de un farol, ya que alega que allí se ve mejor [A. Kaplan, texto n° 3].

El rigorismo tecnológico que descansa sobre la fe en un rigor definido de una vez para siempre y para todas las situaciones, es decir una representación fijista de la verdad o del error como trasgresión a normas incondicionales, se opone diametralmente a la búsqueda de rigores específicos, desde una teoría de la verdad como teoría del error rectificado. "El conocer -agrega Gaston Bachelard- debe evolucionar junto con lo conocido". Lo que equivale a afirmar que es inútil buscar una lógica anterior y exterior a la historia de la ciencia que se está haciendo. Para captar los procedimientos de la investigación es necesario analizar cómo opera en lugar de encerrarla en la observación de un decálogo de procedimientos que quizá no deban parecer adelantados respecto de la práctica real sino por el hecho de que son definidos por adelantado.(13) "Desde la fascinación por el hecho de que en matemática evitar el error es cuestión de técnica, se pretende definir la verdad como el producto de una actividad intelectual que responde a ciertas normas; se pretende considerar los datos experimentales como se consideran los axiomas de la geometría; se confía determinar reglas de pensamiento que considerarían la función que la lógica desempeña en matemática. Se quiere, a partir de una experiencia limitada, construir la teoría de una vez por todas. El cálculo infinitesimal elaboró sus fundamentos paso a paso, la noción de número sólo alcanzó claridad después de 2500 años. Los procedimientos que instauran el rigor se originan como respuestas a preguntas que no pueden formularse a priori, y que sólo el desarrollo de la ciencia hace surgir. La ingenuidad se pierde lentamente. Esto, verdadero en matemática, lo es a fortiori para las ciencias de la observación, a donde cada teoría refutada impone nuevas exigencias de rigor. Es pues inútil pretender plantear a priori las condiciones de un pensamiento auténticamente científico."(14)

Más profundamente, la exhortación insistente por una perfección metodológica corre el riesgo de provocar un desplazamiento de la vigilancia epistemológica; en lugar de preguntarse, por ejemplo, sobre el objeto de medición, sobre el grado de precisión deseable y legítimo según las condiciones particulares de la misma, o determinar, simplemente, si los instrumentos miden lo que se desea medir, es posible, arrastrados por el deseo de acuñar en tareas realizables la idea pura del rigor metodológico, perseguir, en una obsesión por el decimal, el ideal contradictorio de una precisión definible intrínsecamente, olvidando que, tal como lo recuerda A. D. Richtie, "realizar una medición más precisa que lo necesario no es menos absurdo que hacer una medición insuficientemente precisa",(15) o también que, como lo señala N. Campbell, cuando se establece que todas las proposiciones comprendidas dentro de ciertos límites son equivalentes y que la proposición definida aproximativamente es perfectamente legítimo.(16) Se entiende que la ética del deber metodológico

pueda, al engendrar una casuística de la equivocación técnica, conducir, por lo menos indirectamente, a una ritual de procedimientos que quizás es la caricatura del rigor metodológico, pero que es sin duda y exactamente el opuesto de la vigilancia epistemológica.(17) Es especialmente significativo que la estadística, ciencia del error y del conocimiento aproximativo, que en procedimientos tan comunes como el cálculo del error o del límite de confiabilidad opera con una filosofía de la vigilancia crítica, pueda ser frecuentemente utilizada como coartada científica de la sujeción ciega al instrumento.

De la misma forma, cada vez que los teóricos conducen la investigación empírica y los instrumentos conceptuales que emplea ante el tribunal de una teoría cuyas construcciones en el dominio de una ciencia que ella pretende reflejar y dirigir se niegan a evaluar, gozan del respeto de los practicistas, respeto forzado y verbal, sólo en nombre del prestigio indistintamente atribuido a toda empresa teórica.

Y si sucede que la coyuntura intelectual posibilita que los teóricos puros impongan a los científicos su ideal, lógico o semántico, de la coherencia íntegra y universal del sistema de conceptos, pueden llegar a detener la investigación en la medida en que logran contagiar la obsesión de pensarlo todo, de todas formas y en todas sus relaciones a la vez, ignorando que en las situaciones concretas de la práctica científica no se puede pretender construir problemáticas o teorías nuevas sino cuando se renuncia a la ambición imposible, que no es escolar ni profética, de decirlo todo, sobre todas las cosas y, además, ordenadamente.(18)

### **El orden epistemológico de razones**

Pero estos análisis sociológicos o psicológicos de la distorsión metodológica y de la desviación especulativa no pueden ocupar el lugar de la crítica propiamente epistemológica a la que introducen. Si es necesario prevenirse, con especial convicción, frente a la puesta en guardia de los metodólogos es porque, al llamar la atención exclusivamente sobre los controles formales de los procedimientos experimentales y los conceptos operacionales, corren el riesgo de desplazar la vigilancia sobre peligros más serios. Los instrumentos y los apoyos, muy poderosos sin duda, que la reflexión metodológica proporciona a la vigilancia se vuelven contra ésta cada vez que no se cumplen las condiciones previas a su utilización. La ciencia de las condiciones formales del rigor de las operaciones, que presenta el aspecto de una puesta en forma "operatoria" de la vigilancia epistemológica, puede parecer que se funda en la pretensión de asegurar automáticamente la aplicación de los principios y preceptos que definen la vigilancia epistemológica, de manera tal que es necesario un acrecentamiento de la vigilancia para evitar que produzca automáticamente este efecto de desplazamiento.

Sería necesario, como decía Saussure, "mostrar al lingüista lo que hace".(19) Preguntarse que es hacer ciencia o, más precisamente, tratar de saber qué hace el científico, sepa éste o no lo que hace, no es sólo interrogarse sobre la eficacia y el rigor formal de las teorías y de los métodos, es examinar qué hacen con los objetos y qué objetos hacen. El orden según el cual debe efectuarse este examen se impone tanto por el análisis propiamente epistemológico de los obstáculos al conocimiento como por el análisis sociológico de las implicaciones epistemológicas de la sociología actual que definen la jerarquía de los peligros epistemológicos y, por este camino, de los puntos de urgencia.

Establecer, con Bachelard, que el hecho científico se conquista, construye, comprueba, implica rechazar al mismo tiempo el empirismo que reduce el acto científico a una comprobación y el convencionalismo que sólo le opone los preámbulos de la construcción. A causa de recordar el imperativo de la comprobación, enfrentando la tradición especulativa de la filosofía social de la cual debe liberarse, la comunidad sociológica persiste en olvidar hoy la jerarquía epistemológica de los actos científicos que subordina la comprobación a la construcción y la construcción a la ruptura: en el caso de una ciencia experimental, la simple remisión a la prueba experimental no es sino tautológica en tanto no se acompañe de una explicación de los supuestos teóricos que fundamentan una verdadera experimentación, y esta explicación no adquiere poder heurístico en tanto no se la adhiera la explicitación de los obstáculos epistemológicos que se presentan bajo una forma específica en cada práctica científica.

[Madrid, Siglo XXI, 1975, 1-25, ed. original francés 1973]

## Notas

1. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, t. I, Bachelier, París, 1830 (citado según la edición Garnier, 1926, pp. 71-72). Podría señalarse, con Canguilhem, que no es fácil superar la seducción del vocabulario que "nos conduce sin cesar a concebir el método como susceptible de ser separado de las investigaciones en que es puesto en práctica: [A. Comte] "enseña en la primera lección del *Curso de filosofía positiva* que «el método no es susceptible de ser estudiado por separado de las investigaciones en que es empleado»; ello sobrentiende que el empleo de un método supone ante todo su posesión" (G. Canguilhem, *Théorie et technique de l'experimentation chez Claude Bernard*, Colloque du centenaire de la publication de *L'Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Masson, París, 1967, p. 24).

2. La división del campo epistemológico según la lógica de los pares (cfr. 3ª parte) y las tradiciones intelectuales que, al identificar toda reflexión con especulación pura, no permiten percibir la función técnica de una reflexión sobre la relación con las técnicas, otorgan fuerte probabilidad al malentendido que aquí tratamos de enfrentar: en efecto, en esta organización dualista de las posiciones epistemológicas todo intento de volver a insertar las operaciones técnicas en la jerarquía de los actos epistemológicos será casi inevitablemente interpretada como un ataque dirigido contra la técnicas y los técnicos; pese a que reconocemos la contribución capital que los metodólogos, y en particular Paul F. Lazarsfeld, han aportado a la racionalización de la práctica sociológica, sabemos que corremos el riesgo de que se nos ubique más cerca de *Fads and Foibles of American Sociology* que de *The Language of Social Research*.

3. R. Needham, *Structure and Sentiment: A Test-case in Social Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago-Londres, 1962, p. VII.

4. A. Kaplan, *The Conduct of Inquiry, Methodology of Behavioral Science*, Chandler, San Francisco, 1964, p. 23. El mismo autor se lamenta de que el término "tecnología" haya adquirido ya un sentido especializado; observa que podría aplicarse con elevada exactitud a un gran número de estudios calificados como "metodológicos" (*Ibid.*, p. 19).

5. Cf. *Supra* el prefacio a la segunda edición, pp. 9-10.

\* Véase nota 5.

\*\* Véase nota 5.

6. La literatura metodológica ha procurado siempre, cuando define el objeto de la lógica de las ciencias, evitar explícitamente la consideración de las *ways of discovery* a favor de las *ways of validation* (cfr. Por ejemplo C. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, Free Press, Nueva York, 1965, pp. 82-83). K.R. Popper insiste a menudo sobre esta dicotomía que, en él, parece encubrir la oposición entre la vida pública y la privada: "La pregunta «¿Cómo descubrió usted su teoría por primera vez?» interesa, para decirlo de algún modo, a una cuestión muy personal, contrariamente a lo que supone la pregunta «¿cómo verificó usted su teoría?»" (K.R. Popper, *Misère de l'historicisme* [trad. De H. Rousseau], Plon, París, 1956, p. 132 [hay ed. esp.]). O también: « No existe nada que se parezca a un método lógico para tener ideas o a una reconstitución lógica de este proceso. En mi opinión, todo descubrimiento contiene un «elemento irracional» o una «intuición creadora», en el sentido bergsoniano" (K.R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson and Co., Londres, 1959, p. 32). En cambio, cuando excepcionalmente, se considera explícitamente como objeto el "contexto del descubrimiento" (por oposición al "contexto de la prueba"), es inevitable romper gran cantidad de esquemas rutinarios de la tradición epistemológica y metodológica y, en especial, la representación del desarrollo de la investigación como sucesión de etapas distintas y predeterminadas (cf. P.E. Hamond, comp., *Sociologists at Work, Essays on the Craft of Social Research*, Basic Books, Nueva York, 1964).

7. Piénsese, por ejemplo, en la facilidad con que la investigación puede reproducirse sin producir nada, según la lógica de la *pump-handle research*.

8. M. Weber, *Essais sur la théorie de la science* (trad. de J. Freund), Plon, París, 1965, p. 220 [hay ed. esp.].

9. F.A. Von Hayek, *Scientisme et sciences sociales, Essai sur le mauvais usage de la raison* (trad. de M. Barre), Plon, París, 1953, p. 3.

10. *Ibid.*, pp. 21 y 24.

11. Y sin embargo todo el proyecto de Durkheim puede demostrar que es posible evadirse de la alternativa de la imitación ciega y del rechazo, igualmente ciego, a imitar: "la sociología nació a la sombra de las ciencias de la naturaleza y en contacto íntimo con ellas [...]. Es natural que algunos de los primeros sociólogos se equivocaran al exagerar este acercamiento hasta el punto de desconocer el origen de las ciencias sociales y la autonomía que deben disfrutar respecto de las otras ciencias que las han precedido. Pero esta exageración no debe hacer olvidar toda la fecundidad de los orígenes más importantes del pensamiento científico". *Rivista*

*Italiana di Sociología*, tomo IV, 1900, pp. 127-159, citado en A. Cuvillier, *Où va la sociologie française?*, Marcel Rivière et Cie., París, 1953, pp. 177-208 [hay ed. esp.].

12. P. Feyerabend, en H. Feigl y G. Maxwell (comp.), "Scientific Explanation, Space and Time", en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. III, Minneapolis, 1962, p. 31.

13. Los autores de un largo estudio dedicado a las funciones del método estadístico en sociología admiten *in fine* que "sus indicaciones en lo que concierne a las posibilidades de aplicar la estadística teórica a la investigación empírica, caracterizan sólo el estado actual de la discusión metodológica *quedando la práctica en un segundo plano*" (E.K. Scheuch y D. Rüschemeyer, "Soziologie und Statistik, Über den Einfluss der modernen Wissenschaftslehre auf ihr gegenseitiges Verhältnis", en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, VIII, 1956, pp. 272-291).

14. A. Régnier, *Les infortunes de la Raison*, Seuil, París, 1966, pp. 37-38.

15. A.D. Ritchie, *Scientific Method: An Inquiry into the Character and Validity of Natural Laws*, Littlefield, Adams, Paterson (N.J.), 1960, p. 113. Al analizar esta búsqueda de la "precisión mal fundada", que consiste en creer "que el mérito de la solución se mide por el número de decimales indicados", Bachelard indica "que si una precisión en un *resultado* va más allá de la precisión de los *datos experimentales*, es exactamente la determinación de la nada... Esta práctica recuerda la chanza de Dulong quien, al referirse a un experimentador decía: está seguro de la tercera decimal, es sobre la primera que duda" (Gaston Bachelard, *La formación del espíritu científico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972, pp. 251-252).

16. N.R. Campbell, *An Account of the Principles of Measurement and Calculation*, Longmans, Green and Co., Londres-Nueva York, 1928, p. 186. Podría recordarse en este caso la distinción que establecía Cournot entre *orden lógico* y *orden racional*, que lo llevaba a señalar que la búsqueda de la perfección lógica puede desviar de la captación del orden racional (*Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, Hachette, París, 1851, pp. 252 y ss.).

17. El angustiado interés por las enfermedades del espíritu científico puede provocar un efecto tan depresivo como las inquietudes hipocondríacas de los adictos al *Larousse médical*.

18. Algunas disertaciones teóricas sobre todas las cosas conocidas o conocibles desempeñan, sin duda, una función de anexión anticipada análoga a las de las profecías astrológicas dispuestas siempre a digerir retrospectivamente el acontecimiento: "Existen personas, dice Claude Bernard, que sobre una cuestión dicen todo lo que se puede decir para tener el derecho de reclamar cuando, más tarde, se haga alguna experiencia al respecto. Son como aquellos que ubican planetas en todo el espacio para afirmar luego que allí está el planeta que habían previsto" (*Principes de médecine expérimentale*, PUF, París, 1947, p. 255).

19. E. Benveniste, «Lettres de Ferdinand de Saussure à Antoine Meillet», en *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 21, 1964, pp. 92-135.

## **Tema 8. Revitalización de la teoría social**

### **ANTHONY GIDDENS**

#### ***El capitalismo y la moderna teoría social***

#### **CAPÍTULO IV. TEORÍA DEL DESARROLLO CAPITALISTA. LA TEORÍA DE LA PLUSVALÍA**

Aunque dedica gran parte de *El Capital* al análisis económico, el interés predominante de Marx en su obra es siempre la dinámica de la *sociedad* burguesa: el objetivo primario de *El Capital* consiste en descubrir de esta sociedad, a través de un examen de la dinámica del fundamento productivo sobre el que se apoya.(1)

El capitalismo, como Marx pone de relieve en la primera página del *El Capital*, es un sistema de producción de *mercancías*. En él los productores no se limitan a producir para sus propias necesidades, o para las necesidades de los individuos con quienes están en contacto personal; el capitalismo implica un mercado de intercambio de dimensiones nacionales, y frecuentemente internacionales. Toda mercancía, afirma Marx, tiene la del valor de uso por un lado, y la del valor de cambio, por el otro. El valor de uso, que hace referencia a las necesidades que puede satisfacer el empleo de las propiedades de una mercancía como artefacto físico.(2) Un objeto puede tener valor de uso tanto si es una mercancía como si no; en cambio, ningún producto puede ser mercancía si no es a la vez un objeto útil. El valor de cambio se refiere al valor que tiene un producto cuando se ofrece en intercambio por otros productos.(3) En contraste con el valor de uso, el valor de cambio

presupone, y es inseparable de un mercado donde se intercambian los artículos; sólo significa algo en relación con mercancías.

Ahora bien, cualquier objeto, sea o no mercancía, sólo puede tener valor en la medida en que se desempeña cierta fuerza de trabajo humano para producirlo: ésta es la afirmación substancial de la teoría del valor-trabajo que Marx toma de Adam Smith y Ricardo.(4) Se sigue de esto que, tanto el valor de cambio como el valor de uso, deben relacionarse directamente con la cantidad de trabajo materializado en la producción de una mercancía. Es evidente, dice Marx, que el valor de cambio no puede deducirse del valor de uso. Esto puede verse con el ejemplo del valor de cambio de dos mercancías como trigo y hierro. Una cantidad dada de trigo vale una cantidad de hierro que se puede precisar. El hecho de que podamos expresar el valor de estos dos productos en términos recíprocos, y de una manera cuantitativa, muestra que usamos una medida común aplicable a ambos. Esta medida común de su valor no tiene nada que ver con las propiedades físicas del trigo o del hierro, que no tienen proporción común. El valor de cambio debe apoyarse, por tanto, en alguna característica del trabajo que se pueda expresar cuantitativamente. Es obvio que muchas diferencias entre los distintos tipos de trabajo: las tareas concretas que implica el trabajo de cultivar trigo son muy diferentes de las de la naturaleza del hierro. Del mismo modo que el valor de cambio hace abstracción de las características específicas de las mercancías, y las considera en una proporción cuantitativa abstracta, en la deducción del valor de cambio tenemos que considerar sólo el que puede medirse con la magnitud del tiempo empleado por el trabajador en la producción de la mercancía.

El trabajo abstracto es la base del valor de cambio, mientras que el es la base del valor de uso. Los dos aspectos de la mercancía no son más que una expresión del carácter dualista del mismo trabajo. Como *fuerza* de trabajo: el desgaste de energía física del organismo humano, algo común a todas las formas de actividad productiva. Y como tipo determinado de trabajo: un conjunto específico de operaciones en que se canaliza esta energía, algo propio de la producción de cada mercancía para un uso concreto.

Todo trabajo es, de una parte, gasto de la fuerza humana de trabajo en el sentido fisiológico, y, como tal, como trabajo humano igual o trabajo humano abstracto, forma el valor de la mercancía. Pero todo trabajo es, de otra parte, gasto de la fuerza humana de trabajo bajo una forma especial y encaminada a un fin y, como tal, como trabajo concreto y útil, produce los valores de uso.(5)

El es una categoría histórica, puesto que solamente es aplicable a la producción de mercancías. Se afirma su existencia a base de lo que son, para Marx, algunas de las características intrínsecas del capitalismo. Éste es un sistema mucho más flexible que cualquiera de los que le precedieron, y exige que la fuerza de trabajo sea sumamente móvil y adaptable a diferentes tipos de trabajo, como indica Marx.(6)

Hay un problema que se nos presenta a primera vista si queremos medir el trabajo abstracto con unidades de tiempo como procedimiento para calcular el valor de cambio. Parecería deducirse de esto que un trabajador holgazán, que se demora mucho en producir un objeto dado, produciría un objeto de más valor que un hombre diligente, que completa la misma tarea en menos tiempo.(7) Marx recalca al respecto que el concepto no se aplica a cualquier trabajo individual concreto, sino al tiempo de trabajo. Tiempo de trabajo socialmente necesario es el que se requiere para producir una mercancía en las condiciones normales de producción y con el imperantes en una especialidad concreta en un época dada. Según Marx, el tiempo de trabajo socialmente necesario puede determinarse con bastante facilidad por medio de un estudio empírico. Un rápido adelanto tecnológico puede reducir el tiempo de trabajo socialmente necesario que se requiere para producir cierta mercancía, y traerá como consecuencia la correspondiente disminución de su valor.(8)

Todo este análisis, incluyendo el estudio que hace Marx de la plusvalía al que nos referiremos más adelante, se expone en el primer volumen de *El Capital*.(9) Debería recalcarse que aquí Marx trata deliberadamente del valor y de la plusvalía expresándose en un nivel sumamente abstracto. Marx se propone de los del capitalismo. Por no haber tenido en cuenta, muchos lo han interpretado erróneamente, entre ellos los que dicen que Marx no reconoce en absoluto al función de la demanda. A lo largo de su estudio en el volumen primero, Marx supone una situación en que la oferta y la demanda están equilibradas. Marx no ignora la importancia de la demanda; pero de la teoría del valor-trabajo se desprende que la demanda no determina el valor, aunque puede afectar a los precios.(10) Para Marx la demanda es significativa sobre todo por lo que se refiere a la asignación de fuerza de trabajo a los distintos sectores de la economía. Si sube en forma notable la

demanda de cierta mercancía, los productores de otros artículos se sentirán estimulados a dedicarse a la producción de aquélla. La subida del precio consecuencia del aumento de demanda se reducirá entonces con tendencia a acomodarse a su valor.(11) Pero la demanda no es la variable independiente que algunos economistas imaginan.(12)

Del análisis del valor de cambio que acabamos de tratar se desprende que los valores de los productos cambian; esto es, varían según la magnitud de trabajo socialmente necesario materializado en ellos.(13) Marx rechaza la idea de que el capitalista saca sus beneficios a causa de una indiscriminada falta de honradez o de una deliberada mala fe en sus tratos. Aunque en las transacciones de compra o venta un capitalista determinado pueda ganar dinero aprovechándose de las oscilaciones del mercado, como sería por ejemplo un súbito aumento de la demanda de su producto, la existencia de beneficios en el conjunto de la economía no puede explicarse de esta manera. En general, sostiene Marx, el capitalista compra trabajo, y vende mercancías, por lo que valen realmente. [...](14)

Marx resuelve esta aparente paradoja refiriéndose a la condición histórica que es la base necesaria para el capitalismo: el hecho de que los obreros estén para vender su trabajo supone que es también una mercancía, que se compra y se vende en el mercado; hasta el punto que su valor viene determinado, lo mismo que el de cualquier otra mercancía, por el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción. La fuerza de trabajo humano implica un desgaste de energía que debe ser recuperado. Para renovar las energías gastadas en el trabajo, debe proporcionarse al trabajador lo que se requiera para su subsistencia como organismo en activo: alimento, vestido y techo para él y su familia. El valor de la fuerza de trabajo del obrero es el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir lo que necesita para vivir. Por consiguiente, el valor de la fuerza de trabajo se puede reducir a una cantidad determinada de mercancías: las que el obrero necesita para poder subsistir y reproducirse.(15)

Las condiciones de la producción industrial y de la manufactura moderna permiten al trabajador producir por término medio en un día de trabajo mucho más de lo necesario para cubrir el coste de sus subsistencia. Esto es, para producir lo que corresponde al valor del mismo trabajador se necesita solamente una parte del día de trabajo. Todo lo que, además de esta parte, produce el trabajador es plusvalía. Pongamos que la duración del día de trabajo sea de diez horas y que el trabajador produce lo que corresponde a su propio valor en la mitad de este tiempo; entonces, las cinco horas restantes de trabajo son producción excedente que puede apropiarse el capitalista. Marx denomina  $o$  a la proporción entre el trabajo necesario y el trabajo excedente. La cuota de plusvalía, como todos los conceptos de Marx, tiene un significado más social que biológico. El tiempo de trabajo necesario para  $o$  no puede definirse en términos puramente físicos, sino que tiene que averiguarse a partir de los niveles de vida con que se cuenta dentro de una sociedad o cultura determinadas. [...](16)

La plusvalía es la fuente de la ganancia. La ganancia es, por decirlo así, la manifestación y visible de la plusvalía; [...](17) El análisis que ofrece Marx en el primer volumen de *El Capital* se propone quitar este disfraz, y no trata de la relación efectiva entre plusvalía y ganancia, relación bastante complicada en el mundo empírico. La cantidad que el capitalista tiene que gastar en salarios es solamente una parte del desembolso de capital que tiene que hacer en el proceso productivo. La otra parte consiste en maquinaria, materias primas, mantenimiento del utillaje de la fábrica, y otros elementos necesarios para la producción. La parte de capital desembolsada en todo esto es mientras que la parte gastada en salarios es. Solamente el capital variable crea valor; el capital constante.(18) En contraste con la cuota de plusvalía, que es la razón de la plusvalía con el capital variable  $(p / v)$ , la cuota de *ganancia* sólo puede calcularse haciendo referencia tanto al capital variable como al capital constante. La proporción entre el capital constante y el variable constituye la  $\delta$  del capital; puesto que la cuota de ganancia depende de la composición orgánica del capital, es inferior a la cuota de plusvalía. La cuota de ganancia viene dada por la fórmula  $g = p / c + v$ . La cuota de ganancia es tanto mayor cuanto menor es la proporción de lo desembolsado en capital constante respecto de lo desembolsado en capital variable.(19)

En el tercer volumen de *El Capital*, Marx relaciona con los precios reales la teoría simplificada de la plusvalía que presentó en el primer volumen. Es evidente que, en el mundo real, la composición orgánica del capital varía mucho de una industria a otra. En algunos sectores productivos, la cantidad implicada de capital constante en relación con el capital variable es muy superior al de otros sectores: por ejemplo, el desembolso de capital en maquinaria y equipamiento de planta en la industria del hierro y el acero, anualmente, es mucho mayor que en la industria textil. Siguiendo el



esquema simplificado que adelantó en el primer volumen de *El Capital*, esto llevaría a unas cuotas de plusvalía sumamente divergentes; y si la ganancia fuera directamente correlativa a la plusvalía, llevaría a unas variaciones características entre las ganancias de diferentes sectores de la economía. Ahora bien, tal estado de cosas, excepto sobre una base a corto plazo, sería incompatible con la organización de la economía capitalista, ya que en ella el capital siempre tiende a afluir hacia los canales que le ofrecen niveles de ganancia más elevados.

Por tanto, dejando a un lado los supuestos mantenidos en el volumen I para facilitar el análisis, Marx concluye que las mercancías no se venden generalmente por lo que valen, [...] (20) La cantidad *total* de ganancia viene determinada, en la economía, por la cantidad de plusvalía creada dentro de ella, pero la participación que cada capitalista particular recibe de este total no está en proporción con la cuota de plusvalía que se realiza dentro de su propia empresa. Los capitalistas participan de la plusvalía total en proporción al capital que han invertido, no a la composición orgánica de este capital. En otras palabras, los , los precios reales de las mercancías, pueden calcularse sobre la base de una división de todo el capital social por la plusvalía total. El precio de producción es igual al , o suma de desembolsos efectuados realmente en la producción (la magnitud del capital constante empleado en producir un artículo, junto con el capital consumido en salarios), más la cuota media de ganancia sobre el capital empleado.

¿A qué se debe que las mercancías se vendan a sus precios de producción y no por lo que valen? Marx dedica una buena parte del volumen III de *El Capital* a tratar este problema. Antes del advenimiento del capitalismo, las mercancías tienden a venderse por lo que valen, pero la estructura competitiva del capitalismo hace mella en esto. La se desarrolla históricamente junto con el desarrollo del mismo capitalismo. Si un sector productivo, con una cuota superior de capital variable en relación al capital constante, crea una cuota muy alta de plusvalía y ganancia, entonces sucede lo siguiente:

[...] los capitales se retiran de las esferas de producción en que la cuota de ganancia es baja, para lanzarse a otras que arrojan una ganancia más alta. Este movimiento constante de emigración e inmigración del capital, en una palabra, esta distribución del capital entre las diversas esferas de producción atendiendo al alza o a la baja de la cuota de ganancia, determina una relación entre la oferta y la demanda, de tal naturaleza, que la ganancia media es la misma en las diversas esferas de producción, con lo cual los valores se convierten en medios de producción. El capital logra imponer en mayor o menor medida esta nivelación, tanto más, cuanto más desarrollado se halle el capitalismo en una sociedad nacional dada, es decir, cuanto más se adapten al régimen de producción capitalista las realidades del país de que se trate. (21)

Hay dos condiciones que facilitan este proceso: la fluidez del capital y la movilidad del trabajo. La primera requiere la extirpación del privilegio monopolístico feudal. Es estimulada, además, por el desarrollo del sistema crediticio, que sirve para concentrar el capital en lugar de dejar que permanezca en manos de capitalistas individuales. la segunda condición, la movilidad del trabajo, se apoya en un conjunto de circunstancias familiares ente sí: la del trabajo respecto a la localización de los medios productivos y de cierta propiedad sobre ellos, y la reducción de las especialidades artesanales a trabajo no especializado, lo que permite a los trabajadores trasladarse sin dificultad de un empleo a otro. El desarrollo de la cuota media de ganancia está así vinculado intrínsecamente a la estructura económica de la producción capitalista.

Marx continúa recalcando que la teoría de la plusvalía que presentó en el primer volumen de *El Capital* sigue siendo el fundamento del análisis que ofrece en el volumen tercero. Por complicada que sea la relación entre los precios y el valor, los primeros no dejan de apoyarse en el segundo, cualquier aumento o disminución de la plusvalía total afectará a los precios de producción. Gran parte de la crítica de la posición de Marx por parte de los economistas posteriores se ha centrado en el hecho de que es extremadamente difícil la predicción de los precios empleando la teoría de Marx, puesto que queda tan complicada la relación entre los valores y precios. Pero debe ponerse en relieve que, desde el punto de vista de Marx, la predicción de los precios tiene importancia secundaria: el grueso de su teoría pretende poner de manifiesto los principios que están en la base del funcionamiento de la economía capitalista. El análisis de Marx se mueve al nivel de un intento de socavar la influencia que tienen en la teoría de la economía categorías físicas como las de precios, rentas o tipos de interés, con el fin de poner al descubierto las relaciones sociales que están en la raíz de tales categorías. Lo expresa como sigue:

“El carácter social de la actividad, la forma social del producto y de la participación de los individuos en la producción, aparece como alienada, cosificada (*sachlich*) en relación con los individuos [...]. El intercambio universal de actividades y productos, que se ha convertido en la condición de existencia de los individuos concretos, y la conexión mutua entre ellos, toma la forma de una cosa, alienada e independiente de los mismos”.(22)

La teoría de Marx sobre el desarrollo capitalista se funda en la naturaleza de la expropiación capitalista como queda expuesta en la teoría de la plusvalía. La tónica general del razonamiento de Marx es que, si bien el capitalismo se estructura originariamente en torno a un sistema de libre mercado en el cual las mercancías pueden sobre la base de la iniciativa de los hombres de empresa, la misma tendencia inmanente de la producción capitalista socava las condiciones empíricas en que se basa la economía capitalista.

#### LAS ECONOMÍAS DE LA PRODUCCIÓN CAPITALISTA

En la perspectiva de Marx, la búsqueda de ganancia es intrínseca al capitalismo.(23) Pero, al mismo tiempo, en la raíz de la economía capitalista se halla una tendencia estructural a la disminución de la cuota de ganancia. La mayoría de los economistas clásicos admitieron esta idea; la aportación de Marx, expresada en su formulación de la , proviene de la integración de esta teoría con sus análisis de la composición orgánica del capital, y la relación de esta última con la plusvalía. La ganancia total en la economía capitalista depende de la plusvalía creada dentro de ella: la proporción entre el capital constante y el capital variable en el conjunto de la economía determina la cuota media de ganancia. De este modo la cuota de ganancia se encuentra en proporción inversa a la composición orgánica del capital.

Puesto que el capitalismo se basa en la búsqueda competitiva de la ganancia, el avance tecnológico, incluyendo sobre todo la mecanización creciente de la producción, en la batalla que libran los capitalistas por conservar el mercado, es un arma de gran importancia, por medio de la cual un empresario puede aumentar su participación de la ganancia disponible, produciendo más barato que sus competidores. Pero este éxito en obtener más ganancias mueve a los demás capitalistas a seguir su ejemplo introduciendo avances tecnológicos similares, que producen un nuevo equilibrio (aunque igualmente temporal) en el que, sin embargo, cada capitalista tiene que desembolsar en capital constante una proporción mayor que antes de su capital. De todo esto se sigue, como consecuencia, un aumento de la composición orgánica del capital y un descenso de la cuota media de ganancia.

Claro que esto no ocasiona necesariamente una disminución del total absoluto de ganancia en la economía; ésta puede incluso aumentar, aun cuando la *cuota* de reflujo disminuya. Más aún, Marx distingue varios factores que contrarrestan la tendencia a venir a menos de la cuota de ganancia. Son los que, o bien retardan el aumento relativo del capital constante o bien, lo que es la otra cara de la moneda, aumentan la cuota de plusvalía. Un aumento de lo que se gasta en capital constante frecuentemente va junto con un aumento de la productividad del trabajo, lo que, por tanto, reduce efectivamente la proporción del capital constante dentro del conjunto, y con ello puede mantener estable, o incluso elevar, la cuota de ganancia.(24) Otro modo de compensar la cuota decreciente de ganancia es por medio del suministro de materiales baratos a través del comercio exterior, los cuales, si se usan para proveer a las necesidades de subsistencia de los obreros y para rebajar el valor del capital constante, dan como resultado un aumento de la cuota de plusvalía. Pero, entre las fuerzas que contrarrestan el descenso de la cuota de ganancia, Marx acentúa mucho más aquellas que intensifican de algún modo la explotación del trabajo, las cuales incluyen la prolongación de la jornada de trabajo y la depresión de los salarios por debajo de su valor. Permaneciendo igual todo lo demás, la prolongación de la jornada laboral, que fue un fenómeno empírico concreto durante los primeros años del siglo XIX, eleva la cuota de plusvalía. También puede aumentarse la productividad del trabajo en relación con el capital constante, y aumentarse así la cuota de plusvalía, usando más intensamente la maquinaria disponible: por ejemplo, acelerando su funcionamiento o utilizándola durante las veinticuatro horas del día por medio de algún sistema de trabajo por turnos. Imponer por la fuerza una depreciación de salarios, normalmente no es más que un recurso pasajero, y no produce efectos a largo plazo sobre la cuota de beneficio. Si bien la patronal considera los salarios como parte de los costes, y tenderá a recortarlos siempre que pueda, del análisis general de Marx se sigue que los salarios vienen determinados básicamente por fuerza precisas, no por restricciones coercitivas de parte de los capitalistas.

Las crisis periódicas que ocurren regularmente en el capitalismo son, para Marx, la manifestación más evidente de las internas del sistema capitalista. Sin embargo, Marx no escribió ningún tratado sistemático de la naturaleza de la crisis, pues pensó que son el resultado final de diversas posibilidades de combinación de factores, y que ningún proceso causal simple puede dar razón de ellas. No intenta seguir los eslabones de las múltiples cadenas de causas que precipitan efectivamente la crisis: una tarea así solamente podría realizarse teniendo presentes los antecedentes del movimiento general de la producción capitalista, (25) de modo que el análisis de Marx se limita a una relación de los factores básicos de la economía capitalista que fundamentan su propensión a las crisis regulares.

En las formas de sociedad anteriores al capitalismo, especialmente antes de la difusión del uso de la moneda, la producción de mercancías implica un intercambio directo entre individuos o grupos generalmente conscientes de sus mutuas necesidades, para satisfacer las cuales producían, en otras palabras, en las formas primitivas de producción de mercancías, el cambio viene controlado por el interés del valor de uso, y el conocimiento de las necesidades actúa como principio regulador entre la oferta y la demanda. Pero, al extenderse más y más la producción de mercancías, esto es, al desarrollarse el capitalismo, se rompe este vínculo regulador. En esto desempeña un importante papel el uso de la moneda, al permitir a las partes que negocian la transacción actuar con un grado de autonomía mucho mayor de lo que era posible en el intercambio directo. El capitalismo es, por tanto, en grado muy significativo, un sistema (26) porque en él el mercado no está regulado por ninguna mediación determinada que relacione la producción con el consumo. Es también un sistema que, en su expansión intrínseca, tiene por motor fundamental la búsqueda incansable de ganancia. Y precisamente por el predominio de tal motivación, cualquier estado de cosas que implique un desequilibrio pronunciado entre el volumen de mercancías producidas y la posibilidad de venderlas con su cuota media de ganancia, constituye una crisis para el sistema. El capitalismo es el primer sistema de la historia humana que posibilita un gran volumen de sobreproducción. Naturalmente, en lo que se refiere a los requisitos de la economía capitalista, sólo es sobreproducción en términos de valor de cambio, y no de valor de uso: las mercancías en forma rentable, podrían usarse en forma normal. Pero, donde no se da un grado suficiente de rendimiento de las inversiones, queda minado el *modus operandi* del capitalismo. La producción queda restringida a una parte de su potencial. [...] (27)

Una crisis no es más que una expansión de la producción más allá de lo que puede absorber el mercado sin dejar de rendir una cuota adecuada de ganancias. Cuando aparece la sobreproducción, aunque solamente en un sector de la economía, puede poner en marcha un círculo vicioso de acciones. Al caer la cuota de ganancia, disminuye la inversión, tiene que despedirse de la fuerza de trabajo, lo que a su vez disminuye la capacidad adquisitiva del comprador y produce otro descenso de la cuota de ganancia, y así sucesivamente. La espiral continúa hasta que el desempleo ha aumentado hasta tal grado, y los salarios de los que todavía trabajan han tenido que descender hasta tal nivel, que ya se dan nuevas condiciones para el aumento de la cuota de plusvalía, y con ello un estímulo para la reanudación de las inversiones. Durante la crisis, habrán quebrado algunas de las empresas menos eficientes, y la parte de mercado que dejaron pueden cubrirla las restantes, de modo que están en condiciones de empezar un nuevo período de expansión. Así se renueva el ciclo, y se pone en marcha otro período ascendente.

Las crisis, por tanto, no representan un del sistema capitalista, sino que, al contrario, forman el mecanismo regulador que permite al sistema sobrevivir a las fluctuaciones periódicas a que está sometido. El efecto de una crisis es restaurar el equilibrio, y posibilitar el crecimiento ulterior [...] (28). Puesto que siempre se da la tendencia decreciente de la cuota de ganancia, no deja de haber un apremio por la misma ganancia en todas las etapas del desarrollo capitalista. El efecto de una crisis es fomentar la centralización del capital, consolidando temporalmente el sistema. (29) Las crisis son endémicas en el capitalismo porque, si bien todo el ímpetu de la producción capitalista se dirige hacia las relaciones de producción, fundadas en una relación de clases explotadoras, están organizadas en torno a la expansión solamente del capital. De este modo llega Marx a su famosa conclusión:

El verdadero límite de la producción es el *mismo capital*; es el hecho de que, en ella, son el capital y su propia valorización lo que constituye el punto de partida y la meta, el motivo y el fin de la producción; el hecho de que aquí la producción sólo es producción para el *capital* y no, a la inversa, los medios de producción simples medios para ampliar cada vez más la estructura del proceso de vida de la *sociedad* de los productores. (30)

## **NOTAS CAPÍTULO IV**

1. En la vida de Marx sólo se publicó el primer volumen de *El Capital*, pero Marx trabajó simultáneamente en los tres volúmenes. Engels preparó la edición y publicó los volúmenes II y III, en 1885 y 1894 respectivamente. En el prólogo a la primera edición Marx promete un cuarto libro en el que expondrá. Kautsky, entre 1905 y 1917, publicó los materiales reunidos por Marx para esta obra con el título *Theorien über den Mehrwert*. Partes de ella se tradujeron al inglés en el libro cuyas páginas citamos: *Theories of surplus value*, ed. Bonner an Burns. Londres, 1961. Existen traducciones completas en inglés y castellano: *Historia de la teoría de la plusvalía*, Fondo de Cultura Económica. México 1945; *Teoría de la Plusvalía*, Alberto Corazón editor, Madrid, 1976.

2. *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 45.

3. Siempre que Marx habla de *sin más*, quiere decir .

4. Para una exposición del desarrollo de la teoría del valor-trabajo, véase RONALD L. MIXK: *Estudios in the Labour Theory of Value*, Londres, 1956.

5. *Cap*, vol I pp. 13-14. *We*, vol. 23, p. 61.

6. *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 274.

7. El trabajo cualificado también da pie a una objeción. De todos modos, Marx sostiene que todo trabajo especializado puede reducirse a unidades de tiempo de trabajo y no cualificado. Una especialización representa normalmente el resultado de cierto período de adiestramiento; para convertir el trabajo cualificado en trabajo simple, es necesario contabilizar el trabajo que se incluye en el proceso de adiestramiento (por su parte y por parte de los que le han preparado). Pero, al parecer de Marx, el capitalismo tiende a poner fin un día a todo trabajo cualificado, por medio de la mecanización progresiva. Cf. PAUL M. SWEEZY: *The Theory of Capitalist Development*, Nueva York, 1954, pp. 42-4.

8. Como ejemplo de la repercusión del cambio tecnológico en este sentido, Marx cita el caso de la industria textil inglesa. En ella la introducción del telar de vapor redujo aproximadamente en un cincuenta por ciento el tiempo de trabajo necesario para convertir en tela una determinada cantidad de hilado. Un tejedor manual necesitaría naturalmente el mismo tiempo que antes. *Cap*, vol I, p. 7; *We*, vol 23, p. 53.

9. *Cap*, vol I, p. 425 ss.

10. *OE*, vol I, pp. 76 ss

11. *Cap*, vol III, pp. 187-201. Cf. Meek, p. 178.

12. *Cap*, vol III, p. 197.

13. Esta afirmación sólo es válida dado el modelo simplificado que emplea Marx en el vol. I de *El Capital*; en el mundo real se dan a menudo considerables divergencias entre valores y precios.

14. *Cap*, vol I, p. 120.

15. *Gru*, pp. 270-1

16. *Cap*, vol I, p. 124.

17. *Cap*, vol III, p. 63.

18. *Cap*, vol I, p. 158.

19. Marx supone que el capital no paga arriendo a ningún propietario. Como Marx indica: Marx procede a tratar del problema de la renta de la tierra en el vol. III de *El Capital*.

20. La mayor parte de las críticas de la teoría económica de Marx se han centrado precisamente en la relación entre valores y precios. Cf. PAUL SWEEZY: *Böhm-Bawerk's Criticism of Marx*, Nueva York, 1949. Dos estudios recientes de la economía de Marx: MURRAY WOLFDON: *A Reappraisal of Marxian Economics*, Nueva York, 1964; y FRED. M. GOTTHEIL: *Marx's Economic Predictions*, Evanston. 1966.

21. *Cap*, vol III, p. 198. *We*, vol. 25, p. 206.

22. *Gru*, p. 75. Véase más adelante pp. 368-369.

23. *Cap*, vol III, p. 254.

24. *Cap*, vol III, p. 35. Cf. también SWEEZY: *Theory of Capitalist Development*, pp. 98 ss.

25. *Theories of Surplus Value*, ed. Bonner and Burns, pp. 376-91.

26. Esto no quiere decir que no haya un en las operaciones del mercado, sino sencillamente que los principios que rigen el mercado funcionan al margen del control consciente humano, como si fuera quien los regula, según la famosa expresión de Adam Smith.

27. *Cap*, vol III, p. 255; véase también la nota de Marx sobre las entre la posición del obrero productor y su posición como consumidor. *Cap*, vol II, 9. 289 (nota). Marx rechaza las más ingenuas teorías del propias de su tiempo. Véanse sus observaciones sobre ROBBERTUS, *Cap*. vol I, p. 445.

28. *Cap*, vol III, p. 247.

29. *Cap*, vol II, pp. 68-70.

30. *Cap*, vol III, p. 248. *We*, vol. 25, p. 260.

---

## TEMA 9. La teoría de sistemas

### NIKLAS LUHMANN

**Sociedad y Sistema** (Paidós. Barcelona. 1997, pp. 44-107)

#### SISTEMA Y FUNCIÓN

Las siguientes reflexiones suponen la existencia de sistemas. Por lo tanto, no empiezan con una duda gnoseológica. Tampoco se limitan a defender una posición donde la teoría de sistemas tenga «una relevancia meramente analítica». Y, sobre todo, se quiere evitar una interpretación muy estrecha que reduzca la teoría de sistemas a un simple método de análisis de la realidad. Naturalmente, no se deben confundir las proposiciones con sus propios objetos. Hay que ser consciente de que las proposiciones sólo son proposiciones, y que las proposiciones científicas sólo son proposiciones científicas. Pero, por lo menos en el caso de la teoría de sistemas, se refieren siempre al mundo real. El concepto de sistema significa, pues, algo que realmente es un sistema, y por consiguiente asume la responsabilidad de la verificación de sus proposiciones en relación con la realidad.

Todo esto nos sirve de momento únicamente para establecer una posición. Comparado con el nivel de los problemas existente en los debates propios de la teoría del conocimiento, o bien de la epistemología, aquí se han adelantado solamente indicaciones poco precisas. Trazan sólo el camino por el cual hay que regresar a los planteamientos de la teoría del conocimiento, o dicho de otra manera, indican el camino que pasa a través de un análisis de sistemas reales del mundo real. Por lo tanto, y antes que nada, hay que elaborar una teoría de sistemas directamente referida a la realidad. Cuando esto ocurre según la exigencia de una validez universal para todo lo que es sistema, esta teoría comprende también sistemas de práctica de análisis y de conocimiento. Dicha teoría existe entonces como uno más entre otros muchos de sus objetos en el mundo real. Se obliga a sí misma a tratarse como a uno de sus objetos, y así puede compararse con otros de sus objetos. Una comparación tal adquiere funciones de control: la teoría de sistemas debe ser capaz de llevarla a cabo y, si se presenta el caso, aprender de ella. Como consecuencia de lo anterior, la teoría de sistemas se convierte en un modo de co-tutela de la teoría del conocimiento, lo que supone a su vez una especie de test de capacidad para la teoría de sistemas dicha teoría tiene que solucionar también esta cuestión, entre otras muchas.

Estas exigencias culminan en la necesidad de plantear la teoría de sistemas como una teoría de sistemas autorreferentes. El procedimiento que acabamos de esbozar ya implica la autorreferencia en el sentido de que la teoría de sistemas debe tener siempre presente el hecho de ser ella misma uno de sus objetos; y eso no solamente cuando se ocupa de este objeto especial de la teoría de sistemas que es el programa de trabajo del sistema de la ciencia, sino en cada momento, ya que debe tener en cuenta, a lo largo de todo su programa de investigación, la aplicación o no aplicación a sí misma. La teoría clásica del conocimiento se caracteriza, en cambio, por la intención de evitar las autorreferencias como simple tautología o como apertura a lo arbitrario. Y si alguna vez ha

existido un programa científico unitario desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, esta intención ha sido su característica. Hay que considerar seriamente las causas que determinan este hecho. Pero son causas que aparecen también en la teoría general de sistemas. Tienen que ver con la diferencia entre sistema y entorno, e indican que no pueden darse ni sistemas generados exclusivamente por vía autorreferencial, ni sistemas con un entorno cualquiera. Estas condiciones serían inestables en el sentido de que en ellas cualquier acontecimiento adquiriría un valor de orden. Ello implica que la autorreferencia sólo existe cuando nos enfrentamos con un entorno estructurado de una manera determinada, y no de otra forma. Pero eso no es un problema propio y específico del conocimiento, sino general, y los sistemas especializados en el conocimiento podrían quizás aprender, mediante el análisis de otros sistemas, cómo convivir con este problema. Esto se refiere -y no en último lugar- a las posibilidades de una lógica de sistemas autorreferenciales que actualmente tanto se discuten.

Nuestra tesis de que los sistemas existen, puede ahora precisarse: existen sistemas autorreferentes. Esto, de momento y en un sentido muy general, sólo significa: existen sistemas con la capacidad de establecer relaciones consigo mismos, y de diferenciar estas relaciones de las relaciones con su entorno? Esta tesis comprende el sistema como tal y las condiciones de su descripción y análisis a través de otros sistemas (igualmente autorreferentes). Sin embargo, no dice nada acerca del nivel de abstracción del análisis teórico-conceptual posible a partir del sistema de la ciencia. También aquí hay que distinguir entre referencias de sistemas. El sistema de la ciencia puede analizar otros sistemas desde puntos de vista que no son accesibles para ellos mismos. En este sentido, puede desvelar y tematizar estructuras y funciones latentes. Por el contrario, a menudo nos encontramos, y especialmente en la sociología, con una situación en la que los sistemas, en su autotratamiento, desarrollan formas de aprehensión de la complejidad no accesibles al análisis y simulación científicas. Entonces se habla de una *black box*. La relación de inferioridad o superioridad relativa de las posibilidades de análisis propias o extrañas varían históricamente; depende del nivel alcanzado por la teoría científica y, a la vista de los rápidos desarrollos de la teoría, en particular de la teoría general de sistemas, es actualmente difícil de fijar.

Se gana una relativa seguridad partiendo del hecho de que la teoría de sistemas pueda referirse a sistemas muy diversos. Como consecuencia de ello se presentan diferentes niveles de generalidad de «la» teoría de sistemas. Además de una teoría general, pueden construirse otras teorías para un tipo específico de sistemas. En este sentido, limitaremos a partir de ahora la investigación a una teoría de los sistemas sociales. De este modo se excluye la (muy criticada) analogía directa entre sistemas sociales y organismos o máquinas, pero no la orientación hacia una teoría general de sistemas que intente satisfacer unas exigencias más globales. Como método no elegimos el camino de la analogía, sino el rodeo por la generalización y la reespecificación. El camino de la analogía nos llevaría a considerar las semejanzas como algo esencial. Desde esta perspectiva, el rodeo por la generalización y la reespecificación de ambos de sistemas. Ante todo conviene destacar el carácter no psíquico de los sistemas sociales.

No hay que suponer, sin embargo, que retirarse al nivel más general de aquellas proposiciones válidas para cualquier tipo de sistemas, conduzca necesariamente a la mejor abstracción posible de las premisas para posteriores análisis. Esto significaría confiar de una manera poco reflexiva en un tipo de lógica de clases, que toma las necesidades conceptuales de la construcción de clases por las características esenciales de las cosas mismas. Pero no existe ninguna garantía inmanente a la cosa para que se dé una coincidencia entre generalidades y formas esenciales. Las generalidades pueden ser triviales. Si se quiere controlar el resultado de generalizaciones, no hay que plantear los conceptos del nivel de análisis más general empleados como conceptos de caracterización, sino como conceptos de problematización. La teoría general de sistemas no determina, entonces, las características esenciales que se encuentran sin excepción en todos los sistemas. Más bien se formula en el lenguaje de problemas y soluciones de los mismos. Este lenguaje, a la vez, hace comprensible que para determinados problemas puedan darse diferentes soluciones funcional-equivalentes. Así se introduce en la abstracción de clases una abstracción funcional que, por su parte, lleva a una comparación de diferentes tipos de sistemas.(3)

En este sentido, orientamos la teoría general de sistemas sociales hacia una teoría general de sistemas, y con ello fundamentamos la aplicación del concepto de «sistema». Para la teoría de sistemas sociales se reivindican a su vez exigencias de universalidad, razón por la que se califica de «general». Esto significa: cada contacto social tiene que comprenderse como sistema hasta llegar a la sociedad misma como conjunto que toma en cuenta todos los contactos posibles. En otras palabras,

la teoría general de sistemas sociales pretende abarcar todo el campo de la sociología y, por ello quiere ser una teoría sociológica universal. Una exigencia tal de universalidad constituye un principio de selección, y significa que únicamente se aceptan pensamientos, sugerencias y críticas cuando y en la medida en que éstos, a su vez, hacen suyo este principio. De eso resulta una extraña posición opuesta a las clásicas controversias sociológicas: estática versus dinámica, estructura versus proceso, sistema versus conflicto, monólogo versus diálogo, o, teniendo en cuenta el objetivo mismo, sociedad versus comunidad, trabajo versus interacción. Tales oposiciones obligan a cada parte a renunciar a exigencias de universalidad, y a una autovaloración de su propia opción, en el mejor de los casos, a una construcción auxiliar en la que se puede introducir el contrario en la propia oposición. Estos planteamientos teóricos no solamente se piensan de modo no dialéctico, sino que además renuncian precipitadamente a aprovechar el alcance del análisis sistémico-teórico, cosa ya sabida desde Hegel y Parsons.

Por otro lado, la exigencia de universalidad no significa exigencia de verdad o de validez exclusiva, y en este sentido, de la necesidad (no-contingencia) de su propio planteamiento. Si una teoría universal cayera en el error de una autohipostatización -hecho que fácilmente puede darse, porque debe suponer los principios con los cuales trabaja- enseguida se desengañaría de lo que es la autorreferencia. Tan pronto como la teoría se redescubre en tanto que uno más de sus objetos, tan pronto como se analiza a sí misma como programa de investigación de un subsistema (sociología) de un subsistema (ciencia) del sistema de la sociedad, se verá obligada a contemplarse en su propia contingencia. La necesidad y contingencia de su «mismidad» se le hará reconocible como diferencia de articulación de la autorreferencia. Tener en cuenta todo lo anterior concuerda con el programa de investigación esbozado. Esto puede hacerse mediante la distinción entre exigencias de universalidad y exigencias de exclusividad; o también al comprender que se debe introducir lo estructuralmente contingente como operativamente necesario, con el resultado de una permanente absorción de contingencia a causa del éxito, de la costumbre, de *commitments* en el sistema de la ciencia.

Actualmente, la teoría general de sistemas no puede presentarse como un conjunto consolidado de conceptos básicos, axiomas y proposiciones derivadas. Por un lado, sirve como denominación común para las investigaciones más diversas, que a su vez son muy generales, en tanto que no especifican su campo de aplicación y sus límites. Por otro lado, tales investigaciones, al igual que las investigaciones específicas de tipos de sistemas (por ejemplo, en el campo de la informática), han suscitado experiencias con problemas y han promovido el intento de consolidar conceptualmente estas experiencias. Son precisamente dichas experiencias con problemas y sus correspondientes intentos de formulación, los que han empezado a cambiar el paisaje científico llegando incluso hasta unas nuevas fundamentaciones. A ellas nos referimos a partir de ahora.(4)

El estado actual de la investigación no nos permite empezar con un informe sobre resultados seguros, ni tampoco emplear estos resultados en la sociología en el sentido de *applied systems research*. Posibilita, sin embargo, densificar los conceptos fundamentales yendo así más allá de lo que es corriente en la bibliografía, y situarlos en un contexto que toma en cuenta, al mismo tiempo, el interés que se desprende de los problemas y las experiencias de la investigación sociológica.

1. Hoy en día, en la comunidad científica existe seguramente el consenso de que el punto de partida de cualquier análisis sistémico-teórico tiene que ser la diferencia entre sistema y entorno.(5) Los sistemas no sólo se orientan ocasionalmente o por adaptación hacia su entorno, sino de manera estructural, y no podrían existir sin el entorno. Se constituyen y se mantienen a través de la producción y el mantenimiento de una diferencia con respecto al entorno, y utilizan sus límites para regular esta diferencia. Sin la diferencia respecto al entorno ni siquiera existiría la autorreferencia, pues la diferencia es la premisa para la función de las operaciones autorreferenciales (6) En este sentido, el mantenimiento del límite (*boundary maintenance*) significa el mantenimiento del sistema.

Los límites no suponen ninguna ruptura para la interdependencia. No se puede afirmar de una manera general que las interdependencias internas sean más fuertes que las interdependencias sistema/ entorno.(7) Pero el concepto de límite significa que los procesos fronterizos (por ejemplo, de intercambio de energía o información) al cruzar el límite siguen funcionando pero en otras condiciones (por ejemplo, otras condiciones de utilización o de consenso).(8) Esto indica, al mismo tiempo, que, las contingencias del curso del proceso, la apertura a otras posibilidades, varían según dicho proceso transcurra para el sistema en el propio sistema o en su entorno. Sólo en la medida en que esto ocurre, existen límites, existen sistemas. Lo explicaremos más detalladamente en el capítulo 7.

El entorno consigue su unidad sólo a partir del sistema, y en su relación con el sistema. Como tal

está delimitado por horizontes abiertos y no por límites que se puedan franquear. El entorno, por consiguiente, no es un sistema.(9) Cada sistema tiene uno diferente, ya que cada sistema sólo puede ponerse a sí mismo fuera de su propio entorno. Por ello no hay autorreflexión y menos aún capacidad de acción en el entorno. La contribución al entorno («contribución externa») es también una estrategia del sistema: Con todo ello no se quiere decir, sin embargo, que el entorno dependa del sistema o que el sistema pueda disponer a voluntad de su entorno. La complejidad del sistema y del entorno excluyen más bien cualquier forma totalizante de dependencia en un sentido u otro (volveremos sobre esto más adelante).

Una de las consecuencias más importantes del paradigma sistema/entorno es: hay que distinguir entre el entorno de un sistema y los sistemas en el entorno. Esta distinción nunca se podrá valorar suficientemente. Así se tienen que distinguir, sobre todo, las relaciones de dependencia entre entorno y sistema, de las relaciones de dependencia entre sistemas. Esta distinción ataca frontalmente la vieja temática señor/esclavo. La posibilidad de que aparezca una situación en la que un sistema domine a otro no depende en último lugar del grado de dependencia de ambos sistemas y del sistema de sus relaciones con respecto al entorno dado. En este sentido, el poder «absoluto» en el que se basaban los antiguos modelos de imperio, nunca fue un dominio fuerte ni determinante, sino más bien un modo de descripción del sistema que expresaba una cierta disponibilidad del sistema sobre sí mismo.

Los sistemas en el entorno del sistema se orientan a su vez hacia sus entornos. Sin embargo, ningún sistema puede disponer totalmente de unas relaciones sistema/entorno, pues le son ajenas, a menos que no sea por destrucción.(10) Por ello, a cada sistema le corresponde su entorno como un complejo confuso de relaciones cambiantes sistema/entorno. No obstante, y al mismo tiempo, a dicho entorno le pertenece una unidad autoconstituida que requiere una observación solamente selectiva.

2. Como paradigma de la teoría de sistemas, la diferencia entre sistema y entorno obliga a sustituir la diferencia entre todo y parte por una teoría de la diferenciación sistémica.(11) La diferenciación sistémica no es más que una repetición de la constitución de sistemas en el interior de sistemas. Dentro de los sistemas se puede dar una posterior diferenciación de otras diferencias sistema/entorno. El sistema en su conjunto gana así la función de «medio interno» para los subsistemas, o sea que para cada subsistema se da de un modo específico. De esta manera, la diferencia sistema/entorno se reduplica, y el sistema en su conjunto se automultiplica como una multiplicidad de diferencias internas sistema /entorno. Cada diferencia entre subsistema y entorno interno reconstituye el sistema en su conjunto, pero siempre desde una perspectiva diferente. La diferenciación sistémica es, por tanto, un procedimiento para aumentar la complejidad. Esto conlleva unas consecuencias importantes para lo que aún puede considerarse como unidad del sistema en su conjunto.

La diferenciación ofrece la posibilidad de ser contemplada como unidad, como *unitas multiplex*. En cierto modo, la diferencia mantiene unido lo diferente; por eso lo denominamos diferente, por oposición a lo no diferente. En la medida en que la diferenciación se reconduce a un principio unitario (por ejemplo como jerarquía), se puede interpretar la unidad del sistema a partir del principio de construcción de su diferenciación. Mediante la diferenciación, el sistema gana en sistematización, y, además de su mera identidad (en su diferenciarse respecto al otro), gana una segunda constitución de su unidad (en su diferenciarse consigo mismo). El sistema puede alcanzar su unidad como primacía de una determinada forma de diferenciación, por ejemplo, como igualdad de sus subsistemas, como simple serie, como jerarquía, como diferencia entre centro y periferia, como diferenciación de sistemas de función. Aquí, unas formas más exigentes (improbables) de diferenciación sistémica representan al mismo tiempo unas adquisiciones evolutivas centrales que, de tener éxito, estabilizan los sistemas en un nivel más alto de complejidad.

Desde los años 60 existe la tendencia de describir la diferenciación sistémica como «jerarquía». Esto no significa remontarse a las instancias ni a una cadena de mando de arriba abajo. En este contexto, jerarquía significa más bien que los subsistemas pueden llegar a diferenciar otros subsistemas y que, de esta manera, aparece una relación transitiva del ser contenido en el ser contenido.(12) Las ventajas de racionalidad de la jerarquización son obvias. Dependen, sin embargo, de que otros subsistemas se pueden formar sólo en el interior de subsistemas. Esto, no obstante, es una suposición poco realista.(13) Quizá sea muy válida para organizaciones, ya que puede garantizarse mediante reglas formales. Para sistemas sociales en su conjunto, se puede partir de un esquema básico de diferenciación -ya sea por segmentación, ya por estratificación, ya por diferenciación funcional-, pero esto no quiere decir con seguridad que otras construcciones de



sistemas solamente sean posibles dentro de la grosera distribución así establecida.(14)

Por esta razón, en el nivel de la teoría general de sistemas sociales hay que distinguir conceptualmente entre diferenciación y jerarquización. La jerarquización sería, según esto, un caso especial de diferenciación.(15) La jerarquización es un tipo de autosimplificación de las posibilidades de diferenciación del sistema.(16) Además facilita la observación del sistema (17) (incluido el análisis científico). Suponiendo que existe una jerarquía, el observador puede regular la profundidad de campo de su observación y descripción, según el número de niveles jerárquicos que pueda aprehender. Pero no se puede partir del hecho de que la evolución reduzca la complejidad más o menos inevitablemente a una forma de jerarquía. Obviamente, otras formas de diferenciación mucho más caóticas han encontrado posibilidades de verificación y de supervivencia.

3. La aceptación en tanto que paradigma de la diferencia entre sistema y entorno conlleva unas consecuencias trascendentales para la comprensión de la causalidad. La línea de separación entre sistemas y entorno no puede entenderse como aislamiento o resumen de las causas «más importantes» en el sistema, más bien fragmenta relaciones causales y se nos plantea la pregunta: ¿desde qué punto de vista ocurre todo esto? Sea como fuere, en el campo de los sistemas sociales siempre intervienen ambos, sistema y entorno, por el mero hecho de que sin conciencia de sistemas psíquicos apenas se da comunicación. De ahí la necesidad de explicar por qué y cómo se distribuye la causalidad entre sistema y entorno.

Sin ofrecer precipitadamente criterios para una distribución tal, podemos formular, por lo menos, el problema de manera más precisa y conectarlo con otros momentos de la teoría de sistemas. Lo haremos mediante el concepto de producción (y de sus derivados: reproducción, autorreproducción, autopoiesis). Hablaremos de producción cuando se emplean bajo el control de un sistema algunas y no todas las causas que se necesitan para generar unos efectos determinados. Lo especial de este concepto no es la calculabilidad o la posibilidad de realización técnica (aunque sí puede influir en la elección de la construcción del sistema), sino este «algunas pero no todas». Esta diferencia posibilita la selección, y la selección posibilita la verificación. Como consecuencia de la evolución (o más tarde, también con la ayuda de la planificación) se puede producir un complejo de «causas productivas»; y si esto sucede, dicho complejo tiene la capacidad de asociarles las causas correspondientes del entorno. Habría que pensar, por ejemplo, en las posibilidades que ofrecían el aumento de población en los asentamientos, más tarde en las ciudades, y la consiguiente mitología de lo factible.(17a)

Para comprender el concepto de producción, no hay que partir por tanto de las leyes naturales, sino de las ventajas de la selección. Realizar abstracciones que se autoorganizan y que se autorreproducen, sólo es posible cuando, o mejor dicho, porque se renuncia a «dominar» la totalidad de las causas; únicamente este camino conduce a un excedente de posibilidades de producción, por ejemplo, un excedente en las posibilidades de reproducción de sistemas orgánicos donde, a su vez, factores selectivos puede poner en marcha un proceso evolutivo.

4. Hay que distinguir la diferencia sistema/ entorno de otra que también es constitutiva: la diferencia entre elemento y relación. En uno y otro caso hay que pensar la unidad de la diferencia como constitutiva. De la misma manera que no existen sistemas sin entorno, tampoco existen elementos sin conexión relacional, ni relaciones sin elementos. En ambos casos la diferencia es una unidad (igual que se dice: «la» diferencia), pero actúa sólo como diferencia. Solamente como diferencia hace posible el acoplamiento del proceso de tratamiento de información.

A pesar de este parecido formal es importante (y una de las condiciones para el concepto de complejidad) diferenciar cuidadosamente las dos distinciones.(18) Existen, por tanto, dos posibilidades diferentes de contemplar la descomposición de un sistema. La primera apunta a la construcción de subsistemas (o más exactamente: a relaciones sistema/ entorno) en el sistema. La segunda lo descompone en elementos y relaciones. En un caso se trata de las habitaciones de la casa; en el otro de las piedras, vigas, clavos, etc. El primer tipo de descomposición se lleva a cabo mediante una teoría de la diferenciación sistémica. El segundo desemboca en una teoría de la complejidad sistémica. Sólo esta distinción permite afirmar de modo razonable y no tautológico, que la complejidad sistémica aumentará con una creciente diferenciación o con un cambio de formas de diferenciación.(19)

Los elementos pueden contarse, y el número de las relaciones matemáticamente posibles entre los elementos puede calcularse a partir de dicho número. La enumeración reduce, no obstante, las relaciones entre los elementos a una expresión cuantitativa. Los elementos adquieren calidad úni-

camente a través de un uso relacional, o cuando se relacionan entre ellos. Esto puede suceder de una manera solamente selectiva en sistemas reales a partir de un cierto tamaño (relativamente pequeño), lo que significa dejar a un lado otras relaciones también imaginables. La calidad surge, por tanto, sólo mediante la selección; pero la selección hace necesaria la complejidad. Volveremos sobre esto al explicar el concepto de complejidad.

A menudo se habla de los elementos como si fueran identificables puramente de modo analítico; como si su unidad fuese unidad sólo para la observación, la planificación y el diseño. Este uso del lenguaje, sin embargo, no ha sido nunca lo suficientemente reflejado por la teoría del conocimiento (como tampoco el correspondiente discurso de -sistemas, estructuras, etc., «meramente analíticos»). Parece remontarse a la imagen matemática del mundo propia de los principios de la época moderna, donde sí era válido que las unidades de medición, las escalas y agregaciones, se pudieran escoger arbitrariamente y sólo con la intención de usarlas. Tan pronto como la teoría cuantitativa va más allá de sí hacia lo cualitativo, ya no se puede obviar por más tiempo que (y cómo) el sistema mismo cualifica los elementos de los que consta como elementos.

Asimismo, es insostenible la tradicional posición contraria: la idea del carácter de sustancialidad última y ontológica de los elementos. A diferencia de lo que hacía suponer la elección de palabras y la tradición de los conceptos, la unidad de un elemento (por ejemplo, de una acción dentro de sistemas de acciones) no está ópticamente dada. Más bien empieza a constituirse como unidad a través del sistema, el cual recurre a un elemento en tanto que elemento para establecer relaciones.(20) En la ciencia moderna ha sido precisamente la matematización de las ciencias naturales lo que ha puesto en marcha la desontologización y funcionalización de la idea de elemento. Si algo se puede contar, también se puede seguir descomponiendo en la medida en que exista una necesidad operativa. Pero la teoría de la acción se ha unido igualmente a esta perspectiva sin basarse por ello en las matemáticas como método. Las acciones deben su unidad a la red de relaciones del sistema en el que se constituyen.(21) Volveremos sobre ello.

En comparación con el concepto escolástico de relación considerado como inferior porque la relación se refería a un otro antes que a sí misma, esta expresión conduce a una revalorización del valor de orden de las relaciones. Pero, sobre todo, relativiza el concepto de elemento. Si uno se pregunta «qué «son» los elementos (por ejemplo: átomos, células, acciones), se encontraría siempre con un complejísimo estado de cosas, que forma parte del entorno del sistema. Respecto a un sistema, un elemento podría definirse, por consiguiente, como la unidad que ya no puede descomponerse (aunque desde un punto de vista microscópico constituya un compuesto muy complejo). «Que ya no puede descomponerse» significa a la vez: que un sistema solamente puede constituirse o cambiar en tanto que sus elementos se relacionan y no a través de su descomposición. y reorganización. No es necesario aceptar en la observación y el análisis de los sistemas esta limitación que para el sistema mismo es constitutiva. El que quiera romperla y avanzar hacia un análisis neurofisiológico de la acción, debe superar la diferencia sistema/ entorno válida para el sistema mismo, y situarse en otros niveles de formación de sistemas.

Parecen existir divergencias teóricas acerca de si la unidad de un elemento se puede explicar como emergencia «desde abajo o por constitución «desde arriba». Nosotros nos decidimos claramente por la última opción. Los elementos son elementos sólo para los sistemas que los utilizan como unidad, y lo son únicamente a través de estos sistemas. Esto es lo que se formula mediante el concepto de autopoiesis.(21a) Una de las principales consecuencias es: los sistemas de orden más alto (emergente) pueden tener menor complejidad que sistemas de orden más bajo, ya que ellos mismos determinan la unidad y el número de elementos que los constituyen; es decir, que en su propia complejidad son independientes de su base real. Esto significa asimismo que la complejidad necesaria, o sea, suficiente de un sistema no está predeterminada «materialmente», sino que puede determinarse nuevamente para cada nivel de formación del sistema en relación al correspondiente entorno. La emergencia, pues, no es simplemente una acumulación de complejidad, sino una interrupción y nuevo comienzo de la construcción de complejidad. De aquí que, para nosotros, la unidad de la acción no sea un hecho psicológico sino sociológico; no proviene de la fragmentación de la conciencia en unidades minimales que ya no pueden descomponerse más, sino de procesos sociales de sumación.(22)

El concepto de condicionamiento, concepto central de la teoría de sistemas, se basa en la relación entre elementos. Los sistemas no son simplemente relaciones (¡en plural!) entre elementos. La relación entre las relaciones tiene que regularse de alguna manera. Esta regulación utiliza la forma básica del condicionamiento. Esto significa: una determinada relación entre elementos se realiza

solamente bajo la condición de que otra cosa sea el caso, o que no lo sea. Siempre y cuando hablemos de «condiciones» o mejor dicho «condiciones de posibilidad» (también en el sentido de la teoría del conocimiento), nos referiremos a este concepto.

De esta manera las relaciones entre elementos pueden condicionarse mutuamente. Existe una cuando otra también existe. Igualmente puede tratarse de la existencia de determinados elementos, de la presencia de un catalizador o de la realización de relaciones entre relaciones, en el sentido, por ejemplo, de las «formas» de la teoría marxista. Un caso mínimo de sistema sería, pues, el simple conjunto de relaciones entre elementos. Este conjunto está condicionado por la regla de inclusión/exclusión, así como por las condiciones de enumerabilidad, como por ejemplo mantener constante la serie mientras se está contando. Sin poder fundamentarlo con seguridad, suponemos que los sistemas tienen que ser, por lo menos, conjuntos de relaciones entre elementos; siendo característico, sin embargo, que se distingan por un mayor número de condicionamientos, y así, por una complejidad más elevada.

Los condicionamientos eficaces, mediante los cuales se consigue realizar lo que es posible por ellos mismos, actúan como constricciones (constrains). Aunque introducidas de modo contingente, no se puede renunciar a ellas sin anular lo que ellas mismas hicieron posible.

6. En lo que sigue introduciremos el problema de la complejidad, y después repetiremos el análisis de la relación sistema/entorno, pero esta vez enriquecido por el concepto de complejidad.

La complejidad quizá sea el punto de vista que mejor exprese las experiencias de problemas de la nueva investigación sistémica.(25) En esta función de catalizador de experiencias se emplea normalmente de un modo no definido.(26) Este proceder dificulta un trabajo controlable a partir de dicho concepto. Al existir antecedentes en la bibliografía, escogeremos una noción que afronte los problemas, y la definiremos basándonos en los conceptos de elemento y relación.(27) Esto tiene la ventaja de permitir la aplicación de dicho concepto también a los no-sistemas (entorno, mundo), y al no haber sido definido mediante el concepto de sistema, puede enriquecer los análisis de la teoría de sistemas con otros puntos de vista. Mantenemos, no obstante, la vinculación con la teoría de sistemas mediante la tesis anteriormente esbozada, según la cual todo elemento que funcione como tal no puede determinarse independientemente del sistema. Esta propuesta confirma una tesis muy conocida para la que «la complejidad organizada» sólo se da a través de la formación de sistemas; el concepto de «complejidad organizada» no significa, pues, más que complejidad con relaciones selectivas entre los elementos.(28)

Si se parte de este concepto fundamental (pero a la vez relativo al sistema) de diferencia entre elemento y relación, enseguida resulta evidente al aumentar el número de elementos que deben englobarse *en un sistema o para un sistema en tanto que su entorno*,(29) muy pronto se alcanza un punto a partir del cual se hace imposible que cada elemento se relacione con todos los demás.(30) Esta conclusión permite una determinación del concepto de complejidad: definiremos como complejo a un conjunto interrelacionado de elementos cuando ya no es posible que cada elemento se relacione en cualquier momento con todos los demás, debido a limitaciones inmanentes a la capacidad de interconectarlos. El concepto de «limitación inmanente» remite a la complejidad interior no disponible para el sistema que posibilita, a la vez, su «capacidad de unidad». Desde este punto de vista, la complejidad es algo que se autocondiciona: dado que los elementos ya deben constituirse de modo complejo para poder funcionar como unidad en los niveles superiores de la formación de sistemas, también su capacidad de interconexión queda limitada; y así, la complejidad se reproduce en cada uno de los sucesivos niveles de la formación de sistemas como un hecho inevitable. Esta autorreferencia de la complejidad se «internaliza» entonces como autorreferencia de los sistemas, como aquí hemos querido apuntar anticipadamente.

La complejidad, en el sentido aquí mencionado, significa obligación a la selección, obligación a la selección significa contingencia, y contingencia significa riesgo. Cada hecho complejo se basa en la selección de las relaciones entre sus elementos que utiliza para constituirse y mantenerse. La selección sitúa y califica los elementos, aunque para ellos puedan existir otras posibilidades de relación. Denominaremos a este «puedan existir otras posibilidades» con el término tan tradicional de contingencia. Este término indica, al mismo tiempo, la posibilidad de que no se logre la mejor formación.

La obligación a la selección y el condicionamiento de las selecciones explica que se puedan originar sistemas muy distintos a partir de un nivel inferior de unidades muy parecidas (por ejemplo, a partir

de pocas clases de átomos, o de organismos humanos muy parecidos). La complejidad del mundo, de sus clases y especies, de sus formaciones de sistemas, se produce, por tanto, mediante la reducción de la complejidad y el condicionamiento selectivo de dicha reducción. Sólo así se puede explicar que la duración de lo que entonces funciona como elemento, pueda concordar con la autorregeneración del sistema.

Con esto la teoría abstracta de las relaciones complejas llega al punto en el que deben incluirse explicaciones que tengan en cuenta la evolución y la teoría de los sistemas. No se puede deducir de la misma complejidad qué relaciones entre elementos se realizan; esto se produce en cada nivel de la formación de sistemas a partir de la diferencia entre sistema y entorno, y de las condiciones de verificación dentro del proceso evolutivo. Por otro lado, y desde un punto de vista contrario, el problema de la diferencia sistema/ entorno puede

explicarse con la ayuda del concepto de complejidad. La formación y mantenimiento de la diferencia entre sistema y entorno se convierte en problema porque el entorno para cada sistema resulta más complejo que el propio sistema. A los sistemas les falta la *requisite variety* (Ashby) necesaria para poder reaccionar frente a cada estado del entorno, o bien, para poder adecuar mejor el entorno al sistema. Dicho con otras palabras, no existe correspondencia completa entre sistema y entorno (situación que, por cierto, negaría la diferencia entre sistema y entorno). Precisamente por esto se hace difícil formar y mantener esta diferencia, a pesar del desnivel de complejidad. La inferioridad de complejidad debe ser compensada por estrategias de selección. Que el sistema esté obligado a la selección, es consecuencia de su propia complejidad. Y la diferencia de complejidad respecto al entorno, condiciona cuál será la ordenación escogida en las relaciones entre sus elementos. De esta manera se pueden explicar analíticamente ambos aspectos. Sin embargo, sólo son dos caras de un mismo hecho, pues un sistema puede ser complejo únicamente a través de la selección de un orden.(31)

La tesis según la cual el entorno para cada sistema es más complejo que el propio sistema, no supone constancia en el desnivel de complejidad. En general se puede afirmar, por ejemplo, que la evolución sólo es posible si existe la suficiente complejidad de los entornos de sistemas, lo que significa coevolución de sistemas y entornos. Una mayor complejidad -en los sistemas aparece solamente cuando el entorno no presenta ninguna distribución azarosa, o mejor dicho, cuando está estructurado selectivamente, a su vez, por sistemas en el entorno.(32) Hay que concebir, pues, la relación de complejidad entre entorno y sistema como una relación de gradación, y hay que preguntarse también de qué factores depende esta posibilidad de gradación y de nuevo equilibrio.

La combinación anteriormente propuesta entre problema de complejidad y teoría de sistemas obliga a reconsiderar el tratamiento del concepto de complejidad. ¿Cómo puede hablarse de diferencia, de desnivel y de reducción de complejidad, cuando la propia complejidad se define como necesidad de selección? (33) La bibliografía se ocupa de las dificultades de medición de un concepto claramente pluridimensional.(34) Nuestro problema concierne, sin embargo, a la pre-pregunta por la capacidad de relación de un concepto de complejidad en sí mismo construido complejamente.

La medición y la comparación pueden partir tanto del número de elementos como del número de relaciones realizadas entre ellos. Se puede siempre hablar de una complejidad superior o inferior (diferencia de complejidad, desnivel de complejidad) cuando en ambos casos se presenta una complejidad inferior. Esto se da en la relación de un sistema con su entorno. Se debería hablar, en cambio, de reducción de complejidad en un sentido más restringido, siempre y cuando la estructura de relaciones de una formación compleja pueda reconstruirse mediante otra formación compleja con menos relaciones.(35) Solamente la complejidad puede reducir complejidad. Esto puede ocurrir en la relación exterior, pero también en la relación interior del sistema consigo mismo. De esta manera -aunque limitado por las posibilidades de la narración oral- un mito puede conservar el mundo y la orientación situacional de una tribu. (36) Hay que compensar, entonces, la pérdida de complejidad con una selectividad mejor organizada (por ejemplo: exigencias elevadas de credibilidad). AL igual que cada interrelación, la-reducción de complejidad arranca de los elementos. Pero el concepto de reducción designa tan sólo el relacionar de las relaciones.

Desde el punto de vista de la historia de la teoría, esta versión tan complicada del problema de la reducción se hizo necesaria por el hecho de tener que renunciar al concepto ontológico de elemento como la unidad del ser (átomo) más simple e indivisible. Mientras se aceptaba una unidad tal capaz de proporcionar una garantía del ser, se podía concebir la reducción de complejidad simplemente como reconducción a dichas unidades y a sus relaciones. Por esta razón, aún hoy en día existen

muchas discusiones acerca del «reduccionismo». Sin embargo, la base teórica de dichas discusiones desapareció en cuanto se debió asumir que los elementos se constituyen siempre a través del sistema que los incluye, y que adquieren su unidad únicamente a partir de la complejidad de este sistema.(37) Hay que renunciar, entonces, a la suposición de una asimetría ontológica entre «lo simple» (lo indivisible, por tanto, indestructible) y «lo complejo» (lo divisible, por tanto, destructible).

En lugar de los problemas subsiguientes (por ejemplo: cómo se constituye un «todo» de las «partes» y en qué se ve su plus de valor), se encuentra un concepto de complejidad muy distinto, que debe formularse en su globalidad como diferencia de complejidades. Hay que distinguir la complejidad inaprensible del sistema (o bien, de su entorno), que aparecería si se interconectase todo con todo, de la complejidad estructurada de una manera determinada. Esta, no obstante, sólo puede seleccionarse contingentemente. Y además, se tiene que distinguir la complejidad del entorno (en ambas formas) de la complejidad del sistema (en ambas formas), siendo inferior la complejidad del sistema, lo que debe compensar aprovechando su contingencia, es decir, sus modelos de selección. En ambos casos el principio que realmente obliga a la selección (y en esta medida lo configura) es la diferencia entre dos complejidades. Y hablando no de estados sino de operaciones, ambos son reducción de complejidad, es decir, reducción de una complejidad por otra.(38)

Desde el punto de vista de estas necesidades de reducción (consecuencia de la complejidad) se ha formulado un segundo concepto de complejidad. Según dicho concepto, la complejidad es una medida de la indeterminación o de la falta de información. Vista de este modo, la complejidad es la información que le falta a un sistema para poder comprender y- describir completamente su entorno (complejidad del entorno) o bien a sí mismo (complejidad del sistema).(39) Para los elementos aislados, por ejemplo, para determinadas acciones o procesos de tratamiento de información del sistema, la complejidad se hace relevante solamente en este segundo sentido, es decir, únicamente como horizonte de selección. Y esta segunda versión se puede utilizar en los sistemas de sentido para reintroducir la complejidad del sistema en el sistema, como concepto, como variable incógnita y precisamente por eso eficaz, como factor de miedo, como concepto para inseguridad y riesgo, como problema de planificación y decisión, como excusa. La distinción de los dos conceptos de complejidad indica, por tanto, que los sistemas no comprenden su propia complejidad (y menos aún la de su entorno) pudiendo, en cambio, problematizarla. El sistema, por un lado, produce, y por otro lado, reacciona ante una imagen borrosa. de sí mismo.

Vale la pena en este momento recordar a Kant. Kant empezó con el prejuicio de que la pluralidad (en forma de datos de los sentidos) estaba dada, mientras que la unidad debía constituirse (sintetizarse). Sólo la separación de estos aspectos, o sea la problematización de la complejidad, convirtió el sujeto en sujeto, es decir, en sujeto de la interrelación entre pluralidad y unidad, y no en productor de síntesis. La teoría de sistemas rompe con el punto de partida y, por tanto, no deja lugar para el concepto de sujeto. Lo sustituye por el concepto de sistema autorreferente. La teoría de sistemas puede formular, entonces, que cualquier unidad utilizada en este sistema (sea la unidad de un elemento, de un proceso o de un sistema) tiene que constituirse a través del propio sistema y no a través de su entorno.

7. Esta conexión entre la problemática de la complejidad y el análisis de sistemas se confirma en una interpretación más exacta de la función de límites del sistema.(40) Los sistemas presentan límites. Esto precisamente distingue el concepto de sistema del concepto de estructura.(41) Los límites no se pueden pensar sin un «fuera»; suponen, por consiguiente, la realidad de un más allá y la posibilidad de franquearlos.(42) Se acepta, por lo general, que tienen la doble función de separación y unión de sistema y entorno.(43) Esta doble función se puede clarificar con la ayuda de la distinción entre elemento y relación, remitiéndola así también a la temática de la complejidad. Cuando los límites están bien definidos, los elementos deben formar parte o del sistema o del entorno. Las relaciones, no obstante, pueden existir también entre sistema y entorno. Un límite separa, pues, elementos, pero no necesariamente relaciones; separa acontecimientos, pero deja pasar efectos causales.

Este concepto antiguo e indiscutido de límite es punto de partida para desarrollos recientes en el campo de la teoría de sistemas, que ya no conciben la distinción entre sistemas cerrados y abiertos como oposición sino como relación de gradación.(44) Con la ayuda de los límites, los sistemas pueden abrir y cerrarse a la vez, separando las interdependencias internas de las interdependencias sistema/entorno, y refiriendo las unas a las otras.(45)

En este sentido, los límites son conquistas evolutivas par excellence; cualquier desarrollo superior de un sistema y, sobre todo, el desarrollo de sistemas con una autorreferencia interna cerrada supone límites.

Para esta función de separar y unir, los límites pueden diferenciarse como dispositivos especiales. Y, precisamente, adquieren esta función a través de trabajos específicos de selección. La selectividad propia de los dispositivos, las zonas y los lugares de límite, reduce, pues, no sólo la complejidad externa del sistema, sino también la interna.(46) Esto implica que un contacto transmitido más allá de los límites, no proporciona a ningún sistema la plena complejidad del otro, ni aun cuando éste tuviera la suficiente capacidad de tratamiento de información.(47) La organización interna de la interrelación selectiva con ayuda -de órganos delimitantes diferenciados tiene en cada caso como consecuencia que los sistemas se hagan indeterminables uno para otro, surgiendo así nuevos sistemas (sistemas de comunicación) para regular esta indeterminabilidad. En el caso del concepto abstracto de límite, o del concepto de una simple diferencia entre sistema y entorno, no se puede decidir si el límite pertenece al sistema o al entorno. La diferencia misma, desde un punto de vista lógico, es un tercero.(48) Si además aceptamos el problema del desnivel de complejidad como ayuda para la interpretación, los límites pueden referirse a la función de estabilización de dicho desnivel, y sólo el sistema puede desarrollar estrategias para ellos. Visto desde el sistema se trata entonces de «self-generated boundaries»,(49) de membranas, de pieles, de muros y puertas, de puestos de fronteras, de lugares de contacto.

Aparte de la constitución de elementos propios del sistema, el requisito más importante para la diferenciación entre sistemas sería la determinación de límites. Los límites se pueden considerar como suficientemente determinados cuando problemas aún abiertos de demarcación de límites o de atribución de acontecimientos hacia dentro y hacia fuera pueden tratarse con medios propios del sistema; o sea, cuando un sistema inmunológico utiliza su propia manera de operar para discriminar según los efectos entre interno y externo, o bien cuando el sistema de la sociedad -que se compone de comunicaciones- puede decidir mediante comunicación. Aun así, para un observador (científico) quedará poco claro, analíticamente hablando, cómo se definen los límites, pero esto no justifica considerar la delimitación de sistemas como una determinación puramente analítica (50) (otra cosa sería si se tratara de delimitar objetos de investigación!). Un observador interesado en la realidad no puede prescindir, pues, de las posibilidades operativas de determinación del sistema.

Visto desde una perspectiva de desarrollo dinámico, los límites presentan resultados incrementables. Hemos denominado este aspecto mediante el concepto de proceso de diferenciación interna del sistema. La formación de límites interrumpe la continuación de procesos que unen el sistema con su entorno. El incremento del rendimiento del límite consiste en el aumento de los puntos de vista desde los cuales esto ocurre. Las discontinuidades así producidas bien pueden ser discontinuidades reguladas que posibiliten a un sistema la evaluación de sus contactos con el entorno. Aun tratándose de un proceso claro de diferenciación, los observadores del sistema pueden constatar más continuidades entre sistema y entorno, y más procesos comunes (por ejemplo: acciones determinadas por la socialización) que el propio sistema establece como base para su práctica.

El punto de vista desde el cual los límites se ven forzados a ser eficaces, es decir, el punto de vista desde el cual se hacen necesarios una determinación y mantenimiento más exigentes es resultado de la distinción antes mencionada entre el conjunto de los entornos y los sistemas en el entorno del sistema. Los límites del sistema excluyen siempre el entorno; las exigencias requeridas para ello varían, sin embargo, cuando el sistema tiene que distinguir varios otros sistemas (y sus entornos) en su propio entorno, y adaptar sus límites a esta distinción. En el caso más sencillo trata su entorno como otro sistema. Así, las fronteras de estados se conciben, a menudo, como fronteras en relación a otros estados. Esto se hace, sin embargo, ilusorio cuando las relaciones con «un país extranjero» en su sentido económico, político, científico y educativo ya no se pueden definir mediante los mismos límites.(51) Tales exigencias hacen que la definición de límite se retraiga, y prueban su validez los sistemas autorreferentes cerrados que determinan sus límites mediante su modo operacional y que establecen todos sus contactos con el entorno mediante otros niveles de realidad.

8. La distinción conceptual entre (concepto de) sistema y (concepto de) complejidad es crucial para los siguientes análisis, precisamente porque tratan sistemas complejos. Quien no sabe distinguir entre sistema y complejidad, se cierra la puerta a la problemática ecológica; ya que la ecología tiene que ver con la complejidad y no con su sistema, dado que no está regulada por una diferencia propia sistema/entorno.(52) Precisamente en ello reside la dificultad de comprender, en este caso,

la unidad de la pluralidad; no se produce como sistema autorreferente, sino sólo como consecuencia de la observación, o bien de la intervención. Volveremos sobre ello. (53)

Aquí queremos mostrar mediante ejemplos, y en primer lugar con el concepto de adaptación, como el funcionamiento conjunto de análisis de sistema y análisis de complejidad reestructura el clásico arsenal conceptual de la teoría de sistemas y conduce a la teoría de sistemas autorreferentes. En sus orígenes, este concepto designaba una simple relación sistema/ entorno. Después, el sistema tenía que adaptarse a su entorno para poder sobrevivir. Pronto se manifestó el deseo de invertir este pensamiento: también el entorno podía adaptarse al sistema y debía servir, por lo menos, para desarrollos del sistema.(54) En el nivel teórico, esta inversión lleva en principio a una tautología circular: los sistemas se pueden adaptar al entorno cuando el entorno se adapta al sistema, y al revés.

Una vez alcanzado este estadio de tautología fértil, hay que considerar cómo cambiar la situación. Como casi al mismo tiempo aumentó la comprensión de los problemas de complejidad estructurada, era muy natural recurrir a ellos. Este desarrollo teórico impulsó la transición del paradigma sistema/entorno al paradigma de la autorreferencia.

Los sistemas complejos no sólo deben adaptarse a su entorno sino también a su propia complejidad. Deben hacer frente a improbabilidades y deficiencias internas. Tienen que desarrollar dispositivos precisamente para ello, por ejemplo, dispositivos para reducir comportamientos anormales, que sólo son posibles porque existe una estructura básica dominante. Los sistemas complejos se ven, por tanto, obligados a la autoadaptación, y esto en el doble sentido de una propia adaptación a la propia complejidad.(55) Sólo así se puede explicar que los sistemas no puedan seguir sin rupturas los cambios de su entorno, pues también tienen que tomar en cuenta otros puntos de vista de adaptación y, finalmente, hundirse por la autoadaptación.

Al tratarse de sistemas complejos, también cambia el concepto de selección. Ya no se puede concebir la selección como iniciativa de un sujeto ni tampoco de manera análoga a una acción. Es un proceso sin sujeto, una operación producida por la existencia de una diferencia. Darwin se muestra, también en esto, como el precursor más importante al concebir la selección evolutiva no desde una voluntad de orden, sino desde el entorno. La filosofía de la contingencia y el pragmatismo se basaron en este punto y dieron a esta idea de selección la máxima trascendencia ontológica posible. En la sociología, dicha idea también ha dejado huella.(56) Desde entonces, la selección ocupa la función de concepto básico para cualquier teoría del orden, evitando de esta manera el recurso a un sistema que explique la génesis del orden basándose en un poder de orden propio superior.(57) En lugar de este recurso, nosotros introducimos el recurso a la diferencia. Toda selección supone constricciones (*constraints*). Una diferencia conductora arregla estas constricciones, por ejemplo, desde el punto de vista útil/ inútil, sin fijar la elección misma. La diferencia no determina lo que hay que seleccionar, pero sí la necesidad de selección. Para empezar parece ser, sobre todo, la diferencia sistema/ entorno la que obliga a que el sistema mismo se obligue a la selección a través de su propia complejidad. Al igual que en el espacio semántico de la «adaptación», también en el espacio semántico de la «selección» se encuentra ya preparada la teoría de los sistemas autorreferenciales.

9. El próximo tema central será el de la *autorreferencia*. Incluso la más reciente investigación de sistemas le presta cada vez mayor atención, también bajo títulos como autoorganización o autopoiesis. (58) Conceptos parecidos aparecen también en las teorías sociológicas (59) que no se declaran abiertamente como teorías de sistemas. Así se separa el concepto de la autorreferencia (reflexión, flexibilidad) de su lugar clásico en la conciencia humana o el sujeto,(60) y se traslada a campos de objetos, es decir, a sistemas reales como objeto de la ciencia. De esta manera se gana, al mismo tiempo, una cierta distancia respecto de las dificultades puramente lógicas de la autorreferencia. Entonces éstas sólo significan que en el mundo real existen sistemas cuya descripción mediante otros sistemas conduce a estas (!) contradicciones lógicas indecibles.(61)

Con el concepto de autorreferencia se designa la unidad, que presenta para sí misma un elemento, un proceso, un sistema. «Para sí misma», esto significa: independiente del modo de observación de otros. El concepto no sólo define sino que también contiene una afirmación sobre cosas, pues sostiene que la unidad únicamente se alcanza a través de una operación relacional; lo que, a su vez, implica que la unidad es algo que se debe construir y no preexiste como individuo, como sustancia, como idea de la propia operación.

El concepto puede y debe ser tomado en un sentido muy amplio, según lo que se quiera decir con «auto» y cómo se entienda la referencia. Se puede hablar, por ejemplo, de actos que se autointentan (siendo el intentar lo constituyente del acto) o de conjuntos que autocontienen (siendo el contener lo constituyente del conjunto). La referencia utiliza, entonces, exactamente la operación que constituye el «auto» y bajo esta condición se convierte en superflua o paradójica. Se convierte en paradoja cuando se añade la posibilidad de la negación y cuando la negación se puede remitir al «auto», ya sea referente o referido, y cuando a causa de la autorreferencia no puede decidirse entre las dos posibilidades. Hacerse paradójico significa: pérdida de la determinabilidad, es decir, de la capacidad de conexión para otras operaciones. La autorreferencia no es, por tanto, nada malo, prohibido, nada que haya que evitar (62) (o lo que es lo mismo: algo solamente admitido en el sujeto, pero que aquí debe quedar encerrado); pero si la autorreferencia conduce a paradojas, es necesario tomar medidas adicionales para la capacidad de conexión.

Este problema remite a la formación de sistemas. Con él, y yendo más allá del problema de la complejidad, se enriquece el instrumental analítico de la teoría de sistemas. La autorreferencia bajo la forma de paradoja tiene una complejidad indeterminable. Sistemas que operan de forma autorreferencial sólo pueden hacerse complejos, por tanto, si logran resolver este problema, o sea, si consiguen expulsar la paradoja.

Un sistema puede denominarse autorreferente cuando él mismo constituye(63) los elementos que le dan forma como unidades de función, y cuando todas las relaciones entre estos elementos van acompañadas de una indicación hacia esta autoconstitución, reproduciéndose de esta manera la autoconstitución permanentemente. En este sentido, los sistemas autorreferentes operan necesariamente a partir del autocontacto, y no tienen otra forma de contacto con el entorno que no sea el autocontacto. Aquí va incluida la tesis de la recurrencia como tesis de la autorreferencia indirecta de los elementos: los elementos posibilitan una reflexión sobre sí mismos que pasa por otros elementos, por ejemplo, por una intensificación de la actividad neuronal, o bien una determinación de la acción que pasa por la espera de otras acciones. En el nivel de esta organización autorreferente, los sistemas autorreferentes son sistemas cerrados, pues en su autodeterminación no permiten ninguna otra forma de procesamiento. De ahí que los sistemas sociales no tengan ninguna utilidad para la conciencia, y los sistemas personales tampoco la tengan para cambios de frecuencia en el sistema neuronal (con eso no se quiere negar que lo no usado sea condición de posibilidad del sistema, o bien condición infraestructural de la posibilidad para la constitución de los elementos).

Para destacar la gran diferencia que existe entre este concepto fundamental de autorreferencia y la antigua discusión sobre «autoorganización», Maturana y Varela han propuesto el nuevo término de «autopoiesis». (64) Hasta el momento todavía no se puede valorar con seguridad la trascendencia de este *revirement* conceptual y su relación con los problemas que se discutieron en la filosofía de la conciencia y de la vida (Fichte, Schelling). En todo caso, para la teoría de sistemas supone ya un paso adelante trasladar la autorreferencia desde el nivel de formación o cambio de estructura al nivel de constitución de los elementos.

La autopoiesis no supone forzosamente que no exista en el entorno del sistema este tipo de operaciones con las cuales el sistema se autorreproduce. En el entorno de los organismos vivos hay otros organismos vivos, en el entorno de conciencia hay otra conciencia. Pero en ambos casos, el proceso de reproducción propio del sistema sólo se puede aplicar internamente. No se puede emplear para conectar sistema y entorno, o sea, no se puede sacar provecho de otra vida o de otra conciencia para el propio sistema. (El trasplante de órganos es una intervención mecánica y no el caso que aquí excluimos: que la vida introduce de afuera hacia adentro a la vida misma.) Esto es distinto en los sistemas sociales: por un lado, fuera del sistema de comunicación de la sociedad no existe comunicación alguna. El sistema es el único que utiliza este tipo de operaciones; en este sentido y por una necesidad real, es un sistema cerrado. Por otro lado, esto es válido para todos los demás sistemas sociales. Tiene que definir, por tanto, su modo específico de operar, o determinar su identidad mediante reflexión para regular qué unidades de sentido posibilitan internamente la autorreproducción del sistema, es decir, las que siempre se tienen que reproducir.

Teniendo en cuenta esta importante distinción, queda abierta la pregunta de si -en el nivel de la teoría general de sistemas y con la ayuda del concepto general de sistema autopoietico- verdaderamente tiene sentido suprimir dicha distinción. Este concepto general lo consideramos posible e incluso necesario, pues, por una parte, posibilita el resumen de una serie de afirmaciones sobre tales sistemas; y, por otra parte, remite a un contexto evolutivo en el cual quedó cristalizada la po-



sición especial del sistema de la sociedad y sus problemas de delimitación interna.

Una de las consecuencias más importantes se produce en el campo de la teoría del conocimiento: aunque los elementos que forman el sistema se constituyan como unidades a través del sistema mismo (por más complejo que sea el «fundamento»: energía, material, información) no existe ningún tipo de comunidad básica entre los sistemas. Funcione lo que sea como unidad, no se deja observar desde fuera; sólo se puede deducir. Cada observación tiene que respetar por tanto unos esquemas de diferencia, que permitan deducir lo que funciona como unidad a diferencia de otros sistemas. Ningún sistema puede descomponer a otro de modo analítico con el fin de llegar a unos elementos últimos (sustancias), donde el conocimiento halle un último apoyo y una correspondencia segura con su objeto. Cada observación debe, en cambio, aplicar un esquema de diferencia constituyéndose la unidad de diferencia en el sistema observante y no en el observado. Esto no excluye de ninguna manera una autoobservación, pero la autoobservación debe ser distinguida cuidadosamente de la unidad de reproducción de las unidades del sistema (autopoiesis).

La reproducción autorreferente «autopoietica» en el nivel de los elementos, debe atenerse al tipo de elementos que definen el sistema. ¡Por eso: reproducción! Esto implica la necesidad de reproducir permanentemente acciones, y no células, macromoléculas, ideas, etc., en los sistemas de acciones, y precisamente es lo que se asegura con la autorreferencia de los elementos.(65) Con ello se establecen ciertas barreras a la variación. Ashby, en este sentido, ha hablado de la "essential variable" del sistema.(66) Como elementos de sistemas complejos, sólo pueden considerarse complejos los que todavía no han sido fijados por tales barreras, es decir, elementos para los que no existe solamente un modelo establecido. Únicamente en un marco dado y con la suficiente apertura, pueden desarrollarse estructuras que determinen (delimiten) más exactamente las posiciones y funciones que desempeñan algunos de los elementos.

Con el tránsito de la «autoorganización» a la «autopoiesis» cambia el problema fundamental -al que se refiere la teoría- para todo el campo de los sistemas abiertos al entorno (por ejemplo los psíquicos o los sociales). En tanto que se partía del problema de la formación y cambio de estructuras y se veía en ello la dinámica de los sistemas, se podía otorgar a los planteamientos de la teoría del aprendizaje un rango teórico-fundamental.(67) El problema residía entonces en las especiales condiciones bajo las cuales se hace probable la repetición de la acción semejante, o bien la espera de la repetición de una vivencia parecida. Pero para una teoría de los sistemas autopoieticos se presenta ante todo la pregunta de cómo se puede pasar de un acontecimiento elemental al siguiente; aquí el problema fundamental no -está en la repetición sino en la capacidad de conexión. Por esto, el proceso de diferenciación de un sistema de reproducción cerrado-autorreferente se hace imprescindible, y únicamente se pueden formular los problemas de formación y cambio de estructuras en relación con un sistema construido de esta manera. En otras palabras, las estructuras deben posibilitar la capacidad de conexión de la reproducción autopoietica si no quieren renunciar a su propia base existencial, y esto reduce el campo de posibles cambios y aprendizajes.

Hay que destacar en especial una consecuencia estructural muy importante que se desprende forzosamente de la construcción del sistema autorreferencial. Se trata de la renuncia a las posibilidades de un control unilateral. Podrán darse diferencias de influencia, jerarquías, asimetrías, pero ninguna parte del sistema puede controlar otras, sin caer a su vez bajo control. En estas circunstancias es posible, y en sistemas orientados hacia un sentido incluso altamente probable, que cualquier control se ejerza anticipando el contracontrol. Si a pesar de todo se quiere asegurar la existencia de una estructura asimétrica (por ejemplo: en las relaciones de poder internas al sistema), siempre se necesitan unos dispositivos especiales. (68)

Esta problematización del control se compensa, en parte, acentuando la autoobservación. En este contexto, es decir, en el nivel de la teoría general de sistemas, observación no quiere decir más que aplicación de distinciones.(69) Solamente en el caso de sistemas psíquicos, este concepto presupone la conciencia (se podría también decir: únicamente en este caso y a causa de la observación, se produce el medio conciencia propio del sistema). Otros sistemas tienen que encontrar sus propias posibilidades de observación. La autoobservación es, por tanto, la introducción de la diferencia sistema/entorno en el sistema que se constituye con ayuda de la misma; a la vez, la autoobservación es un momento operativo de la autopoiesis porque en la reproducción de los elementos hay que asegurarse que se reproduzcan como elementos del sistema y no como algo distinto.

Este concepto de sistema cerrado-autorreferente no está en contradicción con la apertura al entorno

del sistema; el cierre del modo operativo autorreferente supone más bien una manera de ampliar los posibles contactos con el entorno; y al constituir elementos capaces de determinarse mejor, aumenta la complejidad del posible entorno para el sistema. Esta tesis está en contradicción tanto con la oposición clásica entre las teorías de los sistemas abiertos y cerrados,(70) como el concepto de autopoiesis de Maturana, que requiere un observador como otro sistema para la construcción de las relaciones sistema/entorno.(71) Pero si se emplean los conceptos de observación y autoobservación en el nivel de la teoría general de sistemas, y si se unen, como ya se ha dicho, al concepto de autopoiesis, la autoobservación se convierte en componente .-necesario de la reproducción autopoietica. Justamente a partir de esta base se abre la posibilidad de distinguir los sistemas orgánicos y neurofisiológicos (células, sistemas nerviosos, sistemas inmunológicos, etc.) de los sistemas psíquicos y sociales constituyentes de sentido. Para todos estos niveles de formación de sistemas rige la ley fundamental de la autorreferencia, pero para el primer grupo de una manera más radical y exclusiva que para los sistemas de sentido. Los sistemas de sentido están también completamente cerrados, de tal manera que el sentido solamente se puede referir al sentido, y sólo el sentido puede cambiar el sentido. Volveremos sobre ello.(72) Pero a diferencia de los sistemas nerviosos, los límites de sistemas y los entornos pueden ser incluidos en las estructuras y procesos de sentido. Adquieren sentido para (¡y no: en sí!) los procesos de sistemas autorreferentes de modo que tales sistemas puedan operar internamente con la diferencia de sistema y entorno. En las operaciones internas, el sentido posibilita un acompañamiento permanente de referencias al sistema mismo y a un entorno más o menos elaborado; aquí, la selección del punto central de orientación puede quedar abierta, dejándola en función de las operaciones subsiguientes, que a la vez reproducen el sentido con referencias hacia fuera y hacia dentro. En esto se ve claramente la ganancia evolutiva del «sentido», como adquisición, basándose en una autorreferencialidad de la construcción del sistema que ya no se puede detener: esta ganancia reside en la nueva combinación de cierre y apertura respecto al entorno de la construcción del sistema; en otras palabras: en la combinación de la diferencia sistema/ entorno con la construcción autorreferente del sistema. En el campo especial de los sistemas de sentido -que en lo sucesivo nos interesará sólo parcialmente, o sea, para el caso de los sistemas sociales- la contribución de sentido al entorno (por ejemplo: contribución externa de causalidad) puede utilizarse para solucionar el problema de la circularidad inherente a toda autorreferencia. Así se mantiene la autorreferencia y las correspondientes interdependencias de todos los momentos de sentido; pero la relación con el entorno se aplica internamente como interruptor de interdependencias:(73) ¡el sistema se asimetriza... a sí mismo!

10. La autorreferencia, a su vez, presupone un principio que se podría denominar como principio de constitución múltiple. Esta idea será tratada ampliamente más adelante, desde el punto de vista de la doble contingencia, y como aquí sólo queremos ofrecer un esbozo de los fundamentos de la teoría general de sistemas, nos limitaremos a unas pocas indicaciones.

En la bibliografía se habla también de diálogo o de *mutualistic* (y como tal: «*meaning-tigh*») *systems* (74) o de conversación.(75) Esto significa que siempre se necesitan (por lo menos) dos complejos con perspectiva divergentes para poder constituir lo que funciona como unidad (elemento) en el sistema; dicho a la inversa: para el análisis del sistema dicha unidad no puede resolverse hacia una divergencia de los complejos que la constituyen. De todas formas, se puede investigar la reacción de esta unidad mutualista-dialogante, conversacional y su «lenguaje», frente a los complejos que la constituyen; por ejemplo, se puede plantear la pregunta de en qué medida o hasta qué punto dicha unidad permite la « individualización » de los complejos. Esto recuerda vagamente la «dialéctica»; pero no se puede afirmar, ni mucho menos, que la constitución de la unidad requiera la negación de una contradicción entre las complejos perspectivamente diferentes. Igualmente podría tratarse -y a esto apunta la teoría del sistema general de la acción de Parsons- de una complementariedad de la expectativa de diferentes comportamientos.

En la teoría de sistemas, la tesis de la constitución múltiple tiene el efecto de profundizar en el concepto de comunicación, y de determinar de un modo diferente el tradicional concepto de complejidad. Esta nueva perspectiva en relación a los anteriores medios del pensar, es tan importante que deberá estudiarse más en detalle.» Cualquiera que sea el equipamiento técnico del proceso, sólo se puede hablar de comunicación cuando el cambio del estado del complejo A se corresponda con un cambio en el estado del complejo B, aunque ambos complejos tuvieran otras posibilidades de determinar su estado. En este sentido, comunicar significa limitar (o sea, ponerse límites a sí mismo y al otro).(77) Este concepto de comunicación tendrá un lugar en una teoría de los sistemas complejos, sólo y cuando se renuncie a la antigua idea según la cual los sistemas están constituidos por elementos y relaciones entre los elementos. Dicha idea debe ser sustituida por la tesis según la cual

la efectuación de relaciones exige selecciones por motivos de complejidad, de tal manera que no puede ser sumada simplemente a los elementos. El cumplimiento de la relación sirve para la cualificación de los elementos con respecto a un sector de sus posibilidades. En otras palabras, el sistema contiene como complejidad un excedente de posibilidades que él mismo reducirá autoselectivamente.(78) Esta reducción se realiza en los procesos comunicativos, y para ello el sistema necesita una organización básica «mutualista», es decir: una contribución de sus elementos a complejos capaces de comunicación.

Esta exigencia de una constitución múltiple de unidades capaces de procesualizarse autorreferentemente complica nuevamente la temática sistema/entorno. Lo que cautelosamente habíamos denominado de manera indeterminada como «complejos con perspectivas divergentes», debe suponerse en la constitución de los elementos y de las relaciones entre elementos del sistema, y por tanto, no puede concebirse como combinación de tales elementos y relaciones. De aquí que estos «complejos con perspectivas divergentes» no puedan formar parte del sistema sino pertenecer a su entorno. Esto es aplicable a las células del cerebro respecto al sistema nervioso, y para personas en el caso de sistemas sociales.(79) Esta problemática especial será recogida desde el punto de vista de la «interpenetración».(80)

11. El paso a una teoría de sistemas autorreferentes tiene su mayor repercusión en el nivel operativo, o sea, de los procesos sistémicos. En el nivel de los elementos, la autorreferencia significa: que éstos se interrelacionan mediante reflexión sobre sí mismos, posibilitando así sistemas o bien procesos. Pero esto sólo puede suceder cuando existe una semejanza suficiente entre los elementos. Por tanto, y para explicarlo mediante casos extremos, no puede haber unidad de sistema entre operaciones mecánicas y conscientes, ni entre las comunicativas-de sentido y las químicas. Existen máquinas, sistemas químicos, sistemas vivos, sistemas conscientes, sistemas comunitativos-de sentido (sociales); pero no existe una unidad sistémica que lo comprenda todo. Puede que el hombre dé la impresión, a sí mismo o a un observador, de ser una unidad, pero no es ningún sistema. Menos aún puede formarse un sistema a partir de una pluralidad de hombres. Estas afirmaciones negarían que el hombre como tal ni siquiera es capaz de observar los procesos físicos, químicos y vitales que ocurren en su interior.(81) Su vida no tiene acceso directo a su sistema psíquico; éste tiene que hacerle sentir picor, dolor, o cualquier otra sensación que atraiga su atención, para provocar operaciones en otro nivel de la formación de sistemas, es decir, en la conciencia de sistema psíquico.

La reproducción autopoietica depende, pues, de la suficiente homogeneidad de las operaciones sistémicas, y esta última define la unidad de una determinada tipología de sistemas. Los hechos se pueden resumir y observar desde otros puntos de vista; pero no se podrá observar nunca la constitución de sistemas autorreferentes si no nos atenemos a la tipología de sistemas y procesos enmarcados por dicha homogeneidad.

12. Tomando las relaciones autorreferentes del sistema como base, es posible ampliar inmensamente los límites de la capacidad de adaptación estructural y el correspondiente alcance de la comunicación interna del sistema. El principio que guía esta ampliación puede comprenderse mejor si se parte del concepto de información. Una información se produce siempre y cuando un acontecimiento selectivo (de tipo externo o interno) actúa selectivamente en el sistema, es decir, cuando puede escoger entre los estados del sistema. Esto presupone la capacidad de orientarse por diferencias (al mismo tiempo o en lo sucesivo); diferencias que parecen estar ligadas, a su vez, a un modo de operar autorreferente del sistema. «a "bit" of information», dice Bateson (82) «is definable as a difference which makes a difference».\* Esto significa que las diferencias empiezan a actuar como tales cuando y en la medida en que pueden ser tratadas como informaciones en los sistemas autorreferenciales.

Esto encierra una inmensa ampliación de posibles causalidades, y un desplazamiento de la problemática de la estructura bajo su control. La ampliación apunta en dos direcciones: por un lado, con la capacidad para el tratamiento de información, ahora puede también actuar lo no 'existente'; faltas, valores nulos y decepciones adquieren causalidad en la medida en que puedan ser reconducidos al esquema de una diferencia. Por otro lado, no sólo acontecimientos sino también estados, estructuras y continuidades pueden impulsar causalidades, siempre y cuando se puedan experimentar en ellos diferencias. La ausencia de cambio podría, por tanto, convertirse en causa para el cambio.(83) La causalidad de la estructura posibilita la autodeterminación. Los sistemas pueden almacenar posibilidades de efectos sobre sí mismos, y con la ayuda de los esquemas de diferencia pueden llamarlas según les convenga.(84) En resumen: la estructura no actúa como tal, es decir, no

actúa a base de una fuerza inmanente. Entra solamente en las experiencias de la diferencia que, a su vez, facilitan información sin por ello determinar ya lo que sucederá después. De esta manera, un sistema crea su propio pasado como propia base causal, lo que le permite mantener una resistencia a la presión causal del entorno, sin que únicamente por la causalidad interna esté ya fijado lo que sucederá en confrontación con los acontecimientos exteriores. Se verá la trascendencia de esta adquisición evolutiva si se considera que los sistemas vivos siguen necesitando la determinación genética para su autonomía vital.

Con todo ello, el modo operativo de los sistemas autorreferenciales pasa a unas formas de causalidad que lo sustraen en gran parte a un mando exterior. Todos los efectos que se quieran producir desde fuera en el sistema o con el sistema, presuponen que el sistema sea capaz de percibir este impulso de fuera como información, es decir; como experiencia de diferencia, y que lo pueda dejar efectuar de esta manera. Estos sistemas que se procuran su propia causalidad, ya no pueden «explicarse causalmente» (a no ser que se emplee el esquema reductivo de un observador), y esto no solamente a consecuencia de la opacidad de su complejidad sino por motivos lógicos. Se presuponen a sí mismos como producción de su autoproducción.(85)

## NOTAS

1. Véase al respecto: Henri Atlan, «Du bruit comme principe d'auto-organisation», *Communications* 18 (1972), págs. 21-36; nueva edición en Henri Atlan, *Entre le cristal et la fuintée: Essai sur l'organisation du vivant*, París, 1979.

2. Aquí utilizamos «diferenciar de» y no «distinguir entre» para evitar la implicación de la conciencia. Esto tiene su importancia ante todo en las investigaciones biológicas y neurofisiológicas sobre sistemas autorreferentes. Pero en el campo de los sistemas sociales se podrá naturalmente hablar de «poder distinguir».

3. También sin fijarse explícitamente en una referencia funcional de problemas, a menudo se encuentran comparaciones de tipos de sistemas muy heterogéneos establecidas de esta manera. Referente al problema del horizonte del futuro que varía con las estructuras y procesos del sistema, véase, por ejemplo, Edgar Taschdijan, «Time Horizon: The Moving Boundary», *Behavioural Science* 22 (1977), págs. 41-48. Una perspectiva funcional, mantenida conscientemente, llevaría a acentuar más las diferencias existentes entre las soluciones de problemas y sus mejores argumentos.

4. Para un informe actual de investigaciones y referencias acerca de las posibilidades de aplicación en las ciencias sociales, véase Stein BráW n, «Systems Research and Social Science», en George J. Klir (comp.), *Applied Systems Research: Recent Developments and Trends*, Nueva York, 1978, págs. 655-685. También R. Félix Meyer/ Johannes van der Zouwen (comp.), *Sociocybernetics*, 2 Vols., Leiden, 1973.

5. Para las diferencias entre sistema y entorno se pueden encontrar argumentos más abstractos al remontarse a la disyunción elemental y general de una teoría de la forma que únicamente define mediante un concepto de diferencia: forma y otro. Véase Ph. G. Herbst, *Alternatives to Hierarchies*, Leiden, 1976, pág. 84 y sigs., y básico: George Spencer Brown, *Laws of Form*, 2a ed., Nueva York, 1972.

6. Véase, como ya se ha citado en la introducción: Heinz von Foerster, «On Constructing a Reality», en Wolfgang F.E. Preiser (comp.), *Environmental Design Research*, vol. 2., Stroudsboung Pa., 1973.

7. Véase, por ejemplo, Karl W. Deutsch, *The Nerves of Government: Models of Political Communication and Control*, Nueva York, 1963, pág. 205.

8. Robert L. Kahn y otros formulan para los sistemas sociales: «The definition of norms in systematic terms requires that we encounter normative differences as we cross boundaries, and leads us to suspect that we might also discover normative differences as we cross the boundaries of subsystems», en *Organizational Stress: Studies in Rule Conflict and Ambiguity*, Nueva York, 1964, pág. 161.

9. Sigue existiendo otra opinión bastante extendida. Véase, por ejemplo, George J. Klir, *An Approach to General Systems Theory*, Nueva York, 1969, pág. 47 y sigs.; Karl W. Deutsch, «On the Interaction of Ecological and Political Systems: Some Potential Contributions of the Social Sciences to the Study of Man and His Environment», *Social Science Information* 13/6 (1974), págs. 5-15. Respecto a la crítica, véase, sobre todo, R. C. Buck, «On the Logic of General Behaviour Systems Theory», en Herbert Feigl/Michael Scriven (comp.), *The Foundations of Science and The Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. 1, Minneapolis, 1956, págs. 223-238 (234 y sigs.).

10. Aquí se podrían anudar reflexiones sobre las ventajas relativas de la diferenciación interna de sistemas que de momento no queremos tomaren consideración para no complicar más el análisis.

11. Para simplificar la exposición, dejamos a un lado, de momento, el hecho de que un nuevo cambio de paradigma con una teoría de sistemas autorreferenciales está empezando a sustituir el paradigma sistema/ entorno por una nueva diferencia conductora: la de identidad y diferencia. Podemos prescindir de ello porque no cambia en absoluto la teoría de la diferenciación del sistema. Sólo se trasladará a un marco teórico más abstracto.

12. Véase, por ejemplo, Herbert A. Simon, «The Architecture of Complexity», *Proceedings of the American Philosophical Society*, 106 (1962), págs. 467-482; también en Herbert A. Simon, *The Sciences of the Artificial*, Cambridge Mass., 1969 (trad. cast.: *Las ciencias de lo artificial*, Barcelona, Asesoría Técnica de Ediciones, 1979); Gordon Bronson, «The Hierarchical Organization of the Central Nervous System: Implications for Learning Processes and Critical Periods in Early Development», *Behavioural Science* 10 (1965), págs. 725; Donna Wilson, «Forms of Hierarchy: A Selected Bibliography», *General Systems* 14 (1969), págs. 3-15; Lancelot L. Whyte/Albert G. Wilson/Donna Wilson (comps.), *Hierarchical Structures*, Nueva York, 1969; John H. Milsum «The Hierarchical Basis for Living Systems», en George J. Klir (comp.), *Trends in General Systems Theory*, Nueva York, 1972, págs. 145-187 (trad. cast.: *Tendencias de la teoría general de sistemas*, Madrid, Alianza, 1987); E. Leeuwenberg, «Meaning of Perceptual Complexity», en D.E. Berlyne/ K.B. Madson (comps.), *Pleasure, Reward, Preference: Their Nature, Determinants and Role in Behaviour*, Nueva York, 1973, págs. 99-114; Howard H. Pattee (comp.), *Hierarchy Theory: The Challenge of Complex Systems*, Nueva York, 1973; M. A. Pollatschek, «Hierarchical Systems and Fuzzy-Set Theory», *Kybernetes* 6 (1977), págs. 147-151; Jacques Eugéne, *Aspects de la théorie générales des systèmes: Une recherche des universaux*, París, 1981, pág. 75 y sigs.

13. Especialmente en la planificación de la ciudad y del espacio, esto siempre aparece, sobre todo siguiendo a Christopher Alexander, «A City is not a Tree», *Architectural Forum* 122 (1965), abril, págs. 58-62; mayo, págs. 58-61.

14. Gunther Teubner da un buen ejemplo, cuidadosamente elaborado, para ello, con su libro *Organisationsdemokratie und Verbandverfassung*, Tubinga, 1978.

15. Y otro caso especial es el que denominamos estratificación. Se da cuando los subsistemas primarios son conducidos, a su vez, a una relación de rango.

16. «Hierarchical constraints as self-simplification of initially chaotic very complex systems», formula Howard H. Pattee, «Unsolved Problems and Potential Applications of Hierarchy Theory», en Pattee, op. cit., págs. 129-156 (135).

17. Véase especialmente: Leeuwenberg, op. cit.

17. Compárese con la "conciencia del poder hacer" en la época clásica griega, Christian Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Francfort, 1980, págs. 435 y sigs.

18. Andras Angyal emplea una distinción parecida, pero menos exacta, todavía próxima al pensamiento del Todo y las Partes; en Andras Angyal, «The Structure of Wholes», *Philosophy of Science* 6 (1939), págs. 25-37. Angyal también considera que no es posible definir los sistemas como conjuntos de elementos con relaciones. Pero generalmente ocurre precisamente esto, lo que imposibilita separar analíticamente los niveles conceptuales de «sistema» y «complejidad». Véase, por ejemplo, entre muchos otros, Raymond Boudon, *A quoi sert la notion «structure»? Essai sur la signification de la notion de structure dans les sciences humaines*, París, 1968, pág. 30 y sigs., pág. 93 y sigs. (trad. cast.: *¿Para qué sirve la noción de «Estructura»?*, Madrid, Aguilar, 1973).

19. Para análisis que emplean este planteamiento, véase Niklas Luhmann, *Gesellschafts-struktur und Semantik*, vol. 1, Francfort, 1980, especialmente el resumen, pág. 34.

20. Aquí están al mismo tiempo las bases para el concepto de sistemas autorreferenciales, al que volveremos más adelante.

21. Así, muy claramente, Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Nueva York, 1937, pág. 43 (trad. cast.: *La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama, 1968): "Just as the units of a mechanical system in the classical sense, particles, can be defined only in terms of their properties, mass, velocity, location in space, direction of motion, etc., so the units of action systems also have certain basic properties [aquí se hubiera tenido que decir: relaciones] without which it is not possible to conceive of the unit as "existing"».

21a. Véanse más detalles en págs. 92 y sigs.

22. Se llegaría a una opinión contraria con la formulación de Edgar Morin, *La Méthode*, vol. 11, París, 1980, pág. 311 (trad. cast.: *El método. La vida de la vida*, Madrid, Cátedra, 1983): «[...] les qualités émergentes globales des organisations du «bas» deviennent les qualités de base élémentaires pour l'édification des unités complexes de niveau supérieur». Pero esta opinión se puede debilitar mediante el concepto (cibernético)

circular de jerarquía.

23. W. Ross Ashby introduce aquí el concepto de «organización» (donde a mi entender bastaría con el concepto de sistema): «The hard core of the concept (Organisation, N.L.) is, in my opinion, that of "cottidianity". As soon as the relation between two entities A and B becomes conditional on C's value or state then a necessary component of "organization" is present. Thus the theory of organization is partly co-extensive with the theory of functions of more than one variable» («Principles of the Self-organizing System», citado según la nueva edición en Walter Buckley (comp.), *Modern Systems Research for the Behavioural Scientist*, Chicago, 1968, págs. 108-118, 108).

24. Para tener una idea más amplia de las muchas y bastante heterogéneas versiones de este concepto, véase Devendra Sahal, «Elements of an Emerging Theory of Complexity per se», *Cybernetica* 19 (1976), págs. 5-38.

25. También I. V. Blauberg/V. N. Sadovsky/E. G. Yudin, *Systems Theory: Philosophical and Methodological Problems*, Moscú, 1977, pág. 84 y sigs., ven en el problema de la complejidad el único punto de consenso para las muy diversas teorías de sistemas. Igualmente Helmut Willke, *Systemtheorie: Eine Einführung in die Grundprobleme*, Stuttgart, 1982, pág. 10 y sigs. Véase también Gilbert J.B. Probst, *Kybernetische Gesetzhypothesen als Basis für Gestaltungs- und Lenketngsregeln im Management*, Berna, 1981, con nueva bibliografía de este campo.

26. Para evitar definiciones, se podrían aducir motivos aún más rigurosos, por ejemplo, la autorreferencia: la complejidad es demasiado compleja para una traducción conceptual.

27. Para indicaciones, véase Niklas Luhmann, «Komplexität», en Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, vol. 2, Opladen, 1975, págs. 204-220.

30. Para una consideración (particular) de este hecho en la literatura sociológica, véase por ejemplo William M. Kephart, «A Quantitative Analysis of Intragroup Relationships». *American Journal of Sociology* 55 (1950), págs. 544-549.

31. Como introducción a «Scope and Reduction» se dice en Kenneth Burke, *A Grammar of Motives*, 1945, nueva edición, Cleveland, 1962, pág. 59: «Men seek for vocabularies that will be faithful reflections of reality. To this end, they must develop vocabularies that are selections of reality. And any selection of reality must, in certain circumstances, function as a deflection of reality. Insofar as the vocabulary meets the needs of reflection, we can say that it has the necessary scope. In this selectivity, it is a reduction. Its scope and reduction become a deflection when the given terminology, or calculus, is not suited to the subject matter which it is designed to calculate».

32. Véase F. E. Emery/E. L. Trist, *Towards a Social Ecology: Contextual Appreciation of the Future in the Present* Londres-Nueva York, 1973, pág. 45 y sigs.

33. Fue Renate Mayntz quien llamó primero mi atención acerca de este problema.

34. Compárese, por ejemplo, la descomposición en varias dimensiones que se miden por separado, en Todd R. La Porte, «Organized Social Complexity: Explication of a Concept», en el mismo autor (comp.), *Organized Social Complexity: Challenge to Politics and Policy*, Princeton N. J., 1975, págs. 3-39.

35. Habla también a favor de esta restricción la historia de la fórmula, por ejemplo, su uso en Jerome S. Bruner y otros, *A Study of Thinking*, Nueva York, 1956.

36. Eric A. Havelock habla, refiriéndose a las epopeyas de Homero, de una «tribal encyclopedia»: véase: *Preface to Plato*, Cambridge Mass., 1963; el mismo autor, *The Greek Concept of Justice*, Cambridge Mass., 1978.

37. Blauberg y otros (1977), op. cit., pág. 16 y sigs. ofrecen una buena exposición de este cambio, pero no llegan a una teoría de sistemas autorreferentes. De modo parecido, pero teniendo en cuenta los problemas de la autorreferencia, Yves Barel, *Le paradoxe et le système: Essai sur le fantastique social*, Grenoble, 1979, especialmente pág. 149 y sigs.

38. Sólo una nota para indicar ya aquí que se darán más diferencias entre relaciones de complejidad en cuanto un sistema realice autodescripciones (o bien descripciones del entorno). La cibernética habla aquí de «modelos». Véase Roger C. Conant/W. Ross Ashby, «Every Good Regulator of a System must be a Model of that System», *International Journal of Systems Science* 1 (1970), págs. 89-97. Entonces se tiene que concebir la complejidad, que subyace a una planificación del sistema, frente a la complejidad estructurada del sistema, como su reducción, y ésta a su vez como reducción de la complejidad global indeterminable del sistema.

39. Véase, por ejemplo, Lars Lijfgren, «Complexity Descriptions of Systems: A Foundational Study», *International Journal of General Systems* 3 (1977), págs. 97-214; Henri Atlan, *Entre le cristal et la fumée*:

Essai sur l'organisation du vivant, París, 1979, especialmente pág. 74 y sigs.; el mismo autor, «Hierarchical Self-Organization in Living Systems: Noise and Meaning», en Milan Zeleny (comp.). Autopoiesis: A Theory of Living Organization, Nueva York, 1981, págs. 185-208. Compárese también Robert Rosen, «Complexity as a System Property», International Journal of General Systems 3 (1977), págs. 227-232, para quien complejidad significa la necesidad de una pluralidad de descripciones del sistema según las relaciones de interacción.

40. Existen pocos tratamientos teóricos del concepto de límite, y por lo general no son muy productivos. Para contribuciones más importantes, véase, por ejemplo, Roy R. Grinker (comp.), Toward a Unified Theory of Human Behaviour: An Introduction to General Systems Theory, Nueva York 1956, especialmente pág. 278 y sigs.; P. G. Herbst, «A Theory of Simple Behaviour Systems», Human Relations 14 (1961), págs. 71-93, 193-239 (especialmente pág. 78 y sigs.); Wilhelm Aubert Elements of Sociology, Nueva York, 1967, pág. 74 y sigs.; Raimondo Strassoldo, Temi di sociologia delle relazioni internazionali: La società globale, Ecología delle potenze La teoría dei confini, Gorizia, 1979, especialmente pág. 135 y sigs. Mucho material se encuentra además en Confini e regioni: Il potenziale di sviluppo e di pace delle periferie: Alii del convegno «Problemi e prospettive delle regione di frontiera», Gorizia, 1972, Trieste, 1973; Peter G. Brown/ Henry Shue (comps.), Boundaries: National Autonomy and its Limits, Totowa N. J., 1981.

41. Así, véase Jiri Kolaja, Social Systems in Time and Space: An Introduction to the Theory of Recurrent Behaviour, Pittsburgh, 1969.

42. Véase René Descartes, «Les principes de la philosophie», II 21 citado según (Ouvres et lettres, París, Ed. de la Pléiade, 1952 págs. 623 (trad. cast.: Los principios de la filosofía Madrid, Instituto Editorial Reus, 1925).

43. Para fronteras territoriales, véase, por ejemplo, Guillaume de Greef, La structure générale des sociétés, vol. 2, Bruselas-París, 1908, págs. 246 y 250; Jean-Fran. Yois Lemarignier, Recherches sur l'hommage en marche et les frontières féodales, Lille, 1945; Roger Dion, Les frontières de la France, París, 1947.

44. Véase, sobre todo, Edgar Morin, La Méthode, vol. 1, París, 1977, especialmente pág. 197 y sigs. (trad. cast.: El Método. Naturaleza de la naturaleza, Madrid, Cátedra, 1986).

45. Formulado más exactamente, esto quiere decir que tienen que existir, tanto interna como externamente, unas relaciones equilibradas entre dependencias e independencias; que ambas relaciones no pueden estar en una relación mutua cualquiera, ya que, entre otras cosas, debe reducir complejidad. Esta formulación más detallada muestra el esfuerzo de la teoría para disolver objetos en relaciones y relaciones entre relaciones; indica al mismo tiempo cuán complejamente estratificados están los hechos a los que se refiere el concepto de la selección.

46. Especialmente para sistemas sociales organizados, compárese Niklas Luhmann, Funktionen und Folgen formaler Organisation, Berlín, 1964, pág. 220 y sigs.

47. Véase Donald T. Campbell, «Systematic Error on the Part of Human Links» en Communication Systems, Information and Control 1 (1958), págs. 334-369; J.Y. Lettvin y otros, «What the Frog's Eye Tells the Frog's Brain», Proceedings of the Institute of Radio Engineers 47 (1959), págs. 1940-1951.

48. Véase Herbst, op. cit., pág. 88 y sigs., con la consecuencia. de una tripartición del planteamiento conceptual básico. Las reflexiones esbozadas arriba en el texto sirven para evitar, desde un punto de vista de técnica de construcción teórica, la tripartición en este lugar.

49. En el sentido de Roger G. Barker, Ecological Psychology: Concepts and Methods for Studying the Environment of Human Behaviour, Stanford Cal., 1968, pág. 11 y sigs. Véase también, del mismo autor, «On the Nature of Environment», Journal of Social Issues 1914 (1963), págs. 17-38.

50. Se encuentra a menudo la opinión contraria. Véase, por ejemplo, Alfred Kuhn, The Study of Society: A Unified Approach, Homewood 111., 1963, pág. 48 y sigs.; David Easton, A Framework for Political Analysis, Englewood Cliffs N. J., 1965, pág. 65. Formula con insistencia que también los sistemas que observan y, sobre todo, las ciencias son sistemas autorreferentes, que concuerdan consigo mismo todo lo que determinan. Pero esto tiene una validez muy general y no conduce todavía a una caracterización suficiente del objeto del cual el observador o la, ciencia se ocupan.

51. Véase Niklas Luhmann, «Territorial Borders as System Boundaries», en Raimondo Strassoldo/Giovanni Delli Zotti (comps.), Cooperation and Conflict in Border Areas, Milán, 1982, págs. 235-244.

52. La formación del concepto *ecosystem* ignora este hecho tan importante. Sería mejor hablar de *eco-complex*.

53. Véase el capítulo 10.

54. Véase Lawrence J. Henderson, The Fitness of the Environment: An Inquiry into the Biological Significance

of the Properties of Matter, Nueva York, 1913.

55. Véase también: «Adaptation de soi à soi», en Edgar Morin, *La Méthode*, vol. 2, París, 1980, pág. 48 (trad. cast.: *EL método. La vida de la vida*, Madrid, Cátedra, 1983).

56. Robert K. Merton cita en uno de sus primeros trabajos a F.C.S. Schiller. Véase *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*, segunda edición, Nueva York, 1970, pág. 229 (trad. cast.: *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*, Madrid, Alianza, 1984). Para la comprensión de selección en Merton, véase también Manfred Kopp/Michael Schmid, «Individuelles Handeln und strukturelle Selektion: Eine Rekonstruktion des Erklärungsprogramms von Robert K. Merton», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 33 (1981), págs. 257-272; Michael Schmid, «Struktur und Selektion: E. Durkheim und M. Weber als Theoretiker struktureller Evolution», *Zeitschrift für Soziologie* 10 (1981), págs. 17-37.

57. Véase Robert B. Glassman, «Selection Processes in Living Systems: Role in Cognitive Construction and Recovery From Brain Damages», *Behavioural Science* 19 (1974), págs. 149-165.

58. Para «autoorganización», véase Marshall C. Yovits/ Scott Cameron (comps.), *Self-organizing Systems*, Oxford, 1960; Marshall C. Yovits/George T. Jacobi/Gordon D. Goldstein (comps.), *Self-organizing Systems*, Washington, 1962; Heinz von Foerster/George W. Zopf (comps.), *Principles of Self-organization*, Oxford, 1962. Para «autopoiesis», véase sobre todo Humberto R. Maturana, *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit: Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie*, Braunschweig, 1982, y Milan Zeleny (comp.), *Autopoiesis: A Theory of Living Organization*, Nueva York, 1981. Además, quizá: Manfred Eigen, «Selforganization of Matter and the Evolution of Biological Macromolecules», *Die Naturwissenschaften* 58 (1971), págs. 465-523; Heinz von Foerster, «Notes pour une épistemologie des objets vivants», en Edgar Morin/Massimo Piatelli-Palmarini (comps.), *L'unité de l'homme: Invariants biologiques et universaux culturels*, París, 1974, págs. 401-417; Klaus Merten, *Kommunikation: Eine Begriffs- und Prozessanalyse*, Opladen, 1977; Peter M. Hejl y otros (comps.), *Wahrnehmung und Kommunikation*, Francfort, 1978; Niklas Luhmann, «Identitätsgebrauch in selbstsubstitutiven Ordnungep, besonders Gesellschaften» en Odo Marquard/ Karlheinz Stierle (comps.), *Identität, Poetik und Hermeneutik*, vol. VIII, Munich, 1979, págs. 315-345; Niklas Luhmann/Karl Eberhard Schorr, *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*, Stuttgart, 1979; Francisco J. Varela, *Principles of Biological Autonomy*, Nueva York, 1979; Yves Barel, op. cit. (1979).

59. Para la posición central del concepto de reflexive monitoring of action, véase Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Londres, 1979, que aquí todavía lo relaciona con una idea de portador subjetivo (agent).

60. Esta determinación de posiciones requiere aún algunas especificaciones. La más importante es que en la referencia a la conciencia de la autorreferencia en la Edad Media siempre estaba también presente una referencia al sentirse y en la época moderna la referencia al «gozar del goce», y que en esto iba incluida una alusión (aunque subvalorada) a la existencia (y no sólo al conocimiento). Véase, por ejemplo, Joseph de Finance, «Cogito Cartésien et réflexion Thomiste», *Archives de Philosophie* 16 (1946), págs. 137-321; Wolfgang Binder, «'Genuss' in Dichtung und Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts», en el mismo autor, *Aufschlüsse: Studien zur deutschen Literatur*, Zúrich, 1976, págs. 7-33.

61. Para más detalles, véase el capítulo 8.

62. Véase C. P. Wormell, «On the Paradoxes of Self-Reference», *Mind* 67 (1958), págs. 267-271; Lars Löfgren, «Unfoldment of Self-reference in Logic and Computer Science», en Finn V. Jensen/Brian H. Mayoh/Karen K. Moller (comps.), *Proceedings from the 5th Scandinavian Logic Symposium*, Aalborg, 1979, págs. 250-259.

63. Esta afirmación ha sido anticipada con la introducción de los conceptos de elemento y relación.

64. Véanse las indicaciones más arriba, en la nota 58.

65. Siguiendo la línea de Whitehead, precisaremos esto cuando analicemos la temporalidad de los elementos de los sistemas sociales (acontecimientos). Véase más abajo, capítulo 8, 111.

66. Véase Arvid Aulin, *The Cybernetic Laws of Social Progress: Toward a Critical Social Philosophy and u Criticism* lógica de Spencer Brown. Véase, por ejemplo, Humberto R. Maturana, «Autopoiesis», en Zeleny, op. cit. (1981), págs. 21- of *Marxism*, Oxford, 1982, págs. 8 y sigs.

67. En parte, incluso considerando el aprendizaje individual como proceso básico de un cambio de estructuras en el sistema social. Véase también Michael Schmid, *Theorie sozialen Wandels*, Opladen, 1982, págs. 37 y sigs.

68. En este punto se muestra claramente el cambio en la construcción de la teoría de sistemas que pasa del *design* y control a la autonomía.

69. El uso del lenguaje conecta de esta manera con la lógica de Spencer Brown. Véase por ejemplo, Humberto



R. Maturana, «Autopoiesis», en Zeleny, 1. cit. (1981), págs. 21-33 (23): «The basic cognitive operation that we perform as observers is the operation of distinction. By means of this operation we define a unity as an entity distinct from a background, characterize both unity and background by the properties with which this operation endows them, and define their separability».

70. Véase, ante todo: Ludwig von Bertalanffy, «General Systems Theory», *General Systems 1* (1956), págs. 1-10.

71. Véase, por ejemplo, Humberto Maturana, «Stratégies cognitives», en Morin/ Piatelli-Palmarini, op. cit., págs. 418-432 (426 y sigs.), y respecto a esto las objeciones críticas de Henri Atlan, en el mismo libro, pág. 443.

72. Véase el capítulo 2.

73. Véase también: Norbert Müller, «Problems of Planning Connected with the Aspect of Reflexivity of Social Processes», *Quality and Quantity 10* (1976), págs. 17-38 (22 y sigs.).

74. Véase Stein Braten, op. cit. (1978), pág. 658 y sigs. Compárese también el mismo autor, *Competing Modes of Cognition and Communication in Simulated and Self-Reflective Systems*, Oslo, 1978.

75. Así, Gordon Pask en numerosas publicaciones. Véase especialmente: *Conversation, Cognition and Learning*, Amsterdam, 1975; *Conversation Theory: Applications in Education and Epistemology*, Amsterdam, 1976; «Revision of the Foundations of Cybernetics and General Systems Theory», VIII International Congress on Cybernetics 1976, *Proceedings Narnur 1977*, págs. 83-109; «Organizational Closure of Potentially Conscious Systems», en Zeleny, op. cit., págs. 265-308.

76. Una exposición muy clara se encuentra en W. Ross Ashby, «Principles of Self-Organizing Systems» en Heinz von Foerster/George W. Zupf (comps.), *Principles of Self-Organization*, Nueva York, págs. 225-278, edición nueva en Walter Buckley (comp.), *Modern Systems Research for the Behavioural Scientist*, Chicago, 1-968, págs. 108-118 (especialmente pág. 109). Gregory Bateson, *Geist und Natur: Eine notwendige Einheit*, traducción alemana, Frankfurt, 1982, págs. 87 y sigs., aclara mejor este enigmático punto de partida afirmando que deben existir por lo menos dos «alcos» que sólo conjuntamente pueden producir una diferencia, o sea, una información.

77. Normalmente se formula así: la comunicación presupone tales límites, por ejemplo, presupone una lengua y normas que regulan la aceptación o bien el rechazo de comunicaciones. Esto también es correcto. Pero respecto a nuestra tesis de la autorreferencia hay que tener en cuenta que estos límites, a su vez, se construyen solamente en el transcurso de la comunicación, por lo que sería más exacto decir: la comunicación se posibilita a sí misma por la autolimitación.

78. Según Ashby, sólo es así para un observador que proyecta hacia su interior las posibilidades a causa de su propia organización autorreferente. Esto lo considera una reliquia del paralelismo clásico entre epistemología y teoría de las modalidades, y una complicación evitable de las afirmaciones sobre objetos, así como del aparato de la teoría del conocimiento de la teoría de sistemas.

79. Esta decisión por una teoría parece a primera vista extraña, en todo caso «poco prometedor» y sólo se podría evitar si no consideráramos sistema y entorno como una dicotomía completa, y aceptáramos un tercero que no perteneciera ni al sistema ni al entorno. Pensamos que el inconveniente de tal planteamiento es más grave que una simple infracción de la costumbre y evidencia.

80. Véase el capítulo 6.

81. Algo tan obvio raramente ha sido constatado y reconocido en su importancia teórica. Véase, sin embargo, Michel Serres, «Le point de vue de la biophysique», *Critique 32* (1976), págs. 265-277.

82. Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco, 1972, pág. 315. Véase también pág. 271 y sig., pág. 189 y sig.

\* [«Un "bit" de información, dice Bateson, «puede definirse como una diferencia que construye una diferencia.» Inglés en el original.]

83. Esto lo cuestiona enérgicamente Kenneth D. MacKenzie, «Where is Mr. Structure?», en Klaus Krippendorff (comp.), *Communication and Control in Society*, Nueva York, 1979, págs. 73-78. Pero la subsiguiente tesis que afirma que las estructuras son superfluas desde un punto de vista causal, no es aceptable. La causalidad es un esquematismo universalizador, y esto significa que todo lo que posibilita está comprendido en ella, o sea que debe identificarse como causa.

84. Aquí se presentan caminos hacia una teoría de la memoria que consideraría la memoria como causalidad

estructural diferenciada. O también hacia una teoría del dolor con funciones parecidas para los sistemas orgánicos. Sobre las consecuencias para la comunicación social, véase Paul Ridder, *Die Sprache des Schmerzes*, Konstanz, 1979.

85. Esta tesis ocupa el lugar que antiguamente ocupaba la necesidad de distinguir entre teorías y métodos de tipo «mecanicista» y «espiritualista». Las consecuencias para la teoría del conocimiento todavía no han sido investigadas a fondo, pero han sido debatidas. Véase por ejemplo, Mogoroh Naruyama, "Heterogenistics and Morphogenetics; Toward A New concept of the Scientific", *Theory and Society* 5, (1978), págs. 75-96.

\* El estilo alemán de Luhmann es especialmente difícil, y el empleo de neologismos, términos ingleses y una estructura sintáctica notablemente dinámica exigen de sus textos -incluso para sus lectores alemanes- un especial esfuerzo de comprensión. Con el fin de respetar al máximo las particularidades del texto de Luhmann, la traducción castellana sigue su literalidad.

---

## **TEMA 10. Otras corrientes de la teoría sociológica**

**JON ELSTER**

**Economics (Barcelona, Gedisa, pp. 148-178)**

### **3. La adicción y el juego\*.**

#### **I. Introducción**

En este capítulo se analizan los mecanismos psicológicos subyacentes en lo que generalmente se denomina juego excesivo, compulsivo, patológico o adictivo. Asimismo, abordo algunos temas más generales que surgen del análisis de la conducta adictiva. Procederé del siguiente modo: la sección II se ocupa a grandes rasgos de las conductas adictivas y de algunos problemas conceptuales que se plantean al intentar caracterizarlas. La sección III consiste en un breve análisis de los diversos enfoques para explicar las adicciones. Las secciones IV y V aplican las ideas generales desarrolladas en las secciones II y III al tema más específico del juego. La sección VI ofrece una breve conclusión.

#### **II. Definición de las adicciones**

La adicción es un desafío, tanto desde el punto práctico como teórico. Por una parte, es una fuente enorme de gastos, sufrimientos y despilfarro, que ilustran dramáticamente las patologías que encontramos en los centros urbanos de Estados Unidos y de otros países. Por otro lado, plantea un rompecabezas teórico: ¿cómo es posible que exista una conducta voluntaria y autodestructiva? Esa es la pregunta que da origen a este trabajo. Desde una perspectiva filosófica, podríamos abordar los temas tradicionales de la debilidad de la voluntad y el autocontrol. Desde el punto de vista de la microeconomía, podríamos preguntarnos acerca de la racionalidad o irracionalidad de la conducta adictiva. Estos enfoques pueden complementarse con la teoría del aprendizaje, las investigaciones epidemiológicas y los descubrimientos neuro-farmacológicos. Los fenómenos son complejos y los enfoques explicativos son increíblemente numerosos.

Los fenómenos más conocidos entre los que habitualmente se denominan «adicciones» son el alcoholismo, el abuso de drogas tales como la heroína, la cocaína, los sedantes, la anfetamina y los barbitúricos, el tabaquismo, el comer en exceso y la dependencia del juego. En esta lista, la dependencia del juego aparece como la única adicción que no se basa en la ingesta de una determinada sustancia. No obstante, existen otras conductas del mismo tipo a las que en ocasiones se hace referencia como adictivas: excesos en la conducta sexual, cleptomanía, piromanía o derroche de dinero «tarjeta de creditomanía»). En términos más generales y a los fines del presente artículo, cabe decir que las personas pueden ser adictas a asumir riesgos (quizá la dependencia del juego sea una de sus variantes). De este modo, Bromiley y Curley (1992, pág. 119), citando a Keyes (1985), describen «el caso de un hombre que fue absuelto de cuatro cargos por contrabando de drogas debido a una insania temporal que se manifestaba como una adicción a la acción. El hombre describió sus reacciones ante la acción durante la guerra de Vietnam: «En los últimos tiempos... la ansiaba vehementemente. Cuando me faltaba era como un zombi. Sólo me sentía vivo cuando regresaba de una misión. Había arriesgado mi vida y había logrado volver. Necesitaba ese estímulo y sin él no servía para nada». Más adelante analizaré si esta descripción basta para

justificar el término «adicción».

Las conductas que he enumerado pueden o no pertenecer a la misma categoría fundamental. Analizándolas con más detenimiento, o llegan a ser especies del mismo género o, por el contrario, como los tiburones y las ballenas o los murciélagos y los pájaros, son similares en la superficie pero muy diferentes en sus orígenes causales. Con respecto a la dependencia del juego, concuerdo con la siguiente definición: «Los modelos científicos del juego compulsivo o excesivo son relativamente nuevos. Puesto que la compulsión al juego es uno de los últimos excesos que deben incluirse dentro de la categoría de las conductas adictivas, las teorías sobre la adicción a la droga y al alcohol sirven para explicar, en parte, este fenómeno. Es posible generalizar y aplicar las explicaciones de la adicción al alcohol y a la droga a la dependencia del juego. De ser así, no tenemos que volver a inventar la rueda conceptual. En caso contrario, la dependencia del juego ha de explicarse como una conducta excesiva, diferente de las demás. Debemos estar preparados para cualquiera de los dos resultados» (Shaffer 1989, pág. 6).

En general, las conductas se consideran adictivas si satisfacen por lo menos uno de los siguientes criterios:

- Presentan el fenómeno de la tolerancia
- Presentan el fenómeno de la abstinencia
- El agente siente un anhelo abrumador por incurrir en la conducta adictiva
- El agente desea abandonar el hábito, pero no puede hacerlo o al poco tiempo reincide.

Me referiré brevemente a cada uno de estos puntos. Los ejemplos citados no aluden a la dependencia del juego, tema que trataré más adelante y por separado.

La tolerancia. Por lo general, se define la tolerancia por el hecho de que a medida que pasa el tiempo, el agente necesita mayor cantidad de una sustancia (o actividad) dada para obtener el mismo grado de excitación. Una definición más general es caracterizarla por el hecho de que, para una dosis dada, cualquier efecto de la droga será reducido o, lo que es equivalente, que el efecto necesita una dosis más alta para mantenerse en el mismo nivel. Por ejemplo, el alcohol desinhibe psicológicamente y reduce la capacidad motriz, como por ejemplo la de caminar en línea recta. Cuando los bebedores moderados pasan a ser alcohólicos, pueden beber más antes de que se vea afectada su capacidad motriz. Ahora bien, si a la vez necesitan beber más para lograr el mismo estado psicológico, ése es otro tema.

El mecanismo que subyace a la tolerancia puede deberse, aunque no necesariamente, a una adaptación psicológica, a cambios en el metabolismo, etcétera. También puede estar provocada por un mecanismo puramente conductual. La tolerancia a los efectos letales de la heroína, como lo demostraron Siegel y otros (1982), constituye un ejemplo impresionante:

Durante treinta días, se inyectó heroína a las ratas por vía endovenosa. Las inyecciones, se tratara de heroína o de un placebo de dextrosa, se aplicaban en el cuarto de la colonia donde se hallaban los animales o bien en un cuarto diferente, en donde se escuchaba un ruido blanco y constante. La droga y el placebo se administraban en forma alternada y siempre se lo hacía en un entorno específico, o sea que algunas ratas recibían la heroína sólo en el cuarto del ruido blanco, y el placebo, en la colonia. En otros casos, la heroína se administraba solamente en la colonia y el placebo, en el cuarto del ruido blanco. Había otras ratas que servían como grupo de control. A éstas se les inyectaba en cuartos y días diferentes, pero siempre se les administraba dextrosa y nunca heroína.

Luego, se les inyectó a todas las ratas una gran dosis de heroína... A las ratas de un grupo, rotulado como grupo ST, se les administró la heroína en el mismo cuarto donde, previamente, se les había dado heroína. A las otras ratas, el grupo DT, se les dio heroína en el cuarto donde previamente, habían recibido el placebo. Siegel descubrió que el 96% del grupo de control murió, demostrando el efecto letal de la heroína en animales no tolerantes a esa sustancia. Las ratas del grupo DT que recibieron heroína, la toleraron parcialmente y sólo murió el 64%. Únicamente murió el 32% del grupo ST, demostrando así que la tolerancia fue aun mayor cuando la prueba de la sobredosis se llevó a cabo en el mismo entorno donde se había administrado previamente la droga. (McKim 1991,

pág. 46).

He citado este pasaje porque a mi juicio demuestra, de manera ilustrativa, que los efectos de la adicción no están «totalmente en la mente» ni tampoco son totalmente farmacológicos. Sin duda, las expectativas y los hábitos actuaron como efecto mediador frente a los efectos farmacológicos de la droga.

**Abstinencia.** Una vez que se ha abandonado una conducta adictiva, pueden presentarse consecuencias desagradables. Tradicionalmente, el subconjunto de los síntomas de abstinencia eran signos claramente visibles, tales como temblores, sudoración, lagunas mentales, etcétera. Si bien la cocaína y la anfetamina no producen esos síntomas de abstinencia, se ha demostrado recientemente que el cese del consumo de esas drogas reduce la liberación de dopaminas y produce disforia e incapacidad de sentir placer. Por cierto, este fenómeno en el nivel molecular también fue observado en relación con los narcóticos, el alcohol y la nicotina, razón por la cual también se los considera síntomas clásicos de abstinencia. (Véase un estudio sobre este tema en McKim,1991.)

Parece haber consenso en la bibliografía sobre el tema respecto de que no se debería hablar de abstinencia por el mero hecho de que el bienestar posterior a la conducta adictiva sea menor que durante dicha conducta. En ese caso, la interrupción de las relaciones sexuales o el salir del cine luego de haber visto una película atrapante producirían síntomas de abstinencia, de modo que el concepto, de tan abarcativo resultaría inaplicable. En cambio, se supone que los síntomas de abstinencia implican que la interrupción del hábito produce una disminución del bienestar por debajo del nivel previo a la conducta adictiva. Por lo tanto, cuando las personas ven televisión o leen simplemente para escapar de la mediocridad y la desdicha de la vida cotidiana, el retorno a esa penosa situación, luego de haber cesado la actividad no puede tomarse, en sí, como un síntoma de abstinencia. En cambio, cuando las personas beben o consumen heroína para escapar de una vida monótona, la interrupción del hábito hace que sus vidas sean aun peores que aquella de la cual escaparon.

Sin embargo, incluso este planteo puede ser inadecuado, como lo demostraré con dos ejemplos contrapuestos. Consideremos en primer término a una persona que recuerda su maravillosa experiencia con el LSD. El recuerdo de la experiencia, junto con el reconocimiento de que el LSD ya no está disponible, hace que se sienta más infeliz que antes de haber probado la droga. Ahora bien, creo que el simple hecho de extrañar algo no puede tomarse como un síntoma de abstinencia. El dolor ante la muerte de un pariente cercano puede ser una forma de abstinencia, como lo sugieren Solomon y Corbit (1974), pero no veo por qué tiene que serlo. Para excluir ese tipo de casos, propongo que se definan los síntomas de abstinencia en función de los «efectos reales», sin incluir, además, efectos en los que median los recuerdos. Luego, consideremos a la persona que se siente inducida, por una vida monótona, a ver televisión todo el día. Debido a su dedicación exclusiva a esa tarea, las demás actividades se verán afectadas. Por lo tanto, si se descomponen el televisor, se sentirá mucho peor que antes de comenzar a ver la televisión. Para excluir este tipo de casos, propongo definir la abstinencia en función de los perjuicios directos y no incluir los «perjuicios en las oportunidades». Los síntomas de abstinencia aparecen cuando la conducta adictiva produce algo en el agente y no simplemente porque le impide hacer otras cosas de las cuales podría haber obtenido algún beneficio.(1)

La abstinencia, al igual que la tolerancia, depende de las actitudes mentales. Cuando los pacientes que han estado bajo fuertes dosis de morfina abandonan el hospital y se les permite auto administrarse la droga, emplean dosis moderadas y progresivamente menores (Peele 1985, pág. 57). En cambio, es posible que los adictos obtengan más «acción» de las drogas, además de la puramente farmacológica.

**Anhelos vehementes.** El sentimiento subjetivo del anhelo vehemente tiene varios componentes. En primer lugar, está el deseo de volver a vivir algún episodio intenso y maravilloso. El recuerdo de una experiencia sexual muy gratificante o de un viaje con LSD induce por cierto el anhelo. En segundo lugar, existe el deseo de escapar de la penosa vida cotidiana, como ya se ha mencionado. Por supuesto, es difícil determinar si el deseo de que cese el dolor y el deseo de obtener placer son anhelos vehementes del mismo tipo. Quizás aprenderíamos más acerca de ello analizando sus sustratos neurofisiológicos. En tercer lugar, existe el deseo de dejar de lado los síntomas de abstinencia. Como estamos hablando de la abstinencia no clásica (disforia producida por falta de dopaminas), resulta difícil distinguir este anhelo del anterior. No obstante, parece haber una diferencia subjetiva entre el deseo de aliviar la desdicha y el sufrimiento y el deseo de transformar

un mundo en blanco y negro en uno multicolor. Así como el sufrimiento y la depresión son estados diferentes, lo mismo se aplica a los deseos que apuntan a terminar con una u otra situación. Acaso la neurofisiología puede arrojar cierta luz sobre el tema.

Por último, hay un componente del anhelo vehemente que pertenece a una categoría muy distinta. Yo era un gran fumador (dejé de fumar hace veinticinco años, cuando llegué a consumir cuarenta cigarrillos por día) y recuerdo vívidamente cómo toda mi vida se organizaba alrededor del hecho de fumar. Cuando las cosas marchaban bien, iba en busca de un cigarrillo. Cuando las cosas andaban mal, hacía lo mismo. Fumaba antes del desayuno, después de las comidas y cuando bebía un trago; antes de emprender algo difícil y luego de haberlo hecho. Fumar era un rito que servía para subrayar los aspectos sobresalientes de la experiencia y para imponerle una estructura a aquello que, de otro modo, hubiera sido una confusa cascada de acontecimientos. Me ayudaba a adquirir un sentimiento de dominio, de que controlaba los acontecimientos y no estaba sometido a ellos. Mientras escribo estas líneas, puedo reactivar esquemas corporales que, hasta cierto punto, se parecen a un anhelo vehemente. Se trata de un deseo de orden y control y no de una experiencia relacionada con la nicotina. Como lo señalan específicamente los psicólogos que han escrito sobre la adicción (Orfield, 1985; Peele, 1985), ésta parece ser una experiencia representativa. Puede desempeñar un papel indispensable en la explicación del fenómeno de la reincidencia.

**El deseo de abandonar el hábito y la incapacidad de hacerlo.** Creo que este criterio debe formularse contrafácticamente, de manera que una persona puede calificarse de adicta cuando, al obtener más información acerca de las dañinas consecuencias de su conducta, desearía abandonar el hábito, pero le cuesta hacerlo. Del mismo modo, puede decirse que el feliz glotón sería adicto si el estigma social que implica ser obeso le produjera el deseo de abandonar el hábito, sin poder hacerlo. Es dable suponer que las causas de la incapacidad para abandonar un hábito son el anhelo vehemente y la abstinencia, en cuyo caso no se lo puede analizar como un criterio aparte. El deseo de abandonar el hábito es un criterio genuinamente independiente. El elemento contrafáctico de la definición es necesario para vincular la adicción con la idea del perjuicio objetivo. En realidad, el elemento contrafáctico debe ampliarse de modo de incluir no sólo la posesión de información pertinente sino también su correcto procesamiento. El difundido fenómeno de la negación indica que el mero conocimiento de lo que recomienda el Ministerio de Salud Pública sobre el hábito de fumar quizá no sea suficiente para transmitir una sensación de urgencia. Es más, a ciertas personas les importa tan poco el riesgo futuro que ningún monto de información inducirá en ellos el deseo de dejar de fumar. Por lo tanto, sería deseable que la persona quisiera abandonar el hábito luego de haberse sometido a una psicoterapia cognitiva adecuada (Brandt 1979). Sin duda, existe cierta indeterminación en este concepto. El deseo de abandonar el hábito depende en gran medida de las preferencias temporales y del grado de aversión al riesgo. Aunque la psicoterapia cognitiva ayude a una persona a librarse de los niveles sumamente altos de preferencias temporales y de los grados extremos de atracción al riesgo, existe una amplia variedad de actitudes hacia el futuro y hacia los riesgos que son perfectamente compatibles con la idea de la autonomía y la responsabilidad personal.

La incapacidad de abandonar el hábito tiene una dimensión temporal. Jellinek (1960) distingue entre el «alcoholismo gamma», caracterizado por «la pérdida de control» y el «alcoholismo delta», caracterizado por «la incapacidad de abstenerse». Respecto de este último, escribe (pág. 38): «A diferencia del alcoholismo gamma, no existe aquí la capacidad de abstenerse ni siquiera un día sin que aparezcan los síntomas de abstinencia; no obstante, la capacidad para controlar la cantidad de ingesta en cualquier ocasión permanece intacta». Es probable que esas diferencias también se apliquen al comer demasiado y a la adicción al juego, pero no al tabaquismo, a los somníferos ni a la cocaína. Sin embargo, la pérdida de control también parece incluir una pérdida transitoria del deseo de abandonar la adicción. ; Si bien es posible que el deseo de dejar el hábito y la incapacidad de hacerlo sean condiciones necesarias para que algo se considere una adicción, yo creo que no lo son. George Ainslie (en una comunicación personal) ha señalado que el deseo de abandonar el hábito y la incapacidad de hacerlo también son características de diversas conductas compulsivas tales como la anorexia y el hábito de acaparar cosas. Aunque esos fenómenos se podrían vincular causalmente con la adicción misma (la compulsión puede provenir de reglas privadas que se adoptaron para no recaer en una conducta adictiva previa, tal como comer demasiado o derrochar dinero), son conceptualmente distintos.(2)

Los criterios que he analizado están evidentemente relacionados entre sí. Al principio y cualquiera sea el motivo, existe el anhelo vehemente por algo. Debido al fenómeno de la tolerancia, uno debe

consumir cada vez más para obtener el efecto deseado. Esto tiene dos consecuencias. En primer lugar, se incrementan los efectos secundarios (daño corporal o problemas económicos). En segundo lugar, las dosis más altas producen síntomas de abstinencia más agudos después de haber abandonado la adicción. A su vez, cada uno de esos efectos acarrea otras consecuencias negativas. Los efectos secundarios adversos producen el deseo de dejar el hábito, cuando finalmente llegan a dominar el efecto principal. El temor a experimentar los síntomas de abstinencia produce la incapacidad de abandonar el hábito (o, por lo menos, lo dificulta).

Al parecer, hemos ofrecido un panorama bastante coherente de lo que es una adicción, al que denominaré «modelo estándar». En mi opinión, no existen casos núcleo de conducta adictiva en los que se pueda demostrar la falta de uno de estos componentes. Pero sospecho que confiar demasiado en la tolerancia como primer motor principal de los fenómenos adictivos no está totalmente justificado. Se puede incrementar el consumo simplemente para aprovechar más el «viaje» maravilloso en lugar de permanecer en el mismo nivel. Esto podría explicar por qué los fumadores aumentan la ingesta de nicotina. Por otra parte, es posible incurrir en una conducta cada vez más adictiva para resolver los problemas originados por una conducta previa similar. Por ejemplo, el alcoholismo «puede ser una de las maneras más eficaces de reducir temporalmente el *displacer*» generado por el hecho de saber que se está bebiendo demasiado (Orford, 1985, pág. 138). Del mismo modo, el comer ofrece un alivio temporal a la tensión creada por el reconocimiento de que uno está excedido de peso y, en consecuencia, estigmatizado.

Más adelante explicaré por qué el lugar que ocupa la abstinencia dentro del modelo estándar está sujeto a revisiones. La adicción al juego se caracteriza especialmente por el deseo de abandonarla y, a la vez, por la capacidad de hacerlo. Sin embargo, las consecuencias negativas que aparecen cuando se la abandona difieren bastante de los síntomas de abstinencia postulados en el modelo estándar.

### III. Explicación de las adicciones

Independientemente de lo que se piense del modelo estándar, éste no basta para explicar la conducta adictiva. En especial, no explica por qué motivo algunas personas comen, beben, fuman y juegan moderadamente, mientras que otras lo hacen en forma excesiva. Tampoco explica por qué algunas personas no beben, ni fuman ni juegan. Para justificar esas diferencias, el modelo estándar debe complementarse con otros elementos explicativos. Además, existen modelos no estándar que presentan mecanismos completamente distintos.

A partir de mis trabajos previos (Elster, 1983), esboqué una tipología de las explicaciones dentro del ámbito de las ciencias sociales y luego las ilustraré refiriéndome a los casos de adicción:

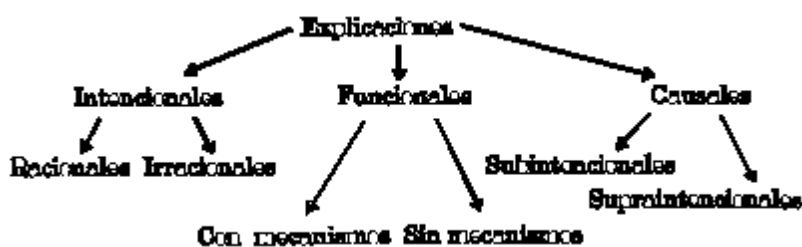


Figura 1

La categoría de la explicación causal supraintencional (la explicación de los fenómenos colectivos como consecuencias no intencionales de muchas acciones intencionales) no cabe en este contexto, puesto que el *explanandum* se encuentra en el plano de la conducta individual. Se la incluye simplemente para aclarar que los mecanismos causales que *son* pertinentes al estudio de las adicciones operan en el nivel subintencional, en la formación de creencias, deseos, elementos de refuerzo, niveles hedonistas, etcétera.

**Intencional-racional.** Este enfoque está representado por la obra de Becker y Murphy (1988) sobre la «adicción racional». Ellos sostienen que, en determinadas circunstancias, las personas prefieren deliberadamente la adicción a la no adicción, conociendo muy bien las consecuencias que les acarrearía el convertirse en adictos. Los acontecimientos de una vida llena de tensiones pueden inducirlos a la droga o la bebida a fin de aturdirse y escapar de lo que, de otro modo, sería una

existencia desdichada. Aunque saben que la aparición de los síntomas de abstinencia les impedirá abandonar el hábito más adelante, se desentienden del tiempo, dándole más importancia al alivio de la desdicha presente que a los costos a largo plazo (o a la existencia de un largo plazo). En una versión más realista de este modelo, Orphanides y Zervos (1992) afirman que la adicción surge porque las personas ignoran cuál es su «tipo» y que algunos se ven «atrapados» porque juegan con la idea de que no pertenecen al tipo de personas que se deja atrapar. También en este caso se trata de un modelo de adicción racional, porque se supone que las personas previeron el riesgo y decidieron que valía la pena asumirlo, dados los beneficios que obtendrían de la conducta adictiva si pertenecieran al tipo de los que no se dejan atrapar por ella.

**Intencional-irracional.** En los modelos de esta clase se supone que las personas actúan intencionalmente, aunque no en forma racional, cuando adoptan conductas adictivas. Esto podría expresarse del siguiente modo, utilizando el lenguaje de quienes escriben sobre la debilidad de la voluntad, como por ejemplo Davidson (1969). A un fumador que intenta dejar de fumar le ofrecen un cigarrillo. Tiene sobrado s motivos para aceptarlo, pero muchos más, según su propio criterio, para rechazarlo, y sin embargo lo acepta. De algún modo, la razón que él mismo juzgó como la más débil fue la que predominó e interfirió con la eficacia causal de la razón más fuerte. Actúa en forma intencional (porque actúa movido por una razón), y a la vez irracional (porque actúa en contra de su propio criterio sobre lo que es mejor, una vez consideradas las cosas).

Puesto que Davidson no da detalles sobre las operaciones causales que intervienen en esos casos, no queda muy claro cómo es posible que la persona actúe, en un momento dado, en contra de lo que considera, en ese mismo momento, que es lo mejor. La obra de Ainslie (1992) sobre la desestimación del tiempo no exponencial ofrece una explicación alternativa y más inteligible de las adicciones irracionales.(3) En su análisis, hay un juicio (que bien puede tomarse como un reflejo del juicio al que se llegó luego de haber considerado qué es lo mejor) que se realizó en un tiempo dado, y luego otro juicio más próximo al tiempo de decisión que invierte el orden de preferencia de las opciones. La figura 2, que muestra cómo los valores actuales de las recompensas A Y B decaen a medida que nos desplazamos hacia atrás en el tiempo, ilustra el mecanismo.

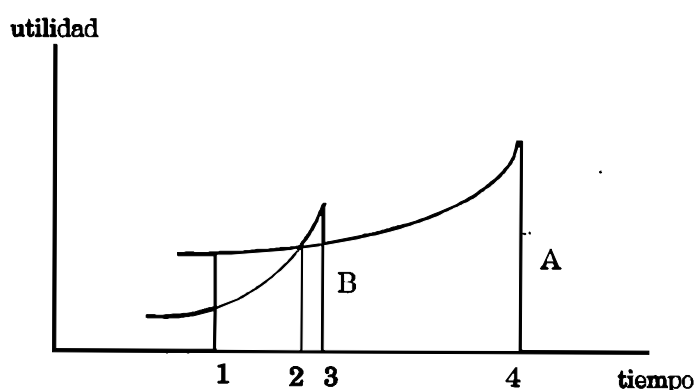


Figura 2

Para Ainslie, la debilidad de la voluntad (DV) consiste en el mero hecho de que las dos curvas se cruzan en el tiempo 2. Para Davidson, la DV estaría ejemplificada por el agente que elige la recompensa primera y menor en el tiempo 1 (suponiendo que contara en ese momento con la tecnología para hacer una elección que le permitiera acceder a esa recompensa en el tiempo 3). En el tiempo 1, el agente tiene razones para escoger tanto la primera como la segunda recompensa, aunque las más fuertes, según el propio criterio del agente, lo impulsan a elegir la segunda (en el tiempo 1 el valor presente de la segunda recompensa es mayor que el de la primera recompensa). Entonces, en el paradigma de Davidson, la DV tomaría de todos modos la forma de la última recompensa. Davidson sostiene que deben existir *simultáneamente*: a) la preferencia escogida una vez que se han considerado todos los elementos para optar por A y b) la opción B. En cambio, según Ainslie, el criterio final está implícito en la actitud del agente *mucho antes* del momento de la elección, es decir, antes del tiempo 2. En el tiempo 3, la elección de la primera recompensa *no* entra en conflicto con su criterio en el momento 3. Es posible que alguien que considere abandonar su adicción decida rechazar todo cigarrillo que se le ofrezca cuando va a una fiesta, pero una vez allí, la inminencia de la recompensa puede inducirlo a cambiar de parecer.

**Funcional-con mecanismos.** La explicación funcional -dar cuenta de un fenómeno en términos de

sus consecuencias y no de sus causas parece ser una modalidad de análisis intrínsecamente misteriosa. Sin embargo, el misterio desaparece si se especifica un mecanismo de realimentación que demuestre cómo las consecuencias de un patrón de conducta actúan para mantenerlo. En las ciencias sociales y biológicas, la selección y el refuerzo proporcionan los dos tipos principales de realimentación. El primer tipo opera entre las personas y el segundo, dentro de las personas (Van Parijs, 1981). En cuanto a la adicción, el papel que desempeña el refuerzo (aquí no opera la selección) se ha resumido del siguiente modo: «Existen tres características básicas del proceso de aprendizaje operante, conocidas por todos los alumnos de primer año de psicología, que probablemente no alcancen a explicar el desarrollo engañoso de la habitualmente fuerte conducta apetitiva. Una es la naturaleza parcial de gran parte del refuerzo: el refuerzo inconsistente da por resultado una conducta aun más resistente al abandono del hábito que la producida por una recompensa coherente. En segundo lugar, las probabilidades son las que se ven afectadas durante el aprendizaje. No se trata de una respuesta que reemplace por completo a otra, sino de determinados actos que gradualmente se vuelven más probables. En tercer lugar, está el gradiente de refuerzo, un fenómeno que ayuda a explicar una conducta tan paradójica como el consumo de drogas que ocasionan daños o castigos en el largo plazo» (Orford, 1985, págs. 175-176). Continuaré tratando el tema del refuerzo más adelante.

Al igual que en las explicaciones de Becker y Ainslie, la teoría del refuerzo pone el acento en el patrón temporal de las recompensas y en el mayor interés por una recompensa en el corto plazo. No obstante, a diferencia de esos enfoques, la teoría del refuerzo (o teoría del aprendizaje) no da por supuesto un equilibrio consciente entre las recompensas inminentes y las remotas. Dice únicamente que la primera tiene un poder mayor para moldear la conducta. El análisis del refuerzo de la adicción al juego, al que me referiré más adelante, no trata a los jugadores como agentes racionales que planifican, ni siquiera como planificadores inconsistentes, puesto que no realizan ningún tipo de planificación.

**Funcional-sin** mecanismos. Varios autores han sostenido, sin prueba alguna, que el abuso de drogas, el juego y la adicción en general pueden afectar a cualquier tipo de personas y de funciones sociales. Si bien por lo general señalan que esas conductas tienen varios *beneficios*, no llegan a demostrar cómo los beneficios pueden mantener (y, por lo tanto, explicar) la conducta que los ocasiona. En otras palabras, no consideran la posibilidad de que algunos de los beneficios puedan surgir por pura casualidad; además, algunos de los supuestos beneficios son sumamente especulativos. En la reseña de Orford sobre la bibliografía (1985, pág. 140 y sigs.) referente a los supuestos beneficios personales de la adicción, menciona dieciséis posibles funciones del consumo de narcóticos en los barrios urbanos pobres, veinte posibles funciones del comer en exceso y una lista similar de los beneficios del fumar. Respecto de los supuestos beneficios sociales, Fuller (1977) afirma de un modo extravagante que el juego, al igual que la religión, existe para distraer la atención de los trabajadores de la lucha revolucionaria contra el capitalismo.

**Causal-subintencional.** Todas las teorías mencionadas hacen referencia a factores subjetivos que se relacionan con la opción intencional, tales como creencias, deseos, recompensas y penas. Pero también podríamos avanzar un poco más y tratar de averiguar cuál es el origen causal de esos factores. Por ejemplo, podríamos preguntarnos si las conductas adictivas se basan en la *formación endógena de creencias*, como el autoengaño o las ilusiones. Un individuo con un anhelo vehemente de fumar o de beber alcohol podría llegar a persuadirse de que se ha exagerado mucho sobre el daño que pueden ocasionar esas sustancias, o de que al menos él no pertenece al grupo de riesgo. En la dependencia del juego, como veremos más adelante, es muy llamativo el alcance de esas distorsiones cognitivas. También debemos analizar la aparición endógena de los refuerzos. Como ya se mencionó, el hábito de fumar puede pasar de ser una fuente de recompensas exógenas (el repentino aumento de los niveles de nicotina en el cerebro) a un principio de vida. Cuando fumaba un cigarrillo, me gratificaba tanto en el sentido primario como en el secundario de afirmar el control sobre mi vida. Es más, estudiando la neurofisiología de la máquina humana del placer, tal vez podamos diferenciar la abstinencia en sí del fenómeno superficialmente similar que se presta fácilmente a confusiones.

Algunas de las explicaciones mencionadas en esta sección son claramente incompatibles entre sí. Los seres humanos se desentienden exponencialmente del futuro (Becker-Murphy) o directamente no lo hacen (Ainslie). La adicción es el resultado de una decisión racional basada en información fundamentada o bien está moldeada por programas de refuerzo cuyo funcionamiento el agente desconoce por completo. Pero muchos de los enfoques también pueden utilizarse como



complementos recíprocos. Cualquier teoría sobre las adicciones en las que se ingieren sustancias (y quizás en las otras) deben contar con fundamentos neurofisiológicos. La explicación de Ainslie se basa en la teoría del refuerzo, agregando únicamente algunos elementos que surgen, porque los seres humanos difieren de las ratas y de las palomas en virtud de su capacidad de tener representaciones mentales del futuro. Teniendo en cuenta todos estos elementos, no sé cómo sería una teoría más integrada.

#### **IV. Definición de la adicción al juego(4)**

Hay muchas formas de juego, pero no todas ellas son potencialmente adictivas. La lotería nacional y las apuestas de fútbol manejadas por el Estado no tienen propiedades adictivas, quizá porque no existe una «acción continua» que permita que uno vuelva a apostar inmediatamente, haya ganado o perdido. El bingo puede generar algunos adictos, pero puesto que se trata básicamente de un juego familiar con apuestas pequeñas, el potencial de adicción es limitado (Cornish, 1978, págs. 63-64). Tampoco existen muchas pruebas de que el bingo lleve a otras formas más adictivas de juego (en el sentido en que se ha dicho que la marihuana conduce al consumo de drogas más fuertes), aunque no puede dejarse totalmente de lado esa posibilidad (Cornish, 1978, , págs. 222-223).

Las fuentes potenciales de adicción residen casi exclusivamente en los casinos, en las carreras de caballos y en las apuestas privadas de deportes como el fútbol o el béisbol (en Estados Unidos). Los primeros son casi juegos de azar, mientras que los otros dos tienen algún componente relacionado con la habilidad. Existen algunas excepciones al primer caso. Por ejemplo, Wagenaar (1988, capítulo 2) afirma que el juego de *blackjack* en realidad tiene un valor esperado positivo (aunque pequeño) si se lo juega con habilidad, que reside básicamente en la capacidad de recordar las barajas que se han descartado. También señala que la mayoría de los jugadores se rehúsan a creerlo cuando él se los dice, prefiriendo en cambio algunas de las diversas estrategias «mágicas» que mencionaré más adelante. En cambio, la ruleta es un juego exclusivamente de azar, con una pérdida prevista de aproximadamente el 2,7% de las apuestas. En las apuestas de las carreras de caballos, la habilidad consiste en estimar si los caballos que corren están en «forma» o en evaluar la fuerza de los rivales.

En los casinos, cualquier jugador racional deber saber que (con la excepción del *blackjack*) el valor monetario esperado de la apuesta es negativo. Esto, sin embargo, no convierte en irracional el hecho de jugar. En primer lugar, para la mayoría de las personas, la utilidad marginal como función monetaria puede incrementarse a intervalos (Friedman y Savage, 1948). En segundo lugar, algunas personas pueden buscar el riesgo en lugar de evitarlo: buscan la excitación y no las ganancias monetarias (Bromiley y Curley, 1992).(5) Pero ninguna de estas explicaciones pueden dar cuenta de las formas patológicas del juego, narradas memorablemente por Dostoievski (1964) y Hamsun (1954) y descritas con una gran cantidad de ejemplos históricos por France (1902). Cuando las personas se arruinan la vida perdiendo en el juego su fortuna y sus propiedades y con frecuencia llegan a estafar o a robar para satisfacer sus hábitos, algo muy malo debe de haberles sucedido.

En las apuestas de carreras de caballos y de otros deportes, el valor monetario esperado no es necesariamente negativo. Probablemente haya personas que se ganan la vida apostando gracias a su capacidad de utilizar información sobre el desempeño anterior de los caballos y de los equipos para poder predecir qué ocurrirá en el futuro «los pronósticos»). Es evidente que, ya que los hipódromos no quiebran, el que pierde es el apostador promedio. No obstante, «puesto que muchas personas piensan que son más inteligentes que el promedio» (Lesieur, 1984, pág. 2), creen que van a ganar en el largo plazo. Aunque en el transcurso del tiempo se dan cuenta de que están perdiendo grandes cantidades de dinero en forma sistemática, muchos de ellos son incapaces de retirarse y terminar con las pérdidas. Para financiar su adicción, mienten, engañan, evaden, estafan, roban y malversan fondos de un modo vertiginoso. Uno de los cincuenta jugadores compulsivos entrevistados por Lesieur (1984) había solicitado veintidós préstamos simultáneamente, algunos de los cuales utilizaba para pagar otros.

Antes de analizar las explicaciones que he mencionado acerca de la aparición y persistencia de estas conductas patológicas, primero consideraré la dependencia del juego a la luz de los criterios analizados en la sección II.

**Tolerancia.** La idea de tolerancia no tendría ningún sentido si la recompensa del juego fuera puramente monetaria. Si consideramos las recompensas secundarias tales como la excitación que se siente al correr riesgos, el jugador debe aumentar sus apuestas para mantener el mismo nivel de excitación, como se suele afirmar. «*Todos los jugadores compulsivos (y muchos no compulsivos)*

hablan de la 'acción' que existe en el juego. Se lo describe como 'un desahogo', 'un flujo de adrenalina' y con frecuencia se lo compara con la excitación sexual... La naturaleza de esta acción tiene una extraña similitud con la 'tolerancia' que se observa entre los adictos al alcohol, a los barbitúricos y a los narcóticos. Una vez que se ha alcanzado la máxima excitación por haber ganado quinientos dólares, una apuesta de dos dólares ya no es satisfactoria» (Lesieur, pág. 44). Cornish (1978, pág. 203) se refiere en términos parecidos a «la posibilidad de que el habituarse a determinados niveles de excitación se produzca como una función de la experiencia, de modo tal que se torna necesario aumentar las apuestas con el objeto de volver a sentir el mismo grado de 'excitación'».

No obstante, en mi opinión, la situación es bastante más compleja. El tema principal del libro de Lesieur se centra en que los jugadores tienen que aumentar constantemente sus apuestas porque necesitan obtener una suma importante para pagar deudas de juego anteriores. (Esta es la «persecución» a la que hace referencia en el título de su libro.) Por lo tanto, no debemos postular la tolerancia como forma de explicar la escalada de apuestas. Al igual que en el caso del alcohol, aunque por medio de un mecanismo diferente, el jugador adicto intenta resolver los problemas vitales creados por la adicción insistiendo aun más en la conducta adictiva, a los fines de lograr el olvido en un caso y, en el otro, de escapar de la ruina. «El juego crea el problema y es, a la vez, una forma de resolverlo» (Lesieur, 1984, pág. 16).

Puede ser cierto que, una vez que se han realizado mayores apuestas, las de menor monto sean menos satisfactorias, pero ello no implica que esa falta de satisfacción sea el motivo por el cual el jugador apuesta cada vez más. Por otra parte, «Una vez encerradas en el círculo vicioso, las personas que están más atrapadas pierden parte del placer del juego. El hecho de obtener dinero se convierte en una obsesión de tal magnitud que la 'acción' deja de ser divertida» (Lesieur 1984, pág. 21). Finalmente, la escalada de apuestas para pagar deudas puede consistir en apostar los mismos montos contra el ganador más notable, o bien en apostar sumas más elevadas. Sin embargo, considero que la «excitación» proviene de apostar grandes cantidades de dinero y no de apostar contra los resultados más probables. En caso de que esto sea cierto, podría descartarse la hipótesis de la «escalada por la excitación» si ésta consistiera principalmente en apostar contra los ganadores más probables. Existen pruebas (Wagenaar 1988, pág. 105) de que las personas realizan ese tipo de apuestas en la última carrera del hipódromo, con la esperanza de poder recuperar el dinero perdido.

**Abstinencia.** Orford (1985, pág. 37) cita a varios autores que han encontrado síntomas de abstinencia en los jugadores compulsivos, tales como «cambios de humor y de conducta al dejar de apostar que, si los describieran los alcohólicos, se denominarían 'síntomas de abstinencia'». Rosenthal (1989, pág. 104) arriba a otra conclusión: «Según mi experiencia, la abstinencia ha sido relativamente poco significativa durante el curso del tratamiento y como criterio de diagnóstico. Es posible que una persona se deprima cuando deja de jugar. Puede tratarse de una depresión subyacente, en cuyo caso el juego ha actuado como defensa. También puede ser que una vez que la persona deja de jugar se dé cuenta de cuán destructiva ha sido su conducta... O podemos encontrar reacciones ante la pérdida de un síntoma importante. Se experimenta un sentimiento de duelo por la ausencia del juego y quizás, sobre todo, por la pérdida de la omnipotencia». Aunque Rosenthal haya descubierto importantes síntomas físicos que se asemejan a la abstinencia, «Esos síntomas estaban claramente vinculados con el cambio y con el surgimiento de la sensación de culpa y de otras ansiedades depresivas».

Esas observaciones subrayan dos temas tratados en la sección II. En primer lugar, debemos distinguir entre los diversos tipos de reacciones negativas que pueden aparecer cuando una persona abandona una conducta adictiva. Los sentimientos negativos que surgen debido a la pérdida o a la culpa no son síntomas de abstinencia. En segundo lugar, al tratar el tema de la abstinencia debemos tomar el estado previo a la adicción, en lugar del adictivo, como punto de referencia para realizar comparaciones. Afirmo esto porque me pregunto si podemos construir un marco de referencia unificado para comprender las adicciones. En el caso de las drogas pesadas, el alcohol y la nicotina, los síntomas de abstinencia se alivian inmediatamente al retomar la conducta adictiva y constituyen la principal motivación para volver a ella. Además, como el estado de abstinencia aguda es mucho peor que el estado previo a la adicción, no representa la opción de volver a la «vieja vida». Esos aspectos de la abstinencia desempeñan un papel causal importante en este tipo de adicciones.

Si se pudieran observar síntomas de abstinencia similares en, por ejemplo, la adicción al juego y la piromanía, sería posible formular una teoría unificada. Pero, si estas y otras adicciones semejantes

se ven reafirmadas por otras consecuencias negativas (y negativas respecto de otros puntos de comparación) que aparecen luego de abandonar el hábito, podemos elaborar una teoría diferente para esos casos y quizá concluir que, después de todo, las «adicciones» contienen tanto tiburones como ballenas. Retomando el caso del veterano de Vietnam, es probable que su depresión se debiera a la comparación de su estado actual con las situaciones de riesgo que vivió durante la guerra y no con el estado anterior al ingreso en el ejército. En ese caso, tal vez no deseamos asimilarlo al alcohólico, a menos que las comparaciones con el estado adictivo también desempeñen un papel importante en el alcoholismo.

**Anhelo vehemente.** En ocasiones se considera la compulsión a jugar como una característica que define al jugador patológico (por ejemplo, Moran, 1975, pág. 418). Los relatos de ficción también ponen el acento en este factor. Pero no resulta claro que el anhelo vehemente funcione aquí como lo hace en el modelo estándar. En ese modelo, se supone que dicho anhelo se desarrolla en las primeras etapas y actúa como principal motivador del aumento del nivel de consumo. Mi hipótesis es que, en el juego patológico, el anhelo vehemente se presenta en una etapa relativamente tardía y es el resultado y no la causa de un mayor consumo. Las entrevistas realizadas por Lesieur (1984) señalan que el anhelo vehemente se relaciona con la anulación de una pérdida: la pérdida de dinero y, tal vez con el mismo nivel de importancia, la pérdida del propio respeto que se genera por la sospecha de que uno es igual a cualquier «borracho». Aunque debo admitir que aquí me falla la intuición. Si bien puedo asegurar que sucede con muchas de las otras adicciones, nunca he sido siquiera un jugador incipiente.

**Deseo de abandonar la adicción e incapacidad para hacerlo.** Al igual que con el alcoholismo (y el exceso de ingesta de comida), la incapacidad para abandonar el hábito puede considerarse desde la perspectiva del corto plazo y del largo plazo. Moran (1975, pág. 418) considera «la experiencia subjetiva de una incapacidad para controlar las sumas apostadas una vez que se ha comenzado a jugar» como parte de la definición del jugador patológico. Dickerson (1974, citado en Cornish, 1978, págs. 202-203) descubrió que el deseo junto con la incapacidad de abandonarlo implican grandes endeudamientos y derroches de dinero (o sea, una falta de control a corto plazo). El fenómeno, según la perspectiva del corto plazo, se caracteriza por un deseo, que surge en un determinado momento (antes de ir al casino o al hipódromo), de gastar sólo una suma limitada de dinero en el juego, y luego por otro deseo, que surge más adelante (cuando ya han comenzado las apuestas), de gastar un monto mayor. (La secuencia parece ajustarse al modelo de Ainslie, pero sostengo que en realidad no es así.) El fenómeno según la perspectiva del largo plazo quizá se caracterice mejor en términos davidsonianos, es decir, como la presencia simultánea de a) el criterio de que uno no debe jugar y b) la decisión de jugar.

## **V. Explicación de la adicción al juego**

Ahora abordaré algunas de las explicaciones que se han formulado respecto del juego patológico.

**Ainslie.** Si bien varios autores (Stein, 1989, págs. 77 y sigs.; Cornish, 1978, pág. 208) apelan a la teoría del desinterés hiperbólico de Ainslie, en realidad no creo que se aplique a este caso. Consideremos el siguiente argumento de Stein (1989, pág. 78): «En el caso de que la recompensa por no apostar (que le permite al jugador ahorrarse cien dólares y evitarse una paliza [por parte del prestamista a quien le tiene que pagar cien dólares]) sea mayor que el monto de la recompensa por apostar (*creyendo que va a ganar*), este hombre no haría la apuesta. No obstante, debido a que la recompensa por apostar es muy próxima y la recompensa por pagarle al prestamista puede darse en el lapso de ocho horas, una persona que utilice operaciones concretas (o sea, recompensas resultantes de la acción) hará la apuesta».

Según mi opinión, esto es incoherente. La frase que he subrayado implica que el valor *esperado* por hacer la apuesta supera al valor esperado por no hacerla y por ese motivo la hará. O bien la persona evalúa de manera realista las oportunidades de ganar y entonces predomina el hecho de no apostar, cualquiera sea el horizonte temporal, o bien tiene una creencia excesivamente optimista, en cuyo caso el hecho de apostar predomina sobre el de no hacerlo. En el contexto del juego, creo que no hay forma de inducir la inversión de preferencias ainslieanas descrita en la figura 2.

**Explicaciones cognitivas.** Muchas explicaciones de la conducta de la dependencia del juego se basan en la presencia de creencias erróneas o irracionales acerca de las posibilidades de ganar. En parte, esas creencias están inducidas por el refuerzo (véase más adelante), pero también se originan en un mecanismo más general que produce errores cognitivos del tipo «frío o caliente».

Algunas operan antes de consumado el hecho, con el objeto de justificar una apuesta en particular y otras, después del hecho, para explicar una determinada pérdida. Citaré un notable comentario de Wagenaar (1988, pág. 13) sobre el funcionamiento de las preferencias y la heurística *ex ante*:

Existe una heurística denominada «representatividad, que especifica que las personas esperan que pequeñas muestras representen los parámetros de la población. Cuando en un juego hay un 50% de probabilidades de ganar, las personas esperan que eso también se refleje en una pequeña cantidad de partidas. Eso sólo puede suceder cuando las rachas de pérdidas y ganancias son de corta duración: una racha de seis pérdidas altera la representatividad local. Ese mecanismo puede explicar la célebre falacia del jugador: la expectativa de que la probabilidad de ganar aumente con la duración prolongada de una seguidilla de pérdidas. La heurística de la representatividad predice que los jugadores aumentarán su apuesta después de una racha de pérdidas y la disminuirán después de una racha ganadora. Por cierto, eso es lo que hacen la mitad de los jugadores de *blackjack*... Pero la otra mitad muestra la conducta contraria: aumentan sus apuestas después de ganar y las reducen cuando pierden, lo que predice la heurística de la disponibilidad. Luego de una seguidilla de pérdidas, el hecho de perder se convierte en el resultado más esperable, lo cual produce una sobreestimación de la probabilidad de perder... El repertorio de la heurística predice tanto un aumento como una reducción del volumen de la apuesta luego perder, y sin mayores indicaciones sobre las condiciones que determinan las preferencias por la heurística, todo el contexto teórico estará destinado a proporcionar explicaciones únicamente basadas en la retrospección.

Desde un punto de vista, la multiplicidad de mecanismos produce indeterminación respecto de la predicción (Elster, 1993). Desde otra perspectiva, más apropiada dentro de este contexto, lo importante es que los jugadores adopten algún mecanismo que les permita pensar que van a ganar. Sin embargo, Wagenaar (1988, pág. 92) señala que la segunda falacia es tal vez el mecanismo operativo más difundido, debido al hecho ampliamente observado de que las personas no llegan a comprender que cualquier proceso aleatorio tiende a generar grupos y bloques de resultados similares en lugar de alternancias periódicas:

Cuando las personas se enfrentan a secuencias de ganancias y pérdidas al jugar a la ruleta, al *blackjack* u otros juegos, habitualmente no dejan de advertir la frecuencia inesperada de rachas más prolongadas. Lejos de modificar su idea de lo que puede ocurrir por azar, invocan un segundo factor causal: la suerte. Alguien que tiene suerte ganará muchas veces seguidas y lo mismo ocurrirá cuando se trate de su día de suerte, su número de la suerte, su color de la suerte, su mesa de la suerte y el empleado del casino que le da suerte.

**Wagenaar** (1988, pág. 24) también describe otra mágica estrategia cognitiva similar *ex ante* que les permite a los jugadores de *blackjack* minimizar el arrepentimiento anticipado:

Perder por haber pasado de los veintiún puntos puede tener un efecto psicológico diferente del de perder ante el total obtenido por el tallador. Si el jugador decide pedir otra carta y sobrepasa el puntaje, se lo puede culpar únicamente a él por el resultado obtenido. En cambio, si los jugadores se plantan en su puntaje pero aun así pierden, la culpa puede transferirse al tallador o atribuirse a la suerte de éste. El hecho de pasar, por así decir el control del resultado al tallador puede minimizar el posible arrepentimiento, porque los jugadores creen que pueden controlar sus propias decisiones, pero no las cartas que arroja el tallador.

Estas falacias son básicamente errores cognitivos "fríos". En las apuestas de carreras de caballos y de otros deportes hay más espacio para equivocaciones "calientes" o motivadas. Según los resultados de una investigación, «si los apostadores pudieran vencer sus deseos emocionales en las ganancias económicas, las apuestas realizadas por todos los grupos entrevistados de fanáticos, no fanáticos y neutros no deberían diferir entre sí. Los resultados demostraron claramente que las apuestas pagadas eran un reflejo de las ilusiones de quienes las hacían» (Babad y 1991, pág. 1934). Sin embargo, este sencillo mecanismo tal vez no tenga mucha importancia para los jugadores compulsivos. Pero se ha comprobado que este grupo es propenso a una sobreestimación sistemática de su capacidad de pronóstico, en parte, como ya se ha mencionado, porque cada uno de ellos tiende a creer que es más inteligente que el jugador promedio y, en parte, debido a la tendencia general de las personas a sobreestimar el control sobre los resultados que están parcial pero no totalmente bajo su control (Alloy y Abrahamson, 1988).

Una vez consumado el hecho, los jugadores buscan excusas para justificar sus fracasos. Un mecanismo muy difundido es el de «aceptar las ganancias al pie de la letra pero transformar las pérdidas en 'casi ganancias'» (Gilovich, 1983, pág. 1122) y, en una etapa posterior, considerarlas con prueba de su suerte (en los juegos de casino) o de su capacidad de pronóstico (en las carreras de caballos o en los deportes). En relación con lo primero, vuelvo a citar a Wagenaar (1988, pág. 109):

Un ejemplo de la tendencia a la confirmación es el jugador de ruleta que repentinamente realiza una única apuesta al número 24, saliéndose por completo de su patrón de juego. El motivo que lo impulsó a hacerlo fue que después del 12 siempre salía el 24. Luego de perder su apuesta, le pregunté qué es lo que no había funcionado. Me contestó: «casi funcionó». El número que salió fue el 15, que está al lado del 24 en la rueda de la ruleta. Probablemente hubiera considerado que el 5, el 10 y el 33 eran otras confirmaciones, porque están próximos al 24 en la ruleta. También hubiera pensado que el 22, 23, 25 Y 26 eran otras confirmaciones porque su valor numérico es cercano al 24, o los números 20, 21 Y 26 porque son adyacentes en la mesa de juego. Por lo tanto, hubiera considerado que trece de treinta y siete resultados eran posibles confirmaciones de una regla que no tiene ningún tipo de valor predictivo. Podemos agregar todas las ocasiones en que saliera el número 24 u otro que se ajustara a su hipótesis no de inmediato, pero en la segunda vuelta.

Del mismo modo, las máquinas tragamonedas «con frecuencia muestran no sólo la línea ganadora, sino las líneas superior e inferior para que, aun cuando el jugador no haya ganado, se puedan observar las combinaciones ganadoras que el jugador no logró obtener y se sienta tentado a arriesgar nuevamente su suerte» (Cornish, 1978, pág. 194). También en las carreras de caballos, las «casi pérdidas» aumentan la creencia de los jugadores de que estaban siguiendo un procedimiento de cálculo correcto (Cornish, 1978, pág. 189).

**Refuerzo.** El juego, a diferencia de la mayoría de las conductas adictivas, es muy similar a un experimento de aprendizaje de laboratorio. El animal (el jugador) responde (hace una apuesta) en momentos elegidos libremente por él. Las recompensas están disponibles en función del patrón de respuestas. A su vez, el patrón de recompensas da forma al patrón de respuestas en el futuro, mediante el proceso conocido como refuerzo. En el juego, el patrón de recompensa es un programa de *proporción variable*, es decir que la proporción entre las veces que se gana y las apuestas es variable por lo menos en el corto plazo. Esos programas tienen dos propiedades. En primer lugar, es difícil establecer una conducta en un programa de proporción variable. Es de gran ayuda haber ganado mucho dinero previamente. Por cierto, esto parece ser una condición previa para convertirse en jugador compulsivo (Lesieur, 1984, pág. 31; Cornish, 1978, págs. 187-188).<sup>(6)</sup> No obstante, puesto que los gerentes de los casinos y de los hipódromos carecen de la tecnología para atraer a novatos ofreciéndoles grandes ganancias, tienen que confiar en el factor suerte. En segundo lugar, como ya lo he mencionado, una vez que se establece la conducta, se la puede mantener dentro de un programa de proporción variable, incluso si las recompensas son escasas o disminuyen.

Sin embargo, el refuerzo en el juego difiere de los experimentos de laboratorio en un aspecto importante, descrito del siguiente modo: «en el juego, a diferencia de muchos otros tipos de conducta, se arriesga el dinero (un elemento de refuerzo general condicionado) para obtener más dinero, una situación que hace que la experiencia de la falta de refuerzo sea la imposición de un castigo (pérdida de algún elemento de refuerzo) y que sea más fácil evaluar las ganancias y las pérdidas» (Cornish, 1978, págs. 190-191). Al cabo de un día de carreras de caballos, es sabido que se tiene menos dinero en el bolsillo que al ingresar al hipódromo. Existe una menor posibilidad de mantener el juego únicamente por medio de refuerzos monetarios. Según Cornish (1978) y Dickerson (1974), esta dificultad se supera, hasta cierto punto, por el surgimiento endógeno de otros refuerzos. El hecho de ganar no sólo proporciona dinero, sino la confirmación de que el sistema utilizado es el correcto. Incluso las «casi ganancias», como se mencionó previamente, pueden servir para confirmar un sistema de creencias. Además, las ganancias o «casi ganancias» dan prestigio social y reconocimiento por parte del grupo de pares. Según Dickerson (1974), al programa de proporción variable asociado con las ganancias se le superpone un programa de intervalos fijos (recompensas otorgadas en momentos específicos) relacionado con el anuncio de la carrera. Cornish dice en su resumen (1978, pág. 203): «En las primeras etapas del juego, Dickerson cree que el dinero es uno de los refuerzos operantes. Pero lo que más le preocupa es la identificación del refuerzo para su programa hipotético de intervalos fijos. Su modelo de la adicción al juego se basa en la formación gradual de la conducta del apostador a través de un control cada

vez mayor por parte de los estímulos del lugar en que se realizan las apuestas. Por lo tanto, depende de la hipótesis de que el comentario sobre un posible ganador [información previa a la carrera anunciada públicamente y comentarios sobre la carrera] actúe como un refuerzo de la respuesta del apostador. Los informes de las personas entrevistadas sobre taquicardia, sudoración, tensión muscular y excitación, junto con el hecho de que los apostadores fuertes hacen sus apuestas muy cerca de la largada, parecen indicar que el elemento de refuerzo es el comienzo de los comentarios de la carrera».

## **VI. Conclusión**

Yo definiría la compulsión o adicción al juego con las siguientes características: a) pérdida del control a corto plazo (gastar más de lo que se pensaba antes del inicio de cada episodio de juego), b) un deseo de abandonar el hábito y c) una incapacidad o gran dificultad para hacerlo. Los anhelos vehementes, la tolerancia y la abstinencia pueden o no estar presentes, pero no parecen necesarios para definir el fenómeno.

Para explicar el juego compulsivo definido de este modo, probablemente debamos trazar una distinción entre las diversas etapas en el desarrollo de la adicción. El entorno (disponibilidad de lugares de juego) y una insatisfacción general con la vida pueden actuar como factores de predisposición (Cornish, 1978, pág. 158). Luego el jugador se ve atrapado accidentalmente por una ganancia anterior. En la siguiente etapa, sigue jugando debido a la interacción entre el refuerzo monetario y un programa de proporción variable con diversas distorsiones cognitivas que le impiden comprender que está atravesando un sendero de pérdida constante. En una etapa posterior, se mantiene la conducta por el surgimiento de nuevos refuerzos, que actúan en parte en el mismo programa de proporción y, en parte, en un programa de intervalos fijos. Nuevamente vemos que el efecto de los refuerzos «duros» (el dinero) está determinado por los refuerzos «blandos» o «mentalistas».

## **Notas**

1. Según McKim (1991, pág. 7), la tolerancia a una droga puede producirse sin síntomas de abstinencia, pero éstos nunca se observan ante la ausencia de tolerancia. El argumento parecería ser que inicialmente la droga produce un efecto  $x$ . Más tarde, debido a la tolerancia, la droga produce el efecto  $y$  ( $0 < y < x$ ). Al producirse la discontinuidad, se produce el efecto  $y-x$ . La fuerza opuesta creada por la tolerancia permanece vigente aunque no esté presente ninguna acción principal sobre la cual puede actuar: el resultado es una acción a la inversa, o abstinencia. El argumento resulta débil e inconcluso.

2. Aquí surge una leve dificultad terminológica. Por un lado, siguiendo a Ainslie y al sentido de la intuición, realizo una distinción entre la conducta adictiva y la compulsiva. Por otra parte, muchas conductas adictivas (comer en exceso o la adicción al juego) parecerían tener un aspecto compulsivo y, según mi opinión, en el caso de la adicción al juego las palabras «adictiva» y «compulsiva» son sinónimos. La ambigüedad se origina en que la "compulsión" puede referirse a dos tipos de fenómenos diferentes. Por un lado, existe la necesidad obsesiva de seguir una norma; y por otro, está el abrumador impulso o el ansia de realizar determinada actividad. La posición de Ainslie sostiene que el primer tipo surge como un intento exitoso por vencer las compulsiones del segundo tipo.

3. Yo creía que la teoría de Ainslie era una explicación de la de Davidson, pero Olav Gjelsvik me demostró que son bastante diferentes.

4. Existen tres libros excelentes acerca de la adicción al juego: Lesieur 1984 (un estudio descriptivo basado fundamentalmente en entrevistas con jugadores compulsivos), Cornish, 1978 (una amplia reseña de la bibliografía sobre la adicción, con una marcada preferencia por las teorías del refuerzo), y Wagenaar, 1988 (un análisis de las paradojas y falacias cognitivas que forman parte de muchas conductas de los jugadores compulsivos).

5. Cabe advertir que una persona puede ser propensa a asumir riesgos y sin embargo obtener una utilidad marginal decreciente de dinero durante el intervalo pertinente. Para un análisis de cómo "descontaminar" las medidas basadas en la utilidad de las personas que buscan el riesgo eliminando el aporte de la utilidad marginal de dinero, véase Bromiley y Curley (1992), págs. 103 y sigs.

6. Dicho sea de paso, este hecho proporciona una refutación muy convincente de la opinión de Freud (1953) según la cual el juego compulsivo se debe a un deseo inconsciente de perder.

\* Este artículo forma parte de un proyecto sobre «Adicción» financiado por el Consejo Noruego de Investigación de Ciencias Sociales.

## TEMA 11. Problemas contemporáneos

ULRICH BECK

*La sociedad del riesgo global*. Madrid, Siglo XXI, 2002 (original inglés 1999)

### Capítulo 3. ¿La sociedad del riesgo global como sociedad cosmopolita? Cuestiones ecológicas en un marco de incertidumbres fabricadas

#### Riesgos inasegurables

Teniendo en cuenta estos aspectos, la teoría de la sociedad del riesgo global puede concretarse algo más. Comparte la despedida al dualismo sociedad-naturaleza que Bruno Latour, Donna Haraway y Barbara Adam desarrollan con tanta competencia intelectual. La única pregunta es: ¿cómo podemos manejar la naturaleza después de su fin? Esta pregunta, que tanto el ecofeminismo como la teoría de la crisis de las relaciones socialnaturales tratan de iluminar de formas diversas, es desarrollada por la teoría de la sociedad del riesgo global (que recoge el giro político-institucional de Hajer a la teoría del discurso) en la dirección del constructivismo institucional. La "naturaleza" y la "destrucción de la naturaleza" son producidas institucionalmente y definidas (en los "conflictos entre profanos y expertos") dentro de la naturaleza interiorizada industrialmente. Su contenido esencial se correlaciona con la capacidad institucional de actuar y modelar. La producción y la definición son, pues, dos aspectos de la "producción" material y simbólica de la "naturaleza y de la destrucción de la naturaleza"; cabría decir que se refieren a coaliciones de discurso dentro y entre redes de acción bastante diferentes y, en última instancia, de alcance mundial. Futuras investigaciones tendrán como tarea examinar detalladamente cómo -y con qué recursos y estrategias discursivas e industriales- se producen, suprimen, normalizan e integran estas diferencias en la "naturalidad" de la naturaleza, en su "destrucción" y "renaturalización" en las instituciones y en el conflicto entre actores cognitivos.

La teoría de la sociedad del riesgo global traduce la pregunta por la destrucción de la naturaleza en otra pregunta. Cómo aborda la sociedad moderna las incertidumbres fabricadas autogeneradas? Lo esencial de esta fórmula es distinguir entre los riesgos que dependen de decisiones, y que en principio pueden controlarse, y peligros que han escapado o neutralizado los requisitos de control de la sociedad industrial. Este último proceso puede adoptar dos formas al menos.

En primer lugar, las normas e instituciones desarrolladas dentro de la sociedad industrial pueden fallar: el cálculo de riesgos, el principio de asegurabilidad, el concepto de prevención de accidentes y desastres, las medidas profilácticas (Ewald, 1991; Bonss, 1995). Existe un indicador claro de que esto sea así? Sí, existe. Las industrias y tecnologías controvertidas frecuentemente son aquellas que no sólo no cuentan con un seguro privado, sino que de ninguna forma pueden acceder a él. Éste es el caso de la energía atómica, la ingeniería genética (incluida la investigación) e incluso sectores de alto riesgo de la producción química. Lo que es palmario para los conductores -no utilizar d. coche sin la cobertura de un seguro- parece haber sido tranquilamente desdeñado por sectores industriales enteros y por las nuevas tecnologías, ámbitos en los que, simplemente, los peligros plantean demasiados problemas. En otras palabras, existen "pesimistas tecnológicos", dignos de todo crédito, que no están de acuerdo con el juicio de los técnicos y las autoridades relevantes respecto al carácter inofensivo de sus productos o tecnologías. Estos pesimistas son los agentes de seguros y las compañías de seguros, cuyo realismo económico les impide tener ilación alguna con un supuesto "riesgo cero". La sociedad del riesgo global, pues, avanza haciendo equilibrios más allá de los límites de la asegurabilidad. O, a la inversa, los criterios que la modernidad industrial utiliza para cubrir los peligros que genera da misma pueden convertirse en normas para la crítica.

En segundo lugar, el modelo de decisiones de la sociedad industrial y la globalidad de sus consecuencias agregadas varía entre dos épocas diferenciadas. En la medida en que las decisiones ligadas a la dinámica científica, técnico-económica siguen organizándose en el nivel del estado-nación y la empresa individual, las amenazas resultantes nos convierten a todos en miembros de una sociedad del riesgo global. En el sistema del industrialismo desarrollado del peligro nada puede hacerse en el nivel nacional para garantizar la salud y la seguridad de los ciudadanos.

Ésa es una de las lecciones esenciales de la crisis ecológica. Con la aparición del discurso ecológico, todos los días se habla sobre el fin de la "política exterior", el fin de los "asuntos internos de otro país", el fin del estado nacional. Aquí podemos observar directamente una de las estrategias centrales de la producción de diferencia y de la falta de diferencia. Las normas establecidas de atribución y responsabilidad -causalidad y culpa- se derrumban. Esto significa que aplicarlas a pesar de todo en la administración, la gestión y la terminología legal produce ahora el resultado opuesto: los peligros aumentan debido a que se hacen anónimos. Las antiguas rutinas de decisión, control y producción (en el derecho, la ciencia, la administración, la industria y la política) causan la destrucción material de la naturaleza y su normalización simbólica. Ambos procesos se complementan y acentúan mutuamente. En concreto, no es la ruptura de las normas, sino que son las propias normas las que "normalizan" la muerte de especies, ríos o lagos.

El concepto de "irresponsabilidad organizada" indica el movimiento circular entre la normalización simbólica y las permanentes amenazas y destrucción materiales. La administración del estado, la política, la gestión industrial y la investigación negocian los criterios que determinan qué ha de considerarse "racional y seguro": con el resultado de que el agujero en la capa de ozono aumenta, las alergias se extienden masivamente, etcétera.

Al lado (e independientemente) de su explosividad física, la acción discursivo-estratégica tiende a hacer políticamente explosivos los peligros normalizados en el círculo de legitimación de la administración, la política, el derecho y la gestión, que se extienden de forma incontrolable hasta alcanzar dimensiones globales. Podríamos decir, tanto con como contra Max Weber, que la burocracia intencional-racional transforma la culpa compartida por todos en exculpación y, por tanto, como consecuencia no deseada, amenaza la base misma de su pretensión de control racional.

De este modo, la teoría de la sociedad del riesgo global sustituye el discurso sobre la "destrucción de la naturaleza" por la siguiente idea clave. La conversión de los efectos colaterales invisibles de la producción industrial en conflictos ecológicos globales críticos no es, en sentido estricto, un problema del mundo que nos rodea -no es lo que se denomina un "problema medioambiental- sino, antes bien, una profunda crisis institucional de la primera fase (nacional) de la modernidad industrial ("modernización reflexiva"). En tanto que estos nuevos desarrollos sigan captándose dentro del horizonte conceptual de la sociedad industrial, seguirán percibiéndose como efectos colaterales negativos de una acción aparentemente calculable y respecto a la que, aparentemente, pueden exigirse responsabilidades ("riesgos residuales"), en vez de como tendencias que están erosionando el sistema y deslegitimando las bases de la racionalidad. Su principal relevancia política y cultural sólo se evidencia en el concepto y desde el punto de vista privilegiado de la sociedad del riesgo global, desde donde pueden llamar la atención sobre la necesidad de una autodefinition (y redefinición) reflexiva del modelo de modernidad occidental.

- En la fase del discurso sobre la sociedad del riesgo global puede llegar a aceptarse que las amenazas generadas por el desarrollo tecnológico industrial -medido de acuerdo con los criterios institucionales existentes- no son ni calculables ni controlables. Esto obliga a la gente a reflexionar sobre las bases del modelo democrático nacional y económico de la primera modernidad y a examinar las institucionales dominantes (la exteriorización de los efectos en la economía, el derecho, la ciencia, etcétera) y su devaluación histórica de las bases de la racionalidad. Surge aquí un reto auténticamente global, a partir del cual pueden "forjarse" nuevos conflictos globales críticos e incluso guerras, pero también instituciones supranacionales de cooperación, regulación de los conflictos y construcción de consenso (véase la sección siguiente).

La situación de la economía sufre, pues, un cambio radical. Hubo un tiempo -en el paraíso empresarial del capitalismo temprano- en el que la industria podía lanzar proyectos sin someterlos a controles y regulaciones especiales. A continuación vino el período de regulación estatal, en el que la actividad económica sólo fue posible en el marco de la legislación laboral, las normativas de seguridad, acuerdos arancelarios, etcétera. En la sociedad del riesgo global -y éste es un cambio decisivo- todas estas instancias y regulaciones pueden desempeñar su papel, y todos los acuerdos válidos pueden respetarse, sin que de esto se derive ningún tipo de seguridad. Incluso aunque respete las normas, la opinión pública puede poner repentinamente en la picota a un equipo gestor y tildarlo de "cerdos medioambientales". Los mercados de bienes y servicios se hacen en principio inestables: es decir, quedan fuera del control de las empresas que aplican remedios domésticos. De este modo aparece la inseguridad fabricada en áreas centrales de la acción y la gestión basadas en la racionalidad económica. Las reacciones normales a esto son que se bloquean las exigencias de una reflexión seria y que se condenan como "irracionales" o "históricas" las tormentas de protestas



que se desatan a pesar de los acuerdos oficiales. Queda abierta la vía a una serie de errores. Llenos de orgullo por representar la propia Razón en un océano de irracionalidad, la gente cae en la trampa de conflictos de riesgo que son difíciles de controlar (sobre la lógica del conflicto de riesgo, véase Lau, 1989; Nelkin, 1992; Hildebrandt et al., 1994).

En la sociedad del riesgo global, los proyectos industriales se convierten en una empresa política, en el sentido de que las grandes inversiones presuponen un consenso a largo plazo. Tal consenso, sin embargo, ya no está garantizado -sino más bien amenazado- por las antiguas rutinas de la simple modernización. Lo que anteriormente podía negociarse e implementarse a puerta cerrada, mediante la fuerza de las limitaciones prácticas (por ejemplo, los problemas de eliminación de residuos e incluso los métodos de producción o el diseño de los productos) queda ahora potencialmente expuesto a la crítica pública.

Pues, probablemente, ya no exista incentivo alguno a la antigua "coalición de progreso" de estado, economía y ciencia. Éste es el caso, indudablemente, en el ejemplo más significativo, el del acceso de Los Verdes al gobierno, como ocurrió en Alemania en 1998: la estructura estado-ciencia-economía de la primera modernidad, construida y mantenida en su mayor parte de forma básicamente informal, amenaza entonces con derrumbarse. La consecuencia principal es una politización de suposiciones e instituciones que se daban por descontadas. Por ejemplo, quién tiene que "demostrar" qué en condiciones de incertidumbres fabricadas? Qué debe considerarse una prueba suficiente? Quién tiene que decidir sobre las indemnizaciones? La industria, indudablemente, aumenta la productividad, pero al mismo tiempo corre el riesgo de perder legitimidad. El orden legal ya no garantiza la paz social porque generaliza y legítima las amenazas a la vida... y también a la política.

### **Una tipología de las amenazas globales**

En las aplicaciones de esta teoría pueden distinguirse tres tipos de amenazas globales.

En primer lugar, existen conflictos sobre qué puede denominarse "males" (en oposición a los "bienes"): es decir, destrucción ecológica y peligros tecnológicoindustriales motivados por la riqueza, tales como el agujero en la capa de ozono, el efecto invernadero o las carestías regionales de agua, así como los riesgos impredecibles que implica la manipulación genética de plantas y seres humanos.

Una segunda categoría, sin embargo, comprende los riesgos que están directamente relacionados con la pobreza. La Comisión Brundtland fue la primera en señalar que la destrucción ambiental no es el único peligro que ensombrece la modernidad basada en el crecimiento, sino que también es cierto exactamente lo contrario: existe una estrecha vinculación entre la pobreza y la destrucción ambiental. «Esta desigualdad es el principal problema "ambiental" del planeta; también es el principal problema del "desarrollo" (Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, 1987, p. 6). Por consiguiente, un análisis integrado de la vivienda y la alimentación, de la pérdida de especies y recursos genéticos, de la energía, la industria y la población humana muestra que todas estas cosas están mutuamente relacionadas y no pueden tratarse de forma separada.

Michael Zürn (1995, p. 51), de quien hemos tomado las ideas y los datos para esta tipología, escribe:

“Entre la destrucción medioambiental como resultado del bienestar y la destrucción medioambiental como resultado de la pobreza existe, sin embargo, una diferencia esencial. Mientras que las amenazas ecológicas causadas por la riqueza se derivan de la exteriorización de los costes de producción, en el caso de la destrucción ecológica motivada por la pobreza son los pobres quienes se destruyen a sí mismos con efectos colaterales para los ricos. En otras palabras, la destrucción medioambiental causada por la riqueza se distribuye igualitariamente en todo el mundo, mientras que la destrucción medioambiental causada por la pobreza golpea en lugares concretos y sólo se internacionaliza en forma de efectos colaterales que se manifiestan a medio plazo”.

El ejemplo mejor conocido de esto es la tala de los bosques tropicales, de los que se están perdiendo unos 17 millones de hectáreas anualmente. Otros ejemplos son los residuos tóxicos (en ocasiones importados de terceros países) y las tecnologías obsoletas (por ejemplo, en la industria química, nuclear y -en el futurogenética, así como en la investigación sobre ingeniería genética).

Estos peligros son característicos de procesos de modernización iniciados o interrumpidos. Se desarrollan de este modo industrias que tecnológicamente son capaces de amenazar el entorno y la vida humana, en tanto que los países en cuestión no tienen los medios institucionales y políticos para evitar la posible destrucción.

Los peligros ocasionados por la riqueza o por la pobreza son, por expresarlo así, "normales": generalmente surgen de acuerdo con las normas, mediante la aplicación de normas de seguridad que se introdujeron precisamente porque no ofrecen ninguna protección en absoluto o porque están llenas de lagunas. La tercera amenaza, sin embargo, la procedente de las armas de destrucción masiva NBC (nucleares, biológicas, químicas), se despliega de hecho (en vez de utilizarse con la finalidad de producir terror) en la situación excepcional de guerra. Incluso al finalizar la confrontación entre el Este y Occidente el peligro de la autodestrucción regional o global mediante armas NBC no ha sido de ningún modo exorcizado; por el contrario, ha escapado a la estructura de control del "pacto atómico" entre las superpotencias. Junto a la amenaza de conflicto militar entre estados, ahora también se cierne la amenaza del fundamentalismo o el terrorismo privado. Cada vez es más probable que la posesión privada de armas de destrucción masiva y el potencial que proporcionan para el terror político se convierta en una nueva fuente de peligros en la sociedad del riesgo global.

Estas diversas amenazas globales muy bien pueden complementarse y acentuarse mutuamente: es decir, será necesario considerar la interacción entre la destrucción ecológica, las guerras y las consecuencias de la modernización incompleta. De este modo, la destrucción ecológica puede promover la guerra, bien sea en forma de conflicto armado por recursos vitalmente necesarios, como el agua, o porque los ecofundamentalistas de Occidente exijan el uso de la fuerza militar para detener una destrucción que ya se está produciendo (como la de los bosques tropicales). Es fácil imaginar que un país que vive en creciente pobreza explotará el entorno hasta agotarlo. En casos de desesperación (o como cobertura política de la desesperación) puede producirse un intento militar de hacerse con recursos vitales para la existencia de otro país. O la destrucción ecológica (por ejemplo, la inundación de Bangladesh) puede desencadenar la emigración masiva, que a su vez lleva a la guerra. O, una vez más, los estados amenazados con la derrota en la guerra pueden recurrir al "arma última" de volar las plantas nucleares o químicas de su país o de otras naciones para amenazar a las regiones y ciudades vecinas con la aniquilación. Nuestra imaginación no tiene límites para los escenarios de horror que pueden desencadenar las diversas amenazas en su relación mutua. Zürn habla de una "espiral de destrucción" que podría desarrollarse en una gran crisis en la que convergieran todos los demás fenómenos de crisis".

Todo esto confirma el diagnóstico de una sociedad del riesgo global. Pues las denominadas "amenazas globales" han conducido a un mundo en el que se ha erosionado la base de la lógica establecida del riesgo y en el que prevalecen peligros de difícil gestión en lugar de riesgos cuantificables. Los nuevos peligros están eliminando los cimientos convencionales del cálculo de seguridad. Los daños pierden sus límites espacio-temporales y se convierten en globales y duraderos. Ya es a duras penas posible responsabilizar a individuos concretos de tales daños: el principio de culpabilidad ha ido perdiendo su eficacia. En numerosas ocasiones, no pueden asignarse compensaciones financieras a los daños causados; no tiene sentido asegurarse contra los peores efectos posibles de la espiral de amenazas globales. Por tanto, no existen planes para la reparación en el caso de que ocurra lo peor.

Considerando así las cosas, está claro que no existen amenazas globales como tales; antes bien, están cargadas y mezcladas con los conflictos étnicos, nacionales y de recursos que han azotado al mundo sobre todo después del fin de la confrontación Oriente-Occidente, hasta el punto en que se han hecho irreconocibles. Ésta es una de las observaciones aportadas por Eva Senghaas-Knobloch. En las repúblicas pos-soviéticas, el diagnóstico despiadado de la destrucción medioambiental va acompañado de la crítica política de la explotación imperial de los recursos naturales. El hablar del "suelo nativo" se convierte, en este sentido, en una reivindicación de los recursos naturales y la soberanía nacional.

No es una casualidad que los movimientos militantes separatistas que buscan la autonomía en las antiguas repúblicas de la Unión Soviética (igual que ocurre en Bretaña, Occitania o Córcega) generalmente se aglutinen en torno a dos temas: el idioma y la conservación del entorno.

## TEMA 11. Problemas contemporáneos

### ZYGMUNT BAUMAN

*Modernidad y ambivalencia* (1991)

#### 2. MODERNIDAD Y AMBIVALENCIA

La ambivalencia, la posibilidad de referir un objeto o suceso a más de una categoría, es el correlato lingüístico específico del desorden: es el fracaso del lenguaje en su dimensión denotativa (separadora). El principal síntoma del desorden es el agudo malestar que sentimos cuando otros incapaces de interpretar correctamente la situación y elegir entre acciones alternativas.

Debido a la inquietud que le acompaña y la indecisión que conlleva experimentamos la ambivalencia como un desorden -ya sea porque el lenguaje tiene carencias que dificultan la precisión terminológica o por un incorrecto empleo lingüístico por nuestra parte. Y, a pesar de todo, la ambivalencia no es producto de cierta patología del lenguaje o del discurso. Se trata, más bien, de un aspecto normal que surge a cada momento en la práctica lingüística. Resulta de una de las principales funciones del lenguaje: la del nombrar y clasificar. Su volumen se incrementa en función de la efectividad con la que estas funciones son realizadas. La ambivalencia es, por tanto, su alto ego, su compañía permanente -de hecho, su condición normal.

Clasificar supone poner aparte, separar. En primer lugar, el acto de clasificar postula que el mundo consiste en entidades consistentes y distintivas; a continuación indica que cada entidad tiene un grupo de entidades similares o adyacentes a las que pertenece, y con las que -en conjunto- se opone a otras entidades; de este modo, clasificar dice relacionar *patterns* diferenciales de acción con diferentes clases de entidades (la evocación de un específico patrón de conducta se convierte en el criterio de definición de la clase). Clasificar, en otras palabras, es dotar al mundo de una estructura: manipular sus probabilidades; hacer algunos sucesos más verosímiles que otros; comportarse como si los sucesos no fueran casuales o limitar o eliminar la arbitrariedad de los acontecimientos.

A través de la función de nombrar/ clasificar, el lenguaje se propone a sí mismo entre un mundo sólidamente fundado y adecuado para la vida humana y un mundo contingente cercado por la arbitrariedad, en el que las armas de la supervivencia humana -la memoria, la capacidad de aprendizaje- serían utilizadas salvo suicidio no declarado. El lenguaje se esmera en mantener el orden y negar la arbitrariedad inesperada y la contingencia. Un mundo ordenado es aquel en el que «uno puede saber cómo conducirse» (o, en el que uno sabe cómo informarse -e informarse para lograr seguridad- respecto a cómo conducirse), en el que uno sabe cómo calcular la probabilidad de un suceso y cómo aumenta o disminuye esa probabilidad; un mundo en el que la vinculación entre ciertas situaciones y la efectividad de ciertas acciones se mantiene constante, de modo y manera que se puede confiar en los sucesos pretéritos como referentes orientativos para el futuro. A causa de nuestra capacidad de aprendizaje/ memorización conferimos continuidad al orden del mundo. Por la misma -razón, experimentamos la ambivalencia como indecisión y amenaza. La ambivalencia distorsiona el cálculo de eventos y la relevancia de los patrones de acción memorizados.

La situación se torna ambivalente si las herramientas lingüísticas de estructuración resultan inadecuadas, sea porque la situación no corresponde a ninguna de las clases diferenciadas lingüísticamente o porque se encuadra al mismo tiempo dentro de varias clases. Ninguno de los patrones aprendidos sería el apropiado en una situación ambivalente o podría ser empleado más de uno; el resultado es el sentimiento de indecisión, indeterminabilidad y hasta pérdida de control. Las consecuencias de la acción devienen impredecibles, mientras que la arbitrariedad, suprimida supuestamente por el intento de estructuración, parece estar de regreso de manera inesperada.

Es evidente que la función del lenguaje que consiste en nombrar/ clasificar tiene como objetivo la prevención de la ambivalencia. Su realización es verificada en virtud de las nítidas divisiones en clases, de la precisión de sus límites definitorios y de la univocidad con la que los objetos pueden ser distribuidos por clases. Y, sin embargo, la aplicación de semejantes criterios y de las actividades que ellos pueden dirigir, son las últimas fuentes de la ambivalencia, y las razones por las que esta no se extingue son precisamente la dimensión y la intensidad del esfuerzo estructurador/ ordenador.

El ideal que la función denotativa/ clasificatoria persigue realizar es una suerte de archivos que contengan todos los grupos de términos existentes en el mundo -pero confinando cada grupo y cada término en un lugar separado del resto (solventando las dudas a través de un índice de las referencias señaladas y diferenciadas). No es viable que semejante archivo elimine la ambivalencia. Y precisamente la perseverancia con la que se persigue la construcción de ese archivo es lo que provoca la aparición de nuevos suministros de ambivalencia.

Clasificar consiste en actos de inclusión y exclusión. Cada acto de designación divide el mundo en dos: entidades que corresponden al nombre y el resto que no. Determinadas entidades pueden ser incluidas en una clase -hechas una clase- sólo en la misma proporción en que otras entidades son excluidas, apartadas. Invariablemente, semejante operación de inclusión/ exclusión es un acto de violencia perpetrado al mundo y requiere el soporte de una cierta coerción. Se puede mantener mientras que el volumen de coerción sea suficiente para desestabilizar el alcance de la discrepancia creada. La insuficiencia de la coerción se muestra en la manifiesta negativa de las entidades postuladas por el acto de clasificación para ajustarse a las clases asignadas y en la aparición de entidades infradefinidas o sobredefinidas con significado insuficiente o excesivo -las cuales transmiten señales ininteligibles para la acción o señales que confunden a los destinatarios por ser contradictorias.

La ambivalencia es un producto colateral que surge en el acto de clasificación; su surgimiento exige un mayor esfuerzo clasificatorio si cabe. Aunque emerge a partir de este, la ambivalencia puede ser combatida sólo con un nombre que es todavía más exacto y clases que son definidas con más precisión; dicho de otro modo, con semejantes operaciones, siempre que se fijen con solidez las demandas (contrafácticas) de discreción y transparencia del mundo, la cual a su vez desencadena la nueva aparición de la ambigüedad. La lucha contra la ambivalencia es, por ello, autodestructiva y autopropulsora. Tal lucha perdura con un vigor desmedido ya que al pretender resolver los problemas de ambigüedad los fomenta. Su intensidad, sin embargo, varía con el tiempo dependiendo de la disponibilidad de fuerza suficiente para controlar el volumen de ambivalencia, y también de la mayor o menor conciencia de que la reducción de la ambivalencia es un problema del descubrimiento y aplicación de la tecnología apropiada: un problema de ingeniería. Ambos factores convierten a la modernidad en una era de combate encarnizado y despiadado contra la ambivalencia.

¿Cuál es la edad de la modernidad? No existe acuerdo alguno sobre las fechas barajadas. Y una vez que el intento de fechar se inicia con un cierto grado de seriedad, el objeto en sí mismo desaparece. La modernidad, como otras cuasi-totalidades que queremos abstraer del flujo de lo real, deviene esquiva: constatamos que el concepto está cargado de ambigüedad, mientras que su referente es opaco en su núcleo y raído en sus bordes. Por eso la empresa es difícil de resolver. La característica definitoria de la modernidad que subyace a este ensayo es parte del argumento tratado.

El desacuerdo en la definición es difícil de reducir por el hecho de la coexistencia histórica de lo que Matei Calinescu denominó «dos modernidades distintas y en conflicto mutuo». Más marcado que otros autores, Calinescu describe la ruptura «irreversible entre la «modernidad como un estadio de la historia de la civilización occidental -un producto del progreso científico y tecnológico, de la revolución industrial y de los cambios económicos y sociales operados por el capitalismo- y modernidad como concepto estético. Este último (mejor llamado modernismo para evitar la frecuente confusión) aboga por neutralizar los contenidos definitorios de la primera acepción del término: “lo que define a la modernidad cultural es su abierto rechazo”.

Entre la multitud de propósitos imposibles que la modernidad se propone a sí misma y que hicieron de ella lo que es, el propósito del orden (más en concreto y más importante, del orden como propósito) es el que destaca como el menos posible de entre los imposibles y el menos a mano de entre los imprescindibles- como el arquetipo de todos los demás propósitos, propósito que interpreta al resto como simples metáforas de sí mismo.

El orden refiere a lo que no es caos; el caos a lo que no está ordenado. Orden y caos son los gemelos modernos. Son concebidos a partir del rompimiento y colapso del mundo ordenado por Dios, mundo que nada sabía ni de necesidad ni de accidente. Tan sólo existía -sin pensar cómo darse a sí misma- de la modernidad burguesa, su arrolladora pasión negativa» (*Faces of Modernity: Avantgarde, Decadence, Kitsch*, Bloomington, Indiana University Press, 1977, PP. 4, 42); esta es una oposición frontal a la anterior, un retrato con más tintes de alabanza y entusiasmo en favor de la disposición y realización de la modernidad, como por ejemplo en Baudelaire: «Todo aquello que

es bello y noble aparece como resultado de la razón y del pensamiento. El crimen, al que el animal humano se aficiona en el útero materno, es de origen natural. La virtud, por el contrario, es artificial y supranatural (*Baudelaire as a Literary Critic: Selected Essays*, trad. Lois Boe Hylsop y Francis E. Hylsop, Pittsburgh, Pennsylvania State University Press, 1964, p. 298).

Desearía aclarar que entiendo por Modernidad un periodo histórico que echó a andar alrededor del siglo XVII en la Europa occidental con motivo de una serie de profundas transformaciones socioculturales e intelectuales y que alcanzó su madurez: 1) como proyecto cultural -con el despliegue de la Ilustración; 2) como forma de vida socialmente instituida con el desarrollo de la sociedad industrial (capitalista y, posteriormente, también comunista). Por lo tanto, modernidad, tal y como empleo el término, no es sinónimo de modernismo. Este es una tendencia intelectual (filosófica, literaria, artística), que dio su paso definitivo a principios del presente siglo y que retrospectivamente puede ser visto (por analogía con la Ilustración) como un «proyecto» de postmodernidad o un estadio previo a la condición postmoderna. En el modernismo la modernidad tomó su mirada hacia sí misma e intentó alcanzar una nítida visión y autoconciencia que revelarían su imposibilidad de preparar el terreno hacia la condición postmoderna.

[...]. Este mundo irreflexivo e indiferente que precedió a la bifurcación en orden y caos se nos aparece como difícil de describir en sus propios términos. Intentamos asirlo con ayuda de las negaciones: nos decimos a nosotros mismos que el mundo no era lo que no contenía, lo que no conocía, de lo que no tenía conciencia. Ese mundo apenas era reconocido en sí mismo en nuestras descripciones. No se entendería de lo que estamos hablando. No habría sobrevivido a esa comprensión. El momento de tal comprensión hubiera sido el signo de su muerte incipiente. Históricamente esta comprensión era la última mirada del mundo pretérito; y el primer sonido de la modernidad emergente.

Podemos pensar la modernidad como una era en la que el orden -del mundo, del hábitat humano, del sí-mismo individual y de la conexión entre los tres- es reflejada en su interior; un asunto de consideración, interés y de una práctica que es consciente de sí misma, consciente de ser una práctica consciente y cauta del vacío que dejaría si se detuviera o meramente se erosionaría. Por motivos prácticos (la fecha exacta de nacimiento, repetimos, está obligada a perdurar como contencioso: el proyecto de datar es uno de los muchos *foci imaginarii* que, como las mariposas, no sobreviven al momento en el que el alfiler atraviesa su cuerpo y las fija en un enclave) estamos de acuerdo con Stephen L. Collins, quien en su reciente estudio adaptó la visión de Hobbes para señalar la marca de nacimiento de la conciencia de orden, que es -en nuestra interpretación- de la conciencia moderna, de la modernidad. (La conciencia, dice Collins, «aparece como la cualidad del orden percibido en las cosas».)

Hobbes entendía que el fluir del mundo era natural y que el orden debe ser creado refrenando el flujo natural. La sociedad no es sino un reflejo trascendentalmente articulado de algo predefinido, externo y más allá de la existencia ordenada jerárquicamente. La sociedad refiere a una entidad nominal dispuesta por el estado soberano que es su representación articulada [...] [Cuarenta años después de la muerte de Elisabeth] el orden pasó a ser comprendido, no como algo natural, sino artificial, creado por el hombre y manifiestamente político y social. El orden debe ser designado refrenando lo que aparece como ubicuo [es decir, el flujo] [...] El orden deviene un hecho de poder, y el poder un hecho de la voluntad, de la fuerza, del cálculo [...] Fundamental para la entera reconceptualización de la idea de sociedad era la conciencia de que la *commomwealth*, como orden que era, refería a una creación humana.

Collins es un escrupuloso historiador, cauteloso de los peligros del proyeccionismo y presentismo, sin embargo difícilmente puede evitar conferir al mundo pre-hobbesiano algunos rasgos propios de nuestro mundo post-hobbesiano -aunque sólo fuera a través de la indicación de su ausencia; sin semejante estrategia de descripción el mundo pre-hobbesiano carecía para nosotros de significado alguno. Para lograr que nos hable el mundo, debemos hacer audible su silencio: apalabrar aquello de lo que el mundo no tiene conciencia. Debemos realizar un acto de violencia: obligar a que el mundo tome en consideración cuestiones de las que ha sido inconsciente y rechazar o evitar que esta inconsciencia del mundo haga de él algo distante e incomunicado para con nosotros. El intento de comunicar contravendrá su propósito. En este proceso de conversión forzada, reproduciremos la esperanza de comunicación más remota. Al final, en lugar de la reconstrucción de «otro mundo», construiremos nada más que «lo otro» de nuestro propio mundo.

Si es verdad que sabemos que el orden de las cosas no es natural, esto no significa que el otro

mundo pre-hobbesiano fuera obra de la naturaleza: no se pensaba el orden en ningún caso y, por ello, no bajo una forma que nosotros entenderíamos como «pensar», no en el sentido en que pensamos ahora. El descubrimiento de que el orden no era natural fue el descubrimiento del orden como tal. El concepto de orden apareció en la conciencia sólo simultáneamente con el problema del orden, del orden como un hecho de estrategia y de acción, orden como una obsesión. El orden como problema surgió con el despertar de la actividad ordenadora, como un reflejo de prácticas ordenadoras. La declaración de la «no-naturalidad del orden» apoya una idea de este como de algo que se patentiza desde su ignota morada, de su no-existencia, de su silencio. «Naturaleza» significa, antes que otra cosa, nada más que el silencio del hombre.

Si es verdad que nosotros, los modernos, pensamos el orden como un asunto de estrategia general, esto no significa que antes de la modernidad el mundo esperara complacientemente la llegada del orden. El mundo vivía al margen de esta alternativa. Si es verdad que nuestro mundo está configurado por la sospecha de endeblez del artificio diseñado por el hombre y de las islas de orden elaboradas por el hombre entre el mar del caos, de ello no se deduce que antes de la modernidad el mundo creyera que el orden se extendía sobre el mar y el archipiélago humano; después de todo, no era consciente de la distinción entre tierra y agua.

Podemos decir que la existencia es moderna en la medida en que se bifurca en orden y caos. La existencia es moderna en la medida en que contiene la alternativa orden y caos. Orden y caos, y nada más. Pero el orden no apunta a un orden alternativo como sustituto. La lucha por el orden no refiere a un combate de una definición contra otra, la de una realidad articulada frente a una propuesta alternativa. Se trata de un combate de la determinación frente a la ambigüedad, de precisión semántica frente a la ambivalencia, de transparencia frente a la oscuridad, de claridad frente a lo difuso. El orden como concepto, como visión, como propósito, podía concebirse como medio para intuir la total ambivalencia, lo azaroso del caos. El orden está ocupado en la guerra de la supervivencia. Lo otro del orden no es otro orden: tan sólo el caos es la alternativa. Lo otro del orden es el hedor de lo indeterminado e impredecible. Lo otro es la incertidumbre, el origen y arquetipo de todo temor. Los tropos del «otro orden» son: indeterminación, incoherencia, incongruencia, incompatibilidad, ilogicidad, irracionalidad, ambigüedad, confusión, inexpresividad, ambivalencia.

El caos, «lo otro del orden», es la pura negatividad. Es la negación de todo lo que el orden se afana por ser. Frente a la negatividad se yergue la positividad que constituye la existencia del orden. Pero la negatividad del caos es un producto de la misma constitución del orden: es su efecto colateral, su desecho y la condición sine qua non de su posibilidad (reflexiva). Sin la negatividad del caos, no hay positividad de orden; sin caos no hay orden.

Podemos decir que la existencia es moderna en la medida en que está saturada por el sentimiento del «sin nosotros, el diluvio». La existencia es moderna en la medida en que es orientada por la urgencia del diseño: el diseño de sí-misma. La existencia en estado virgen, libre de toda intervención, la existencia desordenada para el hábitat humano deviene ahora naturaleza -algo que no es confiado a sus propios mecanismos, algo que debe ser dominado, subordinado, rehecho, así como reajustado a las necesidades humanas. Algo que debe ser puesto en jaque, refrenado y contenido, alejado del estado amorfo y conformado- con destreza y fuerza. Incluso si la forma ha sido predispuesta por la propia naturaleza, no se consume sin ayuda y no perdura en estado de indefensión. Vivir de acuerdo con la naturaleza supone necesitar un buen número de tentativas de diseño y de organización y de control vigilante. Nada más artificial que la naturalidad; nada menos natural que pedir clemencia uno mismo a las leyes naturales. Poder, represión y acción determinante se encuentran entre la naturaleza y el orden consumado socialmente en el que lo artificial es natural.

Podemos decir que la existencia es moderna en tanto es efectuada y sustentada por el diseño, la manipulación, la dirección, la ingeniería. La existencia es moderna en tanto administrada por invención (es decir, por el conocimiento y tecnología con que se cuenta), por las agencias soberanas. Las agencias son soberanas en tanto en cuanto reclaman y defienden el derecho a dirigir y administrar la existencia: el derecho a definir y, por implicación, a poner a un lado el caos en tanto aquello que escapa a la definición.

La práctica típicamente moderna, la substancia de la política moderna, del intelecto moderno, de la vida moderna, es el esfuerzo por exterminar la ambivalencia: un esfuerzo por definir precisamente -y por ahogar o eliminar algo que podría o debería ser definido. La práctica moderna no apunta a la conquista de tierras del exterior, sino a la necesidad de llenar puntos en blanco en el *complet mappa*

*mundi*. La práctica moderna, no la naturaleza, es la que experimenta la no existencia del vacío.

La intolerancia es, por ello, la inclinación natural de la práctica moderna. La construcción del orden pone límites a la incorporación y admisión. Supone la negativa a derechos y fundamentos que no puedan ser asimilados -para deslegitimación del otro. Mientras el afán de acabar con la ambivalencia guía la acción colectiva e individual, la intolerancia se mantendrá -incluso si ella se esconde bajo la máscara de tolerancia (que muy frecuentemente significa: tú eres detestable, pero yo, siendo generoso, permitiré que sigas viviendo).

Lo otro del estado moderno es el territorio no humano o impugnado: la infradefinición o sobredefinición, el demonio de la ambigüedad. Con el asentamiento de la soberanía del estado moderno, este se ha convertido en el poder que define y establece las -definiciones -todo lo que se autodefine o dispone del poder para darse la definición es subversivo. Lo otro de esta soberanía es desbordamiento, inquietud, desobediencia, colapso de ley y orden.

Lo otro del intelecto moderno es la polisemia, la disonancia cognitiva, las definiciones polivalentes, la contingencia; los significados encubiertos en el mundo de pulcras clasificaciones y archivos acumulados. Con la soberanía del intelecto moderno, sobre él recae el poder de realizar y establecer las definiciones -y todo aquello que elude una asignación inequívoca es una anomalía y un desafío. Lo otro de esta soberanía es la violación de la ley del tercio excluso.

En ambos casos, la resistencia a la definición establece el límite a la soberanía, al poder, a la transparencia del mundo, a su control, al orden. Esta resistencia es la señal obstinada e inflexible del flujo que el orden aspira a contener en vano; de los límites al orden; y de la necesidad de orden. El estado moderno y el intelecto moderno necesitan el caos -aunque sólo para mantener la creación de orden. Estos prosperan en la vanidad de su esfuerzo.

La existencia moderna es agitada en la acción inquieta por la conciencia moderna; y la conciencia moderna es la sospecha o concienciación del carácter no concluyente del orden existente; una conciencia impulsada y dinamitada por la premonición de inadecuación, de no-viabilidad del diseño-de orden, por el proyecto de eliminación-de-la-ambivalencia; de la arbitrariedad del mundo y la contingencia de las identidades que le constituye. La conciencia es moderna en tanto en cuanto revela nuevas disposiciones de caos bajo la superficie del orden suministrado por el poder. La conciencia moderna critica, advierte y alerta. En su actividad constante desenmascara a cada momento su ineficacia. Perpetúa la práctica ordenada con la descalificación de sus realizaciones y la puesta en evidencia de sus defectos.

Por ello, se da una relación amor-odio entre la existencia moderna y la cultura moderna (en la forma mis, avanzada de autoconciencia), una simbiosis portadora de guerras civiles. En la era moderna, la cultura es la estrepitosa y vigilante oposición suprema que hace factible el gobierno. Entre arribas sólo hay necesidad y dependencia mutua -la complementariedad que surge de la oposición, que es oposición. Sin embargo, la modernidad se resiente por las críticas -no sobreviviría al armisticio.

Sería fútil determinar si la cultura moderna socava o sirve a la existencia moderna. Hace ambas cosas. Puede hacer a la una sólo a la vez que a la otra. La negación compulsiva es la positividad de la cultura moderna. La disfuncionalidad de la cultura moderna es su funcionalidad. Los poderes modernos luchan por un orden artificial necesitado de la cultura encargada de explorar las limitaciones del poder de artificio. La lucha por el orden informa que la exploración es informada por sus hallazgos. En el proceso, la lucha se desprende de su hubris inicial; la contienda nace de la ingenuidad e ignorancia. Aprende, en cambio, vivir con su propia permanencia, inconclusividad y perspectiva. Con optimismo, aprendería al final las difíciles artes de la modestia y tolerancia.

La historia de la modernidad es una historia de tensión entre la existencia social y su cultura. La existencia moderna compele a su cultura a mantener una oposición con ella misma. Esta conflictividad es precisamente la armonía que necesita la modernidad. La historia de la modernidad esboza su peligroso e inaudito dinamismo desde la celeridad con la que desecha sucesivas versiones de armonía, habiéndolas desacreditado como pálidos e imperfectos reflejos de sus *foci imaginarii*. Por la misma razón, puede interpretarse como una historia de progreso, como la historia natural de la humanidad.

Como forma de vida, la modernidad se hace posible a sí misma en virtud de su propio establecimiento en torno a una misión imposible. Es precisamente su esfuerzo no conclusivo el que

convierte a la vida de la continua inquietud en factible e inevitable y excluye la posibilidad de que tal esfuerzo descanse.

La misión imposible se establece por los poderes materiales de verdad absoluta, pureza, arte y humanidad, así como orden, certidumbre y armonía, el final de la historia. Como todos los horizontes, nunca pueden alcanzarse. Como todos los horizontes, hacen posible el decurso de la vida con un propósito definido. Como todos los horizontes, conforme más rápido es el avance más irrevocable es el regreso. Como todos los horizontes, nunca permiten que el propósito de avance corra riesgo alguno. Como todos los horizontes, ellos tienen lugar en el tiempo y confieren al itinerario la ilusión de destino, dirección y cometido.

Los *foci imaginarii* -los horizontes que cierran y abren, acercan y dilatan el espacio de la modernidad- conjuran el fantasma del itinerario en el espacio exento por sí mismo de dirección. En el espacio, los senderos se constituyen al transitar y se borran a la vez que nuevos caminantes los transitan. Delante (y delante es donde ellos miran) de los caminantes el sendero es delimitado por la determinación de los caminantes en continuar; a sus espaldas, los senderos pueden imaginarse desde difusas hileras de pisadas consolidadas a ambos lados por consistentes contornos de despojos y escombros. «En un desierto -dijo Edmond Jabés- no hay avenidas, no hay callejones sin salida ni calles. Sólo -aquí y allá- fragmentarias huellas de pasos, rápidamente borradas y sacrificadas.»

La modernidad es lo que es -una marcha obsesiva hacia adelante-, no porque quizás siempre quiere más, sino porque nunca avanza bastante; no porque incrementa sus ambiciones y retos, sino porque sus retos son encarnizados y sus ambiciones frustradas, La marcha debe proseguir ya que todo lugar de llegada es una estación provisional. No existe un lugar privilegiado, no hay uno mejor que otro, desde ningún lugar el horizonte se encuentra más cercano que desde el otro. Esto obedece a que la agitación y la conmoción viven hacia fuera como una marcha hacia adelante; esto es por lo que el movimiento browniano parece contraer un anverso y un reverso, e, impacientemente, una dirección: es el detritus del combustible consumido y el hollín de las extinguidas llamas, que marcan las trayectorias del progreso.

Como observa W. Benjamin, la conmoción compele a un futuro que vuelve sobre sus pasos, mientras que la pila de escombros aumentaba antes de que ellos ascendieran al cielo. «Esta conmoción es lo que llamamos progreso.» La esperanza de llegada produce un impulso de huida. En el tiempo lineal de la modernidad, sólo se determina el punto de partida: y es el movimiento imparable de ese punto el que endereza la existencia descargada de afecto dentro de una línea de tiempo histórico. El indicador de esta línea no es la anticipación de una nueva buenaventuranza, sino la constatación de pasados horribles; el sufrimiento de ayer, no la felicidad de mañana. En cuanto a hoy -se transforma el pasado antes de la caída del sol. El tiempo lineal de la modernidad se extiende entre el pasado que no puede perdurar y el futuro que no puede existir. No hay lugar para el punto medio. El tiempo, en su fluir, amaina en el mar de la miseria de modo que el indicador puede permanecer a flote.

Mantener un cometido imposible no supone valorar el futuro, sino devaluar el presente. No siendo lo que debe ser, el pecado del presente es original e irremediable. El presente siempre es deficiente, lo cual le hace repugnante, detesta inaguantable. El presente siempre está obsoleto y lo está antes de que llegue a existir. El instante se asienta en el presente, el codiciado futuro es envenenado por la emanación tóxica del pasado consumido. Su disfrute puede perdurar pero en un instante efímero: más allá de que (y el más allá comienza en el punto de salida) el regocijo adquiera un tinte de necrofilia, el logro se transforma en pecado y la inmovilidad en muerte.

Las dos primeras citas con las que comenzamos este ensayo son corroboradas por Dilthey: la plena claridad significa el final de la historia. El primero habla desde el interior de la modernidad aún joven y atrevida: la historia alcanzará el final y nosotros la redimiremos universalizándola. Derrida parece volver a la esperanza ya extinguida. Él tiene constancia de que la historia no finalizará y, por lo mismo, tampoco el estado de ambivalencia.

Existe otra razón por la que la modernidad dice desasosiego; desasosiego refiere a la imagen de Sísifo y a la pugna contra la inquietud del presente, la cual toma la apariencia de progreso histórico.

La guerra contra el caos se disgrega dentro de una multitud de contiendas locales en favor del orden. Estas contiendas se lidian por unidades de guerrilla. En buena parte de la historia moderna no existieron cuarteles generales desde los que coordinar las contiendas -en todo caso, no existió



ningún jefe superior capaz de explorar la inmensidad global del universo para ser conquistado y para amoldar el derramamiento de sangre local dentro de la conquista territorial. Existían solamente brigadas móviles de propaganda, que, con su discurso fervoroso, aspiraban a mantener en alto el espíritu de lucha. «Los gobernadores y los científicos igualmente (por no mencionar el mundo del comercio) observan los acontecimientos humanos como diseñados con intención.» Sin embargo, los gobernantes y científicos son insuficientes y así son sus objetivos. Todos los gobernantes y científicos guardan celosamente sus campos de acción y de ahí sus razones para establecer sus propósitos. Ya que los campos de acción se reducen al tamaño de sus poderes coercitivos y/o intelectuales, y los objetivos se ajustan a la medida de sus razones, sus contiendas son triunfantes. Los objetivos se alcanzan, el caos es expulsado de la entrada y los órdenes se establecen en el interior.

La modernidad se enorgullece de la fragmentación del mundo como su realización principal. La fragmentación es el primer foco de su vigor. El mundo que se desmorona en el interior de una plétora de problemas es manipulable. O, mejor dicho, desde que los problemas son manejables -la cuestión de la manipulabilidad del mundo nunca puede aparecer como asunto a tratar o se pospone indefinidamente. La autonomía territorial y funcional que traslada en su despertar la fragmentación a los poderes consiste primero y principalmente en el derecho a no ampliar la mirada más allá del cerco y a no ser mirado más allá de él. La autonomía es el derecho a decidir cuando se mantienen los ojos abiertos y cuando conviene cerrarlos; el derecho a separarse, discriminar o disponer.

El impulso global de la ciencia ha sido [...] el de explorar el todo únicamente como la suma de sus partes. En el pasado se asumía que si se encontraba algún principio holístico, podría añadirse a las partes ya conocidas a modo de organizador. En otros términos, el principio holístico sería algo así como un administrador que dirige una burocracia.

Esta similitud, permítasenos añadir, no es accidental. Científicos y administradores comparten las cuestiones de soberanía y demarcación, y no se puede concebir el todo sin la imagen de más administradores y más científicos con su soberanía, sus funciones y áreas de conocimiento bien delimitadas (al modo en que M. Thatcher visualizaba Europa). Urólogos y laringólogos guardan la autonomía de sus departamentos clínicos (y, por eso, también de riñones y oídos) tan celosamente como lo hacen los burócratas que dirigen la industria, y guardan la independencia de sus departamentos y áreas de existencia humana sujetas a su jurisdicción.

Un modo de verificarlo es que la gran visión del orden ha devenido una hilera de problemas que son susceptibles de solución. La gran visión del orden destaca sobre la amalgama de problemas solubles -similar a la mano «invisible» o al «sostén metafísico». Dado un pensamiento, la totalidad armoniosa espera revelarse, como ave Fénix desde las cenizas, en virtud del esfuerzo apasionado y asombroso por fragmentarlo.

Pero la fragmentación convierte la resolución del problema en el trabajo de Sísifo y la incapacita como herramienta creadora de orden. La autonomía de localidades y funciones no es sino una ficción devenida plausible por decretos y códigos de leyes. Se trata de la autonomía de un río o de un remolino o de un huracán (cortada la entrada y la salida del agua no hay fluir del río, cortada la afluencia y la salida del aire no hay tornado). La autarquía es el sueño de todo poder. Se debate en la ausencia de autarquía que ninguna autarquía puede vivir sin seguridad. Son los poderes los que están fragmentados; no así el mundo. La gente es multifuncional, las palabras polisémicas. O, tal vez mejor, la gente se convierte en funcional a causa de la fragmentación de las funciones; las palabras devienen polisémicas con motivo de la fragmentación de los significados. La opacidad emerge en el otro final de la lucha por la transparencia. La confusión se engendra desde la pugna en pos de la claridad. La contingencia se descubre en el lugar donde coinciden y chocan muchos esfuerzos de determinación.

Conforme más se consolida la fragmentación, más irregular y menos controlable resulta el caos. La autarquía admite recursos dirigidos al cometido que se tiene entre manos (existe una mano fuerte para dominar con firmeza el cometido), por lo cual convierte al cometido en algo factible y al problema en soluble. En tanto problema-resolución, se trata de una función de la iniciativa de poder; la escala de problemas solubles y resueltos se incrementa con la extensión de la autarquía (con el grado en el que las prácticas de poder que ocupan en su conjunto el enclave relativamente autónomo pasan de lo «relativo» a lo «autónomo»). Los problemas se amplifican. Así, también sus consecuencias. Conforme menos relativa es una autonomía más relativo es el otro. Conforme más definitiva es la solución dada a los problemas iniciales, menos manipulables son los problemas

resultantes. Existió el cometido de incrementar los cultivos de la agricultura -resueltos gracias a los nitratos. Existió el cometido de construir el suministro constante de agua -resuelto gracias a la detención del flujo de agua en presas. Por ello, a continuación se necesitó purificar los suministros de agua envenenada por la filtración de nitratos no absorbidos -resuelto por medio de la aplicación de fosfatos en la elaboración de plantas depurativas. Por lo mismo, el siguiente objetivo consistía en destruir las algas tóxicas que crecen en los depósitos ricos en compuestos de fosfato...

El tránsito hacia el orden pretendido extrajo su energía, como todo tránsito hacia el orden por hacer, del aborrecimiento de la ambivalencia. En todo caso, más ambivalencia fue el producto final del proyecto de apuntalamiento del fragmentado orden moderno. Numerosos problemas confrontan en nuestros días los administradores de órdenes locales que resultan de la actividad resolutoria de problemas precedentes. Buena parte de la ambivalencia a la que se enfrentan los ejecutores y teóricos de órdenes sociales e intelectuales se origina por los esfuerzos dirigidos a suprimir o declarar la no existencia de la endémica relatividad de la autonomía. Los problemas son creados en la resolución de problemas, novedosos espacios de caos se engendran por la actividad ordenadora. El progreso consiste primera y principalmente en la caducidad de soluciones de ayer.

El horror de la mezcla refleja la obsesión por la separación. La especificidad de la forma moderna de hacer las cosas obedece en su fundación a la separación de las prácticas. El armazón central de la práctica y del intelecto moderno es la oposición -más en concreto, la dicotomía. Las visiones intelectuales que vuelven como imágenes a modo de árbol, de bifurcación progresiva, reflejan y verifican la práctica administrativa de escisión y separación: con cada bifurcación sucesiva la distancia entre los ramales del tronco original aumenta, sin ningún vínculo horizontal que compense el aislamiento.

La dicotomía es un ejercicio en el poder y, al mismo tiempo, su disfraz. (Aunque ninguna dicotomía se sustentaría sin el poder de separar, de discriminar, ello crea una ilusión de simetría.) Una simetría simuladora de los resultados encubre la asimetría del poder que, no en vano, es su causa. La dicotomía representa a sus miembros como iguales e intercambiables. Su existencia testifica la presencia de un poder diferenciador. Esta diferenciación fomentada por el poder es la que produce la diferencia. Se dijo que sólo la diferencia entre unidades de la oposición, no las unidades mismas, es significativa. Por lo mismo, la significatividad, al parecer, se genera en las prácticas del poder capaz de establecer la diferencia tele separación y de distinción.

En las dicotomías cruciales para la práctica y la visión del orden social el poder diferenciador se oculta como norma tras uno de los miembros de la oposición. El segundo miembro es el otro del primero, la cara opuesta (degradada, suprimida, exiliada) del primero y su creación. Por eso, la anormalidad es lo otro de la norma, la desviación, es el otro de la ley a cumplir, la enfermedad el otro de la salud, la barbarie el otro de la civilización, el animal el otro del hombre, el enemigo el otro del amigo, «ellos» el otro de «nosotros», la locura el otro de la razón, el extranjero el otro del compatriota, el público sin especialización alguna el otro del experto. Ambas caras dependen una de otra, pero la dependencia no es simétrica. La segunda depende del primero para su aislamiento forzoso. El primero depende del segundo para su autoafirmación.

La geometría es el arquetipo de la mente moderna. La rejilla es su tropo predominante (de ahí que Mondrian sea el más representativo entre los artistas visuales). Taxonomía, clasificación, inventario, catálogo y la estadística son las supremas estrategias de la práctica moderna. La maestría moderna consiste en el poder de dividir, clasificar y distribuir -en el pensamiento, en la práctica, en la práctica del pensamiento y en el pensamiento de la práctica. Paradójicamente, es por este motivo por lo que la ambivalencia es el infortunio de la modernidad y el más preocupante de sus cometidos. La geometría muestra cómo sería el mundo si fuera geométrico. Pero el mundo no es geométrico. No puede ser metido a presión dentro de rejillas inspiradas geoméricamente.

La producción de desperdicio (y, por tanto, lo relacionado con la disposición al derroche) es tan moderna como la clasificación y el diseño del orden. Las malezas son el desperdicio del campo, las calles el desperdicio del urbanismo, la disidencia el de la unidad ideológica, la herejía el de la ortodoxia, el criminal extranjero el del edificio estado-nacional. Son desperdicios en tanto desafían la clasificación y desmienten el buen orden de la rejilla. Son mezclas de categorías no aceptadas que no deben mezclarse. Reciben su sentencia de muerte por la resistencia a la separación. El hecho de que no se sentaran al otro lado de la barricada, de que esta no se hubiera construido en primer lugar, eso no sería considerado como una defensa válida por un tribunal moderno. El tribunal está ahí para preservar la buena proporción de las barricadas que han sido construidas.

Si la modernidad es producción de orden, la ambivalencia es el desperdicio de la modernidad. Tanto el orden como la ambivalencia son igualmente productos de la práctica moderna; y nadie excepto la práctica moderna -siempre vigilante- debe corroborarlo. Ambos comparten en la contingencia típicamente moderna la desfundamentación del ser. La ambivalencia es lo que más preocupa e inquieta en la era moderna, desde que, a diferencia de otros enemigos derrotados y dominados, aumenta complementariamente con los muchos logros de los poderes modernos. Es su propio fracaso el que la actividad construye como ambivalencia.

Los siguientes ensayos focalizarán primeramente su atención sobre varios aspectos de la lucha moderna contra la ambivalencia, que, en su discurrir y por fuerza de su lógica interna, pasa a ser la principal fuente del fenómeno que se pretende extinguir. A continuación, se bosquejará la gradual aparición de la diferencia en el seno de la modernidad y se considerará lo que puede suponer vivir en paz con la ambivalencia.

### **Hay amigos y enemigos. Y también extranjeros.**

Los amigos y enemigos se encuentran en oposición recíproca. Los primeros son la negación de los segundos y viceversa. Esto no hace sino evidenciar su misma condición. Como otro buen número de oposiciones que ordenan simultáneamente el mundo en el que vivimos y nuestra vida en él, se trata de una variación de la oposición dominante entre interior y exterior. El exterior es lo que niega la positividad de lo interior. El exterior es lo que no es el interior. Los enemigos son la negatividad de la positividad de los amigos. Los enemigos son los que no son los amigos. Los enemigos son los amigos que abandonan tal condición; son el desgarramiento de la sencillez del amigo, la ausencia que refiere a la negación de la presencia del amigo. La repugnante y lesiva «exclusión» de los enemigos es, como decía Derrida, un suplemento -y además, desplazamiento de la agradable y reconfortante «inclusión» de los amigos. Únicamente por la cristalización y solidificación de lo que ellos no son (o lo que no pretenden ser, o, lo que no dirían que son), en la contraimagen de los enemigos, los amigos pueden afirmar que son lo que quieren ser y quieren ser considerados como ser.

Aparentemente, hay una simetría: no habría enemigos en caso de no haber amigos, y no habría amigos si no es por el abismo abierto con respecto a la hostilidad del exterior. La simetría, sin embargo, es una ilusión. Son los amigos quienes definen a los enemigos y la apariencia de simetrías es, en sí misma, un testimonio de su poder asimétrico de definir. Son los amigos los que controlan la clasificación y la asignación. La oposición es una realización y autoafirmación de los amigos. Es el producto y la condición de la dominación narrativa de los amigos, de la narrativa de los amigos como dominación. En la misma medida que ellos dominan la narración, establecen su vocabulario y lo cargan de significado, los amigos están en casa, cómodamente entre amigos.

Esta escisión entre amigos y enemigos produce la *vita* contemplativa y la *vita* activa dentro de un juego de reflejos del que participan ambos. Aún más importante, garantiza su coordinación. Sujetos al mismo principio de estructuración, conocimiento y acción concuerdan, de modo y manera que el conocimiento puede modelar la acción y esta confirma la verdad del conocimiento.

La oposición amigos/enemigos separa verdad de falsedad, bueno de malo, belleza de fealdad. Separa entre propio e impropio, correcto e incorrecto, exquisitez e indecencia. Hace legible el mundo y, con ello, instructivo. Disipa las dudas. Proporciona la capacidad de avanzar en el conocimiento. Asegura que cada cual siga su camino. Hace que la elección parezca revelar la necesidad efectuada por la naturaleza tele modo que la necesidad realizada por el hombre puede ser inmune a los caprichos de la elección.

Los amigos son destacados por los pragmáticos de la cooperación. Los amigos son modelados por la responsabilidad y deber moral. Los amigos son aquellos de cuyo bienestar soy responsable antes de que correspondan y prescindiendo de su reciprocidad; sólo sobre esta condición se lleva a efecto la cooperación, un vínculo ostensiblemente contractual y consolidada en ambas direcciones. La responsabilidad debe ser un don si se encuentra en condiciones de entrar en un intercambio.

Los enemigos, por otra parte, se destacan por los pragmáticos del enfrentamiento. Se constituyen gracias a la renuncia a la responsabilidad y al deber moral. Los enemigos son aquellos que deniegan la responsabilidad en favor de mi bienestar antes de que yo admita mi responsabilidad por los otros y prescindiendo de mi renuncia; sólo sobre esta condición se lleva a efecto el enfrentamiento, con el cual colisionan ambas posiciones y entran recíprocamente en una acción hostil.

Mientras que la anticipación de la amistad no es necesaria para la construcción de los amigos, la anticipación de la enemistad es indispensable en la construcción de enemigos. Por ello, la oposición entre amigos y enemigos es entre hacer y padecer, entre la de ser un sujeto o un objeto de la acción. Se trata de oposición entre ofrecerse y recular, entre iniciativa y vigilancia, dominar y ser dominado, actuar y responder.

Con toda la oposición normal entre ellos, o -más bien por tal oposición, ambos modos opuestos entre sí están entroncados. Siguiendo a Simmel, podemos decir- que la relación de amistad y enemistad, y sólo ellas, son formas de socialidad; de hecho, son formas arquetípicas de toda socialidad, y en conjunto constituyen su matriz con dos puntas. Constituyen la estructura dentro de la que la socialidad es posible; delimitan la posibilidad de «ser con otros». Ser un amigo y ser un enemigo son dos modalidades en las que el otro puede ser reconocido como otro sujeto, constituido como un «sujeto en tanto sí-mismo», asumido en el interior de su propio mundo de la vida, otro concebido y devenido relevante. Sin la oposición entre amigo y enemigo, ninguno de ellos sería posible. Sin la posibilidad de ruptura del vínculo de la responsabilidad, esta no se imprimiría como deber. Sin la posibilidad de diferencia, dice Derrida, «el deseo de la presencia como tal no encontraría su espacio para respirar. Esto supone que el deseo conlleva en sí-mismo el destino de su no-satisfacción. La diferencia produce lo que prohíbe, haciendo posible todo lo que hace imposible».

Contra este cómodo antagonismo, esta confabulación de amigos y enemigos desgarrada por el conflicto, el extranjero se rebela. La amenaza que él conlleva es más terrible que el temor que alguien puede tener de su enemigo. Amenaza la socialidad en sí misma -la posibilidad de socialidad. Él considera algo menor la oposición entre amigos y enemigos en tanto *compleat mappa mundi*, como la diferencia que consume todas las diferencias y, por ello, nada deja fuera de sí misma. Como oposición, es el sustrato sobre el que descansa toda la vida social y todas las diferencias que la mantienen como un todo; mientras tanto, el extranjero mina la vida social misma. Esto obedece a que el extranjero ni es amigo ni enemigo; inclusive, puede reunir en sí mismo ambas categorías, dicho de otro modo, no sabemos ni tenemos forma de saber cuál es su condición.

El extranjero es un miembro (quizá el principal, el arquetípico) de la familia de los innombrables -esas desconcertantes y, sin embargo, omnipresentes unidades que, en palabras de Derrida, «no pueden ser incluidos dentro de la oposición (binaria) filosófica, a la que niega y desorganiza, sin constituir un tercer término sin dar salida a una solución bajo la forma de dialécticas especulativas». He aquí unos ejemplos de «innombrables» propuestos por Derrida.

El *pharmakon*: el genérico término griego alude tanto a los remedios como a los venenos (el término es empleado en el Fedro de Platón como un símil de la escritura, y por este motivo -desde la perspectiva de Derrida-, la acepción dada por Platón es indirectamente responsable, a través de las traducciones que pretendieron eliminar su ambigüedad inherente, de la dirección tomada en Occidente por las metafísicas postplatónicas). *Pharmakon*, por decirlo así, es «la polisemia regular, prescrita que lleva consigo la indeterminación o sobredeterminación, pero sin que una traducción defectuosa privilegie una versión exclusivista de la citada palabra en términos de "remedio", "receta médica", "veneno", "droga", "depurador", etc. Debido a su condición, *pharmakon* es, primero y principalmente, algo poderoso en virtud de su ambivalencia y ambivalente en virtud de su poder. Tiene parte de sano y enfermo, de afable e ingrato». *Pharmakon*, tras lo dicho, «no es ni remedio ni veneno, ni Dios ni diablo, ni interior ni exterior». *Pharmakon* aniquila y anula la oposición -la enorme posibilidad de oposición.

El *hymen*: de nuevo la palabra griega alude, al mismo tiempo, a la membrana y al matrimonio, por lo cual refiere al mismo tiempo a la virginidad -la diferencia firme e inflexible entre el «interior» y el «exterior»- y a su violación por la copulación de uno mismo con otro. Por tanto, *hymen* «no es ni confusión ni distinción, ni identidad ni diferencia, ni copulación ni virginidad, ni disfraz ni desenmascaramiento, ni interior ni exterior, etc.».

El suplemento: en francés este término alude a adición y sustitución. Es, principalmente, el otro que «se incorpora», el exterior que penetra en el interior, la diferencia que se convierte en identidad. Por ello, el suplemento «no es un más o menos, ni un exterior ni el complemento de un interior, ni acción, ni esencia, etc.».

Innombrables son todos los ni esto/ ni aquello; dicho de otro modo, se oponen al esto o aquello. Su indeterminación es su potencia: ya que no son nada, pueden ser todo. Arruinan el poder establecido de la oposición y el poder establecido de los narradores de la oposición. Las oposiciones

proporcionan conocimiento y acción; los inenabrables las paralizan. Los inenabrables exponen brutalmente el artificio, la fragilidad, lo postizo de las separaciones más vitales. Llevan sobre sí el exterior en el interior y corrompen el sosiego del orden con la sospecha del caos.

### **De este modo actúan los extranjeros.**

El horror de la indeterminación

La claridad cognitiva (clasificatoria) es un reflejo, un equivalente intelectual de la seguridad en la conducta. Ambas consideraciones llegan y parten juntas. Su alto grado de vinculación lo constatamos en un instante al recalar en un país extranjero, al escuchar un idioma extraño, al contemplar una conducta poco familiar. Los problemas hermenéuticos con los que nos las habernos ofrecen un primer destello de una aterradora parálisis conductual que sigue al fracaso de la disposición clasificatoria. Entender, al decir de Wittgenstein, es saber cómo actuar. Por ello, los problemas hermenéuticos (que aparecen cuando el significado no es irreflexivamente evidente, cuando tomamos consciencia de que las palabras y el significado no son la misma cosa, que existe un problema del significado) son catalogados como molestos. Los irresueltos problemas hermenéuticos refieren a la incertidumbre en el sentido de cómo interpretar una situación y qué respuesta es la que corresponde para obtener los resultados pretendidos. Esto es, la incertidumbre es confusión y se experimenta como inquietud. En el peor de los casos, conlleva un sentido de peligro.

Buena parte de toda organización social se puede interpretar como sedimentación de un esfuerzo sistemático encaminado a reducir la frecuencia con la que los problemas hermenéuticos hacen acto de presencia y a mitigar la desazón que nos causan a su paso. Tal vez el método más común de llevar a cabo esto es el de la separación territorial y funcional. Como si al aplicar este método por completo y con un efecto máximo, los problemas hermenéuticos disminuyeran al modo en que se reduce la distancia física y crece el campo y la frecuencia de interacción. La posibilidad de una comprensión defectuosa se materializaría si el principio de separación, si la lógica «restricción de la interacción en sectores de una comprensión común y de interés mutuo», hiera observada con escrúpulo.

El método de la separación territorial y funcional es desplegado exterior e interiormente. Las personas que necesitan atravesar un territorio dentro del cual se ven envueltas en problemas hermenéuticos, buscan enclaves señalados para el uso de visitantes y los servicios de mediadores funcionales. Los países receptores de turistas, que esperan un flujo constante de grandes cantidades de «visitantes poco instruidos culturalmente», reservan tales enclaves y preparan a los mediadores con antelación.

La separación territorial y funcional es un reflejo de los problemas hermenéuticos existentes; se trata, sin embargo, de un factor muy influyente en la perpetuación y reproducción de los mismos. Mientras la separación permanece continua y estrechamente custodiada, es poco probable que la confusión interpretativa (o, al menos, la expectativa de semejante confusión) disminuya. La persistencia y la posibilidad constante de problemas hermenéuticos pueden catalogarse simultáneamente como el motivo y el producto de los esfuerzos tendentes a establecer límites. Tales problemas hermenéuticos tienen tendencia a la perpetuación. La demarcación de límites no es algo infalible, y cruzarlos se antoja como algo difícil de evitar; los problemas hermenéuticos persisten como un «espacio gris» que circunda el mundo familiar de la vida cotidiana. El espacio gris está habitado por extraños; por los aún-no-clasificados, o, más bien, clasificados por criterios semejantes a los nuestros, si bien desconocidos por nosotros.

Los «extraños» se presentan bajo diferentes tipos de desiguales connotaciones. Una gama del conjunto es ocupada por aquellos que residen en tierras remotas (es decir, difícilmente visitadas) y, con ello, se encuentran limitados en la función del establecimiento de límites del territorio familiar (el ubi leones, escrito en la parte inferior, simboliza advertencias de peligro en los bordes externos de los mapas de Roma). El intercambio con tales desconocidos (si tiene lugar) es alejado de la rutina cotidiana y del tejido habitual de interacción -como una función típica de una categoría especial de gente (viajante comercial, diplomático o etnógrafo) o una ocasión especial para el resto. Tanto el territorial como el funcional, son medios de separación institucional que protegen -refuerzan- al colectivo frente a la falta de familiaridad con los desconocidos. Custodian, aunque oblicuamente, la integridad de su propio territorio. Contrario a la opinión ampliamente difundida, el acontecimiento de la televisión, esa gigante y asequible mirilla mediante la cual se pueden verificar

las costumbres desconocidas, no ha eliminado la separación institucional ni ha disminuido su efectividad. Se puede decir que la «aldea global» de McLuhan no se ha materializado en realidad. El entramado del cine o de la pantalla televisiva ataja el peligro de esparcimiento con más efectividad que los hoteles turísticos y los *campings*; la unilateralidad de la comunicación sitúa a los desconocidos en un compartimento estanco del todo incomunicado. La reciente invención de «galerías comerciales» temáticas, villas caribeñas y altares polinesios amontonados bajo un mismo techo, ha conducido a la vieja técnica de separación institucional al nivel de perfección alcanzado en el pasado sólo por el zoo.

El fenómeno de la índole del extranjero no puede, sin embargo, ser reducido a la generación -fastidiosa- de problemas hermenéuticos. La insolencia de la clasificación aprendida trastorna bastante, si bien no alcanza la condición de desastre mientras pueda referirse a un conocimiento ausente. Aunque tan sólo aprendí ese lenguaje, aunque tan sólo me introduje en el misterio de esas costumbres desconocidas... Por sí mismos, los problemas hermenéuticos no socavan la verdad del conocimiento, ni impiden la accesibilidad a la conducta certera. Antes bien, los refuerzan. El modo en que ellos definen el remedio entendido, con aprendizaje, de otro método de clasificación, otro marco de oposiciones, los significados de otras señales, únicamente corrobora la fe en el orden esencial del mundo y particularmente en la capacidad ordenadora del conocimiento. Una moderada dosis de confusión es aceptada con agrado porque se resuelve- en -él cóñfort del sosiego (como algún turista sabe, la mayor atracción es el viaje por el extranjero, y cuanto más exótico mejor). La diferencia es algo con lo que se puede vivir, mientras se crea que la otra parte del mundo es, como nosotros, un «mundo con llave», un mundo estructurado como el nuestro; un mundo sólo habitado por otros amigos o enemigos sin ningún tipo de híbrido entre ellos falsea la visión y perturba la acción; y con preceptos y divisiones, uno nada podría saber todavía, pero sí podría aprender en caso de que fuera necesario.

Algunos extranjeros no son como los-todavía por-nombrnr; son, en principio, inenabrables. Son la premonición de ese «tercer elemento», que no debería existir. Son los verdaderos híbridos, los monstruos -no sólo inclsifzcados, sino inclsificables. Ellos no cuestionan sólo esta oposición aquí y ahora: cuestionan las oposiciones, el principio de la oposición, la plausibilidad de la dicotomía que sugiere y la posibilidad de separación que demanda. Desenmascaran la frágil artificialidad de la división. Destruyen el mundo. Dilatan la inconveniencia transitoria del «no saber cómo actuar» en una parálisis terminal. Deben ser tabuizados, desarmados, suprimidos, exiliados física o mentalmente -o el mundo puede sucumbir.

La separación territorial y funcional deja de ser suficiente para que el desconocido devenga el auténtico extranjero, descrito por Simmel como «aquel que hoy llega y mañana se establece». El extranjero es aquel que se niega a permanecer confinado en un «lugar lejano» o a abandonar nuestro término y, por esto, desafía a priori la simple estrategia de la separación espacial y temporal. El extranjero entra en el mundo de la vida y en él se establece, de modo que -a diferencia de los muchos desconocidos- pasa a ser relevante si él es un amigo o un adversario. Realizó este tránsito hacia el mundo de la vida sin estar invitado, con lo cual me arroja hacia el lado del receptor de una iniciativa, y me convierte en el objeto de la acción de la que él es sujeto: todo esto recuerda a los rasgos del enemigo. Sin embargo, a diferencia de los enemigos convencionales, no es mantenido a una distancia segura, ni en el lado contrario en la línea de batalla. Incluso, reclama el derecho a ser un objeto de responsabilidad -el conocido atributo del amigo. Si le imprimimos la oposición amigo/enemigo, supondría simultáneamente su infradeterminación y sobredeterminación. Y, de hecho, pondría de manifiesto el fracaso de la oposición en sí misma. Es una amenaza constante para el orden del mundo.

Aunque no sólo por esta razón. Hay más. Por ejemplo, el inolvidable e indispensable pecado de su llegada tardía: el hecho de que él ha invadido el ámbito del mundo-de-la-vida en un instante del tiempo que se precisa con exactitud. Él no perteneció al mundo-de-la-vida «inicialmente», «originalmente», «desde el principio», «desde tiempo inmemorial», de modo que pone en cuestión la extemporaneidad del mundo-de-la-vida, socorre a la «mera historicidad» de la existencia. La memoria del acontecimiento de su llegada hace de su presencia un evento en la historia más que un hecho de la naturaleza. Su tránsito de lo extemporáneo a lo histórico violaría un límite importante en el mapa de la existencia y, por ello, ha de ser evitado; semejante tránsito equivaldría, después de todo, a la aceptación de que la naturaleza es en sí misma un acontecimiento en la historia y que, primordialmente, la apelación al orden natural o derechos naturales no merece un tratamiento preferencial. Ser un acontecimiento en la historia, tener un inicio, la presencia del extranjero

siempre conlleva la posibilidad de un final. El extranjero tiene libertad para irse. Puede verse forzado a irse -o, al menos, puede ser obligado a irse sin violar el orden de las cosas. A pesar de ser prolongada, su estancia como extranjero es transitoria -otra infracción en la división que debe mantenerse intacta y preservada en nombre de la seguridad, de la existencia ordenada.

Incluso aquí, sin embargo, la engañosa incongruencia del extranjero no tiene final. El extranjero socava el ordenamiento espacial del mundo -de la lucha por la coordinación entre la proximidad moral y topográfica y del estar-juntos de los amigos y del alejamiento de los enemigos. El extranjero perturba la resonancia entre la distancia física y psíquica: él está físicamente cerca mientras fue espiritualmente se encuentra muy lejano. Él aporta al círculo interior de la proximidad el tipo de diferencia y diversidad que son anticipados y tolerados sólo en la distancia donde pueden ser rechazados como irrelevantes o repugnados como hostiles. El extranjero representa una «síntesis disonante y ofensiva de proximidad y lejanía». Su presencia es un desafío a la solidez de las demarcaciones ortodoxas y a los utensilios universales de producción de orden. Su proximidad (como toda proximidad, de acuerdo con Levinas) sugiere una relación moral, mientras su lejanía (como toda lejanía, de acuerdo con Erasmo) permite una relación contractual: otra importante oposición comprometida.

Como siempre, la incongruencia práctica sigue a la conceptual. El extranjero que se niega a marchar transforma gradualmente su residencia transitoria en morada definitiva -de manera que su otra y «original» casa se pierde en el pasado y se disipa en su totalidad. Por otra parte, sin embargo, mantiene (aunque sólo en teoría) la libertad para marcharse y tiene la capacidad de observar las condiciones del lugar al que ha llegado con una ecuanimidad de la que los nativos difícilmente pueden hacer gala. Por ello, surge otra síntesis congruente -esta vez entre la militancia e indiferencia, partidismo y neutralidad, desinterés y participación. El compromiso que el extranjero declara, la lealtad que promete, la dedicación que manifiesta no pueden ser dignos de confianza: estos se materializan en una válvula de seguridad de fácil huida, que los nativos persiguen con frecuencia pero de la que pocas veces disponen.

El irredimible pecado del extranjero es la incompatibilidad entre su presencia y otras presencias, fundamentalmente, con el otro orden; su ataque simultáneo a las muchas oposiciones que funcionan como el instrumental con el que se acomete la incesante labor de ordenación. Este es el pecado, por el que la historia moderna atribuye al extranjero la condición de portador y representante de la incongruencia: el extranjero es aquel que lleva consigo la incurable enfermedad de la incongruencia múltiple. El extranjero es, por otro motivo, el veneno de la modernidad. Puede servir como ejemplo arquetípico de *le visques* de Sartre, o de *the slimy* de Mary Douglas -un ser ambivalente, sentado a horcajadas en una barricada asediada por combatientes (o, más bien, una sustancia vertida sobre la superficie de la barricada), emborronando una línea límite vital para la construcción de un orden social particular o un mundo-de-la-vida concreto.

La clasificación binaria desplegada en la construcción del orden no puede recubrir totalmente la experiencia no-discreta, continua de la realidad. La oposición, producida por el horror a la ambigüedad, deviene el principal foco de ambivalencia. El esfuerzo de clasificación supone inevitablemente la producción de anomalías (es decir, de fenómenos que son percibidos como «anómalos» sólo en tanto en cuanto alcanzan a las categorías cuya existencia independiente supone el significado del orden). Por ello, «toda cultura debe habérselas con acontecimientos que parecen contravenir sus presupuestos. No puede ignorar las anomalías que su esquema produce, sin poner en peligro la seguridad alcanzada». Difícilmente se da una anomalía más anómala que el extranjero. Este se sitúa entre el amigo y el enemigo, entre el orden y el caos, entre el interior y el exterior. Él tolera la deslealtad de los amigos, la sagaz asimilación de los enemigos, la falibilidad del orden, la vulnerabilidad del interior.