

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA**

*La paradoja de la inconmensurabilidad.
El caso de la sociología: la teoría de la estructuración y la teoría
de sistemas*
Tesis doctoral

Presentada por:

Adriana García Andrade

98380931

Asesor:

Dr. Gustavo Leyva Martínez

Posgrado en Humanidades

Línea en Historia y Filosofía de la Ciencia

23 de noviembre de 2007

a Tomás

a mis padres

ÍNDICE

Introducción	1
Primera Parte	5
Capítulo 1	
Inconmensurabilidad y comparación de teorías	
1.1 La definición del concepto de inconmensurabilidad	9
1.1.1 El cambio en la filosofía de la ciencia	9
1.1.2 El surgimiento de la Inconmensurabilidad	12
1.1.3 Feyerabend: su concepto de inconmensurabilidad	14
1.1.4 El concepto de inconmensurabilidad de Kuhn y sus transformaciones.	16
1.1.5 Inconmensurabilidad: definición preliminar	28
1.2 Críticas a la tesis de la inconmensurabilidad	29
1.2.1 Tres tipos de inconmensurabilidad	30
1.2.2 Inconmensurabilidad semántica y sus críticas	34
1.3 ¿Cómo es posible comparar teorías inconmensurables?	72
1.3.1 La versión de Kuhn	72
1.3.2 La propuesta de Howard Sankey	75
1.3.3 Términos teóricos y términos ‘previamente disponibles’	77
1.3.4 Comparación versus evaluación	84
1.4 Realismo y verdad	88
1.4.1 La propuesta de Kuhn con respecto a la realidad.	89
1.4.2 La propuesta de Kuhn con respecto a la verdad.	98
1.4.3 Metafísica, Ontología y Epistemología.	106
Capítulo 2	
La sociología, un lenguaje disciplinar	
2.1. ¿Qué es una disciplina?	110
2.2. La historia de la sociología	113
2.2.1. El evento fundacional y la aparición de los sociólogos	114
2.2.2 La hegemonía norteamericana	118
2.2.3 La promesa de la sociología (los sesenta y setenta)	126
2.2.4 La promesa rota/ la sociología en crisis/ la sociología regresó a Europa (los ochenta y noventa)	129
2.3 La explicación acerca del origen	135
2.4 Los clásicos	138
2.4.1 Quiénes son	138
2.4.2 Por qué son clásicos	139
2.4.3 La construcción del canon	141
2.5 Ideas implícitas y dilemas actuales	143

2.5.1 El impacto de la sociología en la sociedad	143
2.5.2 El impacto de la sociedad en la sociología	145
2.5.3 La función de la sociología	146
2.5.4 Unidad versus diversidad. La paradoja de la sociología	150
2.5.5 Sociología global versus parroquialismo	155
2.6 Temas y conceptos	159
2.6.1 Los temas	160
2.6.2 Los conceptos	164

Segunda Parte 168

Comparación y evaluación a través del concepto de acción

Capítulo 3

La lectura del concepto de *acción* a través de tres sociólogos

3.1 Max Weber: el sentido subjetivo de la acción	172
3.1.1 Selección e imputación: la observación de la sociología	173
3.1.2 La relación subjetivo – objetivo	186
3.1.3 El estudio de la acción social	190
3.1.4 Las consecuencias no buscadas de la acción	200
3.1.5 Los cuestionamientos de Anthony Giddens al concepto de acción	202
3.1.6 Los cuestionamientos de Niklas Luhmann al concepto de acción	206
3.2 Alfred Schütz: la intersubjetividad presupuesta	213
3.2.1 Fenomenología e intersubjetividad	214
3.2.2 Las críticas a Weber y el concepto de acción de Schütz	218
3.2.3 Las tipificaciones	225
3.2.4 Lo difuso de la acción y sus consecuencias	227
3.2.5 Las críticas y recuperaciones de Anthony Giddens	229
3.2.6 Las críticas de Niklas Luhmann	233
3.3. La necesidad del orden social: Talcott Parsons	240
3.3.1 El realismo analítico	241
3.3.2 El orden social como punto de partida.	244
3.3.3. ¿Acción voluntarista o acción sistémica?	247
3.3.4 Propiedades emergentes	259
3.3.5 Las críticas de Anthony Giddens	260
3.3.6 Las críticas de Niklas Luhmann	268
3.4 Esquemas comparativos	277
3.4.1 Weber: La reciprocidad de perspectivas	277
3.4.2 Schütz: el punto de partida fenomenológico	278
3.4.3 Parsons: el actor y el orden social	280

Capítulo 4

Comparación de dos teorías mediante el concepto de acción

4.1. Anthony Giddens: la reivindicación de la acción como propiedad humana	283
4.1.1 La propuesta epistemológica	284
4.1.2 La explicación de la sociedad	294
4.1.3 La acción en la teoría de la estructuración	319
4.1.4 Las consecuencias no buscadas de la acción	344
4.2 Niklas Luhmann: la acción como selección del sistema	350
4.2.1 La propuesta epistemológica de Luhmann: el constructivismo operativo	351
4.2.2 La explicación de la sociedad	381
4.2.3. La acción en la teoría de sistemas	398
4.3 Consideraciones finales	416
4.3.1 Las soluciones de Giddens y Luhmann a los problemas de los clásicos	416
4.3.2. La propuesta sociológica y el concepto de acción	419
4.3.3 Conclusiones del capítulo 4	424

Agenda futura para la sociología

5.1 Una observación de la sociología desde la filosofía de la ciencia	426
5.2 La sociología como lenguaje disciplinar	430
5.3 Una lectura a través de tres sociólogos: la posibilidad de comparación	431
5.4 Resultados de la evaluación	447
5.4.1 Evaluación de consistencia	448
5.4.2 Evaluación desde el metalenguaje	454
5.4.3 Evaluación desde la referencia	465
5.4.4 Agenda para un nuevo lenguaje teórico	472

Bibliografía

479

Introducción

Este trabajo doctoral tiene como intención, comparar y evaluar dos teorías sociológicas contemporáneas: la teoría de la estructuración (de Anthony Giddens) y la teoría de sistemas (Niklas Luhmann). Dada la amplitud de las propuestas, decidí retomar sólo uno de los conceptos que han sido centrales para la sociología, a saber, la acción. La necesidad de hacer semejante ejercicio, tiene como premisa la diversidad teórica en la sociología de la actualidad y lo que ella conlleva. Tal diversidad se ha catalogado últimamente como ‘creativa’ y ‘acotada’. Es decir, no se ve como un problema que existan múltiples interpretaciones de la sociedad porque, o posibilitan miradas no ortodoxas, o porque finalmente no son interpretaciones infinitas. Este diagnóstico positivo, deja, sin embargo, con muchas dudas a quienes –por ejemplo- están iniciándose en la disciplina. ¿Qué teoría elegir para analizar un determinado problema? ¿Es el problema el que define la teoría? O ¿es la teoría la que define qué problemas analizar? Por ello, me pareció útil realizar un esfuerzo de comparación y evaluación entre teorías que fuera más allá de una mirada superficial. El intento era buscar en las teorías y sus explicaciones, argumentos para –a la luz del conocimiento actual- dar elementos a favor de una u otra. Sobre este camino, encontré que en ambas existen virtudes que pueden complementar la una a la otra; así, aunque no era el objetivo inicial, el logro final es una propuesta de integración de ambas, utilizando el marco luhmanniano para engarzar algunos planteamientos de Giddens. Aunque ese es el resultado, me parece que también fue interesante el camino de la comparación, que me permitió dilucidar por qué ambas son teorías sociológicas y cómo se engarzan a los mismos problemas; esto, no obstante que las propuestas de resolución tengan planteamientos diferentes. Además de estos resultados, que se pueden apreciar en su justa profundidad en las conclusiones, me parece que este trabajo alimenta también la investigación entre disciplinas. Esto es así porque, el proyecto doctoral –al igual que muchas investigaciones en la actualidad- está cruzado por dos disciplinas. No puedo decir que sea multidisciplinario, sino más bien interdisciplinario, ya que no afirmaré que sea un producto que conjunte dos disciplinas, sino que implicó la utilización de una disciplina para observar a la otra.

El objetivo central del trabajo -la comparación y evaluación de dos teorías sociológicas- revela mi origen disciplinar: la sociología. En ella encontré problemas que no se podían

dilucidar con el instrumental disponible. En ese sentido, la filosofía de la cienciaⁱ, me proporcionó no sólo ideas sino herramientas para tal tarea. Los problemas a que me refiero eran, en lo sustancial: 1) la existencia de múltiples teorías con lenguajes diferenciados que se denominaban ‘sociológicas’ y hablaban acerca de la sociedad; 2) la falta de elementos y criterios para evaluar tales teorías. Para entender las condiciones de posibilidad de lenguajes distintos –en una disciplina- que hablan acerca de ‘lo mismo’, el concepto de inconmensurabilidad fue esencial. Para comparar y evaluar teorías inconmensurables, era necesaria una dilucidación de la relación de las teorías con ‘la realidad’ y por ende la generación de premisas epistemológicas y ontológicas. Por mi recuperación del concepto de inconmensurabilidad, será evidente -para cualquier filósofo de la ciencia- que la propuesta de T. Kuhn tiene un lugar central en este trabajo doctoral. Como se verá, retomo muchos de los últimos planteamientos de Kuhn con respecto a la verdad y la realidad, aunque asumo que este filósofo de la ciencia dejó muchas cuestiones sin dilucidar –cuestiones que han sido retomadas por sus continuadores-. De cualquier manera, este instrumental fue vital para la empresa de comparación y evaluaciónⁱⁱ.

El resultado de esto, desde un ejercicio interdisciplinar, puede observarse en tres vertientes. En primer lugar, se puede decir que existen problemas de las disciplinas que no pueden resolverse con los conocimientos producidos por éstas. En segundo lugar, se pudo apreciar que otras disciplinas tienen instrumentos de análisis que pueden servir para resolver tales problemas. Esto no significa que tengan una observación mejor que la propia disciplina; simplemente que pueden observar otras cosas –dada su especialización-. En tercer lugar, la aplicación de instrumental teórico en otras disciplinas permite –de alguna manera- validar o invalidar su utilidad como instrumento *per se*.

Hasta aquí he hablado de la relación desde la filosofía de la ciencia, con respecto a la sociología. Pero, habría que pensar también en el ejercicio contrario: desde la sociología con respecto a la filosofía de la ciencia. Y en ese sentido, lo que puedo apuntalar es que

ⁱ Con todo y que su unidad o identidad disciplinar pueda ponerse en duda; pienso por ejemplo en los alemanes que hablan más bien de una ‘ciencia de la ciencia’.

ⁱⁱ Evaluación que, en este trabajo se limitó en gran medida a la evaluación interna: es decir, a la utilización del bagaje sociológico para argumentar a favor de una u otra. La evaluación externa *a la Carrier*, queda como un propósito posterior, apuntalado por esta evaluación inicial.

encontré puntos de contacto entre los ‘descubrimientos’ de la filosofía de la ciencia y aquéllos de la sociología. En especial me refiero al caso de Luhmann que es quien explícitamente retoma la cuestión de la epistemologíaⁱⁱⁱ. Se podría decir que se trata de una sociología informada por los temas de la filosofía de la ciencia o de una sociología que ha llegado a las mismas conclusiones con independencia de los desarrollos de tal disciplina. Me parece que tienen que ver ambas cuestiones. Pero, estoy inclinada a pensar que la información de la filosofía de la ciencia se ha ‘procesado’ en la sociología, puesto que existen las condiciones para ello. Es decir, la sociología desde sus propias premisas, se orienta a esas conclusiones y encuentra eco o refuerzo en la filosofía de la ciencia. De tal suerte, la convergencia en conclusiones podría ser muestra de una orientación de la reflexión científica en general o de la *sociologización* de la filosofía de la ciencia.

El trabajo doctoral está dividido en dos bloques. En la primera parte (capítulo 1 y 2) aparece la dilucidación de las condiciones de posibilidad para la comparación y evaluación de las teorías. Es decir, en el primer capítulo se presenta el concepto que será central para la comparación: la inconmensurabilidad. Este concepto ha sido fuertemente debatido en la filosofía de la ciencia, así que gran parte del capítulo busca explicitar las críticas (como concepto en sí y en su relación con ‘la referencia’) y argumentar a favor de su utilidad. En la parte final, se complementa la posición de Kuhn con desarrollos más contemporáneos y se incluye un esbozo de la posición epistemológica del propio trabajo. El capítulo dos, es el puente necesario para la comparación. Esto es así, porque uno de los requisitos para tal fin –desde la perspectiva aquí adoptada- es la existencia de un lenguaje en el que se inscriben las teorías por comparar. Tal lenguaje es la sociología y por ello en este segundo capítulo se pretende dar argumentos que justifiquen su existencia.

En la segunda parte (capítulo 3 y 4), se aborda el tema de la comparación y la evaluación. El capítulo tres busca dilucidar los problemas que están en el centro de las teorías de Giddens y Luhmann con respecto al concepto de *la acción*, utilizando para ello las revisiones que aparecen en tres clásicos de la sociología: Max Weber, Alfred Schütz y Talcott Parsons. El capítulo cuatro, presenta las propuestas de Giddens y Luhmann, enlazándolas con los problemas esbozados en el anterior capítulo. Es

ⁱⁱⁱ Aunque, entre los sociólogos también incluiría a Edgar Morin y a Pierre Bourdieu.

interesante mencionar que en ambas partes se vuelven tangibles las premisas de la inconmensurabilidad: las teorías sociológicas son inconmensurables y, por ende, no es posible comparar el concepto de *acción*, separado de la unidad. Su sentido existe sólo en el contexto del lenguaje teórico. Así, en los autores revisados, aparecen por lo menos tres elementos: su propuesta epistemológica, su propuesta general acerca de la sociedad y su forma de reproducción, así como su concepto de acción (relacionado con todo lo anterior). En el capítulo cuatro -a través del bagaje de conocimiento inscrito en la sociología (dilucidado en el capítulo 3) y la explicitación de las propuestas de los autores (Giddens y Luhmann)- comienzan a hacerse evidentes las potencialidades y desventajas de las teorías; cuestiones que se plasman con claridad en las conclusiones.

El trabajo aquí realizado, implicó una evaluación interna de las teorías. Es decir, en una parte sustancial, no se retoma la propuesta de Martin Carrier, que propone utilizar un evento específico y comparar los diagnósticos de las teorías comparadas. Sin embargo, los elementos recuperados en la evaluación interna, permiten prever el tipo de diagnósticos que harían las teorías y -por ende- sus limitaciones.

PRIMERA PARTE

Como se mencionó en la introducción, el objetivo de este trabajo doctoral es comparar la propuesta de Anthony Giddens (la teoría de la estructuración) y aquella de Niklas Luhmann (la teoría de sistemas) en el aspecto específico de la acción. El intento es, pues, comparar un aspecto de dos teorías sociológicas. Por ese motivo, el problema de la tesis está suspendido entre dos disciplinas. Aparentemente, parecería un tema sociológico (se comparan teorías de autores de la sociología); sin embargo, el tema de comparar teorías –su posibilidad, su objetivo, su relación con el conocimiento científico–, es un tema inscrito dentro de la filosofía de la ciencia. Así, el tema está ‘atrapado’ por un lado, por la filosofía de la ciencia y por el otro, por la sociología. Y afirmo que el tema está suspendido entre ambas porque, hacer una comparación implica, en primer lugar, tener una *metateoría* que permita comparar contenidos teóricos; y en segundo lugar, conocer y aceptar como dado, tanto el desarrollo disciplinar sociológico como los contenidos de las teorías que se evalúan.

El primer momento implica sumergirse en una cuestión que sigue generando polémica en el interior de la filosofía de la ciencia, y que algunos autores han llamado una “meta-inconmensurabilidad” (Hoyningen-Huene, Oberheim y Andersen, 1996). Es decir, un aparente diálogo de sordos en términos de si es posible comparar teorías, si esto implica o no inconmensurabilidad y las relaciones de todo esto con una posición realista o anti-realista. En ese sentido, el presente trabajo se coloca en una posición específica con respecto a esta polémica y a partir de ahí establece una hipótesis acerca de cómo se podrían comparar dos teorías sociológicas, en qué sentido se podrían evaluar y; finalmente, se asume una posición epistemológica, ontológica y metafísica específica para fundamentar la posibilidad de comparación. Así, esta primera parte implica tomar partido por ciertos autores y vertientes en la filosofía de la ciencia que nos son aceptados por toda la *comunidad disciplinar*.

El segundo momento, implica justificar por qué se habla de disciplina sociológica, por qué se pueden inscribir las teorías comparadas dentro de esta disciplina – es decir, qué comparten para ser parte de tal tradición–, por qué se puede decir que son inconmensurables y aún así se pueden comparar. En esta otra parte, la dificultad

estriba, no tanto en mostrar que se habla de una disciplina, ni que estos autores son parte de tal comunidad, que es un hecho que la mayoría de quienes se denominan *sociólogos* aceptarían. El problema estriba en el intento de relacionar contenidos de la teoría de la estructuración con aquellos de la teoría de sistemas. Esto, porque ahí se presenta otro diálogo de sordos¹, -por lo menos en lo que respecta a las cuestiones de la acción y lo que ésta involucra- ya que, quienes suscriben la posición de uno, no suscriben la del otro. Ambas aparecen como excluyentes, con problemas y soluciones o desconectados o incompatibles.

Habiendo aclarado esto, es necesario afirmar que no se tocará un aspecto muy relacionado con la propuesta de T. S. Kuhn, que -como ya se enunció en la introducción- es, en gran medida, el eje de comparación. Me refiero a la cuestión del desarrollo de la ciencia, a la proto-ciencia, a los periodos de ciencia normal y a los de ciencia revolucionaria. En este trabajo no se hablará acerca de si la sociología es una proto- ciencia, o si está en un periodo de crisis.² Tampoco se intentará afirmar que la inconmensurabilidad entre las teorías comparadas responde a un cambio de paradigma, o a un movimiento de especiación³ -o de generación de una nueva disciplina-. Aunque todas ellas son cuestiones interesantes (el estatus de la ciencia social y de la sociología en específico, el cambio en esa misma ciencia, etc.) quedan fuera de los alcances de este trabajo.

El intento en esta primera parte será, entonces, proponer un marco desde el que se haga posible la comparación y evaluación de dos teorías sociológicas específicas.

¹ Kuhn afirma que lo que caracteriza “el discurso entre los partidarios de puntos de vista inconmensurables” es un diálogo de sordos (Kuhn, 1970b: 152).

² Aunque, en el segundo capítulo se hará una breve periodización de la sociología y del panorama actual en el que se inscriben las teorías por comparar.

³ T. Kuhn, a fines de los ochenta y principios de los noventa, afirma que la ciencia se parece a la evolución biológica. En ese sentido, las comunidades científicas serían como las especies, en el momento que aparece una teoría que implica una revolución científica, la comunicación se rompe con la comunidad y se genera una nueva ‘especie’ (disciplina). Ver “El camino desde la estructura” (1991^a).

CAPÍTULO 1

Inconmensurabilidad y comparación de teorías

Las nociones de comparación e inconmensurabilidad entre teorías, no son cuestiones resueltas y aceptadas por la comunidad de los filósofos de la ciencia. Desde una posición aproximativa, pareciera que el problema estriba en que cada autor suscribe conceptos diferentes acerca de qué es la inconmensurabilidad, qué implica comparar teorías y qué es la realidad. Esta aceptación diferenciada de significados ha llevado a algunos filósofos a hablar de una *meta-inconmensurabilidad* (Hoyningen-Huene, Oberheim y Andersen, 1996)¹. Puesto que ese tema escapa a los objetivos del presente trabajo, nos parece plausible proponer que, una solución tentativa ante la diversidad de acepciones en esos tres ámbitos, implicará tomar una posición con respeto a estos temas y describir claramente qué se quiere decir con cada uno de ellos. Eso se hará en el presente capítulo.

El capítulo está dividido en cuatro partes. La primera presentará en forma general el tema de la inconmensurabilidad, hasta culminar con una definición inicial del concepto. La segunda, delimitará el concepto de inconmensurabilidad a aquél de inconmensurabilidad semántica y presentará los cuestionamientos que tradicionalmente se le han hecho a la tesis de inconmensurabilidad. El tercer apartado buscará mostrar cómo es posible que dos teorías inconmensurables se comparen. Aquí se presentará una posibilidad de comparación que genere elementos para una evaluación, con la aclaración de que ninguna evaluación es concluyente ni será asumida como tal por la comunidad científica en la que se haga. El último apartado, presentará la posición epistemológica, ontológica y metafísica de la que parte este trabajo, en el cual se sostiene una epistemología constructivista, una ontología realista y una metafísica anti-realista.²

La tesis que recorre el presente capítulo se basa en que existen teorías inconmensurables, teorías que no son intertraducibles pero que pueden ser comparadas

¹ Por supuesto, hay autores que están en total desacuerdo ante tal posición como Michael Devitt (2001: 152-154)

² Debido a la diversidad de acepciones de los términos 'constructivismo', 'realismo' y 'anti-realismo', esta simple enunciación no aclara la perspectiva de la que se parte.

en virtud de que son parte de un metalenguaje (Sankey, 1999), -que en este caso sería la sociología- y es gracias a éste que comparten ciertos supuestos en un ámbito de observación. Desde la perspectiva que aquí se mantiene, el objeto de observación no es algo que aparezca naturalmente en el mundo. Los objetos de observación son referentes *construidos* (pero no por ello menos reales), que se han ido depositando como construcciones de primer orden en el lenguaje de la vida cotidiana. Por eso podemos decir que tanto la teoría de Giddens como la de Luhmann ven la misma cosa, pero no es ‘la-cosa-en-sí’ (como diría Kant) sino una cosa construida, y construida no por su teoría cuanto sí por un desarrollo histórico tanto de la disciplina (que se ocupa de lo social), como de la sociedad en general³. Ahora bien, los referentes de las teorías a analizar son ‘las acciones’. La definición acerca de qué es una acción ha variado a lo largo de la historia y depende de la disciplina y la teoría desde la cual se vea. Así pues, ‘los referentes’ serán aquellos que en el nivel de significado de la vida cotidiana se atribuyen a ciertas ‘cosas’. Si la acción es producida por una elección racional de los participantes, o por impulsos inconscientes, esto es una *construcción* social que ha ido cambiando sin que esto signifique que no existan acciones concretas de hombres –o atribuidas a hombres, tales como renunciar, comer, operar a alguien. De este modo no se negará la realidad sino que sólo se dirá que –por lo menos en el caso de las ciencias sociales- los referentes a los que apelan las teorías no son la realidad. Estos referentes de la vida cotidiana han ido cambiando en la ciencia y en la propia vida, en la medida que no se ajustan a lo real.

Luego entonces, es posible comparar dos teorías *incommensurables* porque están comprendidas en una misma rama disciplinar (la sociología) que funciona como metalenguaje, afirmando que ambas ‘ven la misma cosa’ (aunque no la-cosa-en-sí) y es posible afirmar también que por ello, tanto la teoría de la estructuración como la teoría de sistemas, se encargan de estudiar la acción, aunque cada una de ellas en forma diferente. Justificar todo lo anterior es tarea del presente capítulo (en específico el apartado 3 y 4).

³ Esta, que es una cuestión muy polémica dentro de la filosofía de la ciencia y que se refiere a lo que en su momento se relacionó con una distinción entre enunciados teóricos y enunciados observacionales, se explicará en el apartado 1.3.3. Por lo pronto, baste decir que es un tópico del que el propio Kuhn habla pero que no queda suficientemente explicitado en su teorización.

1.1 La definición del concepto de inconmensurabilidad

Este apartado está dividido en cinco secciones. En la primera se hará una breve presentación de la conocida disputa entre lo que ahora se llama ‘filosofía de la ciencia tradicional’ y los ‘post-positivistas’ cuya figura principal es Thomas S. Kuhn (1.1.1). Después de ello se mostrará cómo el concepto de inconmensurabilidad se incluye en los cuestionamientos que se hacen a la tradicional filosofía de la ciencia (1.1.2), y cómo las concepciones de Kuhn y P. Feyerabend (1.1.3) –que surgen al mismo tiempo– son diferentes. A continuación se señalarán las transformaciones del concepto de inconmensurabilidad en la teoría de Kuhn (1.1.4) y finalmente, se delimitará nuestra postura cuando decimos que dos teorías son inconmensurables (1.1.5).

1.1.1 El cambio en la filosofía de la ciencia

Es un lugar común afirmar que a fines de los años cincuenta y en el transcurso de los sesenta comienza un cuestionamiento de la forma tradicional de hacer filosofía de la ciencia (Borradori, 1996: 31-33; Pérez Ransanz, 2000: 16; Sankey, 1997: ix; Sankey y Hoyningen-Huene, 2001: vii). Pérez Ransanz afirma que en los años cincuenta, dentro de la filosofía de la ciencia se pueden observar dos corrientes claramente establecidas: el empirismo lógico⁴ (encabezado por Rudolf Carnap) y el racionalismo científico (cuyo líder emblemático es Karl Popper), y que estas corrientes aunque afirmen ser diferentes⁵ comparten ciertos supuestos fundamentales (Pérez Ransanz, 2000: 16 y ss):

Ambas:

- a) Afirman la existencia de un solo método científico, capaz de dar confianza al proceso de hacer ciencia.
- b) Buscan “cánones universales de racionalidad”. Es decir, suponen que para decidir entre una teoría y otra, entre una hipótesis y otra, deben existir argumentos contundentes que harían a *cualquier* científico decidir claramente por una y no por otra.

⁴ Utilizaremos de forma indistinta empirismo lógico o positivismo para referirnos a esta corriente de pensamiento en la filosofía de la ciencia.

⁵ La diferencia fundamental entre ambas es que el empirismo lógico utiliza como método de justificación la inducción, y el racionalismo crítico afirma que el problema de la inducción es irresoluble, por tanto, el método de esta última es la generación de inferencias deductivas (Pérez, 2000: 19).

- c) Proponen que es posible distinguir entre la teoría y la observación. Es decir, las observaciones, los datos de las observaciones son *relativamente* neutrales.
- d) Afirman que el desarrollo del conocimiento es progresivo, se acerca cada vez más a la verdad (o es más verosímil, diría el último Popper).
- e) Comparten la afirmación de que tanto las ciencias naturales como las sociales emplean el mismo método.
- f) Distinguen entre el contexto de justificación y el contexto de descubrimiento, en el que el primero es el único importante para la filosofía de la ciencia.⁶

Ahora bien, el cuestionamiento de los anteriores supuestos es visto por algunos autores como el producto de un clima filosófico expuesto a la profesionalización de la historia de la ciencia; también suele verse como parte de la influencia de la psicología Gestalt en la filosofía de la percepción, y en otros casos se sugiere que es la amplia influencia de las propuestas del segundo Wittgenstein⁷, el declive del positivismo lógico del Círculo de Viena, y finalmente –relacionado con el anterior punto- el ataque de la distinción entre juicios analíticos y sintéticos que hace W.V. Quine⁸ (Sankey y Hoyningen-Huene, 2001: vii; Borradori, 1997:31).

Entre los autores que forman parte de este cuestionamiento de la filosofía de la ciencia tradicional se menciona a Paul Feyerabend, Thomas S. Kuhn, Stephen Toulmin,

⁶ La distinción entre el contexto de justificación y el contexto de descubrimiento se refiere a un deslinde que hacen estos filósofos entre los factores que pueden estar involucrados en la generación de una idea, hipótesis o teoría; es decir, aquellos factores psicológicos, sociológicos, históricos que pueden influir en el descubrimiento de algo y aquellos factores racionales que ‘justifican’ una determinada idea, hipótesis –de ahí el nombre de contexto de justificación y de descubrimiento. El contexto de descubrimiento, era entonces campo de investigación de sociólogos, filósofos, historiadores e incluso biógrafos, no de los filósofos de la ciencia (*ibidem*, 17).

⁷ Nos referimos al Wittgenstein de las *Investigaciones lógicas*, libro en el que se deslinda del proyecto que había iniciado en el *Tractatus logicus*, que fue un libro emblemático para los filósofos analíticos.

⁸ W. V. Quine, afirma Borradori, rompe con la filosofía analítica –de la que era parte, y una parte entusiasta. La separación se da en 1951 con el ensayo *Dos dogmas del empirismo*, en el que cuestiona la distinción entre juicios analíticos y juicios sintéticos. Significativamente –dice la autora- Quine cuestiona “el primado epistemológico del análisis lógico” del que extrae su nombre la corriente analítica (Borradori, 1997: 31). Brevemente, se puede decir que para el positivismo lógico los enunciados analíticos no tienen contenido empírico, son a priori y son portadores de conocimiento objetivo. Los enunciados sintéticos son a posteriori y su verdad depende de la realidad externa –aunque también depende de cuestiones lingüísticas. Un ejemplo de enunciado analítico, podría formularse como “Si hay agua, entonces hay agua”. Un enunciado sintético sería “En este río hay agua sólo en los meses de julio y agosto”. Lo que cuestiona Quine es que no es tan nítida la distinción entre uno y otro. Esto porque, en el caso del primer enunciado, la verdad de la frase depende del significado que se le dé a ‘agua’: H₂O, líquido, líquido inodoro, etc. La caracterización de qué es el agua, ha variado históricamente, por ende, tal juicio (si hay agua, hay agua), no es portador de conocimiento objetivo –sino de la conceptualización que en su momento se hace cuando se dice: agua.

Norwood Russel Hanson, Michael Polanyi y Mary Hesse, entre otros (Kuhn, 1991a: 113; Sankey y Hoyningen-Huene, 2001: vii; Pérez Ransanz, 2000: 27).

A estos autores se les ha llamado de forma general post-positivistas, corriente historicista o nueva filosofía de la ciencia⁹. Se les atribuye el nombre de post-positivistas porque cuestionan los supuestos del positivismo (o de los analistas lógicos) y corriente historicista porque introducen la herramienta histórica para analizar la ciencia y su desarrollo¹⁰. A los supuestos compartidos tanto por el empirismo lógico como por el racionalismo crítico, la nueva filosofía de la ciencia responde:

- a) No existe un solo método científico, no es algo fijo y universal para todos los campos de la ciencia.¹¹
- b) No hay un canon universal de racionalidad. Es decir, las elecciones entre teorías, no son unívocas. La misma evidencia y argumentación no legitima la elección de una determinada teoría.¹²
- c) Los datos están *cargados de teoría*. Es decir, no hay observación neutral, toda observación implica una posición teórica. Los *datos* ya implican una interpretación previa. Rechazar que exista este tipo de observación –independiente de la teoría– implica negar que pueda existir algo externo y neutral que evalúe a las teorías (Sankey, 1999: 2). Tal como afirma Kuhn, los “hechos y observaciones supuestamente sólidos resultaron ser dúctiles. Los resultados alcanzados por diferentes personas que observaban aparentemente lo mismo diferían unos de otros... Y las diferencias eran a menudo suficientes para afectar puntos cruciales de la interpretación” (Kuhn, 1991b: 134).
- d) No se puede decir que el conocimiento se acerque cada vez más a la verdad. La historia de la ciencia, es una historia de rupturas y discontinuidades. No es posible

⁹ A veces también, como reconoce Pérez Ransanz (2000: 116) y el propio Kuhn (1989: 111), se le llama filosofía de la ciencia blanda. Esto porque hace “escaso uso de herramienta formal”.

¹⁰ Tanto el empirismo lógico como el racionalismo crítico son corrientes ahistóricas. Es decir, los criterios de análisis no involucran a la historia como factor decisivo en la construcción de teorías (ver distinción entre contexto de justificación y contexto de descubrimiento en la nota 6 de este capítulo).

¹¹ P. Feyerabend en su libro *Against Method* (1975), afirma que las reglas metodológicas no son seguidas por los científicos y T. Kuhn ya en su *Estructura de las Revoluciones científicas*, afirma que los estándares de evaluación de los problemas científicos son internos a cada paradigma. Según afirma Sankey (1997: 149), existe una pluralidad de autores, además de Kuhn y Feyerabend, que afirman que no hay un método científico universal, así por ejemplo: Alan Chalmers, Larry Laudan y Newton-Smith.

¹² Lo que no significa que estos filósofos suscriban una visión irracionalista del cambio en la ciencia. En el caso específico de T. Kuhn, afirma que la elección teórica se da con base en argumentos racionales (ver 2.1.1 de este trabajo).

saber si nuestro conocimiento es cada vez más verdadero, o simplemente es más efectivo.¹³

- e) Con respecto al método para las ciencias sociales y naturales, podemos decir que no hay mayor discusión al respecto. La mayoría de estos autores, sólo tocan de forma tangencial las ciencias sociales y se enfocan a describir las ciencias naturales.¹⁴
- f) Ya que su posición implica la introducción de la historia en el análisis de la ciencia, es evidente que no hacen la distinción entre contexto de justificación y de descubrimiento, afirmando que ambos contextos se relacionan.¹⁵ Para ellos, se requiere investigar los “tipos de compromisos o supuestos básicos que comparte la comunidad de especialistas en un campo”(Pérez Ransanz, 2000: 22).

Es evidente que las anteriores aseveraciones son incompletas y sólo ilustrativas para contextualizar el tema que aquí nos interesa, la inconmensurabilidad.

1.1.2 El surgimiento de la Inconmensurabilidad

La tesis de la inconmensurabilidad aparece en el año de 1962 según Howard Sankey, Paul Hoyningen-Huene y el propio Thomas Kuhn (1983: 48), ya que es el año en que se publica el artículo de Feyerabend “Explanation, Reduction and Empiricism” y el trabajo clásico de Kuhn *La Estructura de las Revoluciones Científicas (ERC)*, en los que por primera vez se menciona el tema (Sankey y Hoyningen-Huene: 2001, vii).

Es posible conocer la manera en que nace este concepto, aunque de forma incipiente, retomando uno de los cuestionamientos de la filosofía post-positivista que se relaciona con la acumulación del conocimiento (ver inciso d). Para visualizar cuál era la posición de los filósofos de la ciencia tradicionales a este respecto, bastaría con hacer el símil de la ciencia como un edificio en el que, al paso de los años, se van aumentando pisos; primero los cimientos, la estructura, etc. Kuhn, en *ERC*, pone en tela de juicio esta

¹³ Con respecto a la noción de verdad, lo único que se puede afirmar de todos los post-positivistas mencionados es que niegan la teoría de la verdad como correspondencia. Para la noción de verdad de Kuhn, ver 4.2 de este trabajo.

¹⁴ En ese sentido, podemos decir que el concepto de inconmensurabilidad fue pensado únicamente para las ciencias naturales. Pero aquí intentaremos mostrar que la tesis de la inconmensurabilidad se puede utilizar para analizar teorías de las ciencias sociales, en este caso de la sociología.

¹⁵ Aunque sin irse al extremo de los autores del llamado programa fuerte de la sociología de la ciencia (D. Bloor y B. Barnes) que atribuirían al contexto de descubrimiento (y en específico al contexto social) la mayor parte en la determinación de la producción científica (Lamo de Espinosa, 1994).

perspectiva y afirma que la ciencia se desarrolla en momentos discontinuos de ciencia normal y periodos de crisis¹⁶ y es en estos últimos en los que surgen paradigmas¹⁷ alternativos. Un paradigma es, *grosso modo*, un conjunto de métodos, ideas, teorías que practican un conjunto de científicos. Estos métodos y teorías implican una forma de ver el mundo, de aprehenderlo e, incluso, de poblarlo. En la historia de la ciencia, afirma Kuhn, podemos ver momentos en que paradigmas alternativos disputan por obtener la posición dominante. Cuando uno de ellos triunfa, se abandona al otro. El paradigma dominante no tiene continuidad con el anterior¹⁸. Según el anglosajón, uno de los ejemplos es el de la física cuando aparece la teoría cuántica, y cita al propio Einstein que afirma “Es como si le hubieran retirado a uno el terreno que pisaba, sin ver en ninguna parte un punto firme sobre el que fuera posible construir” (Einstein, 1949, citado por Kuhn, 1997b:137-138) (Kuhn, 1970^a: 83). La cita ilustra bien lo que –a decir de Kuhn– sucede en la llamada crisis de paradigmas. En este caso, la física newtoniana era el paradigma dominante (que mantuvo un largo periodo de ciencia normal), y la física cuántica irrumpió cuestionando todos sus supuestos. Einstein y su teoría de la relatividad se convirtieron posteriormente en el nuevo paradigma dominante. Su aparición implicó, en la historia reciente de la física, una revolución científica.

La teoría de Newton y la teoría de Einstein, desde la perspectiva de Kuhn, son *incommensurables*. Es decir, no son completamente traducibles entre sí, no se pueden comparar de una forma directa y puntal (Pérez Ransanz, 2000: 32). Esto es, aunque ambas se refieran a la ‘masa’, el ‘espacio’ y el ‘tiempo’,

las referencias físicas de esos conceptos einsteinianos no son de ninguna manera idénticos a las de los conceptos newtonianos que llevan el mismo nombre. (La masa newtoniana se conserva; la einsteiniana es transformable por medio de la energía. Sólo a bajas velocidades relativas pueden medirse

¹⁶ Esta periodicidad es para aquellas ciencias *maduras*, Kuhn afirma que el arte, la filosofía y algunas ciencias sociales (sin aclarar cuáles) tienen otra lógica de trabajo (Kuhn, 1970b: 168). Dice Kuhn “En las artes, particularmente, el trabajo de los hombres que no tienen éxito en la innovación es descrito como ‘poco original’, un término despectivo que... se encuentra ausente del discurso científico... En ... las artes o filosofía, el profesional que no consigue alterar la práctica tradicional [no] tiene un impacto significativo en el desarrollo de la disciplina.” (*ibidem*, 167) Es decir, estas ‘protociencias’ están en crítica continua y buscan “puntos potencialmente débiles”, se esfuerzan por “construir teorías alternativas basándose en ellos” (*ibidem*, 170). Esto es, no hay periodos de ciencia normal en las mencionadas disciplinas.

¹⁷ El término paradigma es modificado por Kuhn a lo largo de su trayectoria teórica. En su periodo intermedio, Kuhn deja de hablar de paradigma y comienza hablar de matriz disciplinar; en su periodo final habla de estructuras y categorías taxonómicas. (Cf. Hoyningen-Huene, 1993: cap. 4).

¹⁸ En los últimos trabajos de Kuhn se puede ver que sí existe continuidad de ciertas formas de trabajo, en la utilización de algunos instrumentos y conceptos de la disciplina (Sankey, 1999; Pérez Ransanz, 2000: cap. 4; Hoyningen-Huene, 1993: cap. 6). Pero esto no es evidente en la *ERC*.

ambas del mismo modo e, incluso en ese caso, no deben ser consideradas idénticas) (Kuhn, 1997b: 163; 1970^a: 102).

Así, la inconmensurabilidad implicará la imposibilidad de comparar punto por punto dos paradigmas y por ende, elegir uno a favor de otro. Al no existir continuidad entre la propuesta de Newton y la de Einstein, ciertas concepciones se pierden a favor de otras. Por tal motivo, no es posible decir si la teoría *ganadora* es la mejor.¹⁹

Ahora bien, lo anterior ilustra el por qué de la aparición del concepto, es decir, la necesidad de explicar ciertos fenómenos que la filosofía de la ciencia no cubría antes. Ciertamente aquí se muestra el concepto de inconmensurabilidad de Kuhn a principios de los años sesenta, pero éste sufrió una variedad de cambios y precisiones que debemos exponer, si es que queremos iniciarnos en la tarea de comparar teorías inconmensurables.

Antes, debemos hacer una diferenciación entre el concepto de inconmensurabilidad de Kuhn y el de Feyerabend, que –como se dijo al inicio de este punto- surgen aproximadamente al mismo tiempo.

1.1.3 Feyerabend: su concepto de inconmensurabilidad

A continuación, se hará una presentación muy breve de la concepción de Paul Feyerabend con respecto a la inconmensurabilidad, en el entendido de que la noción que nos interesa es aquella que Kuhn desarrolla. Nos parece necesario incluir esta presentación, puesto que algunos autores confunden la propuesta de Kuhn con la de Feyerabend.

Según afirma Howard Sankey, la posición de Feyerabend con respecto a este tema puede verse en una serie de artículos que fueron publicados a principios y mediados de los sesenta. La mayor parte de sus análisis subsecuentes fueron meramente clarificaciones y extensiones de las ideas presentadas en aquellos años (Sankey, 1999: 6).

Al igual que en el caso de Kuhn, la idea de inconmensurabilidad de Feyerabend surgió como resultado de su rechazo a la posición de los empiristas lógicos, en este caso, su apartamiento con respecto a la neutralidad del lenguaje observacional que proponían

¹⁹ De ahí que Kuhn, entre otros post-postivistas, afirmen que la ciencia no implica acumulación de verdades.

éstos (ver inciso c).²⁰ Para Feyerabend, como para los otros filósofos post-positivistas, los términos observacionales dependen de la teoría en la que aparecen. Puesto que los supuestos de cada teoría varían, entonces las observaciones variarán según la teoría desde la que se observen. Una de las características de las teorías inconmensurables, según Feyerabend, es que no tienen ningún enunciado en común.²¹ Es decir, para este autor las teorías son inconmensurables porque no existen relaciones deductivas entre ellas (Feyerabend, 1978, citado por Sankey, 1999: 7). Que no existan relaciones deductivas significa, en primer lugar, que estas teorías no comparten consecuencias observacionales; en segundo lugar, no tienen enunciados que se puedan contradecir y, por ello interpretan y predicen ‘hechos’ que la otra teoría no interpreta ni predice.

Feyerabend ataca, además, el postulado reduccionista del empirismo lógico que se refiere a la posibilidad de reducir una teoría a otra por medio de derivaciones lógicas. Esto es, una teoría reemplaza a otra (T1 por T), en la medida que una (T) pueda quedar contenida en otra (T1). Pero, para hacer esto, afirma Feyerabend, se requeriría un vocabulario unívoco. Los vocabularios se modifican con el cambio de teoría, no sólo modifican su significado sino sus relaciones. El cambio de vocabulario “...afecta no sólo los términos teóricos de [T1] sino también, por lo menos algunos de los términos observacionales que ocurren en sus enunciados de prueba” (Feyerabend, 1981, citado por Sankey, 1999: 8). Así pues, es claro que para Feyerabend, la idea de que las teorías anteriores puedan ser derivadas lógicamente de las nuevas teorías es imposible.

Otra de las cuestiones que apoya la versión de inconmensurabilidad de Feyerabend, es que los significados de las palabras no aparecen aislados, sino que son resultado de las

²⁰ El propio Kuhn afirma: “La comparación punto por punto de dos teorías sucesivas exige un lenguaje en el que al menos las consecuencias empíricas de ambos puedan traducirse sin pérdida o cambio alguno... [Ese ideal se ha abandonado, sin embargo se continúa]... asumiendo que las teorías pueden compararse recurriendo a un vocabulario básico, compuesto sólo de palabras que están conectadas con la naturaleza de modos no problemáticos y, en la medida necesaria, independientes de la teoría... Feyerabend y yo hemos argumentado que no disponemos de un vocabulario así.” (Kuhn, 1970b: 195)

²¹ Aunque, cabe destacar que en uno de sus escritos más recientes “Putnam on incommensurability” (1987), Feyerabend afirma que “los lenguajes inconmensurables (teorías, puntos de vista) no están totalmente desconectados, existe una relación interesante y sutil entre sus condiciones de significatividad” (Feyerabend, 1987, citado por Sankey, 1999: 14). La cita anterior parecería contradecir la aseveración de que las teorías no comparten enunciados ni observaciones en común, pero tampoco es muy clara al respecto.

relaciones entre términos en un sistema teórico (Carrier, 2001: 67); es decir, suscribe una posición *holista*²² con respecto a las teorías y sus significados.

De este modo, podemos afirmar que la propuesta de Feyerabend es la de una inconmensurabilidad holista-total y semántica. Para él los términos de una teoría adquieren significado de sus relaciones con los otros términos de esa teoría. Dado que no hay conexiones deductivas entre dos teorías inconmensurables y que los significados están dados por las relaciones internas entre sus términos o enunciados teóricos, entonces no es posible traducir de una teoría a otra los enunciados que plantea, ni punto por punto ni por segmentos (la inconmensurabilidad es total). Cabe aclarar que Feyerabend concuerda con Kuhn en que una cosa es traducir y otra comprender. En ese sentido, es posible comprender dos teorías inconmensurables aunque no se las pueda intertraducir.²³

Para concluir, podemos mostrar tres particularidades del concepto de inconmensurabilidad de Feyerabend, para después compararlo con el de Kuhn.

- 1) El concepto de inconmensurabilidad de Feyerabend, no sufre grandes transformaciones a lo largo de su propuesta teórica. Parece quedarse en una inconmensurabilidad semántica (asociada a significados).
- 2) El concepto de Feyerabend, toma a la inconmensurabilidad como un fenómeno que afecta a todos los términos de una teoría. Es decir, propone una inconmensurabilidad total.
- 3) Feyerabend parece afirmar que la inconmensurabilidad entre teorías es un fenómeno poco común. A decir de Howard Sankey, para este autor la inconmensurabilidad se aplica sólo a cierto tipo de teorías²⁴ (Sankey, 1997: 17).

²² La posición holista, como afirma Larry Laudan, implica una teoría del significado. En ella, la unidad de significado no es un solo término, sino un sistema de enunciados (Laudan, 1990: 70).

²³ La distinción entre traducción e interpretación es parte sustancial de la propuesta de Kuhn y se explicará brevemente en el punto 1.4.3.

²⁴ El autor se refiere a 'non-instantial theories'.

1.1.4 El concepto de inconmensurabilidad de Kuhn y sus transformaciones

Autores como Howard Sankey, Paul Hoyningen-Huene y Ana Rosa Pérez Ransanz²⁵, parecen coincidir en que el concepto de inconmensurabilidad de Kuhn, se transformó a lo largo de los años (Sankey, 1997: cap.2; Hoyningen-Huene, 1993: 207 y ss; Pérez Ransanz, 2000: cap. 4). Y nos parecería casi una obviedad cuando el propio autor reconoce que durante treinta años se ha encargado de “refinar y entender” qué es la inconmensurabilidad (Kuhn, 1993^a: 315). Aquí retomaremos la propuesta de temporalización que hacen los autores ya mencionados. Ciertamente no son los únicos que se han dedicado al estudio del concepto, pero nos parecen las posiciones más claras para lo que aquí se pretende.²⁶

Sankey, Pérez Ransanz y Hoyningen-Huene, concuerdan con que se puede dividir la posición de Kuhn con respecto a la inconmensurabilidad en tres etapas. Los tres coinciden en que la primera se remite a la noción que se presenta en la *ERC*, la segunda abarca los años setenta²⁷, y la tercera se da en los ochenta. Para explicarlas, retomaremos los nombres que Sankey le da a cada una de las etapas: la posición inicial, la etapa de transición y la posición posterior.

1.1.4.1 La posición inicial

Ésta se refiere a la posición que por primera vez enuncia Kuhn en la *ERC*. Los tres autores concuerdan en que la inconmensurabilidad aquí propuesta es total o global (Pérez Ransanz, 2000: 85), es decir, no existe un solo punto de contacto entre las teorías (Sankey, 1997: 23). Esta primera concepción incluye tres factores²⁸:

²⁵ El primero, se ha especializado en el tema de la inconmensurabilidad y los dos segundos son especialistas en la propuesta del fallecido autor. Hoyningen-Huene realiza su libro *Reconstructing scientific revolutions: Thomas S. Kuhn's Philosophy of science*, en estrecho contacto con Kuhn. Incluso Kuhn, escribe en el Prefacio de este libro acerca de Hoyningen-Huene: “Nadie, incluso yo mismo, habla con tanta autoridad acerca de la naturaleza y el desarrollo de mis ideas” (Kuhn, 1993b: xi).

²⁶ Está el caso, por ejemplo, de Xiang Chen, que hace una división de la propuesta de la inconmensurabilidad de Kuhn, no por su transformación histórica sino por los elementos que se pueden encontrar en su propuesta general. Así, él afirma que se puede ver en la propuesta global de Kuhn: 1) Una teoría lingüística acerca de las revoluciones científicas; 2) Una exploración cognitiva del proceso de aprendizaje de las lenguas (la analogía del bilingüismo) y; 3) Una discusión epistemológica acerca de la racionalidad del desarrollo científico (la epistemología evolutiva). (Chen: 1997, 257).

²⁷ Sankey habla de artículos muy puntuales para referirse a la etapa dos y tres, Hoyningen-Huene en la segunda etapa incluye no sólo los años setenta sino los sesenta también, y Pérez Ransanz habla de forma muy general de los trabajos de los setenta.

²⁸ Tanto Hoyningen-Huene como Pérez Ransanz, hablan de aspectos de la inconmensurabilidad. Y esta última no distingue tres aspectos sino sólo dos, a saber, el aspecto metodológico y el cognitivo. En este último, incluye lo referido a los sistemas conceptuales y a la percepción del mundo (que los otros autores separan).

- 1) *El factor metodológico*. Que se refiere a que los problemas científicos que enfrenta cada paradigma y la forma de resolverlos (los estándares de evaluación, las herramientas experimentales, las estrategias para enfrentarlos), dependen y/o están referidos a cada paradigma. Es decir, no hay problemas ni estándares compartidos entre teorías inconmensurables (Sankey, 1997: 23; Pérez Ransanz, 2000: 85; Hoyningen-Huene, 1993: 209).
- 2) *El factor semántico*. Que se refiere a los cambios que se dan en los aparatos conceptuales de teorías inconmensurables. Afirma Kuhn que dos teorías inconmensurables pueden seguir utilizando los mismos conceptos –aparentemente– pero, al cambiar las relaciones entre los conceptos y al incluirse algunos nuevos, cambian los significados de los mismos y las referencias que tienen. Hoyningen-Huene (1993b: 210-211), afirma que el cambio conceptual se puede dar en dos formas: a) *Extensional*, cuando cambia un concepto, cambian los objetos que eran parte de su extensión (de su referencia). En otras palabras, la misma ‘cosa’ se coloca bajo otro concepto. b) *Intencional*, cuando cambia el significado de los conceptos. Es decir, aunque un concepto se siga nombrando de igual forma, cambian sus características. Un ejemplo es el del concepto de masa entre Newton y Einstein que menciona Kuhn en *ERC*.
Por tanto, dos teorías inconmensurables carecen de un vocabulario común (y por ende de significados compartidos) y de referencias comunes, por lo que es imposible hacer una intertraducción.
- 3) *El factor ontológico*. Hoyningen-Huene afirma que es el aspecto más importante de la inconmensurabilidad. Éste se refiere a la muy polémica frase que Kuhn inserta en la *ERC*: “quienes proponen los paradigmas en competencia practican sus profesiones en *mundos diferentes*²⁹” (Kuhn, 1997b: 233; 1970^a: 150). Y afirmo que es polémica porque parecería decir que el mundo *cambia* cuando cambian las teorías. Para autores como Sankey, esto no es más que una metáfora (es *como si* cambiara el mundo), para otros como Hoyningen-Huene, es una de las muestras de que Kuhn está hablando de dos mundos (el mundo fenoménico y el mundo-en-sí).³⁰ Es decir, los proponentes de dos teorías inconmensurables trabajan en mundos distintos, de ahí que sea imposible que se comuniquen.

²⁹ Las cursivas son mías.

³⁰ Esta polémica se explicará más puntualmente en el punto 4.1.

1.1.4.2 La etapa de transición

En esta etapa, de acuerdo con Pérez Ransanz y Hoyningen-Huene, Kuhn restringe la aplicación de la inconmensurabilidad. Si en la anterior etapa hablaba de inconmensurabilidad entre paradigmas, ahora comienza a hablar de inconmensurabilidad entre teorías, términos, vocabularios o lenguajes (Hoyningen-Huene, 1993: 213). Pero para poder explicar en forma precisa por qué decimos que se restringe, es necesario describir qué significaba el término paradigma, por lo menos en su libro *ERC*.³¹ Un paradigma, para Kuhn, implicaba una teoría aceptada en forma general, soluciones paradigmáticas (es decir, ejemplos acerca de qué problemas son válidos y cómo se solucionan éstos), proposiciones acerca de qué existe en el mundo, cómo se comporta, preguntas que tienen que ver con el mundo supuesto por la teoría, los métodos a utilizar y las respuestas que se podrían esperar. Un paradigma se refería a todo aquello que estaba consensuado en una comunidad científica (Hoyningen-Huene, 1993: 141-142). Todavía en 1969 sostenía que un requerimiento para hablar de paradigma es su aceptación *universal* por la comunidad científica (*ibidem*, 143). En su artículo “Second Thoughts on paradigms” publicado en 1974, aclara que para evitar los problemas surgidos con la palabra paradigma, utilizará en su lugar el término de *matriz disciplinar*.³² Y al decir matriz, se refiere a que está compuesta por “elementos ordenados de varias clases” y, disciplinar, porque es “la posesión común de los practicantes de una disciplina profesional” (Kuhn, 1974: 297). Ésta está compuesta por:

- 1) Generalizaciones simbólicas: Es decir, leyes o principios fundamentales de una teoría que pueden ser formalizables o fácilmente formalizables (Kuhn, 1969: 280-281; 1970b: 202; 1974: 297y ss; Pérez Ransanz, 2002: 35; Hoyningen-Huene, 1993: 145-146)
- 2) Modelos/Compromisos ontológicos³³: Que se refieren por un lado a modelos heurísticos y analogías que se utilizan y sirven como metáforas para hablar de los eventos del mundo. Y por el otro, implican convicciones acerca de qué es lo que

³¹ Es conocida la gran cantidad de interpretaciones y críticas que tuvo el concepto de paradigma. Para ello, baste recordar el clásico artículo de Margaret Masterman que afirma que Kuhn utilizaba el término en veintidós formas diferentes (ver Margaret Masterman. “The nature of a paradigm” en Lakatos y Musgrave *Criticism and the growth of knowledge*. Cambridge University Press, Londres, 1970).

³² Aunque, como comenta Hoyningen-Huene, casi inmediatamente deja de utilizar este término (Hoyningen-Huene, 1993:132)

³³ Esta parte de la matriz disciplinar es denominada por Pérez Ransanz: compromisos ontológicos; y por Hoyningen-Huene: modelos. Kuhn, en 1969, hablaba de “compromisos compartidos” (1969: 282) y en 1974 de modelos (1974: 297). Sin embargo, lo que incluye aquí son tanto modelos como compromisos ontológicos.

existe o no en el mundo y cuáles son sus características (Kuhn, 1969: 282-283; 1970b: 202; 1974: 297-298; Pérez Ransanz, 2002: 37; Hoyningen-Huene, 1993: 146-147).

- 3) Valores metodológicos: Esto es, valores como consistencia, adecuación, alcance, simplicidad, precisión, que son compartidos por los científicos en general; se jerarquizan en forma específica por cada matriz disciplinar y se interpretan de manera diferente. Por tanto, una matriz disciplinar comparte un cierto tipo de respuestas que se esperan y que conforme a ese estándar pueden resultar más valiosas o mejores que otras.³⁴ (Kuhn, 1969: 283-286; 1970b: 202; Pérez Ransanz, 2002: 37; Hoyningen-Huene, 1993: 147-149)
- 4) Ejemplares³⁵: Casos resueltos de problemas. Estos ejemplos implican un tipo de aprendizaje implícito. Con los ejemplos, no sólo se adquiere conocimiento acerca de lo que es válido y necesario de ser perseguido como objeto de investigación - y la forma de lograrlo- sino lo que *no* es objeto de investigación. Más aún, se aprenden los significados de conceptos básicos, conceptos que se asocian con sus aplicaciones prácticas (Kuhn, 1969: 286-287; 1970b: 202; 1974: 298; Pérez Ransanz, 2002: 40-41; Hoyningen-Huene, 2002: 154).

Tal como apunta Hoyningen-Huene en una nota de su artículo escrito en 1974, Kuhn hace una precisión con respecto a su concepto de paradigma –el cual en páginas más adelante denominará *matriz disciplinar*-. En esta nota, afirma que parte del conflicto del término paradigma en sus anteriores escritos es que parecería que después de una etapa pre-paradigmática –en que existen escuelas en competencia-, y con la aparición de un periodo de ciencia normal (es decir, con la aparición de un paradigma), las escuelas en competencia serían absorbidas por el paradigma ganador. En palabras de Kuhn, “Lo que sea que son los paradigmas, son poseídos por cualquier comunidad científica, incluyendo a las escuelas del llamado periodo pre-paradigmático” (1974: 295). Es

³⁴ Un ejemplo de esta evaluación diferencial lo aplica Kuhn en tres áreas de la física. Afirma que “En partes de la espectroscopia un ‘acuerdo razonable’ implica un acuerdo en los primeros seis u ocho dígitos (de izquierda a derecha) en una tabla de magnitudes de onda. En la teoría de los sólidos, por contraste, un acuerdo de dos lugares es normalmente considerado muy bueno. Sin embargo, hay partes en la astronomía donde un acuerdo tan limitado es utópico. En el estudio teórico de magnitudes estelares, un acuerdo con respecto a un factor multiplicador de diez frecuentemente es tomado como ‘razonable’ (1961: 185).

³⁵ Es necesario aclarar que Kuhn, en su artículo “Consideraciones en torno a mis críticos” (1970b), afirma: “Si pudiera, yo llamaría paradigmas a estas soluciones de problemas, pues son lo que me llevó a la elección del término en primer lugar. Sin embargo, al haber perdido el control del término posteriormente, en adelante los llamaré ejemplares.” (1970b: 202)

decir, el paradigma sería algo más que las escuelas en competencia (o que teorías en competencia), algo que las hace ser parte de una determinada disciplina.

Después de esta breve revisión del concepto de paradigma y de algunas de sus transformaciones, podemos regresar a la afirmación que hacíamos al inicio de este ‘periodo de transición’. Como decíamos, la inconmensurabilidad para Kuhn deja de referirse a dos *paradigmas* en competencia (o matrices disciplinares), para limitarse a teorías, vocabularios, léxicos.³⁶ Aquí, la inconmensurabilidad es *semántica* (Sankey, 1999: 17), o como afirma Hoyningen-Huene se remite a uno de los aspectos de la inconmensurabilidad mencionados en la *ERC*, al aspecto del cambio de significado (1993: 213).³⁷ Así, en su artículo “Objectivity, value judgment and theory choice” de 1973, Kuhn afirma:

Los proponentes de teorías diferentes son... como hablantes nativos de lenguajes diferentes. La comunicación entre ellos se da por traducción y, por ende supone las dificultades de cualquier traducción... Lo que quiero decir simplemente es que existen límites significativos acerca de lo que los proponentes de diferentes teorías pueden comunicar uno al otro. Estos mismos límites hacen difícil o, casi imposible, que un individuo mantenga ambas teorías en la mente al mismo tiempo y las compare punto por punto entre ellas y con la naturaleza. (1973: 338)

Por tanto la inconmensurabilidad para Kuhn sigue existiendo, simplemente ahora se trata de lenguajes diferentes que tienen problemas de comunicación –puesto que sus significaciones son incompatibles. En un artículo de 1976, intitulado “Cambio de teoría como cambio de estructura: comentarios al formalismo de Sneed”, Kuhn abre la posibilidad de comparar teorías inconmensurables:

[I]nconmensurabilidad es un término tomado prestado de las matemáticas... La hipotenusa de un triángulo rectángulo isósceles es inconmensurable con su lado, pero ambos pueden ser comparados con cualquier grado de precisión requerido. Lo que falta no es la comparabilidad, sino una unidad de longitud en términos de la cual ambos puedan ser medidos directa y exactamente. Al aplicar el término ‘inconmensurabilidad’ a las teorías, yo sólo quería insistir en que no había un lenguaje común en el que ambas pudieran ser totalmente expresadas y que por tanto pudiera usarse para llevar a cabo una comparación punto por punto entre ellas” (1976: 225-226)

Nuevamente refuta que sea posible una comparación punto por punto pero no niega la posibilidad de comparar teorías inconmensurables. La comparación puede darse

³⁶ En su última fase habla Kuhn de ‘lexicon’. Es decir, redes de conceptos que forman un lenguaje.

³⁷ Aunque este autor también agrega que tanto las cuestiones ontológicas como las metodológicas están fuertemente asociadas con el cambio de significado.

mediante una traducción bajo el supuesto de que no hay un lenguaje neutral desde el que se pudieran expresar ambas teorías o lenguajes, toda traducción implicará “...siempre y necesariamente imperfección y compromiso”(1976: 226).

Por eso podemos decir que, aunque la traducción implique imperfección no se niega que *las teorías puedan ser comparadas*.³⁸

1.1.4.3 La posición posterior

Partiremos de que esta fase, que se gesta a fines de los setenta y se vuelve explícita en los ochenta, implica un refinamiento del concepto de inconmensurabilidad. Debido, quizá, a la gran cantidad de críticas³⁹ o al propio desarrollo de su propuesta, Kuhn acota aún más y clarifica el concepto de inconmensurabilidad. En primer lugar especifica cuál es su concepción de traducción y acota la noción de inconmensurabilidad de *total* a *local*. Además, relaciona la inconmensurabilidad con lo que denomina “categorías taxonómicas”.

Veamos primero la cuestión de la traducción. En los escritos del periodo de transición, Kuhn afirma que no existe un lenguaje observacional común para las teorías inconmensurables y que por ello no es posible intertraducirlas. Pero al mismo tiempo admite que puede haber traducción de teorías inconmensurables aunque de manera imperfecta y con la inclusión de los compromisos del traductor. Sin embargo, parecería que aquí hay una incongruencia: o no se puede traducir, o se puede traducir con imperfecciones. Es precisamente esta aparente incongruencia la que intenta solucionar Kuhn en esta etapa. Para ello el autor distingue entre traducción e interpretación (1983: 51 y ss). Hoyningen-Huene propone tratar tal distinción como referida a dos sentidos de la traducción: el sentido técnico y el sentido ‘cotidiano’ del término (1993: 216).

El *sentido técnico* (la traducción en sentido estricto) establece que palabras individuales o grupos de palabras de un lenguaje, pueden ser reemplazadas por palabras individuales o grupos de palabras en otro lenguaje. Esto implica no sólo reemplazar *Wasser* por

³⁸ Como afirma Hoyningen-Huene explícitamente, esa ha sido una de las incomprensiones del concepto de inconmensurabilidad de Kuhn (Hoyningen-Huene, 1993: 218 y ss). También Pérez Ransanz y Sankey argumentan que inconmensurabilidad no implica incomparabilidad (Pérez, 2002: cap. 4; Sankey, 1999).

³⁹ Hoyningen-Huene cita a cuarenta autores (tan sólo en los años setenta) que discuten acerca del concepto de inconmensurabilidad. Entre estos se encuentran: Davidson, Doppelt, Feyerabend, Hempel, Lakatos, Laudan, Musgrave, Shapere, Stegmüller, es decir, una gran cantidad de autores prominentes en la filosofía de la ciencia (Hoyningen-Huene, 1993: 207).

agua, sino que el referente de *Wasser*, sea el mismo que el de *agua*⁴⁰. Aquí podemos decir que sí existe una traducción en el sentido técnico ya que *agua* y *Wasser* conservan tanto el referente como el sentido. Pero si tomamos como ejemplo la palabra alemana *schwer*, las cosas cambian un poco. Esto es así porque *schwer* significa en ciertos contextos ‘difícil’, y en otros ‘pesado’ (con mucho peso). Por ejemplo, se puede decir *Deutsch ist schwer* (El idioma alemán es difícil), pero también se puede decir *Der Koffer ist schwer* (La maleta está pesada). Esta ilustración, como bien apunta Kuhn, tan sólo nos da “un ejemplo de ambigüedad” (1983: 64-65) que podría ser salvable. Pero a continuación veremos una muestra de lo que podría ser una palabra intraducible en el sentido estricto. Nos referimos a la palabra *Bewandtnis*. Esta palabra aparece en el conocido libro *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger y en las dos traducciones más conocidas las palabras utilizadas en español son ‘conformidad’⁴¹ –en una- y ‘condición respectiva’⁴² –en la otra-; en la traducción francesa aparece como *conjointure* (coyuntura)⁴³. Parece claro que la traducción de la palabra aislada no nos ayuda a entender por qué uno de los traductores prefiere la palabra *conformidad* y el otro, *condición respectiva*, cuando no vemos ninguna relación entre ellas (en español son dos palabras, conceptos diferentes).⁴⁴ La palabra aparece en la siguiente oración: “El carácter de ser de lo ‘a la mano’ es la *conformidad*” ó “El carácter de ser de lo ‘a la mano’ es la *condición respectiva*”. Como vemos, la única variación sustantiva en las traducciones es la palabra *Bewandtnis*. ¿Por qué elige cada uno palabras diferentes? Kuhn afirma que traducir, implica optar, decidir por una opción en detrimento de otra – cada traductor opta por el significado que le parece necesario destacar.⁴⁵ El sentido

⁴⁰ Kuhn afirma: “las traducciones deben preservar no sólo la referencia, sino también el sentido o intención” (1983: 66).

⁴¹ Esta traducción es la de José Gaos (Heidegger, 1993: No.18, p. 98).

⁴² Esta es la traducción del chileno Jorge Eduardo Rivera (Heidegger, 2003: No. 18, p. 110).

⁴³ Es la traducción que hace François Vezin, citado por Rivera (Heidegger, 2003: 468).

⁴⁴ El diccionario de la lengua española define *conformidad* como la “ semejanza, igualdad, correspondencia entre dos o más personas; simetría y debida proporción entre las partes que componen un todo” (2001: 421). *Condición* está definida como “índole, naturaleza o propiedad de las cosas; natural, carácter o genio de las personas; estado, situación especial en que se halla alguien o algo.” (2001: 417). Condición respectiva, parecería referirse al carácter propio de una persona o cosa. La traducción de la palabra *Bewandtnis* dice: “el caso es el siguiente, pasa lo siguiente”, porque la palabra no se traduce sola sino en una oración (damit hat es folgende Bewandtnis) (1999: 104).

⁴⁵ Gaos no dice por qué traduce así el término, pero Rivera sí lo hace. A continuación se transcribe su explicación: “Esta palabra alemana es una de las más difíciles de traducir en *Ser y tiempo*. En alemán, el término *Bewandtnis* se usa siempre en giros idiomáticos característicos, como por ejemplo: ‘*Mit etwas hat es seine eigene (besondere) Bewandtnis*’, que literalmente significa ‘con algo tiene su propia *Bewandtnis*, o una particular *Bewandtnis*’. Esta frase quiere decir que algo tiene su propia manera de ser, su manera particular de ser. Pero esta manera de ser no es entendida como algo estable y definitivo [sino] una manera de ser circunstancial... determinada por las otras cosas... En la raíz de *Bewandtnis* está la idea de *wenden, sich wenden*, doblarse, girar, volverse hacia... La *Bewandtnis* es, según esto, la manera como

estricto se pierde y sólo nos queda una aproximación. Adoptar una u otra traducción es cuestión de elección (que puede ser racional), lo cierto es que como en el caso de la palabra *Bewandtnis*, para Kuhn, las teorías inconmensurables no pueden ser intertraducidas sin resto o pérdida. Esto es, no hay traducción en sentido estricto cuando hablamos de este tipo de teorías.

El *sentido cotidiano* habla de la traducción como interpretación. Hoyningen-Huene nos dice que esto es lo que hacen los etnógrafos o los historiadores cuando se enfrentan a un texto no inteligible o a una cultura desconocida. Traducir en este sentido, implica aprender una serie de conceptos –del idioma, cultura, texto- que se encuentran entrelazados y que generan –según afirma Kuhn- una serie de “relaciones de semejanza/diferencia”, es decir, una “estructura léxica” (Kuhn, 1983: 69). Aprender la estructura léxica significa “entender [por ejemplo] cómo es que [ciertos] referentes forman la extensión de un *solo* concepto” (Hoyningen-Huene, 1993: 216). Aquí, traducir es hacer inteligible. Pero hacer inteligible algo no quiere decir que se pueda traducir en el sentido técnico. Comprender no es traducir (en el sentido estricto) (Conant y Haugeland, 2002: 14). Que existan bilingües (que hablen y entiendan dos lenguajes), no implica que existan manuales de traducción.⁴⁶

Ahora bien, tal distinción (entre traducción en sentido estricto y traducción como inteligibilidad) nos lleva a la segunda precisión que hace Kuhn en este periodo. La segunda precisión se refiere a la *inconmensurabilidad local* y en efecto, esa distinción nos lleva a ella porque una de las críticas que se le hicieron a Kuhn (específicamente Donald Davidson) es que su planteamiento de la inconmensurabilidad era incoherente. Davidson preguntaba –junto con otros⁴⁷-, cómo Kuhn podía decir que existían teorías inconmensurables (intraducibles) y después, hablar acerca de ellas (haciendo referencia

la cosa queda vuelta hacia el ser humano que la usa y, a la vez, hacia las demás cosas con las que está. Es algo así como un ‘giro’ que toma la cosa, de manera análoga a los giros que adquiere el idioma cuando se hace de él un uso concreto. En este sentido, la *Bewandtnis* es como una situación de la cosa con respecto a nosotros y con respecto a las demás cosas.” (2003: 468).

⁴⁶ Ciertamente en el caso de los idiomas existen diccionarios (que no manuales de traducción), y estos son útiles para quienes conocen la *estructura* general del idioma. La traducción palabra por palabra lleva, la mayoría de las veces, a frases sin sentido.

⁴⁷ Aquí se puede incluir a Dudley Shapere, con su “Meaning and Scientific Change” en *Mind and cosmos: Essays in contemporary science and philosophy*. Vol. 3, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1966; y a I. Scheffler en su libro *Science and Subjectivity*, Bobbs-Merrill, Indianápolis, 1967, especialmente en las páginas 81-83. Las anteriores referencias las menciona Kuhn (1983: 49).

a los trabajos de Kuhn y Feyerabend)⁴⁸. Y más aún, si tales teorías eran efectivamente intraducibles, cómo era posible decir que eran teorías, o lenguajes, o que tenían sentido –en última instancia.⁴⁹

Pero la crítica puede evadirse si en lugar de hablar de inconmensurabilidad total, introducimos el concepto de *inconmensurabilidad local*. A decir de Kuhn, la posibilidad de comparación entre teorías inconmensurables existe porque

[l]a mayoría de los términos comunes a las dos teorías funcionan de la misma forma en ambas; sus significados, cualesquiera que puedan ser, se preservan; su traducción es simplemente homófona [traducción en sentido estricto]. Surgen problemas de traducción únicamente con un pequeño subgrupo de términos (que usualmente se interdefinen) y con los enunciados que los contienen... Llamaré ‘inconmensurabilidad local’ a esta versión modesta de inconmensurabilidad... Los términos que preservan sus significados a través de un cambio de teoría proporcionan una base suficiente para la discusión de las diferencias, y para las comparaciones que resultan relevantes en la elección de teorías. (Kuhn, 1983: 50)

Entonces, se puede entender otro lenguaje y otra teoría porque comparten ciertos términos traducibles⁵⁰ que permiten identificar aquel conjunto de términos imposible de ser traducido (de forma estricta) y por ello inconmensurable.

Pues bien, ahora que se han enunciado por un lado la concepción de traducción, y por el otro la de inconmensurabilidad local, es necesario hacer referencia a las categorías taxonómicas y lo que éstas implican para el concepto posterior de inconmensurabilidad.

Como se acaba de ver, la inconmensurabilidad local para Kuhn implica una serie de términos que no se pueden traducir en sentido estricto. Sin embargo, no se ha dicho de qué tipo son estos conceptos y cómo es que se relacionan. Para aclarar esto, retomaremos lo que para Kuhn –en el artículo “¿Qué son las revoluciones científicas?” publicado en 1987– son las características de un cambio revolucionario⁵¹. Esto nos

⁴⁸ En sus análisis del *impetus* –concepto aristotélico– y el *momentum* –concepto newtoniano– en el caso de Feyerabend (1981: 44-96), y de la *masa, fuerza y tiempo* en Newton y Einstein, en el caso de Kuhn, por mencionar dos ejemplos.

⁴⁹ Sobre esto se abundará en el apartado dos.

⁵⁰ El propio Kuhn afirma: “Si la inconmensurabilidad fuera de grandes porciones o muy amplia ‘las anomalías estarían en todos lados y por ende serían irreconocibles’” (Kuhn, 1999: 34)

⁵¹ En este artículo, Kuhn propone ejemplos de revoluciones científicas, en donde se pueden ver teorías inconmensurables. Por ejemplo, la propuesta aristotélica con respecto al movimiento y la posición de la mecánica en Galileo y Newton (Kuhn, 1987: 27 y ss).

servirá para definir algunas de las características de los términos involucrados en la incommensurabilidad local.

En primer lugar, Kuhn afirma que los cambios revolucionarios son holistas, porque estos cambios implican “una imagen integrada de varios aspectos de la naturaleza [que] tiene que cambiarse a la vez” (Kuhn, 1987: 42). Esto es, los términos no traducibles están interrelacionados de tal suerte que generan una imagen del mundo y si se separaran o se añadiera algo, dejarían de mostrar tal *imagen* del mundo.

En segundo lugar, dice Kuhn, los cambios revolucionarios implican un cambio de significado. En específico, “un cambio en el modo en que palabras y frases se conectan con la naturaleza, es decir; un cambio en el modo en que se determinan sus referentes” (*idem*). Por ejemplo, con la teoría de Lavoisier, el flogisto deja de existir (así como el aire de-flogistado), en cambio aparece el oxígeno –que no existía. O el caso de la tierra/cuerpo en el centro del cosmos (según se vea desde la teoría copernicana o desde la geocéntrica), en que un referente se adscribe a dos conceptos con características diferentes. Este cambio está dado, afirma Kuhn, por un

cambio en varias de las categorías taxonómicas, que son el requisito previo para las descripciones y generalizaciones científicas... ese cambio es un ajuste no sólo de los criterios relevantes para la categorización, sino también del modo en que objetos y situaciones dadas son distribuidos entre las categorías preexistentes. Ya que tal redistribución afecta siempre a más de una categoría, y ya que esas categorías se interdefinen, esta clase de alteración es necesariamente holista. (1987: 42-43)

Y en tercer lugar, Kuhn habla de que el cambio en las revoluciones implica necesariamente “un cambio en la noción de qué es semejante a qué, y qué es diferente” (*ibidem*, 43).

Recapitulando, los términos relacionados con la incommensurabilidad, tienen una relación y significación ‘holista’ –aunque este holismo es local-. Es decir, no tienen significado individual y no admiten la inclusión o la eliminación de uno de sus términos, sino a costa de perder el sentido, la imagen del mundo que juntos generan.

Estos términos son *categorías taxonómicas*, son lo que Chen llama “kind terms” (1997: 259), que se pueden referir a clases naturales, clases artificiales, clases sociales, etcétera.

Las *clases* definen qué es semejante, qué es diferente y qué se relaciona con qué, y tales categorías imponen una estructura determinada al mundo al definir semejanzas y diferencias y; con ello, los referentes que se adscribirán a cada categoría. Si el cambio revolucionario implica un cambio en lo anterior, es posible ver que por lo menos localmente (que no totalmente), las teorías no pueden ni compararse ni traducirse. Esto porque ya no hablan de lo mismo –cuando dicen *masa*, por ejemplo- ni se refieren a lo mismo –cuando dicen *planeta*, por dar otro ejemplo.

Ahora que ya tenemos un panorama amplio acerca del concepto de inconmensurabilidad en Kuhn, podemos ver las diferencias entre éste y el de Feyerabend.

Ya se había enunciado en el punto 1.1.3, que el concepto de inconmensurabilidad de Feyerabend tiene tres características específicas: en primer lugar que su concepto no sufre grandes transformaciones; en segundo lugar que su concepción de la inconmensurabilidad es total y no local; y en tercer lugar, que propone que la inconmensurabilidad no es un fenómeno muy común en la historia de la ciencia. Si comparamos estas aseveraciones con lo que hemos revisado de la propuesta de Kuhn, podemos decir que:

- 1) Su concepto sí sufre transformaciones, iniciando con una propuesta que abarca inconmensurabilidad metodológica, semántica y ontológica, y que posteriormente parece limitarse al aspecto semántico.⁵²
- 2) Aunque inicia afirmando una inconmensurabilidad total, para sus últimos escritos, es claro que habla de inconmensurabilidad local.
- 3) El fenómeno de la inconmensurabilidad, a decir de Kuhn, es frecuente. Al grado de que es indispensable o, por lo menos, está íntimamente relacionado con el desarrollo de la ciencia (Kuhn, 1993: 336).

Con estos breves renglones –sustentados en las discusiones anteriores- queda asentado que los conceptos de inconmensurabilidad de Feyerabend y Kuhn son diferentes, y se verá la importancia de tal aseveración cuando se discutan las críticas en torno a la

⁵² Aunque debemos aclarar que la posición semántica involucra o puede involucrar aspectos metodológicos y ontológicos. Quizá por ello, Kuhn afirma que todas las modificaciones que ha hecho a lo largo de los años, no han cambiado lo esencial de su teoría (Kuhn, 1993: xvii).

tesis de la inconmensurabilidad (ver 1.2), pues muchas de éstas están basadas en el equívoco de no distinguir entre la noción de Kuhn y la de Feyerabend y, en pasar por alto las modificaciones que sufrió el concepto en la propuesta kuhniana.

1.1.5 Inconmensurabilidad: definición preliminar

En principio habrá que decir que esta definición sólo es nuestro punto de partida y que se irá afinando a lo largo del capítulo –con las críticas y los desarrollos novedosos que se han sumado a la propuesta original de Thomas Kuhn-. La dilucidación del concepto de inconmensurabilidad busca generar las condiciones de posibilidad para la comparación de dos teorías sociológicas –que se suponen inconmensurables-. Al hablar de teorías inconmensurables, se deja fuera cualquier alusión a la palabra *paradigma*. Se afirma que las teorías sociológicas a comparar, son inconmensurables porque poseen un conjunto de *conceptos*⁵³ que clasifican de formas diferentes la realidad social –en específico la acción-. Es decir, son conceptos que aunque tienen los mismos nombres se refieren a cosas diferentes o, son conceptos que no aparecen en la otra teoría y que, si se introdujeran en ésta, cambiarían el sentido y significado de la propuesta teórica. Ahora bien, estos conceptos son los que conforman el núcleo de la teoría y están *amudados* de tal forma que sólo tienen sentido en conjunto y aislados pierden parte de su significado. Éstos, están estructurados de tal suerte que, generan una determinada imagen del mundo que es hasta cierto punto incompatible con el otro conjunto de conceptos. Tal incompatibilidad muestra que lo que un conjunto de conceptos puede decir, no puede ser dicho en el otro, lo que acarrea pérdida de significados (en una u otra teoría). También, debido a que los conceptos inconmensurables abarcan sólo una parte de las teorías, es posible, en primera instancia comparar ambas teorías en lo que tienen en común –la disciplina sociológica-.

Así tenemos que, para lo que se propone aquí, la inconmensurabilidad es *semántica, local-holista*⁵⁴, *entre teorías* y –en específico- *entre conjuntos de conceptos*.

⁵³ Preferimos la palabra concepto a categoría taxonómica y estructura conceptual a estructura léxica.

⁵⁴ Hablar de holismo local parece una paradoja, pero no lo es. Lo que se quiere decir con esto es que, en una teoría existe un núcleo de términos que no se pueden separar (que su significado sólo existe interrelacionado), de ahí el holismo. Pero éste es local porque existe un conjunto de significados –más allá de ese núcleo- que son compartidos por las teorías. Así las teorías no están cerradas y aisladas sino que su existencia misma depende de otras redes de significados más amplias que éstas. Para el caso que nos ocupa, estas redes de significados están en lo que se ha denominado *sociología*.

1.2 Críticas a la tesis de la inconmensurabilidad

Conviene dar inicio a esta sección recordando lo que fue considerado como ‘aspectos’ de la inconmensurabilidad en *ERC*, y que algunos autores desarrollan más bien como tipos de inconmensurabilidad. Nos referimos a la inconmensurabilidad metodológica, ontológica y semántica (1.2.1). Esto para precisar, una vez más, que el aspecto que se tratará aquí es la inconmensurabilidad semántica. Una vez hecho esto, se dará inicio haciendo mención de las posturas críticas que han surgido alrededor de este tema. En primer lugar, aquella crítica que tiene que ver con la inconmensurabilidad como intraducibilidad y por ende incomparabilidad (1.2.2.1). En segundo lugar un conjunto de críticas que buscan minar la idea de Kuhn acerca de que el cambio revolucionario implica que los científicos “trabajan en otro mundo”, y recuperar la continuidad de la referencia (1.2.2.2). La mayoría de estos autores reivindican el realismo y por tanto quieren eliminar cualquier viso anti-realista o idealista. Para ello, han propuesto diferentes teorías. A éstas se les ha denominado genéricamente *respuesta estándar* que incluye la teoría descriptiva de la referencia, la teoría causal de la referencia y la teoría causal-descriptiva de la referencia. Además, se expondrá uno de los tratamientos más recientes que busca solucionar la polémica de la elección entre teorías de la referencia. Finalmente se expondrá la respuesta de Kuhn a las objeciones de la teoría de la referencia. Con los planteamientos anteriores se tendrán suficientes elementos para presentar las condiciones de posibilidad de comparación entre teorías inconmensurables –cuestión que se desarrollará en el apartado siguiente (1.3).

1.2.1. Tres tipos de inconmensurabilidad

Es Howard Sankey quien propone que, a partir de los tres aspectos de la inconmensurabilidad -que este autor devela de la *ERC* (ver *supra* 1.1.4.1)-, podemos hablar de tres tipos de inconmensurabilidad entre *paradigmas*. A saber, la metodológica, la semántica o conceptual y la ontológica.

1.2.1.1. *La inconmensurabilidad metodológica*

Este tipo de inconmensurabilidad supone que paradigmas rivales tienen diferentes problemas y aplican diferentes estándares metodológicos para evaluar sus resultados (Sankey, 1997: 43). Si seguimos tal línea de razonamiento, tendremos que los criterios de legitimidad (tanto acerca de qué es un problema *relevante*, como acerca de cuál es una solución *correcta*), se vuelven relativos a cada paradigma. Esto es, no existe un estándar ‘extraparadigmático’ que pueda juzgar si una teoría y su metodología son *mejores* que la otra. A este tipo de inconmensurabilidad, afirma Sankey, correspondería un “relativismo de la racionalidad” (*idem*). Es decir, una pluralidad de criterios metodológicos que serían, bajo la premisa de teorías inconmensurables, igualmente racionales. Es por ello que varios autores se han dado a la tarea de negar la inconmensurabilidad, o por lo menos, negar que ésta implique relativismo en los criterios metodológicos.⁵⁵

Después de la aparición de *ERC*, Kuhn sufrió innumerables ataques por su ‘irracionalismo’ en el cambio científico.⁵⁶ Se decía que la elección entre una teoría y otra, aparecía en la propuesta kuhniana como un efecto de elección personal, de la posición del investigador, de factores externos a la ciencia. Por ello, en su “Postdata” (1969), presenta una serie de criterios que pueden servir para guiar los argumentos a favor y en contra de dos teorías en competencia. Estos se dividen en ‘los más útiles’ y ‘los menos útiles’. Entre los primeros está la precisión en la predicción (especialmente predicción cuantitativa), “el equilibrio entre problemas esotéricos y problemas cotidianos” y el número de problemas resueltos. Entre los segundos se encuentran la simplicidad, amplitud de aplicación (*scope*) y la compatibilidad con otras

⁵⁵ Estos son Gerarld Doppelt y Larry Laudan. Para un acercamiento con la propuesta del primer autor ver su artículo “Kuhn’s epistemological relativism: and interpretation and defense” en *Relativism, cognitive and moral*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1982, pp.113-146, quien defiende un relativismo moderado que -me parece- es una posición muy cercana a la de Kuhn (Doppelt, 2001). Para el caso de Larry Laudan, ver su *Science and values*. University of California Press, Berkeley. Aunque Laudan se separa de lo que él postula como la posición de Kuhn –el irracionalismo- y propone un *naturalismo normativo*. Es decir, la posibilidad de justificar la elección de teorías, a través de ciertos estándares metodológicos que han resultado ser más exitosos que otros a través de ciertas etapas de la historia (Laudan, 1990: cap.4). Otros que también han problematizado esto son H. Siegel y Dudley Shapere, el primero en *Relativism refuted. A critique of contemporary epistemological relativism*. Reidel, Dordrecht, 1987; el segundo en *Reason and the search for knowledge. Investigations in the philosophy of science*. Reidel, Dordrecht, 1984.

⁵⁶ Así lo afirma él mismo en “Postdata” (Kuhn, 1997b: 285)

especialidades (Kuhn, 1997: 313; 1970^a: 206). En 1973, define las “características de una buena teoría científica” y entre ellas menciona:

- 1) Precisión. Esto es, que las consecuencias que se deduzcan de ella, sean verificables.
- 2) Consistencia. Es decir, que no existan incoherencias lógicas ni internas, ni con otras teorías aceptadas.
- 3) Amplio rango de aplicación. Lo que quiere decir que sus predicciones se extiendan más allá de observaciones particulares y específicas.
- 4) Simplicidad. Que ordene fenómenos y los clasifique sin una gran cantidad de supuestos.
- 5) Que sea fructífera. Que prediga fenómenos nuevos o relaciones que no se pensaba que existían entre los fenómenos ya conocidos. (Kuhn, 1973: 321-322; Hoyningen-Huene, 1993: 149; Pérez Ransanz, 2000:127-128; McMullin, 1993: 63).

A pesar de que estas características son criterios estándar para evaluar teorías, pueden ser interpretados de forma diferente según Kuhn. La utilización de estos criterios -sobre los que parecería haber un acuerdo general- difiere entre los científicos (no sólo en los contenidos precisos de cada uno de ellos, sino incluso en la jerarquización). Pero esta diferencia no quiere decir irracionalidad. Lo que propone Kuhn es un “desacuerdo racional” (Kuhn, 1973: 337; Sankey y Hoyningen-Huene, 2001: xv; Pérez Ransanz, 2000: 135). Tal ‘desacuerdo’ implica la posibilidad de debatir y argumentar racionalmente a favor de una u otra teoría. La posible subjetividad del cambio científico se elimina cuando se considera a la ciencia como una actividad social (Kuhn, 1993b: xiii). Así, el peso relativo dado a los diferentes valores “puede desempeñar un papel decisivo en la elección individual”, pero eso no menoscaba la empresa científica (Kuhn, 1970b: 190). Si todos los científicos eligieran del mismo modo, afirma Kuhn, no habría progreso. La elección diferenciada permite la distribución del riesgo⁵⁷ en la ciencia (Kuhn, 1970b: 191; Conant y Haugeland, 2002: 13). De acuerdo con Pérez Ransanz, la “dimensión social” es imprescindible cuando hablamos de racionalidad científica, “sólo los juicios que sobreviven al escrutinio o crítica comunitaria pueden calificarse como *científicamente racionales*” (2000: 138). Ahora bien, el proceso de racionalidad científica no es algo instantáneo, puede pasar un largo periodo de tiempo

⁵⁷ Riesgo de que se elija una teoría que sea menos fructífera o que se pierdan contenidos teóricos valiosos.

antes de que se reúnan suficientes razones a favor de una de las teorías y se genere un nuevo consenso (*ibidem*, 140)

Autores como Harvey Siegel –cuestionando la propuesta de Kuhn-, afirman que la existencia de un debate racional entre exponentes de teorías rivales sólo es posible si existen estándares neutrales y externos compartidos por ambas teorías (Doppelt, 2001: 154). Gerard Doppelt refuta esta posición esgrimiendo dos argumentos:

- 1) Existen buenas razones para rechazar que un debate racional implique la aceptación de estándares de justificación por las teorías en conflicto. Y esto se ejemplifica en que en cualquier debate racional, las dos partes afirman que sus argumentos son buenos argumentos (al contrario de los argumentos de la otra posición). Entonces, en cualquier debate racional, se parte de que el otro propone argumentos que son entendibles y en cierto sentido defendibles, aunque no se acepten tales argumentos ni ‘las pruebas’ que se proponen (*idem*).
- 2) En el primer argumento se afirma que las teorías en conflicto no comparten estándares de justificación. Sin embargo, el autor afirma que la situación de la que él habla se refiere, más bien, a posiciones encontradas en las que cada parte suscribe diferentes estándares, pero que estos se traslapan. Es decir, las partes en conflicto podrán estar en desacuerdo, pero acordarán que existe cierto tipo de evidencia relevante para el desacuerdo en disputa (*idem*).

Lo que Doppelt pretende es, por un lado, justificar que existen *desacuerdos racionales*, y por el otro, apoyar un relativismo moderado. Éste se refiere a que la razón y la justificación (los argumentos racionales y sus justificaciones) están relacionadas con compromisos *históricos*⁵⁸ (*ibidem*, 159), e implica decir que los argumentos y las razones que son atractivos y aparecen como contundentes en un determinado periodo de la ciencia, tienen que ver no sólo con cuestiones filosóficas sino también con cuestiones históricas y sociológicas (*ibidem*, 160)⁵⁹

⁵⁸ Podríamos afirmar que Kuhn tiene una posición histórica con respecto a los valores (precisión, fecundidad, simplicidad). Tal como McMullin afirma, haciendo referencia a una cita de Kuhn de “Objectivity, value judgment, and theory choice” (1973: 336). Para McMullin, Kuhn “quiere enfatizar que estos cambios en el metanivel [se refiere a los cambios en los valores que se ‘aprecian’ más en un determinado periodo] son más lentos y menores en escala que aquellos cambios que ocurren en el nivel de las teorías” (McMullin, 1993: 64).

⁵⁹ Una posición muy similar la sostiene Mario Baglioli (1990). El autor no habla de relativismo moderado. Simplemente afirma que existen otros factores, además de los argumentos racionales que influyen en la aceptación de una teoría. Estudia específicamente el caso de Galileo y los aristotélicos, haciendo un análisis no sólo de los argumentos y contraargumentos presentados (y las pruebas), sino también de la posición de Galileo (era un matemático argumentando contra filósofos, cuando las

Aunque no todos los seguidores de Kuhn –y en especial los que se denominan *realistas*– estarían de acuerdo con la propuesta de Doppelt, sí aceptarían que *es posible que existan desacuerdos racionales*, que dos teorías propongan argumentos que –en su momento– parezcan lo suficientemente racionales como para avalar cualquiera de las teorías en competencia y que, la decisión por una u otra teoría, implicaría un proceso temporal dentro de la comunidad científica –aunque la aceptación individual de una teoría pudiera darse en un transcurso temporal más pequeño.⁶⁰

Debido a que, como dijimos al inicio de este apartado, no nos interesa desarrollar este tema, dejaremos aquí esa reflexión, no sin antes afirmar que, según nuestro punto de vista, Kuhn sostiene la existencia de un ‘desacuerdo racional’ entre teorías inconmensurables en competencia y esto no implica un relativismo radical, sino un relativismo moderado –permeado por situaciones históricas específicas–.

1.2.1.2 Inconmensurabilidad ontológica

La inconmensurabilidad ontológica se refiere a lo que Kuhn expresa en *ERC*, cuando afirma que los proponentes de dos teorías rivales (inconmensurables, por supuesto), habitan en diferentes mundos. Llevada hasta sus últimas consecuencias, tal afirmación conduciría a un *relativismo ontológico*. Es decir, cada teoría generaría su propio mundo, con sus objetos, su estructura, sus leyes, su ‘verdad’, y por ende, no podría existir discusión entre ellas ni comparación alguna. Esto porque, tales teorías no hablarían acerca de ‘lo mismo’, y los enunciados de una no podrían entrar en desacuerdo con los de la otra y cada una generaría su *verdad* sin entrar en contradicción con la *verdad* de la otra.

Ciertamente hablar de este tipo de inconmensurabilidad, implicaría hacer explícita la posición ontológica y epistemológica de Kuhn y sostener una posición al respecto. Esto se hará con detalle en el punto 1.4, por ahora baste señalar que la propuesta que se retomará aquí, es la interpretación que hace Hoyningen-Huene (1993: 36 y ss) acerca

matemáticas estaban subordinadas a la filosofía; que obtuvo su grado de filósofo, no por ser socializado entre filósofos sino por concesión de los Medici) y la situación de las disciplinas en ese momento histórico.

⁶⁰ Incluso como Kuhn llegó a afirmar: como una conversión instantánea.

de una *pluralidad de mundos fenoménicos*, con varias modificaciones.⁶¹ Dicha posición, tal como lo afirma Devitt, en apariencia no soluciona el relativismo ontológico. De forma muy breve, lo que Devitt cuestiona es cómo podemos afirmar que dos teorías hablan acerca de lo mismo, si suponemos que el mundo-en-sí no puede conocerse, y en ese sentido, cómo podemos –siquiera- pensar en compararlas (Devitt, 2001: 148).⁶² Reiteramos que se intentará dar respuesta a tales inquietudes en el apartado 1.4.

Ahora bien, antes de pasar al tercer tipo de inconmensurabilidad, es necesario aclarar que, como quizá sea evidente para los lectores, aunque se intente separar la inconmensurabilidad en tres tipos (como lo hace Sankey y Hoyningen-Huene)⁶³, si se toca el tema de la inconmensurabilidad *semántica* entre teorías, necesariamente se requiere hablar tanto de la posición ontológica –y epistemológica- desde la que se parte, como de la posición que se tiene con respecto a la racionalidad (a la comparación racional entre teorías). La posición que aquí se sostiene con respecto a la racionalidad es la que aparece en 1.2.1.1. Con respecto a la posición ontológica y epistemológica, ésta se aclarará –como ya se mencionó- en el apartado 1.4.

1.2.2 Inconmensurabilidad semántica y sus críticas

Empezaremos por decir que es este tipo de inconmensurabilidad al que se aludirá al comparar la teoría de la estructuración y la teoría de sistemas (con respecto al tema específico de la acción). En este proyecto doctoral, lo que se buscará es comparar dos teorías que tienen un diferente aparato conceptual (un núcleo conceptual disímil) por lo que sus significados cambian; este cambio de significado no puede ser traducido al lenguaje de la otra teoría. La posibilidad de comparar teorías que varían en sus

⁶¹ Tales modificaciones buscan evitar los problemas que se pueden tener al hablar de mundos fenoménicos y del mundo-en-sí. Esto en clara alusión a la distinción entre noúmenos (en el mundo-en-sí) y fenómenos (en el mundo-para-sí) que aparece en la conocida obra de Emmanuel Kant, la *Crítica de la razón pura*.

⁶² Devitt polemiza con Hoyningen-Huene cuando éste afirma que dos teorías como la del inconsciente o la de los conjuntos de estrellas globulares (“globular star clusters”) tienen dominios objetuales totalmente diferentes. Las teorías inconmensurables, afirma Hoyningen-Huene, “apuntan *aproximadamente hacia el mismo* dominio objetual, *en lo concerniente al mundo en-sí-mismo*”. Por cuestiones de claridad, reproduzco en el inglés original la cita: “target roughly the same object domain, as far as the world-in-itself is concerned” (Hoyningen-Huene, 1993: 219). Devitt comenta en relación a lo anterior que “esa forma de hablar acerca del mundo nouménico, como si fuera el mundo Real, no tiene sentido: no podemos saber nada acerca de lo que se apunta (*what is targeted*) en un mundo incognoscible” (2001: 148).

⁶³ (Sankey, 1997: cap. 3) y (Sankey y Hoyningen-Huene, 2001: ix), aunque en esta segunda versión, no hablen de tres tipos de inconmensurabilidad, sino tan sólo de dos tipos: la semántica y la metodológica.

significados, ha sido cuestionada desde varios frentes –algunos llegan al grado de optar por eliminar completamente la noción de inconmensurabilidad-. Aquí se revisarán dos de los cuestionamientos más comunes.⁶⁴ El primero pregunta cómo existen esquemas conceptuales inconmensurables y, al mismo tiempo se afirma que éstos son inteligibles. El segundo se refiere al problema de la continuidad de la referencia (con el cambio de significado), que se verá en cuatro variantes: la teoría descriptiva de la referencia, la teoría causal, la teoría causal-descriptiva y finalmente, la propuesta de Kroon y Nola.

1.2.2.1 Traducción versus interpretación

Una de las primeras críticas que se hace a la tesis de la inconmensurabilidad es que es incoherente. Esta acusación puede verse más claramente cuando nos preguntamos cómo Kuhn puede afirmar que existe inconmensurabilidad, lo cual implica intraducibilidad y él se dedica a hacer libros y artículos explicando casos ‘intraducibles’. En otras palabras, cómo, siguiendo su propuesta, puede él mencionar, de forma inteligible cuáles son teorías inconmensurables y por qué (Sankey, 1999: 102). Esta línea de crítica ha sido desarrollada por Hilary Putnam y por Donald Davidson⁶⁵ (Sankey, 1999: 102; Pérez Ransanz, 2000: 101) como se verá a continuación.

La crítica de Hilary Putnam⁶⁶

En *Reason, Truth and History*, el autor afirma:

si la tesis [de la inconmensurabilidad] fuera realmente verdadera, entonces no podríamos *traducir* otros lenguajes... de ninguna forma. Y si no podemos *interpretar* los ruidos de los organismos, entonces no tenemos fundamentos para verlos como pensantes, hablantes, o incluso como personas... a los científicos del siglo diecisiete... los conceptualizaríamos sólo como

⁶⁴ Cuestionamientos que, en cierta medida, ya habían sido tratados por el propio Kuhn en “Commensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad” (1983: 49 y ss). En este artículo clarifica su *incommensurabilidad local*, concepto con el que escapa a la mayoría de las críticas, aunque algunas no quedan solucionadas. De ahí la necesidad de explicitar las críticas y hacer patente qué aspectos quedan sin solución.

⁶⁵ Putnam, en su *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press, Cambridge, 1981. Davidson, en su “On the Very idea of a conceptual Scheme” en *Inquiries into truth and interpretation*. Clarendon Press, Oxford, 1984 [1974], pp.183-198.

⁶⁶ Hilary Putnam como gran variedad de autores, ha variado su propuesta teórica a lo largo del tiempo. Así, podemos hablar de –por lo menos- dos Putnam. El primero (en el transcurso de los setenta), comprometido con un ‘realismo externalista’ y buscando fijar la referencia en esa realidad externa. El segundo (de principios de los ochenta), con su propuesta del ‘realismo interno’ en que la referencia es interna puesto que no se puede ser el ‘ojo de dios’. El primer Putnam critica la inconmensurabilidad y propone la teoría causal de la referencia, es esa primera etapa la que desarrollamos aquí. Para un análisis acerca de cómo la teoría causal es incompatible con el realismo interno (primera *versus* segunda etapa) ver el artículo de Valer Ambrus (1999).

animales produciendo respuestas ante estímulos... Decir que Galileo tenía nociones ‘incommensurables’ y después describir estas nociones es totalmente incoherente (Putnam, 1981, citado por Sankey, 1999: 110).⁶⁷

En términos simples, lo que Putnam está diciendo es que *no se puede hacer explícito el contenido de un lenguaje si se dice que éste es intraducible*. De esto se desprenden dos ideas:

- 1) No se puede decir que se *entienden* las ideas de un lenguaje que es intraducible.
- 2) Es incoherente pensar que un *hablante* con lenguaje intraducible, tiene un lenguaje (Sankey, 1999: 102-103).

Tanto Pérez Ransanz (2000) como Sankey (1999) afirman que estas críticas están basadas en un malentendido. Y ese malentendido parecería estar colocado, en primer lugar, en una identificación del pensamiento de Quine con el de Kuhn. Como es sabido, W. v O. Quine, en *Palabra y objeto*⁶⁸, sostiene que hay una indeterminación en la traducción. Esto es, nunca podremos estar seguros si nuestra traducción es exactamente lo que los hablantes de otro lenguaje quieren decir. Nunca podremos saber si sus referencias son las mismas que las nuestras. Quine, elabora un experimento mental en el que un nativo en una isla, cada vez que aparece un conejo, dice *gavagai*. La indeterminación está en que no sabemos si dice: pata de conejo, animal peludo, animal saltarín, comida, etc. Para Quine es posible elaborar infinidad de manuales de traducción, todos ellos diferentes (sin correspondencia entre ellos) pero igualmente válidos. Como afirma Pérez Ransanz, Quine “parte de un supuesto de *traducibilidad universal*” (2000: 106), que implica que lo expresado en un lenguaje puede ser expresado en cualquier otro. Por tanto, para él la traducción correcta –sin pérdidas ni omisiones- es posible y existente (Sankey, 1999: 24).

La propuesta de Kuhn se separa de la posición de Quine; esto es así porque para él la referencia no necesariamente es indeterminada⁶⁹, sino que

es muy difícil de descubrir y que uno no puede estar nunca absolutamente seguro de que lo ha conseguido... Referencia y traducción son dos problemas, no uno, y no hallarán solución a la vez. La traducción implica *siempre y necesariamente* imperfección y compromiso; el mejor

⁶⁷ Traducción y énfasis mío.

⁶⁸ Willard van Orman Quine. *Mundo y objeto*. MIT Press, Cambridge, 1960.

⁶⁹ Kuhn utiliza la palabra *inescrutable*.

compromiso para uno puede no serlo para otro; el traductor capaz... debe cambiar repetidamente su elección de la palabra o la expresión, dependiendo del aspecto del original que le parezca más importante preservar. (Kuhn, 1976: 226)⁷⁰

Así, la inconmensurabilidad no implica que la causa de la intraducibilidad sea la imposibilidad de identificar la referencia (Chen, 1997: 262), sino que los lenguajes no tienen las mismas capacidades descriptivas. Como afirma Kuhn “los lenguajes cortan el mundo en formas diferentes” (Kuhn, 1970b: 197-198).⁷¹ Esto quiere decir que los objetos a los que se refiere una teoría, no tienen que ser los mismos, o exactamente los mismos. Pueden existir casos de referencia traslapada (lo que para uno son dos objetos, para el otro puede ser sólo uno), o se pueden señalar dos cosas diferentes y nombrarlas de igual forma.⁷² Pero no poder traducir una frase de forma exacta, no significa no poder *entenderla*. Por ello, Pérez Ransanz afirma que Kuhn se compromete con “un supuesto de *inteligibilidad universal*” (2000: 106), lo que quiere decir que los lenguajes –cualesquiera que sean- se pueden llegar a comprender. El requisito de la comprensión no es la traducción.⁷³ Para comprender un lenguaje hay que *aprehenderlo*. Lo que permite entender dos teorías inconmensurables no es la traducción sino el bilingüismo (Chen, 1997: 262). En palabras de Kuhn:

la inconmensurabilidad se convierte en una especie de intraducibilidad, localizada en una u otra área en la que dos taxonomías léxicas difieren... las violaciones de [no solapamiento entre taxonomías] no impiden la comprensión entre comunidades. Los miembros de una comunidad pueden adquirir la taxonomía empleada por los miembros de otra... Pero el proceso que permite la comprensión produce bilingües, no traductores, y el bilingüismo tiene un coste... El bilingüe siempre debe recordar dentro de qué comunidad lingüística se está produciendo el discurso. El uso de una taxonomía para construir enunciados para alguien que usa la otra pone en peligro la comunicación. (Kuhn, 1991^a: 116)

Hasta aquí, Kuhn parecería refutar la objeción que se le hace; él afirmaría que *si se puede comprender el contenido de un lenguaje intraducible*. Si esto es así, quien posea

⁷⁰ Énfasis mío.

⁷¹ En inglés, el texto dice “languages cut up the world in different ways”, la traducción al español dice “las lenguas seccionan el mundo de diferentes modos”. Me parece que la traducción que propongo es más literal y esa literalidad conserva la fuerza de lo que Kuhn afirma.

⁷² Ver 1.4.1, el factor semántico.

⁷³ Que es lo que confunde Putnam en la cita que transcribimos anteriormente. Dice Putnam: Si la inconmensurabilidad fuera cierta, no podríamos *traducir* otros lenguajes, y si no podemos *interpretarlos*... Es claro que está utilizando traducir como sinónimo de interpretar. Kuhn enfatiza que son diferentes procesos. Una cosa es traducir, y otra muy diferente interpretar o comprender lo que el otro dice.

un lenguaje intraducible puede ser considerado como un interlocutor, con un lenguaje diferente al nuestro. El postulado acerca de que existe intraducibilidad quedaría salvado; si la inconmensurabilidad implica intraducibilidad y la intraducibilidad es posible, entonces la inconmensurabilidad es posible.

Sin embargo, antes de desechar la crítica a la tesis de la inconmensurabilidad, debemos precisar que no se ha eliminado totalmente el cuestionamiento. Afirmar que hay bilingües no legitima decir que hay lenguajes intraducibles. Se podría decir que hay bilingües puesto que *tradujeron* desde su lengua materna las expresiones de la otra y así aprendieron el idioma.⁷⁴ Y esto implicaría decir que todo lenguaje es traducible –o no es lenguaje–.

Pero, tal y como Howard Sankey argumenta, existen varias razones para afirmar que aprender un segundo idioma y traducir son dos procesos diferentes (1999: 113).

Veamos:

- 1) No existe una razón plausible para asumir que entender una expresión en otro idioma implica traducirla al idioma que se habla. Un hablante bilingüe, no traduce las expresiones a su lenguaje originario. El proceso es directo, o está entendiendo en el segundo idioma o en el suyo.
- 2) Los lenguajes se adquieren (que es otra forma de decir, los lenguajes se aprenden, cuestión que ya había mencionado Kuhn), no se traducen. Si se tradujeran, no sería posible aprender el primer idioma.
- 3) Si la traducción fuera necesaria para entender un segundo idioma, no es posible dilucidar cómo sería posible la traducción, ya que sólo podemos traducir un lenguaje si *lo comprendemos*. Esto es, el entendimiento es lógicamente anterior a la traducción (*idem*).

Desde la posición de Kuhn, el proceso de aprendizaje de una teoría científica, lo mismo que el aprendizaje de una lengua, no está relacionado con un proceso de traducción, sino con un aprendizaje que involucra ostensión y relaciones de similitud (y diferencia). La ostensión y las relaciones de similitud “codeterminan la percepción y la formación de

⁷⁴ Adaptándolo al caso que nos ocupa, las anteriores líneas dirían: ‘Él conoce las dos teorías sociológicas porque conoce la teoría de Anthony Giddens y después aprendió –traduciendo los términos– la de Niklas Luhmann’.

conceptos empíricos” (Hoyningen-Huene, 1993: 70). Es por ello que insiste: lo que se genera –cuando se comparan teorías- no son *traductores*, sino *bilingües*.

La crítica de Donald Davidson

No obstante las razones antes esgrimidas, será necesario confrontar la objeción que hace Davidson contra la inconmensurabilidad y su relación con la intraducibilidad. Esta objeción se relaciona con aquello que, según Davidson, es ‘sustantivo’ o ‘sustancial’ al lenguaje. Para el continuador de la tradición de Quine, la posibilidad de traducción es una de las características esenciales de un lenguaje. No podemos probar que algo intraducible es un lenguaje (Sankey, 1999: 121) y más todavía, para este autor existe una conexión entre la posibilidad de traducción y la verdad (*ibidem*, 127 y ss). A continuación se explicará esto.

a) La posibilidad de traducción como ‘la característica’ de cualquier lenguaje

Para este autor, la imposibilidad de traducir un lenguaje puede ser muestra de dos cosas. O de que el lenguaje es intraducible o de que no es lenguaje (*ibidem*, 120). Y no tenemos evidencias suficientes para decidir a favor de uno o de otro lado. En ese caso, Davidson advierte que es más convincente decir que aquello que no se puede traducir, no es lenguaje. El autor presenta su argumento en el conocido artículo “On the Very idea of a conceptual Scheme” de 1974. Ahí sugiere que aquellos autores que proponen al lenguaje como algo independiente de la traducción, están planteando –de forma subyacente- que existe un dualismo entre los esquemas conceptuales y el contenido empírico. En esta posición, es el lenguaje el que ‘soporta’ la relación esquema/contenido, con la realidad (Sankey, 1999:121). Es decir, este dualismo implicaría que los esquemas conceptuales *imponen* un cierto orden a la realidad (contenido). Para Davidson, el dualismo esquema/contenido separa o desconecta el ‘ser lenguaje’⁷⁵ de la traducción, de tal suerte que

algo es un lenguaje, y está asociado con un esquema conceptual, lo podamos traducir o no, si mantiene una cierta relación (prediciendo, organizando, confrontando o encajando⁷⁶) con la experiencia (naturaleza, realidad, impulsos sensibles)... Las imágenes o metáforas se integran en dos grupos principales: esquemas conceptuales (lenguajes) que *organizan* algo o, lo encuadran... El primer grupo contiene también *sistematizar, dividir* (el flujo de la experiencia); más ejemplos del segundo grupo son *predecir, dar*

⁷⁵ La palabra en inglés es mucho más clara para decir esto: *languagehood*.

⁷⁶En el original: ‘*fitting*’.

cuenta de, enfrentar (el tribunal de la experiencia). (Davidson, 1974; citado por Sankey, 1999:122)⁷⁷

Quienes separan la esencia del lenguaje de la traducción, afirman que algo es un lenguaje con tal que prediga u organice la realidad. La lógica de Davidson es, entonces, comprobar que ninguno de los esquemas conceptuales (los que organizan y los que predicen) pueden sostener la independencia del lenguaje con respecto a la traducción.

A continuación, veremos las objeciones que Davidson hace a quienes afirman que algo es un lenguaje si *organiza el mundo*; las críticas que hace tal autor a quienes afirman que algo es un lenguaje si *'encaja con el mundo'* (fits the world), o si *predice al mundo*, se atenderán en el inciso b) de este mismo apartado.

Quienes caracterizan el lenguaje como una forma de organizar el mundo, afirma Davidson, están diciendo que algo se puede reconocer como un lenguaje porque tiene una función clasificatoria. Dos lenguajes no se pueden traducir entre sí porque acomodan las cosas de forma diferente (Sankey, 1999:123). Pero, Davidson sostiene que cuando se organiza algo –como el mundo o la naturaleza– no se dice que se organice una sola cosa, sino un conjunto de cosas contenidas en ese ‘algo’. Davidson hace la analogía entre un clóset y las cosas que contiene, y la naturaleza y lo que se organiza. El autor propone que sólo podríamos decir que un lenguaje organiza las cosas de forma diferente que otro, si pudiéramos traducir totalmente ese otro lenguaje (*idem*). La pregunta que aquí surge es, cómo podemos decir que los dos lenguajes organizan un ‘algo’ similar de forma diferente si no tenemos forma de saber que eso que organizan es similar.⁷⁸ Es decir, sin traducción no podríamos saber si “un lenguaje divide el mundo de forma diferente o siquiera, si éste divide el mundo” (*ibidem*, 124).

El autor admite la posibilidad de fallos en la traducción, pero afirma que estos fallos deben ser limitados para poder ser inteligibles (*idem*). Con esto podemos ver que su crítica se refiere a la inconmensurabilidad *total*, y no la inconmensurabilidad *local*, que como ya vimos, es la que propone Kuhn en su última etapa (ver *supra* 1.1.4.3). Lo anterior nos permite decir que este primer argumento de Davidson contra la

⁷⁷ La traducción y el subrayado son míos.

⁷⁸ Es decir, cómo podríamos decir que los zapatos no fueron organizados por sus materiales sino por sus funciones, cuando no sabemos si para el otro lenguaje existen los zapatos o no.

incommensurabilidad no se sostiene (si ésta es local). (Sankey, 1999: 121; Sankey y Hoyningen-Huene, 2001: xii).

Resumiendo, el argumento de Davidson que describimos aquí, se refiere a que un lenguaje para *organizar* la realidad, necesita tener relación con el contenido (con la realidad). Y este contenido no es independiente, o no puede '*verificarse*' independientemente de la traducción. Por tanto, si no se puede verificar que organiza, no es lenguaje. Howard Sankey contra argumenta que, para sostener lo anterior, habría que comprobar que el lenguaje no organiza la realidad si no hay traducción. Esto es algo que Davidson no hace. Tan solo afirma –siguiendo la lógica de su proposición– que si la falla en la traducción es total, no existen evidencias semánticas de que aquello intraducible es material lingüístico (*ibidem*, 125). No podemos asegurar que no existen lenguajes totalmente intraducibles, asegura Sankey, y esto, incluso si no podemos verificar que existen o si no podemos darles un contenido.

Por lo demás, aunque no estuviéramos de acuerdo con los argumentos en contra que propone Sankey, sí podríamos decir que esta crítica no afecta la posición que aquí mantenemos, puesto que no hablamos de una incommensurabilidad total sino de una local. Y esto significa que es posible identificar qué contenidos están organizados de forma diferente puesto que se comparten ciertos significados (ver *infra* 1.3).

b) La relación entre traducción y verdad

Ahora nos ocuparemos de la segunda crítica de Davidson contra la incommensurabilidad. Como ya se ha mencionado, el autor asegura que quienes sostienen la existencia de la incommensurabilidad (como intraducibilidad), proponen implícitamente que un lenguaje es tal –o una teoría es tal– si puede predecir, encajar, o enfrentar la experiencia. Davidson quiere comprobar que esto no es posible, afirmando que un lenguaje no puede ser compatible con la experiencia si no se puede traducir *eso* en lo que se dice es compatible.

En ese sentido, el autor estaría proponiendo que, 'si los lenguajes incommensurables (intraducibles) pueden predecir –porque se ajustan con la experiencia–, entonces parecería haber una separación *insostenible* entre verdad y traducción' (Sankey, 1999:127). Luego, desglosa lo anterior diciendo que la incommensurabilidad implicaría

la existencia de esquemas conceptuales que organizarían el mundo de formas diferentes, y que, por ende, proveerían de formas alternativas para enfrentarse con la experiencia. Es decir, si tenemos un lenguaje A y uno B, cada uno de ellos tendría sus propios enunciados y su propio ‘aparato referencial’. Los enunciados de A, no podrían traducirse a B y sin embargo, podrían ‘relacionarse’ con el mundo en forma adecuada.

Dice Davidson que afirmar que una teoría se adecua con la experiencia, es afirmar que es verdadera. Esto porque los esquemas conceptuales toman en cuenta “la totalidad de la evidencia sensorial, pasada, presente y futura” (Davidson, 1974, citado por Sankey, 1999: 127). Y continúa diciendo que la afirmación ‘Aquello que se adecua con la experiencia es verdad’, es innecesaria y redundante, ya que decir lo anterior “no añade nada inteligible al simple concepto de que es verdad” (Davidson, 1974, citado por Sankey, 1999:128). Por tanto, en lugar de tener dos enunciados, siendo el primero ‘Si el esquema A se adecua con la experiencia, es verdadero’ y; el segundo ‘Si el esquema B se adecua con la experiencia, es verdadero’; tenemos un sólo enunciado que dice: ‘*Un esquema conceptual (o teoría) es aceptable (adecuado), si es verdad*’. En ese sentido, continúa el estadounidense, cualquiera que apoye la idea de la inconmensurabilidad, está diciendo que ‘la teoría A, aunque es inconmensurable con B, es “en gran medida verdadera pero no es traducible”’ (Sankey, 1999:128).

Pero todo lo anterior, comenta Davidson, cuestiona la noción convencional de verdad que tenemos. El autor se refiere a la noción tarskiana de la verdad.⁷⁹ En ésta se dice que un enunciado (La nieve es blanca) es verdadero si y sólo si ‘la nieve es blanca’. Esto implica que la determinación de la verdad está dada por la posibilidad de traducir uno o cualquier enunciado a un metalenguaje (en este caso el español). Visto así, un lenguaje verdadero L, debe implicar para cada enunciado de L, un teorema con la forma siguiente:

“Un enunciado (e) es verdadero, si y sólo si (p)” (Davidson, 1974, citado por Sankey, 1999: 128). Donde (e) es reemplazado por una descripción de (e) y; (p) por (e) mismo, si el lenguaje (L) en el que se incluye (e) es Español y por una traducción de (e) al Español, si (e) no es Español. Entonces, (e) es verdad sólo si puede ser reemplazado por

⁷⁹ Noción que aparece en el artículo “The concept of truth in formalized languages”, reimpresso en *Logic, Semantics, Metamathematics*, Oxford University Press, 1956, pp. 152-278.

una descripción de (e), o por (p). Siendo (p) la traducción de (e) en el metalenguaje.

Davidson afirma:

Ya que la Convención T [refiriéndose a la proposición de Tarski acerca de la verdad]⁸⁰ encarna [embodies] nuestra mejor intuición acerca de cómo se utiliza el concepto de verdad, no parece haber mucha esperanza para una prueba [a test] de que existe un esquema conceptual radicalmente diferente del nuestro, *si tal prueba depende de la suposición de que podemos divorciar la noción de verdad de la noción de traducción* (Davidson, 1974, citado por Sankey, 1999:128).⁸¹

Después de la anterior cita y recuperando lo ya comentado, podemos resumir la propuesta de Davidson contra la inconmensurabilidad diciendo que para este autor:

- 1) Los esquemas conceptuales son adecuados si son verdad.
- 2) La verdad no se puede separar de la posibilidad de traducción.

Por tanto, un esquema conceptual adecuado sólo será tal, si puede traducirse. Aquello que no pueda traducirse, ni es verdad, ni es un esquema conceptual (o lenguaje). En ese sentido, la propuesta de la inconmensurabilidad (como intraducibilidad) es inaceptable.

A continuación, seguiremos la crítica que Howard Sankey hace a la propuesta de Davidson. Para este autor, es posible criticar las dos proposiciones de Davidson que sustentan su refutación de la inconmensurabilidad. Por la complejidad que entrañan, se presentarán las dos proposiciones y sus análisis por separado.

Los esquemas conceptuales son adecuados si son verdaderos

La crítica que hace Sankey a este enunciado se relaciona con la posibilidad de reducir las afirmaciones: (1) ‘Algo es un esquema conceptual, si y sólo si se ajusta a la experiencia’ y (2) ‘Todo aquello que se ajusta a la experiencia es verdadero’; por tanto: ‘Algo es un esquema conceptual si y sólo si es verdadero’. Ciertamente, Davidson afirma que ‘ajustarse a la experiencia’ (o adecuarse a la experiencia) incluye toda la experiencia posible (pasada, presente o futura), y en ese sentido podríamos equiparar ‘ajustarse a la experiencia’ con ‘ser verdadero’. Pero afirmar que la adecuación con la

⁸⁰ Putnam afirma que Tarski en su *Wahrheitsbegriff* (concepto de verdad) llamó al famoso enunciado ‘La nieve es blanca’ es verdadero si y sólo si... ‘*criterio W*’, por “alguna razón –afirma Putnam– fue traducido como ‘*convención T*’” (Putnam, 1991: 40).

⁸¹ La traducción y las cursivas son mías.

experiencia implica *toda* la experiencia posible es una aseveración sumamente fuerte y en última instancia casi imposible de ser probada.⁸²

Además, si proponemos eso como requisito (la adecuación con toda experiencia pasada, presente, futura) para cualquier lenguaje o teoría, entonces -afirma irónicamente Sankey-, dejaríamos fuera de nuestro argumento a la ciencia (Sankey, 1999:129). Rara vez, asegura el australiano, “las teorías encajan con toda la evidencia [presente], mucho menos con la evidencia futura” (*idem*). Por ello, no podemos poner como condición de posibilidad a una teoría (esquema conceptual) que sea verdadera o que se adecue con toda la experiencia posible. Podemos hablar de la existencia de teorías inconmensurables que se ajusten con algún tipo de experiencia. Pero no por ello serán verdaderas, y tampoco perderán su condición de ‘teorías’. Finaliza Sankey diciendo que la “intraducibilidad se debe a diferencias semánticas que se dan independientemente de que las teorías sean verdaderas o falsas” (*ibidem*, 130). Es decir, la inconmensurabilidad no está relacionada con el estatus de verdad o falsedad de una teoría, y por ende pueden existir teorías inconmensurables aunque no se ajusten con toda la experiencia posible.

La verdad no se puede separar de la traducción

Davidson ataca la posibilidad de que existan enunciados verdaderos pero intraducibles. Si alguien afirma que la verdad se puede separar de la traducción, estaría afirmando lo siguiente: ‘Para un lenguaje A, con un enunciado (a), o tal enunciado es verdadero, o su negación es verdadera (siguiendo los postulados de la lógica clásica: a es ‘a’ o es ‘no a’). Si (a), no puede traducirse de A a B, entonces ni ‘a’ ni ‘no a’ pueden traducirse a B’. Así, ni los enunciados verdaderos ni los falsos se podrían traducir. Sin embargo, para Davidson, el concepto de verdad –que retoma de Tarski- está definido por la posibilidad de traducción a un metalenguaje (español).⁸³ Entonces, todo enunciado será verdadero si puede ser traducido al español. Esto, afirma Sankey, implica que tal concepto de verdad no abarca lenguajes (esquemas conceptuales) que no pueden ser traducidos al español –que es el idioma que se ha utilizado para este ejemplo-. Por

⁸² Piénsese en todos los argumentos que han surgido contra la inducción y su relación con la verdad.

⁸³ Ciertamente él habla para el idioma inglés, pero ya que este escrito está en español, hablaremos del idioma español, en el que por cierto, no es posible decir con exactitud todo lo que se puede decir en el inglés. Por ejemplo, la traducción de ‘to fit experience’ la he traducido como ‘encajar con la experiencia’, ‘ser adecuado con la experiencia’, ‘estar ajustado con la experiencia’, que no acaban de significar lo que esto dice en inglés.

tanto, aquellos idiomas que no pueden ser traducidos al español no son verdaderos y por consecuencia no son idiomas. Y no son idiomas (o lenguajes) porque si los lenguajes buscan predecir, o ‘encajar con la experiencia’, esto querrá decir que por lo menos uno de sus enunciados debe ser verdadero. Ya que no puedo traducir tales enunciados (ni los verdaderos ni los falsos), ese lenguaje no cumplirá con el requisito ‘adecuarse a la experiencia’ y por ende no será un lenguaje (o esquema conceptual). De esto deduce Davidson que *no pueden existir enunciados verdaderos intraducibles*, y que aquello que no se pueda traducir no podrá ser un lenguaje (o esquema conceptual).

El primer argumento en contra de esta posición es una reiteración de lo ya dicho, pero brevemente hablaremos de ello [ver el inciso (a) de esta misma sección]. Esta objeción a Davidson diría que su propuesta parece ser aceptable pero sólo para lenguajes totales. Es decir, tendría plausibilidad tan sólo en el caso de que se propusiera una inconmensurabilidad total (lenguajes o esquemas conceptuales *totalmente* intraducibles). Pero si estamos hablando de sub-lenguajes (esquemas conceptuales) incluidos en un “lenguaje más inclusivo”⁸⁴ (Sankey, 1999:131), entonces, aunque los sub-lenguajes sean intraducibles entre sí, pueden tener un ‘predicado verdadero’ en el lenguaje que los contiene (y que funcionaría como el metalenguaje que contiene los enunciados verdaderos).

Por ello podemos decir que, incluso si el argumento de Davidson se sostuviera, para el caso que aquí nos ocupa (la comparación de dos teorías –que forman parte de la disciplina sociológica- con inconmensurabilidad local) no se aplicaría su refutación a la inconmensurabilidad local.

El segundo argumento en contra de la posición de Davidson tiene que ver con su aseveración acerca de que algo es un lenguaje (que contiene aserciones verdaderas) sólo si se puede traducir. Pero para afirmar tal cosa, dice H. Sankey, Davidson tendría primero que demostrar que *algo* que no se puede traducir no es un lenguaje. Lo que hace el norteamericano, comenta Sankey, es mostrar que la “verdad es indefinible para

⁸⁴ Éste puede ser desde el lenguaje disciplinar hasta el idioma en que se escribe (el que se utiliza para la vida cotidiana).

enunciados intraducibles” (Sankey, 1999:132). Pero esto no muestra que un lenguaje no pueda ser identificado independientemente de su traducción.⁸⁵

Si se identificara un lenguaje que no se puede traducir, esto podría mostrar la existencia de una verdad intraducible. Pero sería una demostración *a posteriori*. Davidson presenta un *a priori*, en el que la verdad no puede deslindarse de la traducción. Si ponemos atención al razonamiento, no hay conexión entre la verdad y la traducción -por un lado- y la posibilidad de reconocer un lenguaje si no hay traducción -por el otro-, porque si aseguramos tal relación parecería que un lenguaje -por el sólo hecho de serlo- es verdadero. Tal conclusión es evidentemente incorrecta. Así que será necesario separar la posibilidad de que algo sea un lenguaje -sea entendible- de su veracidad o falsedad, independientemente de si puede ser traducido o no.

En líneas anteriores se dieron argumentos para mostrar que es posible aprender (entender) un lenguaje sin necesidad de traducirlo. Se dieron razones plausibles para afirmar que un lenguaje puede ‘reconocerse’ y entenderse incluso sin traducción. Pero desde luego esto no dice nada acerca de la verdad o falsedad de sus enunciados.

La verdad o falsedad de un esquema conceptual (o lenguaje) nos remite al concepto de verdad que esgrime Davidson, el cual supone que la posesión de verdad de un enunciado depende de si éste pertenece a nuestro lenguaje. Esto entonces hace que se excluya a todo aquello que no pueda ser expresado en dicho lenguaje común. Según Sankey, que ‘algo’ sea verdadero no está referido necesariamente a que pertenezca o no a nuestro lenguaje (o a un lenguaje común). La veracidad no se adquiere por el hecho de ‘ser parte de’ o ‘ser traducido a’ nuestro lenguaje. Estas, son dos cuestiones diferentes.

⁸⁵ Sankey, de hecho, propone algunos ejemplos acerca de cómo se reconocen lenguajes independientemente de que se hayan traducido. Por ejemplo, afirma que se puede identificar que algo es un código aunque no se lo pueda descifrar, o se pueden reconocer fragmentos de ‘lenguas muertas’ incluso antes de que se puedan traducir (Sankey, 1999: 116 y 117). Además, afirma el australiano, cuando aparecen teorías cuyos conceptos son intraducibles, no se cuestiona si ‘la otra teoría’ es un lenguaje o no, si es un ‘comportamiento lingüístico’ o no. Se cuestiona si es un interlocutor serio o relevante para la discusión -en todo caso-. Pero no se cuestiona si lo que está produciendo son ‘ruidos’ o un lenguaje. Se parte de que la otra proposición es una teoría -que se puede considerar errónea o no-, es decir, una proposición acerca de la naturaleza.

El filósofo australiano propone que aun cuando dos teorías pueden ser inconmensurables (no intertraducibles), las cuestiones de verdad y las posibilidades de comparación se pueden dirimir gracias a que existe un lenguaje total (un lenguaje natural) que las contiene. Así, podemos formular –por ejemplo- los enunciados de la teoría del ímpetu y de la mecánica newtoniana como sigue:

‘Los proyectiles tienen ímpetu’ es verdadero si y solo si, los proyectiles tienen ímpetu.

‘Los proyectiles tienen momentum’ es verdadero si y sólo si, los proyectiles tienen momentum. (Sankey, 1999: 135)

Esto significa que aunque la terminología del ímpetu no pueda traducirse a la teoría newtoniana y viceversa, sí se pueden expresar en un lenguaje que los contiene (en este caso, el español). Con estas aclaraciones parecería evidente el por qué Kuhn y Feyerabend, aunque hacen estudios acerca de teorías inconmensurables, pueden hablar acerca de ellas. Lo que estos autores nunca explicitaron fue que su comparación estaba hecha no desde los ‘lenguajes’ de las teorías, sino desde un metalenguaje común. Este metalenguaje no permite una comparación punto por punto, pero sí la ubicación de las *anomalías* gracias a aquellas porciones de lenguaje traducible insertas en los sub-lenguajes y a que ambas teorías pueden ser expresadas en un lenguaje global. Así, la comparación y evaluación es posible gracias al metalenguaje. De todo esto se volverá a hablar en el punto 1.3.

Para finalizar este inciso, podemos resumir que Sankey separa la verdad de la existencia de un lenguaje (vgr. los lenguajes pueden ser verdaderos, o contener enunciados falsos y verdaderos, y todo lo anterior no merma su ‘ser lenguaje’) y la verdad de la traducibilidad (el australiano afirma la existencia de lenguajes intraducibles, aunque no por ello falsos o verdaderos). Con ello refuta la afirmación de Davidson que diría, que la inconmensurabilidad es implausible puesto que supone lenguajes que no se pueden traducir y por tanto, verdades intraducibles. Así, concluye Sankey, los argumentos de Davidson no logran hacer mella en la posibilidad de la inconmensurabilidad como intraducibilidad.

1.2.2.2 Las teorías de la referencia: La respuesta estándar

Una más de las críticas que surgieron en contra de la tesis de la inconmensurabilidad tiene que ver precisamente con una de las consecuencias que supone tal tesis: la

discontinuidad teórica. De este modo, si existe inconmensurabilidad de una teoría a otra, el *continuum* científico no parece darse. La ‘metáfora’ del cambio de mundo implicaría que cada teoría comienza de cero y –además– describe objetos que no existen en ‘el otro mundo’. Esto, claramente nos llevaría a un relativismo radical en el que no hay progreso posible.

Precisamente como una respuesta, autores *realistas*⁸⁶ generaron diversas teorías de la referencia en un intento por evitar el relativismo y por salvar la progresión de la ciencia. Dichos autores propusieron que a pesar de los cambios de significado en las teorías, se podía apreciar una continuidad en los referentes. Esto implicaba la posibilidad de comparar teorías aun con significados cambiantes, puesto que se referían a ‘lo mismo’. A continuación precisaremos cuatro de los intentos por fijar la referencia, mismos que se dieron en la llamada ‘respuesta estándar’ (Sankey, 1999: 4; Boyd, 2001: 7), para luego finalizar con las objeciones que Kuhn hace al respecto.

La teoría descriptiva de la referencia

Ya se dijo que esta teoría surgió como un intento de evitar el relativismo y afirmar que la ciencia progresa. Pero en un nivel más simple, la búsqueda era afirmar que, aun cuando se aceptara que las teorías cambian sus significados y sus conceptos –como lo hacía la tesis de la inconmensurabilidad– era posible compararlas ya que se podía demostrar que ‘co-referían’. Esto es, que incluso si utilizaban diferentes *nombres*, las extensiones de estos nombres eran las mismas.

Esta tesis fue presentada por Israel Scheffler en su libro *Science and subjectivity* en 1967. En él, Scheffler utilizaba la distinción fregeana entre sentido y referencia (Sankey y Hoyningen-Huene, 2001: x) para demostrar que el sentido teórico podía variar en forma independiente de la referencia. Con ello mostraba que aunque dos teorías tuvieran diferentes significados, podían contradecirse entre ellas (al compartir

⁸⁶ Hemos evitado definir posiciones ontológicas y epistemológicas ya que en el apartado 1.4 se buscará aclarar cada una de estas posiciones y proponer la propia. Sin embargo, es conveniente decir a qué nos referimos aquí cuando decimos ‘autores *realistas*’. Para este caso específico, los autores realistas serán aquellos que sustentan que existe una realidad independiente de nosotros y nuestro conocimiento, que esa realidad es posible de ser conocida, que tal conocimiento es progresivo –cada vez nos acercamos más a la verdad– y, en conjunto con lo anterior, que hay continuidad entre las teorías y los conocimientos que éstas proporcionan.

referencia, podían enunciar diferentes consecuencias y por ende, invalidar una de las posiciones) (Sankey, 1999: 36).

El problema al que se enfrentaba Scheffler surge cuando pretendemos afirmar que dos teorías tienen diferentes conceptos y/o diferentes significados y, sin embargo, se refieren a la misma cosa. Para solucionar esta dificultad, el autor apeló a una teoría de la *descripción de la referencia*. Ésta, *grosso modo*, dice que cualquier referencia está determinada por su descripción. Es decir, si este objeto satisface la descripción de ser líquido, estar integrado por dos partes de hidrógeno, por una de oxígeno, ser incolora, entonces es *agua*, aunque se la llame ‘evanescencia transparente’.

Pero existen varias críticas a esta posición. Una de ellas afirma que no es consistente lógicamente y; otra, que no logra evitar lo que la tesis de la inconmensurabilidad introduce –*verbi gratia* la discontinuidad de la referencia-, y para sostener lo anterior se remite a casos históricos.

Antes de entrar en materia respecto a la primera crítica, conviene desglosar el argumento de Scheffler. De forma muy sencilla, éste diría que teniendo dos teorías por comparar,

- 1) Los términos de cada una podrían tener diferente sentido y aun así tener la misma referencia y;
- 2) La igualdad en la referencia sería una condición suficiente para que los enunciados de las dos teorías entraran en relación lógica (es decir, podrían contradecirse o ser equiparables, etc.) (Sankey, 1999:38-39).

De aquí podemos deducir que (1) si tenemos dos teorías que se refieren a lo mismo (aunque tengan sentidos diferentes); (2) éstas se contradicen entre ellas –una rechaza alguna consecuencia de lo referido y la otra lo confirma y; (3) lo referido tiene o no tal consecuencia; (4) entonces podemos compararlas y decir que una se confirma o es verdadera (y al contrario), con respecto a ese enunciado en que la referencia es compartida (esto porque A es A o es *no A*).

Pues bien, Howard Sankey critica este razonamiento afirmando que una contradicción lógica –que es lo que está implícito en la posibilidad de comparación entre teorías-

requiere más que la identidad de referencia en los enunciados de dos teorías (1999: 40). La contradicción en sentido estricto, implica la negación de un *enunciado* que debe ser del mismo tipo que aquel que se niega. Sin embargo, este autor afirma que aunque no se cumpla en rigor el principio de contradicción, ciertamente es imposible decir que ambos enunciados que se refieren a lo mismo y niegan o afirman algo, son al mismo tiempo verdaderos. Por ello podríamos decir que esta primera crítica no es suficiente para descartar el argumento de Scheffler. No obstante, el autor propone una segunda objeción, a saber, si cada teoría tiene sentidos y significados diferentes (cada teoría tiene sus propios enunciados con determinadas relaciones lógicas), no existe un puente (lógico) entre las dos teorías. Esto significa que no hay “relaciones lógicas entre los lenguajes” (Sankey, 1999: 40). La única posibilidad de hacer esto, implicaría poder traducirlos, punto por punto, en un lenguaje común –que es aquello que niega la tesis de la inconmensurabilidad *semántica*-. Mas como esto no es posible, incluso aunque se comparta una referencia, “el argumento de Scheffler está fuera de lugar” (*idem*). Por lo demás, Sankey afirma que también esta objeción parece exagerada si pensamos que las teorías que se comparan son parte de un ‘lenguaje natural’ en el que están insertas y desde el que se podrían establecer relaciones lógicas entre ellas.

La segunda crítica surge de la propia definición de la referencia a la que se remite Scheffler. Es decir, si para *fijar* la referencia nos tenemos que remitir a que ésta satisfaga la descripción que se hace de ella, entonces cuando dos teorías describan *agua* de forma diferente, estarán refiriéndose a cosas diferentes. En ese momento, la referencia habrá cambiado y no podrán compararse. Debido a que las descripciones de referentes tienden a modificarse en forma continua⁸⁷, entonces el objetivo principal de la propuesta de Scheffler no se cumple. Es decir, es posible ver en la historia de la ciencia una discontinuidad de la referencia, en donde el cambio conceptual no sólo implica cambio de significados, sino también cambio de referencia (Sankey y Hoyningen-Huene, 2001:x).

Las proposiciones que siguieron a Scheffler intentaron solucionar los problemas que no lograba resolver su propuesta: fijar la referencia y posibilitar la comparación. Dado el

⁸⁷ Un ejemplo es el de ‘agua’, que desarrolla T. Kuhn. Según Kuhn, en 1750 la liquidez era una propiedad esencial del agua. Para 1780 (¡treinta años después!), “la taxonomía química se transforma de modo que una especie química puede existir en los tres estados de agregación” (sólido, líquido y gaseoso), es decir, la liquidez deja de ser una propiedad esencial del agua (Kuhn, 1989: 103).

fracaso –aparente- de la teoría descriptiva, surge lo que sería llamado ‘teoría causal de la referencia’.

La teoría causal de la referencia

En 1972, Hartry Field, publica el artículo “Tarski’s theory of truth”.⁸⁸ En él cuestiona que la propuesta tarskiana hubiera proporcionado una solución con respecto al problema de la ‘referencia’. A decir de Hilary Putnam, el artículo de Field sacó a la luz la siguiente pregunta “¿La *referencia* sólo constituye una relación entre una cosa, que resulta ser una palabra (digamos ‘Mond’) o el acontecimiento particular de que esa palabra sea emitida, y otra cosa (digamos, la luna)?” (Putnam, 1991: 24). Esa inquietud, que implicaba la necesidad de generar una teoría *fisicalista* de la referencia –a diferencia de la teoría semántica de la verdad que proponía Tarski-, fue la que impulsó a Putnam (según comenta el propio autor) a proponer la llamada ‘teoría causal de la referencia’. En palabras de Putnam:

[M]is conferencias Locke⁸⁹ fueron concebidas en su origen justamente como un examen detallado del problema planteado por Field, el de tratar de encontrar (o pedir que busquemos) una teoría ‘fisicalista’ de la referencia, es decir, una teoría para la cual el hablante sólo se refiere a una cosa al utilizar un término si el uso que le da se encuentra en una relación causal definida (por la ciencia empírica, en el mismo espíritu en que ésta ha ‘definido’ *agua* como H₂O y *temperatura* como energía cinética molecular) con ese algo, o con cosas de la misma clase que ese algo (una ‘misma clase’ cuyo sentido también tendría que haber sido definido) (Putnam, 1991: 13).

Ya en 1975, en su artículo “Explanation and Reference”, Putnam se daba cuenta de la importancia de proponer una teoría diferente de la descriptiva para lograr fijar la referencia, pues como Putnam observaba en el artículo mencionado, si se seguían las premisas de tal teoría resultaría que “¡ninguno de los términos de Bohr en su teoría de 1911 referían!” (Putnam, 1975: citado en Sankey, 1999: 47). O al contrario, se podía describir de forma incorrecta un referente, y éste a pesar de la descripción errónea podía subsistir. Por ello se necesitaba una teoría capaz de ‘resistir’ la variación descriptiva y capaz de probar la existencia de contenido de la referencia descrita.

⁸⁸ Publicado en el *Journal of Philosophy*, vol.69, núm. 13.

⁸⁹ Son una serie de conferencias que Hilary Putnam dicta en la Universidad de Oxford en 1976, y que aparecieron en forma de libro en 1978 con el título *Meaning and the Moral Sciences*.

Esta teoría también se atribuye a Saul Kripke, quien en 1972 publicó su artículo “Naming and Necessity”, en el que afirma que ‘un objeto’ (él utiliza el ejemplo del oro) no puede identificarse simplemente como “aquello que satisface una descripción” (Sankey, 1999: 50). Si esto fuera así, entonces cualquier cosa que satisfaga la descripción sería considerado ‘el mismo referente’.

Tanto para Kripke como para Putnam, la referencia parecería ser -por lo menos parcialmente- independiente de su descripción. Ésta, decían los autores, podía fijarse de forma autónoma a los significados que se le pudieran atribuir.

La teoría causal propone que la referencia se fija o se establece por la introducción *original* de términos, y esta introducción determina su uso subsecuente. Es decir, en algún momento en la historia se dijo por primera vez un nombre y se señaló un ‘objeto’ -en una relación pragmática de los individuos con su entorno-. En ese momento quedó fijada la referencia, aunque las descripciones del ‘objeto’ hayan variado (Kroon y Nola, 2001: 94; Sankey, 1999: 48). La teoría es llamada causal, porque como afirma Putnam “mis usos posteriores [del término] estarán *causalmente conectados* con este evento introductor” (Putnam, 1975 citado por Ambrus, 1999: 12). Al aislar el ‘nombramiento de la referencia’, de su descripción, la teoría busca dar más estabilidad a la referencia a través del cambio de teorías en el desarrollo científico.

Ahora bien, como se sabe, no todos los objetos de la búsqueda científica son visibles y pueden ser determinados ostensivamente. Para este tipo de ‘objetos’, la introducción del término incluiría algún tipo de descripción que asegure la referencia (aunque ésta no juega el mismo rol que en la teoría descriptiva de la referencia) (Sankey, 1999: 52). Por ello, dirían los autores, un referente no observable puede especificarse por sus efectos -que son observables-, en un determinado ámbito en que aparece. En este caso, la relación causal entre los efectos observados y las entidades responsables de tales efectos es lo que fija la referencia (*ibidem*, 53).

Entonces, la referencia queda fijada en una ceremonia cuasi-bautismal (por utilizar un término de Kroon y Nola, 2001) y los hablantes posteriores adquirirán la referencia mediante una cadena de comunicación que vincula a éstos con quienes la introdujeron

inicialmente. Así, tanto Kripke como Putnam plantean que es posible hablar del ‘mismo referente’ a lo largo de la historia de la ciencia, aun cuando cambien los significados.

Esta teoría, al igual que la descriptiva, ha sido objeto de varias críticas. A continuación enumeraremos cinco:

- 1) *El cambio de la referencia.* Afirmer que la referencia se fija en una ceremonia original, parecería dejar fuera la posibilidad de que cambie la referencia en el transcurso de la historia (Sankey, 1999: 56) (Sankey y Hoyningen-Huene, 2001: xi).⁹⁰
- 2) *El mito de la ceremonia original.* Decir que la referencia se establece en la mencionada ceremonia, “es idealizar el proceso” (Sankey, 1999: 56). Parecería entonces que la referencia se establece una sola vez y que a partir de eso hay una aceptación de tal cosa. Afirma Sankey “incluso podría suceder que el uso posterior de un término tenga más de una ceremonia introductoria, con el resultado de que el término está unido a diferentes cosas” (*idem*).
- 3) *El problema qua.* Éste se refiere a que la relación causal que se establece con el objeto en el ‘nombramiento’ y que se hace de forma ostensiva, no es suficiente para establecer la identidad de lo que se nombra. Y esto nos remonta al ejemplo clásico de Quine. Supongamos que estamos en la ceremonia de ‘bautismo’ de *gavagai*. Aparece algo, alguien apunta con el dedo y dice *gavagai*. Como en el ejemplo de Quine, no se sabe si se refiere a ese algo diciendo ‘es un mamífero’, ‘es peludo’, ‘es un animal y no una planta’, ‘es vertebrado’, ‘es terrestre’, “salta”. Así, incluso para referentes observables, la simple ostensión no funciona para fijar el referente y parecería requerir de, por lo menos, la especificación de la categoría que se ostenta (Sankey y Hoyningen-Huene, 2001: xi).⁹¹
- 4) *La determinación de la referencia.* Esta crítica alude a que si la referencia de los términos teóricos se determina por una relación causal entre el fenómeno observado y las entidades responsables del fenómeno, entonces sería imposible que los términos teóricos no tuvieran referencia (Sankey y Hoyningen-Huene, 2001: xi).⁹²

⁹⁰ Los autores aluden a que tal crítica ya aparece en el artículo de H. Fine de 1975, intitulado “How to compare theories: reference and change” en *Nous* 9: pp.17-32.

⁹¹ Esta crítica la han sostenido autores como D. Papineau en su libro *Theory and Meaning* de 1979, publicado por Clarendon en Oxford; M. Devitt y K. Sterenly en su libro *Language and reality* de 1987, publicado por el MIT Press.

⁹² Tal crítica ha sido desarrollada por B. Enç en su “Reference of Theoretical terms” publicado en *Nous* 10, pp. 261-282; por F. Kroon en su “Theoretical terms and the causal view of reference” publicado en

Es decir, la teoría causal parecería afirmar que todo lo que se nombra refiere; lo cual es evidentemente erróneo (ahí tenemos los ejemplos del éter o del flogisto).

- 5) *Los referentes no observables*. Ésta nos habla sobre la imposibilidad de aplicar la teoría causal, desde sus propias premisas, a términos no observables. Para Fred Kroon y Robert Nola, la teoría causal no puede aplicarse a estos términos, si tal teoría se limita a determinar la referencia por una relación causal entre el fenómeno observado y las entidades responsables del fenómeno (2001: 95). Sankey comenta que la teoría causal sí intenta fijar los referentes de los términos no observados, al incluir la posibilidad de una pequeña descripción de ellos⁹³ junto con la relación causal (Sankey, 2001: 51-53). Pero, al incluir la descripción junto con la relación causal, las premisas básicas de la teoría se cumplen sólo en ciertos casos y en otros no.

Ahora bien, tanto la crítica 3 (el problema *qua*), como la 5 (la referencia de los términos teóricos), han dado lugar a la siguiente teoría de la referencia.

La teoría causal-descriptiva de la referencia

Esta teoría surgió para mostrar la necesidad de dar un papel a la descripción en la determinación de la referencia. Aunque hay distintas versiones⁹⁴, aquí se presentará aquella que se le atribuye a Howard Sankey (1999), quien plantea que a las relaciones causales debe agregárseles una dosis de descripción para asegurar la referencia y evadir el problema *qua*. Para mostrar esto, retomaremos el ejemplo que aparece en un artículo de Kroon y Nola (2001,97). Supongamos que: “La referencia del ‘flogisto’ es igual a ‘x’ si ‘x’ es una sustancia que (de alguna manera) causa la combustión del estaño calentado”. Aquí, el *oxígeno* también cumple con la relación causal antes mencionada. Si siguiéramos con la propuesta de la teoría causal, tendríamos que decir, que tanto el oxígeno como el flogisto *causan* la combustión del estaño. ¿Significa esto que el oxígeno y el flogisto son lo mismo?

Australasian Journal of Philosophy 63, pp.143-166, y por R. Nola en su “Fixing the reference of theoretical terms” en *Philosophy of Science* 47, pp. 505-531.

⁹³ Por ejemplo, para la aparición de una enfermedad que genera manchas rojas en la piel, se puede afirmar que ‘algo la causa’. Pero, habría que describir qué tipo de manchas, en qué circunstancias, a qué tipo de pacientes. Tal sugerencia la hacen Kripke y Putnam cuando introducen la teoría causal (Sankey, 1999: 63).

⁹⁴ Autores como D. Lewis en 1984, en su “Putnam’s Paradox” publicado en el *Australasian Journal of Philosophy*, 62, y F. Jackson en 1997 en su “Reference and Description Revisited” publicado en *Philosophical Perspectives*, 12; abordan una perspectiva a la que también denominan causal-descriptiva (Kroon y Nola, 200: 108).

Este ejemplo muestra que la inserción de la descripción es especialmente importante cuando se habla de términos teóricos. Así, para solucionar la ambigüedad –diría la teoría causal-descriptiva - habría que explicar /describir no sólo qué se causa sino cómo se causa. En ese sentido el enunciado del ejemplo anterior quedaría como sigue:

“La referencia del ‘flogisto’ es igual a ‘x’, si ‘x’ es una sustancia que causa la calcinación del estaño en un proceso de combustión al ‘desprenderse’⁹⁵ en ese proceso”

Sankey, al otorgar un rol a la descripción como parte integral de la determinación de la referencia, no solo permite delimitar con mayor precisión tal referencia, sino que “da un amplio campo de posibilidades para que la referencia cambie con el cambio de teoría” (Sankey y Hoyningen-Huene, 2001: xi). Y esto es así porque, si la descripción causal no logra ser satisfecha, necesariamente indicará la necesidad de cambio o de la referencia o de la descripción proporcionada. Por el contrario, si la descripción causal es satisfecha, la referencia se mantendrá constante y esto posibilitará la comparación de teorías (Sankey, 1999: 67).

Pero, también han aparecido críticas para este intento de fijar la referencia. Fred Kroon y Robert Nola, proponen en su artículo “Ramsification and reference fixing” que la solución de Sankey no logra dar cuenta de *todos* los casos en los que se fija la referencia en la historia de la ciencia, y para ello describen el ejemplo que propone Niiniluoto en 1997⁹⁶ sobre el síndrome de inmunodeficiencia adquirida (SIDA). Según los autores cuando se determinó la existencia del síndrome, muchos laboratorios comenzaron a buscar su causa. Algunos pensaban que el virus VIH era el causante del SIDA y que poseía un mecanismo causal particular. Posteriormente se vio que había diferentes clases de virus que no actuaban mediante el mecanismo especificado y que además no se conocía cómo causaban el síndrome. Esto sugiere –afirman los autores - que para el caso del virus VIH, es más apropiado utilizar un ‘fijador de referencia’ que no incluya descripciones, es decir, un fijador de referencia al modo de la teoría causal (Kroon y Nola, 2001: 97). A saber: “La referencia del virus VIH es igual a la familia de virus que causa el SIDA (en formas diversas)”.

⁹⁵ En inglés dice ‘by being given off’, que se refiere a que quienes proponían la teoría del flogisto afirmaban que las sustancias, en el proceso de combustión perdían flogisto.

⁹⁶ En su artículo “Reference Invariance and truthlikeness” en *Philosophy of Science* 64, pp. 546-554.

Esto es que existen casos en la ciencia (como el del SIDA), para los que se requerirá de una teoría causal, y otros (como el caso del flogisto) para los que se requerirá una teoría causal-descriptiva. Lo que los autores sugieren es que no existe una teoría *general* de la referencia que logre abarcar todos los casos, simplemente se tienen explicaciones para casos específicos. Por tal motivo, la propuesta de Sankey no logra generar una proposición lo suficientemente amplia para permitir fijar la referencia en todos los casos.

La propuesta de Kroon y Nola

Esta posición ciertamente es un seguimiento de la tradición de la teoría de la referencia, aunque no es una teoría de la referencia *per se*. Kroon y Nola siguen reivindicando la necesidad de hablar de la referencia, de su continuidad a pesar del cambio semántico en las teorías y, por supuesto, siguen abogando por la commensurabilidad de los conceptos en diferentes teorías.

En este sentido, afirmaremos que la suya, no es propiamente una teoría de la referencia porque ellos admiten la ambivalencia de los autores que apuestan a veces por una teoría causal descriptiva y otras por una teoría causal de la referencia a secas. En efecto, para estos autores, la solución ante la ambigüedad en la elección de las teorías, es enfatizar el *propósito epistémico* que tienen tanto la referencia como los términos teóricos que la nombran. Y este propósito epistémico, según los autores, es adquirir e intercambiar información acerca de objetos y clases (Sankey y Hoyningen-Huene, 2001: xxi). Por ello, resulta más importante *garantizar* este propósito epistémico que tener una teoría de la referencia que capture todos los casos posibles.

A continuación se desarrollarán los argumentos que presentan en su artículo “Ramsification and reference fixing” de 2001, con respecto a este planteamiento.

En este artículo, Kroon y Nola hacen un recuento de los diversos intentos por capturar la referencia. Creen que aún es útil retomar el enunciado de Ramsey⁹⁷, pero con la distinción que hace D. Lewis entre los términos teóricos (t) y observacionales (o) y que se sale del verificacionismo de Ramsey. Esta aseveración es importante porque hablar

⁹⁷ Éste dice: dada la teoría T (t₁,t₂,...t_n, O₁, O₂, ...O_m), TR = ($\$X_1$)($\X_2) ... ($\$X_n$) [T (X₁,X₂, ... X_n, O₁,O₂, ... O_m)]. La ventaja de este enunciado es que posibilita la eliminación sintáctica de los términos teóricos.

de teoría y observación como entidades separadas, sería contravenir uno de los principales cuestionamientos de la llamada teoría post-positivista, a saber, que la observación es independiente de la teoría desde la que se mira⁹⁸ (ver 1.1). Para evitar esto, Lewis ya en 1970⁹⁹ distingue entre: (t), es decir, términos nuevos introducidos al lenguaje de una teoría en una etapa histórica particular del desarrollo de la ciencia, para los que la referencia todavía no ha sido fijada y, (o), términos viejos (old), originales y otros, en los que la referencia y el sentido ya han sido fijados con anterioridad.

Así, la distinción ya no está puesta en cómo se conoce, si por análisis u observación (ya no es una distinción epistemológica), sino en una distinción *temporal*. Esto implica decir que la fijación de la referencia no depende en forma total de la teoría; siguiendo la nueva definición de (t) y (o), las teorías tan sólo fijarán nuevos referentes. Para Kroon y Nola, este es un argumento contra las afirmaciones de Kuhn y Feyerabend que –según su interpretación– proponen que el significado y la referencia de todos los términos dependen de las teorías en su totalidad. Los autores confunden las propuestas de Kuhn y Feyerabend como si fueran una sola, y la concepción de inconmensurabilidad contra la que argumentan es una inconmensurabilidad total (Kroon y Nola, 2001: 92-94). Por lo tanto las críticas que esgrimen contra la inconmensurabilidad no aplican a la posición que en este trabajo se sostiene. Más adelante se abundará al respecto.

Siguiendo con el argumento de Kroon y Nola, ellos retoman la propuesta de D. Lewis, que, con las anteriores aclaraciones se puede enunciar como sigue:

Suponiendo una teoría T, que consiste en un solo término teórico (t), $T(t, O_1, O_2, \dots, O_m)$; la referencia de t será igual a $(\forall x) [T(x, O_1, O_2, \dots, O_m)]$ o, de forma más simple $t = (\forall x) (T(x))$, donde ‘T(x)’ abrevia $T(x, O_1, O_2, \dots, O_m)$ (Kroon y Nola, 2001: 100).

Para el primer planteamiento de Lewis, (t) requiere de una única realización de la referencia. Esto es, si en T(x) no hay realizador de la referencia, o si hay dos o más realizadores, entonces para el autor, (t) no refiere. Sin embargo, como hacen notar Kroon y Nola, ya en 1994, Lewis tiene una posición más relajada y concede que es posible que un mismo término tenga varios realizadores (varios referentes). Esta

⁹⁸ Que en términos de Quine aparece como la distinción entre enunciados analíticos y sintéticos.

⁹⁹ En su artículo “How to define theoretical terms” publicado en *Journal of Philosophy* 67.

aparente indeterminación de la referencia, se soluciona con el avance de la ciencia en donde tal multiplicidad se desvanece. Además, dice Lewis, es posible ver la continuidad de la referencia, incluso cuando una teoría se corrige a lo largo del tiempo. Esto lo afirma de la siguiente manera.

Supongamos:

- a) Que hay un ‘realizador cercano’ y un ‘*mejor-único realizador*’¹⁰⁰
- b) Que T* es la versión corregida de T.
- c) Que hay un ‘único realizador’ para T*, digamos que es (t)
- d) (t) es un término de T y T*
- e) (t) se refiere al mismo ítem en T y T* si y sólo si, el ‘único realizador’ de T* es el mismo al ‘*mejor-único realizador*’ de T. (Kroon y Nola, 2001: 101).

Con el uso del ‘realizador cercano’, Lewis permite mejoras en una teoría sin que haya variación en el referente. Esto admite que teorías anteriores hablen acerca de lo que existe –al igual que las teorías subsecuentes- aunque caractericen de forma incorrecta o deficiente aquello que existe (*idem*).

Aunque los desarrollos de Lewis son muy importantes para lo que Kroon y Nola quieren resolver, a la vez admiten que tales desarrollos dejan problemas inconclusos. Por ejemplo, ¿se debe invocar a toda la teoría en que ocurre el término teórico para fijar su referencia, o sólo una parte, o la mitad? Estos problemas, a decir de Kroon y Nola, pueden solucionarse si se retoma la propuesta de D. Papineau. Es decir, Papineau en su artículo “Theory-dependent terms” de 1996, propone que para fijar la referencia de (t), es necesario dividir la teoría (T), en tres partes:

- a) Ts; que son las partes que *sí* contribuyen a la definición de (t)
- b) Tn; que son las partes de (T) que *no* contribuyen a la definición de (t)
- c) Tq; que son las partes que *quizá* contribuyan a la definición de (t)

Ahora bien, el problema al que se enfrenta Papineau con la división de la teoría, es la cuestión de la indeterminación de la referencia –al igual que Lewis-. Las dos variantes del dilema al que llega Papineau son:

¹⁰⁰ En inglés dice: “*best unique near realizer*”. Es evidente que Lewis quiere enfatizar que aunque no es el único realizador del término, es ‘el mejor’, ‘el más cercano’.

1. Supongamos que Ts tiene varios realizadores, pero cuando se agrega Tq, sólo hay un ‘realizador único’. Por ejemplo, en la teoría genética todo aquello que es ADN satisface el criterio *ser gen*. Pero existen diferentes clases de ADN que no están especificadas por el hecho de ser genes (Papineau, 1996, citado en Kroon y Nola, 2001: 102).
2. Supongamos que la suma de Ts y Tq, no determina un referente específico, pero si se eliminan algunas de las suposiciones de Tq, entonces sí hay una ‘realización única’ (un único referente). Y esto nos lleva al dilema de que no hay forma de distinguir si lo que se está modificando es el tópico (ítem) analizado o cómo se habla del tópico (ítem) –es decir la posición teórica. Por ejemplo: *Lo calórico*. Se pensaba que era una *sustancia* que viajaba de un cuerpo caliente a un cuerpo frío. Pero, si no hay tal sustancia, ¿esto significa que no existe ‘lo calórico’? o, ¿significa que sí existe ‘lo calórico’ pero que no es una sustancia que fluye? Otro ejemplo: *La electricidad*. Se dice que es una sustancia que fluye de un cuerpo con una carga a un cuerpo con una carga opuesta. Pero ¿hay electricidad como sustancia? o, ¿es un efecto? En estos dos ejemplos, vemos que hay una indeterminación de la referencia y, como sabemos, la ciencia decidió afirmar la no-sustancialidad del primer ejemplo y se mostró a favor de la electricidad como sustancia.

Este segundo caso de indeterminación resulta importante porque tal como afirma Papineau, la solución de la indeterminación no se puede dar por la semántica de la teoría, sino que parecería necesario recurrir a la micro-sociología. Esto es, para observar cómo se decide la fijación de la referencia en ciertos casos, es pertinente ver “cómo los pensadores usan los términos que inventaron” (Kroon y Nola, 2001: 102). La introducción de un ‘auxiliar’ en la determinación de la referencia (que en este caso sería lo que el autor denomina micro-sociología), es sumamente importante porque cuestiona una visión de *realismo* que afirmaría la posibilidad de conocer la realidad tal cual es. Lo que Papineau señaló –y que parecen avalar Kroon y Nola¹⁰¹– es que nuestro conocimiento está permeado por un elemento *socialmente construido*. En palabras de los autores, este análisis “reconoce que ya no tenemos ‘datos duros’ semánticos para decidir cuestiones de referencia y por tanto de ontología” (2001: 103). Claro está que los autores atemperan este elemento social, afirmando que en última instancia, a lo largo

¹⁰¹ Ambos sostienen una posición realista y su artículo (2001) es un ataque contra la inconmensurabilidad y la perniciosa frase de Kuhn en la que afirma que las teorías hablan de mundos diferentes.

de la historia se decidirá por una referencia (o la eliminación de ésta) y existirán suficientes garantías para avalar tal decisión.

Pues bien, luego de tales aciertos y desaciertos, Papineau sugiere solucionar la indeterminación preguntando a la comunidad lingüística qué partes les parecen que contribuyen a la definición de la referencia, cuáles no y cuáles quizá (Ts, Tn, Tq). Para Kroon y Nola, esta no sería la solución más adecuada y por ello plantearon hacer una conexión entre la tripartición de la teoría de Papineau y los ‘realizadores cercanos’ de Lewis, y utilizaron el caso del ginecólogo húngaro Ignaz P. Semmelweis quien descubrió la fiebre puerperal, para mostrar esto.

En el conocido caso, se dice que Semmelweis se dio cuenta de que las mujeres embarazadas atendidas por doctores-estudiantes en una clínica, tendían a contraer la mencionada fiebre, al contrario de las mujeres atendidas por parteras en otra clínica. Relacionó esto con el hecho de que los doctores-estudiantes antes de atender a las embarazadas, realizaban autopsias. Así, el húngaro pensó que ‘algo’ se quedaba en las manos de los jóvenes doctores, que se transmitía a las mujeres –y después a sus hijos- y que era resistente al agua y al jabón. A ese ‘algo’, lo denominó *partículas cadavéricas* – puesto que para él tales partículas provenían de los cadáveres. Así pues, la referencia se fijaría siguiendo la conjunción Lewis- Papineau, de la siguiente manera.

La referencia de ‘partículas cadavéricas’ es igual a k si (a) k es una clase de partícula o pedazo de materia, (b) que sólo se encuentra en materia en decadencia ubicada en cadáveres y, (c) al transferirse de las manos de los doctores-estudiantes a las mujeres antes de dar a luz, (d) causan la fiebre puerperal (Kroon y Nola, 2001: 103).

Utilizando el modelo de Papineau, afirman los autores, podemos decir que (a), (c) y (d) son parte de Ts y no de Tq o Tn. Esto porque, Semmelweis descubrió –posteriormente- que las ‘partículas’ no sólo provenían de cadáveres sino también de cuerpos vivientes en los que había materia animal-orgánica en descomposición (*idem*). Pero, independientemente de que (b) no fuera parte de la referencia ‘k’, la referencia quedó fijada. Quedó fijada aunque actualmente no diríamos que *hay partículas cadavéricas*, pero sí diríamos que *hay algo* a lo que se le puede atribuir (a), (c) y (d). La corrección de Semmelweis de (b) a (b’) –de partículas provenientes de cadáveres a partículas de materia animal-orgánica en descomposición-, se puede explicar de dos formas.

Siguiendo a Lewis, diríamos que los realizadores de las partículas cadavéricas son (a), (b) y (d); que (b) es un realizador cercano, pero que (b') es un mejor realizador. Según Papineau, diríamos que (b) no es Ts, sino Tq. Las propiedades que definen (Ts) son (a), (c) y (d).

Ante esto, los autores aseguran que es la explicación de Papineau la que mejor se ajusta al ejemplo, y que a diferencia de él, que proponía preguntarles a quienes utilizan la teoría, ellos afirman que son las características en que se introduce el término las que proveen de un criterio para decir qué parte de la teoría es Ts, Tn o Tq (Kroon y Nola, 2001: 104).

Ahora bien, Kroon y Nola reconocen que la propuesta de Papineau no logra solucionar dos problemas que S. Stich, en su libro *The deconstruction of the mind* de 1996, plantea. Estos son:

- 1) ¿Cómo justifica Papineau la elección de una teoría de la referencia y no otra? Y más cuando este autor se apoya en la posición de Lewis (y su delimitación de los términos teóricos) que para gusto de Stich es un tipo de descriptivismo –mismo que ya no se utiliza actualmente (Kroon y Nola, 2001: 104). En términos generales la crítica se refiere a que no hay argumentos suficientes para determinar qué teoría de la referencia es la correcta. Esto porque, como veíamos al inicio, a veces parece más adecuada una teoría causal descriptiva, a veces una causal, a veces una descriptiva.
- 2) ¿Cómo se utiliza la distinción tripartita de Papineau? ¿Cómo se hace la distinción y, ¿refleja ésta algo importante?

Stich señala –a decir de los autores- que la propia indeterminación de la referencia descubierta por Papineau muestra que ésta no puede ser solucionada por ‘hechos’, sino que se da por “un proceso de negociación social en que las políticas, personalidades y factores sociales pueden jugar un papel: [esto es] una clase de constructivismo social” (Kroon y Nola, 2001: 105). Como mencionábamos, para los autores, esta versión de constructivismo social no es la óptima para solucionar los problemas que enuncia Stich (y que ya había visto Papineau). Por eso, ellos asientan que las teorías de la referencia (en cualquiera de sus versiones) son teorías relacionadas con cuestiones del lenguaje, no son teorías ‘ontológicas’. Las preguntas acerca de lo que existe o no existe no pueden ser respondidas por éstas. Podríamos decir que esas preguntas se resuelven a lo

largo del tiempo –independientemente de la teoría de la referencia que se utilice para ‘capturar’ eso a lo que se refiere. Como puede verse, los autores sostienen una posición realista al decir que “no debemos esperar descubrimientos... que reviren aseveraciones ontológicas seguras, como la aseveración acerca de que los átomos existen, mientras que el flogisto no” (Kroon y Nola, 2001: 106). Apuestan por una progresión en el conocimiento en el que, a lo largo de la historia, se conocen cada vez más verdades.

Por ello los autores afirman que poseer una teoría de la referencia más articulada no es lo esencial. Parecería –dicen– que en este intento de capturar semánticamente la permanencia de la referencia, se ha perdido de vista por qué se introducen los *nombres* en última instancia. Un nombre –advierten los autores– se introduce por la necesidad de generar e intercambiar información. Cuando un nombre se introduce “debe estar garantizado de forma apropiada” (*ibidem*, 107), y para fundamentar su posición, proponen un ejemplo en el que se vuelve evidente que la teoría causal sugiere que lo esencial de la relación entre un nombre y su referencia es la causalidad. Tal afirmación parece absurda si decimos que Juan Pérez fue nombrado así porque hubo un patrón de lazos causales entre sus padres y un niño. Algo así como: ‘la aparición del niño causó que lo nombraran Juan Pérez’. La relación que se establece entre un niño y su nombre –como en este ejemplo– es una relación cognitiva causal, en la que hay una conexión perceptual entre ese niño, su nombre y el grupo –padres– que lo nombran –aseguran Kroon y Nola. Es esta relación cognitiva la que habría que esclarecer para entender “el papel de la teoría en el significado y la fijación de la referencia de los términos teóricos” (*ibidem*, 108).

La relación cognitiva entre el nombre y su referente se establece mediante dos tipos de garantías: una objetiva y otra subjetiva –dicen ellos. La definición de garantía objetiva se puede esclarecer de la siguiente manera:

Suponiendo que ‘P’ es igual a persona, ‘t’ es igual a nombre y ‘k’ es igual a clase de objeto; “una práctica referencial para usar ‘t’ por ‘k’, tiene garantía objetiva para ‘P’, si y sólo si,

(a) ‘P’ tiene un interés en ‘k’ del tipo que, estando todas las cosas igual ... (b) es *razonable* tener una práctica referencial de referir ‘k’ por ‘t’ y;

(b) ‘P’ tiene una clase de acceso epistémico relevante a ‘k’, es decir, que tiene la habilidad de realizar [*pursue*] de forma más o menos exitosa, una investigación que es apropiada con su interés en ‘k’” (*idem*)¹⁰²

Y la definición de garantía subjetiva se esclarece diciendo que ésta existe para ‘P’, si y sólo si, “‘P’ cree que existe una ‘x’ tal que ‘t’ es un nombre para ‘x’ en el idioma de ‘P’ y tal que la práctica referencial para usar ‘t’ por ‘x’ tiene una garantía objetiva para ‘P’” (*idem*).

De este modo, explican los autores, se nombra algo cuando se cumplen dos condiciones: 1) la condición de existencia; que no implica que ‘t’ realmente existe, sino simplemente que quienes lo introduzcan creen que existe y; 2) la condición de encontrar datos; es decir, que se adquiriera información relevante en torno a eso que se cree que existe. Esto garantizaría la referencia, y nos mostraría que la simple negociación o el simple nombramiento de ‘algo’ no resulta suficiente si no se da información al respecto y si no es razonable mantener la creencia en ese algo. Por ello, la elección de una teoría de la referencia no sería el asunto primordial para fijar la referencia (que implica afirmar su existencia), sino la *garantía* de su construcción cognitiva.

Con esto, la arbitrariedad de la elección de la teoría de la referencia deja de ser un asunto esencial para fijar la referencia y, la selección de qué es Ts, Tn o Tq, depende de las circunstancias y se va esclareciendo históricamente.

Como se ha podido observar, se ha hecho una exposición muy puntual –y extensa- de la propuesta de Kroon y Nola. Y fue necesario porque ciertos de los temas que retoman estos autores y algunas de sus respuestas, serán pertinentes para el examen que aquí estamos haciendo –en el siguiente apartado se hablará de esto. Sin embargo, su punto de partida y sus concepciones acerca de la inconmensurabilidad no concuerdan con los planteamientos de T. Kuhn que aquí proponemos.

Por ejemplo, como muchos otros autores al tratar el tema de la inconmensurabilidad, Kroon y Nola confunden tanto (1) la propuesta de Kuhn con la de Feyerabend, como (2) hablan de inconmensurabilidad total. Así, contra esta concepción ‘construida’ arman

¹⁰² Las cursivas son mías.

sus argumentos. Esto es, cuando definen qué es la inconmensurabilidad, utilizan dos citas sacadas de los dos primeros trabajos acerca de este tema en Kuhn y Feyerabend.¹⁰³ Como se vio en el apartado 1.1, las propuestas de Kuhn y Feyerabend son distintas y, la propuesta de Kuhn –en su etapa posterior- habla de inconmensurabilidad local y precisa que inconmensurabilidad no es incomparabilidad. Dicen los autores, por ejemplo:

Supongamos que algunos términos básicos ya tienen un significado común y una referencia determinada (por supuesto, es difícil ver cómo esto puede ser posible en el marco de Kuhn-Feyerabend...) (Kroon y Nola, 2001: 94).

Aquí podemos ver, en primer lugar, que Kuhn y Feyerabend aparecen como los proponentes de una y la misma posición –afirmación que, como ya habíamos mencionado, es incorrecta. En segundo lugar, podemos objetar que –como ya hemos dicho en el apartado 1.1- Kuhn al proponer la inconmensurabilidad local, afirma que pueden existir muchos términos compartidos y medibles en dos teorías (es decir, referencias y significados comunes).¹⁰⁴ Así, si partimos de una inconmensurabilidad local, puede afirmarse que sí existen ciertos términos básicos comunes medibles y la crítica a Kuhn resulta inoperante.

Más adelante mencionan Kroon y Nola que,

[e]n la base de su trabajo histórico, Feyerabend y Kuhn nos dieron un exceso de inconmensurabilidad, incluso una inconmensurabilidad rampante. Afirmaciones más radicales de Kuhn incluso hablaban de mundos diferentes... De hecho Kuhn hizo de los ‘cambios del mundo’ un aspecto central, aunque inefable, de la noción de inconmensurabilidad (*idem*).

Ciertamente Kuhn, en su *ERC*, afirma que los cambios de las teorías implican cambios en el mundo. Tal cita como ya hemos mencionado es polémica y ha dado lugar a muchas interpretaciones (ver 1.1.4.1), pero desde nuestra posición, no nos parece que tenga las consecuencias que Kroon y Nola le dan. Los análisis de Kuhn comparan mundos y referencias desde un lenguaje natural. Por lo tanto, no se está negando que exista ‘algo’ y que ese ‘algo’ permanezca. Lo que cambian son los nombres y/o, en palabras de Papineau, los Ts o los Tq.

¹⁰³ Es decir, del artículo de “Explanation, Reduction and Empiricism” de Feyerabend y de la *Estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn

¹⁰⁴ Posteriormente se verá que esta posición debe complementarse con la aportación de Sankey acerca de los lenguajes naturales en los que dos teorías inconmensurables pueden ser sub-lenguajes –ver *infra* 1.3.2.

Con esto terminamos la exposición de la crítica que hace la llamada *respuesta estándar* a la tesis de la inconmensurabilidad; ahora veremos cuál fue la respuesta de Kuhn con respecto a esta posición.

La respuesta de Kuhn a la teoría de la referencia

Kuhn –fallecido en 1996- ya no pudo ver el desarrollo que tuvo la teoría de la referencia, y sus críticas se dirigieron a lo que en su momento (en los ochenta y principios de los noventa) era la teoría de la referencia vigente, a saber, la teoría causal. Considerando estos pormenores, las críticas aquí expuestas estarán dirigidas esencialmente a esa posición, pero debe tomarse en cuenta que las otras (la teoría causal descriptiva y la propuesta de Kroon y Nola) son extensiones de la misma, por ello indirectamente serán criticadas. Cabe decir que los últimos desarrollos de Kuhn aparecidos en “Epílogo” –que es un artículo que se incluye en el libro editado por Paul Horwich en 1993¹⁰⁵- incluyen comentarios que parecerían mostrar cercanía con lo desarrollado por Kroon y Nola. Tanto las críticas a la teoría de la referencia, como esta última aseveración se mostrarán a continuación.

Con respecto a la teoría descriptiva, brevemente comentaremos que para Kuhn, afirmar que una referencia existe en virtud de su descripción, remite a una posición arbitraria. Esto es así, porque se tendría que aceptar una determinada descripción como aquella que define ‘el objeto’, en detrimento de otras. Y si se pensara en incluir *todas* las características que definen al objeto, esto tampoco parece plausible (ya que implicaría conocer ‘la esencia’ del objeto y todas sus posibles descripciones). Implícitamente, se estaría proponiendo que para aprender a utilizar términos como ‘masa’, ‘electricidad’, ‘calor’, los científicos se remiten a “una lista de los criterios necesarios y suficientes para determinar los referentes de los términos correspondientes” (Kuhn, 1979: 234), cosa que no es así.

En el caso de la teoría causal de la referencia, sobresalen dos críticas importantes. La primera de ellas se refiere a un supuesto epistemológico que está implícito en la teoría; es decir, la relación entre ésta y lo observado. Si vemos cuál es el propósito o el por qué de la aparición de las teorías de la referencia - desde la teoría descriptiva hasta la

¹⁰⁵ Estamos hablando del *World Changes. Thomas Kuhn and the nature of Science*, que aparece en la bibliografía.

causal descriptiva-, veremos que buscan mostrar que existe algo observado que no se transforma aunque las teorías cambien. Con ello se está diciendo que hay independencia entre lo teórico y lo observado, que el ‘mundo real’ permanece estable mientras el ‘mundo teórico’ cambia. Pero, una de las cuestiones por las que abogó Kuhn durante toda su vida¹⁰⁶ (y que es parte de los supuestos que la teoría post-positivista propone), se refiere a la imposibilidad de separar la referencia de su significado, o bien, a la teoría de la observación. En palabras de Kuhn,

[a]quellos que afirman la independencia de la referencia y el significado [vgr. los teóricos de la referencia] también afirman que la metafísica es independiente de la epistemología. Ningún punto de vista parecido al mío... es compatible con esta separación. La separación de la metafísica y epistemología puede darse sólo después de que se haya elaborado una posición que involucre a ambas (Kuhn, 1989: 99 n.25).

Entonces, los datos siempre se observan desde una teoría y observarlos ‘tal cual estos son’ es una falacia. Decir que el agua es H₂O, es decirlo desde una teoría química específica y afirmar que esa característica es esencial –y no accidental, como en el caso de la *liquidez*. Pero, eso se hace desde una teoría específica, en donde ‘el objeto’, la referencia, adquiere ciertas particularidades y no otras. Así, afirma Kuhn, “la referencia es una función de una estructura del léxico compartida” (1989: 112). Por ello, ítems que “previamente se consideraban bastante diferentes, después de la transformación [teórica] se agrupan, mientras que miembros que previamente se consideraban ejemplares de alguna categoría única, después son divididos entre otros sistemáticamente diferentes” (1989: 107).

Un ejemplo muy interesante de lo anterior aparece en un texto de Xiang Chen de 2002. En éste, el autor hace un seguimiento del cambio en las taxonomías en la ornitología del siglo XVII al XIX. Así afirma que en 1676, John Ray construye la primera clasificación sistemática de las aves.¹⁰⁷ En ésta, aparecen dos categorías: las aves de agua (con picos redondos y patas con ‘dedos’ entrelazados) y las aves de tierra (con picos puntiagudos y patas con ‘dedos’ separados’). Entre las primeras están los patos y las garzas y, entre las segundas están las gallinas y las cigüeñas. Como se puede ver, la distinción entre tipos de aves estaba dada por características externas (como el tipo de pico y patas).

¹⁰⁶ Y que Quine también sostuvo, aunque él hablaba de la disolución entre los juicios analíticos y los sintéticos. Ver 1.1.

¹⁰⁷ Aunque, según afirma el autor, el intento de clasificar aves ya aparece en los escritos de Aristóteles. (Chen, 2002: 3)

Esta taxonomía, dominó la ornitología en el siglo XVII y el XVIII –según afirma Chenpero se alteró a fines del siglo XVIII¹⁰⁸ por el creciente número de aves nuevas descubiertas. Muchas de éstas no se podían clasificar mediante la taxonomía de Ray, este era el caso de una criatura descubierta en América del Sur (*Anhima cornuta*) que tenía las patas con los dedos entrelazados y un pico puntiagudo como las gallinas.

Eventualmente, afirma el autor, “esta anomalía forzó el que se alterara el marco de *ave* y la taxonomía asociada” (Chen, 2002: 7). A principios del siglo XIX, muchos ornitólogos presentaron una nueva taxonomía que incluía más características externas. Un ejemplo es la taxonomía de Carl Sundevall (de 1835), la cual incluía el pico (redondo, puntiagudo), el plumaje (denso, escaso), la pluma¹⁰⁹ (ausente, presente), las extremidades inferiores (‘escudadas’, con piel) y las patas (con ‘dedos’ entrelazados, con ‘dedos’ separados); características que él agrupaba en tres conceptos: *Natatores* (como los patos), *Grallatores* (como las garzas y las cigüeñas) y *Gallinae* (como los pavos).

Los cambios entre la taxonomía de Ray y la Sundevall, ejemplifican bien lo que Kuhn propone con respecto a la referencia. Retomando lo dicho, las garzas para Ray eran ‘aves de agua’ y se convierten en ‘Grallatores’ con Sundevall; por otro lado, las cigüeñas que eran ‘aves de tierra’ (esto es, un ave totalmente diferente de las garzas), se convierten en ‘Grallatores’ también (es decir, en un ave similar a las garzas). Aquí las palabras “*se convierten*” no significan que las garzas se transformen en otra cosa cuando son tocadas por la teoría, pero en cierto sentido esto es así. No porque las cigüeñas modifiquen su plumaje o su tipo de patas, pero sí porque al ser observadas por otra taxonomía, se resaltan ciertas características al contrario de otras. Así, aunque dos teóricos hablen de ‘cigüeñas’, para unos éstas serán ‘aves de tierra’ y para otros ‘Grallatores’. Ambas clasificaciones *refieren* (*verbi gratia*, hablan acerca de algo que existe) pero la caracterización difiere, por lo que no podemos decir que se refieren a lo mismo cuando hablan de *cigüeña*.

A esto se referiría Kuhn al hablar de que ‘los mundos cambian’ cuando cambia la teoría, en una hay *Grallatores*, *Natatores* y *Gallinae*, y en otra hay ‘aves de tierra’ y

¹⁰⁸ Según afirma Chen, entre 1815 y 1830, debido a la expansión colonial y comercial, muchas embarcaciones fueron enviadas “a casi todos los continentes del mundo y se iniciaron muchas expediciones científicas apoyadas por el gobierno” (Chen, 2002: 7).

¹⁰⁹ Se refiere a la quinta pluma secundaria en las alas de las aves.

‘aves de agua’. Ampliar la primera teoría con la segunda no es posible porque se empalman las clasificaciones. Como afirma Kuhn, “lo que establece la referencia de un término es la identidad-de-clase” (1989:100), y afirmar que una referencia tiene dos identidades-de-clase, por lo menos parece incoherente.¹¹⁰

Como vimos, para Kuhn la teoría de la referencia –al intentar separar lo referido de su significado- sigue distanciando a la epistemología de la metafísica (separa el cómo se conoce, de la estructura de lo que se conoce). Y eso, para el mencionado autor no se puede sostener.¹¹¹

Por otro lado, existe una segunda crítica que se coloca en la línea de la primera y tiene que ver con la ontología supuesta por los teóricos de la referencia. Ellos creen que *hay unidades* en la realidad, y a estas unidades son a las que se nombra (por descripción, por una relación causal o por una combinación de ambas) y a las que se pueden añadir o eliminar características. Mas el punto de partida es la unidad, una entidad que se retoma (Kroon y Nola, 2001: 101).

Ian Hacking, buscando solucionar los problemas que se atribuían a T. Kuhn por su afirmación de que el mundo cambia con cada teoría, propone que la posición del autor anglosajón es el *nominalismo*, cuya aserción central es “existen individuos en el mundo, pero más allá de los individuos, no hay conjuntos, tipos universales, clases... Gracias a la forma de la naturaleza, las cosas en la naturaleza se distinguen en varias clases, pero no hay clases más allá de las distinciones encontradas en las cosas” (Hacking, 1993: 277). Por ello, para Kuhn –diría Hacking-:

- a) El mundo es un mundo de individuos, los individuos no cambian con el cambio de paradigma y;
- b) “Cualquier elección acerca de qué hacer, cómo interactuar con el mundo, cómo predecir su movimiento o explicar sus excentricidades es una acción bajo una

¹¹⁰ Sería tanto como decir que un hombre es mamífero y pez.

¹¹¹ Kuhn utiliza el ejemplo del agua para argumentar su posición. Y es que Putnam, en su conocido artículo “Explanation and Reference”, para sostener su teoría causal, genera un ejemplo imaginario de la Tierra y un mundo paralelo en los que existe algo que se denomina ‘agua’ que se usa para beber, aparece en estado líquido, etc. Pero en el mundo paralelo, la extensión de agua es XYZ y no H₂O. Putnam intenta mostrar con el ejemplo que la referencia es independiente de su descripción. Esto es, aunque en el mundo paralelo digan que toman agua o piensen que toman agua, no es así. Kuhn contra argumenta diciendo que el anterior ejemplo no se sostiene, porque si en un mundo paralelo existiera algo con tal descripción y con la extensión XYZ, esto aparecería como una *anomalía* para la actual teoría química. Es decir, la aparición de tal ejemplo lo único que mostraría es que nuestra teoría no se *ajusta* con lo real.

descripción: todas estas son elecciones hechas bajo descripciones actuales de una comunidad en la que trabajamos, actuamos y hablamos.” (*idem*).

Así, según Hacking lo que cambia con cada teoría es (b), y con esto se solucionan los problemas de relativismo y antirrealismo atribuidos a Kuhn. O al menos así podría parecer, porque Kuhn, en la misma publicación que Hacking, responde a tal propuesta rechazando la posición nominalista que el mencionado autor le atribuye. Irónicamente Kuhn pregunta “¿Cómo pueden ser construidos como individuos los referentes de términos como ‘fuerza’ y ‘frente de onda’ (y mucho menos los de ‘personalidad’)?” (Kuhn, 1993b: 316; 1993^a: 273). Es decir, Kuhn rechaza la posibilidad de hablar siquiera de ‘unidades’, porque esto implicaría prefigurar ‘lo que hay’.

En 1989, Kuhn afirmó que la teoría causal funciona con precisión para los nombres propios¹¹² –aunque, como dirían Kroon y Nola, la teoría causal no captura lo significativamente importante en la relación entre el nombre, la referencia y aquellos que dan el nombre-. Que la teoría causal teoría funcione para los nombres propios no es causal, ya que éstos designan *unidades* bien definidas, con fechas de nacimiento y muerte –en su caso- específicas. Sin embargo, continúa diciendo Kuhn, es poco probable

que haya algún conjunto de términos para el que la teoría [causal] funcione con precisión, pero se encuentra muy próxima a conseguirlo con términos como ‘oro’, y la plausibilidad de la aplicación de la teoría causal a los términos de clase natural *depende de tales casos*. Los términos que funcionan como ‘oro’ normalmente *se refieren a sustancias que son naturalmente dadas, ampliamente difundidas, funcionalmente significativas y fácilmente reconocibles*. Se dan en los idiomas de la mayoría de culturas, conservan su uso original a lo largo del tiempo y refieren en todas partes a los mismos tipos de muestras. Pocas dificultades entrañan también su traducción, porque ocupan posiciones muy equivalentes en todos los léxicos. ‘Oro’ está entre las mayores aproximaciones que tenemos de un ítem en un vocabulario de observación neutral, objetivo. Cuando se trata de un término de este tipo, a menudo la ciencia moderna puede usarse no sólo para especificar la esencia común de sus referentes sino realmente para *individualizarlos*... Con todo, ‘oro’ plantea un caso relativamente especial ... (Kuhn, 1989: 100-101).¹¹³

¹¹² Ya en 1979, afirma que la teoría causal de la referencia es “una *técnica* importante para trazar las continuidades entre teorías sucesivas” (Kuhn, 1979: 242), aunque su rango de aplicación se limite a los nombres propios que, a diferencia de las clases, tienen trayectorias vitales que permiten seguirles ‘la pista’ (Kuhn, 1979).

¹¹³ Las cursivas son mías.

Por ejemplo, en el caso que plantea Xiang Chen de las taxonomías de las aves, la teoría causal podría aplicarse a las gaviotas, las gallinas, los patos; puesto que parece evidente su individualidad, la posibilidad de tomar una muestra (como dice Kuhn), su traducción a otros idiomas. Pero esos no son los únicos casos estudiados en la ciencia, y ni siquiera los más importantes. Los términos teóricos, como critican Kroon y Nola, quedan fuera de la teoría causal y, al parecer, también de la teoría causal-descriptiva.¹¹⁴

Así, Kuhn parecería estar de acuerdo en que es posible individualizar ciertos términos, pero más por cuestiones de convención que por cuestiones de ontología (no *existen* unidades).

Pero ¿qué sucede con la propuesta de Kroon y Nola? Hasta aquí parecerían haber evitado las dos críticas anteriores. La primera porque al retomar la propuesta de Lewis, afirman que la distinción observacional/teórico, no es una distinción epistemológica sino histórica, en la que los términos observacionales serían aquellos previamente adquiridos. Y en ese sentido parecen estar de acuerdo con Kuhn, ya que en 1993 aseguraba que se debe conservar la distinción entre términos observacionales y términos teóricos, en tanto se considere que los primeros son aquellos que deben ser adquiridos antes de que se aprenda una nueva teoría (1993b: 333; 1993^a: 292). Para el filósofo post-positivista, esta nueva distinción tiene las siguientes ventajas:

1. Elimina la aparente equivalencia entre observacional y no-teórico. Es decir, mantiene la posición de que toda observación está cargada de teoría.
2. Permite ver la continuidad en la ciencia, ya que “los términos previamente disponibles... son la base para la mayor extensión tanto del vocabulario como del conocimiento.”¹¹⁵
3. Al acentuar la distinción en el proceso mencionado en (2), se puede ver cómo un vocabulario se transmite de una generación a la siguiente (1993b: 333; 1993^a: 292).

¹¹⁴ Por ello afirma Kuhn que la teoría causal le sirvió para darse cuenta de que “es posible seguir la huella de los planetas individuales... a través de la revolución copernicana – [pero] lo que no se puede es seguir la huella del término ‘planeta’...” (1997: 361). En el caso de Chen, se puede seguir la huella de las gaviotas (quizá imperfectamente, pero es posible), lo que no se puede es seguir la huella de las ‘aves de agua’.

¹¹⁵ Quizá en este momento, el lector atento puede decir, ‘¿cómo habla Kuhn de continuidad en la ciencia si su concepto de inconmensurabilidad habla de ruptura entre las teorías, de discontinuidad?’. Kuhn, ya en 1989, afirmaba “...mi trabajo pasado a menudo invocó la discontinuidad, y mi presente artículo [se refiere a “Mundos posibles en la historia de la ciencia”] señala el camino de una reelaboración significativa” (1989:109).

Como acabamos de ver, parece existir cercanía entre la posición de Kroon y Nola y la de Kuhn en este respecto. La propuesta de los autores como veremos en el apartado 1.3, da ciertas bases para comparar teorías inconmensurables como se evidenciará más adelante.

Con respecto a la segunda crítica, Kroon y Nola mantienen una posición cauta. Parecen avalar la tesis -junto con Papineau- de que no se puede saber si existen sustancias (unidades) o efectos. Ellos citan los ejemplos de ‘lo calórico’ y ‘la electricidad’ y cómo en el transcurso histórico se afirmó, por un lado la existencia de una ‘sustancia’ (la electricidad), mientras que por el otro se habló de un efecto (lo calórico). Es decir, reconocen la indeterminación de la referencia, y cómo la elección entre sustancia/efecto –por ejemplo- está permeada por una elección social (no determinada por lo que *hay*). Sin embargo, también afirman que las cuestiones ontológicas no satisfechas por las teorías de la referencia, encontrarán una definición a través de la historia y por tanto, aunque no podamos tener ‘una teoría de la referencia segura’, lo que sí podemos esperar es que afirmaciones como “Existen los átomos” o “No existe el flogisto”, se mantengan. Así, lo que los autores proponen es que aunque en un periodo histórico se pueda dudar de la existencia de ‘algo’, o se pueda dudar de su ‘sustancialidad’, a fin de cuentas con el progreso de la ciencia se tendrán más certezas acerca de lo que *hay*. Y lo anterior va en contra de lo que Kuhn propone, como se verá en su siguiente comentario –donde critica la posición de Boyd que es muy cercana a la de Kroon y Nola-:

Concebida como un conjunto de instrumentos para resolver rompecabezas técnicos en áreas seleccionadas, la ciencia claramente gana en precisión y alcance con el paso del tiempo... Pero las afirmaciones de Boyd no son sobre la eficacia instrumental de la ciencia, *sino sobre su ontología*, sobre lo que realmente existe en la naturaleza... Y en esta área yo no veo ninguna evidencia histórica de un proceso de identificación. Como ya he sugerido en otro lugar, la ontología de la física relativista es, en aspectos importantes, más parecida a la física aristotélica que a la newtoniana. Este ejemplo es uno de los muchos posibles (1979:244).¹¹⁶

Ahora bien, al lector le parecerá evidente que las críticas que se presentan aquí, atacan a la teoría descriptiva, tanto como a la teoría causal de Putnam y a la causal descriptiva. Sin embargo, no son contundentes con respecto a la propuesta de Kroon y Nola. Aun así, como ya se señaló, la postura de estos autores no logró desarticular la visión de Kuhn que aquí sostenemos e incluso parecería complementarla. En el siguiente apartado

¹¹⁶ Las cursivas son mías.

se buscará incorporar tanto las intuiciones que aparecen en la posición de Kroon y Nola, como otros aportes de Howard Sankey para la empresa que aquí nos ocupa: la comparación de teorías inconmensurables.

1.3 ¿Cómo es posible comparar teorías inconmensurables?

Después de haber revisado las objeciones a la inconmensurabilidad –que como se ha visto, van dirigidas en su mayoría hacia una noción de inconmensurabilidad total-, se pudo ver que éstas no descalificaron una parte de nuestra hipótesis, a saber, que existen teorías no intertraducibles o inconmensurables. Ahora resta mostrar otra parte de la tesis que este trabajo doctoral persigue, a saber, cómo a pesar de que existen teorías inconmensurables es posible compararlas.

En primer lugar regresaremos a los argumentos de Kuhn acerca de por qué la inconmensurabilidad no implica incomparabilidad (presentados en 1.1.4). Luego se verán dos objeciones que se pueden hacer a la propuesta de Kuhn (1.3.1). Posteriormente se abordará la primera objeción retomando la propuesta Howard Sankey (1.3.2), que a nuestro parecer no sólo refuta tal objeción, sino que complementa la posición de Kuhn. Y para eliminar la segunda objeción, se utilizarán los desarrollos de Kroon y Nola¹¹⁷, junto con ciertos aspectos de la propuesta de H. Sankey, e incluso algunas aseveraciones aisladas del propio Kuhn (1.3.3). Con los elementos planteados en 1.3.2 y 1.3.3, será posible apreciar los lineamientos que guiarán la comparación teórica de este trabajo. En el último apartado (1.3.4), se hablará de la distinción entre comparación y evaluación, y se incluirán los desarrollos de Martin Carrier como una posible propuesta para la evaluación de teorías.

1.3.1 La versión de Kuhn

Para dar inicio a este inciso, obligadamente debemos recapitular y establecer a qué nos referimos cuando hablamos de inconmensurabilidad y sobre todo de inconmensurabilidad local (aunque ya se haya hablado al respecto en 1.1.4.3 y 1.1.5). En su artículo de 1982, “Commensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad”, Kuhn

¹¹⁷ Debemos señalar que tanto Kroon y Nola como Sankey se alejan –parcialmente- de la posición epistemológica que aquí se sostiene y que se explicará en el último apartado de este capítulo.

afirma que –como el propio título lo sugiere– hay una diferencia entre hablar de conmensurabilidad y hablar de comparabilidad. Para ello retoma los orígenes matemáticos del término inconmensurabilidad y afirma que:

La hipotenusa de un triángulo isósceles es *inconmensurable* con su lado, o la circunferencia de un círculo con su radio, en el sentido de que *no hay una unidad de longitud contenida un número entero de veces sin resto* en cada miembro del par. Así pues no hay medida común (Kuhn, 1982: 50).¹¹⁸

La cita anterior no implica que no se pueda saber el número de radios y fracción que tiene una circunferencia -cuando habla de inconmensurabilidad-. Las dos entidades se pueden relacionar o comparar (la circunferencia y el radio, en este caso), aunque no haya una medida común. La comparación, por tanto, es posible aun a pesar de la inconmensurabilidad.

Este caso sirve como analogía para lo que Kuhn intenta afirmar con respecto a las teorías inconmensurables, a saber, que se pueden comparar las teorías aunque no se puedan traducir. La clave para entender el concepto de inconmensurabilidad local¹¹⁹, está en el ejemplo anterior. ‘Radio’ y ‘Circunferencia’ se comparan a través de *números y fracciones*. Tanto los radios como las circunferencias se miden en números y fracciones, *comparten* esto, aunque no podamos tener un número exacto de radios contenido en una circunferencia.

De este modo, cuando Kuhn habla de teorías inconmensurables, afirma que los diferentes léxicos “dan acceso a diferentes conjuntos de mundos posibles que *se solapan en gran parte, pero nunca enteramente*” (Kuhn, 1989:80).

En el cambio teórico¹²⁰ existen términos que permanecen, que preservan su significado. Estos términos son los que proporcionan “una base para explorar los significados de los términos inconmensurables” (Kuhn, 1982: 51). El ámbito común, esta información compartida, es suficiente para ver las diferencias entre teorías. Como afirman Hoyningen-Huene (1990: 489) y Pérez Ransanz (2000: 126), lo anterior posibilita la

¹¹⁸ Las cursivas son mías. La cita aquí presentada es muy parecida a la que aparece en el apartado 1.1.4.2, y que Kuhn escribe en 1976, nos parece conveniente presentarla para explicar la distinción entre inconmensurabilidad e incomparabilidad.

¹¹⁹ Como ya se vio en 1.1.4.3, la noción de inconmensurabilidad en el desarrollo de la teoría de Kuhn, pasa de ser total a local, lo que implica que las teorías inconmensurables comparten ciertos significados que son traducibles.

¹²⁰ Hay que notar que nos referimos a los desarrollos del último Kuhn (ver 1.1.4), ya que en *ERC*, afirma que el cambio teórico se da como un salto Gestalt, en el que parecería modificarse todo.

aparición de consecuencias empíricas comparables (consecuencias empíricas que mantengan el mismo significado) abiertas a cotejar y evaluar respecto a su *precisión*, *amplitud*, *simplicidad* y demás valores que Kuhn concibe compartidos por los científicos (aunque jerarquizados y entendidos de forma diferente).

Las aseveraciones de Kuhn con respecto a la posibilidad de comparación entre teorías incommensurables son pocas (en cantidad y amplitud), sin embargo, a partir de ellas podemos ver que la propuesta kuhniana en general no entra en contradicción con el objetivo de comparar teorías. Y, aunque concordamos *grosso modo* con esta primera versión, nos parece insuficiente. Por ello, a continuación presentaremos dos de las objeciones que cabe hacer cuando Kuhn habla de la comparación entre teorías.

Metalingüismo versus bilingüismo

El *bilingüismo* que propone Kuhn no resulta plenamente satisfactorio. Como se recordará, para este autor existe una diferencia entre traducir y aprender una teoría o un lenguaje. Así, se podrá aprender una teoría aunque no se pueda decir eso que se aprendió en la otra teoría (vgr. aunque no se pueda traducir). La posibilidad de generar bilingües, parecería afirmar Kuhn, hace plausible que se conozcan dos teorías y este conocimiento permitirá ubicar qué es lo intraducible y por ende, hacer una comparación. Pero, tal como afirma Mario Baglioli, “ser bilingüe no implica ser *metalingüe*. El bilingüismo sólo nos hace conscientes de la incommensurabilidad, pero no la soluciona” (1990: 202).

Esta primera objeción tendría que ver con algo que Kuhn *hace* pero que no explicita. Las comparaciones entre teorías –como aquella de la masa en la propuesta de Newton y en la de Einstein, por mencionar una– las hace *desde un lenguaje* en el que se puede decir que aunque Newton y Einstein utilizan la palabra ‘masa’, no se refieren a lo mismo. Ese *metalenguaje* es del que no habla Kuhn pero aparece en sus análisis históricos. En el apartado 1.3.2 se mostrará una forma de evitar esta objeción.

Sin referencia, no hay competencia

La segunda de las objeciones que nos ocupa, tiene que ver con otra situación poco clara en la posición de Kuhn –y que en gran medida es lo que intentan explicar las teorías de la referencia–. Si estamos hablando de que dos teorías son intraducibles, cómo

podemos garantizar que hablan acerca de ‘lo mismo’. Con qué criterios podemos afirmar que aquello de lo que habla una teoría se relaciona, se traslapa o compite con la otra –al mostrar una explicación alternativa-. Ya vimos que Kuhn acepta la teoría causal pero sólo para nombres propios, es decir, la misma referencia quedaría fijada para el caso en que teorías inconmensurables hablaran de objetos individualizados por nombres propios. Pero, como se ha dicho anteriormente, los objetos con nombres propios no son los únicos ni los principales objetos acerca de los que habla la ciencia. Así, todavía queda por aclarar la posibilidad de que los científicos de teorías inconmensurables vean “desde el mismo punto en la misma dirección” (Kuhn, 1970^a: 150; 1997: 233). Esto es, todavía no ha sido solucionado el problema que las teorías de la referencia enfatizan, a saber, la existencia de una referencia compartida como elemento para aseverar que ambas teorías están en competencia.¹²¹ En el 1.3.3 se presentará una forma de evitar esta objeción.

1.3.2 La propuesta de Howard Sankey

Para enfrentar la primera objeción, recurriremos a la propuesta de un filósofo de la ciencia australiano: Howard Sankey. Éste, en su libro *The incommensurability thesis*, genera una visión compatible con los esbozos que plantea Kuhn para comparar teorías. A continuación presentaremos el argumento del autor.

Como se recordará (ver *supra* 1.2.2.1), Sankey discutía con D. Davidson porque confundía las teorías con lenguajes totales. Según el primero, las teorías no aparecen en la nada, ni están desconectadas de un contexto. Más que lenguajes totales, son sub-lenguajes teóricos. Esto es, son circuitos de significados en un lenguaje natural inclusivo. Para Sankey un lenguaje natural es un “conglomerado de terminologías o modismos locales con áreas de aplicación especial” (1999: 108).

¹²¹ Martin Carrier (2001) propone una salida a esta segunda objeción afirmando que cuando se dice que dos teorías son inconmensurables, ya se está planteando que están en competencia. Esto es así, puesto que si se afirmara que dos conceptos son inconmensurables y no están en competencia, se estaría diciendo una trivialidad (ya sabemos que el concepto de inconsciente es inconmensurable con el de oxígeno). Nos parece que este argumento es circular: si se menciona que hay inconmensurabilidad es que hay competencia, si hay competencia, están hablando acerca de lo mismo. Es decir, si hay competencia, hay inconmensurabilidad y viceversa. Pero la inconmensurabilidad no se puede justificar por el hecho de que haya competencia, ni al contrario. Nos parece que habría que justificar, por separado, que hay inconmensurabilidad (que es lo que hemos intentado proponer aquí) y después, que podemos hablar de competencia porque es plausible decir que los teóricos ‘miran en la misma dirección’.

Así entonces, las teorías son sub-lenguajes que pueden ser comparados porque, el lenguaje en el que se comparan, no es el lenguaje de las teorías. Es decir, no se traduce de una teoría a la otra para hacer un paralelismo. Se tiene más bien un *metalenguaje* que comprende a las teorías y es desde ese metalenguaje desde el que se hace la comparación. Éste opera “neutralmente entre los marcos rivales” (1999: 204). Aunque no significa que tal metalenguaje sea neutro. Ningún lenguaje está libre de teoría, y sus observaciones, por supuesto, estarán cargadas de ésta. Sin embargo, Sankey apela a que este lenguaje natural, es “suficientemente rico para especificar a qué están aplicados los marcos rivales... al grado de que puede identificar los objetos a los que se aplica el vocabulario en conflicto, puede operar como un metalenguaje que especifica los objetos comunes a los que se aplican las clasificaciones rivales” (1999: 205). Entonces, aun cuando no podamos tener un lenguaje neutral desde el que observemos y comparemos teorías, sí tendríamos un lenguaje que incluya a los marcos teóricos que revisamos, y desde el que podamos comparar y ubicar las propuestas rivales acerca de objetos específicos.

Mas la propuesta de Sankey, con todas las ventajas que tiene, sigue manteniendo una ambigüedad. Nos referimos a lo que él llama ‘lenguaje natural’, es decir, ese metalenguaje que haría factible la comparación de teorías inconmensurables. No obstante, a nuestro parecer tiene solución especificando qué o cómo podría ser este lenguaje natural. Y aquí queremos proponer que ese lenguaje ‘con áreas de aplicación especial’ que podría contener dos marcos teóricos inconmensurables, sea el lenguaje *disciplinar*.¹²² En el caso que aquí nos ocupa, la *sociología* funcionaría como un lenguaje en el que se encuentran los sub-lenguajes de la teoría de la estructuración y la teoría de sistemas. Y es desde este lenguaje sociológico, desde el que podemos decir que ambas teorías buscan redefinir conceptos como *acción, estructura, sistema* - que son conceptos-tema de la disciplina -; pero también, problemas relacionados con la reproducción de la sociedad o con su aparición. Al hablar de metalenguaje, no queremos implicar que tal lenguaje genera una normatividad para los sub-lenguajes contenidos, sino simplemente que es un lenguaje más general y más amplio que los sub-lenguajes de teorías rivales –por el solo hecho de que los contiene.

¹²² Esto parece proponerlo el propio Sankey cuando afirma que éste es un lenguaje antecedente que puede “especificar el dominio común de aplicación” y por medio del cual se puede especificar a qué “porción del mundo” se refiere (1999: 202). Al afirmar esto, está hablando de un lenguaje más circunscrito que el que utilizamos para nuestra vida diaria.

Pero incluso con este agregado, nos parece que faltaría un nivel más –en 1.3.3 se verá por qué. Faltaría incluir el lenguaje que se ha llamado ‘de la vida cotidiana’, o en otras ocasiones ‘de primer orden’. Hablamos del lenguaje que se desarrolla históricamente con influencia de las disciplinas pero no es determinado por ellas. El lenguaje del habla en el ámbito práctico, de las rutinas. Éste también es un lenguaje ‘teórico’ cimentado a lo largo de la historia, pero teórico al fin, porque hablar de ciudadanos, de homosexuales, de indígenas, implica clasificar y caracterizar ‘algo que existe ahí’.

Entonces, tendríamos –por lo menos- tres niveles de lenguajes dependiendo de su ‘teoricidad’. En el nivel más complejo y nuevo, tendríamos lo que llamamos teorías; a éste seguiría (en complejidad y novedad), el lenguaje de las disciplinas y finalmente; el lenguaje de la vida cotidiana (en espera de encontrar un mejor nombre). La función de este último nivel, se aclarará en el siguiente apartado. Por lo pronto se dirá que, es desde el lenguaje disciplinar que se puede afirmar que existen ciertas observaciones de la propuesta de Giddens y de la propuesta de Luhmann que se traslapan, que se refieren a lo mismo y que por ende, pueden ser comparadas.

1.3.3 Términos teóricos y términos ‘previamente disponibles’

El punto anterior buscaba solucionar un problema del que Kuhn no se hizo cargo; cómo sería posible comparar teorías –partiendo de que los trabajos de Kuhn lo hacen-, si no existe un lenguaje neutral que traduzca, punto por punto, las teorías inconmensurables. Y vimos que la posibilidad surgió con un lenguaje más amplio –aunque no neutral- desde el cual podría afirmarse a qué se refieren las teorías y por qué puede haber puntos de conflicto y comparación. Aun con todo lo que esto clarificó, el problema de la referencia persiste, porque la propuesta anterior tan solo se dirige a un aspecto del problema de la comparación. Sí, es cierto, permite explicitar lo que cada teoría expresa, permite afirmar que las miradas de los científicos se dirigen hacia un determinado lado y no hacia otro, o en otras palabras que los espectros o, mejor dicho, los ámbitos de estudio son similares (a diferencia de la teoría del ‘Big Bang’ con respecto a la teoría de la Dependencia). Pero para poder comparar dos teorías, no sólo es necesario tener un lenguaje en el que se puedan expresar dos posiciones. Establecer que dos teorías están en competencia implicaría decir que ambas ven ‘lo mismo’ y que lo ven en forma diferente. Y ciertamente un ámbito disciplinar acota los objetos de estudio (la

astronomía estudia los cuerpos celestes, no el inconsciente de los individuos), pero estos objetos son muy amplios como para asegurar que dos propuestas teóricas dentro de un ámbito disciplinar tengan posiciones en competencia. Para ello se requiere rescatar la intuición de los teóricos de la referencia y abrir la posibilidad de tener un referente común. Pero como se decía anteriormente (ver *supra* 1.2.2.2), el problema de la teoría de la referencia y de varios teóricos realistas es que, como afirma Larry Laudan, “continúan apoyándose en la aseveración de que las observaciones pueden distinguirse claramente de la teoría” (1990: 37). Y esto es así, porque siguen buscando un ‘dato’ sin teoría que valide o invalide una teoría, un dato existente en la realidad que investigue las teorías y que se mantenga a lo largo del tiempo. O sea, siguen afirmando que el conocimiento científico puede hablar de la estructura real del mundo –aunque la mayoría afirme que toda observación está permeada de teoría-.

Con todo, consideramos que la intuición de los teóricos de la referencia es válida (aquella intuición que busca fijar qué es lo que se estudia), pero retomándola de otra manera. Nuestra proposición no es totalmente novedosa porque, como comentamos al inicio del apartado 1.3, Kroon y Nola hablan de lo anterior y, aun más, lo retoman de Lewis. Desde otra vertiente, también K. Hempel habla de esto y es retomado por T. Kuhn en una aseveración contenida en una de sus últimas publicaciones. La intuición que nos ha interesado proviene de la propuesta de Lewis; que busca evitar el verificacionismo de Ramsey (ver *supra* 1.2.2.2) y proponer la distinción entre términos teóricos (o términos nuevos) y términos observacionales (o términos anteriores u otros). Como ya vimos, Kroon y Nola aclaran que tal propuesta suple la distinción epistémica entre estos términos por otra que nosotros llamamos histórica. Así, todo se conoce mediado por una teoría, sólo que algunos términos están más asentados por el transcurso del tiempo y pareciera que son objetos ahí en la realidad.

El propio Kuhn en “Epílogo” al comentar el artículo de Nancy Cartwright¹²³ afirma que se requiere una distinción entre términos teóricos y observacionales aunque ésta no puede ser la distinción entre términos de la ciencia y términos de la vida cotidiana. Para Kuhn, ya se dijo, la distinción debe hacerse entre términos adquiridos en otro lado y términos teóricos –o recién aprendidos. Y añade que esta idea está muy relacionada con la frase de Hempel referida a los términos “disponibles previamente” (*antecedently available terms*).

¹²³ Quien escribe en el libro compilado por Horwich *World changes...*, de 1993.

Ambas propuestas, la de Lewis y la de Kuhn, son afines a lo que aquí argüimos, pero en lugar de dos, distinguiríamos tres niveles de términos¹²⁴: los de las teorías, los de las disciplinas y los de la vida cotidiana. Los del primer nivel serían los más cambiantes (los términos teóricos en sí) y los del último tendrían mayor permanencia histórica - aunque esto no implicaría que no pudieran cambiar-. Estos tres tipos de términos tienen posibilidad de *referir* (de tener referencia) en el sentido que proponen Kroon y Nola. Es decir, no es que refieran porque exista una teoría que los ‘fije’ –como en el caso de todas las teorías de la referencia-, sino que pueden referir si existen *garantías objetivas y subjetivas* para ello. Lo anterior no significa que después se descubra -a pesar de las garantías- que los objetos o entidades no existían. Así, se dice que el ‘inconsciente’ refiere porque se siguen encontrando ‘efectos’ e ‘informaciones’ al respecto (garantía objetiva) y existen estudiosos del psicoanálisis que creen en su existencia (garantía subjetiva).

Otra de las cuestiones que se aseveran aquí, es que incluso aunque en análisis posteriores se llegue a concluir que ‘algo’ que se decía existía, no existe en realidad, las palabras, los conceptos tienen ‘realidad’ en el sentido de que tienen consecuencias y requieren de ciertos elementos para su existencia (por lo pronto la creencia en que existen y la información que se pueda producir de ellas). Así pues, la introducción de un término no es ni puede ser algo arbitrario en que tan sólo se *decida* la existencia de algo para que esto exista. Por ello Kuhn afirma en “El problema con la filosofía de la ciencia histórica” -de 1991- que,

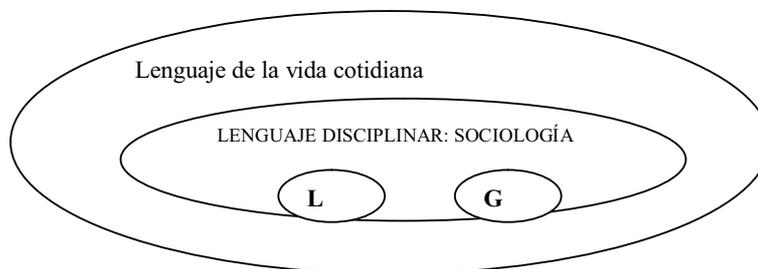
lo que reemplaza el único gran mundo objetivo sobre el que en un tiempo se decía que los científicos descubrían la verdad es la variedad de nichos en los que los profesionales de las distintas especialidades practican su oficio. Esos nichos, que crean y a la vez son creados por las herramientas instrumentales y conceptuales con las que sus habitantes practican sobre ellos, *son tan sólidos, auténticos, resistentes al cambio arbitrario* como el mundo exterior que antes se decía que existía¹²⁵ (1991: 148).

El problema de la realidad se tratará en el último apartado de este capítulo, por lo que aquí se dejará este comentario esperando poder ampliarlo posteriormente. Por ahora

¹²⁴ Los tres serían términos teóricos, en sentido estricto, ya que están permeados de teoría.

¹²⁵ Aquí Kuhn habla del ‘mundo exterior’ de forma irónica refiriéndose a esa concepción que afirmaba que el mundo era objetivo e independiente de la teoría.

retornemos al tema que nos ocupa en este momento respecto a los tres lenguajes. Veamos cómo quedaría una gráfica para el caso que aquí se presenta:



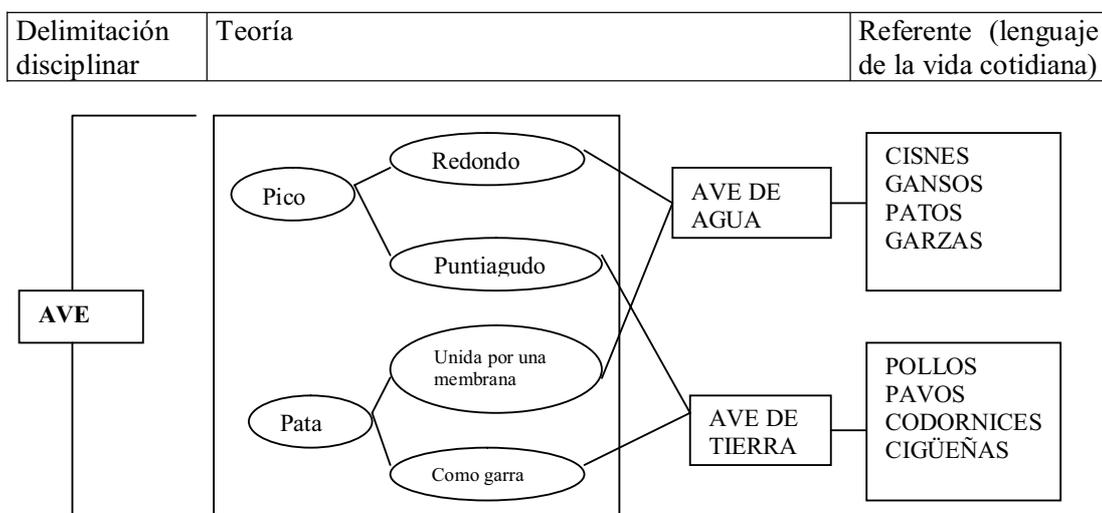
Donde la 'L', señala la teoría de Niklas Luhmann y la 'G' la teoría de Giddens.

Nótese que los círculos de 'L' y 'G' no se traslapan puesto que son las teorías incommensurables. Nótese también que el lenguaje disciplinar proporciona el espacio desde el cual podemos decir que sus observaciones convergen (en el ámbito de la acción).

Con esta gráfica se busca ilustrar que los científicos –a pesar de proponer teorías incommensurables- dirigen su mirada hacia 'lo mismo'; observan la misma referencia y afirman cosas diferentes de ella. Esto se vuelve posible gracias a que existen eventos compartidos que pueden ser fijados, en primer lugar, por un lenguaje disciplinar compartido (disponible antes de que aparecieran las teorías mencionadas), que garantiza la selección de un determinado ámbito y no de otro y; en segundo lugar, por un lenguaje (también antecedente) más general que el lenguaje disciplinar y con el que, tanto el lenguaje disciplinar como la teoría pueden hablar de 'lo mismo'. En el último nivel, con mayor permanencia histórica, es posible identificar *unidades* (cosa que es más compleja tanto en el lenguaje disciplinar como en el teórico). Esas unidades –que *aparecen* como objetos independientes de teoría- son las que permiten decir que se habla de lo mismo. En efecto, permiten no sólo delimitar la observación hacia un ámbito, sino también precisarlo. Para ejemplificar lo anterior, retomaremos un estudio del filósofo de la ciencia Xiang Chen. El objetivo final es mostrar su posible utilización para la comparación entre teorías sociológicas.

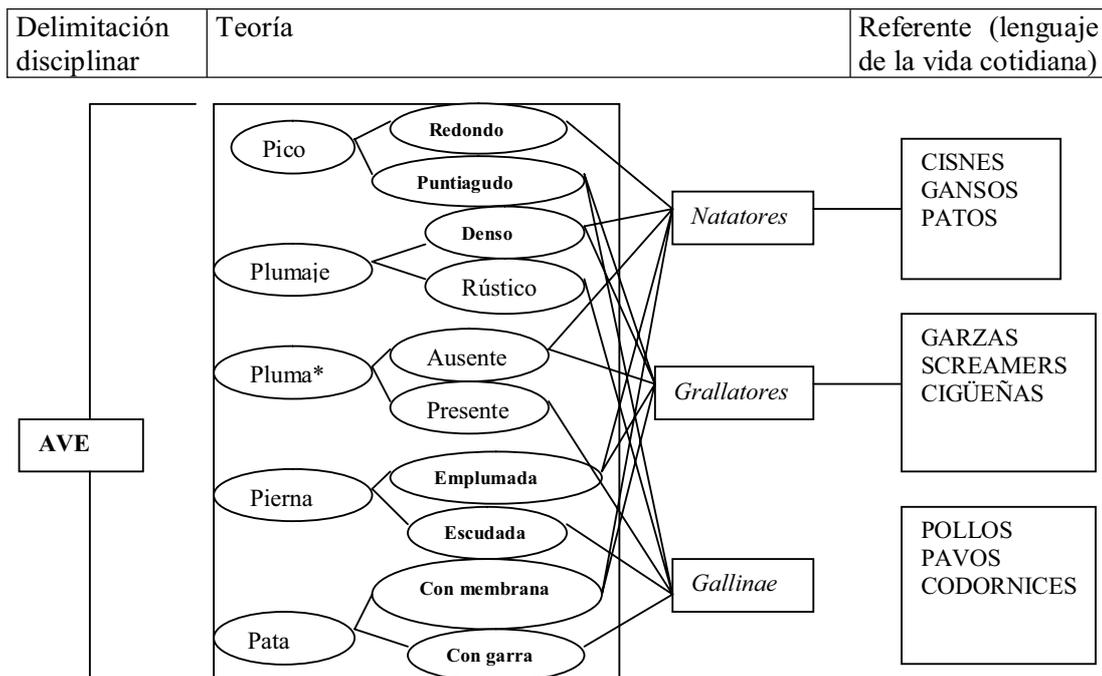
Aunque ya hemos citado el artículo de Chen “The ‘platforms’ for comparing incommensurable taxonomies...” de 2002 (ver *supra* 1.2.2.2), nos parece que su ejemplo –el caso de la ornitología- sirve para aclarar los tres niveles que hemos propuesto. Por ello, presentaremos aquí tres cambios teóricos – en forma de cuadros- en la ornitología del siglo XVII al XIX (Chen, 2002: 4-12).

Cuadro 1
La taxonomía de John Ray (1676)



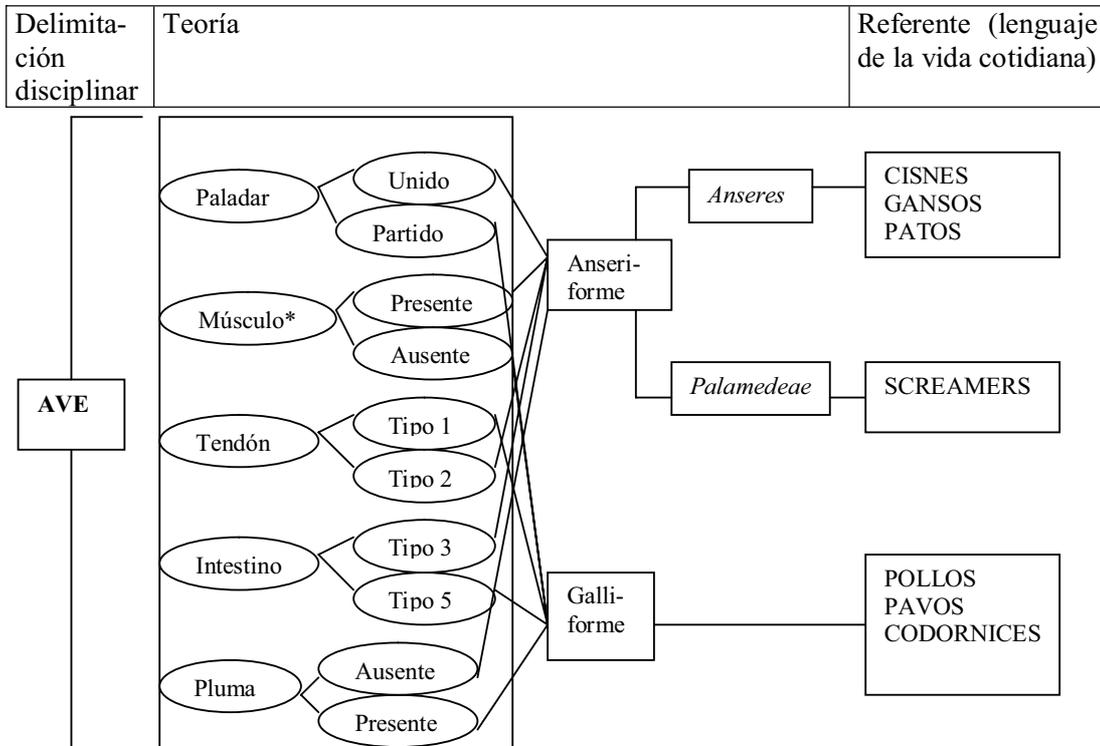
La taxonomía de Carl Sundevall (1835)

* Se refiere a la quinta secundaria



La taxonomía de Hans Gadow (1893)

* Se refiere a la musculatura pélvica

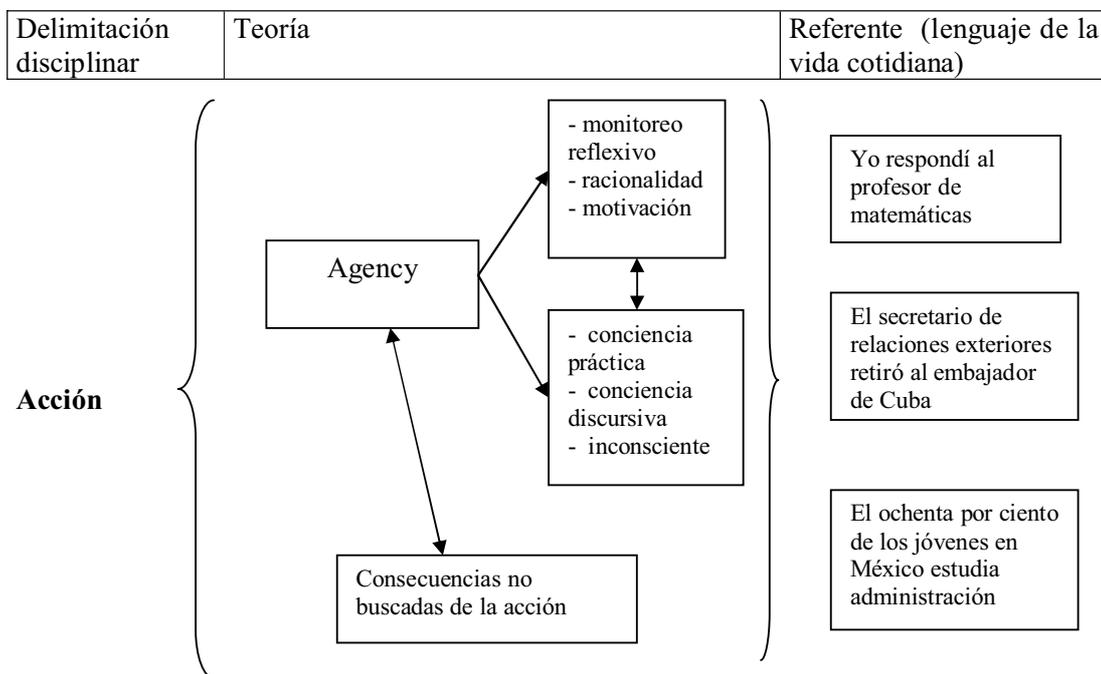


Como se puede apreciar, para cada autor existen diferentes *tipos* de aves, aunque se refieran a ‘lo mismo’ (aves de agua y de tierra; Natatores, Grallatores, Gallinae; galliforme y anseriforme). A lo largo de los años (más de 1500 años), aquello que constantemente se ha modificado es el aparato ‘teórico’ que explica y caracteriza eso que hemos llamado *aves*. La delimitación, tanto de lo que hemos llamado lenguaje de la vida cotidiana, como el lenguaje disciplinar permanecen estables, mientras que se modifica en menor o mayor medida¹²⁶ la clasificación teórica que genera nuevos nombres no intertraducibles sin pérdida. Se podría objetar que la palabra *ave*, debe incluirse en el lenguaje de la vida cotidiana, pero tal como apunta Chen, Ray es considerado el padre de la ornitología moderna, es decir, este autor buscaba delimitar lo que era un ave de lo que no lo era, al grado de convertir esto en su objeto de estudio. Para el caso que nos ocupa aquí, podríamos proponer –de forma muy general- el siguiente esquema:

¹²⁶ De la taxonomía de Ray a la de Sundevall, podemos ver que los cambios no son tan drásticos, como sí lo son de este último a Gadow.

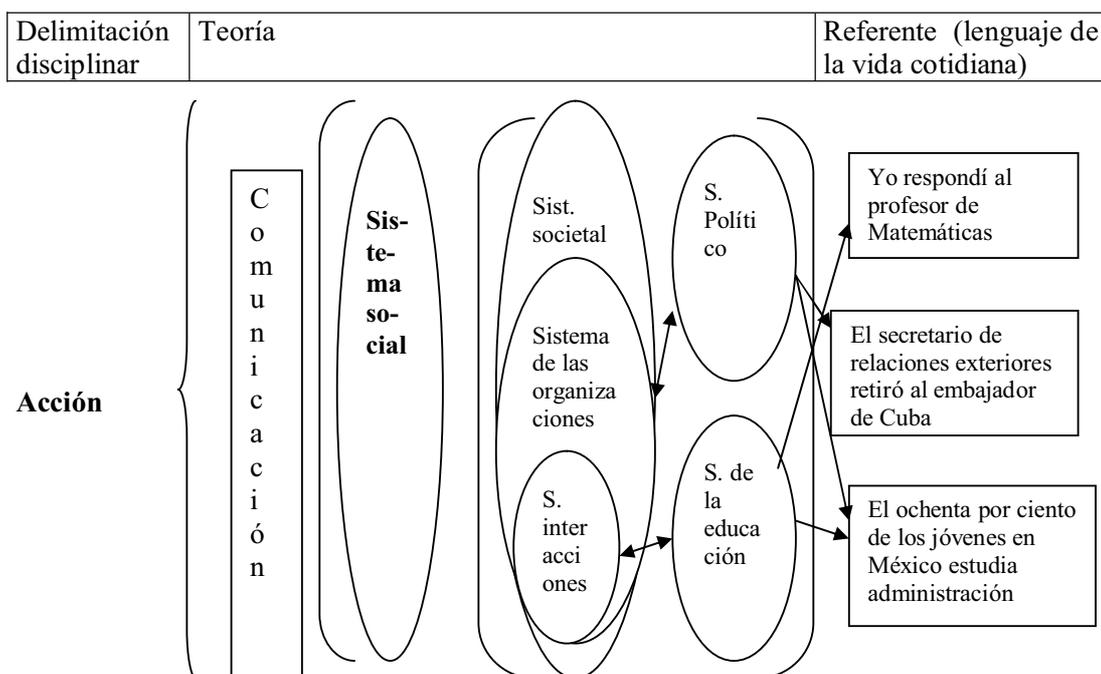
Cuadro 2

La teoría de la estructuración de Anthony Giddens



Cuadro 3

La teoría de sistemas de Niklas Luhmann



Ciertamente los esquemas anteriores reducen la complejidad de las propuestas teóricas, pero nos presentan una imagen clara de aquello en lo que ambas teorías hablan de ‘lo mismo’, desde el ámbito disciplinar y desde el ámbito de lo que hemos llamado lenguaje de la vida cotidiana. En efecto, ambas teorías pueden identificar los mismos eventos (en el lenguaje de la vida cotidiana) como acciones; sin embargo, qué es una acción –en términos de su origen, consecuencias y posición dentro de la teoría- está codificado en el lenguaje de la teoría y resulta –a primera vista- incommensurable. La posibilidad de la comparación aparece por dos vías: por la disciplina, que permite desentrañar el contexto de aparición del concepto de la acción y los problemas con los que se relaciona y; por el otro, a través de la identificación del mismo evento en la vida cotidiana.

1.3.4 Comparación versus evaluación¹²⁷

Si regresamos a 1.3.2 y 1.3.3, podremos ver que hasta el momento, los elementos que hemos dado permiten la comparación de teorías, pero no contamos con elementos suficientes para hablar de una evaluación y aunque ya se ha dicho que la pretensión de este trabajo está enfocada a la comparación entre la teoría de sistemas y la teoría de la estructuración, en el aspecto de la acción, se buscará dar algunos rudimentos para generar argumentos evaluativos.

Ya desde 1969 en su “Postdata”, Thomas Kuhn afirmaba que es posible evaluar las teorías en términos de su precisión, simplicidad, utilidad, etcétera. Pero, como él mismo proponía, tales valores científicos son apreciados de forma diferente en una determinada comunidad científica y en un determinado momento histórico. Lo que significa que no hay evaluaciones universales, ni ‘dictámenes’ contundentes, sin que por ello no puedan valorarse las teorías.

¹²⁷ Como ya se mencionaba al inicio de 1.3, nos parece importante precisar que el intento general de este trabajo doctoral no es ofrecer una evaluación definitiva (esto bajo los propios supuestos). Es decir, toda evaluación es un producto histórico sujeto a cambios, sustentada en argumentos a la luz del conocimiento existente.

Los elementos de valoración científica que propuso Kuhn (ver *supra* 1.2.1.1.), han sido criticados innumerables veces. Las críticas varían pero casi siempre se atacó la elección de esos valores y también -relacionado con lo anterior- se cuestionó el silencio de Kuhn con respecto a la propia existencia ellos. A lo largo de la propuesta del físico convertido en filósofo, no se propusieron ni las condiciones de existencia de tales valores –por qué o cómo surgen¹²⁸-, ni por qué ciertas comunidades eligen algunos valores en contra de otros. La evaluación de teorías parecería caer -incluso a pesar de asegurar la existencia de valores comunes- en una cuestión irracional, arbitraria. Para contrarrestar esta percepción de la posición kuhniana, autores como Pérez Ransanz (2000:cap.5) y Hoyningen-Huene (1993: 265), insisten en que –para Kuhn- los argumentos que se sustentan para evaluar teorías son racionales. La racionalidad de éstos no impide que en la historia de la ciencia se vean desacuerdos interpretativos ante una misma evidencia. La toma de decisión a favor de una u otra teoría, según afirma Pérez Ransanz, no es un evento instantáneo, implica un proceso histórico de persuasión. Un proceso que es racional pero en el que la racionalidad no es algo algorítmico (A es racional o no es racional), sino una capacidad de juzgar. El juicio que se hace a las teorías es un juicio calificado –es decir, es emitido por un colectivo de especialistas- y se deslinda de una noción absoluta y universal de *verdad* (Pérez Ransanz, 2000:154).

Para complementar esta noción de evaluación que opera mediante argumentos racionales, será necesario incluir otro elemento que permita reunir las dos miradas incommensurables. Ciertamente, los argumentos para el debate –para la evaluación- se desarrollarían en el lenguaje común (que en este caso es el lenguaje disciplinar) y se aseguraría que hay debate puesto que las referencias coinciden (en el sentido expuesto en el 1.3.3), pero aún no se ha indicado cómo se podría avalar un juicio del tipo: “La teoría de la estructuración es mejor que la de sistemas en el aspecto X”. Es por ello que será necesario retomar el aporte de otro filósofo de la ciencia, Martin Carrier.

¹²⁸ Larry Laudan ha generado una propuesta para dilucidar qué valores metodológicos rigen en un momento histórico y son eficientes para lograr los objetivos científicos. Él proporciona argumentos para justificar que algunos valores son mejores que otros (que algunos métodos científicos son más efectivos que otros). Estos argumentos los construye a través de un análisis de la historia de la ciencia en que muestra cómo ciertos métodos han propiciado el aumento del conocimiento –a diferencia de otros-. Por ello es que su propuesta ha sido llamada *naturalismo normativo*, porque observa pautas en la *naturaleza* de la ciencia independientes de la teoría, para *aconsejar* cómo mejorar el conocimiento científico (Laudan, 1990: caps.4, 5y 6; Sankey, 1997: caps. 9 y 10).

Martin Carrier y la comparación empírica

Lo primero que nos interesa destacar de la postura del filósofo de la ciencia alemán, es que en ningún momento habla de evaluación de teorías. Simplemente anota o sugiere algunos elementos para compararlas, que podrían derivar en argumentos para la elección de una teoría en vez de otra -argumentos que permiten hablar de un *desacuerdo racional* (ver *supra* 1.2.1.1.). En segundo lugar, es importante recalcar su aceptación a la propuesta de inconmensurabilidad semántica-local que postula Thomas Kuhn –y que es la guía de este trabajo doctoral-.

Todo esto es relevante porque parece estar en consonancia con la interpretación de Pérez Ransanz y Hoyningen-Huene con respecto a la evaluación como algo no universal ni unívoco. Una evaluación que permite introducir el factor histórico (su posible contingencia), sin escapar al relativismo rampante. Por otro lado, acepta la tesis que aquí se suscribe con respecto a la inconmensurabilidad. Así que al igual que la propuesta de Howard Sankey, resulta compatible con las ideas que hasta aquí se han desarrollado.

El argumento que revisaremos de Carrier, aparece en su artículo “Changing laws and shifting concepts” de 2001. En él plantea que al decir que *existen dos teorías inconmensurables*, implícitamente se está afirmando que comparten algunas consecuencias y por ende están en conflicto. Si esto no fuera así, la inconmensurabilidad o la intraducibilidad, sería una aseveración trivial (Carrier, 2001: 83). La significatividad de la inconmensurabilidad –en el ámbito de la filosofía de la ciencia- *requiere* que exista un rango de fenómenos comunes a los que las teorías intraducibles se refieran. Y son estos fenómenos los que permiten la comparación entre “algunas de las consecuencias empíricas de las teorías involucradas” (*idem*).

Así, en la proposición: “Estas teorías sociológicas son inconmensurables”, diría Carrier, está supuesto un conjunto de fenómenos observados por ambas teorías y cuya observación y explicación es incompatible. Para efectos de la comparación empírica se requiere entonces identificar un experimento o fenómeno que esté en el ámbito de ambas propuestas. La comparación se daría al revisar de qué manera cumplen las expectativas con respecto al fenómeno que se plantea en cada una de las teorías. La

contrastación no se ubicaría entre teorías –con lenguajes intraducibles-, sino en el interior de cada una.

En el caso que desarrollaremos aquí, podemos pensar que ambas teorías reconocen la existencia de las acciones y su relevancia para la explicación de la sociedad (cuestión que está inserta en el bagaje disciplinar de la sociología), aunque las caractericen y signifiquen en forma diferente (lenguaje teórico). En el nivel del lenguaje de la vida cotidiana (que sería el nivel más empírico –por decirlo de algún modo), ambas reconocen fenómenos como:

“El presidente de México le pidió al Secretario de Energía no hiciera actos proselitistas”
o,

“Juan Pérez trabaja ocho horas diarias.”

Las dos les darían el calificativo de acciones, sin embargo, la explicación acerca del por qué son acciones, qué elementos intervienen en ellas y cómo se pueden interpretar difieren según cada esquema teórico. Así, retomando a Carrier, sin violentar el principio de intraducibilidad, se podrían ver las distinciones en la explicación, la plausibilidad y las expectativas que cada teoría propone. Si las expectativas –que la propia teoría genera en su interior- no se cumplen, esto permite la formulación de enunciados que evalúen el desempeño de la teoría. La elección entre una y otra, tal como afirma Pérez Ransanz y -en cierta forma- Doppelt (2001), implica tener *buenas razones*, pero no razones concluyentes. Los enunciados mencionados, pueden utilizarse como buenas razones para elegir una teoría en contra de otra. Tales razones están apoyadas “en una plataforma históricamente situada, cuyos componentes pueden estar en tela de juicio en un tiempo posterior” (Pérez, 2000:151).

Uno de los objetivos de este trabajo será dar razones –tentativas e históricamente situadas- que permitan la elección de una u otra propuesta teórica con respecto al tema de la acción. Tales razones pueden ubicarse en dos espectros; lo que denominaré *evaluación interna* y *evaluación externa*. La primera se refiere a la generación de argumentos -a la luz del conocimiento sociológico disponible- para justificar la solución (o no) de problemas de la propia disciplina. La segunda se refiere a la contrastación de diagnósticos referidos a un fenómeno identificado por ambas teorías, para verificar coherencia y plausibilidad de la interpretación. En este trabajo doctoral, se desarrollará específicamente la evaluación interna.

1.4 Realismo y verdad

*...no dije que quería saber qué era verdadero;
dije que quería saber qué significa ser verdadero.*

Thomas S. Kuhn

*No sirve de nada decir que si cuentas cosas diferentes
obtendrás distintas respuestas, pues lo que cuentas va a depender
de la teoría que tengas sobre lo que estás contando.*

Ian Hacking. ¿La construcción social de qué?

Antes de continuar con lo que será el desarrollo de la presente tesis, es conveniente precisar desde qué posición se está planteando. No se pretende aquí generar una propuesta novedosa como punto de observación, sino simplemente retomar -en gran medida- la posición implícita en el trabajo de Kuhn y dilucidada prístinamente por Hoyningen-Huene en su libro *Reconstructing scientific revolutions. Thomas S. Kuhn's Philosophy of science*, de 1993.¹²⁹

Debido a que existen múltiples interpretaciones respecto a la posición de Kuhn que van desde un idealismo disfrazado (Devitt, 2001: 148), o una metafísica antirrealista (Sankey, 1997: xiii) o, incluso hasta un nominalismo (Hacking, 1993: 277), lo más pertinente será -manteniéndose al margen de apelativos para el pensamiento de Kuhn¹³⁰- aclarar la posición de este autor con respecto a la realidad, a cómo es posible el conocimiento en la ciencia y, qué propone con respecto al tema de la verdad. A partir de este acotamiento, el presente apartado expondrá primeramente la posición de Kuhn acerca de la realidad, luego continuaremos con su propuesta sobre la verdad, para finalizar con la visión que nuestro trabajo doctoral plantea..

¹²⁹ El propio Kuhn admite en el prefacio al libro de este autor que, "Nadie, incluido yo, habla con tanta autoridad acerca de la naturaleza y desarrollo de mis ideas [que Hoyningen-Huene]" (Kuhn, 1993b: xi)

¹³⁰ Más que plantear, descalificando o acreditando, que Kuhn es constructivista, idealista, nominalista, y/o anti-realista, parece imprescindible ver qué propone el autor. Esto se vuelve un requisito obligatorio cuando en la literatura vemos que cada autor genera su propia concepción de constructivismo, nominalismo, anti-realismo o realismo. Parecería haber cierto acuerdo en que el anti-realismo propondría que no es posible conocer la naturaleza de las cosas (Brown, 2001: 141 n.18); en contra del realismo que afirmaría que esto es posible. Así, dentro del anti-realismo se incluirían el idealismo, las diversas variantes de constructivismo y el nominalismo -tal y como lo plantea Ian Hacking (2001)-. Sin embargo, si utilizamos el nombre de anti-realismo, la palabra parecería remitirnos a una posición contra la realidad -contra la existencia de realidad-, y esto resulta equívoco, incluso para la corriente idealista kantiana, ya que como es sabido, ésta afirma que la realidad sólo puede verse a través de ciertas categorías pero esto no significa que tales categorías construyan/hagan/materialicen el mundo. El mundo, la realidad, existe independientemente de nuestras construcciones. Es por lo anterior que se buscará explicar cada palabra que se introduzca para exponer la propuesta de Kuhn.

1.4.1 La propuesta de Kuhn con respecto a la realidad

Tanto opositores de Kuhn como los autores más cercanos a él afirman que su pensamiento con respecto al conocimiento de la realidad es de “raigambre kantiana” (Pérez Ransanz, 2000: 209; Hoyningen-Huene, 1993: cap.2; Devitt, 2001: 155 n.3). Kuhn mismo, en un artículo publicado en 1991, reconoce que su posición podría denominarse ‘kantismo posdarwiniano’, ya que para él “el léxico proporciona las condiciones previas de las experiencias posibles” (Kuhn,1991: 129).¹³¹ Para justificar tales calificativos, a continuación presentaremos la interpretación de Hoyningen-Huene sobre la propuesta de Kuhn; seguida de la interpretación que propone Pérez Ransanz intentando evitar los problemas de la concepción kantiana y; finalizaremos con la propuesta de realismo de John Searle que enuncia con mayor precisión el realismo que sustenta Kuhn.

1.4.1.1 La interpretación de Hoyningen-Huene

Introducimos a la interpretación del filósofo de la ciencia alemán, exige necesariamente esquematizar la muy conocida propuesta epistemológica de Immanuel Kant. Para este filósofo de Königsberg, los seres humanos tan solo somos conocedores de apariencias (fenómenos); únicamente tenemos acceso a un mundo fenoménico. Este mundo de fenómenos *aparece* cuando se imprimen ciertas intuiciones *a priori* (espacio y tiempo, y las llamadas categorías: causalidad, unidad, totalidad, etc.) en la realidad-en-sí. Para Kant, existe un mundo nouménico –imposible de ser conocido tal cual- que es independiente de nuestras percepciones y formas de cognición. Esta división entre mundo fenoménico y mundo-en-sí, no implica que no pueda existir conocimiento, simplemente que éste estará mediado siempre por nuestra forma de percibir y conocer. La relación entre los seres humanos y la naturaleza (o realidad-en-sí), no es una relación en la que los primeros creen a la segunda, o que puedan imponer sus creencias a ésta. Tal como afirma Kant en la *Crítica de la razón pura*, nuestra razón se aproxima a la naturaleza

para que ella nos enseñe. No como un alumno que escucha cualquier cosa que el maestro quiere decir, sino como un juez [*appointed judge*] que presiona a un testigo para que conteste preguntas que él mismo ha formulado. (Kant, 1965: 20)

¹³¹ También en una de sus últimas entrevistas Kuhn afirmaba “...cuando intento explicar mi propia posición lo hago diciendo que soy un kantiano con categorías cambiantes” (1997: 310)

De este modo, la naturaleza puede *resistirse* a cualquier elaboración que el conocimiento humano genere. Por ello podemos asegurar que para Kant el conocimiento no depende tan sólo de nuestras intuiciones y categorías sino también de ‘algo’ que es independiente de nosotros.

Aunque Kuhn no habla de noúmenos ni de fenómenos, Hoyningen-Huene utiliza la distinción kantiana entre mundo fenoménico y mundo-en-sí para poder explicar una de las frases más controvertidas de este filósofo de la ciencia que aparece en *La estructura de las revoluciones científicas*. Me refiero a la frase con la que inicia el apartado X del mencionado libro:

Examinando el registro de la investigación pasada, desde la atalaya de la historiografía contemporánea, el historiador de la ciencia puede sentirse tentado a proclamar que *cuando cambian los paradigmas, el mundo mismo cambia con ellos*. (Kuhn, 1997:176)

Esta frase, interpretada en el contexto de la tesis de incommensurabilidad, fue vista por varios autores como “un rechazo idealista de un mundo independiente de la teoría” (Sankey, 1999:179).¹³² Esto porque se decía que cuando Kuhn hablaba de *mundo*, estaba hablando de la realidad, y en ese sentido, cuando la teoría cambiaba, cambiaba también el mundo (la realidad). Así, la realidad dependía de la teoría desde la que se hablara, al grado de que un cambio en la teoría podría implicar una transformación de la realidad. Para aclarar lo anterior, Hoyningen-Huene afirma que la confusión se da porque Kuhn habla de *mundo* en dos sentidos –aunque no lo aclare así en sus trabajos-. Uno de los mundos es el *fenoménico*, que cambia con cada revolución científica y en el que “los sujetos epistémicos son co-constitutivos de este mundo”(Hoyningen-Huene, 1993: 33). El otro, se refiere al mundo ‘*en-sí-mismo*’, que después de cada revolución queda “intocado”; sin influencia alguna (*idem*). Es un mundo al que no tenemos acceso directo, al que dirige su mirada el científico, quien después de una revolución científica –tal como diría Kuhn en *ERC*- “...está mirando aún al mismo mundo” (Kuhn, 1997: 203;

¹³² Sankey hace un recuento de los autores que han calificado a Kuhn como idealista, y entre ellos se encuentran, Alan Musgrave en su “How to avoid Incommensurability” *Acta Philosophica Fennica*, 30, 1979; Richard Rorty en *Philosophy and the mirror of nature*. Blackwell, Oxford, 1980; Robert Nola “Paradigms lost or the world regained” en *Synthese*, 45, 1980, e Israel Scheffler en *Science and Subjectivity*. Bobs-Merril, Indianapolis, 1967.

1962: 129). Este mundo, tal y como lo propone Kant, no se origina “del lado del sujeto epistémico” (Hoyningen-Huene, 1993: 34), sino que es independiente de él.

Ya aclarado lo anterior, Hoyningen-Huene propone que esta polémica cita –que mencionamos anteriormente- puede interpretarse como sigue: ‘En un cambio científico, lo que cambia es nuestra forma de percibir la realidad, no la realidad en sí misma. Cada teoría busca hacernos percibir ciertos aspectos de la realidad; cuando cambiamos de teoría, cambiamos los aspectos resaltados. Por ello, parecería *como si* viviéramos en otro mundo.’

Ahora bien, no es posible hacer un paralelismo tal cual entre la propuesta de Kant y la de Kuhn, ya que –como afirma M. Devitt-, para el primero, “los conceptos impuestos al mundo, eran comunes a toda la humanidad” (Devitt, 2001: 144). En el caso de Kuhn ‘los conceptos impuestos’ –mejor dicho, las teorías impuestas- son múltiples y por tanto no podemos hablar de un solo mundo fenoménico sino de una “pluralidad de mundos fenoménicos” (Hoyningen-Huene, 1993: 36). Para Devitt, la introducción de la pluralidad fenoménica, lo único que introduce es relativismo.¹³³ Para Hoyningen-Huene, en cambio, la pluralidad fenoménica permite a Kuhn respaldar la tesis de que no existen lenguajes que no estén cargados teóricamente y por ende rechazar la dicotomía entre “lo puramente fáctico y lo teórico”(Hoyningen-Huene, 1993: 37). Todo el trabajo de Kuhn como historiador de la ciencia busca justificar la existencia de una pluralidad de mundos fenoménicos, es decir, la existencia de datos que siempre estén cargados de teoría –que según Pérez Ransanz es uno de los pilares de la tesis de la inconmensurabilidad (2000: 79)-. Y esto es así porque sólo una posición como la que plantea Kuhn, puede explicar cabalmente casos como el de la *materia* para Newton y la *materia* para Einstein.

Si aceptáramos la versión que nos propone este filósofo de la ciencia alemán acerca de la propuesta de Kuhn, nuestra siguiente pregunta sería –en términos muy generales-, ¿cómo alguien puede saber que existe una realidad-en-sí si nunca la podremos conocer? ¿cómo se podría hablar de ella, si ‘no se puede hablar de ella’? La solución de

¹³³ Relativismo que, como ya planteamos en 1.2.1.1 es relativo. Es decir, la veracidad de un enfoque por encima de otro, está relacionada con un momento histórico en el que se cuenta con suficientes elementos para ‘descartar’ o ‘apoyar’ una determinada teoría.

Hoyningen-Huene a este problema es que el mundo-en-sí-mismo, es un concepto que es producto de un proceso de sustracción (un proceso analítico de sustracción), entre el mundo fenoménico y todos los momentos que genéticamente corresponden a la parte subjetiva de tal mundo (Hoyningen-Huene, 1993: 267).¹³⁴ Para esclarecer esto –afirma el autor- es importante precisar cuatro cuestiones:

- 1) Podemos decir que es *posible* tal sustracción, si pensamos que los mundos fenoménicos contienen un momento objetivo y un momento subjetivo. Así, si al mundo fenoménico le quitamos el momento subjetivo, *algo queda después de la resta*.
- 2) El resultado de este proceso de sustracción es *inequívoco*, ya que no importa con qué mundo fenoménico se inicie, el resultado siempre será el mismo mundo-en-sí-mismo.
- 3) No podemos decir mucho acerca del producto que surge a raíz de la resta, pero podemos *inferir* algunas de sus características más generales “con base en la función que le hemos asignado, aquella de contribuir de forma discernible a la constitución de los mundos fenoménicos.”
- 4) Finalmente, “la eficacia teórica de este mundo postulado es, por lo menos dentro de los límites de una teoría como la de Kuhn, altamente *cuestionable*” (Hoyningen-Huene, 1993: 267-268).

De estas cuatro cuestiones podemos resaltar que Hoyningen-Huene está proponiendo que, aunque la realidad-en-sí no puede conocerse, sí puede inferirse. Es decir, sí *hay algo* sobre lo que imponemos nuestras teorías. Así, la posición de Kuhn, según quiere justificar este autor, no es la de un inmaterialista. Como afirma el filósofo de la ciencia alemán, “la sustancialidad del mundo no aparece por el capricho de los individuos...tampoco las propiedades del mundo” (*ibidem*, 268). Aunque no podamos ver el mundo sin ‘los lentes de la teoría’, este mundo se hace patente ya que ofrece *resistencia*. Y esta resistencia se ve plasmada en que no se le puede imponer “cualquier red de relaciones de similitud” –en otras palabras, no se le puede imponer cualquier teoría (*ibidem*, 270). La resistencia del mundo, no es una resistencia directa ni unidireccional –siempre está mediada por la teoría. Esta resistencia indirecta se puede ver plasmada en los momentos históricos en que dos teorías disímiles parecerían tener suficiente evidencia a favor de ambas. Este caso sólo se puede explicar si pensamos que

¹³⁴ El texto en inglés dice “genetically subject-sided moments”

‘la realidad’ no se nos aparece de forma pura. El procedimiento de relación con ‘lo que hay’ está mediado y en ese sentido, caben varias respuestas que pueden ser *aproximadamente* correctas (aunque provengan de diferentes teorías). Otro ejemplo de la resistencia del mundo se podría observar en lo que Kuhn denominó *anomalías*¹³⁵ – que fueron uno de los objetos primordiales de investigación en sus estudios históricos de la ciencia.

La conclusión de Hoyningen-Huene con respecto a la posición de Kuhn, es que está entre el idealismo extremo (que parecería rechazar una realidad objetiva), y el realismo extremo (que parecería afirmar que las propiedades de la realidad son enteramente objetivas, y conocemos la estructura de lo que existe sin mediación) (Hoyningen-Huene, 1993: 269).

1.4.1.2. La interpretación de Pérez Ransanz

La misma conclusión de Hoyningen-Huene (acerca de que Kuhn está a medio camino entre el idealismo extremo y el realismo extremo) la comparte Pérez Ransanz. Sin embargo, esta autora evita hablar de la distinción entre mundo fenoménico y mundo-en-sí.

En estrecha relación con el planteamiento del segundo Putnam (ver nota 66 de este capítulo), propone que la posición de Kuhn podría ser denominada ‘realismo internalista’, en contraposición con el ‘realismo externalista’. Este último sería lo que Hoyningen-Huene llama realismo extremo, es decir, aquella posición que propone que es posible elaborar enunciados que describan el mundo de forma independiente de cualquier perspectiva local, enunciados teóricamente neutrales cuya validez no se cuestione ante la variación de la teoría.

El realismo internalista propone –según Putnam– que efectivamente hay “...*insumos* de la experiencia al conocimiento” (Putnam, 1981, citado por Pérez Ransanz, 2000: 211), pero estos insumos no son conceptualmente neutrales ni admiten una única descripción. Como afirma Pérez Ransanz, parafraseando a Putnam, “la mente no se

¹³⁵ Es decir, todos aquellos sucesos que escapaban de la explicación teórica, incluso entre las teorías avaladas por la mayoría de la comunidad científica. Por ejemplo, el movimiento de Marte que la teoría newtoniana no podía explicar –a pesar de ser eficaz en todos los demás ámbitos de la física.

limita a copiar un ‘mundo ya hecho’, pero tampoco es la mente la que hace al mundo” (Pérez Ransanz, 2000: 211). En palabras de Putnam, “la mente y el mundo hacen *conjuntamente* a la mente y al mundo” (Putnam, 1981, citado por Pérez Ransanz, 2000: 211).

Hasta aquí esta noción parecería no ser muy diferente de la plasmada por Hoyningen-Huene. Ambas hablan de la existencia de ‘algo’ independiente de las formas de conocer del ser humano (algo independiente de la mente, *los insumos*), y de la importancia de tales formas de ver el mundo (llamélas teorías, conceptos, paradigmas) para la aparición del conocimiento en general. La diferencia entre la propuesta de Pérez Ransanz –que sigue cabalmente a Putnam- y la propuesta de Hoyningen-Huene, es que mientras el segundo ve en la posición de Kuhn una ‘pluralidad de mundos fenoménicos’, Pérez Ransanz ve –más bien- un ‘pluralismo ontológico’. Es decir, mientras que Hoyningen-Huene propone que se puede inferir el mundo-en-sí a partir de las consecuencias que podemos ver en los mundos fenoménicos y por tanto divide un mundo en que las cosas son como son, y otro mundo en que las cosas son como se nos aparecen; Pérez afirma que “ ‘las cosas para nosotros’ son simplemente *las cosas*, no hay ‘detrás’ de los objetos de nuestro conocimiento otros objetos (cosas en sí), que son los que realmente existen” (Pérez Ransanz, 2000: 212). La noción de ‘cosa-en-sí’ tiene sentido como un señalamiento formal de “un límite infranqueable de nuestra experiencia” (*idem*), sin embargo, parece no tener sentido hablar de las ‘cosas en sí’. Esto, porque los objetos a los que nos referimos

desde nuestras estructuras conceptuales no son meras proyecciones, ilusiones o apariencias, sino que son los únicos objetos que *en cuanto objetos* realmente existen (*idem*).

La frase central de esta cita es, a mi parecer, ‘en cuanto objetos’. Esa aseveración pone de manifiesto que los objetos, las cosas, son formaciones generadas a partir de una teoría. Sin teoría no hay objeto, pero esto no significa decir que las teorías hacen los objetos. La realidad nouménica es sólo una herramienta conceptual que nos permite discernir que lo que vemos no son simples proyecciones de nuestra imaginación. La interpretación que hace Pérez Ransanz parece corroborarse con la siguiente frase de Kuhn:

El punto de vista hacia el que yo avanzo a tientas (...) sería kantiano, pero sin ‘cosas en sí mismas’ y con categorías de la mente que podrían cambiar con el tiempo a medida que se desarrollara la acomodación del lenguaje y la experiencia. Yo creo que un punto de vista de esta clase no tiene por qué hacer el mundo menos real. (Kuhn, 1979: 245)

Aunque nos parece que la interpretación de Pérez Ransanz, al deslindarse de ‘hablar de un mundo del que no se puede hablar’, evita las posibles críticas a la propuesta kantiana, no logra precisar el papel conceptual del ‘mundo nouménico’ –si le podemos seguir llamando así– y su conexión con las aseveraciones científicas y de sentido común. Por eso es pertinente incluir en lo que sigue, ciertas aseveraciones de John R. Searle, con respecto a lo que él califica como ‘realismo externo’ y que pueden ser útiles para apoyar y esclarecer –aún más– la propuesta kuhniana con respecto a la realidad.

1.4.1.3 John R. Searle: el realismo como condición de posibilidad

Vayamos hacia algunas de las ideas que aparecen en el libro de este autor, intitulado *The construction of social reality*, para posteriormente regresar al tema que aquí nos ocupa: el realismo.

Searle, como el título de su libro lo indica, habla acerca de la construcción de la realidad social.¹³⁶ Para ello, primeramente distingue entre ‘hechos naturales’ y ‘hechos sociales’, afirmando que los primeros son ‘hechos brutos’ y los segundos son “hechos que sólo pueden existir dentro de instituciones humanas” (Searle, 1995: 27). La inquietud que aparece detrás de este propósito es evitar los excesos *anti-realistas*¹³⁷ que en su más burda expresión dirían que los hechos sociales y naturales son contruidos/materializados por el hombre.¹³⁸ Así, busca precisar que los hechos brutos, aunque “requieren de la institución del lenguaje para poder *enunciarlos*, (...) *en sí mismos* existen independientemente del lenguaje o de cualquier otra

¹³⁶ Por su título, el libro parecería insertarse en lo que recientemente se ha llamado constructivismo social. Sin embargo, el libro pretende dilucidar qué es lo que en sentido estricto se construye socialmente y cómo se da tal construcción.

¹³⁷ Para Searle, el anti-realismo implicaría una negación de la realidad como algo que existe independientemente de nuestras representaciones (Searle, 1995: 157).

¹³⁸ Aunque, como comenta Hacking, Searle nunca da nombres de estos *constructivistas universales* (Hacking, 2001: 52).

institución”¹³⁹(Searle, 1995: 27). Por el contrario, la característica propia de los hechos institucionales -o sociales-, es que son, por un lado, ontológicamente subjetivos (puesto que para su existencia dependen de ser experimentados por los sujetos) y, por el otro, epistemológicamente objetivos (puesto que tienen consecuencias objetivas para quienes los experimentan) (*ibidem*, 63). Un ejemplo de esto es un Pasaporte. Si no existiera una sociedad en la que hay naciones y cada una busca salvaguardar su soberanía, éstos no existirían; podemos ‘palpar’ su existencia porque si no tenemos pasaporte en un país que no es el nuestro, nos pueden encerrar en la cárcel.

La distinción entre estos dos tipos de hechos es de vital importancia para Searle, pero lo crucial es entender que hay una preeminencia de lo que él llama ‘hechos brutos’. Así, afirma que “...no hay hechos institucionales sin hechos brutos”, todo hecho institucional tiene que tener una realización física, ya sea como “pedazos de metal, o de papel ...citas en un libro...trazos magnéticos en un disco de computadora...” (Searle, 1995: 34). Con esto, Searle quiere llamar la atención acerca de que hay una realidad independiente de nuestras simbolizaciones, y es sobre aquélla que se ‘erigen’ éstas. El autor subraya la aseveración anterior porque desde su interpretación existen autores –a los que denomina anti-realistas-, que pudieron haber obviado tal cuestión. Por ello, dedica los últimos tres capítulos de su libro a dilucidar qué es el realismo y cómo se puede sostener una posición realista. Esta propuesta es la que queremos rescatar aquí.

La definición de ‘realismo’ que nos da el autor se refiere al punto de vista en el que “el mundo existe independientemente de nuestras representaciones de él” (Searle, 1995: 153). Eso significa que aunque no hubieran existido seres humanos que construyeran simbolizaciones, “la mayor parte del mundo” hubiera permanecido. Dice que prefiere hablar de Realismo Externo (RE) para marcar que la realidad “existe fuera de, es externa a, nuestro sistema de representaciones” (*idem*).

Mi posición –dice- no es epistémica. La propuesta del realismo es la de una ‘teoría ontológica’. Pero esto no quiere decir que él proponga que hablará acerca de cómo es el mundo en realidad. El realismo no muestra cómo son las cosas sino simplemente que

¹³⁹ La frase en inglés dice “...but the brute facts *themselves* exist quite independently of language...”. La traducción es mía.

“hay una forma en la que son.”¹⁴⁰ En ese sentido, él busca distinguir entre una posición epistémica y una ontológica. Una postura epistémica permite representar la realidad desde un determinado punto de vista (entre otros), pero la “realidad ontológica objetiva no tiene un punto de vista” (Searle, 1995: 176).

En ese sentido, aclara Searle, el RE no es ni una tesis ni una hipótesis, sino la condición de que podamos generar tesis o hipótesis (*ibidem*, 178). La propuesta del autor es que el RE funciona como ‘algo que se da por sentado’, una presuposición que se requiere para el *entendimiento* de una gran variedad de enunciados. Aunque hablar de realismo no signifique decir cuál es la estructura del mundo y por qué objetos está habitado, el realismo es imprescindible como condición de posibilidad no sólo de las formulaciones de la ciencia y del sentido común, sino de su entendimiento.¹⁴¹ Aunque no podamos ver la realidad sino a través de nuestras simbolizaciones, tales simbolizaciones, como su nombre lo indica, representan, significan, expresan algo más allá de sí mismas (Searle, 1995: 228). Entonces, sus argumentos no son epistémicos, son independientes del conocimiento y de la verdad, su posición -como afirma Searle- está relacionada con “las condiciones de *inteligibilidad*”, no con “las condiciones del *conocimiento*” (*ibidem*, 195).

En conclusión, podemos decir que la postura de Searle refleja congruencia con lo postulado por Kuhn, y el propio Searle parecería avalarlo con la siguiente frase:

Es consistente con el RE la afirmación acerca de ... que vocabularios diferentes e incluso *incommensurables* pueden construirse para describir distintos aspectos de la realidad para nuestros diferentes propósitos (Searle, 1995: 155)¹⁴²

Recapitulando, podríamos decir que la perspectiva de Kuhn con respecto a la realidad se puede plantear como sigue. Por un lado, es innegable que, como bien articula Hoyningen-Huene, el conocimiento de la realidad para Kuhn -su perspectiva

¹⁴⁰ En inglés la frase dice: “Realism does not say how things are but only that there is a way that they are”. La traducción es mía.

¹⁴¹ Muy sensatamente, Searle afirma que no ha demostrado que el RE es verdad, en sus propias palabras dice que “no ha mostrado que existe un mundo real sino, solamente que uno está comprometido con su existencia cuando habla con cualquier persona... Una alternativa es siempre el solipsismo, la posición de que mis estados mentales son las únicas cosas que existen. No he refutado el solipsismo; esto es, no he refutado el solipsismo para mí. Sólo hay que recordar que el solipsismo de alguien es instantáneamente refutado por el mío; el mío -suponiendo que ese alguien existe- es instantáneamente refutado por el de ese alguien.” (Searle, 1995: 194-195).

¹⁴² La traducción y las cursivas son mías.

epistemológica- está mediado por nuestras teorías o lenguajes. No se conoce ‘lo que hay’ sino a través de nuestras propias construcciones. Éstas son diversas aunque referidas a una misma realidad. Ahora bien, hablar de la existencia de un pluralismo fenoménico y de una realidad nouménica implica moverse al plano de la ontología. Para Hoyningen-Huene *hay* mundos fenoménicos y un mundo nouménico acerca del que no se puede decir nada. Esta aseveración ha causado mucha polémica y a nuestro parecer se puede evitar. La propuesta de Pérez Ransanz avanza un paso al decir que no hay ‘cosas-en-sí-mismas’, tan sólo cosas, ya que éstas existen *en tanto cosas*, cuando les damos la unidad de ser ‘cosa’ (de otra manera serían únicamente *insumos*, como afirma Putnam). Sin embargo, al hablar de un pluralismo ontológico parecería regresarnos a la posición en que cada teoría genera su mundo (lo crea, lo materializa). Para evitar malentendidos, el planteamiento de Searle resulta clarificador. Como él afirma, el realismo es una teoría ontológica pero que no pretende decir qué es ‘lo que hay’ sino que existe una forma en que hay. Y existe una forma en que ‘hay’ (o hay algo) que es condición de posibilidad tanto de las enunciaciones –de la ciencia y el sentido común - como del entendimiento.

Así, diríamos que Kuhn propone una epistemología *constructivista*¹⁴³ -puesto que conocemos a través de nuestras construcciones teóricas- y una ontología realista.

1.4.2 La propuesta de Kuhn con respecto a la verdad

Cuando se está hablando acerca de cómo se conoce la realidad, implícitamente se introduce el tema de la verdad. Es decir, cuando se pregunta cómo se conoce, la pregunta obligada es qué se conoce y si esto que se conoce es verdadero o falso. En el apartado anterior veíamos que la propuesta de Kuhn, plantea la existencia de la realidad como aquello ‘sobre lo que se hace la ciencia’. En ese sentido podemos afirmar que Kuhn es un realista. Pero ¿se acaban con ello las polémicas que han generado los llamados realistas?¹⁴⁴ Ian Hacking en su libro *¿La construcción social de qué?*, afirma que el problema entre constructivistas¹⁴⁵ y científicistas (o realistas) “no es la

¹⁴³ A falta de un mejor nombre.

¹⁴⁴ Se llaman a sí mismos a veces *realistas* a secas, otras *realistas externos*, unas más *realistas científicos* y proponen principalmente que la ciencia busca el conocimiento verdadero, entendiendo la verdad como la correspondencia con la realidad. Utilizo la R mayúscula porque, como he tratado de mostrar, Kuhn es un realista pero no de este tipo.

¹⁴⁵ He aplazado la explicación acerca de qué es el constructivismo por la diversidad de variantes. Sin embargo, todas ellas confluyen al decir que la realidad no la captamos independientemente de nuestros

creencia en la realidad objetiva, sino la creencia en la realidad de las leyes de la naturaleza.” (Hacking, 2001: 149). Así, el problema no está puesto en el tema de la realidad sino en el tema relacionado con qué es lo que se conoce y en qué medida esto que se conoce ‘corresponde’ con la realidad (es verdadero o falso). Para Hacking, la disputa entre estas dos vertientes, no está puesta en la existencia o no de la realidad, y propone enmarcar la polémica en torno a tres aspectos que aparecen como conflictivos: la contingencia, la explicación de la estabilidad en el conocimiento y, lo que él denomina *nominalismo*. Los aspectos que nos interesan aquí son, tanto el nominalismo como las explicaciones del por qué de la estabilidad del conocimiento, sin embargo, explicaremos brevemente los tres puntos.

Cuando Hacking afirma que la *contingencia* es un punto de confrontación, se refiere a que, para los constructivistas los resultados de la ciencia pudieron haber sido otros si las condiciones históricas se hubieran modificado. Para los científicos, independientemente de la situación social, la ciencia tiene su propia lógica de desarrollo. Por ejemplo, Sheldon Glashow –cogador de un nobel- afirma que “cualquier alienígena inteligente en cualquier parte habría llegado al mismo sistema lógico que tenemos nosotros para explicar la estructura de los protones y la naturaleza de las supernovas” (Glasgow, 1992, citado por Hacking, 2001: 128). Con respecto a la *estabilidad del conocimiento*, Hacking afirma que el punto conflictivo se da en la explicación de la perdurabilidad de los conocimientos, esto es, qué hace que los conocimientos de la ciencia se mantengan. Para los constructivistas, tal y como lo plantea Hacking, la estabilidad en el conocimiento está anudada a factores externos a la

esquemas conceptuales, la construimos desde ellos. Puesto que tales esquemas son humanos –sociales-, se dice que la realidad es construida socialmente. Hasta el momento no he encontrado a un autor contemporáneo que afirme que tal construcción implica la materialización de la realidad –como si se hablara de que los seres humanos son magos y crean montañas y piscinas con sólo imaginarlas-. Hacking identifica tres vertientes del constructivismo y para diferenciarlas adopta nombres diferentes. Una de ellas la denomina *construccionismo* y en ella incluye los proyectos filosóficos de Russell, Carnap, Goddman, Quine y sus asociados y seguidores. Como afirma Hacking, ellos “pretenden demostrar cómo, o demostrar que, diversas e importantes entidades, conceptos, mundos, o lo que sea, son contruidos a partir de otros materiales” (Hacking, 2001: 88). La segunda vertiente proviene de las matemáticas y la denomina *constructivismo* puesto que el término así fue utilizado por Brouwer a principios de siglo. Este constructivismo se refiere a que sólo podemos afirmar la existencia de objetos matemáticos “después que los hayamos construido mediante una secuencia de operaciones mentales” (*ibidem*, 86). La última vertiente, la que Hacking llama *construccionismo* (o construccionismo social) es la que incluye “los diversos proyectos sociológicos, históricos y filosóficos que pretenden revelar o analizar las interacciones sociales o los itinerarios causales de hecho e históricamente situados, que llevaron a, o estuvieron involucrados en, el nacimiento o consolidación de alguna entidad o hecho hoy existente.” (*ibidem*, 89). Hacking afirma que todas estas vertientes “parecen derivar de Kant” (*ibidem*, 78).

ciencia.¹⁴⁶ Por el contrario, para los científicos, la ‘estructura del mundo’ es la que avala la perdurabilidad del conocimiento, éste es objetivo –y por tanto independiente de factores sociales y psicológicos-. Ciertamente este punto se relaciona con el tema de la verdad, ya que si la estructura del mundo es la que avala la estabilidad del conocimiento, eso significa que hay una ‘correspondencia’ entre el mundo y el conocimiento. Y es a esa correspondencia a la que se llama *verdad*. Si la estabilidad está relacionada con otros factores, entonces la verdad en la ciencia involucra algo más que una simple correspondencia con el mundo.

Finalmente abordaremos la tercera disputa que se refiere a *qué es lo que conocemos* cuando conocemos al mundo. Esto es, un problema de metafísica. Aquí, los constructivistas¹⁴⁷ proponen que el mundo no tiene estructura, su estructura la fabrican los hombres con sus representaciones. Para los realistas, el mundo tiene estructura y corresponde con nuestras descripciones, es posible que nos equivoquemos en algún momento, pero la finalidad de la ciencia es descubrir tal estructura. (Hacking, 2000: 142). Si existe una estructura en el mundo, y ésta puede ser descubierta, la *verdad* entonces será aquello que descubrimos y que corresponde con ésta. Si la finalidad de la ciencia es desentrañar tal estructura, entonces, la tendencia de la ciencia será hacia una acumulación de verdades. Por el contrario, si la estructura del mundo la construimos con nuestras representaciones y por ende no hay correspondencia entre lo que construimos y el mundo, entonces la verdad estaría referida a nuestras propias representaciones. En ese mismo sentido, la acumulación de verdades no estaría relacionada con un mayor o más profundo conocimiento del mundo, sino con la propia lógica de nuestro sistema de representaciones.

Es fácil observar que hay aquí una sobresimplificación de puntos de vista. Se proponen las versiones más radicales –para enfatizar la diferenciación-, pero dentro de cada ‘bando’ hay un rango de posiciones y cada posición mantiene ciertos matices.¹⁴⁸ A

¹⁴⁶ Por ejemplo, Bruno Latour, un connotado sociólogo de la ciencia, subraya la importancia de las redes científicas y los agentes que están detrás de un ítem de conocimiento (Hacking, 2000: 153).

¹⁴⁷ Preferimos no hablar de nominalistas, como lo hace Hacking, ya que a nuestro parecer, su definición de nominalismo ha variado. Así, su definición de nominalismo en *¿La construcción social de qué?*, sí estaría de acuerdo con la propia concepción de Kuhn (aunque él no se llame a sí mismo de esa manera). Sin embargo, la definición que presenta en su artículo “Working in a new world...” (1993) no se apega a la propuesta de Kuhn –como el propio autor lo afirma. Ver *supra* el final del apartado 1.2.2.2.

¹⁴⁸ Por ejemplo, el propio Hacking, en lugar de decir: “soy constructivista” o “soy realista”, crea una escala del 1 al 5, siendo el 5 el mayor grado de adherencia al constructivismo. Con respecto a la

pesar de esto, logra captar lo esencial de la contienda y nos es útil para introducir la postura de Kuhn con respecto a la verdad.

Siguiendo las distinciones anteriores, por lo menos en el caso de los dos últimos puntos, podemos afirmar –sin lugar a dudas- que Kuhn estaría en el lado de los constructivistas. Así, *grosso modo*, diríamos que no cree en la verdad como una correspondencia entre el conocimiento científico y el mundo y; que no hay una acumulación de conocimiento verdadero (si este se refiere a la correspondencia mencionada). A continuación puntualizaremos estas aseveraciones.

La verdad como correspondencia

En varios artículos Kuhn afirma que es necesario eliminar la pretensión de hablar de la verdad como correspondencia (Kuhn, 1970: 193; 1991^a: 119; 1991b:142).¹⁴⁹ Sin embargo, no quiere eliminar el concepto de *verdad*. Para él es necesario darle un nuevo sentido. El rechazo de una verdad que corresponda con el mundo (naturaleza, realidad), está relacionado con su posición epistemológica –que ya hemos revisado-. Si nuestro conocimiento se forja a través de nuestras teorías o lenguajes, éste –por lógica- no puede estar en relación directa con ‘lo que existe’. Algunos filósofos realistas - Hoyningen-Huene los llama realistas refinados (1993: 35)- aceptan tal mediación, sin embargo afirman que a pesar de esto, el proceso científico es progresivo, hay un acercamiento a la verdad o una mayor verosimilitud.¹⁵⁰ Así, aunque no se tenga acceso directo a lo real, lo real (la naturaleza) elimina los conocimientos erróneos y mantiene los verdaderos; de tal suerte que en el balance final, a lo largo de la historia, lo que tenemos son cada vez más verdades. Kuhn, niega esto último puesto que afirmarlo implicaría que se tiene una ‘plataforma’ de observación neutra y ahistórica desde la que se puede ver tanto la correspondencia como la evolución del conocimiento de menos

contingencia se califica con un 2, puesto que “...una vez que nos hemos planteado las preguntas, acaban siendo contestadas de una manera completamente predeterminada...” (Hacking, 2000: 167 n.23). Con respecto a las explicaciones externas de la estabilidad se califica con un 3 y finalmente, con respecto a lo que él denomina nominalismo se califica con un 4 (*idem*).

¹⁴⁹ Además de Kuhn y P. Feyerabend, Bas Van Fraassen en *La imagen científica*, propone que la ciencia genera teorías, pero éstas “no necesitan ser verdaderas para ser buenas” (1996: 26). El criterio de ‘bondad’ queda establecido cuando las teorías son “empíricamente adecuadas” (*ibidem*, 28). Una teoría es empíricamente adecuada “si ella ‘salva los fenómenos’” (*idem*), esto es, si en su modelo “todos los fenómenos reales encajan”. La empresa científica no busca, desde su perspectiva, generar un retrato de la estructura del mundo –que implica dar un “relato literalmente verdadero de cómo es el mundo”(*ibidem*, 26)- sino generar modelos que expliquen los fenómenos.

¹⁵⁰ Aquí, se está haciendo referencia implícita a Karl Popper y sus seguidores.

verdadero a más verdadero (Kuhn, 1991: 119). Apoyando este razonamiento, Hoyningen-Huene pregunta, ¿cómo podríamos hablar de correspondencia entre nuestras teorías y una realidad libre de teoría, completamente objetiva? ¿cómo se podría decir esto? Para poder afirmar que las dos piezas –teoría/realidad– corresponden una con la otra, tendríamos que tener acceso independiente a una y a la otra. “Pero si tenemos acceso a la realidad absoluta... entonces ¿qué interés tendríamos en *teorías* acerca de ésta?” (Hoyningen-Huene, 1993: 264). Putnam, en consonancia con lo anterior y desde su propuesta del realismo interno, afirma que una aproximación realista “...depende del punto de vista del ojo de dios” (Putnam, 1981, citado por Ambrus, 1999: 8). Es decir, la proposición que reza: ‘Este enunciado es verdadero porque corresponde con la realidad’, implicaría necesariamente que pudiéramos ver –como el ojo de dios– tanto la realidad como lo que propone el enunciado. Pérez Ransanz, elaborando al respecto de la tesis de Putnam, afirma que hablar de enunciados *verdaderos*, implica decir que hay enunciados que describen al mundo independientemente de cualquier “perspectiva local” (Pérez Ransanz, 2000: 211); puesto que esto no es posible –desde la posición de Kuhn– entonces la verdad como correspondencia no es una opción.

No obstante, aunque Kuhn rechaza el concepto de verdad como correspondencia, no rechaza el concepto de verdad en sí mismo, éste sigue teniendo una función básica en el conocimiento que es, como menciona Pérez Ransanz, “...exigir la aceptación o el rechazo de ciertos enunciados ... frente a la evidencia compartida” (Pérez Ransanz, 2000: 227). ¿Cómo se da tal aceptación o rechazo y a qué se refiere con ‘evidencia compartida’? Una primera mirada nos diría que la función enunciada no se separa del tradicional concepto de verdad, pero si pensamos que se separa de la *correspondencia con la realidad*, el concepto toma connotaciones diferentes de las tradicionales. Para Kuhn, el concepto de verdad de Tarski¹⁵¹, que retoma el propio Karl Popper, le resulta insuficiente, porque presupone un lenguaje neutral al que se pueden traducir las proposiciones de las teorías en competencia. La opción que propone es la de generar “algo parecido a una teoría de la verdad como redundancia” (Kuhn, 1991: 123). Implicaría que “‘verdad’, al igual que ‘prueba’, puede ser un término que sólo tiene aplicaciones intrateóricas” (Kuhn, 1970: 195). Aunque Kuhn no se dedica en ningún artículo a la elaboración de un concepto de verdad, por sus comentarios podemos deducir que para él, un enunciado verdadero será aquél que, dentro de una perspectiva

¹⁵¹ Con respecto a la concepción de verdad de Tarski ver *supra* 1.2.2.1.

teórica, tenga suficientes argumentos a su favor (o suficientes pruebas). Tales argumentos estarán avalados por un conjunto de saberes¹⁵² dentro de tal perspectiva teórica –o dentro de tal léxico- en un momento histórico dado. En ese sentido podemos decir que Kuhn piensa en una teoría de la verdad como redundancia. En ella, la teoría dicta qué se busca, qué se descubre y qué argumentos son válidos (qué datos sirven de sustento) para decir que se descubrió lo que se buscaba.¹⁵³

Lo anterior parece remitirnos a una teoría de la verdad semántica e interna al desarrollo de una determinada propuesta científica, y en parte así es. Sin embargo, es necesario reiterar que la propuesta de Kuhn no es una posición solipsista. Aunque la verdad sea algo interno a la teoría, el conocimiento es acerca de ‘algo’ y ese ‘algo’ se resiste. La resistencia del mundo también juega un papel en la conformación de ‘lo verdadero’, pero este papel no es el de protagonista como los realistas querrían pensarlo. Como Kuhn mismo propone, los léxicos, las teorías son “constitutivas de un rango infinito de experiencias posibles que *podrían ocurrir* en el mundo real ...Cuál de estas experiencias *ocurre* en ese mundo es algo que debe ser aprendido...” (1993^a:331)¹⁵⁴ Por ello, la elección de teorías no es ni irracional ni por consenso de mayorías (1970b: 192). Está basada en argumentos racionales valorados en un momento histórico, a la luz de un conocimiento y bajo la *resistencia* de la realidad.

El progreso hacia la verdad

Otro factor determinante para distinguir entre los realistas y la posición de Kuhn, tiene que ver con que, para los primeros, la ciencia progresa hacia una acumulación cada vez mayor de verdades –pensando la verdad como correspondencia- y en ese sentido, la ciencia conoce cada vez más *el mundo*. Kuhn, ya desde su libro *ERC*, se distancia de tal posición y afirma que él rechaza

¹⁵² Con esto se refiere Kuhn a que “las creencias compartidas sirven como lo dado para los propósitos de la evaluación... son parte de la situación histórica en la que se hace la evaluación” (Kuhn, 1991:120). Y en otro artículo menciona que tales “...creencias [no]...corresponden con un llamado auténtico mundo exterior, sino simplemente uno mejor o el mejor de los cuerpos de creencia realmente presentes para los evaluadores en el momento en que han llegado a sus evaluaciones” (Kuhn, 1991b: 146-147).

¹⁵³ Tal teoría de la verdad incluiría “leyes lógicas mínimas (en particular, la ley de la no-contradicción)” (Kuhn, 1991: 123).

¹⁵⁴ La traducción y las cursivas son mías. El texto en inglés dice “...possible experiences that might conceivable occur in the actual world...”; traduzco ‘actual’ por ‘real’ para conservar el sentido de la oración.

la noción –explícita o implícita- de que los cambios de paradigma llevan a los científicos, y a aquellos que aprenden de ellos, cada vez más cerca de la verdad (Kuhn, 1970^a: 170).

Dentro de la lógica de su propia explicación de la ciencia, esto resulta evidente. Si la ciencia pasa por periodos de normalidad y revolución alternativamente, y la revolución implica un cambio de paradigma por otro -que es inconmensurable con el anterior-, se puede deducir que la acumulación no es posible. Cada paradigma asienta su propio conocimiento y sus propias verdades que serán reemplazadas por el siguiente paradigma.

Lo anterior parecería decirnos que Kuhn no sólo niega la existencia de verdades y de acumulación de verdades sino la posibilidad de hablar de progreso en la ciencia o si quiera de acumulación de saberes. Aunque es plausible negar las dos primeras cuestiones –si rechazamos la verdad como correspondencia- , las dos segundas –o por lo menos la última- parecen contradecir lo que el sentido común nos muestra: siglos y siglos de letras impresas en torno a temas científicos, además de cientos de aplicaciones tecnológicas que nos acompañan en nuestra vida cotidiana y la hacen –en ocasiones- más sencilla.

Efectivamente Kuhn niega la existencia de enunciados verdaderos –si con ello queremos decir ‘enunciados que corresponden con la realidad’- y por ende la acumulación de verdades. Como afirma en “Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación”, “Las teorías científicas... se adhieren a la naturaleza sólo aquí y allá. ¿Son estas intersecciones ... ahora mayores y más numerosas que antes? (1970c: 290). La posibilidad de saber esto, nos colocaría nuevamente como ‘el ojo de dios’ que puede ver las correspondencias, las adherencias, como las llama Kuhn. No es que niegue que esto sea posible (Kuhn, 1991b: 142), pero no podemos asegurarlo –por que no poseemos una posición neutral de observación-. Ahora bien, afirmar que no hay progreso hacia la verdad o acumulación de verdades no implica que no se pueda decir de un cuerpo de creencias que es “..más preciso, más consistente... más amplio y también más simple” (*idem*). Pero tal evaluación se hace, como ya mencionamos, desde un cuerpo de creencias aceptadas, en un momento histórico dado.

¿Qué sucede con el progreso de la ciencia o con la acumulación de saberes? Como Hoyningen-Huene plantea, decir que hay una aproximación cada vez mayor a la verdad, es diferente de afirmar que "...la capacidad de resolución de problemas se incrementa con las teorías sucesivas" (Hoyningen-Huene, 1993: 263). Para Pérez Ransanz, Kuhn no niega "los sorprendentes logros alcanzados por la ciencia" (2000: 72), simplemente su razonamiento sería distinto de los realistas. Mientras que para ellos, la ciencia tiene éxitos puesto que el conocimiento es acumulativo y se acerca a la verdad; para Kuhn, ya que la ciencia es exitosa, "tal parece que no es necesario (y ni siquiera conveniente) que el desarrollo científico sea acumulativo" (*idem*). Como afirma el propio Kuhn, la ciencia

[c]oncebida como un conjunto de instrumentos para resolver rompecabezas técnicos en áreas seleccionadas ... claramente gana en precisión y alcance con el paso del tiempo. Como un instrumento, la ciencia indudablemente progresa (1979: 244).

Kuhn propone entonces que, más que negar el progreso de la ciencia, habría que –en primer lugar- separarlo de la noción tradicional de verdad y –en segundo lugar-, medirlo más que del presente hacia el futuro, del presente hacia el pasado (1997: 356). Desde ese encuadre, indudablemente la ciencia como instrumento técnico ha progresado.

Con respecto a la acumulación de saberes –que obviamente está implícita en la mejoría de la técnica- Kuhn en un inicio parecería estar a favor de la discontinuidad en la historia. Como se puede observar en la cita al inicio de este apartado, la ciencia aparece como un camino de irrupciones de nuevos paradigmas que no conservan nada del anterior –como si erigieran un nuevo edificio después de haber demolido el que estaba ahí-. Sin embargo, en sus trabajos posteriores, reconoce una cierta continuidad en la que los campos de conocimiento científico se construyen a partir de su predecesor (ver nota 114 de este capítulo). Éste proporciona a la nueva teoría "...los problemas, los datos, y la mayoría de los conceptos que son prerequisite para la emergencia de etapa posterior" (Kuhn, 1993^a: 314). Incluso cuando una comunidad léxica es reemplazada por otra en el tiempo, su estructura –afirma Kuhn-

debe solaparse en aspectos importantes, o no podría haber cabezas de puente que permitieran a un miembro adquirir el léxico de la otra. Además, en ausencia de un solapamiento importante, tampoco sería posible que los miembros de una única comunidad pudieran evaluar las nuevas teorías propuestas cuando su aceptación requiriera un cambio léxico (1991^a:129).

Esta posibilidad de continuidad del conocimiento –por lo menos en algunos de los conceptos- está relacionada con el cambio en su concepto de inconmensurabilidad (de una total a una local, ver 1.1.4, especialmente 1.1.4.3) y con su última posición respecto de la evolución de la ciencia en comunidades cada vez más especializadas.¹⁵⁵ En ese sentido, parece sí reconocer la existencia de tradiciones que acumulan saberes, saberes acerca de los que hay acuerdo y desde los que se hacen evaluaciones en un determinado momento histórico. La acumulación entonces sería parcial, se referiría a ciertos conocimientos que se avalan como *verdaderos* en un transcurso temporal y que, podrían trascender la comunidad, el léxico o la teoría que les dieron origen. Sin embargo, el límite o la duración de tales conocimientos como verdaderos estaría referido a un proceso histórico cambiante. Por ello es que para Kuhn, no habría acumulación de conocimiento *per se*.

1.4.3 Metafísica, Ontología y Epistemología

En consecuencia con lo anunciado al inicio del apartado 1.4, no se pretende proponer una posición totalmente novedosa con respecto a los temas que encabezan esta sección, sino retomar –en gran medida- lo que Kuhn dejó implícito en su trabajo. Esto nos permite trabajar en forma fluida con el concepto de inconmensurabilidad que juega un papel central en nuestra hipótesis.

Ciertamente, no estamos de acuerdo con todos los planteamientos de Kuhn –nos parece que falta precisión en algunas cuestiones-. Por ello, en lo que a continuación sigue, se repetirán la mayoría de las ideas del autor con respecto a los temas de *verdad y realidad* –que se presentaron en 1.4.1 y 1.4.2- y se puntualizará aquello que, a nuestro parecer, resulta ambiguo.

Para los fines de este trabajo sostendremos una metafísica anti-realista, una ontología realista y una epistemología constructivista. Hablamos de una metafísica anti-realista, entendiendo por anti-realismo, la posición en la que no es una aspiración de la ciencia

¹⁵⁵ Kuhn en sus últimos trabajos (a partir de 1992, aproximadamente) afirma que se puede hacer un paralelismo entre la evolución biológica y la evolución científica. Así como en el transcurso de la evolución biológica se da un proceso de especiación, de igual manera sucede en la ciencia. La mutación hacia una nueva especie –en el ámbito científico- estaría catapultada por el surgimiento de una teoría inconmensurable en el seno de una comunidad científica. Si la comunidad científica no logra establecer comunicación con la nueva teoría –y quienes se adhieren a ésta-, esta nueva teoría –y sus seguidores- dará paso a una nueva especialidad científica. Para más al respecto de este tema, ver (Kuhn, 1992: 1993^a) y el artículo de Xiang Chen de 1997, “Thomas Kuhn’s latest notion of incommensurability”.

conocer ‘la estructura’ del mundo, ya que ni siquiera podemos afirmar que el mundo tiene estructura. Proponemos una ontología realista, deduciendo que tal es el planteamiento de Kuhn, pero precisándolo con los desarrollos de Searle. Y, finalmente, partimos de una epistemología constructivista, entendiendo por constructivismo aquella posición que parte de que el conocimiento siempre está mediado por nuestras teorías (científicas o no), en ese sentido, no hay datos puros. Cabe señalar que desde esta posición pretendemos hacer una comparación de teorías inconmensurables. ¿Cómo es posible tal comparación? y ¿Cómo es posible que –desde la perspectiva anunciada- tal empresa pueda ser catalogada como *verdadera*?

Tal y como intentamos presentar en el apartado 1.3, una comparación entre teorías inconmensurables -desde una perspectiva que elimina cualquier posibilidad de tener un lenguaje de observación neutral y por ende una observación directa de lo real-, tiene que mantener sus márgenes de observación dentro de lenguajes ‘cargados de teoría’.

De este modo, la posibilidad de comparación está dada por la existencia de un lenguaje disciplinar que funge como el cuerpo de creencias compartidas en el que se insertan las teorías y desde el que pueden ser evaluadas (por medio de argumentos racionales aunque no totalmente contundentes). En el punto 1.4.2 utilizamos en forma ambigua e intercambiable las palabras *léxico, saberes, cuerpo de creencias, teoría*.¹⁵⁶ Aquí queremos precisar que cuando nos referimos a un cuerpo de creencias compartidas, estamos pensando en el lenguaje disciplinar. Las teorías sociológicas que aquí se compararán, implican ciertas creencias incompatibles entre sí, pero no aisladas o independientes del conjunto de creencias al que se ha llamado *sociología*. La sociología aparece entonces como un lenguaje no neutral en el que se pueden verter las posiciones de las teorías particulares. Puesto que hablar de comparación implica decir que se comparte algo, y ese algo que se comparte –desde esta perspectiva- no puede ser algo de la realidad,¹⁵⁷ lo compartido (las referencias) serán aquellos objetos o elementos que se despliegan en lo que hemos llamado lenguaje del sentido común.

¹⁵⁶ Porque Kuhn –a nuestro parecer- es también ambiguo. Cuando habla de léxico en sus últimos artículos, parecería referirse al lenguaje de una comunidad científica en la que hay teorías. Sin embargo, cuando habla de comunidad científica no se sabe muy bien si se refiere a una disciplina o a un grupo de científicos dentro de una disciplina.

¹⁵⁷ En el sentido de algo que se nos pudiera aparecer sin ninguna mediación conceptual.

La comparación entonces evidenciará semejanzas y diferencias en torno a un mismo tema (la acción) y posibilitará la producción de argumentos evaluativos para las teorías comparadas (la teoría de la estructuración y la teoría de sistemas). La validez de los argumentos, su verdad, estará enmarcada por una serie de creencias compartidas (la disciplina sociológica) y se remitirá a un momento histórico particular. Lo que quiere decir que los argumentos se presentan a la luz del conocimiento disponible y bajo la aceptación de ciertas evidencias como válidas –aunque no totalmente contundentes– para la disciplina sociológica en el momento presente.¹⁵⁸ Por tanto, los argumentos no serán ni arbitrarios ni subjetivos (en el sentido de postulados por un individuo en particular). La ciencia, como afirma Kuhn, y en este caso la disciplina sociológica, no es individual sino social.

El relativismo, como ya se ha mencionado, no se puede evitar, pero sí limitar. Los argumentos que se presentan a favor o en contra de una teoría siempre serán relativos a un momento histórico y a la luz de una cierta evidencia que se considera verdadera. Tales argumentos no pueden ser contundentes, sino simplemente, ser parte de un desacuerdo racional.

¹⁵⁸ Apelo a que existen ciertas evidencias que –por el momento– se considerarán más o menos válidas para un estudio sociológico. Si un sociólogo propone por ejemplo, encuestas, entrevistas, fuentes históricas como evidencias; lo más posible es que se acepte su trabajo –o por lo menos se esté dispuesto a dialogar con él-. Si, por el contrario, propone como evidencia que es un mensajero de dios o la influencia de los alienígenas en nuestro comportamiento, muy seguramente no se le tomará en cuenta. Aunque aquí se sostenga que en la mayoría de los casos esto es así, no se puede dejar sin mencionar el caso de “madame Tessier” en Francia. Esta mujer presentó una tesis doctoral, dirigida por el conocido sociólogo Michel Maffesoli, con el título “Situación epistemológica de la astrología a través de la ambivalencia, fascinación/rechazo de la astrología en las sociedades modernas”. Como expone claramente Bernard Lahire (2003), utilizando extractos –para evitar cualquier duda– la tesis es la de una astróloga defendiendo la astrología con argumentos astrológicos. Por ejemplo, Tessier busca justificar que el trabajo de pensadores de la sociología está íntimamente relacionado con su día de nacimiento y su signo zodiacal. Así, el trabajo de Weber se relaciona con su ser Tauro, y el de Simmel por su relación con el signo de Piscis (2003: 270-271). Esta anécdota no cobraría relevancia si tal tesis no hubiera sido aprobada. Sin embargo, como apunta Lahire, no sólo se aceptó sino que se le otorgó la mención ‘Muy honorable’. El caso, según menciona Rafael Farfán, se convirtió “en el centro de una intensa polémica” (2003: 262), que dividió el campo académico francés en dos polos: aquéllos que denunciaban la tesis y quienes tomaron partido a favor de ésta. Estamos aquí ante un caso en que lo que es evidencia para unos no es evidencia para los otros. Al parecer de la que esto escribe, dentro del lenguaje disciplinar de la sociología en el mundo, la influencia de los astros no es considerada como una evidencia. Y, sin embargo, así fue considerada por un grupo de investigadores. Es en un caso como este en que la explicación del desacuerdo ya no puede remitirse a la ‘evidencia’ sino a posiciones de poder que se están defendiendo. Debido a que ese sería el trabajo de una tesis sociológica que investiga teorías sociológicas y no una teoría desde la filosofía de la ciencia que busca comparar teorías sociológicas, aspectos como el del poder –a pesar de su relevancia– no se tocarán aquí.

CAPÍTULO 2

La sociología, un lenguaje disciplinar

En el capítulo anterior se buscó adecuar el concepto de inconmensurabilidad de Kuhn, para utilizarlo en el análisis de dos teorías sociológicas. Como se pudo ver (principalmente en la parte 1.3 y 1.4), retomar este concepto implicó adoptar también una serie de supuestos epistemológicos y ontológicos. Es decir, para realizar la comparación entre teorías inconmensurables fue necesario suponer que:

- 1) La realidad, aunque existe por sí, la conocemos únicamente mediante construcciones;
- 2) tales construcciones en algún momento aparecieron como parte de lenguajes teóricos y, con el paso del tiempo se han sedimentado en el lenguaje de la vida cotidiana;
- 3) hablar de que dos teorías son inconmensurables es afirmar que son intraducibles cabalmente entre sí. Por tanto, una comparación punto por punto entre ellas es imposible;
- 4) la posibilidad de comparación entre teorías inconmensurables sólo es posible si ambas están inscritas en un meta-lenguaje, desde el cual puedan ser entendidas y que permita la comparación;
- 5) la evaluación de las teorías será posible desde tal lenguaje (evaluación interna) y, se complementará en la medida en que se identifique un fenómeno que ambas expliquen (evaluación externa);
- 6) a través del conocimiento existente dentro del meta-lenguaje que las contiene, se podrán elaborar argumentos que permitan mostrar ventajas y desventajas de la propuesta teórica para el análisis de la acción;
- 7) tal evaluación podrá complementarse con las prognosis que las teorías hacen con respecto a un fenómeno y su relación con las expectativas propuestas por éstas;
- 8) así, la evaluación de las teorías será posible a la luz del conocimiento existente dentro del meta-lenguaje que las contiene.

Luego de todos estos supuestos, aparece como una tarea indispensable mostrar cuál es ese meta-lenguaje en el que se insertan la teoría de la estructuración y la teoría de

sistemas. Ciertamente, en el capítulo anterior mencionamos que éste está referido a lo que denominamos disciplina sociológica. Sin embargo, no detallamos qué implica tal disciplina y por qué podemos afirmar que es un lenguaje común a ambas teorías. Por ello, ese será el objetivo del presente capítulo.

Por lo demás, a lo largo de este apartado argumentaremos cómo la disciplina sociológica o la sociología, puede ser vista como un lenguaje común para los auto-denominados sociólogos. Es decir, expondremos qué elementos nos podrían mostrar que existe tal lenguaje y por qué. Después de justificar lo anterior, se explicará uno por uno tales elementos.

2.1 ¿Qué es una disciplina?

Una vez más, le estamos haciendo frente a un tema muy polémico que ha sido trabajado desde muchos ámbitos. A modo de ejemplo podemos citar a quienes justifican la existencia de una disciplina por su grado de institucionalización, como Alberto Martinelli que propone que ésta implica la existencia de “uno o más padres fundadores destacados, dispuestos a dedicar tiempo y energía a la sistematización del nuevo paradigma”, así como “una escuela de estudiosos dedicados a construir las estructuras de enseñanza e investigación necesarias” (2000: 121). O, Jennifer Platt, que propone como criterios de institucionalización de una disciplina: a) “consenso sobre las normas”; b) “pautas estables de actividad y continuidad en el tiempo”; c) “instituciones distintivas, o localización clara en el seno de una institución mayor como la universidad” y; d) “reconocimiento oficial por parte de los cuerpos formales pertinentes” (2000: 71). Otros autores afirman que una disciplina implica “prácticas y reglas, problemas y recursos concernientes a un ámbito diferenciado de la actividad humana” (Girola y Olvera, 1995: 67); o “redes de actores, revistas, sociedades científicas, congresos nacionales e internacionales” (Mucchielli, 2000: 43). Estas definiciones tienen en común la noción de que una disciplina científica implicaría por un lado una serie de temas, de conocimientos y de procedimientos para lograr tales conocimientos; por otro, estos temas y conocimientos deberían tener continuidad en el tiempo y, finalmente, una existencia palpable en forma de departamentos en una

universidad, institutos de investigación, revistas o libros (que por supuesto implican recursos destinados y aplicados su la existencia).

Así, una forma de retomar la reconstrucción de una disciplina –en este caso de la sociología- o de justificar su existencia, involucraría la investigación de los departamentos e institutos existentes en el mundo, las revistas que se publican, los textos acerca de la sociología que se han escrito, quiénes la practican (los grupos de investigación, los autores individuales). Tal reconstrucción nos daría una respuesta obvia: la sociología existe. La carrera de sociología existe en casi todo el mundo, el número de revistas sociológicas es inmenso y hay asociaciones de sociólogos nacionales e internacionales. Sin embargo, para el caso que nos ocupa, afirmar que existen productos y recursos de sociólogos y para sociólogos, no justifica decir que existe una disciplina entendida como un *lenguaje común*.¹

En ese sentido, lo que buscamos aquí es mostrar que la sociología existe como “convenciones de comunicación” (Collins, 1998: 868). Es decir, como un lenguaje que permite reconocer ciertos signos, temas, conceptos como parte de eso que se denomina sociología.² Si esto es así, entonces podríamos reconocer tanto la teoría de Anthony Giddens como la de Niklas Luhmann como parte de este lenguaje, y podríamos reconocer los orígenes de sus problemas teóricos y las distinciones y particularidades

¹ Cabe mencionar la propuesta de Immanuel Wallerstein, quien en su discurso presidencial en el Congreso Mundial de Sociología en 1998 (Wallerstein, 1999), busca dilucidar qué podemos rescatar actualmente como sociología. Él propone que ésta puede verse de tres modos distintos: como disciplina, como estructura corporativa y como comunidad de estudiosos que comparten ciertas premisas intelectuales. Desde su punto de vista, la sociología ya no puede verse como disciplina. Esto porque las disciplinas –a su entender- están asociadas con un momento en la historia y con ciertos supuestos (la segmentación entre pasado y presente que separaba la historia de la sociología; o la segmentación civilizado/otro que separaba a la sociología de la antropología). Partiendo de que tales supuestos ya no son válidos, desde su perspectiva, las disciplinas como tales se han desvanecido. Como estructuras corporativas, afirma que la sociología sigue existiendo en la forma de departamentos o centros de investigación en universidades, además de planes y programas de estudio en las licenciaturas o programas de posgrado. Finalmente, afirma que la sociología existe –y a él le parece el ámbito más valioso- como cultura de la sociología. Tal cultura implica que quienes son sociólogos comparten ciertos supuestos de tres teóricos: Marx, Durkheim y Weber. Lo que nosotros aquí llamamos lenguaje disciplinar estaría más cerca de la distinción que hace de la sociología una cultura compartida. Sin embargo, por lo que Wallerstein argumenta en su trabajo, tal cultura aparece como más laxa o contiene menos elementos de los que suponemos aquí. De ahí que no podamos decir que lo que aquí proponemos sea comparativamente igual a lo que este autor plantea.

² Collins pone el ejemplo de las matemáticas como operaciones comunicativas. Afirma que $a=bx+cy$, puede ser verdadero y/o significativo sólo si “conozco qué significan los símbolos y conozco los procedimientos aceptables para manipularlos” (1998: 862).

que aparecen en sus conceptos. Distinciones y particularidades que, posteriormente, impiden que se pueda traducir un concepto al lenguaje del otro.

¿Cuáles son estas convenciones de comunicación que nos permiten hablar del lenguaje disciplinar de la sociología? En lo que sigue, trataremos de mostrar que quienes se llaman a sí mismos sociólogos, comparten –hasta cierto punto-: 1) una historia común (esta historia común no sólo tiene que ver con la recopilación de fechas y datos, o incluso con un evento originario, sino con una reconstrucción muy particular que los sociólogos hacen de su disciplina); 2) la explicación del origen de la disciplina³; 3) la creación de ‘clásicos’ (y la justificación de por qué son clásicos); 4) ciertas ideas implícitas en los textos sociológicos actuales, así como algunos dilemas actuales con respecto a la disciplina y; 5) ciertos temas y conceptos que se asumen como básicos para el ejercicio de una mirada sociológica.

En el orden antes mencionado se presentarán estos elementos, advirtiendo de antemano que no se pretende agotar el tema acerca de qué es una disciplina ni cómo reconstruirla. Aquí, se optó por una definición que fuera acorde con la discusión presentada en el capítulo anterior. En ese sentido, una disciplina –desde nuestra perspectiva- será aquella que implica una serie de convenciones de comunicación compartidas y que, aunque se observen en un momento específico en el tiempo, implican una serie de “capas de reflexividad” (Collins, 1998, 878) acerca de cómo ver y qué ver de un cierto ámbito – en este caso la sociedad- que se han transmitido de generación en generación. Para la construcción de lo que aquí se considera un lenguaje sociológico, se retomaron artículos cuya reflexión tiene que ver con la sociología y que han sido publicados en: 1) revistas sociológicas; 2) libros de sociología y; 3) libros de texto de sociología. Puesto que se supone que el conocimiento es histórico y varía según cambian los contenidos de conocimiento en una determinada situación temporal (ver 1.3.4 y 1.4 del capítulo anterior), los artículos y libros que se retoman aquí datan de los años ochenta del siglo XX a la fecha.⁴ Otra cuestión importante es que aquí se plantea el lenguaje disciplinar como algo que traspasa las fronteras nacionales, por ello, se intentó que la bibliografía utilizada no se limitara a artículos o libros anglosajones o escritos en inglés.

³ Ciertamente esto forma parte de la historia común, pero nos parece importante resaltar el acuerdo existente acerca de cómo surge.

⁴ Algunos de los textos incluidos fueron editados antes de los ochenta, sin embargo han sido reeditados. El dato de su reedición nos sugiere que los contenidos ahí vertidos aún son considerados válidos.

Ciertamente no se puede decir que se haya revisado todo lo publicado en el mundo acerca de la disciplina en las últimas décadas, tal trabajo excede las pretensiones de este escrito. Sin embargo, a pesar de no agotar el tema, sí se pudieron encontrar indicios de la existencia de un lenguaje de las características que aquí se enuncian.

Ya hecha esta aclaración se iniciará con el primer elemento de lo que aquí se propone como el lenguaje disciplinar.

2.2 La historia de la sociología

En el apartado anterior se dijo que la historia como parte de un legado común no implica únicamente la recopilación de fechas, sino un acomodo particular de éstas y un intento de explicación del por qué se da la sucesión de eventos. Esta historia, con la periodización que proponemos, es una construcción. Pero es una construcción basada en los relatos que los propios sociólogos hacen de su disciplina en estas últimas décadas –de los ochenta a la fecha-. Con ello esperamos dar sustento al por qué de nuestra peculiar distinción de épocas.⁵

Sin más preámbulo, podemos mencionar cuatro periodos y un evento fundacional. El evento fundacional se refiere a la creación de la palabra ‘Sociología’ por Auguste Comte en 1838 y al señalamiento de que ésta se refiere a un modo especial de estudiar a la sociedad. A partir de ese año, parecería haber un salto temporal hasta lo que hemos denominado ‘la aparición de los sociólogos’. Los autores, por lo general, coinciden en que este periodo comienza en 1870 y finaliza más o menos en 1913. Nuevamente se puede observar un salto temporal (que contempla los años de la Primera Guerra Mundial) y el segundo periodo partiría de 1920 hasta mediados de los cincuenta –‘la hegemonía norteamericana’. El tercer periodo aparece a fines de los cincuenta, y se

⁵ Las pruebas que utilizaremos para sustentar esta peculiar periodización, son eventos registrados por los sociólogos en sus escritos. Estos eventos incluyen: la aparición de las primeras cátedras de sociología, las revistas sociológicas, las asociaciones o institutos, los libros publicados. Ciertamente dijimos que esto no justifica la existencia de un lenguaje disciplinar común. Pero en este apartado, lo que nos interesa recalcar no es si todo lo anterior implica la institucionalización de la disciplina o no; sino que los sociólogos registran ciertos eventos como parte de su historia y los significan como indicadores de la aparición, consolidación o cambio de la disciplina. Como veremos adelante, los eventos rescatados coinciden en un determinado lapso temporal.

desarrolla a lo largo de los sesenta y setenta –‘la promesa de la sociología’-. Finalmente, el cuarto se desarrollaría durante los ochenta y los noventa –‘la promesa rota’ o ‘la crisis de la sociología’ o ‘el regreso de la sociología a Europa’-. ¿Por qué tal división? En lo que sigue, intentaremos fundamentarla utilizando los registros de los propios sociólogos.

2.2.1 El evento fundacional y la aparición de los sociólogos

Es en los libros de texto donde se enfatiza el pronunciamiento de Auguste Comte como el evento fundacional. Ciertamente que algunos afirman que desde los griegos se pueden rastrear reflexiones acerca de lo social (Puga, Peschard y Castro, 1999: 17), o que los escritores franceses del siglo XVIII como Montesquieu o Rousseau son los precursores de la sociología como ciencia (Amaya, 1980: 7), pero es a partir de la creación de la palabra *sociología* por Comte en 1838 (Macionis, 1997: 11), que podemos hablar de personas que se auto-denominan sociólogos y afirman hacer sociología.⁶

Es interesante resaltar que aunque se reconoce que el neologismo de Comte inicia o funda la disciplina sociológica (DiMaggio, 2003: 234), los autores afirman que es hasta tres décadas después que hay una “aparición masiva de autores y grupos que reivindican la denominación de sociólogos” (Mucchielli, 2000: 14-15), y que es en esos años que nace la sociología en Francia, Alemania y Estados Unidos principalmente⁷ (Cabin y Dortier, 2000: 9). De este modo, los primeros eventos que dan muestra de la presencia de la sociología –dando por sentado que el neologismo comtiano es de varias décadas atrás- datan de 1870 en adelante. Como ejemplo de estos primeros eventos, podemos mencionar que es en 1872 cuando se funda la primera sociedad de sociología en

⁶ Un caso aparte es el de Karl Marx quien no se consideró sociólogo, pero que ha sido reivindicado posteriormente como un autor que realizó trabajo sociológico. Para una discusión más amplia ver el apartado de los clásicos (*infra* 2.4).

⁷ Lo cual es una muestra del cambio actual en cómo se cuenta la historia de la sociología. Normalmente se incluía a Inglaterra en el triunvirato de países donde se originaba la sociología. Esto tenía que ver con la aparición muy temprana de la obra de Herbert Spencer –que se reivindica como sociólogo y escribe libros de sociología-. Estudios como el de Jennifer Platt (2000), Martin Albrow (1993) o Josep Picó (2003: cap. 1) muestran cómo la sociología en Inglaterra fue un producto tardío en el sentido tradicional de la palabra. Por ejemplo, en 1925, la *Laura Spelman Rockefeller Memorial Foundation*, ofreció a la Universidad de Cambridge dotarla con una cátedra de sociología pero no fue aceptada (Platt, 2000: 83), o en 1937 escriben Becker y Barnes que la sociología es “casi tan rara como el oro en el agua de mar” (*idem*, 71). Albrow afirma que incluso en 1950, la sociología “se experimentaba como un producto europeo [de la Europa continental] y americano” (1993: 83). Para Picó, otra causa por la que la sociología no se desarrolla tempranamente en Inglaterra, se refiere a la importancia que se da a “la antropología entre las ciencias sociales, a causa de las necesidades de la Administración colonial, cuyo interés se centró en las sociedades primitivas que dependían del imperio” (Picó, 2003: 38).

Francia, dirigida por uno de los discípulos no religiosos de Comte (Mucchielli, 2000: 45); y en ese mismo año se funda la *Verein für Socialpolitik* en Alemania –que se convierte en un foro muy importante para las ciencias sociales y en la cual participan Max Weber, Ferdinand Tönnies y Georg Simmel⁸ (Glatzer, 2000: 99)-; es en 1870 cuando aparece el debate sobre la sociología en España –aunque sólo sea de carácter “informativo, difusor y polémico” (Núñez, 2000: 17); en 1873 aparece por primera vez en el título de una obra la palabra *sociología* (Amaya, 1980:5) –nos referimos, por supuesto al libro de Herbert Spencer *The study of sociology*-; y finalmente, en 1875 William Graham Sumner utiliza el mencionado libro de Spencer para una de sus clases en Yale (Caplow, 2000: 61).

Otros indicadores que los autores utilizan para mostrar que en esta época aparecen los sociólogos y la sociología, son las cátedras dentro de las universidades. Según R. W. Connell, en 1885 aparece la primera cátedra de sociología en Francia (1997: 1527); en 1887, aparece otra cátedra de sociología en Estados Unidos –en la universidad de Columbia- (Núñez, 2000: 35); en 1892 se crea la primera cátedra en la universidad de Chicago (Caplow, 2000: 61) y aparece en esa universidad, el primer departamento de sociología en el mundo (Caplow, 2000:64) (Goode, 1988: 19)⁹; dos años después aparece otra cátedra en la universidad de Columbia (*idem*); en 1896 Emile Durkheim obtiene la cátedra de *Sociología y pedagogía* en la universidad de Burdeos (Núñez, 2000: 35); en ese mismo año, en México aparece la primera cátedra de sociología impartida en la Escuela Nacional Preparatoria (Puga, Peschard y Castro,1999:25); en 1898 es en Argentina donde se crea una cátedra (Agulla, 2000: 144); un año después también aparece una en España (Núñez, 2000:13) y; en 1907 en la London School of Economics se inaugura la primera cátedra de sociología¹⁰ (Platt, 2000:80).

Es cierto que las cátedras no necesariamente son un indicador fidedigno de la presencia de sociólogos ya que, como se puede apreciar en los ejemplos, no apareció ninguna cátedra de sociología en Alemania –uno de los países en que se supone ‘despega la sociología’ en esos años (Glatzer, 2000: 98)-.¹¹ Si sólo se utilizaran estas cátedras para

⁸ Autores que, como veremos adelante, aparecen dentro del cánón de la sociología.

⁹ Cabe mencionar que según Erich Goode, 1890 es el año de la creación del departamento de sociología.

¹⁰ Y se mantendrá como la única hasta después de la Segunda Guerra Mundial (Platt, 2000: 81).

¹¹ Las cátedras aparecen en Alemania hasta 1919 y en las universidades de Frankfurt de Main y Colonia, que eran universidades recién creadas (Glatzer, 2000:102). Esta aparición tardía la explica Randall

justificar la aparición de la sociología, lo único que revelarían sería brotes aislados - principalmente en Francia y Estados Unidos-. Por ello, los autores revisados aportan otro tipo de registros para acreditar esta aparición, tales son las revistas, los institutos o asociaciones y los libros publicados (por supuesto de sociología).

Con respecto a las revistas podemos decir que en Francia, en 1893 aparece la *Revue internationale de sociologie* -fundada por René Worms- (Mucchielli, 2000:47) y en 1898 *L'année sociologique* -fundada por E. Durkheim- (Núñez, 2000:29). En Estados Unidos en 1895 aparece *American Journal of Sociology* (Caplow, 2000:61)¹² y en Inglaterra aparece la *Sociological Review* en 1906 (Platt, 2000: 81). Los institutos o asociaciones que aparecen en estos años –y no antes- son el *Institut Internationale de Sociologie* en 1894 (creado también por René Worms), la *Société de sociologie de Paris* en 1895 (Mucchielli, 2000:49), todo esto obviamente en Francia. En 1905 se funda la *American Sociological Society* en Estados Unidos (Caplow, 2000:63) y, en 1909 aparece en Alemania la *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* en la que fueron elegidos tres presidentes: Ferdinand Tönnies, Georg Simmel y Friedrich Herkner (Glatzer, 2000:95).

Finalmente, con respecto a los libros publicados estableceremos una división entre libros de texto y libros de investigación. De los libros de texto se registra en 1881 el primero de sociología -inspirado en Spencer- en Dinamarca (Grundelach, 2000: 26); en 1884 aparece en Estados Unidos el libro de Albion Small y George E. Vincent *Introduction to the study of society* (Núñez, 2000: 29); un año después se publica el primer manual sociológico para germano parlantes –escrito por Ludwig Gumplowicz- (Glatzer, 2000: 98); unos años después, en 1889, Sales y Ferré publica en España su libro de texto *Estudios de sociología* (Núñez, 2000: 27). Entre los libros de investigación tenemos en primera instancia la obra de Herbert Spencer –que ya hemos mencionado- *The study of sociology* que aparece en 1873; en 1877, Ferdinand Tönnies publica *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Núñez, 2000:17); en 1886 Roberto Ardigo publica en Italia su libro *Sociologia* (Martinelli, 2000:121); cuatro años más tarde

Collins afirmando que en las universidades tradicionales alemanas, “la sociología fue excluida porque descendía de una ideología ajena a la política imperante en ese país” (1996: 47). Se asociaba a la sociología con el liberalismo y a veces con el positivismo, posiciones que no eran valoradas en la Alemania de fin de siglo (XIX). Fue hasta la República de Weimar “cuando el liberalismo por fin se volvió respetable, la sociología encontró un lugar en las universidades de Alemania” (*idem*).

¹² Goode afirma que es en 1890 que se funda la revista *American Journal of Sociology* (1988: 19).

aparece el libro de Georg Simmel *Über soziale Differenzierung* (Núñez, 2000: 29) y *Les lois de l'imitation* de Gabriel Tarde (Mucchielli, 2000:50). De 1891 a 1913, está registrada la aparición de libros como *De la division du travail social, Les regles de la methode sociologique, Le suicide* de Emile Durkheim (Mucchielli, 2000: 47, 51, 53); *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* de Max Weber (Ignasse y Génissel, 1999: 16)¹³; el libro de Giddings *Principles of sociology* (Núñez, 2000: 29); y el libro de Pareto *Trattato di sociologia generale* (Martinelli, 2000: 123).

Como se puede apreciar en la lista de registros, no podemos decir que todos los autores señalan los mismos eventos. Casi siempre se guían por una visión nacional –orientada por el objetivo del artículo que están presentando o por intereses particulares de la publicación-. Sin embargo, lo que pretendo sostener aquí es que aunque no generen un recuento idéntico de la disciplina en términos de los eventos señalados, sí se puede observar tanto la aglomeración de estos eventos en las fechas mencionadas (1870-1913), como la interpretación compartida de que en estos años se pudo ver el surgimiento o la aparición de autores, comunidades o asociaciones que se reivindican como sociólogos y llaman a sus productos Sociología. Por supuesto que si uno revisa los eventos registrados, notará que es en Francia y en Estados Unidos donde – aparentemente- hay mayor actividad. En el caso de Francia aparecen cátedras, hay libros, revistas y asociaciones de sociología.¹⁴ En el caso de Estados Unidos, significativamente es el primer país en que aparece un departamento de sociología y por ello el primer lugar en el que se entrenan sociólogos dentro de la universidad. Con estos antecedentes, podemos seguir adelante considerando que hay acuerdo entre los autores respecto a que la Primera y Segunda Guerra Mundial fueron factores decisivos para el desarrollo de la disciplina. A continuación veremos por qué.

¹³ Aunque Ignasse y Génissel lo registran como libro, a decir de Gil Villegas, éste sólo aparece como tal hasta 1930 con la traducción de Parsons. En forma de artículos aparecen en 1904 y 1905, en forma de libro se incluyen en una compilación de ensayos sobre sociología de la religión en 1920. (Ver nota 69 del capítulo 3).

¹⁴ En un excelente artículo intitulado “El nacimiento de la sociología en la universidad francesa”, Laurent Mucchielli (2000) muestra cómo a fines del siglo XIX aparecen tres grupos de sociólogos en Francia, cada uno encabezado por René Worms, Gabriel Tarde y Émile Durkheim, respectivamente. Mucchielli intenta explicar por qué el indiscutible ‘ganador’ de prestigio y posición en la disciplina sociológica fue É. Durkheim. Para él, Durkheim logró no sólo tener una posición dentro de la universidad francesa; logró prestigio intelectual, principalmente por la publicación de su libro *El Suicidio*; creó una dinámica de grupo al entrenar jóvenes investigadores (cosa que no hicieron ni Worms ni Tarde) y; finalmente se involucró políticamente en el *affaire Dreyfus*, lo que le ganó el favor de los jóvenes socialistas. Es decir, conjugó factores sociales que fueron decisivos para su predominio –independientemente del valor teórico de las obras que produjo-.

2.2.2 La hegemonía norteamericana¹⁵

Daremos principio a este inciso partiendo de dos ideas, una del conocimiento general y otra que es parte de las ideas compartidas por los sociólogos¹⁶ –y que algunos dirán que por todas las ciencias sociales-. La primera es que las dos guerras mundiales –a pesar de su nombre- son predominantemente eventos que acontecen en Europa y; la segunda, que la sociología, como cualquier producto social depende para su desarrollo del contexto espacio-temporal en que se inserta. En efecto, el desarrollo de la sociología de los años veinte a mediados de los cincuenta, está determinado en gran medida por el impacto que tuvieron estas dos guerras. Y aunque se afirma que fue en este periodo cuando la sociología atravesó el océano –de Europa a América-, ya vimos en otras líneas que la sociología había pasado al otro continente desde antes –y con la ventaja de tener un lugar y aceptación dentro de la universidad-.¹⁷ Es más, decíamos que si vemos los eventos registrados, Estados Unidos y Francia son los países en que parecería haber, si no más efervescencia, tal vez sí más consolidación de la disciplina. ¿A qué nos referimos, entonces, con hegemonía? (si ésta se podría haber detectado desde el periodo anterior). Cuando hablamos del predominio de Estados Unidos de los años veinte a los cincuenta, hablamos no sólo del cultivo de la disciplina en las universidades, las publicaciones y la existencia de asociaciones, sino también de la generación de ideas autóctonas, de programas de investigación propios y la generación de metodologías

¹⁵ Aunque sea una cuestión conocida y hasta trivial, quiero aclarar que con hegemonía norteamericana, me refiero a la hegemonía de uno de los países que forma parte de Norteamérica. Puesto que dos de ellos comparten el nombre de Estados Unidos, utilizaré México para referirme a uno de ellos y Estados Unidos para referirme al otro. Estoy consciente de que al utilizar términos como norteamericanos y estadounidenses continúo con una tradición simbólica que parecería borrar la existencia de los canadienses y de los mexicanos como parte del territorio que ocupan. Por convención, más que por convicción, seguiré llamando norteamericanos y estadounidenses a los individuos localizados entre Canadá y México.

¹⁶ Ver *infra* 2.5.2.

¹⁷ La aceptación de la sociología en las universidades norteamericanas se debe, por un lado a la propia estructura de las universidades y por el otro, a cómo la disciplina se presenta en Estados Unidos. Según afirma Randall Collins, “las universidades estadounidenses eran muy receptivas... porque los intereses administrativos, y no las facciones académicas, decidían que la institución debía atraer más alumnos por todos los medios posibles... Las universidades estadounidenses se orientaban al crecimiento... En virtud de esta situación, las nuevas universidades... no tardaron en impartir todo tipo de ciencias sociales...” (Collins, 1996: 44-45). También George Ritzer comenta: “mientras que la sociología encontró dificultades para establecerse en Europa, en los Estados Unidos le resultó más fácil debido a su nuevo y más fluido sistema universitario” (Ritzer, 2000:58). Con respecto a la presentación de la disciplina a la sociedad norteamericana, Smelser afirma que la sociología retoma como *Leitmotif*, la reforma social y la respetabilidad científica. En una sociedad donde el tema de la reforma estaba en el aire, tales propósitos fueron muy bien recibidos (Smelser, 1988: 55).

específicas. En ese sentido, por lo que toca al periodo anterior no se podría hablar de la hegemonía de Estados Unidos con respecto a Europa, porque las ideas que se cultivaban eran en gran parte ideas importadas de sociólogos como Comte, Spencer e incluso Simmel.¹⁸ Sí puede hablarse de más productos y recursos para/de la sociología en los Estados Unidos en comparación con los países europeos, pero aún existía una supremacía intelectual en esos países y precisamente eso se registra como uno de los cambios más notables del periodo. En lo que sigue, buscaremos documentar tanto este cambio intelectual, como algunos de los factores materiales que impidieron el desarrollo de la disciplina en la Europa occidental.

En el caso de Francia, podemos destacar un factor que ayuda a entender el desdibujamiento de la sociología después de la Primera Guerra Mundial; el hecho de que “los alumnos de Durkheim en gran parte mueren en el campo de batalla” (Mucchielli, 2000:55). En un país donde no se había consolidado una sociología académica y en el que la vida de la disciplina dependía en gran parte de un maestro (Durkheim) y de aquellos a quienes se forma, la pérdida de uno (Durkheim muere en 1917) y otros, significaba la quiebra de un proyecto al que sólo eso lo sostenía –las personas-. El caso de Alemania es diferente puesto que en 1918 se fundó la república de Weimar (que termina en 1933) y en este periodo florecen las ciencias y las artes. La sociología no quedó fuera de este desarrollo y pudo ver, por ejemplo, la publicación de varios libros de sociología y la creación de revistas sociológicas -aproximadamente 11- (Glatzer, 2000: 106). En esos años la Asociación Alemana de Sociología operaba y celebraba congresos (*ibid*, 99-100) y se fundó el posteriormente famoso *Institut für Sozialforschung*.¹⁹ Asimismo, en 1929 se aprobó la institucionalización universitaria de la sociología (Picó, 2003: 50). Glatzer afirma que, gracias a este periodo de desarrollo, fue más fácil para la sociología alemana reconstruirse después de la Segunda Guerra Mundial (Glatzer, 2000: 95). Por ello algunos autores sitúan el predominio estadounidense en ese periodo (Cabin y Dortier, 2000: 8). El acuerdo generalizado es que en estos años, la sociología norteamericana adquirió una preponderancia con

¹⁸ Según afirma Theodore Caplow “para los admiradores estadounidenses, la sociología era una creación alemana; los nombres que ellos asociaban a la sociología eran Lillienfeld, Schaffle, Simmel, Tönnies y Razenhofer” (2000, 62).

¹⁹ Del que son figuras centrales Max Horkheimer y Theodor Adorno, autores emblemáticos de lo que se ha llamado la Escuela de Frankfurt. Tras el ascenso del nazismo al poder en 1933, los miembros del instituto se trasladan a París primero, y finalmente a Nueva York donde refundan la Escuela. Regresan a Alemania en 1955 (Farfán, 2003: 55).

respecto a los avances de la sociología en otras partes del mundo. No es que la sociología desapareciera de los otros países, pero las condiciones políticas y económicas eran adversas para cualquier desarrollo.²⁰ Por ello se observan los casos de algunos teóricos que emigran de su país de origen y logran producciones originales que posteriormente serán importantes.²¹

Así pues, mientras Europa se convulsionaba por la Primera Guerra Mundial, el único lugar “donde florece la sociología académica es Estados Unidos” (Connell, 1997: 1535). Algunos autores afirman que esto tiene que ver con el “protagonismo de Estados Unidos como poder mundial en el campo económico, político y cultural” (Picó, 2003: 27); en otras palabras por su configuración como la “nueva metrópoli” (Connell, 1997: 1535). Pero no aparece una referencia más específica acerca de cómo la primera y la segunda guerra favorecieron la producción de la sociología en Estados Unidos. Parecería que la posición privilegiada de este país se debe, por un lado y en gran medida, a que en otras partes del mundo –donde ya había aparecido la disciplina- se suspende, o por lo menos disminuye la actividad sociológica y, por el otro, por condiciones internas como la aceptación gubernamental y el financiamiento de fundaciones privadas.²²

Esta era dorada de la sociología estadounidense (Caplow, 2000: 70; Wittrock, Wagner y Wollman, 1991: 38-39) puede dividirse en tres etapas, y más precisamente en tres diferentes proyectos de investigación sociológica. En la primer etapa se ubicaría el auge de la escuela de Chicago (Picó, 2003: 212), de los veinte a los treinta. En la segunda etapa veríamos el auge del empirismo, al mismo tiempo que se vive el declive de la

²⁰ Por ejemplo, en el caso de Rusia, ya desde 1909 se había creado la primera cátedra de sociología, en 1913 la disciplina fue aceptada dentro de las universidades y en 1916 se había creado la *Sociedad sociológica rusa* (Razlogov, 2000: 134). Para 1920 se funda un departamento de sociología dirigido por Sorokin y en ese mismo año aparece la publicación de este autor *Sistema de sociología* (*ibid*, 135). Estos datos hacen pensar que podría haberse generado una corriente autóctona de sociología en los años posteriores –aun a pesar de la participación de Rusia en la Primera Guerra Mundial-; sin embargo, en 1930 se prohíbe la sociología –una prohibición, por supuesto, impuesta desde el Estado- (*ibid*, 131).

²¹ Es el caso de los autores de la llamada Escuela de Frankfurt; o el caso de Norbert Elias que salió de Alemania en 1933 rumbo a París de donde se marchó en 1935 “pues no tenía ninguna perspectiva de entrar en una universidad francesa” (Elias, 2003: 354). Elias finalmente se estableció en Inglaterra, aunque en sus primeros años investigó de forma independiente y hasta 1954 obtiene una cátedra de sociología en la universidad de Leicester (Elias, 2003: 367). Significativamente es hasta los ochenta (poco antes de su muerte) que alcanza un reconocimiento internacional. Entre estos casos también se encuentra el de Karl Mannheim que también emigró a Inglaterra o el de Alfred Schütz que emigró a Estados Unidos y cuya propuesta teórica cobra importancia hasta la caída del estructural-funcionalismo. Como comenta Connell, ninguna de estas iniciativas produjo un “reemplazo institucionalizado para la vieja sociología” (1997: 1535).

²² Por supuesto, la aceptación gubernamental implicó el suministro de fondos para investigación.

escuela de Chicago, de los treinta a mediados de los cuarenta. En la tercera etapa se incluyen los desarrollos teóricos aparecidos en Harvard, mejor conocidos como estructural -funcionalismo²³, de los cuarenta a fines de los cincuenta. En lo que sigue desarrollaré cada una de las etapas –aunque no en forma exhaustiva- del periodo de hegemonía norteamericana. Cabe precisar que aunque se hable del declive –por ejemplo- de la escuela de Chicago o de la hegemonía del estructural-funcionalismo, no se está diciendo que después de los treinta los desarrollos del interaccionismo simbólico desaparecen o que en los cincuenta no se hace investigación empírica. Simplemente, la diferenciación en tres etapas tiene que ver con el brillo, o el énfasis que adquieren estas formas de hacer sociología durante el periodo de hegemonía norteamericana. Como se puede apreciar en lo que se ha escrito, parece haber una aceptación acerca de que es de los veinte a mediados de los cincuenta que las propuestas norteamericanas tienen una posición preponderante en el mundo, lo que un autor llama la *americanización de la sociología* (Aalborg, 1993: 89).²⁴ Aquí tan sólo se busca precisar un poco más que cuando se habla de hegemonía norteamericana a lo largo de esos años, no se está hablando de una sola forma de hacer sociología, sino que, como se mencionó, están involucradas al menos tres posiciones fuertes.

2.2.2.1 La escuela de Chicago (1920-1930)

El primer departamento de sociología en el mundo fue el de la Universidad de Chicago (1892). No es casual que sea ahí donde se desarrolle la primera generación de sociólogos norteamericanos que formula una propuesta autóctona, después denominada *interaccionismo simbólico*. La escuela de Chicago “se inscribe en una tradición de sociología urbana que privilegia los métodos cualitativos y participantes” (Cabin y Dortier, 2000: 10). Sus características distintivas, a decir de George Ritzer, son sus fuertes lazos con la religión –algunos de sus miembros eran sacerdotes e hijos de sacerdotes- y luego su relación con la reforma social (la sociología debería ser un instrumento de mejora social) (2000: 61). Bajo estos supuestos, con la infraestructura de la universidad de Chicago y su ubicación en esta populosa ciudad, hay un ambiente propicio para el desarrollo de estudios como los de W. I. Thomas y Thomas Znaniecki - con *The Polish Peasant in Europe and America*, que es un clásico de la sociología

²³ Aunque lo más correcto sería funcionalismo estructural (de la traducción de structural functionalism), pero se ha popularizado en castellano como estructural-funcionalismo.

²⁴ Richard Münch afirma que “la sociología mundial ha estado dominada por la sociología americana desde la segunda guerra mundial” (1993:45).

urbana-; Robert Park – principal fundador de la Escuela de Chicago, cuyos estudios estaban centrados en las minorías étnicas y en las formas de segregación del espacio urbano-; y George H. Mead –quien, como afirma Ritzer, “legó a la sociología estadounidense una teoría que se oponía frontalmente a las teorías fundamentalmente sociales propuestas por... Marx, Weber, Durkheim, Comte y Spencer” (Ritzer, 2000: 67)-.

Existe acuerdo entre los autores de que 1930 es el año del declive de la escuela de Chicago (Ritzer, 2000:67; Picó, 2003: 212). Las causas se relacionan, con la muerte de Mead y la marcha de Park de Chicago en 1934 (Picó, 2003: 24); pero uno de los factores que parecería tener también un fuerte peso, es la preocupación de la disciplina “por ser más científica” (Ritzer, 2000:67). La escuela de Chicago favorecía estudios de caso con métodos cualitativos, incluso se hablaba de que había un desdén por la estadística.²⁵ La preocupación de algunos sociólogos por hacer la disciplina más científica –y la asociación del científicismo con los métodos cuantitativos- estaba en consonancia con su interés en que la sociología fuera útil. Tal necesidad y reclamo por la utilidad de la sociología, no era sólo generado en el interior de la disciplina sino que provenía del contexto político-económico que estaba viviendo Estados Unidos.

2.2.2.2 La escuela de Columbia o el empirismo (1930-1945)

A partir de los treinta la escuela de Columbia (el segundo departamento de sociología en E.U.), logra el protagonismo en la disciplina (Cabin y Dortier, 2000:10). En esta segunda etapa, también llamada *empirista*, al contrario de lo que se privilegiaba en la escuela de Chicago, prevalecen los estudios a gran escala utilizando y perfeccionando técnicas de encuesta y cuestionario y generando fórmulas estadísticas (Goode, 1988:20). Aunque el origen se puede precisar en la universidad de Columbia, en realidad esta forma de hacer investigación se expande a una gran variedad de universidades en el territorio norteamericano. La razón, como anunciamos, tiene que ver con el contexto político y económico. El año de 1929, con el crack de la bolsa de valores de Nueva York, marcó el inicio de la depresión económica de los años treinta en Estados Unidos. En 1933 Franklin D. Roosevelt aplica el *New Deal*, que para la disciplina implicó la contratación de sociólogos por el gobierno federal (Deutscher y Ostrander, 1985: 15; Wittrock, Wagner y Wollman, 1991: 39). Además, fundaciones como la Rockefeller y

²⁵ Park la llamaba “la magia parlante” (Ritzer, 2000: 66).

la Carnegie comenzaron a apoyar investigaciones que de forma mayoritaria tenían una orientación metodológica guiada por el *survey* (Picó, 2003: 82). La gran cantidad de investigación generada, gracias a los apoyos de las fundaciones y del gobierno produjo –a decir de uno de los autores- “muchísima información detallada y verificable” acerca de la sociedad norteamericana (Caplow, 2000: 70). El financiamiento de las fundaciones tuvo su impacto no sólo en Estados Unidos sino en países como Noruega, Hungría, Checoslovaquia, Alemania y Austria –entre otros-, que crean en 1945 institutos de investigación gracias a esos fondos (Picó, 2003: 31; Nedelmann y Sztompka, 1993: 13).

Ciertamente, no podemos afirmar que la tradición empirista haya desaparecido en Estados Unidos, o que su auge esté en declive –actualmente incluso diríamos lo contrario-. Lo que sí podemos afirmar es que su brillo se mantuvo mientras se desarrollaba la Segunda Guerra Mundial, que fue cuando el llamado *empirismo* dominaba el paisaje sociológico. Es decir, de los treinta a mediados de los cuarenta, podemos hablar de la hegemonía del empirismo –puesto que parecería no haber rival a este modo de hacer sociología.²⁶ Sin embargo, como se verá en el apartado siguiente, a mediados de los treinta ya se gestaba la que se convertiría en la corriente teórica hegemónica durante la posguerra.

2.2.2.3 El estructural-funcionalismo (de 1945 a fines de 1950)

En 1937 se publica *La estructura de la acción social* de Talcott Parsons, financiado por la fundación Carnegie (Picó, 2003: 90). Este libro es, para muchos, el inicio del estructural-funcionalismo, o del periodo de la *grand theory* (la gran teoría) en Estados Unidos (Goode, 1988: 20). En éste, Parsons propone por primera vez la recuperación de cuatro teóricos que, a su entender, muestran una convergencia con respecto a la forma de teorizar lo social. Tales autores son Weber, Durkheim, Pareto y Marshall.²⁷ En tal libro, aparece implícitamente una posición con respecto al conocimiento y a la ciencia y su relación con la sociología. Es decir, Parsons afirma que, por un lado, el conocimiento se puede construir a partir de las aportaciones de teóricos anteriores (esto

²⁶ Numerosas críticas se han hecho a esta forma de hacer investigación que parecería –en casos- eliminar cualquier aspiración teórica y remitirse a hacer recopilaciones y descripciones de datos. Autores como Wright Mills lo han llamado ‘empirismo sin mente’ (*mindless empiricism*) (citado por Giddens, 1996: 125) ya que implica una creencia acrítica en el dato. Jonathan Turner comenta que fundaciones como Carnegie y Ford dejaron de apoyar “este tipo de investigación [porque] carecía de teoría... La práctica sin teoría es descriptiva y por tanto poco probable de sostenerse a sí misma” (1998: 251).

²⁷ Tres de ellos, sociólogos y el último –Marshall- un economista.

es, el conocimiento es acumulativo) y; además, existen ciertos desarrollos que son más importantes que otros –la selección parecería no ser arbitraria sino en términos de *validez explicativa*-. No podemos afirmar que, a partir de este autor, la disciplina se piense en estos términos –como una unidad que progresa a lo largo del tiempo y en la que se pueden distinguir ciertas figuras centrales-. Sin embargo, el texto de Parsons, a decir de Charles Lemert, se convirtió en “el libro de texto fundacional de la sociología posterior a la Segunda Guerra Mundial” (1995: 123); o como propone R.W. Connell, uno de los más importantes constructores del canon en la sociología de posguerra fue precisamente Parsons (1997: 1537).²⁸

Talcott Parsons, como es bien sabido, fue quien introdujo el término de estructural funcionalismo²⁹, aunque cuando se retoma el término, además de la propuesta parsoniana se piensa en la propuesta teórica de autores como Robert Merton y otros.³⁰ Así, en lo que sigue al hablar de estructural-funcionalismo no sólo nos remitiremos a la teoría de Parsons, sino a este conjunto de propuestas que ven a la sociedad como un sistema con estructuras que tienen ciertas funciones (aunque cada una guarde sus particularidades).

Hecha esta aclaración, cabe señalar que si bien entre los sociólogos revisados parecería haber discrepancias acerca de la posible hegemonía estadounidense en los dos periodos anteriores, con respecto a este último periodo hay un acuerdo: el estructural-funcionalismo invadió el mundo³¹ (Luhmann, 1988d: 263; Baert, 1998:11; Alexander, 2000: 97; Amaya, 1980: 10; Goode, 1988: 23; Cabin y Dortier, 2000: 8; Bourdieu, 1995: 7³²; Calhoun, 2002: 8; Giddens, 1999b: 118).

²⁸ Ciertamente, aunque Parsons es quien inicia o uno de los que inicia la tradición de recuperar a ciertos autores como los que aportan los cimientos a la disciplina, podemos observar que uno de los teóricos a quienes designó, como Pareto, no ha pasado la prueba del tiempo. En el canon sociológico Pareto aparece como una figura secundaria. Con respecto a los clásicos en la sociología se hablará en el apartado 2.4.

²⁹ En su libro *El sistema social* afirma que “nos encontramos [en 1951] en posición de desarrollar una teoría dinámica completa en el cargo de la acción y que, en consecuencia, la sistematización de la teoría, en el estadio presente del conocimiento, tiene que hacerse en términos ‘*estructural-funcionales*’” (Parsons, 1951: 30).

³⁰ Los desarrollos de Merton, como es bien sabido, se distancian y critican la propuesta original parsoniana (Merton, 1992: cap. 2).

³¹ El propio Alain Touraine afirma que estudió en 1952 y 53 en el seminario de Parsons y estuvo con Paul Lazarsfeld, Robert Merton y Martin Lipset (1988: 240). Según afirma el autor “fue en este país [Estados Unidos] que descubrí la sociología, que en ese momento, era poco o pobremente enseñada en mi país” (1988: 252).

³² Bourdieu hace una precisión y se refiere al *working consensus* (consenso en marcha o consenso trabajando). En éste incluye tanto el aporte teórico de Talcott Parsons y Robert Merton como el aporte

Ahora bien, ¿cómo explican los autores el predominio de tal propuesta teórica?

En la visión de Immanuel Wallerstein, el estructural-funcionalismo operó como un garante de que existían ciertas tareas científicas muy claras para la sociología y que, cumpliéndolas, el futuro estaba garantizado (para la sociedad en general y para la disciplina sociológica en particular) (2000: 25), de ahí su gran éxito. En el caso de Niklas Luhmann, éste afirma que el rol predominante de la sociología norteamericana tuvo que ver con sus ambiciones teóricas y con el hecho de que ofrecía una descripción de la sociedad moderna (1988d: 259). A decir de Philippe Cabin y Jean François Dortier la construcción teórica de Parsons “...refleja...el espíritu optimista e integrador de la época, el triunfo del ‘American way of life’” (2000: 8). Josep Picó propone que el éxito del funcionalismo tuvo que ver con que afrontaba por primera vez en la ciencia social americana “el intento de explicar los sistemas sociales complejos que tanto la microsociología como el conductismo o el interaccionismo no podían explicar y, ...la Universidad de Harvard había conquistado el predominio y el centro de la teoría social que se extendió por todo el sistema universitario” (2003: 37). A decir de Jeffrey Alexander, la teoría parsoniana en los cincuenta enfatiza “los rasgos estabilizadores de la sociedad occidental, argumentando que constituían el fundamento de una ‘buena’ sociedad, cuyo modelo principal eran los Estados Unidos contemporáneos” (2000:98). En vista de lo anterior, podríamos decir que la hegemonía del estructural-funcionalismo está íntimamente relacionada con cuestiones como:

- 1) Un momento histórico en el que el mundo en general está en plena reconstrucción, y que Estados Unidos vive los “dorados cincuenta” (Luhmann, 1988d: 263).
- 2) La propuesta estructural funcionalista ofrece, en términos teóricos, una explicación total de la sociedad moderna. Y esto ocurre en un momento en que las únicas explicaciones teóricas totales eran de fines del siglo XIX o principios del siglo XX -referidas a una sociedad que se acababa-.

metodológico de Paul Lazarsfeld. Es decir, para Bourdieu, no existiría una corriente empirista aislada de la gran teoría, sino que en este periodo van de la mano. Esta elaboración es muy parecida al ‘consenso ortodoxo’ de Anthony Giddens.

- 3) La promesa de la teoría de lograr la estabilidad social, mostrando el ejemplo de Estados Unidos. Es decir, la promesa de un futuro mejor.³³
- 4) Además, la sociología aparece como una disciplina capaz de igualar a las ciencias naturales en su estatus explicativo.

Mas, si como afirma Alexander, la promesa de la teoría estaba fincada en gran parte en la sociedad norteamericana, cuando ésta comienza a mostrar más desviaciones que buenos resultados, el estructural-funcionalismo se ve ampliamente cuestionado.

2.2.3 La promesa de la sociología (los sesenta y setenta)

La debacle del estructural-funcionalismo y, con ello, de la hegemonía norteamericana en la sociología académica, tiene que ver con cuestiones internas en la propuesta teórica –y su imposibilidad de explicar la cambiante sociedad-, pero también tiene que ver con cuestiones externas a ella. En lo que sigue explicaremos muy brevemente, cuáles son estos factores internos y externos.

2.2.3.1 Los factores internos

Una de las cuestiones que aparece implícita en los escritos de los sociólogos revisados³⁴, es que las teorías acerca de la sociedad son válidas en la medida en que explican la realidad social acerca de la que hablan. Así, cuando hablamos aquí de factores internos, no nos referimos a la construcción lógica de la teoría, sino a su ineficiencia o insuficiencia interna para explicar la sociedad. En ese sentido, la teoría parsoniana tenía serios problemas para explicar los fenómenos que desde fines de los cincuenta comenzaban a aparecer en la sociedad en general, por ejemplo el movimiento por los derechos civiles; el resurgimiento del movimiento feminista en los sesenta; el movimiento estudiantil; el movimiento pacifista o; “los movimientos *beatnik* y bohemios” (Alexander, 2000: 101; Calhoun, 2002: 3-4). La sociedad no se mostraba como un sistema con partes y ocasionales desviaciones, aparecía como integrada por grupos y la mayor parte de estos grupos querían un cambio.

³³ Se habla de una promesa de la sociología porque la visión parsoniana sirvió como eje para sostener visiones desarrollistas. Visiones que se buscaba implantar en diferentes países, a través de organismos como la CEPAL.

³⁴ Y aparece implícita porque se la considera una cuestión obvia.

Pero la evidencia de pérdida de validez no era suficiente para que el estructural funcionalismo dejara de ser hegemónico. Los autores registran que, desde fines de los cincuenta, una serie de propuestas teóricas ya existentes comienzan a cobrar auge. Una de ellas –quizá la más importante- es el marxismo. El regreso del marxismo³⁵, y su integración plena a la disciplina sociológica se puede observar en Francia (Cabin y Dortier, 2000: 7), Estados Unidos³⁶ y los países de América Latina³⁷ en los sesenta y setenta. Con Marx se revaloran a marxistas como Antonio Gramsci y a los teóricos críticos alemanes (Calhoun, 2002: 8; Cabin y Dortier, 2000: 8). Pero no sólo el marxismo cobra importancia, también teorías que algunos denominan micro y que, como afirma Johnathan Turner “se pronuncian [a favor de] ...la impredecibilidad de la acción humana” (1998: 252). Éstas, pusieron de manifiesto “la situación de opresión y falta de libertad del individuo dentro del sistema social” (Picó, 2003: 212).

2.2.3.2 Los factores externos

Björn Wittrock, Peter Wagner y Hellmut Wollman, para explicar la situación de las ciencias sociales en este momento histórico, llaman la atención acerca de un fenómeno político mundial. Los países europeos, después de la guerra, están en plena reconstrucción. Esta razón, está ligada a la ampliación o a la implantación del Estado de bienestar³⁸ que supuso que las ciencias sociales fueran “movilizadas con propósitos de generar políticas y rediseñar instituciones societales que necesitaban modernización” (Wittrock, Wagner y Wollman, 1991: 43). Desde finales de los cincuenta y durante los

³⁵ No en balde cobra auge el marxismo. Si se piensa que el punto de partida de esta propuesta teórica es el conflicto y la sociedad no es una unidad sino el marco en el que se libran luchas (de clases); claramente podemos ver que era una perspectiva que encajaba más con las condiciones prevalecientes en la sociedad.

³⁶ Connell registra que en 1965, el simposio de la Asociación Sociológica Americana se intitula “Una reevaluación de Marx” (1997: 1542). Smelser apunta que en los sesenta y setenta aumentó el interés por Marx y Weber en Estados Unidos y esto “puede ser visto como una especie de espejo intelectual del conflicto de grupos y el remolino (turmoil) político de aquellas décadas” (Smelser, 1988: 53).

³⁷ No es casual que en esos años aparece la única propuesta teórica autóctona, y con un claro origen marxista: “la teoría de la dependencia”. En el caso de México se hermanaba sociología con marxismo. Esto es, la única sociología posible era el marxismo. Las materias en los programas de estudio de la carrera de sociología de la UNAM y la UAM en esos años, son muestra de ello. Gina Zabłudovsky en su artículo “Comunidad disciplinaria: etapas de desarrollo y cambios en la sociología de los años setenta y ochenta” da cuenta de la prevaencia del marxismo en los setenta (1994b: 185).

³⁸ Recuérdese que en el Reino Unido, en 1945 gana el partido laborista que propone el ‘Estado de bienestar’ –siguiendo las líneas de la propuesta keynesiana-, en 1951 regresan los conservadores al poder pero mantienen la política del Estado de bienestar. En Francia, en 1946 aparece un vasto sistema de seguridad social, que el Gaullismo expandiría en los años siguientes.

sesenta, se gastaron grandes cantidades de dinero público en la ciencia social y la investigación estuvo fuertemente ligada a la hechura de políticas públicas (*idem*). Wittrock, Wagner y Wollman afirman que no es sino hasta 1960 que disciplinas como la sociología y la ciencia política quedan fuertemente establecidas en Alemania, Francia e Italia (*ibidem*, 63).³⁹ Al decir esto, los autores parecerían conectar la consolidación de la disciplina sociológica con el apoyo de los gobiernos nacionales.⁴⁰ Josep Picó afirma que en el caso de Francia, hubo un boom, “debido al énfasis que se puso en la planificación” (2003: 71).⁴¹ Esto es, por lo menos para el caso de Francia, sí se asocia la expansión de la sociología con la exigencia gubernamental. En el caso de Estados Unidos, Picó también registra que en 1962 este gobierno invirtió “118 millones de dólares en subvencionar investigaciones en Ciencias Sociales, en 1963 invirtió 139 millones y en 1964 200 millones” (Picó, 2003: 97).⁴² La sociología, a decir de Irwin Deutscher y Susan Ostrander, se piensa en estos años como un instrumento para aliviar la pobreza (1985: 19).

Otros autores, sin hacer la conexión con el gobierno, registran que es en estos años que la disciplina crece dramáticamente “como una respuesta al número de estudiantes” (Smith-Lovin, 1999: 4; Turner, 1998: 252; Wittrock, Wagner y Wollman, 1991: 363; Beck, 1999: 122). Por ejemplo, en el caso de Inglaterra, los sesenta son los años de expansión de la educación universitaria; “en pocos años se fundaron 25 departamentos, 28 universidades dotaron nuevas cátedras de sociología y al final de la década el número de estudiantes que se graduaban en sociología sobrepasaba los mil e iba en aumento” (Picó, 2003: 46). La proliferación de cátedras, departamentos y estudiantes en el mundo generó la posibilidad, una vez más, de la elaboración de propuestas teóricas autóctonas.

³⁹ En España, a decir de Ramón Ramos Torre, “la sociología es hija fundamentalmente de la democracia, de una universidad en expansión... y de una institucionalización del profesorado universitario” (Farfán, 2002: 212). A decir de este catedrático de la Universidad Complutense de Madrid, a pesar de que la primera cátedra de sociología se funda en 1898, la sociología española actual es heredera de una tradición que comienza en los sesenta, asociada con el fin del franquismo (*ibidem*, 210-211). Esto es, la sociología como tal surge hasta finales de los sesenta y se consolida con la “institucionalización de una licenciatura específica de sociología en 1973” en la Complutense de Madrid (*idem*). En el caso de México, aunque aparece el primer Instituto de Investigaciones Sociales en 1939, y la licenciatura de sociología en la Universidad Nacional Autónoma de México en 1951, es hasta los sesenta cuando podemos hablar de una expansión en la matrícula de sociólogos y de la existencia de sociólogos (*cf.* Olvera, 2004).

⁴⁰ Ya sea por la inyección de fondos para investigación, la utilización de tales investigaciones para las políticas públicas o la promoción de ese tipo de investigación dentro de los gobiernos nacionales.

⁴¹ También Lemert apoya esto al decir que en una Francia renaciente “la sociología se encontró llamada por el espíritu planificador... para servir a la reconstrucción de Francia” (Lemert, 1981: 12-13).

⁴² El autor sugiere que esto tuvo que ver con que la superioridad americana quedó cuestionada por la superioridad soviética y por ende el gobierno decide invertir en ciencia para competir con el nuevo enemigo.

Esto se ve claramente en el caso francés que después de tener gran influencia de la sociología norteamericana “se volteó hacia sus propios recursos” (Lemert, 1981: x).

La debacle del estructural-funcionalismo, no era la debacle de la sociología. Desde el gobierno se le veía como una herramienta prometedora para la reconstrucción de una nueva sociedad en la post-guerra. Aunque una explicación de la ampliación de la matrícula puede ser el llamado *baby boom* después de la segunda guerra (Calhoun, 2002: 3); otra puede relacionarse con la expansión de propuestas teóricas que traen al centro de la discusión sociológica los temas de la desigualdad, la diferencia y la lucha (*ibid*, 8).⁴³ Temas que estaban en el centro de la vida cotidiana. La sociología, al parecer, se convirtió nuevamente en un instrumento de cambio.⁴⁴ Su promesa era una nueva sociedad, que el estructural-funcionalismo ya no lograba cumplir.

2.2.4 La promesa rota/ la sociología en crisis/ la sociología regresa a Europa (los ochenta y noventa)

Esta década se puede mirar desde dos ópticas, ambas registradas por los propios sociólogos. Una se refiere a cómo se percibe a la sociología en la sociedad en general y en el ámbito gubernamental en particular. La otra se refiere a los desarrollos internos de la sociología: en términos teóricos y en términos del diagnóstico que se hace de la disciplina. Por eso hemos llamado a este apartado ‘la promesa rota’ si nos referimos a los registros que se tienen de la percepción externa de la disciplina; ‘la sociología en crisis’ si nos referimos al diagnóstico que se da por los propios sociólogos y, ‘la sociología vuelve a Europa’ si nos referimos a datos de la producción teórica en sí.

2.2.4.1 La promesa rota

Tenemos que, en consonancia con el cambio de gobiernos en el mundo –el fin del Estado de bienestar y el inicio del tan comentado neoliberalismo- los recortes del gasto público afectaron a la sociología. Como afirma Herbert Gans, en los ochenta había una “antipatía gubernamental a la sociología” (1988: 12). Fredrik Engelstad nos dice que en

⁴³ Por eso comenta Giddens que en los sesenta la disciplina vive su momento más incendiario. (1999: 115). Además, el aumento del número de estudiantes se puede explicar porque estos la veían “si no como la disciplina que ofrecía la ruta a la revolución, sí como una tendencia nueva” (*ibid*, 119).

⁴⁴ Lemert afirma: “En los sesenta, la sociología estaba en las calles con aquellos que retaban el viejo orden” (1995:4).

esta década no sólo la sociología sino las ciencias sociales fueron atacadas -desde el ámbito político y desde el académico-. Esto para la sociología fue un golpe “especialmente duro... ya que se esparció la opinión acerca de que la disciplina no había cumplido las promesas de los sesenta y setenta” (2000: 5). Charles Lemert, escribiendo en esa década afirma: “no es un buen momento para ser un sociólogo en ningún lugar, por lo menos no en términos de seguridad económica y financiera” (1981: 14). Catorce años después, el mismo autor reflexiona sobre los años ochenta y afirma “los académicos, incluyendo los sociólogos fueron sujetos a ataques públicos” (1995: xiv). En ese mismo tenor, Dennis Wrong escribe en 1988 que las reglas orientadas al mercado de las recientes administraciones políticas “han estado marcadas por una evidente hostilidad hacia los estudios sociológicos, tanto en cuestión de aplicación de fondos como en actitudes hacia las universidades, especialmente en Inglaterra” (1988: 43). Wittrock, Wagner y Wollman, leen por igual los recortes del gasto gubernamental, y los ataques, porque son como “un indicador del declive general en el optimismo acerca de las contribuciones que la *policy science*⁴⁵ puede hacer” (1991: 356).⁴⁶

En el ámbito académico también se registra un ambiente hostil para la sociología. Por ejemplo, Niklas Luhmann afirma que “en todas las naciones europeas, la falta de oportunidades dentro de las universidades (crecimiento cero significa que un profesor de universidad tiene que educar sólo a un sucesor durante toda su vida) desalienta, por supuesto la especialización en la teoría” (1988d: 262). En Europa por lo menos el crecimiento de la planta docente en las universidades se volvió nulo o casi nulo.⁴⁷ En otros casos se registra por ejemplo, que en Estados Unidos la universidad de Washington en St. Louis y la universidad de Rochester eliminaron sus departamentos de sociología en los ochenta⁴⁸ (DiMaggio, 2003: 235). En 1987 los únicos dos institutos de sociología en Dinamarca cerraron –y volvieron a abrir hasta 1994- (Grundelach, 2000:

⁴⁵ Es decir, las ciencias enfocadas a la producción de políticas públicas.

⁴⁶ Comenta Bernard Beck que en los ochenta y noventa, los administradores federales “no encontraban uso a las ciencias sociales, especialmente a la sociología, porque reconocían que nuestras perspectivas no producían ciudadanos que votaran por ellos” (1999: 26).

⁴⁷ Lemert habla de esto para el caso específico de Francia y afirma que en 1981 “ya no hay nuevos puestos de investigación... puestos necesarios para el desarrollo de una nueva generación de sociólogos” (1981: 13). También Bernard Beck afirma que las contrataciones se redujeron drásticamente a fines de los setenta y en los ochenta (1999: 126).

⁴⁸ Giddens, citando a Irving Louis Horowitz, cita que son tres los departamentos de sociología que cierran, el único que menciona por nombre es el de la universidad de Washington (1999^a: 116). Los recortes a los departamentos continúan hasta 1992, Charles Lemert registra recortes al departamento de sociología de la universidad de Yale en 1991, y al departamento de sociología de la universidad de San Diego en 1992 (1995: 230).

36).⁴⁹ El número de estudiantes de sociología en los E.U. cayó de 36 000 en 1973, a menos de 15 000 en 1994 (Giddens, 1996: 116). El único registro de hostilidad hacia la sociología, que no viene del gobierno ni de la academia, es un artículo aparecido en 1991 en el *Times* de Londres en el que se dice que “No hay duda que algunos departamentos de sociología son mediocres y están llenos de ingenieros sociales. Pero la forma de restaurar el rigor en esta rama de conocimiento es la reforma no el ridículo” (Albrow, 1993:84).

Si se revisan las referencias se observará que los registros acerca del desprestigio de la sociología, en su mayoría son ambiguas e implican frases como: la sociología fue atacada, hay actitudes hostiles, etcétera. Para el caso de Estados Unidos, Earl Babbie comenta que ante la mencionada avalancha de universidades que cierran sus departamentos de sociología “no he encontrado sustancia a tal suposición” (1998, 260). Si tal antipatía u hostilidad existió o si tuvo un impacto real en el mundo para la sociología, no es algo que nos ocupe aquí, simplemente mencionamos que gran variedad de sociólogos así cuentan la historia de la disciplina.⁵⁰ Aquellos que no mencionan los recortes monetarios, tampoco tienen una visión halagüeña de la sociología en estos años. Como veremos, para otro sector, la promesa de la sociología se rompió en el aspecto teórico. La sociología estaba en crisis –no necesariamente en crisis financiera-, una crisis que aparece ante la multiplicidad de perspectivas teóricas que surgen y se desarrollan después de la hegemonía del estructural funcionalismo.

2.2.4.2 La sociología en crisis

Efectivamente, cuando los sociólogos en este periodo hablan de crisis, se refieren a la aparición de un pluralismo teórico que parece abandonar las pretensiones universalistas de crear una ‘gran teoría’. La evidencia de la diversidad de perspectivas llevó a diagnósticos dispares. Philippe Corcuff afirma que durante los ochenta y principios de los noventa podemos ver dos evaluaciones del estado de la sociología. Una pesimista, que sustenta la existencia de multiplicidad de paradigmas, rivalidad entre escuelas,

⁴⁹ El principal argumento que dio el Ministerio de Educación de Dinamarca para cerrarlos era que había un alto nivel de desempleo y que era inviable mantenerlos económicamente. (Gundelach, 2000: 33). Además, entre los empleadores había escepticismo acerca de las ‘calificaciones’ de los sociólogos (*ibid*, 36).

⁵⁰ Es necesario rescatar que a principios de los noventa aparecen por lo menos dos libros –si no se incluye el de J. Turner *The imposible science-* que dan cuenta de la posición incierta de la sociología. Uno de ellos, el de Irving Louis Horowitz *La descomposición de la sociología*, y el otro de Anthony Giddens – que es una recopilación de ensayos- intitulado *En defensa de la sociología*. Todavía en 1999, aparece en *Sociological Inquiry*, una sección especial intitulada *Saving sociology* (Salvando a la sociología). Esto, me parece, es indicativo del sentir de los sociólogos hacia su disciplina.

hiperespecialización, ausencia de debates⁵¹ y que se cuestiona si realmente existe una disciplina o si lo que vemos en la actualidad es una mera yuxtaposición de orientaciones. Otra, que sostiene una posición optimista que ve convergencias entre investigaciones con puntos de partida muy diferentes, es decir, ve intentos de reconciliar antinomias como micro/macro, objetivo/subjetivo, material/ideal (Corcuff, 1998: 9). Por otro lado, Anthony Giddens afirma que ante la pluralidad surgen dos reacciones. O se da la bienvenida a la diversidad teórica –todo es mejor que el dogmatismo de una corriente hegemónica-; o se sugiere la retirada de la teoría –es decir, se asevera que la discusión teórica es irrelevante- y se propone la generación de trabajo empírico separado de la teoría (Giddens, 1999b: 124-125).

Revisando los textos de los autores en los noventa, parece que se ha aceptado la crisis. Se asume la diversidad teórica no como una cuestión preocupante para el desarrollo de la sociología. La diversidad aparece como algo benéfico y preferible a la hegemonía de una sola vertiente teórica (Allardt, 1999: 17; Ritzer, 2001: 4; Wallerstein, 1999: 121). De hecho, la diversidad se observa como algo que ha acompañado desde siempre a la disciplina (Giménez, 1994: 109; Beck, 1999: 121), algo connatural a ella (Martínez, 1989: 9), necesaria para el progreso del conocimiento (Zabludovsky, 1994^a: 133), o un sinónimo de su creatividad (de la Fuente, 1994: 140). La diversidad es aceptada como el sello distintivo de la disciplina, y el regreso a una nueva hegemonía no aparece como algo deseable (Therborn, 2000: 42).⁵²

Si la crisis asociada a la pluralidad teórica parece salvada, en los escritos más recientes de los sociólogos aparece ahora como una crisis explicativa. Y más que achacarla a la disciplina en sí, la crisis se asocia con un cambio radical que experimenta la sociedad actual –la sociedad de fines del siglo XX y comienzos del XXI- (Wallerstein, 2000: 25; Elliot y Turner, 2001: 1; Seidman y Alexander, 2000: 12; Turner, 1996: 5; Pescosolido y Rubin, 2000: 52; Castells, 2000: 6). Se habla de transformaciones institucionales y estructurales tan profundas como aquellas que vivieron los ‘clásicos’ cuando surgió la

⁵¹ Johnathan Turner relata que cuando escribió el libro *The imposible science*, junto con Stephen Park, “estaba frustrado por la imposibilidad de la sociología de lograr consensos...” (1991: 273).

⁵² Como se verá en 2.4.5 es esta una de las ideas que parecen compartir los sociólogos en la actualidad, es decir, es parte del lenguaje disciplinar compartido.

sociología (Turner, 1996: 7). La sociología, entonces, parecería quedarse corta para explicar tales transformaciones y en ese sentido, la sociología seguiría en crisis.⁵³

2.2.4.3 La sociología regresa a Europa: nuevas propuestas sintetizadoras

En 1988, Smelser escribe que el centro de la empresa sociológica se ha movido de América a Europa. Autores como Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, Alain Touraine, Pierre Bourdieu y Anthony Giddens, todos ellos europeos “han tenido más influencia que los teóricos americanos en el mismo periodo” (citado por Nedelmann y Sztompka, 1993: 2). Estos autores, que parecerían ‘robar cámara’ a los sociólogos norteamericanos, confluyen no sólo por su aparición más o menos en el mismo periodo histórico⁵⁴, sino por su intención de crear una ‘gran teoría’⁵⁵ –a excepción quizá de Alain Touraine-.

Si regresamos al diagnóstico planteado por Philippe Corcuff en el apartado anterior, podríamos decir que estos autores encarnan la visión optimista de la sociología. Esto significa que en ellos podemos rastrear una serie de propuestas que buscan hacer una nueva síntesis (Picó, 2003: 280; Varela, 1999: 906-907). Además de los autores mencionados, quisiéramos incluir también a Jeffrey Alexander no solo porque su propuesta busca la mencionada síntesis, sino por su contemporaneidad con estos autores. Entonces, aunque hablemos de que la sociología regresa a Europa –o más precisamente, la teoría regresa a Europa-, también se pueden encontrar desarrollos así de este lado del Atlántico. Esto nos mostraría que la sociología, más allá de las particularidades nacionales, sigue una tendencia global. Por ello, es válido decir que “dentro de las teorías, los científicos sociales comparten amplias tradiciones y programas de investigación; más aún, en el contexto de la ciencia social contemporánea, incluso las teorías en competencia se entrecruzan (*crosscut one another*) de forma importante” (Alexander: 1995, 115).

⁵³ Aunque cabe resaltar que Margit Eichler (citada por Allardt, 1999: 14) hizo un estudio de los discursos de los presidentes de la American Sociological Association durante los últimos 100 años y encontró que casi todos ellos han estado preocupados por la crisis prevaleciente en la sociología. Eso nos haría pensar que el concepto de crisis quizá siempre se asocia con la disciplina o que cada generación de sociólogos piensa que –o registra- su época como una de crisis.

⁵⁴ Alain Touraine nace en 1925, Niklas Luhmann en 1927, Jürgen Habermas en 1929, Pierre Bourdieu en 1930 y Anthony Giddens en 1938.

⁵⁵ Cuyo objetivo principal es crear una explicación de la sociedad en todos sus niveles.

Sólo a manera de ilustración quisiera volver a los autores mencionados y mostrar cómo aparecen ciertas regularidades en su producción teórica. Las regularidades tienen que ver con que: 1) los autores son contemporáneos; 2) son de diferentes nacionalidades; 3) a pesar de tener una formación diferente, coinciden al proponer una ‘gran teoría’; 4) construyen su teoría a partir de la revisión de propuestas teóricas anteriores –dentro de la sociología, pero también dentro de la filosofía o de otras ciencias-; 5) buscan generar algún tipo de síntesis: micro/macro, objeto/sujeto, estructura/acción y diagnostican esto como ‘el problema de la sociología’ y, 6) publican su principal obra –aquella en la que aparecen los fundamentos de su propuesta teórica- en la mayor parte de los casos en los ochenta.

	Jeffrey Alexander	Jürgen Habermas	Pierre Bourdieu
Fechas de nacimiento		1929-	1930 -2003
Nacionalidad	Norteamericano	Alemán	Francés
Teoría	Neofuncionalismo	Teoría de la comunicación	Teoría de los campos
Construcción de teoría	Revisión y complementación de la teoría parsoniana	Utilización de variedad de teorías: parsoniana, weberiana, schutziana, las filosofías del lenguaje (Austin)	Filosofía husserliana y heideggeriana, Wittgenstein, Lévi-Strauss, Goffman.
Problema a resolver	“El continuum macro-micro” (Ritzer: 2000, 464), la relación individuo –sociedad	Síntesis teórica que recupere un aspecto sistémico y el ‘mundo de la vida’ que crean y recrean los sujetos.	Superar la oposición individuo/sociedad y mostrar que las estructuras no son sólo condicionantes sino habilitantes para el desarrollo de la acción (Baert:2001, 44)
Obra teórica fundacional y fecha publicación	<i>Theoretical logic in sociology</i> (1982)	<i>Theorie des Kommunikativen Handelns</i> (1981)	<i>Esquisse d’une théorie de la pratique</i> (1972)

	Anthony Giddens	Niklas Luhmann
Fechas de nacimiento	1938 -	1927 –1998
Nacionalidad	Inglés	Alemán
Teoría	Teoría de la Estructuración	Teoría de Sistemas

	Anthony Giddens	Niklas Luhmann
Construcción de teoría	Revisión de teorías estructuralistas y funcionalistas (Lévi-Strauss, Parsons, Merton), de teorías de la acción (Weber, Schütz, Garfinkel), posiciones filosóficas (Wittgenstein, Winch, Gadamer).	Construcción interdisciplinar que incluye desarrollos de la biología, la teoría de sistemas contemporánea, las matemáticas y la física. Parte del cuestionamiento de los desarrollos de teoría sociológica anteriores.
Problema a resolver	El dualismo acción/estructura	El problema objetivo/ subjetivo, buscando el elemento fundamental de la sociedad: la comunicación
Obra teórica fundacional y fecha publicación	<i>The constitution of society</i> (1984)	<i>Soziale Systeme. Grundrisse einer Allgemeinen Theorie</i> (1984)

Estos elementos en la producción teórica de sociólogos contemporáneos, podrían ser una muestra de cómo el lenguaje disciplinar no se remite a un sólo país, sino que es un fenómeno que atraviesa fronteras –aquéllas fronteras en las que inició el proyecto de la sociología⁵⁶. Por supuesto no es una cuestión que quede suficientemente fundamentada; tan sólo se quiere dejar esbozada como algo que se deberá investigar a profundidad pero que, muestra ciertos rasgos compartidos.

Con esto terminaría la historia disciplinar –tal y como la registran los sociólogos en los ochenta y noventa-. A continuación, presentaré otro indicio de que la sociología puede ser vista como un lenguaje común. Éste se refiere a la explicación del origen de la sociología.

2.3 La explicación acerca del origen

En los textos de los sociólogos de fines del siglo XX, no sólo se puede rastrear una historia común acerca del desarrollo de la disciplina, sino que también se comparten las explicaciones del origen de la sociología. Si bien se habla de un momento fundacional (cuando Comte acuña la palabra sociología), la explicación del surgimiento disciplinar

⁵⁶ Es interesante hacer notar que T. Parsons, en su libro *La estructura de la acción social*, encuentra también convergencias entre autores dispares en formación y ubicación geográfica. Esto, él lo toma como un signo de validación de su propia propuesta teórica.

no se remite a la idea genial de un ser humano. Se remite a condiciones sociales específicas. De tal suerte, en la propia comprensión de la disciplina se percibe una idea utilizada –aunque muchas veces implícita- para la observación de todo suceso social. Esto es, que los sucesos existentes en las sociedades no se explican por las condiciones psicológicas o biológicas de los integrantes, aun si hubiera ciertas particularidades psicológicas, éstas seguramente estarían determinadas o fuertemente influenciadas por las condiciones sociales –por el contexto en que se insertan los seres humanos-. Así, la disciplina sociológica, como un suceso social, se explica a partir de condiciones societarias (ver *infra* 2.5.2).

Ahora bien, el primer acuerdo con respecto al surgimiento de la sociología es que se trata de un evento fundamentalmente europeo y occidental. Se justifica su aparición porque es en Europa occidental en donde aparecen una variedad de acontecimientos históricos señalados como detonantes. Así por ejemplo, la Revolución Francesa, la Revolución Industrial⁵⁷, la consolidación de los estados-nación y lo que algunos llaman la revolución intelectual (el triunfo del racionalismo, de la ciencia, la aparición de doctrinas sociales)⁵⁸ (Martuccelli, 1999: 11; Bréchon, 2000:16;⁵⁹ Cabin y Dortier, 2000: 2; Bucito, 1995: 26; Goode, 1988: 15; Macionis, 1997: 13; Puga, Peschard y Castro, 1999: 21; Nedelmann y Sztompka, 1993:1; Aalborg, 1993: 88; Collins, 1996: 42; Connell, 1997: 1511; Gelles y Levine, 2001: 13-14; Giddens, 1991b:33 ; Ritzer, 2000: cap. 1).

Mas cabe señalar que, aunque hay un acuerdo con respecto a que la sociología aparece en una Europa convulsionada (atravesada por aquellos acontecimientos), debemos subrayar que no apareció en todos los países europeos sino sólo en algunos; a saber, Francia, Alemania e Inglaterra (Macionis, 1997: 15). Una explicación al por qué se circunscribe el origen a tales países, afirma que fue ahí donde el impacto de los

⁵⁷ Cuando se habla de Revolución Industrial se incluyen varios factores asociados. Es decir, no sólo viene al caso la gran variedad de avances tecnológicos generados y su impacto en la economía. También involucra, por ejemplo, el crecimiento de ciudades –por la migración del campo-; o la transformación de los migrantes en obreros y las cambiantes condiciones de vida a las que se ven sometidos.

⁵⁸ Macionis precisa que se refiere específicamente al pensamiento político que aparece desde el siglo XVII y se ve reflejado en los escritos de Thomas Hobbes, John Locke y Adam Smith. (1997: 14). Bréchon por su parte afirma referirse al desarrollo de doctrinas histórico-sociales (2000:13).

⁵⁹ Bréchon registra explicaciones opuestas al por qué del surgimiento de la sociología, pero ambas colocan la Revolución Francesa como un evento central. Así, para Duvignaud (citado por Bréchon), la sociología es hija de la Revolución Francesa; por el contrario, para Nisbet, la sociología surge en oposición a la Revolución Francesa.

mencionados eventos históricos resultó mayor y por ende provocó mayores transformaciones en la sociedad (*idem*). Otra explicación afirma que la sociología es parte del imperialismo –por ello aparece en países ‘imperiales’-, es una ciencia eurocentrista, basada en la distinción entre el occidente –racional- y los otros (Aalborg, 1993: 88; Lemert, 1995: 111; Ortiz, 1999: 40). Autores como R. W. Connell, sostienen que la aparición de la sociología está relacionada con la estructura de una sociedad mundial, y que “sólo se puede entender en términos geopolíticos” (1997, 1519). Esta última explicación dice que una de las tareas más importantes de la investigación sociológica fue recopilar información relacionada con el encuentro entre “los poderes colonizadores” y “el mundo colonizado” (*ibid*, 1518- 1519). La sociología, en ese sentido, no sería una ciencia de izquierda, cuestionadora del orden mundial existente, sino una ciencia que aparece para legitimar la división entre el imperio y los países colonizados.⁶⁰ Visto así, la sociedad moderna, un invento europeo, se convierte en el parangón desde el que los sociólogos y otros científicos sociales miden a los países no civilizados o no europeos (Wallerstein, 1999: 2). Tal explicación sin embargo, no es compartida por la mayoría de los sociólogos, aunque ninguno negaría que el origen de la disciplina es europeo-occidental.

Pues bien, el contexto histórico que los sociólogos presentan como desencadenante de la disciplina es muy homogéneo. El origen obedece a una necesidad social de explicación y autocomprensión de los cambios que estaba viviendo la sociedad a raíz de los eventos históricos mencionados (Goode, 1988: 15; Puga, Peschard y Castro, 1999: 21; Birgitta y Sztompka, 1993: 1;⁶¹ Wittrock, Wagner y Wollman, 1991: 72). Fue necesaria una instancia de reflexión acerca de las crisis sociales (Bucito, 1995: 26) (Macionis, 1997: 13) y en ocasiones, de una instancia que buscara la transformación en la sociedad occidental (Puga, Peschard y Castro, 1999: 24).

⁶⁰ Randall Collins parece contradecir esto ya que él precisa que la sociología estuvo asociada a movimientos ideológicos y de reforma política y por tanto, pudo establecerse sólo en aquellos lugares donde la izquierda –‘los reformadores liberales de izquierda’- eran admitidos en el sistema académico (Collins, 1996: 41). Esta idea no necesariamente es opuesta pues podríamos decir que la sociología fue de izquierda dentro de la ideología liberal. Ahora bien, Collins critica especialmente la posición de Connell y afirma que si la disciplina fuera parte de la imposición del imperio, entonces no se explica por qué Inglaterra – la primer potencia imperialista- no “fue central para establecer la disciplina... ni dio sus ideas centrales”. Collins aduce la aparición de la sociología no por la división entre Europa y ‘los otros’, sino por un proceso de acumulación de datos que permitieron a Marx, Durkheim y Weber generar teorías o explicaciones basadas en estos (Collins, 1997: 1560).

⁶¹ Los autores mencionan la aparición de la sociología por la necesidad de una “autocomprensión de la modernidad triunfante”, esto es de comprender un nuevo orden social.

Aunque no se elabore explícitamente, podría decirse que la realidad social provoca la aparición de las ideas sociales, y en ese sentido de la propia sociología.

2.4 Los clásicos

Al inicio de este apartado se mencionó que otra parte del lenguaje disciplinar se ve plasmada en la creación de *los clásicos*. Para los sociólogos, los clásicos son autores que se develan como la muestra palpable de lo que es hacer sociología. Son clásicos, fundadores o padres de la disciplina surgidos como estandarte divisorio para cualquiera que se diga sociólogo. ¿Quiénes son estos clásicos? A continuación haré mención de sus nombres, luego explicaré por qué se les considera así y para finalizar introduciré una reflexión de reciente surgimiento: cómo y cuándo se construyó este canon.⁶²

2.4.1 Quiénes son

Al revisar los textos desde 1980 hasta la fecha –libros de texto, libros especializados o artículos sociológicos- se observa que por lo regular son tres nombres los que citan cuando hablan de los clásicos. Estos nombres –y cualquier sociólogo que leyera esto los adivinaría- son: Karl Marx, Emile Durkheim y Max Weber (Deutscher y Ostrander: 1985, 23; Aalborg, 1993: 88; Lemert, 1995: xi; Connell, 1997:1511; Bréchon, 2000: 6; Cabin y Dortier, 2000: vii; Bucito, 1995: 11; Goode, 1988: 18; Nakao: 1998: 508; Shilling, 2001: 328; Luhmann, 1984: 60; Treibel, 2000: 11; Velasco, 2004: 38; Käsler, 1976: 17; Platt, 2000: 90; Glatzer, 2000: 98; Gusfield, 1988: 37; Touraine, 1988: 240; Turner, 1998: 245; González-Anleo, 1991: 48; Giddens, 1991b: 35-44⁶³; Wallerstein,1999; Nelson y Galván, 1986: 7).

Entre los grupos de sociólogos que apoyan la selección de este trío se encuentran franceses, norteamericanos, ingleses, japoneses, alemanes, españoles y mexicanos. Esto al parecer favorece la tesis de que la selección de los clásicos no tiene que ver con un criterio nacionalista, sino que muestra lo que aparenta ser un acuerdo internacional

⁶² La aparición del canon clásico, se somete a la misma premisa que la explicación del surgimiento de la propia disciplina. Los clásicos se ven como una creación producto de ciertas circunstancias sociales.

⁶³ De hecho, el propio Giddens afirma que él fue de los primeros que propuso este ‘triumvirato’ en su libro *Capitalism and modern social theory. An analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*” en 1971 (Caccamo, 1999: 209).

acerca de que tales autores representan –en esencia o fundamentalmente- lo que distingue a la sociología. Pero debemos decir que no todos los autores enumeran únicamente a estos tres, sino que incluyen autores como Georg Simmel, Herbert Mead, Talcott Parsons, Auguste Comte, Herbert Spencer, Ferdinand Tönnies, Vilfredo Pareto o Alfred Schütz.⁶⁴ En efecto, a estos importantes sociólogos también les es atribuido el mérito de ser clásico por una vasta mayoría de autores dentro de la sociología.

2.4.2 Por qué son clásicos

Aunque no hay una versión única acerca del por qué ciertos autores son vistos como clásicos, sí existen varias explicaciones similares. La primera explicación que mencionaremos se refiere al supuesto de que el saber sociológico es un saber acumulativo, y además un saber que implica diferentes raíces.⁶⁵ Y, la única manera de entender los desarrollos sociológicos del presente es conociendo sus orígenes y su desarrollo. Entre los autores que proponen esto se encuentra Steven Seidman, quien afirma que los textos sociológicos considerados clásicos se han convertido en parte constitutiva de las escuelas, paradigmas y tradiciones actuales, al grado de que “hay un marco de discurso común que une a los clásicos y los contemporáneos” (1985: 129). Otro es Charles Lemert que propone que los textos clásicos son leídos no por la información científica que se extrae de ellos, sino para ubicar a las posteriores construcciones teóricas. Los clásicos son un punto de partida para las discusiones contemporáneas (Lemert, 1995: 65). Craig Calhoun continuaría esta línea de pensamiento al afirmar que las referencias a los trabajos clásicos se ofrecen como señalamientos para guiar a los lectores en la herencia intelectual que cada autor retoma. De esta manera, un clásico es “algo que aún orienta el trabajo contemporáneo” (2002: 1), y esto se ve reflejado en que todas las teorías contemporáneas retoman alguna combinación de influencias de estos autores (*ibid*, 19). La socióloga alemana, Annette Treibel, propone que las teorías clásicas son necesarias para entender el desarrollo de la disciplina. Comenta que los sociólogos contemporáneos no escriben en el vacío y, aunque no hagan una referencia explícita, en su trabajo se pueden ver los rastros de propuestas y conceptos ya expresados por autores anteriores (2000:10). George Ritzer adopta una postura similar y además legitima la labor de algunos académicos que se han

⁶⁴ Incluso un autor incluye a Sigmund Freud (Lemert, 1995: xii), aunque este es un caso excepcional.

⁶⁵ Esto es, se reconoce que la propuesta sociológica de Marx, Weber y Durkheim es diferente (en términos de los supuestos de los que se parte y de las conclusiones a que se llega en el diagnóstico de la sociedad industrial –que es la que analizan-).

dedicado a interpretar y reinterpretar a pensadores clásicos. Ritzer nombra a estos estudios *metateoría* y propone que los estudios metateóricos se pueden dividir en tres: El primero o M(u) implica el estudio de la teoría –clásica– para entenderla mejor; el segundo o M(p) que implica estudiar la teoría como preludio para el desarrollo de una teoría y; el tercero o M (o) que es el estudio de teoría para producir una nueva perspectiva teórica o metateoría (Ritzer, 2001: 2). Así, la función última de los clásicos es servir como base o apuntalamiento para nuevos desarrollos teóricos.

Otra explicación que se presenta apunta a la *actualidad* de los clásicos. El supuesto que está detrás, es que contienen algún tipo de conocimiento válido. Esto es, se afirma que todavía estamos interesados en estos textos porque ‘nos siguen hablando’, siguen explicando de alguna manera la sociedad contemporánea. Entre los autores que proponen esto se encuentra también Steven Seidman quien afirma que aunque se aprecie que los teóricos clásicos son parte de un momento histórico, aún son relevantes para nuestra experiencia actual (1985:133). Hans Joas parece concordar con esta explicación al afirmar que las teorías clásicas son no sólo aquellas que aún tienen un significado para la construcción teórica, sino también para la investigación práctica (2001: 14). Chris Shilling refiere que los sociólogos regresan a los textos clásicos porque tienen la creencia de que “aún reflejan aspectos de nuestra experiencia vivida y actual” (2001: 331). Finalmente, Gonzalo Varela Petito estaría de acuerdo con las anteriores opiniones al afirmar que los llamados clásicos han formulado “intuiciones básicas sobre la sociedad que... siempre tendrán algo que decirnos” (1999: 890).

Una más de las explicaciones, popularizada por Jeffrey Alexander en su artículo de 1987 “La centralidad de los clásicos”, los ubica como símbolos de identidad disciplinaria. Es decir, los clásicos no tendrían el honor de serlo por su forma de hacer sociología (valor metodológico), ni por su explicación del presente; su gran mérito radica en la función integradora que cumplen para la disciplina (Alexander, 1996). Dirk Käsler, diez años antes ya había propuesto tal idea al afirmar que

En algunas disciplinas en las que falta una identidad metodológica, o una unidad [como en la sociología], los clásicos cumplen la función central de marcar y fundar la identidad. (Käsler, 1976: 16)

Immanuel Wallerstein, en la misma línea de pensamiento aunque especificando más de qué manera los clásicos proporcionarían unidad e identidad, afirma que en la actualidad, la única forma de hablar de sociología como una empresa unitaria es hablando de una ‘cultura sociológica’. Ésta, estaría representada por tres ideas provenientes de Durkheim, Marx y Weber. Tales ideas son: 1) la realidad de los hechos sociales (Durkheim); 2) la perennidad del conflicto social (Marx) y; 3) la existencia de mecanismos de legitimación para contener el conflicto (Weber) (Wallerstein, 1999: 8). A decir de Wallerstein, esta sería la herencia sociológica que comparten los sociólogos y que ninguno de ellos objetaría. Los clásicos entonces, son parte de la memoria histórica de la disciplina, parte central de su identidad y aún pueden ser considerados como relevantes para la interpretación del presente.⁶⁶

2.4.3 La construcción del canon

Líneas atrás se mencionó que las reflexiones acerca de cómo se construye el canon -la explicación sociológica de ello- son muy recientes. La pregunta aquí no es por qué los clásicos son importantes para los sociólogos, sino por qué surgen los clásicos, o por qué surge la necesidad de hablar de clásicos. A pesar de que pocos autores han reflexionado al respecto (Connell, 1997; Ritzer, 2001: cap. 8; Pescosolido y Rubin, 2000: 59), me parece importante integrar esta percepción al análisis, porque muestra cómo la disciplina –como lenguaje- reflexiona acerca de sí misma. Así como se explica el surgimiento de la sociología como un suceso social cualquiera, del mismo modo se busca explicar la existencia de los clásicos como un suceso social –en el que ciertos autores y ciertos textos se incluyen y otros se excluyen-. La explicación más acabada al respecto la da R. W. Connell y por ello abundaremos en su propuesta. Connell revisa los libros estadounidenses de sociología de finales del siglo XIX y principios del XX y encuentra que los autores que se integran no coinciden con el triunvirato de Marx, Weber y Durkheim e incluso no se les incluye como sociólogos (Connell, 1997: 1514).⁶⁷ Aún más, afirma que Marx, en el caso estadounidense, no es valorado como sociólogo hasta la década de los sesenta (*ibid*, 1542). El australiano propone que el

⁶⁶ Cabe mencionar que para algunos sociólogos, los clásicos son relevantes por su metodología (Boudon, 1993: 30-31; Esping-Andersen, 2000: 60).

⁶⁷ Por ejemplo Giddings (1896) nombraba como padre fundador a Adam Smith. Victor Branford (1904) proponía a Condorcet. O Lester Ward (1897) enlistaba a Durkheim, Tönnies entre los sociólogos principales pero no a Marx ni a Weber. P. 1513 Robert E. Park y Ernest W. Burgess (1921), incluían a Simmel y Durkheim pero no a Marx, Weber o Pareto. Finalmente Clarence M. Case (1924) no incluía ni a Marx, ni a Weber y mencionaba a Durkheim tres veces (en un texto de mil páginas).

canon clásico de la sociología se establece entre 1940 y 1960. Para justificar tal posición afirma que en esos años aparecen dos libros importantes que buscan elaborar una historia unitaria para la disciplina a través de sus principales teóricos. Los libros son *The structure of social action* de Talcott Parsons⁶⁸ y *Sociological Imagination* de Wright Mills. En ambos, se genera una imagen compuesta de los teóricos que serían los originarios de la disciplina.⁶⁹ La importancia de estos libros, a decir de Connell, no radica en los autores que rescatan como clásicos, sino que representan los primeros intentos de encontrar y/o generar una unidad disciplinar. Otro de los indicadores que utiliza el autor para justificar su tesis, son las traducciones que aparecen en Estados Unidos entre 1930 y 1950. Por ejemplo, es en 1930 que aparece la primera traducción de *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* de Weber (traducido por Parsons); en 1938 se traduce *Les regles de la méthode sociologique* de Durkheim; en 1940 *Gemeinschaft und Gesellschaft* de Tönnies y; en 1946 y 47 *Wirtschaft und Gesellschaft* -en parte traducido por Parsons- (*ibid*, 1543). Un indicador más para el autor, es que en los cuarenta y cincuenta aparecen cursos de “Teoría clásica” en las universidades, que utilizan fragmentos de los trabajos traducidos (*idem*).

Con esto, Connell muestra que el canon es algo construido en un momento y en un lugar particular. Según comenta, en los cincuenta y sesenta, la disciplina se crea o reinventa en una gran cantidad de países. Las “técnicas de investigación, los problemas de investigación y el lenguaje teórico, sin mencionar los libros de texto e instructores se importan de los Estados Unidos” (Connell, 1997: 1544). Es decir, el canon clásico que nace en este país se propaga al mundo. ¿Por qué la necesidad de generar clásicos? Connell responde que el canon fue “parte de un esfuerzo en la reconstrucción, después del colapso del primer proyecto de sociología Europeo-Americano” (*ibid*, 1545).

La elaboración de Connell puede ser convincente o no⁷⁰, pero lo importante es rescatar el esfuerzo de someter parte de la disciplina sociológica a una explicación sociológica; en este caso, el canon clásico.

⁶⁸ Que aparece en 1937, pero su impacto se ve hasta la siguiente década.

⁶⁹ Para el caso de Parsons, se incluyen a Durkheim, Weber, Pareto y Marshall. Para el caso de Mills, se incluyen a Marx, Durkheim, Weber, Spencer, Mannheim, Veblen y otros.

⁷⁰ Se le pueden hacer objeciones ya que no explica por qué dos de los clásicos elegidos por Parsons no pasan ‘la prueba del tiempo’ y no se les incluye; o por qué sólo tres de la variedad de autores que nombra Mills cobran tanta relevancia como ‘los clásicos’. Además, no se explica el por qué de la introducción tardía de Marx.

2.5 Ideas implícitas y dilemas actuales

En lo que sigue expondremos una serie de ideas relacionadas que se pueden identificar como parte de la identidad del sociólogo. Se pondrán a consideración del lector bajo el supuesto de que tales ideas vienen al caso cuando se trata de conocer a fondo la disciplina sociológica. Como menciona Annette Treibel, todo sociólogo empieza su trabajo dentro de una tradición y su producción incluye formas de argumentación anteriores ya sea de forma consciente o inconsciente (2000: 10). Desde luego no hablaremos aquí de lo inconsciente –que es una palabra muy polémica-, pero sí de saberes implícitos. Desde la filosofía de la ciencia, Richard N. Boyd ha estudiado aquellos saberes que las tradiciones de investigación enseñan, aunque no se verbalicen y sin los cuales no se entiende la argumentación total (Boyd: 2001: 18-20). Siguiendo estos razonamientos, presentaremos aquí tres ideas que ciertamente se escriben (es decir, sí se verbalizan) pero no se enuncian como determinantes para la pertenencia a la disciplina. Hablamos de ideas específicas como *el impacto de la sociología en la sociedad*, *el impacto de la sociedad en la sociología* y *la función de la sociología*. Además se presentarán dos dilemas que comparten los sociólogos actualmente y que representan un rasgo distintivo: *la paradoja de la unidad en la diversidad* y *la sociología global versus el parroquialismo*. Vayamos pues a las ideas implícitas y posteriormente a lo que he denominado ‘dilemas actuales’.

2.5.1 El impacto de la sociología en la sociedad

Para muchos, esta idea podrá parecer absolutamente obvia y precisamente por su obviedad nadie la detalla, aunque la mencione al paso. Sin embargo, como Anthony Giddens explica en 1995 en su artículo “En defensa de la sociología”, tal impacto es una de las características que nos diferencian de las ciencias naturales. Dice el sociólogo anglosajón que la sociología parecería proclamar “lo que es obvio para el sentido común”, pero esto es así porque “la investigación social ahora es en tan gran medida parte de nuestra conciencia que la tomamos como dada” (Giddens, 1999: 118). Muchos

otros sociólogos no son tan claros a este respecto pero sí hablan del impacto de la sociología en la sociedad. Así tenemos a Niklas Luhmann que afirma que aunque la interacción no se pueda adaptar al lenguaje sofisticado de las teorías, esto no ha evitado el “fuerte impacto de las teorías en las cuestiones sociales” (1984: 68). Otro sociólogo internacionalmente conocido, Pierre Bourdieu, afirma que las intervenciones científicas producen “efectos sociales que no es posible controlar completamente” (Bourdieu, 2004: 30).

Es cierto que tales opiniones se podrían ampliar no sólo a la sociología sino a las ciencias sociales o a la ciencia en general. Pero son sociólogos los que hacen estas aseveraciones y algunos se refieren explícitamente al impacto de su disciplina en la sociedad. Por ejemplo Salustiano del Campo afirma que “la Sociología viene aportando desde hace más de un siglo a la transformación de nuestras sociedades y de nuestras maneras de comportarnos, hacer y pensar” (2000: 10), o Felipe Fucito que propone que “...a largo o mediano plazo las verdades adquiridas [en la sociología] forman parte de un contexto de conocimiento que influye en la sociedad” (1995: 42).

El impacto de la sociología en la sociedad puede encontrarse en buena parte de las consignas que en estos últimos años aparecen entre los sociólogos, acerca de cómo ésta cuestiona el sentido común.⁷¹ Es decir, su impacto en la sociedad se traduce en debatir con lo que comunmente se cree que es verdadero (Goode, 1988:10; Macionis, 1997: 4; Wrong, 1988: 21). La sociología se encarga entonces de mostrar, mediante una revisión sistemática, que existe otra explicación de los hechos que es ocultada por las comprensiones ‘a la mano’ de la vida cotidiana. Sociólogos como Dennis Wrong llegan al extremo de decir que el impulso por criticar el sentido común parece ser más fuerte que el impulso por crear una ciencia sociológica. Esto es, parecería agrupar más a los sociólogos el intento por revisar y criticar lo que comúnmente se cree –lo que está en el bagaje general de conocimientos del ‘individuo medio’- que su deseo de generar una disciplina científica.

⁷¹ Nos referimos aquí a lo que tradicionalmente se llama ‘sentido común’, es decir, aquel saber que damos por sentado y utilizamos para guiarnos en nuestra vida cotidiana. Un saber que, normalmente, se ha acumulado a través de generaciones. Queremos reconocer aquí que existen intentos por precisar qué es el sentido común y su posterior subdivisión en sentido común *común* y sentido común *sensato*, a los que no nos referimos aquí. Para más acerca de esto ver (Hernández Prado, 2002, primera parte).

Joseph Gusfield propone, en el mismo tenor de Giddens –aunque varios años antes- que la sociología tiene un impacto importante en la sociedad mediante sus conceptos y su lenguaje. Pero él añade que tal impacto tiene consecuencias políticas. Afirma que los sociólogos son una elite específica que ha ayudado tanto a crear nuevo conocimiento, como a destruir ciertas creencias (1988: 32). La sociología puede ser entonces juez de algunos programas políticos, por ejemplo, y apoyo de otros (*ibid*, 349). Así, su impacto no es un impacto immaculado, una mera batalla por conseguir la verdad, sino la intervención de un grupo con intereses particulares apoyando una determinada verdad. En ese mismo sentido, escribe Charles Lemert. Para él como para muchos otros, la sociología impacta al mundo social, pero su impacto se puede leer como “el ejercicio cultural de imponer una visión, o la visión de un mundo sobre otros” (1995: xix).

Como podemos ver, independientemente del grado o de la forma específica del impacto, algo en lo que los sociólogos concuerdan es que su disciplina impacta el ámbito que estudian, a saber, la sociedad. Este impacto no tiene que ver con la generación de lineamientos sobre cómo vivir, o en la producción de artefactos, sino con la creación y cuestionamiento de significados que se han ido infiltrando en la vida social en general y en la propia concepción que se tiene acerca de la sociedad. Idea que parecería obvia, como mencioné, pero quizá sólo para quienes practican sociología.

2.5.2. El impacto de la sociedad en la sociología

Otra de las ideas que, por sabidas, no se reconocen como parte de la identidad disciplinaria se refiere a cómo la disciplina está unida a un contexto histórico. Así, la sociología es un “reflejo de su época” (Cabin y Dortier, 2000: 1), lo que quiere decir que está sujeta a las vicisitudes del cambio. Esta disciplina depende del contexto social (de las crisis, del cambio social) para afinar o estimular su visión (Macionis, 1997: 9). La evolución de la disciplina sigue estando sujeta a las influencias culturales, económicas, políticas (Smelser, 1988: 50). Su vulnerabilidad, a decir de Bourdieu, es la que determina la particularidad de la sociología y por lo que esta disciplina tiene dificultades para “*afirmar* su cientificidad, es decir, para alcanzarla y lograr que se reconozca” (Bourdieu citado por Velasco, 2004: 135). De tal manera que para algunos, el impacto de la sociedad en la sociología es un impacto que podría verse negativa o

positivamente (dependiendo si lo que se considera como un ideal a seguir es la construcción de una ciencia o no, por ejemplo). Lo cierto es que los sociólogos tienden a admitir tal impacto –independientemente del diagnóstico que den de él-. Por ejemplo, para Birgitta Nedelmann y Piotr Sztompka, la sociología no puede no cambiar con el contexto ya que lo que hace es ‘reflejar’ las sociedades. Para ellos, la sociología es una forma de “autoconciencia reflexiva” (1993: 2). Por tanto, es una disciplina que se modifica según el contexto que refleje. La sociología, como afirma Martin Albrow, “siempre se mueve con el tiempo” (1993: 81).

En tal virtud, no es casual, dirán algunos, que los proyectos de sociología tengan tres nacionalidades distintas.⁷² Los contextos sociales diferenciados, produjeron diferentes formas de pensar lo social. Como Treibel apunta, la teoría sociológica está “muy relacionada con el contexto nacional y con el tiempo en que surge” (2000: 10). Así, la sociología aparece como un producto del contexto social y del tiempo histórico (Connell, 1997: 1519) –como veíamos en el apartado 2.4.3- y su constante transformación parecería ser una de sus características intrínsecas, debido al propio cambio de la sociedad. Ahora, esto hace ver que la lógica de los sociólogos es clara: si la sociología estudia la sociedad, pero la sociología es parte de la sociedad, entonces si la sociedad cambia, también cambiará la sociología –no sólo porque es parte de la sociedad sino porque estudia ese objeto cambiante- (Collins, 1996: 3; Nakao, 1998: 499).

Una idea más que está implícita y que circula entre los sociólogos es que la sociedad modifica o influye en la construcción de la propia disciplina. Los rangos de las posiciones van desde quienes parecerían explicar el surgimiento de la disciplina por una suerte de necesidad social, o de autoconciencia de la sociedad, pasando por quienes – en una vena más crítica- asumen la influencia de los financiamientos externos y/o de la manipulación de los grupos dominantes en la configuración del conocimiento sociológico, y finalmente aquéllos que simplemente enuncian las crisis sociales como detonadores de la imaginación sociológica y propiciadores de la creación de formas diferentes de interpretación de lo social.

⁷² Como afirman Cabin y Dortier, el origen de la sociología fue triple (Francia, Alemania y E.U.), este “triple origen muestra empresas intelectuales radicalmente opuestas” (2000:9). Es decir, la sociología, desde su origen, fue diversa.

2.5.3 La función de la sociología

Entre las polémicas que durante mucho tiempo dividieron -y en algunos casos siguen dividiendo- a los sociólogos, está la cuestión de si la sociología sólo debía dedicarse a describir y explicar lo social *versus* aquella que decía que la sociología debía proponer hacia dónde debería ir el rumbo social. En otras palabras, la añeja disputa entre la sociología como esclarecedora del *ser* o del *deber ser*.⁷³ Incluso aquellos que abogaban por el *ser*, por la mera descripción de lo existente, apostaban a que la sociología era un instrumento para el progreso. Es decir, la descripción de lo existente ayudaba a la conducción de la sociedad hacia el futuro.⁷⁴ Actualmente, aunque sigue habiendo autores que reivindican el ser o el deber ser⁷⁵, la generalidad de los sociólogos comparten que la sociología aclara, devela las condiciones en que los seres humanos se desarrollan. Al hacer esto, han descartado la idea de que la sociología puede utilizarse como un instrumento para la regulación de la sociedad como un todo. Ciertamente siguen apareciendo las voces que propugnan por una especie de ‘ingeniería social’⁷⁶, o

⁷³ Disputa que, más recientemente aparece en el texto de Max Horkheimer “Teoría tradicional y teoría crítica” (1998) de 1937. En éste, la teoría tradicional es aquella guiada por una visión positivista: ‘la descripción de lo que es’; y la teoría crítica es la propuesta –preconizada por Horkheimer y la escuela de Frankfurt-. Tal teoría crítica no sólo cuestionaba los fundamentos epistemológicos del positivismo sino que además proponía la posibilidad de encontrar proyecciones *deseables* hacia el futuro, partiendo de las condiciones existentes. Es decir, este texto es una nueva versión de la clásica disputa entre la ciencia como descripción de ‘lo que es’ y, ésta como la forma de conocer lo que es para apuntalar lo que debe ser.

⁷⁴ De hecho, en muchos países latinoamericanos la sociología llega de Europa y se asocia a los proyectos de nación de las elites en el poder. Como plantea Ruy Mario Marini, “De Argentina a México, el régimen político... no difería mucho. El constitucionalismo portaliano chileno de los años treinta no era esencialmente distinto al Estado porfirista mexicano del último cuarto de siglo, y ambos tenían mucho en común con la monarquía brasileña... los “intelectuales orgánicos de la oligarquía [de estos países]... se preocuparon de justificar el orden de cosas del cual...se beneficiaban. El positivismo, con sus nociones de ciencia, evolución y patología social... les proporcionó el instrumento que necesitaban” (1994: 311). O como mencionan Cristina Puga, Jacqueline Peschard y Teresa Castro, para el caso mexicano, “durante el Porfiriato, el positivismo se convertiría en la doctrina sustentada por el grupo en el poder –el pueblo se refería a ellos como ‘los científicos’ – y abundaría sus anhelos de conocimiento y de humanismo para ser exclusivamente una teoría del orden y de la dominación” (2003: 25). Para una visión más compleja de la visión positivista y su relación con la construcción de la identidad nacional, ver el texto de Laura Angélica Moya López *La nación como organismo. México, su evolución social 1900-1902* (2003).

⁷⁵ Por ejemplo Irwin Deutscher y Susan Ostrander afirman enfáticamente que “contrariamente al dictado de Ogburn [uno de los sociólogos norteamericanos más importantes de los treinta y cuarenta, presidente de la Asociación Sociológica Americana], la sociología puede y probablemente deba hacer del mundo un mejor lugar para un mayor número de personas” (1985: 23); o Paul Hollander quien afirma que “...se puede dibujar una importante línea divisoria entre quienes tienen como motivación predominante entender el mundo social y el comportamiento humano y aquellos cuya meta es modificarlos” (1999: 140). Hollander se declara a favor de quienes se inclinan a entender el mundo social y critica lo que él llama la politización de la sociología.

⁷⁶ Aunque esto aparece más como una petición o recomendación, que como una realidad. Ver (Turner, 1998).

del sociólogo como un ‘artesano social’ (*social craftsman*)⁷⁷, es decir, la posibilidad de que la sociología intervenga de forma más directa en la construcción de la sociedad. Sin embargo, la mayoría de las voces se suman a la idea de que la disciplina, más que intervenir en la dirección del futuro, busca, como propone Joseph Gusfield, “hacer problemático lo que se toma como no problemático” (1988: 40). El objetivo es mostrar algo que no se dice, algo oculto (Portes, 2000: 3). La sociología ilumina esos aspectos no dichos o no aparentes –ya sea en lo económico, en lo político, en la vida cotidiana-. De esa manera, la sociología contribuye al “autoconocimiento de la cultura moderna” (Lemert, 1995: 116), es su conciencia crítica (Mongardini, 1993: 71).

De acuerdo con lo anterior, los sociólogos citados parecen concordar con que la sociología nos muestra cómo percibimos el mundo –en un determinado momento histórico- y cuál es nuestra posición en éste (Joas, 2001: 14). Permite ver cuáles son nuestras oportunidades y constreñimientos (Macionis, 1997: 19; Giddens, 1991b: 32). O como propone Pierre Bourdieu, es a través del sociólogo como “los agentes pueden saber un poco más claramente lo que son y qué hacen”⁷⁸ (citado por Lemert, 1995: 141). Además, posibilita el reconocimiento de la diferencia, de la diversidad y de pensar ‘lo otro’ y ‘lo propio’ de forma crítica (Macionis, 1997:10; Giddens, 1991b: 31).

Pero tal develación –de la diversidad y la diferencia- como afirma Craig Calhoun genera cierta resistencia; en sus palabras:

“la sociología ha sido y es controversial porque los sociólogos tienden a hacer explícitos y accesibles los fenómenos sociales en los que mucha gente tiene fuertes intereses por hacerlos implícitos e inaccesibles... la resistencia a aclarar el entendimiento sociológico no sólo viene de los ricos y los poderosos, viene de todos nosotros” (2002: 18)

Develar lo oculto implica criticar lo existente. La sociología aparece entonces, como una suerte de criticismo o facultad crítica (Gans, 1988: 14; Mongardini, 1993: 71;

⁷⁷ El término es de Alejandro Portes, quien afirma que el sociólogo ya no puede construir grandes planos de ingeniería y seguirlos, más que ser un arquitecto social, el sociólogo puede ayudar a reconstruir la sociedad mediante “análisis cuidadoso de los procesos sociales...” (1999: 15)

⁷⁸ Claro que para que esto suceda, afirma el propio Bourdieu, es necesaria una “sociología de los determinantes sociales de la práctica sociológica”. Solamente así, “podrá el sociólogo producir una ciencia rigurosa del mundo social que, lejos de condenar a los agentes a las reglas férreas de un determinismo rígido, les ofrece los recursos de una toma de conciencia potencialmente liberadora” (citado por Velasco, 2004: 40).

Goode, 1988: xiv). No en balde, una de las habilidades que es indispensable para todo sociólogo –a decir de 301 sociólogos encuestados por Theodor Wagenaar– es un “pensamiento sociológico crítico” (Wagenaar, 2004: 10). Y si bien, la concepción de crítica puede implicar un juicio acerca de la ‘maldad’ de lo criticado y cómo esto *debería ser*, en la actualidad, parecería que esta forma de concebir la crítica –dentro de la sociología– se ha diluido.⁷⁹ Pero, dilucidar qué es crítica y qué es una sociología crítica va más allá de los límites de este trabajo, el punto que se quiere enfatizar es que los sociólogos de fines del siglo XX, hablan de su disciplina como crítica; y cuando lo hacen se refieren, la mayoría de las veces, a la posibilidad y objetivo de la sociología como una disciplina que “cuestiona lo no cuestionado” (Nedelmann y Sztompka, 1993: 74).

Así pues, la sociología y los sociólogos asumen la existencia de limitaciones⁸⁰, complejidad y diversidad en lo social. La utilidad de la sociología estriba en dilucidar cuáles son esas limitaciones, por qué lo aparentemente simple es complejo, mostrar la diversidad y por tanto la divergencia. Los sociólogos ya no se enuncian como directores del cambio, ni como meros descriptores de lo existente. La develación de lo oculto (las limitaciones, la complejidad, lo diverso), es la posibilidad de cambio.⁸¹

Antes de continuar con el siguiente apartado, quisiera mencionar algo que me parece significativo. A pesar de la amplia convergencia en torno a la sociología como la que muestra ‘lo que está detrás’, pocas veces –casi nunca– los autores reflexionan acerca de la relación que esto tiene con una posición ante la ‘verdad’. Si la sociología devela lo oculto, ‘caza mitos’ –como decía Norbert Elias–, eso significa que es un saber que

⁷⁹ Como muestra Wolfgang Bonss, los trabajos de ciertos sociólogos contemporáneos que se insertan dentro de la corriente de la ‘teoría crítica’, diluyen este concepto, al grado de que la crítica se llega a convertir en una mera descripción analítica de las condiciones de existencia. Se refiere en específico a Ulrich Beck y Scott Lash (Bonss, 2004). Aunque nosotros podríamos integrar aquí a Anthony Giddens que en algún momento planteó una propuesta de ‘realismo utópico’ que se acercaba, en cierta medida al proyecto original de la teoría crítica: analizar lo existente para proveer un horizonte de sociedad ‘buena’ posible (Giddens, 1990: sección VI)

⁸⁰ Una de esas limitaciones es la imposibilidad de dirigir el futuro, o predecirlo en forma precisa.

⁸¹ Es importante mencionar que incluso Niklas Luhmann, propone a la sociología como una forma de develar lo oculto y así –sólo así– posibilitar algún tipo de cambio. A continuación transcribo la cita completa: “la teoría de sistemas [aspira a] reforzar la irritabilidad de los sistemas... El hecho de que la teoría fije su atención en la diferencia (entre sistema y entorno) hace dirigir la mirada hacia problemas que hemos evocado de una manera que elimina toda esperanza de solución. *Sólo si se acepta esto, se podrán tratar los problemas como un programa de trabajo, y se podrá intentar la mejora de la posición del sistema de la sociedad en relación con el entorno humano y su entorno no humano, conforme a criterios que deben construirse y modificarse en la misma sociedad.*” (Luhmann citado por Torres, 1998: 665) El subrayado es mío.

encuentra la verdad, las verdades. Hasta aquí, podríamos decir, esto no choca con la idea de la ciencia. La ciencia busca verdades. Sin embargo, la sociología adquiere una particularidad especial: por un lado asume la determinación o por lo menos la influencia social en la disciplina y por el otro, es una disciplina diversa (véase *infra* 2.5.4). El primero de los lados nos diría que si lo social influye en la constitución de la disciplina, ésta no es autónoma. ¿Cómo puede la sociología encontrar verdades, sin estar ‘contaminada’ por la influencia de la sociedad en que se inserta? El segundo de los lados incluye la siguiente reflexión: si hay multiplicidad de propuestas teóricas y cada una devela ciertas cosas de lo social, ¿cuál es más verdadera?, o ¿cuál muestra lo que realmente es? El presente trabajo doctoral es un intento de dilucidar algunas de estas cuestiones. Es decir, como enunciamos en el primer capítulo, se requiere partir de una posición acerca de lo que significa hablar de la *verdad*. En segundo lugar, es posible – desde esta perspectiva- generar argumentos para mostrar (dentro de los parámetros de una verdad histórica) las virtudes y falencias de las teorías sociológicas. En el último capítulo y en las conclusiones se observarán los argumentos específicos a favor o en contra de las propuestas de la teoría de la estructuración y la teoría de sistemas con respecto a la acción.

Después de esta breve digresión, se presentarán a continuación dos dilemas que aparecen reiteradamente en los escritos de los sociólogos de fin de siglo XX. Me refiero a lo que he intitulado como ‘la paradoja de la sociología’ (unidad versus diversidad) y el dilema entre la sociología global y el parroquialismo. Los he intitulado *dilemas*, porque no hay un acuerdo acerca de cómo solucionarlos, el acuerdo se limita a hablar de su existencia

2.5.4 Unidad *versus* diversidad. La paradoja de la sociología

Uno de los temas más debatidos en los últimos años tiene que ver con el reconocimiento de los sociólogos acerca de la diversidad teórica. La sociología -se ha concluido- no encaja con la posición kuhniiana acerca de un paradigma dominante –que puede ser reemplazado-. Después de la hegemonía del estructural funcionalismo, que Anthony Giddens ha llamado el consenso ortodoxo (1999^a), la percepción de la mayoría de los sociólogos es que no habrá una nueva hegemonía (Therborn, 2000: 42). La sociología

es diversa, esto es, contiene variedad de perspectivas teóricas (Calhoun, 2002: 19) (Goode, 1988: 20; Nedelmann y Sztompka, 1993: 3;⁸² Ritzer, 2001:4; Herzog, 2000: 13; Lynch y Bogen, 1997: 484; Beck, 1999: 121; Varela, 1999: 887; Girola, 1986). La diversidad no es necesariamente preocupante sino incluso preferible, es algo connatural a la disciplina y necesario para el progreso del conocimiento (ver *supra* 2.1.4.2).

Ahora bien, reconocer la diversidad teórica implica reconocer que ‘la verdad’ no es posesión de una sola teoría. Con respecto a esto y a la polémica que implica, las soluciones son diversas.⁸³ Es decir, no está zanjado el asunto del por qué de la diversidad teórica y su relación con la verdad y el relativismo. A pesar de eso, es claro que los sociólogos comparten la visión de la diversidad teórica de la sociología. Con la aceptación de tal diversidad, ha surgido una pregunta a últimas fechas. Si la sociología es diversa desde su origen, si lo que hay son teorías diferentes que no necesariamente se complementan, ¿qué es entonces lo que las une? Es decir, surge la inquietud por la unidad de la disciplina.

⁸² Estos autores de origen polaco, armaron un libro bajo el título de *Sociología europea*. Su objetivo principal era mostrar que existía una y sólo una sociología europea. Bajo este supuesto, les pidieron a tres autores de diferentes nacionalidades (Raymond Boudon de Francia, Richard Münch de Alemania y Carlo Mongardini de Italia) que escribieran un artículo en el que plasmaran cuáles eran los elementos de unión en la sociología europea. El único punto en que estuvieron de acuerdo, a decir de Nedelmann y Sztompka, fue que “la sociología europea contemporánea está muy fragmentada y es heterogénea” (1993: 6).

⁸³ Por un lado, variedad de sociólogos –principalmente anglosajones- han llegado a una solución de compromiso. Así aseveran que las escuelas en competencia “no siempre se contradicen, la mayoría de las veces sólo ven diferentes aspectos del mundo, clases diferentes de hechos. Se complementan más que contradecirse” (Goode, 1988: 20). Es decir, siguen el *dictum* que hace años Robert Merton propuso al referirse al funcionalismo y al interaccionismo simbólico, la oposición entre ellos no era perversa, eran diferentes pero complementarios. Así se resuelve el problema de la verdad, ninguna es más verdadera que otra, todas estudian algún aspecto o nivel de lo social, todas pertenecen a la sociología y en conjunto podrán ofrecer una visión más acabada de ‘la verdad’ (Macdonis, 1997: 16; Gusfield, 1988:44; Goode, 1988: 29). Para otros no es una cuestión de complementariedad tal cual. Por ejemplo Craig Calhoun afirma que las diferentes teorías no encajan perfectamente unas con otras. Las teorías, a decir de Calhoun, muy frecuentemente parten de creencias muy diferentes acerca de la naturaleza humana o del conocimiento, además de que en muchos casos se enfocan a diferentes niveles de la realidad social (2002:19). El sociólogo debe, en estos casos, tomar ciertas decisiones al utilizarlas en forma conjunta (*idem*). Para unos más, no hay intersección entre las teorías, estas son paralelas, diferentes o contradictorias (Keith y Ender, 2004: 20). En ese sentido, el problema de la ‘verdad’ que implican tales aseveraciones no se explora ni se soluciona.

Para Anthony Giddens, la existencia de diversas teorías no implica complementariedad, las teorías son más o menos fructíferas, y por tanto se irán descartando según sus posibilidades de explicación (Giddens, 1999^a: 125). Para Niklas Luhmann, la diversidad es factible ya que la Verdad -la verdad con mayúscula puesto que se refiere a aquello que está más allá de nuestras construcciones- no es posible de ser conocida. La verdad es una construcción dentro del sistema de la ciencia y a la luz de esa distinción se descartarán o no ciertas teorías. El planteamiento luhmanniano es ciertamente muy complejo. Las anteriores frases podrían sugerir una visión de la verdad científica como consenso, cuestión muy alejada de la versión de Luhmann. Para comprender más esta posición, se sugiere la lectura de los artículos “El conocimiento como construcción” y “El programa de conocimiento del constructivismo y la realidad que permanece desconocida”, incluidos en el libro *Teoría de los sistemas sociales II (artículos)* (1999).

Aquí es interesante ver que tampoco hay una solución unívoca, lo único recurrente es el cuestionamiento acerca de la unidad, mismo que –paradójicamente- se encuentra en textos sociológicos de autores autodenominados sociólogos. Las respuestas a esto se pueden clasificar en cuatro. La primera afirma que hay unidad a pesar de la diversidad teórica. Aunque “estamos divididos en forma radical, con puntos de vista antagónicos el número de desacuerdos no es infinito”, dirá Randall Collins (1996: v); actualmente las conversaciones entre teorías diferentes son “más sofisticadas y menos antagónicas de lo que eran hace dos décadas” (DiMaggio, 2003:272); o como menciona Jeffrey Alexander, las diversas teorías se entrecruzan, no son tan disímiles (1995: 115). Así, la unidad radica en que la diversidad no es ilimitada y se pueden observar tendencias hacia propuestas convergentes.

La segunda postura asume que existe unidad, recurriendo a argumentos lógicos o a la mera enunciación. Por ejemplo, Theodore Wagenaar se pregunta “cómo es que una disciplina es identificada de forma separada como una disciplina, si no es porque se refiere a un contenido único o se aproxima a éste de una forma única” (2004: 4)⁸⁴. Raymond Boudon, en su artículo “European sociology, the identity lost?”, propone que la teoría clásica sí tenía un núcleo identificable⁸⁵ aunque no pertenecía a una comunidad. En la actualidad, afirma Boudon, los sociólogos europeos “pertenecen a una comunidad numerosa y *tienen un sentimiento definido de comunidad*, pero no tienen un programa o proyecto común definido” (1993: 43).⁸⁶ El sociólogo francés parecería enunciar la paradoja a la que aludo en el título de este apartado: la sociología no tiene unidad pero sí tiene unidad. Es decir, la sociología es diversa y polisémica –según Boudon- pero hay algo que la une, aunque no se diga qué es ese *algo*, o se le llame ‘sentimiento de pertenencia’. Desde otra trinchera, Bruce Keith y Morten Ender, sociólogos norteamericanos, se dan a la tarea de buscar el núcleo de la disciplina, y emprenden el análisis de libros de texto de 1940 y de 1990. Su hipótesis es que encontrarán una serie de conceptos y temas comunes en los dos periodos; su apuesta es

⁸⁴ Wagenaar se dedica en su artículo a darle sustento a esta pregunta inicial.

⁸⁵ Los clásicos, a decir de Boudon, comparten el mismo tipo de aproximación al análisis sociológico. Es decir comparten: 1) el objetivo de resolver un rompecabezas; 2) que la solución de tal rompecabezas “provee de un mejor entendimiento acerca de cuestiones esenciales”; 3) al analizar y resolver tal rompecabezas se da una respuesta original a un problema antiguo. Es decir, tienen una dimensión de análisis en forma de rompecabezas (puzzle-solving análisis) y una dimensión de la filosofía de la historia (1993: 30-31).

⁸⁶ El subrayado es mío.

que eso “común” será el núcleo de la disciplina. Su conclusión final es que ‘lo que hay’ son “comunidades múltiples dentro de una sola disciplina” (2004: 20).⁸⁷ Otra vez, aparece la paradoja, nada nos une pero estamos en una unidad. ¿Cuál es la unidad? Hasta aquí todo apunta a decir que es el conjunto de los diferentes, aunque no se sepa por qué se agrupan así. Otros autores, como Josep Picó, dicen que existe un cuerpo de conocimientos compartidos y que son “el eje de la disciplina” (2003:19); pero no enuncia cuáles son estos. Steven Seidman afirma que la sociología forma una tradición unificada “anclada en un conjunto nuclear fijo de problemas y convenciones teóricas” (Seidman, 1985: 128); pero tampoco dice a qué convenciones o problemas fijos se refiere.

Una tercera posición afirma que no hay unidad, no se comparte nada, ni siquiera ciertos principios (Turner, 1998: 249); los sociólogos no buscan identificar conceptos comunes, ni debatir las diferentes perspectivas teóricas, “un gran número de sociólogos se involucran en investigaciones que apoyan una teoría o método particular y simplemente ignoran o dan por descontadas otras visiones” (Cicourel, 1998: 267). Michael Lynch y David Bogen, también hablan acerca de la no unidad. En su artículo “Sociology’s asociological ‘core’: an examination of textbook sociology in the light of the sociology of scientific knowledge”, proponen que los recientes desarrollos de la sociología de la ciencia hablan de la “desunidad [*disunity*] de la ciencia y describen los orígenes locales-históricos de los hechos y leyes científicas” (1997: 481). Los libros de texto de sociólogos anglosajones, según su percepción, no toman en cuenta este descubrimiento de la sociología de la ciencia y siguen presentando una sociología positivista: con una metodología unificada, donde el conocimiento sociológico aparece como acumulativo y progresivo, el mundo social se ve como un “campo objetivo y coherente”, y los datos empíricos son independientes (*ibid*, 489). Ahora, al margen de que uno esté de acuerdo con sus planteamientos o no, lo interesante, una vez más, es que a pesar de que manifiestan la diversidad y las disputas de la sociología, no hablan de la desaparición de ésta, ni de su desagregación. Al tematizar que ésta no posee unidad, afirman su existencia. Desde la unidad (sociología) hablan de la no unidad (de la sociología).

⁸⁷ A pesar de que Keith y Ender dicen no encontrar unidad, en el siguiente apartado (2.6) retomaremos algunos de sus descubrimientos para mostrar lo que parecería ser un núcleo de *temas* comunes de los sociólogos.

La cuarta postura propone que existe un núcleo disciplinar estableciendo una idea clara de cuál es éste. Joseph Gusfield nos habla de una perspectiva sociológica que nos une, propone que “no importa qué tan amplio es el paraguas bajo el cual nos amparamos, no es el mismo paraguas que el del psicólogo o el del economista” (1988: 41). Lo que continúa siendo el énfasis sociológico es que se enfoca a explicar “la acción humana”; “el diálogo entre los recuentos individualistas y sociales de la acción humana ha sido una parte central de la historia intelectual” –de la sociología –(*ibid*, 42). Por otro lado, Paul DiMaggio, después de mostrar que los sociólogos están en desacuerdo acerca de si existe un núcleo de la sociología o no, asegura que sí lo hay. El núcleo es “el estudio de la organización social desde una perspectiva comparativa” (2003: 246). Para Chris Shilling también hay un núcleo, éste es lo que él denomina la ‘tradición sociológica’ que está compuesta por “aquellos pensadores y textos más influyentes en la emergencia y desarrollo de la disciplina” (2001: 341). El sociólogo David Snow, en su conferencia presidencial para la Sociedad Sociológica del Pacífico en 1999, afirma que la sociología comparte ciertas características; o sea, el núcleo disciplinar tiene que ver con una ‘cultura disciplinar’. Las características son: 1) el “énfasis en lo relacional”; 2) la “atención al contexto”; 3) el énfasis en las “condiciones sociales y en los procesos construidos como problemas sociales” y; 4) una “inclinación por discernir e iluminar lo incongruente, lo inesperado y los aspectos discrepantes de la vida social” (Snow citado por Smith-Lovin, 1999: 8). Lynn Smith-Lovin, quien cita a Snow, afirma que comparte la idea general de éste, a excepción de la cuarta característica. Según ella, ésta no es específica de la sociología sino de la ciencia en general (1999: n.7). Finalmente, Immanuel Wallerstein (como ya veíamos en el apartado 2.4.2), propone que la unidad de la sociología se limita a una cultura sociológica y ésta la remite a tres ideas de los llamados clásicos. En fin, ya vimos que aunque todos estos autores comparten la idea de un núcleo disciplinar, de algo que nos uniría como miembros de eso que llamamos sociología, sus concepciones de núcleo son diametralmente diferentes. Unos apuestan por los temas, otros por ciertas ideas, otros más por algunos textos y autores compartidos.

Después de lo anterior, podemos enfatizar que los sociólogos a fines del siglo XX, comparten por un lado la creencia de que la sociología está compuesta por una diversidad teórica (no existe ‘La Teoría’) y, por el otro, a pesar de tal diversidad,

aceptan que ésta es parte de una unidad: la sociología. Incluso quienes afirman que no hay un núcleo, que las teorías existentes son contradictorias e incompatibles, lo dicen desde y en referencia a la disciplina sociológica. Y así podemos inferir que el tema acerca de ‘cuál’ es ese núcleo, sigue en disputa.⁸⁸

2.5.5 Sociología global versus parroquialismo

Otro dilema que se puede encontrar actualmente en nuestra disciplina y para el que no hay un acuerdo total, se refiere a lo que se ha llamado la ‘internacionalización de la sociología’ (Martin y Beittel, 1998: 140). A últimas fechas uno de los grandes temas que ha aparecido en las ciencias sociales -pero también en la política e incluso ha penetrado en la vida cotidiana- es la globalización. ¿Qué es la globalización y cómo opera? La pregunta ha tenido innumerables respuestas, *grosso modo*, se podría decir que aparece como una tendencia irrefrenable hacia el desdibujamiento de las fronteras nacionales –en términos culturales, económicos y a veces se llega a decir que incluso políticos-. No es el sentido de este escrito debatir los límites tanto del fenómeno como de las conceptualizaciones. Sin embargo, podemos observar que tal polémica ha tenido también un impacto para la disciplina. Éste se puede observar en dos sentidos. Por un lado, se dice, la sociología debe generar nuevos conceptos y metodologías que puedan aprehender la cambiante realidad mundial (Zabludovsky, 1992: 5). Por el otro, se afirma que si la sociedad tiende a lo global, la sociología debería incluir una discusión global; esto es, las producciones teóricas y las investigaciones prácticas deberían mirar hacia lo que se hace en el mundo.

Aquí nos interesa resaltar el segundo aspecto de ese impacto, porque como se enuncia en el título del apartado, uno de los dilemas que aparece en las discusiones de los sociólogos es la tensión entre un parroquialismo existente y las voces a favor del intercambio global. En ese sentido, presentaremos primero aquellas voces que se pronuncian a favor de lo último y posteriormente los registros acerca de la exclusión o cierre nacional de los autodenominados sociólogos.

⁸⁸ El presente análisis busca ser una contribución a este tópico.

Entre los autores que hablan a favor de la internacionalización, se encuentra Ulrich Beck. Éste afirma que Occidente, ante la cosmopolitización⁸⁹, ya no puede “defender su rol como cabeza del progreso, ni reclamar un monopolio de la modernidad” (2000: 88). Los ‘otros’, o lo ‘no-occidental’, se encuentran ante la variabilidad mundial, en igualdad de circunstancias que Occidente⁹⁰, incluso compartiendo ciertos rasgos -como la crisis ecológica, la creación de identidades y costumbres que van más allá de ‘lo nacional’-. En ese sentido, la sociología ya no debería limitarse a lo que ‘los europeos occidentales’ dicen o ‘los anglosajones’ dicen. La sociología debería incluir en su diálogo y polémicas a ‘los otros’. Pierre Bourdieu, es otro autor que habla a favor de la internacionalización no sólo de la sociología sino de las ciencias sociales. Él propone que, en cierto sentido, la internacionalización de las ciencias sociales ha existido desde siempre. Pero ésta se ha dado en forma de dominación e imperialismo (1995: 8). Las ideas surgidas en un punto geográfico (Estados Unidos o Europa occidental), se han extendido a todo el globo. Ideas que circulan “independientemente de su contexto... [y bajo] categorías de percepción construidas con referencia a otro espacio” (*idem*). Bourdieu propone que una internacionalización no imperialista implicaría un “*working dissensus* fundado en el reconocimiento crítico de las compatibilidades e incompatibilidades establecidas científicamente (y no socialmente)” (*ibid*, 10). Es decir, un intercambio que rebasara las fronteras nacionales, libre de una posición de dominación –más política que científica- y basado en las reglas del intercambio y juicio de los trabajos científicos. Immanuel Wallerstein también habla a favor de esta internacionalización –él como Bourdieu no habla específicamente de la sociología sino de las ciencias sociales- y propone como un escenario deseable que “los académicos occidentales... entren en contacto con el resto del mundo, menos para enseñar que para aprender de los otros”⁹¹ (2000: 34). Además, afirma, uno de los requerimientos incluiría que los científicos sociales leyeran entre cinco y siete idiomas “para que

⁸⁹ Beck propone, más que una globalización, una cosmopolitización. Los indicadores que utiliza para afirmar que tal fenómeno existe son: Los bienes culturales fácilmente exportables e importables: periódicos, revistas, cine, libros, T.V.; las ciudadaníaes duales (como en el caso de los migrantes); la intensidad política (varios grupos étnicos en busca de representación); idiomas (una sociedad que cada vez más se ha vuelto poli-lingüista); movilidad (inmigración permanente, temporal, estudiantil); rutas de comunicación (Internet como el caso más importante desde la aparición del teléfono); actividad de iniciativas y organizaciones transnacionales (no sólo las grandes corporaciones económicas sino también movimientos como el de los ‘globalifóbicos’); actividad criminal internacionalmente organizada; formas de vida transnacionales; cobertura de noticias transnacional; crisis ecológica mundial (Beck:2000, 97).

⁹⁰ Ulrich Beck afirma que “en el paradigma cosmopolita... los países no occidentales comparten el mismo horizonte espacio-temporal que occidente” (2000,88)

⁹¹ Esta propuesta ya la había hecho T. K. Oomen en 1991 y específicamente para la sociología (citado por Martin y Beittel: 1998, 156).

estuvieran verdaderamente conscientes del rango de conocimiento a su disposición” (*idem*). Wallerstein afirma que solo está “moderadamente optimista” acerca de que este escenario se cumpla en los próximos 25 a 50 años. De este modo, aunque los autores (Bourdieu y Wallerstein) hablen de las ciencias sociales en general, podemos argumentar que ambos son considerados como sociólogos por una vasta comunidad, y en todo caso, la sociología –como parte de las ciencias sociales- estaría aludida en tal discurso. El tema de la internacionalización de la sociología, según afirman William G. Martin y Mark Beittel, ha aparecido reiteradamente en las últimas discusiones de la Asociación Internacional de Sociología (ISA, por sus siglas en inglés), en forma de artículos y ediciones especiales en revistas patrocinadas por la mencionada asociación (1998: 140).

Sin embargo, a pesar de este reclamo por la internacionalización de la sociología –que aparece más como una posición normativa, que como algo que realmente sucede-, existen variados ejemplos de parroquialismo y de exclusión de ciertos países en el intercambio de la sociología a nivel mundial. Uno de los casos de parroquialismo es el de Estados Unidos. En el análisis de Frederick H. Gareau –publicado en 1985- se documenta que de las publicaciones más importantes en ciencias sociales en Estados Unidos, el 73 por ciento de las citas son “de origen ‘doméstico’... [el] 25 por ciento de las citas... provienen de textos de otros países del ‘Primer mundo’ y sólo se encontró un 2 por ciento de citas de pie de página de textos de otros lados” (Gareau, citado por Zabudovsky, 1994^a: n. 27). R.W. Connell propone, sin hacer referencia al análisis de Gareau, que los sociólogos “americanos son citados por otros americanos” (1988: 271). Connell se refiere, por supuesto, a los estadounidenses y lo afirma en una publicación llamada *Sociology in America*, en la que se habla únicamente de las producciones norteamericanas. Martin y Beittel hablan explícitamente del parroquialismo de la sociología en Estados Unidos (1998: 140) y como un ejemplo de esto, muestran el caso del libro de Neil Smelser intitulado *Handbook of sociology (Manual de sociología)*, en el que, como afirma el propio Smelser, “cada autor representado en este manual es americano” (Smelser citado por Martin y Beittel, 1998: 40). Los autores aseguran que es significativo que el mencionado libro no se intitule: *Manual de sociología estadounidense*. El caso muestra una posición ante qué es sociología y qué es relevante para la sociología; los desarrollos en el mundo parecen irrelevantes ya que “la

sociología ha sido y continúa siendo un tópico dominado por este país” (Smelser citado por Martin y Beittel, 1988: 40).

El caso de Estados Unidos es uno de los más documentados, pero no es el único. Frederik Engelstad, al hacer un retrato de la sociología en su país – Noruega-, afirma que ésta es ‘provinciana’, “sólo una pequeña fracción del trabajo es comparativo y la dimensión histórica es generalmente débil” (2000: 9). Erik Allardt habla de un provincialismo incrementado en la sociología escandinava⁹², en la que lo que priva es una “mirada hacia adentro” (Allardt citado por Nedelmann y Sztompka, 1993:15). Austria, como documentan Christian Fleck y Helga Nowotny, también sufre de lo que se ha llamado “provincialismo alpino” (citados por Nedelmann y Sztompka, 1993: 15). En otros casos, aunque no se hable del cierre nacional o del cierre a ciertas naciones, éste se puede ver a través de comentarios indirectos. Por ejemplo Annette Treibel, en su libro *Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart*, afirma que sólo incluye a aquellas teorías sociológicas que “se enseñan en Alemania”, éstas se desarrollaron en “Alemania, Inglaterra, Francia o Estados Unidos (y aquéllas que cuentan con traducciones)” (2000: 12). El abanico de perspectivas de diferentes naciones, a pesar de ser más amplio que el que muestra Estados Unidos –o lo que se documenta que sucede en ese país-, se restringe al propio país, a países anglosajones y a uno de los países que se enuncia como ‘cuna’ de la sociología. Una limitación, se podría argüir, es la barrera del lenguaje. Sin embargo, como argumentaremos a continuación, más allá de los idiomas parecería haber un prejuicio acerca de dónde se produce conocimiento sociológico *relevante*.

El australiano R. W. Connell menciona lo anterior indirectamente cuando afirma que “En las universidades australianas... lo que uno quiere para promoverse no es la publicación en revistas nacionales sino la publicación en lo que se llaman revistas ‘internacionales’, y con eso se quiere decir, revistas americanas y europeas” (*idem*). Keiko Nakao, afirma que los sociólogos japoneses “han tenido poco éxito en hacer su trabajo visible para la comunidad internacional de sociólogos”, esto a pesar de que “la disciplina sociológica ha llegado a una etapa en que la mayoría de los practicantes aprecian los beneficios de una perspectiva global” (1998: 514). Hanna Herzog, hablando de la sociología en Israel afirma que se espera que los sociólogos israelitas sean miembros “activos en los campos de investigación americanos y europeos. Su

⁹² Con Escandinavia el autor se refiere a Suecia, Finlandia y Dinamarca.

trabajo debe ser publicado principalmente en inglés... son evaluados por sociólogos americanos, y en menor medida por sus contrapartes canadienses y europeas” (2000: 10).

Lo anterior nos muestra que el prejuicio acerca de qué conocimiento sociológico es más relevante, proviene de fuera –Estados Unidos y Europa occidental-, pero también de dentro –los propios países asumen que lo relevante es publicar en revistas anglosajonas o en inglés-. Como puede apreciarse, todos estos casos son de naciones que se consideran de Primer Mundo, ¿qué sucede con aquellos países de Tercer Mundo? Una de las reflexiones que priva, es que la sociología clásica surge en Europa y con criterios eurocentristas (partiendo de la división ‘lo occidental/no occidental’, cuando se lo toma en cuenta) (Ortiz, 1999: 40). Esto ha marcado la historia de las ciencias sociales y en específico de la sociología, la cual llegó a los países no occidentales como un flujo unidireccional de ideas y formas de hacer investigación. Así, las teorías internacionales llegan fuera de contexto (Bourdieu, 1995: 8) y se incorporan de manera “a menudo fragmentaria y acrítica” y en forma de “modas intelectuales” (Zabludovsky, 1994b: 45). Y como menciona Syed Farid Alatas, en un estudio de varias naciones ‘en desarrollo’, no sólo ingresan las ideas occidentales acríticamente, sino que también se aplican de esta forma (Alatas, 2001:10).⁹³ Finalmente, otra de las cuestiones que aparece entre los sociólogos del Tercer Mundo o entre quienes abogan por los países del Tercer Mundo, se refiere al diferencial de recursos y financiamiento recibido en estos países, al contrario del llamado Primer Mundo. Esto se refleja, afirman, en la cantidad de producción teórica y en la concentración cultural y de recursos humanos que resulta muy dispar (Oomen, citado en Martin y Beitell, 1998:156). El conocimiento –como dice Wallerstein- se concentra en ‘la esquina rica del globo’.

Así entonces, el dilema sigue vigente a pesar de las evidentes tendencias hacia la mundialización en general y de las voces por la internacionalización de la sociología; las evidencias fácticas mostrarían falta de diálogo y debate internacional y, una subrepticia dominación de ciertos países que acaparan el reflector para hablar de “El conocimiento sociológico’.

⁹³ Alatas menciona por ejemplo cómo las observaciones de Marx y Weber acerca de las sociedades no europeas, “eran problemáticas ya que no eran meramente factualmente erróneas, sino que estaban basadas en suposiciones no fundamentadas con respecto a las características básicas de las sociedades ‘orientales’” (2001:7).

2.6 Temas y conceptos

Con este apartado entramos en una situación que puede resultar polémica. Como ya veíamos en el apartado anterior (2.5.4), incluso cuando se afirma que existe un núcleo disciplinar, no se concuerda con qué es lo que éste contiene. Pero a pesar de los aparentes desacuerdos, podemos decir con Göran Therborn que la sociología “ha producido un legado centenario” (2000: 55). Así, aunque Michael Lewis diga que la sociología es lo que “los sociólogos individuales hacen y nada más” (1999:107), podemos afirmar que, eso que hacen, ha tenido ciertas regularidades a lo largo del tiempo –o por lo menos así se han registrado-. Es decir, aquí presentaremos no los temas que han aparecido entre los sociólogos de fines del siglo XX y principios del XXI, sino aquellos que se han registrado como temas recurrentes en la disciplina.

Mas, antes de entrar en materia quiero exponer una breve definición sobre a qué nos referimos con las palabras *tema* y *concepto*. Retomaremos el aserto que propone Theodore Wagenaar (2004) ya que se acerca a lo que nos queremos referir. Para Wagenaar, un concepto es “un *building block*⁹⁴ básico en una disciplina, es un tipo de jerga que representa ideas disciplinares clave... por ejemplo, estructura social” (2004, 5); y un tema implica “amplias áreas de interés, tales como ‘educación’” (*idem*). Sin embargo, como afirma el mismo autor, temas y conceptos a veces se traslapan, por ejemplo, dirá, ‘cambio social’ podría ser considerado un concepto y un tema (*idem*). Un caso más específico de este ‘traslape’ es el de *estratificación*, ya que como veremos, ha sido catalogado como un tema de estudio; sin embargo, también podemos decir que esta palabra implica un concepto.⁹⁵

Ahora sí, después de aclarar lo anterior, comenzaremos con algunos de los principales temas que forman parte del legado sociológico⁹⁶ y posteriormente, se enunciarán algunos de los conceptos que se derivan ellos. No se pretende agotar ni los temas ni los

⁹⁴ Literalmente la traducción sería ‘bloque de construcción’ es decir, un ladrillo. Ninguna de las traducciones me parece buena, así que prefiero dejar las palabras en el idioma original.

⁹⁵ La palabra *estratificación* ahora es más aceptada entre los sociólogos para hablar acerca de los estudios de la desigualdad social. Sin embargo, sus raíces dentro de la sociología están asociadas a una teorización específica. Me refiero al funcionalismo que, en términos generales, desdibuja el concepto marxista de *clase*, e introduce el de estrato, de ahí que se hable de *estratificación*.

⁹⁶ Ciertamente, algunos sociólogos podrían objetar diciendo que los temas presentados ya no son actuales. Aquí no se discute su actualidad o no, simplemente se registran como temas que han formado parte del legado de la disciplina sociológica y que un sociólogo podría reconocerlos como tales.

conceptos de la sociología, tampoco se pretende hacer una descripción exhaustiva de los temas y cómo se han desarrollado en el tiempo. Simplemente se busca mostrar que existen ciertos temas y conceptos que son parte del lenguaje disciplinar de la sociología. Aquí nos interesa específicamente el concepto de *acción*, que será el enlace para el siguiente capítulo y para la comparación entre la teoría de la estructuración y la teoría de sistemas.

2.6.1 Los temas

Para la dilucidación de los temas, seguiremos dos de los propuestos por Immanuel Wallerstein y dos que al parecer engloban las propuestas dispares de los sociólogos revisados. Los enunciados por Wallerstein se refieren a: 1) El origen de la modernidad y; 2) El impacto colateral producido por la modernidad. A éstos agregaremos: 3) la relación individuo–sociedad, sociedad–individuo; 4) la composición de la sociedad.

El origen de la modernidad

Cuando Wallerstein habla del origen de la modernidad, se refiere a la conceptualización binaria que han generado los sociólogos para explicar las sociedades posibles y cuyo epítome es la distinción propuesta por Ferdinand Tönnies de *Gemeinschaft o Gesellschaft*⁹⁷ (2000: 26). El tema que planteamos aquí –siguiendo a Wallerstein-, se refiere a los diferentes ensayos desde la sociología –como propone Danilo Martucelli- que buscan explicar un rompimiento radical con lo que estaba antes (1999: 11). La sociología trata de “trazar y dar cuenta de la frontera entre la sociedad moderna y el pasado” (*ibid*, 12). Anthony Giddens dirá más frontalmente: la sociología es el estudio de las sociedades modernas (1984: 18), y para estudiarlas se las diferencia de lo que no son, de lo que quedó atrás. La discusión acerca de la modernidad –ahora de la posmodernidad o de la modernidad reflexiva-, y la generación de modelos que diferencian una sociedad anterior y una posterior es uno de los temas que han caracterizado a la sociología.⁹⁸

⁹⁷ No es esta la única ni la principal división binaria que utilizan los sociólogos; está la distinción *solidaridad orgánica, solidaridad mecánica* (E. Durkheim), o la *Vergemeinschaftung, Vergesellschaftung* (M. Weber), o –hablando de autores más contemporáneos- la premodernidad, modernidad (A. Giddens).

⁹⁸ Por ello es sumamente interesante la propuesta de Danilo Martucelli (1999), quien propone tres diferentes matrices con respecto a la concepción y dilucidación de la modernidad. Estas matrices, según su propuesta tienen su origen en tres clásicos: Durkheim (que se enfoca en la diferenciación social); Weber (que se enfoca en los procesos de racionalización) y Simmel (que se dedica a dilucidar la condición moderna). De estas tres matrices, puede Martucelli encontrar una continuación en los teóricos

El impacto de la modernidad

A este tema, Wallerstein lo denomina ‘el daño colateral de la modernidad’, y lo remite al desorden causado por la modernidad: desviaciones, pobreza, crimen y otras ‘enfermedades’ “atribuidas a la transición de la pre-modernidad a la modernidad” (2000: 27). Aquí, más que hablar del *daño* de la modernidad –en donde ya parecería haber un juicio–, hablaremos del impacto de la modernidad. Es decir, cómo esta gran transición se imprimió en la sociedad existente. Tal impacto se puede identificar de dos maneras: como la creación de nuevas formaciones sociales o como la explicitación de patrones ya existentes. En el primero de los casos la sociología trata de aislar y dilucidar aquello que antes no existía; en el segundo de los casos, la tarea de la sociología es la de una suerte de conciencia de la sociedad. Así, el impacto de la modernidad se puede leer como la formación de clases sociales –de pauperización- o de desorganización y desorden –de pérdida de valores, de un proceso de racionalización-. Pero también se puede leer como la explicitación de desigualdades ya existentes por la raza, la cultura o el género.

Como se puede observar, una de las cuestiones esenciales –aunque no la única- que trae la modernidad (su impacto), es la generación de desigualdades o la conciencia de que tales desigualdades ya existían. Quizá por esta razón, Lynn Smith-Lovin afirma que “lo más cercano que la sociología ha tenido a un núcleo tradicional es el estudio de la estratificación” (1999: 5); o como Cristina Puga, Jacqueline Peschard y Teresa Castro proponen, “...la diversidad social [es una] preocupación que constituye uno de los puntos de partida de la moderna sociología” (1999: 15). A esta opinión se suman Bruce Keith y Morten Ender ya que a partir de su estudio sobre los libros de texto de sociología de los cuarenta y los noventa, dedujeron que la disciplina se enfoca esencialmente a la organización social y la estratificación (*ibid*, 27).⁹⁹ Theodore Waagenar, también concluye que uno de los temas, que 301 sociólogos jerarquizan como el más importante es el que él intitula “diferencias, desigualdad y estratificación” (2004: 13). A pesar de que las últimas dos referencias son de sociólogos

contemporáneos: Bourdieu y Luhmann estarían en la primera matriz –la durkheimiana-, Foucault y Habermas en la segunda – la weberiana- y, Giddens y Touraine en la tercera – la simmeliana-.

⁹⁹ Paradójicamente son ellos mismos quienes afirman que sólo hay “comunidades múltiples” en la disciplina (ver *supra* 2.5.4).

estadounidenses acerca de las opiniones de los sociólogos y los libros de texto de esa nacionalidad, podemos ver que el tema de la estratificación, de la desigualdad (cultural o económica) es recurrente mundialmente. Por ejemplo en Dinamarca (Gundelach, 2000: 38); Noruega (Engelstad, 2000: 13); Francia (Alain Touraine citado por Lemert, 1981: 23); Brasil (Willems, 1985: 129); México (Girola y Olvera, 1994)¹⁰⁰; o Inglaterra (Munich, 1993: 47).

La relación individuo- sociedad

Este otro tema anunciado en el punto 2.6.1., tiene que ver –en última instancia- con el dilema entre determinismo social y libertad individual. Es decir, qué posibilidades tiene el individuo de actuar sin estar condicionado por la sociedad (la estructura, el sistema) en que se inserta; qué posibilidades tiene de modificarla. A ese respecto, como menciona Charles Lemert, ésta es la cuestión “central y universal de cualquier sociología” (1981: 24). Anton Amann enuncia este tema como el problema general del determinismo versus el subjetivismo (1986: v). El trabajo de Theodore Wagenaar que, como ya mencionamos, incluye dentro del núcleo de la disciplina el tema de la diferencia y la desigualdad, también introduce como esencial, “la conexión entre estructura social y el individuo” (2004: 13). Otro autor, Craig Calhoun, lo propone como uno de los temas específicos de la sociología, además del de “inequidad, poder y diferencia” (2002: 4).

Sabemos que un teórico social – no necesariamente un sociólogo- podría argumentar que este tema también es parte de otras ciencias sociales¹⁰¹, y así lo dicen Emilio Duhau, Lidia Girola y Antonio Azuela: “la relación entre estructura social y la acción de los sujetos sociales, ha sido considerada como un problema central de la teoría social”, pero también añaden “desde nuestro punto de vista es además un problema *omnipresente en la explicación sociológica*¹⁰²...” (1988: 91). De hecho en los ochenta, autores como P. Bourdieu, J. Habermas o A. Giddens afirman que ese es uno de los problemas que la sociología no ha logrado resolver: la relación entre estructura y acción.

¹⁰⁰ Si bien las autoras proponen que hay un cambio en la teorización que pasa de hablar de clases sociales a movimientos sociales y de marginalidad social al concepto de ‘sector informal’ y la pobreza, las transiciones no implican que se deje de hablar de desigualdad social.

¹⁰¹ Por ejemplo Martin Hollis, en su libro *Filosofía de las ciencias sociales* (1998), incluye en su introducción, el problema de la relación entre “estructura y acción”.

¹⁰² El subrayado es mío.

La estructura es vista como aquello que aparece fuera del individuo, en la que éste se inserta –la sociedad-; la acción es la potencialidad individual –lo propio del individuo-.

La composición de la sociedad

El cuarto tema, apunta hacia una de las inquietudes que han manifestado los sociólogos a lo largo del tiempo: la dilucidación de las partes integradoras de lo social.¹⁰³ Así, se habla de que lo central en la sociedad –lo que compone la sociedad- es la organización social, y ésta se refiere a “las formas (burocracias, redes, familias, grupos de estatus, jerarquías), procesos (estratificación, formación de grupos...), y significados culturales que se combinan para dar forma al territorio humano” (DiMaggio, 2004: 246). Otros autores proponen que, la composición de la sociedad implica organizaciones, aunque se piense en éstas como agrupando la cultura, los grupos y las instituciones (Keith y Ender, 2004: 27). Para unos más, lo constitutivo de la sociedad son las instituciones, de ahí que la sociología deba enfocarse en el estudio de su mantenimiento y colapso (Allardt, 1999: 16), o las estructuras sociales, al grado de que se dice que ahora “es difícil, si no imposible, ser un sociólogo si no se piensa en las estructuras” (Lemert, 1995: 129). Finalmente aparecen los que enfatizan lo social como compuesto por “relaciones humanas” (Puga, Peschard y Castro, 1999: 15), como acciones e interacciones pautadas –esto es, con estructura-. Al analizar las menciones de lo que he agrupado como ‘la composición de la sociedad’, surgirá el cuestionamiento de la aparente disparidad de lo que se ha integrado a lo social y cómo se ha integrado. Sin embargo, independientemente de la subordinación o relación que se establezca, puede decirse que cuando se habla de composición social, surgen los conceptos de organización(es), institución, estructura y acción (interacción), como los dominios comunes que componen lo social.

2.6.2 Los conceptos

Los conceptos comunes que a continuación se presentan, se relacionan con los temas ya enunciados. Muchos de tales conceptos ya fueron presentados cuando se habló de los temas, pero aquí valdrá la pena hacerlo en forma explícita.

¹⁰³ Ya sea que se asuma ‘lo social’ como un ente unificado o como grupos en lucha.

Para el tema 1 (Modernidad) se incluyen: modernidad¹⁰⁴, premodernidad, sociedad tradicional, sociedad moderna, comunidad, sociedad (asociación).

Para el tema 2 (Impacto de la modernidad) aparecen: estratificación, clase, raza, etnia, género, cultura, movimiento social.

Para el tema 3 (la relación entre el individuo y la sociedad) se encuentran: estructura, acción, interacción y socialización.

Para el tema 4 (composición de la sociedad) están: institución, organización y grupo.

Pero será necesario hacer varias precisiones con respecto a lo anterior. En primer lugar, y como se mencionó al inicio del apartado, no se pretendió aquí explorar exhaustivamente ni los temas ni los conceptos de la disciplina sociológica, sino sólo mostrar algunos de ellos. En segundo lugar, se podría decir que las clases, razas, etnias son parte de la sociedad y en ese sentido, la sociedad se compone de éstas (esto es, los conceptos del tema 2 podrían y deberían estar en el tema 4). Sin embargo, los términos de institución, organización y grupo son, desde esta perspectiva, más generales que los presentados en el tema 2 y por tanto se prefiere separarlos. En tercer lugar, los términos de estructura y acción, sí podrían incluirse en el tema 4, pero preferimos situarlos en el tema 3 ya que al tema de la relación entre sociedad e individuo, en muchos casos se le llama ‘la relación entre estructura y acción’. En cuarto lugar, es claro que el concepto de poder no se incluye en ninguno de los temas –y muchos sociólogos estarían de acuerdo en que es un término esencial en la disciplina-, esto se debe a que normalmente se incluye o como una institución, como parte de la estructura, o como una facultad del actor o de los grupos. Así, el poder estaría ubicado –implícitamente- en todos los temas.

¿Cómo se sustenta que estos conceptos sean parte del lenguaje disciplinar? Por un lado, porque se derivan de los temas que los sociólogos de fin de siglo refieren como parte de la sociología. Por el otro, tenemos los casos de ocho libros de texto de sociología de diferentes nacionalidades que nos permiten afirmar –aunque no totalmente- que los conceptos mencionados son parte del lenguaje sociológico. Así, concordamos con Michael Lynch y David Bogen cuando afirman que los libros de texto son “intrínsecamente importantes para la constitución y mantenimiento de la disciplina” (1997: 482) y con Bruce Keith y Morten G. Ender cuando mencionan que el libro de texto introductorio “es una ventana mediante la cual uno puede relacionarse con la

¹⁰⁴ Y más recientemente, modernidad reflexiva o segunda modernidad (Beck, Bonss y Lau, 2004).

materia esencial de nuestra disciplina”. Partiendo de esto, se revisaron tres libros de texto norteamericanos -Goode: 1988; Macionis, 1997; Gelles y Levine, 2001-,¹⁰⁵ uno francés -Ignasse y Génissel, 1999-, otro inglés -Giddens, 1991b-,¹⁰⁶ uno alemán -Joas, 2001-,¹⁰⁷ uno español -Anleo, 1991-, y uno mexicano -Puga, Peschard y Castro, 1999.¹⁰⁸ En los ocho libros, a pesar de la diversidad de formas de presentar la disciplina, aparecieron reiteradamente los conceptos de: estructura, acción, institución, organización, cultura, socialización, estratificación y clase.¹⁰⁹

Ahora bien, aun cuando hayamos hablado de que esta es una visión no exhaustiva, podrían surgir dos tipos de polémicas ante los conceptos anteriormente presentados. Una de ellas se refiere a que éstos podrían ser incluidos como parte de muchas otras disciplinas sociales -no sólo de la sociología-. Y la otra se refiere a que, aunque los sociólogos hablen de acción, estructura, institución... no necesariamente se están refiriendo a lo mismo (de ahí la polisemia que denunciaba Boudon, ver 2.5.4). Con respecto a la primera polémica, se puede argüir que, aunque un psicólogo hable de acción, cuando lo hace no se refiere a las concepciones de Max, Weber, Talcott Parsons, Alfred Schütz, Peter Berger o Anthony Giddens (que son sociólogos); o si lo hace, sólo será de forma secundaria. Respecto a la segunda polémica podemos decir que, aunque los sociólogos utilicen una misma palabra con contenidos no idénticos, pueden identificar de dónde proviene una determinada definición o utilización específica de tal palabra -es decir, pueden detectar su origen y corriente teórica de adscripción-. Además, aunque podamos hablar de polisemia, ciertamente los contenidos de los conceptos que utilizan los sociólogos no son diametralmente opuestos; aun cuando

¹⁰⁵ El libro de Macionis, es uno de los más vendidos en E.U. a decir de Keith y Ender (2004,22); el libro de Gelles y Levine, está traducido al español y se afirma que contiene aplicaciones para los países de habla hispana. Actualmente se utiliza como libro de apoyo en la impartición de las clases de *Introducción a la sociología*, en la UAM-Azcapotzalco.

¹⁰⁶ Libro del reconocido sociólogo, también traducido al español y por la editorial española Alianza, una de las más importantes en Hispanoamérica.

¹⁰⁷ Libro de texto de reciente aparición, además editado por un sociólogo reconocido no sólo en Alemania sino mundialmente.

¹⁰⁸ Cristina Puga y Jacqueline Peschard son dos reconocidas sociólogas, investigadoras de la UNAM. Su libro se ha reeditado tres veces.

¹⁰⁹ Cabría precisar que en el texto de Cristina Puga, *et al*, no aparece explícitamente el concepto de estructura, sin embargo, a lo largo de su texto aparece una clara alusión al carácter pautado de la sociedad (ver capítulo 1). Quizá esto se deba a que, como plantean en la presentación, uno de los objetivos del libro es no presentar “definiciones absolutas” (1999, 11). En el caso del libro de Giddens, si se revisa el índice, parecería no haber referencia ni a estructuras ni a instituciones, sin embargo, en el glosario que presenta al final del libro aparecen las definiciones de ambos conceptos. Su reticencia a hacer explícitos estos conceptos se debe, quizá, a la crítica acérrima que Giddens ha hecho al concepto de estructura tanto del funcionalismo como del estructuralismo (ver Giddens, 1984: cap.4).

enfaticen un aspecto o les dan un rasgo distintivo, no alcanzan a ser contradictorios. Esto es algo que se podrá observar con más claridad en el siguiente capítulo con el concepto de acción.¹¹⁰

Por último, como se dijo desde el inicio de este capítulo y también en el anterior, antes de entrar en la comparación de teorías sociológicas inconmensurables, uno de los objetivos que teníamos era mostrar que existe un metalenguaje (la sociología como lenguaje) desde el que se pueden comparar ambas. El punto de entrada a las dos teorías es el concepto de acción. Así, además de mostrar la existencia del lenguaje disciplinar de la sociología, una parte igualmente necesaria era mostrar cómo el concepto de acción es parte de este lenguaje. Tal demostración es un trámite más bien formal, ya que todo sociólogo estará de acuerdo en que la discusión acerca de la acción ha sido una de las disputas vertebrales de la sociología. Como tratamos de enunciar en este último apartado, el concepto de acción es parte del lenguaje disciplinar. Éste se inscribiría específicamente en el tema de la relación entre individuo-sociedad (aunque también podría inscribirse en el tema ‘composición de la sociedad’); y es uno de los conceptos que se presentan a los neófitos en los libros de texto de sociología.

En el siguiente capítulo abundaremos acerca de cómo A. Giddens y N. Luhmann retoman y critican el concepto de acción de sus antecesores –en el lenguaje disciplinar de la sociología-. En el último capítulo presentaremos cómo éste se inscribe en las dos propuestas teóricas: la teoría de la estructuración y la teoría de sistemas.

¹¹⁰ Y es posible hacerlo con otros conceptos, por ejemplo el de estructura. Charles Lemert propone un análisis de este tipo (1995: cap. 6). De manera impresionista, si se me pidiera decir cuál es la característica en la que concordarían quienes hablan de estructura, yo mencionaría dos: recurrencia y reproducibilidad.

Segunda parte

Comparación y evaluación a través del concepto de acción

Esta parte del trabajo doctoral se referirá, como lo menciona el título, a la comparación y evaluación de las teorías sociológicas contemporáneas de Anthony Giddens (la teoría de la estructuración) y aquella de Niklas Luhmann (la teoría de sistemas¹). Antes de presentar más puntualmente cómo se desarrollará esta segunda parte, es pertinente regresar a los planteamientos generales del trabajo. Por ello iniciaré recuperando la hipótesis central del mismo, a saber, que aunque en la sociología existen teorías incommensurables, no significa que no se puedan comparar y evaluar. Enunciado de otra forma, se quiere mostrar que la existencia de una pluralidad teórica en la sociología –aceptada por los sociólogos²– no implica una dispersión ni una disolución de la disciplina. A pesar de la pluralidad, es decir, de la diferencialidad de los lenguajes teóricos (en cuanto a conceptos y proyecciones), se puede ubicar su pertenencia a la sociología a través de un meta-lenguaje que se comparte³ (en el que se incluye una historia común, ciertos problemas y su recuperación por los autores subsecuentes). Puesto que se comparte tal meta-lenguaje, se busca sostener que es posible comparar dos teorías sociológicas –lo que se hará evidente en el capítulo 3 y 4 de esta segunda parte–. El intento del trabajo doctoral no es únicamente comparar, sino también evaluar. Para ello se requiere de explicitar otros supuestos que hemos desarrollado en el capítulo uno y que a continuación se expondrán brevemente. En primer lugar, en este trabajo se supone una posición epistemológica muy cercana a la de Thomas Kuhn. En ese sentido, los ‘datos’ con los que se verifican o refutan las teorías no aparecen ‘tal cual son’. Los datos son construcciones.⁴ Ahora bien, nuestra posición no se va al extremo de decir que la construcción de los datos depende de la teoría –esto implicaría un relativismo absoluto y por ende imposibilidad de comparación o evaluación–. Lo que aquí proponemos es que los datos, los hechos, implican una serie de conceptos construidos que se han cimentado a lo largo de la historia –de tal suerte que parecen entidades *en sí*–. Con ellos nos expresamos –por ejemplo cuando decimos que tuvimos un *lapsus*, o que

¹ A esta teoría se le ha llamado ‘teoría de la comunicación’ y ‘teoría neofuncionalista’, sin embargo preferimos intitularla como de sistemas para contrastarla con la de A. Giddens.

² Ver *supra* 2.5.

³ Como se recordará, el objetivo del capítulo dos, fue ilustrar la existencia de tal lenguaje disciplinar.

⁴ Cuestión que es aceptada desde hace tiempo en la sociología, como veremos en el caso de la propuesta de Max Weber (ver *infra* 3.1.1). Aunque la diferencia estriba en la precisión acerca de cómo aparece la construcción.

no hay *democracia*, incluso cuando decimos *manzana*⁵-, lo que no significa que existan así, dados. En el caso de la ciencia, la separación entre teoría y dato se ha explicado en el apartado 1.3.3, afirmando que los datos se toman como cuestiones que en algún momento fueron teoría y han dejado de serlo. Algo así como una serie de supuestos-hechos.⁶ Esta posibilidad de separación entre la construcción teórica y la construcción de los datos, permite no sólo comparar sino evaluar lo que dos teorías explican acerca de algo. Ciertamente la evaluación no se hace desde una posición por encima de la historia, es decir, no podemos decir que una teoría es más válida que la otra separados del momento en que nos encontramos. Por tanto, la evaluación se hace desde un punto en la historia y a la luz del conocimiento existente (en este caso el de la sociología).⁷

Con los anteriores planteamientos, a saber, la inconmensurabilidad –que no incomparabilidad- de las propuestas y la construcción de los datos, tenemos los elementos para plantear tanto la comparación como la evaluación. Como veíamos en el capítulo uno, la imposibilidad de evaluar- comparar estaba colocada en dos aspectos. Por un lado, y partiendo de la inconmensurabilidad de las propuestas, era imposible comparar punto por punto las proposiciones de las teorías. En ese sentido, no había un lugar común desde el cual definir la mejor o peor proposición. Por otro, y partiendo de la construcción de los datos, parecía no haber un material independiente de las teorías que pudiera validar o invalidarlas. En el ejercicio que se propone aquí, aunque la teoría de sistemas y la teoría de la estructuración sean inconmensurables, a través de los problemas y –en general- del lenguaje de la sociología podemos observar que apuntan a lo mismo. De esa manera, y con las herramientas del lenguaje sociológico, pueden verse los límites y las observaciones posibles que proporciona cada una. Esto nos facilita, a la luz del conocimiento actual, argumentar acerca de lo valioso o limitante de cada una de las propuestas para ciertos análisis.

Claramente, una comparación y evaluación totalizadora es una tarea titánica –si pensamos que la bibliografía de Niklas Luhmann y Anthony Giddens consiste en

⁵ Como en el caso que presenta Xiang Chen (ver *supra* 1.3.3), podemos ver que decir *pato* en 1676 remitía a características muy diferentes que en 1893. Esto es, la construcción cambia. Los bordes se delimitan de otra manera. La manzana ya no únicamente es el símbolo de la perdición, ahora decimos que es una fruta de la familia tal y cual, con tales características.

⁶ Por ejemplo, en el caso de la sociología nadie en la actualidad diría que la sociedad no tiene estructura – como quiera que se la defina-. Incluso hablar de que la sociedad existe, también es un dato que se da por sentado –aunque se cuestione de qué manera existe-.

⁷ Ver *supra*, 1.4.

cientos de artículos y libros⁸-. Por ello, el objetivo más acotado del presente trabajo será comparar y evaluar sus posiciones a través del concepto de acción. Eso significa que la valoración aquí realizada, no cubre la totalidad de la propuesta teórica, sino sólo aquellos aspectos relacionados con la acción.

Esta segunda parte estará dividida en dos capítulos y las conclusiones. El primero buscará mostrar cómo el concepto de acción ha sido leído por Anthony Giddens y Niklas Luhmann a través de ciertos autores que se encuentran en el bagaje histórico de la sociología. Los autores seleccionados son Max Weber, Talcott Parsons y Alfred Schütz. No se tratará aquí de hacer una glosa de los conceptos de cada autor citado, sino de presentar aquellos pasajes y problemas importantes para entender no sólo su particular visión del tema de la acción, sino para entender la crítica, asimilación o distanciamiento que hacen Giddens y Luhmann en su trabajo teórico. La pretensión de este apartado es doble. Primeramente se busca tender un puente con el anterior capítulo. Esto es, mostrar cómo estos sociólogos se insertan en el lenguaje sociológico al abordar el tema de la acción a través de autores que son parte de la historia de la sociología. Y en segundo lugar, mostrar cómo las lecturas de Giddens y Luhmann acerca de los mencionados sociólogos, se hacen desde problemas específicos y que, por tanto, enfatizan aspectos distintos que se plasmarán en sus desarrollos teóricos particulares.

Partiendo de esto, el objetivo general del capítulo cuatro, será presentar claramente la propuesta general de los autores con respecto al concepto de la acción. En particular, el apartado pretende: 1) desarrollar la posición epistemológica de la que parten los autores; 2) plantear de forma escueta la posición general de los autores con respecto a la explicación de la sociedad, y 3) explicitar cuál es su concepto de acción –y por ende, qué es lo que dejan fuera de éste-, bajo el entendido de que éste sólo se comprende al incluirlo en la obra general de los autores (sus problemas y conceptos principales). En este apartado, de forma indirecta, lo que se muestra es la inconmensurabilidad de las propuestas, que sólo pueden ser comparadas por los problemas que heredan y cómo les dan sentido. Además de mostrar lo anterior, se volverán evidentes las limitaciones y virtudes de las propuestas, mismas que serán explicitadas en las conclusiones.

⁸ Sólo en el caso de Luhmann, Javier Torres Nafarrate consigna 376 artículos (hasta 1995) y 53 libros (1996: 275 y ss).

CAPÍTULO 3

La lectura del concepto de *acción* a través de tres sociólogos

Cualquier conocedor de la sociología podría poner reparos si se pretendiera buscar la historia del concepto de acción a través de sólo tres autores. La pregunta típica sería, por qué no Georg Simmel, Norbert Elias, Peter Berger o incluso J. Habermas. La respuesta a esto, tiene que ver con las pretensiones del apartado, y éstas con el objetivo de la tesis doctoral. No se quiere hacer una genealogía del concepto, ni se pretende mostrar cómo se ha modificado en el lenguaje sociológico; el objetivo doble –como ya se mencionó- es observar, por un lado, cómo N. Luhmann y A. Giddens abrevan del lenguaje disciplinar de la sociología a través de su referencia –directa o indirecta- a autores considerados sociólogos. Y, por el otro, mostrar cómo estas lecturas dan paso a los problemas teóricos que tales autores contemporáneos buscarán resolver. Esto no quiere decir que Luhmann y Giddens no discutan con o citen a otros autores. Simplemente quiere decir que, a mi juicio, Max Weber, Talcott Parsons y Alfred Schütz, son autores para los que el concepto de acción es nodal¹ y en los que podemos observar la variación de problemas enlazados a la acción en el estudio de lo social.

Aunque el tema que aquí nos ocupa es el de la acción, me parece pertinente enmarcarlo o acompañarlo de algunas reflexiones acerca de temas aledaños. Estos temas permitirán una comprensión cabal de la reflexión sobre la acción y los problemas que involucra. Puesto que no son los tópicos centrales, tan solo se verán esquemáticamente en cada uno de los autores, marcando énfasis en el tema que nos atañe. Haremos planteamientos en forma de pregunta, desde aquélla con mayor generalidad o abstracción hasta la más específica. La primera pregunta que haremos a los sociólogos escogidos es: ¿cómo se conoce? y, en ese sentido, ¿cómo se puede estudiar ‘lo social’?²; la segunda se refiere a ¿cómo es que existe la sociedad?; la tercera –y la más pertinente en el marco de esta tesis doctoral- ¿qué es la acción?, es decir, qué componentes incluye; finalmente, la

¹ Incluso en el caso de Parsons, que en ocasiones es considerado primordialmente un teórico sistémico.

² Esta última pregunta es claramente epistemológica, pero también metodológica. Epistemológica en tanto se refiere a las condiciones de posibilidad del conocimiento y metodológica en tanto está referida a la operativización o procedimentalización de tales condiciones.

cuarta inquiriere acerca de ¿qué se desprende de la acción?, ¿qué provoca la acción? – que por ende, ya no es parte de ella.³

Este capítulo se desarrollará de la siguiente manera: siguiendo las preguntas antes mencionadas, comenzaremos con una glosa de la propuesta de Max Weber y las críticas respectivas de Giddens y Luhmann; se seguirá de igual forma con Alfred Schütz y; se culminará con Talcott Parsons. Para finalizar, se harán una serie de esquemas comparativos para mostrar las recuperaciones y rechazos de las propuestas de los sociólogos mencionados y así, dar pie al siguiente capítulo.

3.1 Max Weber: el sentido subjetivo de la acción

Presentar lo que un clásico de la sociología enuncia, es altamente problemático. No sólo porque implica un conocimiento exhaustivo de la obra del autor, sino porque además – como en el caso de Weber- existe una inmensidad de bibliografía secundaria.⁴ No obstante, eso no será necesario puesto que sólo nos interesa rescatar algunas nociones básicas para poder observar la recuperación que hacen del concepto de acción Giddens y Luhmann. Para tal objetivo me ayudaré de la exposición no sólo de referencias directas a los textos de Weber, sino de glosas e interpretaciones que hacen otros autores.

Como mencionamos anteriormente, nos guiaremos por cuatro preguntas básicas. Para el caso de Weber, la primera, referida a la cuestión epistemológica y metodológica, se verá plasmada en *Selección e imputación: la observación de la sociología*. La segunda pregunta referida a las condiciones de posibilidad de la sociedad, la contestaremos en el apartado intitulado *La relación subjetivo-objetivo*. La tercera pregunta referida al concepto de acción, aparecerá en *El estudio de la acción social y los motivos* y; la cuarta, relacionada con aquello que se desprende de la acción se desarrollará en *Las*

³ Ciertamente esta cuarta pregunta en muchos de los casos nos lleva a la segunda pregunta. Así tendríamos que a la pregunta ¿qué provoca la acción?, la respuesta podría ser la generación de la sociedad.

⁴ A título de ejemplo podemos citar la reciente tesis posdoctoral de Franciso Gil Villegas intitulada *Max Weber y la guerra de los cien años* (2005); un volumen de más de 1000 páginas. También el trabajo de C. Seyfath, *Max Weber Bibliographie. Dokumentation. Sekundar Literatur* de 1977 que “contiene información sobre 2500 artículos de revistas que tratan directamente a Weber, en 20 lenguas y en un lapso temporal de 1920 a 1977” (Galván, 1985: n.138, 79).

consecuencias no buscadas de la acción. A continuación desarrollaré estas ideas de la propuesta de Weber.

3.1.1 Selección e imputación: la observación de la sociología

Intentaremos aquí hacer un bosquejo de lo que podría llamarse “epistemología weberiana” (Aguilar, 1988: 7). Es decir, se buscará hacer un recuento de la posición desde la que Weber construye su teoría. Ciertamente, como el propio sociólogo de Heidelberg asume, su posición no implica la generación de una teoría del conocimiento, sino que sus observaciones son “*un informe clínico a cargo del propio paciente y no del médico*” (Weber citado por Aguilar, 1988: 224).

Después de estas precisiones iniciaremos con un esbozo de las fuentes de las que parte Weber para consolidar su propuesta ‘epistemológica’. Hablaremos por ello –en la medida necesaria- del neohistoricismo (W. Dilthey) y del neocriticismo o neokantismo (W. Windelband y H. Rickert).⁵ Posteriormente abordaremos la propia posición weberiana y su concepto del tipo ideal que articula tanto las cuestiones de *posibilidad objetiva* (Von Kries), como la *causación adecuada*, y el valor que articula todo esto: *la racionalidad*.

3.1.1.1 Las fuentes de la posición epistemológica

El neohistoricismo

Como se sabe, Weber se asume deudor intelectual de la Escuela Histórica Alemana (Aguilar, 1988:73). Pero tal afirmación puede resultar confusa si vemos que la tradición histórica inicia en Alemania en 1774 (con el ensayo de Herder : *También una filosofía de la historia acerca de la formación de la humanidad*⁶) y prosigue hasta bien entrado el siglo siguiente (*ibid*, 74-75). Por ello, los estudiosos han dividido tan amplio periodo entre el historicismo romántico y el historicismo contemporáneo (o neohistoricismo) (Rossi, citado por Aguilar, 1988: 74)⁷. Partiendo de tal premisa, nos dedicaremos a

⁵ Para ello, retomaremos en gran medida el trabajo que aparece en el primer volumen de Luis F. Aguilar Villanueva *Weber: la idea de ciencia social* (1988).

⁶ En la cita de Rossi, que recupera Aguilar (1988: 75), el título aparece en alemán: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*

⁷ Es indudable que Weber está en la tradición que parte desde el siglo XVIII, sin embargo, internarnos en la descripción de la evolución de historicismo romántico al neohistoricismo implicaría repetir mucho de lo que ya otros han escrito. Además, nos desviaría de nuestro objeto más específico, a saber, trazar las

explicitar la posición neohistoricista a través de uno de sus precursores: Wilhelm Dilthey. Uno de los intentos de este autor fue generar un “fundamento epistemológico sólido entre la experiencia histórica y la herencia idealista de la Escuela Histórica” (Gadamer, citado por Aguilar, 1988: 131). Para hacer esto, Dilthey regresa a Kant. Este regreso implica partir, como el filósofo de Königsberg, de la existencia de determinadas ciencias –en este caso las históricas y sociales- y entonces mostrar cuáles son sus condiciones de posibilidad. Estas condiciones están dadas, en parte, gracias a la existencia de categorías –al igual que en el caso kantiano-. Sin embargo, para Dilthey, las categorías no son parte de un sujeto trascendental, sino de un ser histórico. Es decir, el hombre conoce desde su posición en la historia. Además, yendo más allá de Kant, Dilthey propone reconocer una ‘razón histórica’, aparte de una razón pura y práctica.⁸ Y esto es así, porque las ciencias sociales e históricas indagan acerca de objetos diferentes que la razón pura (objetos del mundo natural investigados científicamente), o la razón práctica (acciones normativas-morales-jurídicas) (Aguilar, 1988: 132). No sólo indagan acerca de diferentes objetos, sino que esto implica métodos diferentes de investigación.

Dicho en otras palabras, la primera y vital condición de posibilidad para la ciencia histórica, a decir de Dilthey, es que “yo mismo soy un ser histórico... el que investiga la historia es el mismo que el que la hace” (Dilthey citado por Aguilar, 1988: 136). A diferencia de las categorías kantianas, que son *a priori* trascendentales, el único *a priori* para Dilthey es que el sujeto y el objeto de conocimiento son momentos de una misma realidad. Por ello es que

[l]os hechos de la sociedad nos son comprensibles desde adentro, podemos reproducirlos hasta un cierto punto dentro de nosotros mismos sobre la base de la observación de nuestros propios estados de ánimo y acompañamos intuitivamente la representación del mundo histórico con el amor y el odio, poniendo en juego todos nuestros afectos. En cambio, la naturaleza es muda para nosotros. (Dilthey citado por Aguilar, 1988: 138).

líneas del planteamiento epistemológico weberiano para entender su propia posición con respecto a la acción.

⁸ Para mayor información acerca de la razón histórica en Dilthey, es obligada la lectura de la compilación de textos del autor, que hace Hans-Ulrich Lessing (*Texte zur Kritik der historischen Vernunft*) y que está publicada en español en el libro intitolado *Crítica de la razón histórica* (1986). Aquí aparecen artículos desde 1883 hasta 1910 (un año antes de la muerte de Dilthey) que dan cuenta no sólo de la propuesta del autor, sino de su desarrollo en el tiempo.

Así, las ciencias socio-históricas tienen un objeto diferente a las naturales, son conocibles por *a priori* diferentes, y requieren de una metodología también diferente. Por ello, Dilthey propondrá para las ciencias históricas el *método hermenéutico-comprensivo*, y para las naturales un método analítico-hipotético. De este modo, las ciencias histórico-sociales *comprenderán*, y las naturales *explicarán*. (*ibid*, 141).

La científicidad que logran las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*), estará dada por la explicación causal (*causa- efecto*); la científicidad de las socio-históricas -o como Dilthey las denomina: *del espíritu (Geisteswissenschaften)*-, por una comprensión teleológica (*ibid*, 150). Esto es una comprensión del sentido⁹ de la vida humana actuante. Aquí, el sentido no sólo implica significado, sino direccionalidad hacia algo, un devenir. El principal problema de la propuesta diltheyiana es precisamente que no explica cómo se puede enlazar esta experiencia, vivencia (*Erlebnis*) individual desde la que se comprende, con la historia misma como totalidad articulada. Es decir, cómo es posible que la vivencia individual articule eventos en un todo (en el *sentido*¹⁰ de un todo) y no meramente los localice como eventos “particulares y contingentes” (Aguilar, 1988: 151). Para Dilthey esto se resuelve puesto que se presupone “la conexión de lo universal humano con la individuación” (Dilthey, 1910: 279). Así, los individuos que vivencian no son diferentes cualitativamente, su diferencia está dada sólo “por una especie de acentuación de momentos particulares” (*idem*). La conexión del todo con la parte, existe porque la parte es el universal mismo. Sin embargo, como es evidente, aseverar esto implica suponer una “ontología de la identidad universal de la vida” (Aguilar, 1988:155). En ese sentido, Dilthey, aunque trata de criticar al historicismo romántico por conectar la historia particular con la universal a través de principios divinos, acaba depositando tal conexión ya no en una divinidad pero sí en un principio universal de vida.

Para finalizar este apartado, podemos decir que, a pesar de que Dilthey no resuelve satisfactoriamente el problema, sí podemos reconocer su búsqueda por delimitar las

⁹ Aquí, la palabra en alemán *Sinn* es mucho más clarificadora que en español, porque *Sinn* se puede traducir indistintamente como significado y como sentido; lo que nos da una idea de la complejidad que encierra la palabra.

¹⁰ A decir de Hans-Ulrich Lessing, a principios del siglo XX, Dilthey queda impresionado con la lectura de *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl (1988: 28). La influencia de su lectura se puede ver, a decir de Gadamer, en que la conexión estructural de las unidades (la conciencia, la sociedad), “ahora, apoyándose en Husserl” es llamada *significado* (Gadamer citado por Aguilar, 1988: 153).

ciencias naturales de las del espíritu. Desde la posición diltheyiana, si bien las ciencias naturales explican a partir de causas y efectos en la naturaleza, en el caso de las ciencias sociales e históricas esto es distinto. Y lo es porque los sucesos sociales y las vivencias personales no son producto de causas externas (a lo social, podríamos decir). El individuo articula desde sí tales exterioridades “en el proceso de realización de una meta significativa” (Aguilar, 1988: 153). La exterioridad se significa desde la unidad, así emerge el sentido y por eso no se puede reducir a causas externas.¹¹ Este es uno de los legados que llegarán a Weber, como mostraremos posteriormente.

Neocriticismo o neokantismo

Para poder comprender la posición epistemológica weberiana es necesario recurrir también a dos autores contemporáneos del sociólogo de Heidelberg. Me refiero a W. Windelband y a H. Rickert. Ambos autores criticaron la posición de Dilthey puesto que ésta, o lo llevaba a un psicologismo sin control (en términos contemporáneos diríamos a un relativismo), o lo hacía aseverar la existencia de una ‘ontología vitalista’. Los autores mencionados –posteriormente veremos sus diferencias- pueden ser denominados *neokantianos*. Aunque ciertamente Dilthey rescata algunas posiciones kantianas y va más allá de ellas, diremos que tanto Windelband como Rickert comparten algunas características que los apegan más a la propuesta kantiana original. Estas son: 1) La filosofía es *teoría del conocimiento*, es decir, su función es discriminar la validez del conocimiento; 2) Para realizar tal función, requiere observar la ‘estructura formal’ del conocimiento y prescindir de condiciones sociales; 3) Desde ahí, se busca identificar las condiciones de posibilidad de su validez; 4) Estas condiciones sólo pueden ser *a priori* trascendentales (no delimitadas social o psicológicamente); 5) Las condiciones de posibilidad de la ciencia histórica –y aquí se separan de Kant- son los *valores* (Aguilar, 1988: 171).

Entonces, los neokantianos se alejan del principio vitalista de Dilthey y regresan a Kant –con la salvedad de que el punto de partida son los valores y no las categorías-.

a) El aporte del W. Windelband

¹¹ Aquí se puede notar la clara analogía con el planteamiento husserliano de auto y heterorreferencia. Ver *infra* 3.2.1

Además de las aportaciones que se pueden derivar de su posición como neokantiano, queremos señalar aquí la crítica específica de Windelband a Dilthey. Ésta se refiere a la separación que hace Dilthey entre los objetos de las ciencias naturales y los de las ciencias humanas. Desde una posición neokantiana, dirá Windelband, afirmar que existen dos objetos diferentes no es posible, ya que esto querría decir que se puede conocer el *objeto en sí*.¹² Para Windelband, es más congruente tan sólo hablar de una distinción de método (y no de objeto como proponía Dilthey), fundamentada en que los fines de conocimiento son distintos. La innovación de Windelband es que establece la diferencia entre explicación causal y explicación por leyes generales. Así, las ciencias del espíritu también buscan explicaciones causales, que para Dilthey eran patrimonio – por así decirlo- de las ciencias naturales. El objetivo de las ciencias del espíritu es explicar eventos *individuales* –que por tanto no pueden dilucidarse genéricamente-. Y dirá, que la diferencia entre ciencias naturales y las socio-históricas, es que las primeras son ciencias de leyes (su conocimiento es *nomotético*) y las segundas son ciencias de acontecimientos (su conocimiento es *ideográfico*) (Windelband citado por Aguilar, 1988: 180).

b) El aporte de H. Rickert

Heinrich Rickert en un inicio, sigue la posición planteada por Windelband y sólo pretende desarrollarla (Aguilar, 1988: 182). En ese sentido, comparte con éste el punto de partida del conocimiento a través de los valores. La validez del conocimiento estará dada, entonces, por el reconocimiento de éstos –de su independencia de las condiciones psicológicas o sociales-. Por ello afirma Rickert que “el deber-ser (*Sollen*) se ha vuelto el punto firme y seguro, de acuerdo al cual ha de orientarse el sujeto que quiera conocer lo que es real... Es decir, lo que es predicado como real *necesita* del apoyo del valor, para tener sustancia teórica” (Rickert citado por Aguilar, 1988: 183-184). Así, siguiendo a su maestro en la separación de las ciencias históricas (individualizantes) y las naturales (generalizantes), buscó elaborar las condiciones de validez del conocimiento de las ciencias históricas –cosa que Windelband no desarrolló- (Aguilar, 1988: 187). Partiendo de la crítica de Windelband a Dilthey, que afirmaba –desde una perspectiva kantiana- la imposibilidad de hablar de diferentes objetos de conocimiento (para las

¹² Desde la posición kantiana, lo que conocemos son representaciones formadas a partir de ciertas categorías innatas. Es decir, conocemos la realidad siempre a través del tamiz de tales categorías, lo que nos impide saber qué existe, o cómo existe *la realidad en sí*.

ciencias naturales y las históricas), Rickert dirá que la realidad devendrá en naturaleza cuando se la considere referida a lo general y devendrá en historia cuando se la considere referida a lo particular o individual (Rickert citado por Aguilar, 1988: 189). Es decir, la ciencia (natural o social) se convierte en un punto de partida desde el que se *selecciona* la realidad; el objeto aparece dependiendo de la selección que se haga (general o particular). El problema de Rickert es, entonces, cómo elaborar conceptos históricos que permitan simplificar la experiencia (seleccionar la realidad), sin perder la individualidad. El intento sería que la selección buscara componentes típicos del evento, sus aspectos únicos e irrepetibles. Lo que posibilitará fundar la autonomía de la ciencia histórica, dirá Rickert, es ‘la referencia al valor’, en lugar de la referencia a lo particular (como decían Dilthey y Windelband)¹³. Esta referencia al valor no es un juicio, sino que es “una relación de significación teórica” que hace posible la selección y el ordenamiento de la multiplicidad infinita de la realidad (*ibid*, 196). El valor se vuelve tan sólo un criterio de selección para generar conceptos u objetos de conocimiento. En ese sentido, los objetos (en este caso ‘los individuos históricos’) no son totalidades clausuradas sino momentos *construidos*. Puesto que las ciencias socio-históricas estudian la cultura –a decir de Rickert- entonces los valores desde los que se observa son valores culturales. Sin embargo, esto no quiere decir que Rickert proponga la diversidad cultural y por ende la relativización de los valores. Para él, “los valores culturales son... los valores sociales normativamente universales” (Rossi citado por Aguilar, 1988: 200). Esta relación con los valores, es lo que permite dar *sentido* a los objetos de las ciencias socio-históricas o de la cultura. Las ciencias de la naturaleza, por ende, son ciencias sin sentido puesto que no observan objetos desde una selección de valor.¹⁴

Toda esta explicación se ha referido al cómo conocen de diferente forma las ciencias naturales y aquéllas de la cultura, pero no se ha dicho cuál es la fundamentación de su validez. Para Rickert, ésta está dada por la estructura de la razón, que implica un *deber (sollen) reconocer*. O sea, en cada acto de conocimiento está presente “una intencionalidad u orientación *trascendental*” hacia la verdad -hacia el valor de la verdad-. Aunque los sujetos no lo sepan, en cada concepto o análisis que efectúan

¹³ En el caso de Dilthey, lo particular se refería al objeto de investigación, diferenciado del de las ciencias naturales y; en el caso de Windelband la particularidad está dada en cuanto al método de investigación.

¹⁴ A decir de Aguilar, Rickert en su obra madura, transforma la diferencia epistemológica entre ciencias naturales y de la cultura, en una diferencia ontológica (1988: 201).

ratifican tal intencionalidad a la verdad (*ibid*, 203-204). Así, lo que genera la unidad histórica, no son las causas sino la orientación hacia los fines (plasmados en los valores que dirigen hacia la verdad). Las causas no permiten la libertad puesto que determinan unívocamente; los fines pueden ser ejecutados de diversas maneras y esto posibilita hablar de una historia libre. Sin embargo, aunque libre, no es una historia arbitraria o relativa; esta garantía la dan los valores que son “incondicionalmente universales” (Rickert citado por Aguilar, 1988: 208) y que por ello se orientan hacia la verdad.¹⁵

3.1.1.2 La posición weberiana

Después de este recuento, es preciso recuperar aquellos elementos que nos sirven para entender la propuesta epistemológica de Max Weber.¹⁶ Como mencionamos al principio, no podemos decir que el sociólogo de Heidelberg se dedique a elaborar una teoría del conocimiento como tal, sino que intenta desarrollar una metodología, o más específicamente, una reflexión sobre sus propios procedimientos de investigación.

Partiendo de esto diremos que Weber recupera la división entre las ciencias naturales y socio-históricas que propone Dilthey. Es decir, para Weber, las ciencias socio-históricas son diferentes de las naturales en tanto que las primeras parten de un proceso de comprensión de significado diferente del de las naturales. De Rickert –quien sigue en parte las propuestas de Windelband- retoma la noción de ciencia como selección, en el sentido kantiano. Así, las ciencias naturales y sociales observarán a través de selecciones, pero, en el caso de las segundas, esta observación estará permeada por valores. El punto de partida del valor (la referencia al valor) es lo que permite darle sentido a la unidad histórica *construida*. El valor se convierte en un fin que permite ordenar y dar sentido/ significado a la múltiple realidad. Sin embargo, Weber se separa de Rickert al afirmar que es necesario deslindar la reflexión científica de la filosófica. En ese sentido, Weber, desde una observación científica asegura que no hay valores universales guiados por una orientación hacia la verdad más allá de los sujetos. Es decir, rechaza la posibilidad de que la científicidad y validez de las ciencias socio-históricas esté dada por un principio metafísico. Se podría decir que Weber sociologiza los principios desde los que conocemos. Y en efecto, para el sociólogo alemán, la

¹⁵ Por ello, las culturas particulares serán válidas sólo “si se realizan y expresan congruente y progresivamente los valores absolutos” (Aguilar, 1988: 209).

¹⁶ Cabe recordar que Weber desarrolla su propuesta imbuido en la disputa metodológica de su tiempo (la *Methodenstreit*) que se desarrolla en las décadas de los ochenta y noventa del siglo XIX, y que involucra la disputa entre positivistas y subjetivistas (Hekman, 1999: 16; Girola, 1985: 96).

generación de conocimiento social se hace a través de las valoraciones de los individuos, pero estos individuos –y por ende sus valoraciones- están insertos en una cultura específica (Girola, 1985: 99). O en palabras de Weber,

[l]a premisa trascendental de toda *ciencia de la cultura* no consiste en que encontremos *plena de valor* una determinada ‘cultura’, o cualquier cultura en general, sino en que *somos* hombres de cultura, dotados de la capacidad y la voluntad de tomar conscientemente *posición* ante el mundo y de conferirle *sentido* (1904: 70).

Desde esta perspectiva, cualquier hombre puede, a partir de un valor, conferir sentido a la inagotable multiplicidad. Existe la *posibilidad* de que tal diversidad de maneras de observar la realidad sean válidas (Aguilar, 1988: 219). Pero tal validez no está dada por la valoración desde la que se observa. Por ello, dirá Weber que ésta exige incluso “de un chino el reconocimiento de la validez de cierto ordenamiento conceptual de la realidad empírica” (Weber, 1904: 48). Y con esto quiere decir que incluso alguien que no comparta la valoración desde la que se observa, deberá admitir su validez. Lo cual es posible gracias a la lógica que aparece como “un fundamento general de nuestra orientación en el mundo”, como un universal *a priori* (Hekman, 1999: 136).

Así, queda claro que el objetivo de Weber será desarrollar una estructura científica que permita la selección¹⁷ en las ciencias socio-históricas (y para el caso que nos ocupa, en la sociología) y además los procedimientos para la verificación. Para ello, hablará de los tipos ideales –que son tipos individuales pero abstractos- y de la posibilidad objetiva y la adecuación causal. Tanto la formación de tipos ideales como la adecuación causal y la posibilidad objetiva están anudadas bajo el valor de la *racionalidad*.¹⁸

Los tipos ideales

Antes de abordar esta cuestión, convendría precisar que Weber parte de un individualismo metodológico. Ciertamente, Weber reconoce que su propuesta sociológica (la sociología interpretativa) y el método asociado a ésta (el individualismo metodológico), es sólo una posible vía de explicación. Así, reconoce la existencia de

¹⁷ Esta selección, como el propio Weber afirma, implica una serie de conceptos que constituyen “medios... en vista del fin de dominar espiritualmente lo empíricamente dado...” (Weber, 1904: 95). Desde estos conceptos se elaboran “los componentes de lo inmediatamente dado” para formar un hecho histórico; es decir “el ‘hecho’ incluye ya ‘teoría’” (Weber, 1906: 160). Por ello decíamos anteriormente que en la sociología desde principios de siglo XX era ya muy claro que los datos están *cargados de teoría*.

¹⁸ En específico de la racionalidad con respecto a fines (*Zweckrationalität*).

una sociología organicista (1922:13) y su utilidad para la propia sociología comprensiva, para “finés de orientación provisional y de ilustración práctica” y para “destacar aquella acción social cuya comprensión interpretativa sea importante para la explicación de una conexión dada” (*idem*). A pesar de los posibles aportes de este tipo de sociología, Weber sostiene que –desde su visión- la sociedad no puede ser entendida a través de formaciones sociales. Para la sociología comprensiva que el sociólogo alemán encabeza, el Estado, la Iglesia, la Nación, “no son otra cosa que desarrollos y entrelazamientos de acciones específicas de personas individuales, ya que tan sólo éstas pueden ser sujetos de una acción orientada por su sentido” (*ibid*, 12). Por ello, el punto de partida de la sociología interpretativa, siempre será la acción individual significativa. Y con esto, los tipos ideales partirán siempre de que las formaciones sociales son producto de individuos y desde esta perspectiva son elaborados. Teniendo en cuenta lo anterior, daremos inicio al desarrollo de lo que implican los tipos ideales.

Primeramente, queremos reconocer que las fuentes que utiliza Weber para la construcción de su propuesta conceptual, son variadas y tienden a cambiar según los intérpretes.¹⁹ Independientemente de las diversas opiniones acerca de las fuentes²⁰ o los

¹⁹ A continuación mencionaremos tres interpretaciones. En primer lugar, la de Luis Aguilar que afirma que para la elaboración conceptual se pueden incluir a autores como Gottl (*El imperio de la palabra*), Carl Menger (*Investigaciones sobre los métodos de las ciencias sociales y, en particular, de la economía política*), K. Jaspers (*Psicopatología general*) (1988: 232); este último, mencionado por Weber mismo en *Economía y sociedad*. A decir de este autor, la influencia de Menger es decisiva para entender la estructura del tipo ideal, ya que para él, Weber importó la propuesta mengeriana acerca de la formación de los tipos ideales (1988: 238). Podemos mencionar aquí, el artículo de Laura Moya y Margarita Olvera intitulado “Carl Menger y Max Weber: encuentros y desencuentros en torno a la teoría y los tipos ideales” (2003) como una fuente actual que apoya la tesis de Aguilar en cuanto a la importancia de Menger para la formación de los tipos ideales en Weber. En segundo lugar, la de Gil Villegas; que en su introducción a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, sin hacer mención a Menger, afirmará –como ya hemos explicado- la enorme deuda de Weber a Rickert para la elaboración de su metodología. A decir de este autor, la metodología de los tipos ideales deriva en buena medida de Rickert aunque “el término mismo del tipo ideal no fue acuñado por Rickert en 1902, sino por Georg Jellinek en 1900” (2004: 36). Así, no queda claro si la concepción del tipo ideal es lo que Jellinek aporta a Weber –a través de Rickert- o si tan sólo se refiere al nombre. Susan Hekman también compartiría la visión de que el desarrollo del tipo ideal weberiano proviene de una modificación de la propuesta rickertiana (1999: 34). En tercer lugar, la interpretación de Francisco Galván en su artículo “El aporte de Weber en la fundación de una sociología alemana” menciona que el origen del tipo ideal se puede ver como producto de “un intento sistemático de la sociología por proveerse de un arsenal conceptual” (1985: 39), que se puede ver también en Tönnies y Simmel. Galván argumenta esto afirmando que en el prefacio de la sexta y séptima ediciones de *Comunidad y sociedad*, “Tönnies enfatiza su idea de utilizar los conceptos de esa obra como *tipos normales*” (1985: 39) y cita a Tönnies directamente para mostrar que el autor habla específicamente de *tipos ideales*. A continuación transcribo la cita: “... a los conceptos los nombro conceptos normales o de orientación. Son una representación, tipos ideales, que deben servir como *escala* para describir y llegar a interpretar la realidad (...) Como tipos ideales son producto del pensar libre y arbitrario... Con ellos se relaciona y se contrasta la variada naturaleza de la voluntad humana... y finalmente resulta la comprensión de la realidad” (Galván, 1985: 40). En ese sentido, parecería que la conceptualización de los

orígenes del tipo ideal, lo que nos importa en este trabajo es definir, en términos generales, a qué se refiere éste y cuál es su pretensión. Con respecto a la pretensión, podemos decir que con el tipo ideal, Weber busca generar un instrumento que tienda “un puente entre los métodos nomotéticos y los ideográficos” (Aguilar, 1988: 240); o como afirma Hekman, “un concepto que ni era individual ni general, con el fin de legitimar la actividad conceptual del científico social” (1999: 21).

Para aclarar lo anterior, se puede decir que el tipo ideal no es individual porque apuesta a la universalidad. Ésta estará dada por la compatibilidad lógica y de sentido (Mir y Nebbia, 1999: X) del propio tipo ideal. Los supuestos de la compatibilidad lógica son transculturales -más aún universales- y por ello hasta ‘un chino’ puede verificarlos. Tampoco es general, porque el científico social no está interesado en promedios, sino en la caracterización particular de los eventos (Hekman, 1999: 20) –en lo propio de ese evento que no comparte con ningún otro-.²¹

Los tipos ideales, a decir de Weber no son hipótesis, pero buscan orientar su formación (Weber, 1904: 9). Éstos “en su pureza conceptual, [son] inhallable[s] empíricamente en la realidad: [son] una *utopía*...” (*ibid*, 79-80). El objetivo del tipo ideal es servir como punto de comparación con la realidad. En este contraste se puede observar el alejamiento o acercamiento a ella y de ahí sacar conclusiones. Puesto que el tipo ideal es inhallable en la naturaleza, tampoco puede ser verificado o refutado; pero, como mencionamos anteriormente puede ayudar a la generación de hipótesis que podrán ser verificadas tanto por su posibilidad objetiva como por su causalidad adecuada.

Desde la interpretación de Susan Hekman, parece que es posible separar el concepto de racionalidad con respecto a fines de la construcción típico-ideal. Sin embargo, a mi parecer –y en esto concuerdan otros estudiosos de Weber-, lo que articula el tipo ideal de este autor, además de lo que hace que tenga sentido compararlo con la realidad, es

tipos ideales no es tanto la herencia de un autor específico, cuanto algo que estaba en el ‘ambiente intelectual’ de la época.

²⁰ Las fuentes en general de la obra weberiana, además de las filosóficas aquí presentadas, son a título de ejemplo: Rudolf Stammler en el campo jurídico, Wilhelm Wundt en la psicología experimental, Von Kries en la fisiología; Roscher, Hilderbrand y Knies en la historia económico social; además de F. Gottl, F. Tönnies, Stammler, G. Simmel y, por supuesto, Rickert (en su libro *Los límites de la formación conceptual de las ciencias naturales*) (Galván, 1985: 21).

²¹ Por ejemplo, qué es lo específico del inicio del capitalismo moderno: su espíritu protestante. Eso se verá más ampliamente en el punto 3.1.4.

precisamente la racionalidad con respecto a fines. Para que esto sea más claro, será necesario introducir los conceptos de posibilidad objetiva y adecuación causal. Weber aclara en sus “Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura” (1906), que ha “saqueado las ideas de Von Kries” (n. 41: 172) con respecto a la posibilidad objetiva y la adecuación causal.²² Con ello se refiere a que retoma en gran medida los trabajos del fisiólogo con respecto a la validación científica. Como Windelband ya había indicado, la explicación causal no era privativa de las ciencias naturales; por ello, la intención era mostrar que las ciencias sociales no sólo comprendían sentidos, sino que los podían explicar. Así, podían tener criterios de validación objetivos, a pesar de partir de la subjetividad de los actores. La posibilidad objetiva implicaría la selección de causas posibles (desde una valoración) para un evento (también seleccionado valorativamente). De entre estas causas, se requiere elucubrar si faltando una de ellas, “el curso de los acontecimientos *podría haber tomado*, según reglas universales de experiencia, una dirección configurada de distinto modo, *cualquiera que fuese...*” (Weber, 1906: 167). Si después de haberlo eliminado, el evento

hubiese sido *el mismo* que resultó de hecho, según ‘cabría esperar’ de acuerdo con reglas universales de experiencia, *entonces* aquel hecho carece de significación causal y en modo alguno pertenece a la cadena que el regreso causal de la historia quiere y debe reconstruir. (*Idem*)

Por lo que hemos mencionado anteriormente, se supondría que cualquiera podría revisar nuestro procedimiento lógico y ratificar nuestro propio resultado –aunque no compartiera la valoración-. Pero, debemos dirigir nuestra atención a que la posibilidad de articular las causas y el evento resultante, está puesta en la existencia de “reglas universales de experiencia”. Si a lo que se refiere esto es a presupuestos compartidos por todos –hasta por los chinos-, esto parecería contradecir su propia crítica a Rickert (cuando afirma que no hay valores universales). Y, si se refiere a reglas compartidas en la experiencia, tales como: ‘cuando uno necesita un suéter o lo teje, o lo compra con dinero o se lo regalan’, bien sabemos que éstas no son universales sino particulares según la cultura.²³ Así, al parecer no queda del todo explicada la posibilidad objetiva y

²² Aunque como menciona Aguilar, la adecuación causal la retoma con las modificaciones de G. Radbruch (1988: 252).

²³ Hablar de suéter hace referencia a una serie de contenidos culturales compartidos; también cuando se habla de ‘comprar’.

su validación, si ésta requiere de reglas universales de experiencia.²⁴ Para el caso de la adecuación causal, Weber, la contrapone a la adecuación accidental. La segunda implica la aparición de un resultado no adecuado a los hechos; la primera se referirá “a los casos que ...atañen a la relación de determinados complejos de ‘condiciones’ con un ‘resultado’ sobreviniente, complejos concebidos como aislados y reunidos por la consideración histórica en una unidad” (1906: 170). En otras palabras, la investigación sociológica, para lograr validez, deberá mostrar que la realización de determinados hechos – y no otros- provocaron un evento determinado, y que dada la puesta en marcha de tales hechos, era esperable tal evento. O dicho de otra manera, que esos hechos eran *favorables* para que la reacción de los actores desembocara en ese evento (*ibid*, 169). Nuevamente, se esperaría que cualquiera, siguiendo el procedimiento del investigador, pudiera llegar a las mismas conclusiones.

Ahora bien, como decíamos, la articulación del tipo ideal con la posibilidad objetiva y la causalidad adecuada, está dada mediante el concepto de racionalidad con respecto a fines (*Zweckrationalität*). Esto es así –y en ello concordamos con la interpretación de Luis Aguilar- porque,

el enunciado teórico o arquetípico de la acción racional pura formulaba una ‘posibilidad objetiva’ y una ‘causación adecuada’ dado que afirmaba que la selección y empleo de ciertos medios, bajo precisas circunstancias, ‘favorecía’ el resultado de la obtención de ciertos fines o la satisfacción de ciertas necesidades; dicho de otro modo, ‘cabía esperar’ y se ‘podía calcular’ de antemano que a la selección y empleo de ciertos medios seguía como su efecto propio y con la más alta probabilidad la realización de ciertos fines o la satisfacción de ciertas necesidades (Aguilar, 1988: 275).

Así, podríamos interpretar las ‘reglas universales de experiencia’ como aquello compartido como válido en ese momento histórico. En ese sentido, la afirmación de

²⁴ Puesto que el objetivo de este trabajo no es criticar ni verificar la solidez de la propuesta weberiana, no se abundará más al respecto. Un conocedor de Weber podría argüir que lo único discutible sería la utilización de la palabra *universal*, que podría remitirse a una cita específica y no a la apreciación global de la propuesta del autor. Lo que aquí se pretende es dejar abierta la discusión de uno de los temas que serán retomados por Luhmann y en específico Giddens –con su concepto de saber mutuo y su contraposición con el sentido común- con el que quiere solucionar la posibilidad de que enunciados como ‘cuando necesita ropa, le reza al santo’ –válidos y entendibles en un contexto específico-, pero también la posibilidad de corrección de los mismos con criterios objetivo-empíricos. Así, busca subsanar la posibilidad de entender los sentidos de una acción y al mismo tiempo poder hablar de la validez de los saberes contenidos en tal sentido. Como veremos, tal solución, aunque interesante, pierde sustento cuando se la confronta con enunciados no proposicionales, es decir, con enunciados no susceptibles de comprobarse ‘empíricamente’. Ver *infra* 4.1.1.2.

Weber sobre que “la interpretación racional con relación a fines (*Zweckrationales*) es la que posee el grado máximo de evidencia” (1913: 176) –y nosotros agregaríamos- en ese momento histórico; se entendería como una regla de la experiencia. La creación de tipos ideales siguiendo el modelo de la acción racional tendría sentido, ya que su utilización para la comparación con la realidad no implicaría la mera fantasía del científico, sino la utilización de ‘materiales’ que aparecen en la realidad y contra los que se puede ver un acercamiento o alejamiento del patrón que en ese momento histórico tiene la mayor evidencia.²⁵ Para Weber, diremos parafraseando a Aguilar, lo valioso de su cultura es la racionalidad (como cálculo y control del mundo) (1988: 278), y es desde ese lugar –desde ese punto de vista- que interpreta la sociedad occidental y no occidental. Así, tanto la posibilidad objetiva como la adecuación causal, estarán articuladas mediante tal concepto de racionalidad.

Para finalizar este apartado, quiero argüir el por qué del título *selección e imputación*, con vías a plantear un problema que se retomará posteriormente: la justificación de la selección. En primer lugar, ha quedado claro que Weber es un neokantiano, porque sigue –como Rickert- los principales presupuestos de la teoría kantiana del conocimiento. Con ello nos referimos a que los saberes de las ciencias en general y de la sociología en particular se generan desde ciertos presupuestos. En el caso específico de Weber, estos presupuestos son valores individuales y, al mismo tiempo, culturales. Tal y como lo afirma: “...los conceptos no son ya *fin* sino *medio* con miras al conocimiento de las conexiones significativas desde puntos de vista individuales” (1904: 96). A partir de esos puntos de vista se *selecciona* una parte de la realidad múltiple. La ordenación sigue patrones científicos –a decir del sociólogo de Heidelberg, contrastables objetivamente-, relacionados con la adecuación causal (anteriormente mencionada). Las causas para Weber son adecuadas y no necesarias (1906: 171) puesto que, “la idea de ‘causa’,... deja de ser concebida como una fuerza o necesidad inevitable” (Girola, 1985: 92). Esto quiere decir que la causa²⁶ ya no es una sustancia

²⁵ Aún admitiendo esta hipótesis, aparecen dos problemas. Por un lado, si se afirmara que la racionalidad con respecto a fines no es aquella con mayor evidencia, los diagnósticos de Weber no serían válidos (que es la dirección que parece seguir J. Habermas cuando critica a Weber en *La teoría de la acción comunicativa. Tomo I y II*, (1981). Por el otro, si esta racionalidad se asume como una posición valorativa desde la que se observa, posición que es cultural –y por ende no universal-, entonces se deberá asumir que la validación será por mera consistencia y ese será el único criterio objetivo con el que se contará. La consistencia –adecuación de las causas- es también una valoración.

²⁶ Y, para el caso del individualismo metodológico weberiano, tales causas serán siempre acciones individuales.

existente por sí misma, antes de toda observación. Ésta es una *imputación* (o *atribución*) que hace el propio investigador desde su posición. Tal imputación es hipotética y por tanto falible.²⁷ El sociólogo sólo puede hacer juicios de posibilidad (la posibilidad objetiva) de que esa causa –qué él seleccionó y por tanto *construyó*- favorezca el evento -que también él seleccionó-. La problemática no resuelta aquí es la justificación social de las selecciones individuales. Como Hekman menciona, Weber no incluye los valores de la comunidad científica a la que pertenece cada investigador (1999: 26). Y esto esconde un problema mayor, a saber, cómo los valores individuales son también valores sociales. O dicho de forma más precisa, cómo lo particular se vuelve social. Investigadores contemporáneos²⁸ afirman que Weber se separa claramente de Dilthey ya que para el sociólogo alemán, la comprensión no se da por intuición mental o imaginativa, sino que es producto de un “significado intersubjetivo o [de] reglas socialmente constituidas” (Hekman, 1999: 39). La pregunta es, ¿cómo se construye este significado intersubjetivo²⁹ si el punto de partida del conocimiento es el individuo? Este problema se abordará con más detalle en *infra* 3.1.3.

3.1.2 La relación subjetivo–objetivo³⁰

De manera general, este apartado tratará de responder a la pregunta ¿cómo existe la sociedad?; Weber respondería que no son ni los actores (sujetos), ni las condiciones objetivas las que determinan la construcción de la sociedad, sino –pareciera ser- una mezcla de ambos. Es decir, ni lo subjetivo ni lo objetivo por sí solo permite entender la construcción de la sociedad.³¹ Pero para ilustrar lo anterior nos remitiremos en gran parte a su escrito sobre el trabajo agrario en Alemania³² -presentado por Reinhard Bendix (2000)³³-, y lo haremos así, porque como menciona Bendix, en las primeras

²⁷ Es decir, no son causas reales de la acción de los individuos, sino sólo aproximaciones.

²⁸ Tales como Di Quattro (1972), Tucker (1965), Munch (1975) (citados por Hekman, 1999: 39). Y también por Girola (1985) y Aguilar (1988).

²⁹ En el que los valores estarían incluidos.

³⁰ De forma muy sencilla diremos que, cuando hablamos de subjetivo nos referimos a aquella perspectiva que parte de la posición de cada actor /sujeto; y con objetivo nos referimos a aquello que se remite a lo no subjetivo, a lo que va más allá de cada sujeto en particular.

³¹ Cabe mencionar que esta interpretación no señala exactamente lo que Weber propone. Esto es así porque, como mencionamos anteriormente, la tarea de su sociología es entender, interpretando *la acción social* (ver *infra* 3.1.3). Siguiendo a Weber diríamos que la palabra *sociedad* es una forma vacía, como la de *estado*, *iglesia* o *sindicato*, si no se la remite a las acciones de individuos.

³² Intitulado “Las relaciones de los trabajadores de la tierra al oeste del Elba” (*Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland*) de 1892.

³³ A decir de la recién fallecida, Vania Salles, el resumen de Bendix fue durante mucho tiempo “la referencia obligada de los estudios rurales debido a la ausencia de divulgación (y de traducciones) de los textos originales de Weber” (Salles, 2005: 238) – el que aquí nos interesa (“Los trabajadores agrícolas al

investigaciones de Weber³⁴ ya se pueden ver los “conceptos básicos y los problemas centrales” de los que se ocupará el sociólogo alemán a lo largo de su obra (2000: 18-19).

A decir de Bendix, el tema del trabajo agrícola en Alemania a fines del siglo XIX, se convirtió en un vasto objeto de investigación del que se encargó la *Verein für Sozialpolitik*, de la que era miembro Weber (2000: 34). En 1890, la asociación envió tres mil cuestionarios a terratenientes de toda Alemania, Weber se ocupó de revisar e interpretar las respuestas de los propietarios del este del río Elba. El, en ese entonces, joven sociólogo alemán, encontró características muy distintivas en comparación con los resultados de los trabajadores agrarios del oeste. Éstos, se caracterizaban por establecer relaciones laborales en las que no había diferencias de estatus, aunque sí económicas. Por ejemplo, los terratenientes al oeste de Alemania –propietarios de fincas de mediana extensión- arrendaban una parcela y una casa a cambio del trabajo de su tierra y un salario reducido. Los propietarios trabajaban junto con los empleados, “se sentaban a la misma mesa, sus hijos asistían a la misma escuela y ni en el habla ni en las costumbres locales se distinguían unos de otros” (Bendix, 2000:35). Ahora bien, al este del Elba, la situación era diferente –como observó Weber-. Por un lado, a diferencia del oeste donde la mayoría de los terratenientes eran propietarios de haciendas pequeñas y medianas, en el este coexistían propiedades muy pequeñas con grandes haciendas. Por el otro, y derivado de lo anterior, en el oeste cultivaban los propietarios en su mayoría y en el este, la mayoría de los que trabajaban las tierras eran jornaleros (*idem*). Weber distingue dos tipos de jornaleros, aquellos contratados por año y los contratados por día. En el caso de los primeros, las características principales eran que, a pesar de ser libres ante la ley, en su trabajo mantenían condiciones de servidumbre y del régimen patriarcal (*ibid*, 37). El contrato anual les daba seguridad, pero obligaba a todos los miembros de la familia a prestar servicios al terrateniente (aunque el contrato era individual, el compromiso incluía a la familia). Así, no era un contrato de trabajo normal porque el propietario podía exigir los servicios del jornalero cuando y como quisiera a lo largo del año. Además, tampoco implicaba un salario fijo porque al

este...” aparece en 1979-. Con ello, la autora parece afirmar que tan sólo se conocía la interpretación particular de Bendix y se dejaban de lado otros aspectos que, ella, en el trabajo citado, intenta recuperar. A pesar de esto, en ningún momento afirma que la interpretación de Bendix no sea veraz. Para los fines del apartado, la interpretación de Bendix funciona y además no choca con otras interpretaciones del planteamiento weberiano.

³⁴ Bendix incluye los estudios que Weber hizo sobre la bolsa de valores (2000: 42 y ss).

trabajador le correspondía una parte de lo producido en la hacienda. Lo anterior implicaba que los intereses del terrateniente y el jornalero no estaban totalmente opuestos. Al jornalero le convenía ampliar la productividad de la hacienda para aumentar su beneficio, al igual que al propietario (aunque éste, por supuesto llevaba la mayor parte de las ganancias y tenía la autoridad para someter al primero) (Bendix, 2000: 37).

En el caso de los jornaleros contratados por día, señalaremos específicamente que -a diferencia de los anuales- la relación laboral se establecía con el individuo, no con la familia. A diferencia de los contratos anuales –que otorgaban seguridad- los contratos al día o por estación no garantizaban el sustento de los jornaleros. Además los intereses de los propietarios y los jornaleros no eran en ningún sentido comunes. Esto porque el salario de los jornaleros no tenía que ver con la productividad de las tierras y por ende no se interesaban por ésta (*ibid*, 38). En síntesis podemos decir que aunque no existía un sometimiento a la autoridad patriarcal, las condiciones de los trabajadores estacionales eran muy precarias en comparación a la de los jornaleros contratados por año. Tal situación se volvió más precaria porque los empleadores comenzaron a contratar trabajadores rusos y polacos (*idem*), esto tenía que ver con que los extranjeros aceptaban salarios más bajos y eran menos exigentes que los alemanes –aunque, su productividad también era menor-.

Ahora bien, Weber observó una disminución en la tendencia a contratar jornaleros por año, que se podría explicar en parte porque al contratar empleados por día no había un costo fijo. Pero, las explicaciones económicas no permitían entender a cabalidad lo que estaba sucediendo. Menos si se analizaba el caso desde el lado de los jornaleros. Los jornaleros contratados por año poseían una inminente seguridad y oportunidades mejores a futuro, aunque estaban subordinados a la autoridad arbitraria de los terratenientes. Weber observa que éstos parecían ya no tolerar tal sujeción aún y cuando esto implicara vivir precariamente. Para el sociólogo alemán, esta idea de libertad e independencia no era entendible si se la miraba sólo desde consideraciones económicas. O, en sus propias palabras, la idea de la libertad:

[s]e trata en gran medida de una solemne ilusión, pero, después de todo, los hombres –entre ellos los agricultores- no viven ‘solamente de pan’. Los esfuerzos y las aspiraciones de los colonos no hacen más que poner en evidencia una sencilla verdad: que el ‘problema del pan con manteca’ tiene una importancia secundaria (Weber citado por Bendix, 2000: 41).

Así, puede observarse que Weber enfatiza el problema de los análisis que dan preponderancia a la interpretación económica o materialista³⁵ -que enmarcan lo objetivo- y propone la importancia de las ideas de los individuos (cristalizadas en acciones) –de lo subjetivo- para entender un fenómeno como éste. Pero su fin no es terminar en un análisis idealista o subjetivista de las cosas; para este autor las ideas tienen un fundamento social (Bendix, 2000: 59). En ese sentido, las acciones individuales –guiadas por el ideal de la independencia- son un “síntoma de cambios de vasto alcance de toda la sociedad alemana” (*ibid*, 42). Las ideas tienen un fundamento objetivo, son compartidas por muchos hombres en un determinado momento histórico de la sociedad y además producen consecuencias objetivas (a través de las acciones de éstos).

Este intento de síntesis entre la acción y la estructura (Hekman, 1999: 11)³⁶, se puede ver claramente en su descripción de la sociología como aquella que interpreta y explica las acciones sociales. Tal y como lo propone Gil Villegas, aplicándolo a la investigación de la ética protestante de Weber, el objetivo del sociólogo alemán era doble. Por un lado, implicaba observar “cómo interpretaba el mundo el tipo ideal del calvinista puritano del siglo XVII” (2004: 30). En su respuesta se encontraban creencias tales como: 1) Dios es un ser omnipotente y omnisciente que ya sabe quiénes se salvarán y quiénes no; 2) que era su deber trabajar en este mundo para glorificar al Señor; y 3) llevar una vida ascética para evitar perder estar en gracia con él. Hasta ahí, dirá Gil Villegas, se comprende la mentalidad que guía las acciones de este tipo ideal calvinista. La segunda parte, o el otro lado, implicaba la explicación causal. Es decir, el estudio de las consecuencias posibles de tales acciones (la parte objetiva, independiente de las subjetividades de los calvinistas). La consecuencia para Weber, como es sabido, fue la acumulación de capital y su impacto en el desarrollo del capitalismo.³⁷ El propio Weber enuncia esto en los últimos renglones del volumen *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*:³⁸

³⁵ Es el caso del marxismo ortodoxo, que da preponderancia y determinación absoluta a las cuestiones materiales relativas a lo económico.

³⁶ La autora dirá que este es precisamente el “tipo de síntesis que Giddens discute” (1999: 11) y estamos de acuerdo con su interpretación.

³⁷ Esto se verá con detalle en el apartado *Las consecuencias no buscadas de la acción*.

³⁸ Cabe mencionar que tal cita es retomada por Reinhard Bendix (2000: 61) y por Gil Villegas (2004: 11) para mostrar que el sociólogo alemán no es un idealista, ni cuya visión desacredita el materialismo.

... nuestra intención no es tampoco sustituir una interpretación causal, unilateralmente ‘materialista’ de la cultura y de la historia por otra interpretación contraria de causalismo espiritualista igualmente unilateral. *Ambas* interpretaciones son *igualmente posibles*, pero como trabajo preliminar: si; por el contrario, pretenden ser la conclusión de la investigación, entonces ambas sirven muy poco a la verdad histórica (1920: 288-289).

Así pues y ya para finalizar, la respuesta de Weber a ¿cómo es posible la sociedad?, conjuga tanto la subjetividad de los actores –plasmada en las ideas que los guían, en el *sentido subjetivo* de su acción-, como las condiciones objetivas (materiales) en que se encuentran –producidas por sus propias acciones-³⁹. Ahora, pasemos al siguiente punto.

3.1.3 El estudio de la acción social⁴⁰

Weber propone la creación de una sociología comprensiva, que, como ya se mencionó antes, es aquella que estudia la acción social y por ende la interpretación de los motivos de ésta para entenderla y explicarla. Así lo propone él en su conocido primer párrafo de *Economía y Sociedad*:

Debe entenderse por sociología... una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esta manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos. Por ‘acción’ debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo. La ‘acción social’, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo. (Weber, 1922: 5)

Con esta primera cita, el autor está delimitando el campo de estudio sociológico. En primer lugar está afirmando que se investigan las acciones y que éstas son aquellos haceres humanos que implican un sentido subjetivo; en segundo lugar, precisa que tal disciplina no se interesa por todas las acciones sino específicamente por las acciones sociales. Entonces como primer punto nos atendremos a explicar qué son las acciones,

³⁹ Tal es el intento de la propuesta teórica de Giddens, que como se verá en el capítulo 4, no da el suficiente crédito a Weber.

⁴⁰ Para el desarrollo de este apartado nos referiremos en especial –aunque no únicamente- al capítulo “Conceptos sociológicos fundamentales”, que aparece en *Economía y sociedad* (1922) y al artículo “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva” (1913). Este último aparece en español en el libro *Ensayos sobre metodología sociológica*, que –en alemán- se publica en el volumen *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*.

cómo se comprenden (se interpretan para explicarlas), y finalmente cuáles son las particularidades de la acción social.

3.1.3.1 *La acción*

La sociología estudia las acciones con sentido subjetivo, porque sólo éstas son susceptibles de ser comprendidas. Cuando Weber habla de esto, parecería querer diferenciar entre acciones y *reacciones*,⁴¹ entre acciones con un sentido mentado⁴² y acciones sin intención (sin sentido subjetivo) o en las que no se comprende el sentido subjetivo.⁴³ Para mostrar a qué se refiere, propone que las acciones tradicionales, es decir, acciones llevadas a cabo por la costumbre, están en la frontera entre la acción y la mera conducta (1922: 6); son casi reactivas, podríamos decir. También indica que hay otro tipo de acciones que sólo son comprensibles para algunos especialistas –o gente que las ha vivenciado-, que es el caso de “los procesos místicos, no comunicables adecuadamente por medio de la palabra, [que] no pueden ser comprendidos con plenitud para los que no son accesibles a este tipo de experiencias” (*idem*). La explicación weberiana de los casos anteriores mostraría que en ocasiones las conductas no se pueden comprender o se comprenden parcialmente. La imposibilidad de comprensión no necesariamente está unida con que se haya vivenciado algo o no; por eso, afirma el autor, “no es necesario ser un César para comprender un César” (*idem*). Se puede comprender el sentido subjetivo aunque no se esté en los zapatos del otro. Pero, antes de explicitar cómo es posible comprender según Weber, es necesario recuperar algunas cuestiones que enunciamos al final del apartado 3.1.1; me refiero a la imputación causal y su relación con la acción.

Como se recordará, Weber se ha referido a la imputación de causas –desde su perspectiva neokantiana-, mismas que remiten a acciones individuales. Esto quiere decir que, así como Weber desustancializa el concepto de causa, lo mismo hace con el concepto de acción. En su texto “Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura” (1906), propone el ejemplo de una madre alemana que abofetea a su hijo. Ahí, afirma que, una cosa será la vivencia de la madre en el momento de abofetear al hijo, y otra la reflexión retrospectiva acerca de la misma. Así dice,

⁴¹ Que aparecen al investigador como reacciones, puesto que no son comprensibles.

⁴² Pensado o incluido en el hacer de la acción.

⁴³ Weber afirma que muchas conductas y procesos “sólo pueden ser captados biológicamente y... no son captables por sus motivos, ni comprensibles, sino muy fragmentariamente por su sentido” (1922: 15).

[n]unca ni en parte alguna un conocimiento conceptual, aun de una vivencia propia, es un efectivo 'revivir' o una simple 'fotografía' de lo vivido, pues la vivencia, *vuelta 'objeto'*, adquiere siempre perspectivas y nexos que en la 'vivencia' misma *no* son concientes... representar-se una acción pasada, propia, en la reflexión, en modo alguno procede de distinto modo que el representar-se un 'proceso natural' concreto, pasado, ya sea 'vivido' por uno mismo o relatado por otros (1906: 164).⁴⁴

Las acciones, pues, no son objeto de comprensión, sino hasta que se *representan* en la reflexión –es decir, ya que sucedieron-. En ese sentido, las acciones serán siempre *imputaciones* (del científico o del lego) y no 'cosas en sí'. Su límite, parece decir Weber, estará dado por los límites de nuestro interés (1906: n. 38, 165).⁴⁵ Precisamente uno de los problemas que presenta esto es la cuestión de la delimitación de la acción. Cuestión que no resuelve satisfactoriamente⁴⁶ y que se abordará con más detalle para el caso de A. Giddens y N. Luhmann en el siguiente capítulo.

Ya hecha la anterior digresión, regresamos a las cuestiones de la comprensión. Weber afirma que podemos realizar el proceso de la comprensión porque existen evidencias que nos lo permiten. Las evidencias pueden ser endopáticas⁴⁷ o racionales. Las primeras evidencias se refieren a la posibilidad de revivir "la conexión de sentimientos que se vivió en ella" (1922: 6), tal 're-vivir' se da a través de la fantasía.⁴⁸ Esto es, al observar un hecho, podemos comprender qué es lo que el otro experimentó. En ese sentido, mientras las evidencias se alejen más de nuestras valoraciones, más dificultades habrá para comprender un acto.⁴⁹ Las segundas, racionales o intelectuales implican establecer en la evidencia (en los hechos), una conexión lógica entre fines y medios. Todo esto desde nuestra experiencia. Así, Weber afirmará que el método de la sociología comprensiva es 'racionalista', o sea, utilizará evidencias de comprensión de carácter racional. Él asevera esto, no porque todas o la mayoría de las acciones se guíen por la razón, sino "como un recurso metódico" (*ibid*, 7). Y esto es así, como ya

⁴⁴ Las cursivas son mías.

⁴⁵ En esta nota habla de conexiones causales individuales que se hacen para inferir la acción. La cita dice: "...no hay que olvidar que cualquier conexión causal *individual*, aun la más simple en apariencia, puede ser dividida y analizada hasta el infinito, y el punto en que habremos de detenernos depende solo de los límites de nuestro *interés* causal en cada caso."

⁴⁶ Esto lo abordará Schütz (ver *infra* 3.2.2) aunque como veremos, el autor le reclama de más.

⁴⁷ Menciona como nombres equivalentes evidencias afectivas o receptivo-artísticas (1922: 6).

⁴⁸ Como ya hemos planteado, tal revivir es siempre una construcción, no la reproducción exacta del acto.

⁴⁹ Aquí podríamos pensar en un acto de brujería. Si nuestros valores no aceptan tales prácticas, no diremos que le sacaron el diablo al niño, sino quizá, que se convulsionó por la bebida de olor fuerte que le dieron.

habíamos visto, porque las acciones racionales con respecto a fines⁵⁰, a decir del autor, son las que poseen “el grado máximo de evidencia” (Weber: 1913, 176). Por ello podemos comprender con mayor grado de probabilidad las acciones de los sujetos, que si utilizáramos otro recurso metódico. Esto es lo que nos posibilita investigar científicamente el sentido que los sujetos tienen en su acción.

Ahora bien, la comprensión puede ser de dos formas: la actual y la explicativa⁵¹. La comprensión actual, que puede ser de acciones racionales o irracionales, es aquella que se obtiene de una observación directa. En el caso de las acciones racionales, el ejemplo que da Weber es el de la expresión 2 por 2 igual a 4. A decir del sociólogo alemán, cuando vemos la anterior expresión, entendemos cuál es su significado. En el caso de las acciones irracionales (o afectivas), un ejemplo puede ser la comprensión de una irrupción de enojo en el otro, por sus gestos o exclamaciones (1922: 8). En el segundo tipo de comprensión, la explicativa, es necesario no sólo observar la conducta del actor sino dilucidar cuál es su motivo para realizar tal conducta. Así, la comprensión explicativa de una acción, consistirá en entender la conexión entre medios y fines (el motivo). En este caso, también existen los dos tipos de acciones (racional y afectiva). Para el caso de la racional, entenderíamos por qué un leñador corta madera, si sabemos que lo hace “por ganarse un salario” (su motivo) (*ibid*, 9). En el caso de la acción afectiva, podemos entender que alguien se eche a llorar si sabemos que acaba de sufrir una decepción amorosa (que sería el motivo).

De este modo, queda claro que una cuestión imprescindible para la comprensión de la acción es el *motivo* de ésta. Para Weber un motivo es “la conexión de sentido que para el actor o el observador aparece como el ‘fundamento’ con sentido de una conducta.” (1922: 10). O en otras palabras, el motivo es el por qué de la acción, la causa de ésta, lo que le da sentido. La comprensión que busca la sociología, entonces, es la comprensión explicativa construida científicamente (utilizando evidencias racionales). Tal comprensión, como ya se ha dicho, es siempre una hipótesis causal (Weber, 1913: 185). Y es una hipótesis porque, como señala el sociólogo alemán, comportamientos iguales en los actores pueden tener, por ejemplo, motivos muy diversos para cada uno de ellos

⁵⁰ Estas son aquellas que se orientan “exclusivamente hacia medios representados (*subjetivamente*) como adecuados para fines aprehendidos de manera (subjetivamente) unívoca” (1913: 176).

⁵¹ El por qué nos explyamos en esta explicación quedará claro en el apartado de Schütz *infra* 3.2.2.

(*ibid*, 176). O pueden existir motivos contradictorios, e incluso, es posible que el propio actor pueda no reconocer cuáles son los verdaderos motivos de su acción, ya que “‘motivos’ pretextados y ‘represiones’ (es decir, motivos no aceptados) encubren... la conexión real de la trama de acción”⁵² (1922: 9). Por eso será necesaria una adecuación causal para tener la interpretación más válida.⁵³ Ésta buscará determinar la probabilidad de que un evento sea seguido o acompañado de otro. Las regularidades encontradas en la sociología siempre serán *probabilidades* de actuar de un determinado modo por determinados motivos.

Antes de terminar con esta parte, comentaremos algunas cuestiones respecto a la concepción de acción weberiana. El autor, antes de iniciar el apartado II (“Concepto de la acción social”) de los “Conceptos sociológicos fundamentales” en *Economía y sociedad*, incluye una frase que podría llevar a equívocos y por eso intentaremos explicarla. El sociólogo alemán afirma que,

[I]a acción *real* sucede en la mayor parte de los casos con oscura semiconciencia o plena inconciencia de su ‘sentido mentado’. El agente más bien ‘siente’ de un modo indeterminado que ‘sabe’ o tiene clara idea; actúa en la mayor parte de los casos por instinto o costumbre. Sólo ocasionalmente –y en una masa de acciones análogas únicamente en algunos individuos- se eleva a conciencia un sentido (sea racional o irracional) de la acción. Una acción con sentido efectivamente tal, es decir, clara y con absoluta conciencia es, en la realidad un caso límite. (Weber, 1922:18)

Para Weber, las ciencias sociales en general y la sociología en específico, trabajan mediante imputaciones de sentido. El concepto de acción es por tanto, también una imputación que hace el sociólogo –en este caso, Weber-. Aquí, el autor está hablando de una acción *real*, es decir, se está colocando en los procesos de vivencia que realizan los actores en su cotidianidad. Por ese lado, es que afirma que ésta se realiza en inconciencia; es decir, la gente no actúa porque tiene un fin claro en la cabeza; el fin lo colocará después de realizada la acción, o ni siquiera lo clarificará. Ciertamente aquí está siguiendo con cabalidad su propia propuesta (no hay incongruencias); pero, podríamos decir, junto con Schütz, que aquí se pueden vislumbrar dos problemas. Por un lado, Weber no precisa –en un escrito que pretende describir los conceptos

⁵² Por ello, afirma Weber, “el propio testimonio subjetivo, aun sincero, sólo tiene un valor relativo” (1922: 9). A partir de este pasaje, uno podría pensar que Weber afirma que el científico puede llegar a saber incluso más que el propio sujeto sobre su acción.

⁵³ Aquí la validez se refiere a “que el desarrollo externo y el motivo han sido conocidos de un modo certero y al mismo tiempo *comprendidos* con sentido en su conexión.” (Weber, 1922: 11).

fundamentales- la diferencia entre la acción como proceso y los actos como selecciones de los observadores. Por el otro, que tales selecciones pueden ser hechas por los científicos o los propios actores en una reflexión posterior de su acción. Como vimos anteriormente, en “Estudios críticos sobre la lógica...”, Weber tiene claro que hay una distinción entre la vivencia y la reflexión de ésta (que en el caso de Schütz sería la distinción entre acción y acto), y que la selección de la acción –en la reflexión – se da de igual forma en el propio actor y en el científico.⁵⁴ Sin embargo, como comentamos, parece un error no incluir tales precisiones en este escrito; además de que, como Schütz propone, no hay una clarificación de las particularidades de cada selección (del actor, del observador lego y del científico).

3.1.3.2 *La acción social*

La tarea de la sociología no es la explicación de cualquier tipo de acción, sino sólo aquella en la que los sentidos de los individuos estén orientados a otros⁵⁵, a saber, la acción social⁵⁶. Para delimitarla con más precisión, Weber afirma que una acción orientada a objetos materiales no entra en el concepto de acción social. La “conducta íntima” sólo será social cuando esté orientada por las acciones de otros. Para ejemplificar esto, Weber propone que orar solitariamente no es una acción social⁵⁷, ni tampoco la actividad económica de un individuo no referida a otros⁵⁸ (1922: 18). Aún más, dirá Weber, aunque existan otros presentes, esa no es condición suficiente para hablar de acción social. Uno de los ejemplos que incluye es el choque de dos ciclistas.

⁵⁴ Como ya mencioné, Weber, en el artículo “Estudios críticos sobre la lógica...” (1906), incluye el ejemplo de una madre alemana que abofetea a su hijo. Afirma Weber, que si ésta se “para a meditar unos segundos”, podrá aducir “a modo de descargo, que *si* en aquel instante no *hubiese* estado ‘alterada’, digamos, por ejemplo, a causa de una disputa con su cocinera, aquel correctivo no *habría* sido aplicado” (1906: 164). Es decir, en la reflexión esta madre *atribuye* su acto a su alteración, el motivo de su acto fue tal alteración causada por una disputa anterior. A decir de Weber, la mujer ha “ejecutado una ‘imputación causal’ semejante a la del historiador” (*idem*). Es decir, pretende decir que su acto no es *accidental*, sino *adecuado*. Así, su acción se vuelve significativa.

⁵⁵ Weber acota que los otros pueden ser individuos o una pluralidad de estos, conocidos o desconocidos (1922: 18).

⁵⁶ Weber afirma que la naturaleza es lo carente de sentido; pero esto no es lo opuesto de la vida social, la acción individual –que aparentemente no sería social-, también está *llena* de sentido (Weber, 1907: 122). Incluso yendo más allá, Weber afirma que la naturaleza también tiene sentido, sólo que éste es un sentido lógico y no subjetivo como en los otros casos (*ibid*, 126).

⁵⁷ Ya que desde su punto de vista, la oración o ‘la contemplación’ religiosa no están referidas a terceros. Los sociólogos contemporáneos dirían que orar implica un comportamiento social, ya sea en solitario o acompañado. De aquí parte la crítica de Schütz, y la de Giddens: orar –aunque sea en solitario- implica la existencia de otros. Según Schütz porque esto implica tipificaciones aprehendidas; según Giddens porque esto implica un lenguaje común, esto es, un lenguaje aprendido de terceros –que no tiene que ver con la tradicional concepción de lenguaje como conjunto de caracteres, palabras, etcétera-. Ver *infra* 3.2.2, para la crítica de Schütz y 3.1.5.2 para la de Giddens.

⁵⁸ Aunque en este caso, Weber no propone un ejemplo específico como en el caso de la oración.

Ahí, la acción se vuelve social cuando los ciclistas intentan evitar el choque o discuten después de éste (1922, 19). El otro, es el caso de transeúntes que abren su paraguas cuando empieza a llover (1913: 203). En este último ejemplo, la acción no es social –a decir de Weber– porque la apertura del paraguas no está referida a los otros, sino implica la relación individual con un elemento (la lluvia); a pesar de que esta acción haya sido casi simultánea en todos los transeúntes.

Después de ejemplificar que la acción social no implica la presencia de otros, sino la referencia a éstos⁵⁹, habrá que precisar qué implica tal referencia. Weber afirma que no puede ser la mera adopción de lo que otros hacen, sino que la condición es la orientación de la propia conducta a la conducta de otros. Tal distinción, afirma el autor, no es clara en el hecho empírico, pero “sí puede separarse...conceptualmente” (1922: 20). Esta separación conceptual aparece en *Economía y sociedad*, cuando Weber delimita cuatro tipos puros de acción social: la racional con arreglo a fines, la racional con arreglo a valores, la afectiva y la tradicional.⁶⁰ A pesar de que aquí queda claro que la delimitación de la acción social es analítica, no queda claro aún qué es orientar la propia conducta a la de otros. Esto es, no queda suficientemente aclarado cuál es la delimitación de una mera acción, con respecto a una acción social.

Para dilucidar lo anterior, recurriremos al texto “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva”, de 1913. Habrá que aclarar que en éste, Weber, no habla específicamente de acción social, sino de acción en comunidad (*Gemeinschaft*). A ésta la define como la acción que “se refiere de manera subjetivamente *provista de sentido* a la conducta de otros hombres” (Weber, 1913: 189). Podemos ver que, aunque no la denomine acción social, la está describiendo así, como una acción referida a otros.⁶¹ Por ello podemos recurrir a la explicación que da acerca de tal referencia a otros. Ésta implica una orientación “hacia las *expectativas* de una determinada conducta por parte

⁵⁹ Referencia que puede ser pasada, presente o esperada como futuro (1922: 18). Pero, al decir esto, uno podría pensar el ejemplo de los transeúntes desde otra perspectiva. Así, los peatones abren el paraguas porque en algún momento (referencia pasada) alguien les enseñó qué era un paraguas y para qué servía. Entonces, aunque en el momento presente el objetivo sea no mojarse, la acción refiere a un pasado en que otros estuvieron presentes. Ver crítica de Schütz *infra* 3.2.2.

⁶⁰ Puesto que la definición de tales acciones es de las partes más conocidas del teórico alemán, aquí no se explicarán. Ver (1922: 20-21).

⁶¹ Podemos especular que la utilización de acción social (*soziale Handeln*) en *Economía y Sociedad*, más que de acción comunal (*Gemeinschaftshandeln*) –como la denomina en este primer escrito–, puede tener que ver con la necesidad de separar los tipos puros de acción social que se realizan en comunidad (*Vergemeinschaftung*), de aquéllos que se realizan en sociedad o asociación (*Vergesellschaftung*).

de los otros y hacia las chances [*Chancen*]⁶², calculadas (*subjektivamente*) sobre esa base, que ofrece la consecuencia del propio actuar” (*idem*).

Es decir, referir mi acción a otros es orientar mi propia conducta por las expectativas que tengo del hacer de otros. Si esto es así, parecería ser que tal orientación por expectativas es lo que le da sentido a la acción, pero Weber menciona que éste no se agota “en la orientación en vista de ‘expectativas’ del ‘actuar’ de terceros...”⁶³ Sin embargo, en ese mismo escrito, Weber propone una serie de tipos de acción social (o de acción comunal), cuya característica distintiva es una diferente fundamentación de las expectativas hacia los otros. Esto es que, al parecer, algo relevante para comprender el sentido de la acción tiene que ver con explicitar el tipo de expectativas. Para ejemplificar esto hablaremos de la acción en sociedad (*vergesellschaftetes Handeln*) y del acuerdo (*Einverständnis*).⁶⁴ En el caso de la primera, a decir de Weber, ésta implica un actuar en el que la orientación de las expectativas está “alentada sobre la base de ordenamientos”; éstos se realizan de manera racional con relación a fines, y la orientación desde el sujeto también es racional con respecto a sus fines. (1913: 191). En ese sentido, la acción en sociedad implica un requerimiento ‘supra individual’ –por llamarlo de algún modo- de que las expectativas generadas por los ordenamientos se cumplan. En el tipo ideal de esta acción, afirma Weber, “el ordenamiento del contenido y de los medios de la acción social [es] *convenido* por *todos* los participantes de manera racional con relación a fines” (*ibid*, 195). Por ello, en este tipo de acción, los participantes *confían* que los otros se comporten según la convención. El *acuerdo* es un tipo de acción en comunidad que “*sin* un ordenamiento pactado de manera racional” se da como si tal ordenamiento existiera (*ibid*, 201). Así, el *acuerdo* es:

el hecho de que un actuar orientado según expectativas del comportamiento de otras personas tenga, a causa de ello, una chance empíricamente ‘válida’ de ver cumplidas esas expectativas, precisamente porque subsiste objetivamente la probabilidad de que estos otros traten esas expectativas, a pesar de la inexistencia de un pacto, como ‘válidas’ y provistas de sentido para su conducta. (*ibid*, 204)

⁶² Así aparece en la traducción argentina de Amorrortu, aunque, quizá una traducción menos coloquial sería *oportunidades* o *posibilidades*.

⁶³ Luhmann afirma que Weber al definir la acción comunal parece dudar de adscribir todo el significado a la orientación por expectativas, aunque cuando habla del acuerdo (*Einverständnis*) hace lo contrario. La razón de esto, dirá Luhmann es que no se pueden visibilizar expectativas complejas, cuando hay más de dos participantes (1984: 279).

⁶⁴ En la traducción de José Luis Etcheverry, publicada por Amorrortu, aparece *Einverständnis* como *consenso*. Una traducción menos equívoca, a mi parecer es: *acuerdo*.

La expectativa se mantiene mientras subsista la probabilidad de que los otros actúen como se espera que actúen. Y precisa Weber, que la existencia de las expectativas, no implica en lo subjetivo que los actores las crean válidas o con sentido (*ibid*, 204-205). De ahí la necesidad de relacionar la *validez* objetiva promedio, con la *validez* subjetiva promedio y de ahí establecer una “causalidad comprensiblemente adecuada” (*ibid*, 205). Así, podríamos concluir que la fundamentación de las expectativas *objetivamente*, aunque es una parte importante para entender el sentido de la acción, requiere de conocer cómo tales expectativas son retomadas *subjetivamente*; será la relación entre ambas la que genere una comprensión más exacta del sentido de la acción.

Para finalizar esta exposición diremos que, para Weber, la acción social vista simultáneamente desde los dos lados (un actor que se refiere a la conducta de otro y viceversa), es una *relación social*. Ésta implica la orientación “recíprocamente referida” en la que ambos participantes esperan con determinado grado de probabilidad que el otro actuará de una forma esperada (1922: 21). Sin embargo, como hemos visto, para el sociólogo alemán, el punto de partida del análisis no es la relación social, sino la acción social.⁶⁵

Intersubjetividad y sociedad

Antes de pasar al siguiente apartado, será necesario dejar esbozada una problemática que se abordará posteriormente. Me refiero a dos cuestiones que tienen relación recíproca. Por un lado, a la cuestión de la intersubjetividad y; por el otro, a la cuestión de cómo los significados individuales se convierten en sociales. Éstas tienen obvia relación, en tanto, para muchos autores, la intersubjetividad es la posibilidad de pasar del significado individual al social. Así, lo individual sólo se convierte en social si existe la posibilidad de compartir este significado con otro individuo. De ese modo, afirmar que existe intersubjetividad resuelve –aparentemente– el problema de la creación de lo social. ¿Cómo encara Weber lo anterior? Aunque ya lo hemos mencionado, será conveniente puntualizarlo recurriendo a un ejemplo que él propone en su escrito “La ‘superación’ de la concepción materialista de la historia de R.

⁶⁵ Esto será importante cuando exponamos tanto la propuesta original de Giddens, como la de Luhmann. Ya se verá que, aunque Giddens afirme partir de las prácticas sociales –donde aparentemente estaría implícita la interacción social– en última instancia su punto de partida sigue siendo el actor y su acción; para el caso de Luhmann, el punto de origen social está puesto en una situación de doble contingencia en donde –por lo menos– dos conciencias están involucradas. Esto se explicará más detalladamente en el capítulo siguiente.

Stammler” (1907). En este escrito, Weber critica la concepción de este jurista y utiliza sus propios ejemplos para refutarlo.⁶⁶ A continuación presentaré la cita y después la comentaré.

Vamos a suponer que dos hombres, quienes de otro modo no confluyen en ninguna ‘relación social’- por ejemplo, dos hombres no civilizados de diferentes razas, o un europeo que enfrenta a un nativo en África negra- se encuentran e ‘intercambian’ dos objetos” (Weber citado en Hekman: 1999, 24)⁶⁷

En el ejemplo, ya que los participantes intercambian cosas, se supone que tienen expectativas con respecto al otro. Weber afirma que aunque estos hombres sólo pueden saber con certeza el tono de voz del otro, los movimientos musculares, los signos del otro, ambos “imputan [sentido] a su comportamiento exterior” y este sentido “representa de nuevo una ‘regulación’ de su comportamiento futuro”. Ahora bien, el observador del evento (el científico en este caso), sigue el mismo procedimiento que los participantes: imputa sentido a su acción y por eso habla de *intercambio*. En ese punto, el investigador, para corroborar que su imputación tiene probabilidad de ser válida, tendría que preguntarse “¿cómo se ‘deberían’ comportar los dos ‘individuos que intercambian’ objetos, con posterioridad a la ejecución externa del acto de entrega, a efecto de que su forma de obrar corresponda a la ‘idea’ de intercambio?” (Weber, 1907: 122). De ahí tendría que exponer las consecuencias lógicas de la selección que se imputa –el intercambio-. Entonces, expondría una hipótesis a la que se acercaría o alejaría el comportamiento de tales hombres –comportamiento que también es una imputación-. A decir de Hekman, en este pasaje parecería que Weber rechaza que se necesite un lenguaje compartido para que exista acción social, pero que cuando habla de intercambio, está haciendo alusión a que “los conceptos *compartidos* por los dos actores constituyen el intercambio” (1999: n.6, 26). Es decir, no se requiere que haya todo un lenguaje compartido, sino conceptos semejantes o similares que provoquen más o menos las mismas probabilidades futuras.

⁶⁶ Una de las críticas a Stammler –relacionada con este ejemplo- es que, para Weber, tal autor no diferencia entre el sentido lógico de las ciencias naturales, el sentido de una acción individual y el sentido de una acción social.

⁶⁷ Preferimos esta traducción del pasaje, a la que aparece en la traducción de Óscar Julián Guerrero (Weber, 1907: 119), porque puede llevar a equívocos (nótese lo que aparece en cursivas): “Dos hombres, quienes por lo demás *están fuera de toda ‘relación social’* –dos nativos de diferentes tribus, o un europeo que encuentra en el África negra a un nativo- ‘intercambian’ dos objetos cualesquiera”.

Sin embargo, esta interpretación genera nuevos cuestionamientos. ¿Qué sucedería si el intercambio fuera entre dos europeos? En ese caso ¿sólo hay conceptos semejantes o sí hay un lenguaje compartido? Partiendo de que la intersubjetividad implica la posibilidad de compartir un lenguaje, ¿hay casos en que sí hay *intersubjetividad* y otros en que no? O, apartándonos de la interpretación de Hekman, ¿podemos decir que Weber no habla de intersubjetividad, sino de que la sociedad es la mera probabilidad de reciprocidad desde interpretaciones individuales? Y, ¿la menor o mayor comprensión (por imputación) está referida a este lenguaje compartido o a que en ciertas sociedades se vivencian cuestiones similares y en otras no? Además, la imputación ¿desde dónde se hace? ¿desde la perspectiva individual del investigador o lego? o ¿desde una perspectiva compartida por una cultura? Y de ser así, ¿cómo la perspectiva individual se vuelve cultural y viceversa?⁶⁸ Estas cuestiones no se aclaran lo suficiente y por ello son temas que retomarán tanto A. Giddens (ver *infra* 3.1.5) como N. Luhmann (ver *infra* 3.1.6).

3.1.4 Las consecuencias no buscadas de la acción

Esta idea está claramente expuesta en el famoso trabajo de Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.⁶⁹ Para un sociólogo es evidente que la conclusión de tal trabajo aparece en el título: las normas de conducta del protestantismo –en específico del calvinismo- produjeron como consecuencia no buscada una acumulación de capital. Según explica el propio Weber, desde la interpretación protestante ‘estar en gracia con Dios’ no es un producto de la intermediación de los ministros y los rituales con ‘el ser supremo’ (como en el caso del catolicismo).⁷⁰ La gracia se muestra en “la personalidad total, manifestada en la entera conducta ética de vida del individuo” (Weber, 1910:

⁶⁸ En “La ‘superación’ de la concepción materialista...” (1907), Weber plantea que “las representaciones que existen en la cabeza del ‘trabajador’ [por poner un ejemplo] provienen de su conocimiento experimental” (110) y más adelante, también considera que esto se puede hacer por instrucción (113). Es decir, parecería que el individuo genera su propio conocimiento social -cuestión paradójica-. Como veremos Schütz plantea algo similar que lo lleva a una problemática no resuelta (ver *infra* 3.2.3)

⁶⁹ Como lo ha aclarado Gil Villegas, Max Weber no publicó un libro con tal título. Los escritos que se condensan bajo ese título, son dos artículos de 1904 y 1905 que aparecieron en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* y que en 1920 se incluyeron –un tanto modificados- en el primer volumen de sus ensayos sobre sociología de la religión (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*). Como libro, intitolado *La ética protestante...* aparece diez años después de la muerte de Weber, en una traducción al inglés de Talcott Parsons (Gil Villegas, 2004: 15 y ss).

⁷⁰ En palabras de Weber “El protestantismo ascético carece (y de ninguna manera esto es accidental) de la institución de la confesión que otorgaba alivio al católico de las presiones llenas de angustia con respecto a la calificación del individuo para la salvación” (Weber, 1910: 500)

500). La posición en la vida cotidiana reflejaba si se era uno de los elegidos –aunque no existiera una certeza total de ello- (Gil Villegas, 2004: 30). Esto implicaba una serie de demostraciones del *estar en gracia*: por ejemplo, tener una vida ascética y abundante trabajo. Así, la necesidad de comprobar que se ‘estaba bien’ con Dios, generó acumulación.⁷¹ Ciertamente esto no significa que los capitalistas actuales sean protestantes o sigan creyendo esta cuestión del ‘llamado’. Lo que afirmaba Weber era que el seguimiento de estas ideas –plasmadas en intenciones de actores individuales– había generado condiciones materiales diferentes, y uno podría decir, éstas se independizaron de sus orígenes (de la acción intencional de los protestantes) y cobraron vida propia (se convirtieron en situaciones objetivas en las que se insertaron los actores)⁷². Es decir, el sociólogo de Heidelberg, no planteaba que las ideas calvinistas fueran el factor único o determinante para la consolidación del capitalismo⁷³; sino que entre las ideas calvinistas y el *espíritu*⁷⁴ del capitalismo existía una “afinidad electiva” (Weber, 1910: 495).⁷⁵ Como el propio Weber afirma en su introducción general a los dos escritos que componen *La ética...*, el objetivo de tales trabajos era “determinar la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de una mentalidad económica...” (Weber, 1920: 66). Una relación entre el protestantismo calvinista –específicamente, de “la concepción de racionalismo de domino del mundo del ascetismo intramundano”– (Gil Villegas, 2003: 10) y el capitalismo –específicamente la relación de la ética de trabajo con la actividad económica– (*idem*).

Para finalizar este breve apartado, sólo resta destacar la idea de mayor interés para el tema que aquí nos ocupa. Me refiero a que para Weber, la acción (como producto intencional de los actores y por ello subjetiva) genera consecuencias objetivas que los actores no se propusieron lograr. Así, las consecuencias no buscadas no son parte de la

⁷¹ El ‘estar bien’ con Dios era visible en la vida ascética, que para Weber implica “tiempo estrictamente dividido; trabajo, ...distanciamiento de vínculos abiertamente intensos con la carne... renuncia al placer como tal, ... y en general, renuncia al uso de bienes mundanos que no sean justificables sobre bases *racionales* (la higiene, por ejemplo, sí es considerada un bien mundano racionalmente justificado)” (Weber, 1910: 508-509).

⁷² Como afirma Gil Villegas, la acumulación de capital influyó “de manera decisiva en el desarrollo... del capitalismo” (2004: 31).

⁷³ Weber en *Economía y sociedad* estudia los “orígenes estructurales” del capitalismo y los coloca en la baja Edad Media. Así, no es posible decir que Weber creyera que el origen del capitalismo estaba en la Reforma protestante que ocurrió posteriormente (Gil Villegas, 2004: 10).

⁷⁴ Al hablar del *espíritu* del capitalismo, Weber alude indirectamente al término ‘espíritu económico’ que Werner Sombart definía como una actitud mental hacia la actividad económica (Gil Villegas, 2004: 39).

⁷⁵ Afinidad que, a decir de Gil Villegas, ya había sido planteada por Wilhelm Dilthey en sus primeras obras (2003: n. 28, 26).

acción, sino resultados que aparecen a partir de ella. Esto es así, ya que para el sociólogo de Heidelberg, la acción es aquel hacer al que se enlaza un sentido subjetivo; entonces, las consecuencias –al no ser intencionales- no son parte de la acción. Como vimos, para Weber, existen consecuencias no intencionales que generan condiciones sociales. Si se parte de las acciones para entender ‘lo social’, podemos observar que no aparece una integración de las consecuencias en el entramado teórico. Es decir, Weber no incluye en sus supuestos teóricos, los resultados de sus propias investigaciones, a saber, que resulta insuficiente partir de la acción social para entender la complejidad social. Lo social existe más allá de los sentidos subjetivos de los actores y se ve plasmado en las consecuencias no buscadas de la operacionalización (la acción) de tales sentidos. Esta cuestión será problematizada por Giddens y por Luhmann y, presentada por extenso en el próximo capítulo.⁷⁶

3.1.5 Los cuestionamientos de Anthony Giddens al concepto de acción

Lo que se pretende en este párrafo, no es mostrar una crítica punto por punto del sociólogo inglés a Weber. Es decir, no se pretende abordar los cuatro temas eje que hemos desarrollado en el caso del sociólogo alemán, sino enfocarnos al de la acción, y en todo caso, enfatizar algunas cuestiones relevantes relacionadas con ellos. La posición epistemológica de Giddens, su concepción de la sociedad y el tema de las consecuencias de la acción se desarrollarán en el siguiente capítulo. El apartado está dividido en dos incisos. En el primero, abordaré el tema de la interpretación de la acción y en el segundo, me referiré a la acción social.

3.1.5.1 Interpretación de la acción

Anthony Giddens, en su libro *Capitalismo y moderna teoría social* (1971), hace una serie de glosas de K. Marx, M. Weber y E. Durkheim.⁷⁷ En el caso de Weber incluye sus trabajos acerca del protestantismo y el capitalismo, algunas reflexiones de sus

⁷⁶ Giddens, con su concepto de *agency*, pretende integrar tanto ‘lo intencional’ como ‘lo no intencional’ que genera la acción y así vincular la acción individual con la producción de las instituciones. Luhmann critica severamente el centramiento en la acción para el análisis de lo social arguyendo la problemática de los límites de la acción y de las consecuencias.

⁷⁷ El objetivo general del texto es mostrar que, al contrario de Parsons, para él los clásicos de la sociología incluyen a este trío; así, da argumentos para sustentar esto. Sin embargo, la mayor parte del libro incluye glosas del trabajo teórico en general de estos tres autores.

ensayos metodológicos⁷⁸, una inserción acerca de sus conceptos fundamentales (aparecidos en *Economía y sociedad*) y su propuesta respecto al proceso de racionalización.

Quiero hacer notar que, en la parte de los conceptos fundamentales –que es la que nos interesa aquí-, cuando habla de la acción, enfatiza cómo para Weber “en la realidad no hay una separación clara entre la acción... y el comportamiento que es puramente automático” (Giddens, 1971: 146). Por ello, algo que llama la atención del anglosajón, es que hay amplios sectores de actividad humana –importantes para la sociología- que quedan en los márgenes de la acción significativa. Giddens cita el comportamiento tradicional y la actividad religiosa como dos experiencias que el científico social sólo puede entender parcialmente (Giddens, 1971: 146-147). Esta cuestión de los límites de la acción, capta su atención en el artículo “Hermenéutica, etnometodología y problemas del análisis interpretativo” (1976b), en el que regresa a esta problemática con un afán crítico.

En primer lugar, retoma el caso de las experiencias religiosas (ver *supra* 3.1.3), como actividades limítrofes entre el comportamiento comprensible y no comprensible. Afirma que, si se siguiera a Weber en su explicación, el comportamiento de los místicos sólo sería entendido a plenitud por quienes lo hubieran experimentado. Siguiendo el razonamiento, Giddens afirma: “supongamos que sólo algunos científicos sociales han tenido una experiencia mística ¿cómo podrían comunicar su comprensión [de tal experiencia] a aquellos que no la han tenido?” (Giddens, 1976b: 171). Y continúa el anglosajón, si se admite que no pueden comunicar su comprensión, esto “compromete la visión de Weber con respecto a la posibilidad de lograr un grupo de criterios intersubjetivamente acordados para establecer un ‘lenguaje observacional’ objetivo” (*idem*).

Esto es, Giddens cuestiona al sociólogo alemán la posibilidad de interpretación –desde sus premisas- de una acción (racional o emotiva) si ésta no se ha experimentado. Weber habla de la posibilidad de entender al César, aún cuando uno no sea el César; pero a

⁷⁸ Es interesante resaltar que, lo que en lengua inglesa y en español se trata como ensayos metodológicos, en alemán aparece publicado como *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, algo así como ‘conjunto de artículos acerca de lecciones de ciencia’.

juicio de Giddens, el sociólogo alemán no explica cómo es posible esto. En contra de lo que -a su entender- afirma Weber, Giddens propone que una conducta mística se entiende en algún sentido cuando se la señala como tal. Esto, porque el entendimiento tiene que ver con la posibilidad de describir acciones lingüísticamente y no con haber experimentado más o menos ciertas situaciones (*idem*). Así, Giddens propone que el problema de Weber, a saber, el problema de cómo es posible la interpretación de la acción y su comunicación a otros, está fuertemente anudado con su individualismo metodológico. Esto es así porque el sentido para Weber “...sólo aparece a través de la conciencia subjetiva de los actores” (Giddens, 1976b: 171). Aunque el autor anglosajón no lo diga en estos términos, le está achacando a Weber su influencia kantiana. El problema que Giddens encuentra es epistemológico –aunque no lo enuncie de esta manera-. Si se parte de la interpretación o la generación de aproximaciones, de imputaciones desde la conciencia, entonces no es claro cómo tal conocimiento –en este caso interpretación- pueda pasar de una conciencia a otra. La acción entonces es ciertamente subjetiva y eso es precisamente lo que la limita para ser comunicada.

3.1.5.2 Acción social

La crítica anterior está dirigida al concepto de acción. Sin embargo, como ya mencionamos, el autor alemán distingue entre acción y acción social y precisa que la sociología busca dilucidar esta última. Por ello, Giddens también apuntará hacia la crítica de la acción social.

Para Weber, ya se dijo, la acción social es aquella en la que el sentido está referido a la conducta de otros. Lo primero que se cuestiona Giddens es ¿quiénes son los otros? El anglosajón retoma el conocido ejemplo de los ciclistas⁷⁹ y propone que quizá la acción de manejar la bicicleta no está referida al otro ciclista, pero si suponemos a un individuo que está comenzando a andar, quizá dirija sus acciones pensando en la persona que le dijo: ‘mantén la vista fija en un punto delante y no muevas el manubrio’. Eso no lo sabemos porque sólo lo experimenta el ciclista. Un sociólogo, si siguiera a Weber, imputaría erróneamente esa acción como no social. A lo que quiere llegar Giddens es a lo mismo que enunciamos en el apartado anterior. Para él, “lo social se establece en términos del punto de vista subjetivo de los actores” (Giddens, 1976b: 171) y eso es

⁷⁹ Que se expone en *supra* 3.1.3

insatisfactorio porque entonces, ¿cómo hace el investigador para captar lo social si no puede experimentar en cabeza ajena? Y, aún más ¿cómo es que lo social es subjetivo? Giddens, continuando con su crítica, propone el ejemplo de una persona que se rasura. Ahí puntualiza que el sujeto que hace tal actividad no necesariamente está pensando en otro o en otros. ¿A quién o qué se orienta la acción? Giddens responde: a una convención o norma. El entendimiento no se da mediante una experimentación subjetiva o una imputación de la experimentación subjetiva sino por “descripciones públicamente accesibles” (*ibid*, 181). Y uno agregaría, siguiendo a Giddens, que son públicamente accesibles porque existe un lenguaje compartido. Es así que se logra una descripción social y no subjetiva.

Esto nos lleva a otro punto de crítica. Según el creador de la teoría de la estructuración, Weber cuando habla de *Verstehen*, se refiere a ésta como un método de observación de los científicos sociales. Para Giddens –aunque él reconoce que esta es una de las aportaciones de las corrientes interpretativas contemporáneas (1976^a)-, la comprensión es una condición ontológica de nuestra vida diaria, no una prerrogativa de los científicos sociales.⁸⁰ El entendimiento de la acción es la base fundamental para la explicación (*Erklären*) y éste implica “la aplicación de categorías lingüísticas ‘públicamente accesibles’, conectadas con normas o reglas tácitamente conocidas” (Giddens, 1976b: 174). Así, Giddens parecería desechar la diferencia entre acción y acción social y afirmar que las acciones siempre son sociales. Lo social podría parecer lo públicamente accesible -vía el lenguaje-. Y eso públicamente accesible son normas o reglas compartidas que permiten identificar eventos humanos como expresiones de algo, v.g. como acciones sociales.⁸¹

Ahora bien, antes de pasar al siguiente apartado, aquí debe plantearse algo que se elaborará más profundamente en el capítulo 4, apartado 4.1.2. Me refiero a uno de los principales objetivos de Anthony Giddens en su teoría de la estructuración, a saber, buscar una síntesis entre acción y estructura; entre aquello que tiene que ver con la subjetividad de los actores y aquello que tiene que ver con lo que va ‘más allá de los

⁸⁰ Esta interpretación parecería contradecirse con el ejemplo que pone Weber de la madre alemana que busca comprender por qué abofeteó a su hijo (ver *supra* 3.1.3). Aquí Weber incluso afirma que la imputación que hace la madre para comprender, no se diferencia de la de un historiador (ver nota 54).

⁸¹ Ciertamente esta cuestión de las ‘normas’ aparece retrabajada en *La constitución de la sociedad* (1984), en donde prefiere la palabra *regla*, para evitar cualquier relación con una posición del ‘deber ser’.

actores'. Al respecto, el análisis que hace Giddens del pensamiento en la teoría social reivindica dos grandes corrientes de pensamiento. Una que sobre-enfatiza al actor y otra que sobre-enfatiza la estructura⁸². Max Weber, diría Giddens, no logra la síntesis⁸³ entre lo objetivo y lo subjetivo, sino que se queda del lado del subjetivismo. Y se puede asumir lo anterior porque Giddens coloca a Weber como antecedente de lo que él denomina *sociologías interpretativas* (aquellas que enfatizan al actor y lo subjetivo), aunque no hace un análisis específico de esto.⁸⁴ Sin embargo, por lo que hemos mencionado, se puede deducir que la crítica a Weber iría en el sentido de que no logra articular las consecuencias no buscadas de la acción en una teorización social –esto, debido a que su punto de partida son las acciones intencionales de los actores-. En el capítulo 4, apartado 4.1.2., se podrá ver qué propone el sociólogo anglosajón para subsanar esta deficiencia.

3.1.6 Los cuestionamientos de Niklas Luhmann al concepto de acción

Aquí presentaré cuatro cuestiones en tres apartados. Primeramente, la posición de Luhmann con respecto a los clásicos de su disciplina, y específicamente su relación con M. Weber. En segundo lugar plantearé el problema de la conceptualización del sujeto, que –a decir de Luhmann- no aparece en el desarrollo weberiano. En un tercer apartado abordaré dos problemas, a saber, la cuestión de la imputación y su relación con la acción, y el tema de las expectativas y la acción social. Los tres apartados están intrínsecamente relacionados y por tanto más que hablar de cuestiones radicalmente distintas en cada uno, se harán diferentes énfasis de acuerdo a lo que se quiere mostrar.

⁸² Esto ya lo trabaja desde 1974, aunque no tan ampliamente como en *La Constitución...* Así, podemos ver que enuncia que existen dos “...tradiciones en la teoría social que se relacionan con problemas de método y con la identificación del ‘objeto de estudio’ que se dice le concierne a la sociología” (1976: 4). Estas dos son, por un lado el positivismo, y por el otro aquella tradición que “apareció en Alemania en el último periodo del siglo XIX” (*ibid*, 5). La complejidad de esta tradición se ilustra –afirma Giddens- por las batallas intelectuales que tuvo Max Weber para reconciliar “los fragmentos divergentes que eran su herencia teórica.” (*idem*).

⁸³ Algunos autores contemporáneos como Susan J. Hekman (1999) reivindican que Max Weber sí logró su objetivo, simplemente ha sido mal interpretado.

⁸⁴ En *Las nuevas reglas del método sociológico*, menciona “No evaluaré aquí la versión de Weber de la ‘sociología comprensiva’, porque ya existen en la bibliografía numerosos ensayos críticos de ella, y además porque, como resultará claro más adelante, creo que mucho en el examen que hace Weber de la comprensión y la explicación de la acción quedó superado a la luz de los avances posteriores en la filosofía del método.” (1976: 39).

3.1.6.1 *Los clásicos, el problema de la sociología y su relación con Max Weber*

Aunque el tema de los clásicos parecería estar fuera de la problemática de la acción, en el caso de Luhmann, es pertinente aclarar de qué manera piensa la posible recuperación de los sociólogos del pasado. Y esto es así, porque una de las características del sociólogo es su –aparentemente- nula citación y reintegración de los llamados ‘clásicos’. Luhmann, en *La ciencia de la sociedad* (1990^a), sugiere que los clásicos “...son un correlato de las exigencias de formación”, que permiten la ordenación de “redundancias” y la asociación de éstas a un nombre, además de permitir la traslación de problemas fácticos a problemas del texto o de la interpretación del texto (1990^a: n.136, 323). Así, culmina diciendo que la función de los clásicos es polivalente. Y aquí lo que nos interesa recalcar es la primera de las posibles funciones: la exigencia de formación para la disciplina sociológica. ¿Por qué se convierten algunos nombres en clásicos?⁸⁵ Como ya vimos en el capítulo anterior (ver *supra* 2.4), los clásicos se construyen y reconstruyen en el tiempo (quiénes son y por qué). Luhmann no estaría muy alejado de esta concepción. Sólo agrega que tal construcción no la hacen los individuos sino los sistemas.⁸⁶ En ese sentido, y siendo congruente con su posición teórica, afirma que la ciencia como la política y la economía se han diferenciado. Dentro de la ciencia la diferenciación llega a las ciencias sociales y naturales, y de las sociales se decanta la sociología. Lo interesante de este proceso de diferenciación –para el caso que nos ocupa-, es que una de las características es la auto-generación de problemas de la propia disciplina (1981: 52). Problemas que se atribuyen a nombres –dirá Luhmann-, a nombres como Max Weber –diríamos nosotros-. La función de formación de los clásicos, podríamos decir, es presentar cuáles son los problemas de los que se ha ocupado y ocupa una disciplina (en este caso la sociología). En una mirada a los clásicos, “...uno puede hacer conexión solamente con los planteamientos del problema, no con las soluciones del problema de los clásicos” (1981: 58). Esto es, permiten “...mantener controlado el tipo de planteamiento de los problemas en que se penetra” (1989: 54). Así, para Luhmann, los planteos de los clásicos no son significativos por las soluciones que presentan, sino porque han generado los problemas de los que parte la disciplina (Luhmann preferiría decir: a ellos se les atribuyen).

⁸⁵ Luhmann los enumera como sigue: Karl Marx, Max Weber, Georg Simmel y Emile Durkheim (1996: 27).

⁸⁶ Esto se aclarará en el siguiente capítulo cuando se hable sobre su propuesta de teoría, ver *infra* 4.2.1.

Con respecto a la generación de la disciplina, Luhmann afirma que “no resulta muy exagerado decir que se genera una tradición de teoría genuinamente sociológica, precisamente debido al hecho de que se deja atrás [la] diferenciación entre el individuo y la colectividad” (1981: 48). Esto es, la sociología trata en sus inicios de “la relación entre el individuo y la colectividad” (*idem*). Y además, en sus análisis, parte de un “marco de referencia social global”. Esto es válido –afirma Luhmann– para Max Weber y para Émile Durkheim⁸⁷ (*idem*). Así, Luhmann estaría de acuerdo en que la propuesta de Weber busca solucionar la tensión ‘subjetivo (individuo)’ / ‘objetivo (sociedad)’. La diferencia entre Durkheim y Weber sería que “presuponen esta diferencia en el sentido de distintas tradiciones y... plantean el problema de superación de manera respectivamente distinta” (*ibid*, 49). Según afirma Luhmann, para Durkheim la tensión entre individuo y colectividad no es tan grande, puesto que, desde su tradición, no se espera ni que el individuo ni que la colectividad “absorba en sí y cubra” a lo otro (*ibid*, 50). Entonces Durkheim puede trabajar con ideas “de traslape”.

El caso con Weber es diferente, dice Luhmann, ya que abrega de la tradición del idealismo alemán. Una tradición que interpreta al individuo como un sujeto experimentador del mundo (*welterfahrenden Subjekt*) y –complementaríamos– desde el que se construye el conocimiento. En efecto, en contraposición con la tradición en la que se encuentra Durkheim, desde el idealismo alemán sí se tiene la pretensión de encontrar la síntesis subjetividad/objetividad en el individuo. Por ello, afirma Luhmann, Weber trata más bien del conocimiento y de la acción, lo que hace que “la relación entre el individuo y la colectividad no aparezca como motivo dominante de la teoría” (*idem*). ¿Cómo sustenta entonces el creador de la teoría de sistemas que Weber trata del individuo y también de la colectividad, esto es, de lo subjetivo y lo objetivo? Luhmann afirma que esto se puede observar en los trabajos de Weber, en una doble referencia. Por un lado, la subjetividad se aloja en el concepto de acción racional⁸⁸; pero por otro la objetividad aparece en la posibilidad de comprensibilidad. Esto es, cada individuo puede tener diversidad de fines (y medios adecuados para lograrlos) y, a pesar de ello, es posible comprender su actuar. La subjetividad está resguardada en la posibilidad de elección del individuo, pero también la objetividad, ya que es posible conocer tales

⁸⁷ Aunque afirma que Simmel es la excepción. (Luhmann, 1981: 48)

⁸⁸ Según afirma Luhmann, esta opción por depositar en el concepto de acción la subjetividad de la individualidad, ha tenido consecuencias fatales en “los conceptos como acción, teoría de la acción, action research, etc., [que] son cargados con la problemática completa del sujeto” (Luhmann, 1981: n. 93, 49).

medios y fines aunque uno ‘no sea el César’. La referencia a la “subjetividad de la individualidad” también aparece en la elección de valores que se disponen (*Stimmungswerten*) en la sociedad. Valores que no permiten mostrar la validez o justificación de unos sobre otros en forma final ni tajante⁸⁹. Nuevamente, lo subjetivo aparece en la selección de los valores y lo objetivo en que tales valores son históricos (no hay principios puros) y, por ende, van más allá de los individuos.

Según Luhmann, en Durkheim y Weber se detecta el problema específico de la sociología, a saber, la relación individuo–sociedad. La solución de Weber, como ya vimos, implica construir una forma de observación de la realidad: los tipos ideales. Sin embargo, éstos son contruidos como una herramienta metodológica desde una cierta valoración cultural (la racionalidad instrumental). Una valoración elegida por Weber – aunque, según menciona, tal selección está basada en evidencia objetiva⁹⁰ que selecciona ciertos aspectos de la realidad. Como ya también vimos, el sociólogo alemán propone los tipos ideales como herramientas, que nunca empatarán con la realidad (selecciones subjetivas que no empatan con lo objetivo) y es esto lo que nos permite observar un problema. La relación individuo-colectividad aparece en sus consecuencias como acciones en la vida cotidiana que nunca empatarán con los ‘tipos’⁹¹, y como ‘tipos’ contruidos por un individuo a partir de sus valores, que nunca podrá justificar ni refutar su propia construcción.⁹²

Así las cosas, podríamos decir que uno de los primeros problemas que encuentra Luhmann en la propuesta weberiana, es que no asume las consecuencias de su esquema de observación. Es decir, no hay justificación última para el criterio de selección y esto implicará que lo que se puede corroborar tendrá que ver con la consistencia de la propia selección (del valor y de las causas imputadas). El problema para Luhmann no tiene que

⁸⁹ Según Weber, ante reivindicaciones políticas distintas “Lo que la ciencia puede hacer al respecto es analizar el contenido de estas reivindicaciones, y, en últimas, determinar –sin demostrar ni refutar– las convicciones y los juicios de valor sobre las cuales ellas descansan” (1978: 35)

⁹⁰ Pero, como él mismo menciona, no es posible justificar en última instancia la validez de una valoración por sobre otra.

⁹¹ Y entonces uno se preguntaría ¿cómo comprenderemos las acciones si se separan de modelo de la acción racional? ¿no la garantía de objetividad era que la racionalidad respecto a fines era la más eficaz? (ver supra 3.1.3)

⁹² ¿Cómo un sujeto puede reivindicar que lo que produce es objetivo? Ciertamente Weber apela a la probabilidad de que los actos se presenten de una cierta manera; pero como ya vimos ver supra 3.1.1, ‘probabilidad’ queda como una palabra no transparente. Hablar de probabilidad en abstracto, no nos ayuda a saber cuántos casos se necesitan para decir que el tipo ideal utilizado funciona, por lo menos heurísticamente.

ver con la bondad o maldad del planteamiento, sino con el no asumir ni explicitar esta cuestión.

El segundo de los problemas, y el más relevante aquí, tiene que ver con la proposición de objetividad desde la subjetividad. Para Luhmann, ésta no es una solución viable: la sociedad, la reciprocidad de perspectivas, no aparece por la vía de la subjetividad individual. Esta misma crítica, un tanto modificada, aparecerá también para el caso de Schütz. Como se verá en el siguiente capítulo, la apuesta de Luhmann implicará revertir la fórmula: observar la subjetividad (y la objetividad), desde la objetividad del sistema.

3.1.6.2 El sujeto

Otra de las críticas que Luhmann hace a Weber⁹³, tiene que ver con la concepción del sujeto. Como hemos visto en la exposición general de los planteamientos weberianos – como en las críticas de Giddens y la anterior de Luhmann-, una de las cuestiones centrales para Weber es rescatar la subjetividad y posicionarla en el actor. El actor se convierte en el sujeto que tiene motivaciones para realizar fines a través de ciertos medios. Sin embargo, afirma Luhmann, no hay una reflexión acerca de qué es el sujeto (1968: 14). Según el autor, simplemente se presupone como un ente complejo que va más allá de “la estructura de la acción racional” (*idem*). El sujeto sería aquél soporte de las acciones racionales (e irracionales), el soporte de una voluntad que elige fines. Tal sujeto tendría que estar capacitado para seleccionar, actuar y renunciar (a lo que no eligió), ir más allá de las acciones (ser una unidad que dé sentido a todas las acciones realizadas) y además debería tener “el suficiente tiempo para poder permitirse la asunción de fines alejados del presente” (*ibid*, 15). La crítica entonces, es que Weber no explicita qué sería o cómo sería un sujeto –que es una parte fundamental en su análisis-, sino que simplemente lo presupone. Y sí, concordamos con Luhmann en que no hay una conceptualización clara de Weber acerca del sujeto. Sin embargo, para ser justos, Weber no habla de integrar por completo al sujeto como soporte de la acción, según él mismo afirma, para el caso de la historia –que se puede aplicar a la sociología también-,

la personalidad ‘entra’ en la trama histórica, tal como la historiografía la construye, mas no en su totalidad sino sólo en sus manifestaciones de importancia causal; que nada tiene que ver entre sí la significación histórica de una personalidad concreta y su significación ‘humana’ universal (Weber, 1906: 125).

⁹³ Ciertamente que en lo que a continuación expondremos no aparece una referencia explícita a Weber, pero a nuestro parecer, tal crítica general se le puede aplicar a nuestro clásico.

Así, como Weber apunta, la personalidad del sujeto, su totalidad, no se contempla en la construcción de acciones. En ese sentido, no se requiere de tiempo para la decisión racional, porque ésta se construye a posteriori –como si hubiera tiempo para ello-. A pesar de la anterior salvedad, efectivamente, Weber no explicita en ningún momento qué es o cómo es el actor de la acción social, simplemente lo presupone y entra en escena en la medida de las imputaciones que seleccione el investigador.

3.1.6.3 La acción como imputación y como expectativa

En la historia, afirma Luhmann, se puede ver que el fin (los fines) logra(n) la sustancialidad de la acción, del movimiento (1968: 11). El fin es lo que estructura la acción, lo que le da su sentido. Pero a la acción se la comprende en una causalidad teleológica, donde los fines son “el verdadero estado definitivo del movimiento de la acción” (*ibid*, 13). Max Weber –entre otros⁹⁴- deja esta visión por una causalidad mecánica, aquélla que se refiere a la correspondencia de fines con una determinada subjetividad, en donde éstos se pueden ‘desplazar desde el futuro’ hasta el presente (1968: 13). El fin se convierte en una ‘representación actual’ de algo que un sujeto ha querido provocar. Y aquí se vuelve relevante el cómo del fin, esto es, los medios. Fines y medios “se tornan visibles como estaciones diversas de un suceso” (*ibid*, 22). El futuro ya no está determinado por fines previos, sino que aparece abierto y sus posibilidades pueden fijarse por medio de planes (*ibid*, 23).

Ahora bien, es preciso tener en claro que para Weber existe una doble dimensión en la acción. Por un lado, la relación causa-efecto, en la que hay una imputación causal y un juicio de posibilidad objetiva; y por el otro, la relación medio-fin, que implica el “plano teleológico de la acción que remite al problema del sentido subjetivo” (Sánchez, 1985: 220). El problema, diría Luhmann, es que en esta doble dimensión no se señala con claridad que ésta es relativa al observador, por un lado, y al participante, por el otro.

Para el observador, la acción se vuelve visible gracias a la causalidad mecánica (que mencionábamos anteriormente). Esto es, gracias a la relación entre medios (que causan) y fines (efectos). Pero, en el esquema causal, como menciona Weber, “siempre hay otras causas que también podrían producir un determinado efecto; y siempre hay otros efectos

⁹⁴ En este caso, Luhmann elude atribuir ideas a un nombre en específico y menciona a Max Weber entre otros autores. Cita en específico el artículo “Knies und das Irrationalitätsproblem” de Weber (1968: n.4, 14).

que podrían ser igualmente generados por una determinada causa” (Luhmann, 1968:28). En ese sentido la aceptación de una causa o un efecto “es una abstracción que cumple una determinada función de ordenación” (*idem*). Como ya vimos (ver *supra* 3.1.1), Weber habla de que el objetivo de la sociología será encontrar la probabilidad de imputaciones causales de las acciones (Weber, 2002: 23). Admite que al utilizar el esquema causal, está seleccionando una determinada causa o un efecto desde su posición de observador (desde su valoración), de ahí que sólo sea posible alcanzar probabilidades. Por ello dice Luhmann, “la interpretación causal de la acción es, pues, un esquema heurístico de pensamiento” (Luhmann, 1968: 30). Desde este punto de vista ‘causa’ y ‘efecto’, no son partes intrínsecas del suceso (no son propiedades del suceso), sino imputaciones de un observador –selecciones de un observador que se hacen con determinados criterios- (*ibid*, 31).

Como se verá en el capítulo 4 (*infra* 4.2.3), Luhmann está de acuerdo con Weber en que cuando hablamos de *acción*, estamos hablando de un proceso de atribución (de selección) que hace un observador. La diferencia sería que para Weber, el proceso de imputación es un problema metodológico y no una característica de la acción. Esto es, para Weber, la acción parecería *existir* gracias al sentido subjetivo del actor, pero el investigador sólo podrá aspirar a hacer imputaciones probables.⁹⁵ Para Luhmann en cambio, la atribución /selección/ imputación es lo que *crea* la acción – independientemente de las subjetividades-. A pesar de esta diferencia, podemos decir junto con Rainer Schützeichel, que la teoría de sistemas de Luhmann se conecta con la tradición sociológica (en la que están insertas las teorías de M. Weber y Alfred Schütz) que habla de procesos de atribución (2003: 92).

En fin, después de habernos exployado en una de las dimensiones, abordaremos ahora la otra, referida a la del participante. Si nos colocamos en la posición del participante, desde la perspectiva weberiana, para éste, la acción aparecerá como teleológica: siempre orientada por fines subjetivamente seleccionados y realizada por medios adecuados. La relación entre medios y fines no será aquí –como en el caso del esquema causal- una

⁹⁵ La distinción es muy sutil. Como ya mencionamos, Weber desustancializa la acción para el observador, en el sentido de que ésta sólo existe o en la reflexión o en la observación del científico por imputación de causas. Sin embargo, también se puede incluir la interpretación luhmanniana, si no existiera sentido subjetivo, las imputaciones del observador –valga la redundancia- no tendrían sentido. El objetivo del observador con sus imputaciones será acercarse al sentido subjetivo original de la acción.

mera relación entre causa y efecto. Aquí la relación se torna axiológica (Luhmann, 1968: 42); lo que significa que la elección de los fines estará guiada por valores que cada sujeto aprecia subjetivamente (y que no pueden ser justificados objetivamente por encima de otros). Uno de los problemas que Luhmann detecta es que la valoración puede ser transitoria. Por ejemplo, que en cierto momento el sujeto tenga en más alta estima la independencia que la pobreza⁹⁶, no significa que posteriormente pueda cambiar de valoración. Tal y como lo menciona Luhmann “El orden axiológico exige... un oportunismo elástico: que unas veces se fomente la paz a costa de la libertad para que en otras ocasiones se fomente la libertad a costa de la paz...” (1968: 40).

Lo anterior se refiere al participante, en tanto actúa según su sentido subjetivo, pero falta observar qué sucede con la acción social. Acción que, además de reunir el requisito del sentido subjetivo (o el sentido subjetivo mentado), está orientada a otros. Sin embargo, si se parte de la premisa de que cada quién puede elegir sus propios fines,

[e]ntonces ya no existe garantía alguna de que esos otros actúen dentro de unos marcos conocidos y en los que se pueda confiar, ni tampoco de que no alteren de súbito sus fundamentos de acción en tanto que yo procedo a tomar una decisión. No es sólo que uno haya de temer estulticia y perversidad en los demás y precaverse ante ellas; es el otro hombre, precisamente él, lo que se convierte en problema. (Luhmann, 1968: 15)

A pesar de ello, dice Weber, podemos hablar de *relaciones sociales*. Esto es, “*probabilidad* de que se actuará socialmente en una forma (con sentido) indicable” o, con “un mínimo de *recíproca bilateralidad* en la acción” (2002: 21). Pero, como ya lo hemos comentado, la pregunta esencial sería: cómo bajo las anteriores premisas es posible esta probabilidad. O, retomando la pregunta que inaugura Simmel y que retoma Parsons ¿cómo es posible el orden social? ¿Cómo es que partiendo de una valoración individual puedo esperar una orientación social? Y aquí, el tema que interesa a Luhmann, y que será una parte importante de su teoría, es la cuestión de las expectativas. Por formularlo de otra manera, la pregunta que Luhmann le haría a Weber sería ¿Cómo a partir de los fines individuales se puede justificar la existencia de *relaciones sociales*? O bien, como lo formula Schützeichel, ¿cómo son posibles las acciones como acciones sociales?⁹⁷ (2003: 90). Antes de terminar, es necesario puntualizar que a pesar de que Luhmann sigue un camino distinto al de Weber, sí

⁹⁶ Como en el caso de los campesinos del este de Alemania que estudia Weber. Ver *supra* 3.1.2

⁹⁷ Que, a decir de este autor, es una pregunta de la que también se ocupa N. Luhmann.

recupera la cuestión de la orientación de la acción ‘al otro’ y el planteamiento de que eso implica expectativas del comportamiento del otro (u otros).

De forma sucinta podemos decir que, la crítica de Luhmann y Giddens a Weber coincide en un punto. Para ambos, el fundador de la sociología comprensiva no soluciona el problema de la acción social. Es decir, Weber no explica cabalmente cómo es posible la reciprocidad de perspectivas. Para Giddens la solución es plantear un lenguaje compartido que permite la comprensión intersubjetiva; para Luhmann la solución será separar nítidamente la sociedad del individuo utilizando el concepto de sistema. Esto se desarrollará cabalmente en el capítulo cuatro.

3.2 Alfred Schütz: la intersubjetividad presupuesta

En virtud de que la presente tesis nos obliga a ir tras un objetivo específico, en este apartado nos limitaremos una vez más a tomar sólo lo que es de interés para el tema que aquí nos ocupa, a saber, la acción en la sociología. De este modo, seguiremos, como en el caso de Weber, las cuatro preguntas presentadas en *supra* 3.1, pero no en el mismo orden. Expondremos primero el punto de partida del autor (que aparece bajo el título: *Fenomenología e intersubjetividad*); en segundo lugar abundaremos acerca de su concepto de acción –a través de sus críticas a Weber- (en el parágrafo *Las críticas a Weber y su concepto de acción*); en tercer lugar presentaremos la explicación acerca de cómo se constituye la sociedad desde su perspectiva (intitulado *Las tipificaciones*), y finalmente se acotará el concepto de la acción (bajo el título: *Lo difuso de la acción y sus consecuencias*).⁹⁸ No se seguirá el mismo orden que en el anterior apartado puesto que –en este caso-, es menester conocer las críticas que hace Schütz a Weber para entender su caracterización de las tipificaciones.

3.2.1 Fenomenología e intersubjetividad

⁹⁸ Cabe mencionar que Schütz no toca explícitamente ese punto en su propuesta. Por ello se intentará contestar tal cuestión a partir de lo que se puede deducir de su armado teórico. La falta de inclusión de las consecuencias de la acción es una de las críticas que A. Giddens le hace (ver *infra* 3.2.5.2).

En 1932, aparece el libro *La construcción significativa del mundo social*.⁹⁹ En este libro, Schütz determina lo que será su proyecto teórico posterior. En él, afirma que Max Weber hizo contribuciones significativas a la metodología y conceptos de las ciencias sociales, pero que “se preocupó muy poco por consolidar sistemáticamente sus resultados mediante un punto de vista filosófico seguro y de alcance general” (1932: 37). El punto de vista filosófico que, al autor de origen austriaco, le parece más apropiado para esta tarea es la fenomenología trascendental. Como es sabido, el representante más relevante de esta corriente filosófica de fines de siglo XIX es Edmund Husserl. Para entender la posición de la que parte la observación sociológica de Schütz, será necesario hablar muy esquemáticamente de la propuesta husserliana.

La fenomenología de Husserl

Brevemente diremos que la fenomenología no está interesada en los objetos de la realidad, como objetos, sino en su significado.¹⁰⁰ Esto es, en una vertiente similar a la kantiana (Schuhmann, 1989: 169 y ss), para la fenomenología, la posibilidad de conocer la realidad siempre estará mediada por “las actividades de nuestra mente” (Schütz, 1945^a: 123). Husserl buscará llegar al origen de los significados de las ‘cosas’, de la experiencia de éstas y para ello utilizará la metodología de la *epoché*. Ésta consiste en poner entre paréntesis todas nuestras creencias en la realidad y en las proposiciones conocidas (Ferrater, 2001:1239). La puesta entre paréntesis no significa que no supongamos que existe ‘una realidad’, simplemente que la ponemos en duda. Así como Descartes intenta eliminar todas sus creencias hasta llegar a aquella de la que no duda (el ‘pienso, luego existo’), así Husserl intenta llegar a la base de la que parte toda experiencia.¹⁰¹ A esto, el autor de las *Ideen*, le llama reducción trascendental. Lo que queda después de la reducción trascendental es “El flujo de pensamiento en su integridad” (Schütz, 1945^a: 116). Esto es, el ‘fundamento’ de toda nuestra experiencia (una experiencia fenomenológica, por supuesto), es el ego. Así, el mundo no es “un

⁹⁹ Cuyo título en alemán es *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Es curioso resaltar que, primeramente apareció en español como *Fenomenología del mundo social*, título que elimina ‘sinnhafte Aufbau’ (construcción significativa, o con sentido). La decisión quizá tenga que ver con el título de la primera versión en inglés –o porque era una traducción del inglés– de 1967: *The Phenomenology of the social world* (Giddens: 1976^a, n.1, 40).

¹⁰⁰ Como afirma Schütz, “no es el objeto corpóreo ‘silla’ al que se refiere intencionalmente mi percepción, sino que el objeto intencional de mi percepción conservada es ‘la silla tal como yo la percibo’, el fenómeno ‘silla tal como se me aparece’” (1945:116).

¹⁰¹ La deuda intelectual a Descartes se puede ver claramente en el título de su libro *Meditaciones cartesianas*, y en el título del primer apartado de éste: “Las meditaciones de Descartes como el prototipo de reflexión filosófica” (Husserl, 1999:1).

mundo objetivamente existente para todos” (*idem*, 131), sino uno que pertenece a mi *transzendentale Eigensphäre* (a mi propia esfera trascendental).¹⁰² Este ego, en la actitud trascendental, delimita lo que es peculiarmente suyo, lo no-extraño y de ahí deduce lo ‘extraño’ (Husserl, 1999:95). Llegados a este punto, como innumerables autores lo han registrado, el problema fundamental al que se enfrenta Husserl es el solipsismo (Cabrera, 1989: 51). En efecto, si partimos del ego (lo no-extraño), sólo desde ahí podremos dar cuenta de otros egos (en este caso alter-egos, o una parte de lo ‘extraño’)¹⁰³. Es decir, la única certeza que se puede tener es la del ego trascendental desde el que se perciben fenómenos. Formulado de una manera más simple, y en relación con uno de los problemas que aquí nos ocupan, si cada conciencia está cerrada –los pensamientos son *sus* pensamientos- y desde ahí conoce, ¿cómo es posible conocer otra conciencia (cerrada con *sus* pensamientos)? Esto es, ¿cómo afrontar el problema de la *intersubjetividad*?

En la “Quinta meditación” dentro de las *Meditaciones cartesianas* (1999), Husserl intenta justificar la existencia de la intersubjetividad y hacerla compatible con la conciencia de la reducción trascendental. La solución de Husserl es que en cada mónada¹⁰⁴ (en cada ego), está la esencia intersubjetiva (Husserl, 1999:107). Y esto significa que yo veo ‘lo-extraño’ y en eso “otro” reconozco a un otro-como-ego.¹⁰⁵ Y ese reconocimiento implica que sé que ese otro piensa, que ese otro me ve como un otro-ego-allá, que no es una duplicación de mí mismo sino un ‘sujeto’ como yo. Así, nuestra coexistencia simultánea en diferentes puntos en el espacio (*ibid*, 119), la posibilidad de concebir a ese otro como una ‘analogía’ (*ibid*, 115) y “la empatía de contenidos [que] se indican de forma somática”¹⁰⁶ (*ibid*, 120), nos muestran cómo la intersubjetividad trascendental existe en el ego y permite la coexistencia armoniosa de las mónadas. Permite una *comunidad intermonadológica*. Por eso es posible lo social, a saber, la comprensión del otro ajeno (o extraño). Esta es la solución de Husserl al

¹⁰² Se le llama fenomenología trascendental y se alude a la conciencia trascendental; porque el intento es que este *experimento* de reducción hasta el ego como fundamento de la experiencia, no es un ego particular o específico. Aquí, la relación con la terminología kantiana es innegable: lo trascendental como un conocimiento *a priori* (Ferrater, 2001:3574).

¹⁰³ No sólo no se puede probar la existencia de ‘otros’ independientes de mí, sino de la realidad en su conjunto. Para el caso que nos ocupa, enfatizamos la cuestión de lo ajeno en tanto alter-ego.

¹⁰⁴ De forma muy sencilla podemos decir que, cuando Husserl habla de mónadas, hace referencia al ego como indivisible. Con tal nombre, está haciendo alusión a la propuesta de Leibniz (Husserl, 1925: 65).

¹⁰⁵ Recuérdese que estamos en el nivel fenomenológico, no psíquico.

¹⁰⁶ Schütz cuestiona específicamente la noción de empatía como fundamento de comprensión en Husserl y afirma que es una noción no aclarada en su propuesta fenomenológica. (Schütz, 1959: 150).

problema de la intersubjetividad desde la fenomenología. Ahora, ya con estos antecedentes, seguiremos con la exposición de Schütz y su recuperación de esta propuesta filosófica.

La fenomenología y las ciencias sociales

Teniendo en cuenta que, 1) una de las finalidades de la propuesta de Schütz es que las ciencias sociales cuenten con una base filosófica (Coria, 2002: 201) –que, a su parecer, Weber no buscó ni logró- y 2) que esta base es la fenomenología; expondremos de forma sucinta cómo hace compatible la cuestión de la intersubjetividad con su propuesta teórica.

Según menciona Alfred Schütz, el propio Husserl no estaba satisfecho con la solución de la “Quinta Meditación” (Schütz, 1959:143) respecto a la intersubjetividad trascendental y él mismo afirma,

[a]unque este problema sigue siendo fundamental para toda investigación fenomenológica, el hecho de que hasta ahora no se le haya encontrado una solución satisfactoria no disminuye la descollante importancia de la obra de Husserl para la fundamentación de las ciencias sociales. En efecto, *estas ciencias no estudian los aspectos filosóficos de la intersubjetividad, sino la estructura del Lebenswelt [mundo de vida], tal como la experimentan los hombres en su actitud natural*¹⁰⁷. (ibid, 146)

La cita anterior es importante porque nos muestra el salto que hace Schütz para justificar que, aunque la fenomenología no haya resuelto el problema de cómo desde el yo se concibe el otro-yo, aún se puede partir de esta propuesta filosófica para fundamentar las ciencias sociales. Este es un salto de la filosofía a la ciencia porque, a decir de Schütz, en el mundo de la vida (*Lebenswelt*), en la cotidianidad, no ponemos en duda la realidad que vivimos¹⁰⁸, ni la *yoidad* del otro u otros. Así, aunque filosóficamente sólo podamos justificar el conocimiento desde la conciencia –y no el de otras conciencias-, en la vida mundana nos conducimos como si pudiéramos conocer las conciencias de otros. En el mundo de la vida nos conducimos *intersubjetivamente*. Modificando un tanto la argumentación husserliana, Schütz afirma que podemos establecer un ‘ambiente comunicativo común’ -esto es, nos relacionamos

¹⁰⁷ El subrayado es mío.

¹⁰⁸ Esa es la actitud natural, no poner en duda nada: ni la realidad en general, ni la realidad de los otros como congéneres.

intersubjetivamente-, gracias a tres idealizaciones que se presuponen en la relación cara a cara.

La primera es la idealización de la intercambiabilidad de puntos de vista. Ésta implica que, en la relación cara a cara, comparto un sector del mundo (Aquí), con mi semejante (Allí). Esto es, los objetos que están a mi alcance, también están a su alcance. Así, presupongo que si yo Aquí, me trasladara Allí, tendría “típicamente las mismas experiencias” que el otro Allí y viceversa (Schütz, 1955: 282). La segunda idealización es la de la congruencia de los sistemas de significatividades. Afirma Schütz que cada actor tiene una situación biográficamente determinada.¹⁰⁹ A pesar de ello, propone el autor, en una situación cara a cara, los actores presuponen que “los objetos, hechos y sucesos actual o potencialmente comunes” son interpretados de forma “empíricamente idéntica, es decir, suficiente para todos los fines prácticos” (*ibid*, 283). La tercera idealización está enmarcada en que, además del espacio (como en el caso de la primera idealización), compartimos el tiempo. Esto es, en la relación cara a cara, mientras ésta dura “estamos mutuamente involucrados en la situación biográfica del otro: envejecemos juntos” (*ibid*, 284). Esto implica, según Schütz, que tenemos experiencias comunes ya que nuestro flujo de tiempo interior (el mío y el del otro) y el tiempo exterior son simultáneos. Debido a esta simultaneidad y a que los objetos a mi alcance están al alcance del otro, presuponemos que ambos tenemos un medio común y que el otro experimenta lo mismo que nosotros (*idem*).

Con estas idealizaciones Schütz quiere mostrar, que aunque ocupemos diferentes lugares en el espacio, tengamos situaciones biográficas diferentes y tengamos nuestro propio tiempo interior (y por ende nuestra propia experiencia), en la vida cotidiana, en la actitud natural, suponemos lo contrario. Es decir, aunque las conciencias están cerradas (como muestra la fenomenología), en la vida práctica suponemos la intersubjetividad. Así, la intersubjetividad del mundo de la vida “no se demuestra, es un presupuesto que se convierte en la condición de posibilidad del mismo *Lebenswelt*” (Mèlich, 1993: v). Entonces, aunque filosóficamente no esté resuelto el problema de la

¹⁰⁹ Es decir, cada quien tiene particularidades específicas de acuerdo a su biografía. Así, aunque dos hermanos hayan nacido y vivido en la misma casa, cada uno tendrá una situación biográficamente determinada (las experiencias de ambos nunca serán exactamente las mismas).

intersubjetividad, en las ciencias sociales, y en específico en la sociología, se parte de que el mundo social es intersubjetivo. Y lo es, dice Schütz,

porque vivimos en él como hombres entre muchos hombres, con quienes nos vinculan influencias y labores comunes, comprendiendo a los demás y siendo comprendidos por ellos. (1953: 41)

Así, para las ciencias sociales interesadas en el mundo de la vida, donde los actores permanecen en la actitud natural, se parte de que la intersubjetividad es un hecho del que no se duda –y hasta es evidente como aparece en la cita anteriormente mencionada–.

Para finalizar este párrafo diremos que, la propuesta epistemológica de Schütz parte de que no se conoce la realidad tal cual, sino que ésta se conoce desde el ego intencional. Esto lleva a un callejón sin salida a cualquier intento de hablar de la sociedad (¿cómo se genera una realidad común si ésta se construye a partir de cada ego?). Por tal motivo, Schütz realiza una maniobra muy kantiana: partamos de que la realidad social existe y entonces veamos cuáles son las condiciones de posibilidad de esto (de ahí que hable de las idealizaciones). Así, parecería presuponer la existencia de tipificaciones, que nos indican la existencia de intersubjetividad; pero sin lograr justificar cómo es que aparecen éstas desde una perspectiva fenomenológica. Esto se verá en los apartados siguientes.

3.2.2 Las críticas a Weber y el concepto de acción de Schütz

Para Schütz, aunque Weber tiene muchos logros,¹¹⁰ uno de sus errores es proponer la acción significativa como el elemento básico de los fenómenos sociales. Según el austriaco, con este concepto Weber deja sin explicar “una zona muy compleja y ramificada que requiere mucho más estudio” (Schütz, 1932^a: 37). Por ello, el avecindado en Estados Unidos, presenta su propuesta guiado por los conceptos de Weber y las imprecisiones que encuentra en estos. Aquí se presentarán específicamente cuatro críticas concernientes al concepto de acción. La primera se refiere a la diferenciación que Weber hace entre acción significativa y conducta; la segunda, relacionada con la distinción entre el observador y el actor, y por ende con la (im)posibilidad de conocer la significación subjetiva; la tercera que tiene que ver con la

¹¹⁰ Como que las ciencias sociales no deben formular juicios de valor, o que la sociología no debe ser “especulación metafísica” sino “descripción simple y cuidadosa de la vida social”, y por supuesto su idea de la sociología comprensiva (1932^a: 35).

comprensión directa y explicativa, que decanta en los motivos *para* y *porque* y; finalmente, aquélla donde establece diferencia entre acción y acto.

3.2.2.1 *Acción significativa y conducta*

En el apartado de Weber, pudimos apreciar que este autor diferencia entre conducta y acción. La conducta sería aquélla a la que no se enlaza un sentido subjetivo, a diferencia de la acción. Sin embargo, existen acciones que parecen estar en el umbral entre acción y conducta, entre acción y reacción. Para mostrar esto, propone por ejemplo, la acción de corte tradicional (persignarse frente a todas las iglesias) o la afectiva ('sentir la presencia de Dios').¹¹¹ Así, alguien que se persigna cada vez que pasa por un templo de manera cuasi-automática podría no enlazar un sentido subjetivo; o en el segundo caso, al ser una experiencia personal no experimentada por el científico, podría no tener sentido.¹¹² Para Schütz, lo que muestran estos ejemplos es que Weber define muy vagamente el concepto de acción. Además, dirá el austriaco, es evidente por qué formula tal concepto de esa manera (la acción como conducta significativa). Afirma Schütz

cuando Weber habla de conducta significativa, está pensando en conducta racional y, lo que es más, en 'conducta orientada hacia un sistema de fines individuales discretos'. Él piensa que ese tipo de conducta es el arquetipo de la acción. (1932^a: 48)

Para Schütz no sólo es erróneo utilizar ese tipo de conducta como el arquetipo de acción, sino utilizar la significatividad como criterio para distinguir una acción de una conducta (y así distinguir lo que es pertinente para el análisis social y lo que no). Y esto es así, porque –afirma Schütz- si el actor reflexiona sobre sus vivencias, ninguna carece de significado para él. Según este autor, la mayoría de las acciones que realizo en mi vida diaria pueden ser catalogadas como automáticas y, sin embargo, todas y cada una de ellas tienen un significado para mí. Aquí entra en juego además la siguiente crítica: la distinción observador-actor.

¹¹¹ La especificación de los ejemplos es mía.

¹¹² Es interesante observar que en el primero de los casos la falta de sentido o significado tendría que estar en el actor, pero en el segundo caso, ésta se traslada al observador (para quien experimenta eso es totalmente significativo y con sentido). Schütz reconoce esto pero no logra elaborarlo mayormente. Más adelante se presentará una distinción que propone N. Luhmann, para entender esto –ya no en el ámbito de la conciencia sino de la comunicación-. Me refiero a la distinción entre acción y vivencia que se explicará brevemente en el siguiente capítulo, en 4.2.2.1, apartado *El sentido*.

3.2.2.2 *Observador y actor*

Al hablar de la significatividad de la acción, podemos ver una distinción si estamos posicionados como observadores o como actores. Para un observador, si yo me persigno siempre que paso por una iglesia, mi comportamiento puede parecer automático y sin significado; para mí, por el contrario, esta práctica –aunque automática- tiene un sentido. Aunque el observador podría no dar ningún sentido a mis prácticas, yo sí atribuyo sentido a las mías. Así, dice Schütz, “el significado subjetivo de la conducta de otra persona no tiene por qué ser idéntico al significado que su conducta externa percibida tiene para mí como observador” (1932^a: 50). Lo que yo veo como observador “son meras ‘indicaciones’ (*Anzeichen*) del significado a que apunta el actor” (*ibid*, 51). En ese sentido, afirma Schütz, si cuando Weber habla de comprender el sentido subjetivo de la acción, se refiere a comprender lo que el actor está vivenciando, esto es imposible¹¹³. Es imposible porque, partiendo de la fenomenología y de las conciencias cerradas, el sentido subjetivo sólo lo conoce el propio actor. Si se refiere simplemente a “la actitud manifiesta exhibida por la otra persona”, entonces es posible comprender el sentido subjetivo. La crítica está dada en dos sentidos. Por un lado, Schütz cuestiona a Weber su falta de propuesta filosófica –que el austriaco quiere saldar mediante la fenomenología- y; por el otro, para él en la propuesta weberiana no aparece una distinción entre el observador (el científico o el lego) y el actor, distinción importante para la definición de la acción¹¹⁴. Además, para Schütz, Weber no explicita qué quiere decir con comprender el sentido subjetivo de la acción.

3.2.2.3 *Comprensión directa y explicativa*¹¹⁵

Como vimos anteriormente, Weber, en “Conceptos sociológicos fundamentales” (1922), propone dos tipos de comprensión, la directa y la explicativa. Schütz se dedica a analizar ambos y afirma que están planteados erróneamente. Con respecto a la comprensión directa, Schütz afirma que según la descripción weberiana, sería posible

¹¹³ Como ya vimos en *supra* 3.1.3 no es esto lo que pretende Weber, ya que siempre habla de imputación de sentido.

¹¹⁴ Como vimos en 3.1.3, Weber sí distingue entre el actor y el observador, quizá lo único que se le pueda achacar es que no lo hace en *Economía y sociedad* en los “Conceptos sociológicos fundamentales”. Puesto que Schütz se basa en este texto y ahí no aparece la mención, el sociólogo austriaco aprovecha para criticar esto.

¹¹⁵ Cabe mencionar que Schütz –o la traducción del texto de Schütz- no habla de comprensión directa o explicativa, sino de comprensión ‘observacional’ y ‘motivacional’. En *Economía y sociedad*, Weber habla específicamente de *aktuelle Verstehen* (comprensión actual o directa) y *erklärendes Verstehen* (comprensión explicativa) (2002: 3-4).

comprender el significado de una acción por la mera observación de ésta. Por ejemplo, cuando se ve a alguien cortar madera o apuntar un rifle a un animal –retomando los ejemplos que el propio Weber propone- se comprende qué está haciendo el actor. Sin embargo, a decir del sociólogo austriaco, cuando se afirma que alguien ‘corta madera’, ‘apunta un rifle’, “es obvio que *ya* han sido comprendidos e interpretados [estos actos]” (1932^a: 56). Es decir, nosotros observamos las expresiones corporales y después las ubicamos “en un contexto más amplio de significado” (1932^a: 57). A éste le llama Schütz contexto objetivo de significado, en contraposición con el contexto *subjetivo* de significado. Así, en conexión con lo que tratamos en el apartado anterior, el contexto subjetivo de significado sólo lo comprende el actor¹¹⁶; y el contexto objetivo lo comparten no sólo el actor sino los observadores. El contexto objetivo sería aquél que se refiere a ‘lo social’. En ese sentido, no existe una comprensión directa que aparezca de la mera observación de la conducta corporal del otro, ya que la comprensión está conformada por este contexto social-objetivo.

En lo referente a la comprensión explicativa –que Schütz renombra como *motivacional*– a decir del sociólogo y fenomenólogo, Weber afirma que después de comprender el significado subjetivo (después de la comprensión directa) aquí se busca comprender el contexto al que pertenece la acción. Y sigue Schütz, “esto es confuso, si no directamente contradictorio, pues no tenemos ninguna manera de saber si el contexto significativo que consideramos apropiado es el mismo que el actor tiene en su mente” (1932^a: 57). Entonces, para lograr la comprensión explicativa (que vaya más allá del contexto objetivo en que situamos la acción), se requiere conocer el pasado y el futuro del actor. Así, Schütz separa por un lado el significado de la acción –que se encuentra gracias al contexto objetivo-, y por el otro los motivos de la acción –que implican conocer una parte de la biografía del actor-. Pero además, afirma el austriaco, se pueden identificar dos tipos de motivos: los motivos *para*, y los motivos *porque*. Los primeros se refieren al futuro de la acción, al proyecto de ésta y “forman parte de la acción misma”; los segundos –por el contrario- se refieren al pasado, y pueden ser denominados como razón o causa de la acción (1960,24). Por ejemplo, el actor A apunta el arma *para* disparar a un animal, el actor A apunta el arma *porque* es un cazador y de

¹¹⁶ Afirma Schütz, que si se observa una ‘explosión de cólera’ de alguien –que ya implica un contexto objetivo- se puede saber que esa persona está enojada pero “sigue siendo oscuro para mí lo que ese enojo significa para él subjetivamente” (1932^a: 56).

eso vive. La explicación significativa de la acción para Schütz sólo es posible si se identifica tanto la significación de la acción (mediante el contexto objetivo), como el pasado y futuro del actor. La dilucidación de los motivos *para* y *porque*, no únicamente le permiten a Schütz explicar la acción, sino también explicar la posibilidad de intersubjetividad. Según el autor “el prototipo de toda relación social¹¹⁷ es una conexión intersubjetiva de motivos” (1960: 26). Esto es, el motivo *para* del acto de un individuo (A) en relación con otro (B), involucra la expectativa de que el otro (B) reciprocará algo. Y el motivo *porque* se convierte en el motivo del otro actor (B), con respecto a (A). Schütz ejemplifica esto con el siguiente caso: supongamos que (A) le hace una pregunta a (B). El motivo del acto de A con respecto a otro es, *para* que (B) responda, (B) responde, entonces el motivo de (B) es *porque* (A) le preguntó. (*ibid*, 26-27). Ahora bien, la posibilidad de una *conexión intersubjetiva de motivos*, tiene que ver con las tipificaciones¹¹⁸, mismas que trataremos más adelante con el mismo nombre. Por lo pronto, culminaremos aquí diciendo que a juicio de Schütz, Weber, en primer lugar, confunde significado y motivo de la acción. En segundo lugar, no logra dilucidar las dos variantes de los motivos –ni sus implicaciones para las relaciones sociales-. Y en tercer lugar, no aprecia que tanto la comprensión directa como la explicativa, parten de un contexto objetivo de significado.¹¹⁹

3.2.2.4 *La diferencia entre acto y acción*

Otra de las claras objeciones que hace Schütz a Weber tiene que ver con el tiempo y su relación con la acción. Como mencionamos al inicio de las críticas a Weber, para este sociólogo vecindado en Estados Unidos, ‘la acción significativa’ no puede considerarse como la base presupuesta para un análisis posterior. Hablar de acción implica aludir a cuestiones muy complejas. Así, afirma Schütz, la palabra acción encierra ambigüedad. Tal palabra puede referirse a algo ya constituido, “una Objetividad” (1932^a: 68), pero también puede significar algo en curso. Por ello, Schütz preferirá hablar de *acción*, sólo cuando esto se refiere al flujo de las vivencias presentes del actor, además de las vivencias a futuro. En ese sentido, podríamos decir que los actores realizan una acción en su vida: el flujo de vivencias desde que nacen hasta que

¹¹⁷ Relación social entendida en el sentido weberiano, como probabilidad de reciprocidad de perspectivas.

¹¹⁸ Esto es, los motivos *para* y *porque*, no son los específicos de un actor en particular, sino aquellos motivos construidos objetivamente en una sociedad.

¹¹⁹ Schütz remata diciendo que “La comprensión del significado subjetivo no tiene cabida en ninguno de los dos [tipos de comprensión]” (1932^a: 59).

mueren. Por caso contrario, hablará de *acto* para referirse a algo que ya se realizó, “y que puede considerársele independientemente del sujeto que actúa y de sus vivencias” (1932^a: 69). El acto, a decir de Schütz, se cumple (o se vuelve unidad u objetividad) en forma anónima (*idem*). La acción por el contrario, está ligada a las vivencias del actor (a su subjetividad). El acto trasciende a la duración y la acción es inmanente a ésta. Es decir, la acción existe en tanto deviene, el acto persiste puesto que ya no deviene (ya está completado). La pregunta obligatoria a Schütz, en este momento, es ¿qué es lo que hace que aparezca un acto, una Objetividad –como menciona el propio autor-? La respuesta del austriaco es: la selección. Desde el punto de vista del actor, el prestarle atención a una vivencia implica que la he distinguido de otras, que la he seleccionado. Seleccionarla implica hacerme consciente del significado de tal vivencia (1932^a:71). El significado es, entonces, “una cierta manera de dirigir la mirada hacia un aspecto de una vivencia que nos pertenece” (*idem*).¹²⁰ La selección, la dirección de la mirada se da mediante un acto reflexivo. Por supuesto el acto reflexivo de selección, también lo puede hacer el científico y no sólo éste, sino todos ‘los otros’ al observar al actor. En ese sentido podemos decir que lo que la sociología investiga es el significado de los actos –que son selecciones del investigador-. Mientras que el sentido y/o significado de la acción (del flujo de vivencias) sólo es conocido por el actor mismo en su conciencia; el significado del acto puede ser conocido tanto por el científico como por los legos.¹²¹ Ahora bien, ¿cómo se selecciona el acto y por ende los significados? Esto tiene que ver con las tipificaciones, que se expondrán a continuación. Para finalizar este apartado diremos que, aunque Weber también habla de atribución del significado de la acción; no explica cómo una atribución individual (del observador) puede tener significado social. Para ello, dirá Schütz, habrá que separar claramente lo subjetivo de lo objetivo (la acción del acto) y limitar las pretensiones de significación, a un significado objetivo. El aporte de Schütz, podríamos decir, es incluir más complejamente la categoría del tiempo en el análisis de la acción.

¹²⁰ Cursivas del original.

¹²¹ Cabe mencionar que los legos y los científicos pueden ser distintos, según el lugar temporal en que se encuentren. Así, Schütz distingue tres mundos. El mundo de los contemporáneos (*Mitwelt*), que se divide en el de los semejantes (*Mitmenschen*) con quienes me relaciono directamente (comparto tiempo y espacio) y los contemporáneos (*Nebemmenschen*), de los que no tengo una experiencia directa, pero que comparto con ellos el tiempo. El mundo de los predecesores (*Vorwelt*), anteriores a mi tiempo, a quienes –dice Schütz- se les puede entender pero no influenciar. Y finalmente el mundo de los sucesores (*Folgewelt*), a quienes mis acciones e interpretaciones pueden influir, pero –porque existirán después de mí- no los puedo entender (1932b: 33-34).

Resumiendo, podemos decir que para Schütz, no se puede definir la acción como una relación de medios y fines, sino que es clave entender que ésta es un ‘recorte’ que puede hacer el observador –ya sea el científico o un lego en copresencia-, o el propio actor cuando reflexiona acerca de sus vivencias. Más aún, será preferible hablar de *acto*, para diferenciarlo del proceso vital ininterrumpido, a saber, la *acción*. En ese tenor, todo acto, tiene sentido. La denominación de acto, el recortarlo del flujo vital, implica una selección y ésta implica un sentido (un significado). Así, para comprender el sentido de la acción, será necesario distinguir específicamente a qué se refiere esto. Podemos decir que para Schütz existen dos sentidos subjetivos y uno objetivo: (1) el sentido subjetivo del actor (el que sólo él puede conocer porque es un proceso de su conciencia); (2) el sentido subjetivo atribuido (el sentido que los observadores otorgan al actor según las indicaciones que muestra éste); (3) el sentido objetivo compartido (las tipificaciones comunes en la sociedad que permiten imputar sentidos subjetivos). Por ello -para el caso de la ciencia social y de la vida cotidiana- se comprenden los actos de los otros solamente puesto que existe un sentido objetivo compartido. Así, lo que verdaderamente ‘pasa por la cabeza’ de quien actúa, es algo que sólo él sabe. Ahora bien, existe la posibilidad de una comprensión explicativa –o motivacional como la llama Schütz- cuando además de situar el acto en el contexto de significado objetivo, lo conectamos con el pasado y el futuro del actor. Así, ese acto aislado, cobra sentido en el flujo vital. Es decir, lo conectamos con los motivos *para* o *porque* del actor.¹²² Por ello, una cosa serán los actos y otra los motivos de éstos. La sociología se interesará por la selección de actos típicos y su ubicación en el pasado y futuro típico de la acción.

3.2.3 Las tipificaciones

Para comprender el contexto en que aparecen las tipificaciones, es necesario regresar a algunos planteamientos del autor y presentar otros. Como vimos en el apartado *Fenomenología e intersubjetividad*, el conocimiento se genera desde la conciencia trascendental. En el caso de las ciencias sociales (ciencias empíricas), el conocimiento parte de cada conciencia individual. Schütz –como sociólogo- afirma que esta conciencia¹²³ (y el individuo que la ‘porta’) aparece situada en un mundo social ya

¹²² No hay que olvidar que estos motivos también son atribuidos, y no los que el actor tiene en su cabeza –si es que los tiene-.

¹²³ Schütz no habla de conciencias, sino de individuos. Sin embargo, si consideramos su punto de partida fenomenológico, el núcleo del individuo es su conciencia. Esto es así porque es allí donde aparece lo netamente subjetivo que nadie puede experimentar más que el actor.

preinterpretado y organizado. Y es desde esa posición que experimentará las “formas culturales e históricas” de la sociedad en la que le tocó nacer. Así, el individuo tendrá, en primer lugar, una *situación biográficamente determinada* (Natanson, 1995: 17), que es única para él. En segundo lugar, desde esa situación, cada individuo generará *acervos de conocimiento a mano*. Estos acervos se construyen en parte por la propia experiencia (en situaciones cara a cara), o a través –pareciera decir Schütz- de experiencias de otros que nos inculcan (los padres, por ejemplo) o que se aprenden.¹²⁴ Finalmente, habrá que tomar en cuenta no sólo la biografía particular o el conocimiento a mano, sino la situación espacio-temporal de tales individuos. Como afirma Schütz,

el lugar que mi cuerpo ocupa dentro del mundo, mi Aquí actual, es el punto de partida desde el cual me oriento en el espacio. Es, por así decirlo, el origen de mi sistema de coordenadas (...) Y de modo similar, mi Ahora actual es el origen de todas las perspectivas temporales según las cuales organizo los sucesos dentro del mundo (Schütz citado por Natanson, 1995: 19).

Entonces, cada individuo está dentro de unas *coordenadas de la matriz social* (*ibid*, 18). ¿Qué son, entonces, las tipificaciones? Son una forma de conocimiento a mano.¹²⁵ Se pueden construir por la experiencia directa (en relaciones cara a cara o en relación con herramientas o máquinas); o por experiencia indirecta (la experiencia de un amigo que nos cuenta acerca de otro, el maestro que nos relata acerca de la historia de México). Por ello, afirma Schütz que “...todo conocimiento de contemporáneos remite a una experiencia directa originaria de un semejante” (1932b: 51). Si esto no fuera así, dice Schütz, el mundo exterior no sería más que “cosas materiales y procesos físicos sin referencia alguna a un mundo humano” (*Ibid*: 52). ¿Qué es lo que hace que tales experiencias (directas o indirectas) se conviertan en tipificaciones? Para el austriaco, esto tiene que ver con que cada individuo mantiene *invariable* el conocimiento obtenido (*ibid*, 51).¹²⁶ Esto en términos prácticos significa que los actores derivan el conocimiento apprehendido en la experiencia individual, a otras experiencias. Lo que se aprende con un particular, se vuelve un conocimiento para todos los anónimos

¹²⁴ Schütz habla de la posibilidad de aprehender el mundo de los predecesores (1932b: 54). Puesto que esto implica que son experiencias que no hemos vivenciado en persona, la posibilidad que esto sea así tendrá que ver con algún tipo de aprendizaje no vivencial.

¹²⁵ Tal y como Maurice Natanson afirma que “un ‘acervo de conocimiento a mano’ [está] integrado por tipificaciones del mundo de sentido común.” (1995:18)

¹²⁶ Aunque también afirma que este conocimiento se mantiene hasta nuevo aviso, es decir, hasta que mi *tipificación* deja de funcionar en la vida práctica. La pregunta obligada es, ¿las tipificaciones se dejan a la primera vez que no funcionan? O ¿cuántos fracasos se necesitan para cambiar la tipificación?

contemporáneos. “Lo típico, y solamente lo típico, es homogéneo” afirma Schütz (*ibid*, 55). Tales tipologías son diversas y van desde tipos personales caracterológicos, tipos *funcionales*¹²⁷, tipologías de colectividades sociales¹²⁸, hasta tipologías de artefactos.

3.2.3.1 La relación de las tipificaciones con el significado de los actos y los motivos

En apartados anteriores dejamos inconclusas dos preguntas. Una de ellas, relacionada con la forma en que se selecciona el significado del acto. La otra referida a la conexión intersubjetiva de motivos. Decíamos que ambas tenían que ver con las tipificaciones y aquí explicaremos por qué. Para Schütz, uno de los problemas de Weber se relaciona con la atribución de significados, ya que parecería que el observador puede conocer el significado subjetivo. Para el austriaco, esto no es posible. Lo que se conoce es el significado objetivo del acto (no de la acción). ¿Cómo se conoce el significado objetivo, y más, cómo se crea éste? A través de las tipificaciones.¹²⁹ Al decir Schütz que éstas se refieren a lo homogéneo (es decir, no a lo particular, subjetivo del individuo), querría mostrar que son las tipificaciones las que permiten interpretar lo social y que éstas no son subjetivas. Así, la atribución de actos está dada a partir de lo típico. Hasta aquí se estaría tratando únicamente a las acciones como unidireccionales, esto es, como el significado del actor en su proyección al futuro y desde su pasado. Pero otro de los problemas importantes de la sociología, está puesto en las relaciones sociales. Schütz está de acuerdo con Weber en que éstas implican previsibilidad y reciprocidad.¹³⁰ ¿Cómo es posible la reciprocidad de perspectivas? De acuerdo con Schütz esto tiene que ver con “el supuesto de que A y yo compartimos cierto esquema tipificador” (1932b: 62). Así puedo tomar en cuenta los motivos *para* y *porque* del otro, para planificar mi comportamiento (*idem*).

¹²⁷ Éste se refiere a la tipología en relación a la función que cumple el individuo: sacerdote, empleado de correos, bailarín.

¹²⁸ Aunque aquí Schütz es muy claro al decir que sigue el individualismo metodológico weberiano. Por ello, al presentar colectividades sociales como el Estado, lo considera “como una abreviatura que designa a un sistema sumamente complejo de tipos ideales personales interdependientes” (1932b: 59).

¹²⁹ Las tipificaciones, parece decir Schütz, se irían anonimizando, al grado de constituir significados objetivos “aparte de lo que pase en la mente de cualquiera o de todos los que la usan”. Así, hay objetividades ideales “como los signos y las expresiones...inteligibles por sí mismas” (1932a: 63). Ciertamente, estas tipificaciones sólo son posibles por la experiencia de la relación cara a cara y en las que se suponen las tres idealizaciones mencionadas en el apartado referido a Schütz *Fenomenología e intersubjetividad*: la idealización de la intercambiabilidad de los puntos de vista; la idealización de la congruencia de significatividades y; la idealización de la temporalidad.

¹³⁰ Schütz cita al propio Weber (1932b: 48).

Entonces, tanto la selección del acto, como la conexión intersubjetiva de motivos (y la posibilidad de reciprocidad) tienen que ver con la existencia de tipificaciones (objetivas y homogéneas). Pero ¿cómo pueden ser objetivas y homogéneas si parten de la subjetividad y particularidad de los individuos?¹³¹ Esto se solucionaría si nos remitiéramos a regularidades externas a los sujetos, mismas que todos pudieran captar. Sin embargo, ¿cómo se justifica tal exterioridad si sólo se la puede conocer desde los sujetos? Como mencionamos anteriormente, aquí aparece la parte más problemática de la propuesta de Schütz, a saber, un punto de partida de la fenomenología trascendental (que no logra resolver cómo es posible lo social desde lo individual) y una intención clara y unívoca de explicar eso social. El problema –no resuelto- es retomado tanto por Giddens como por Luhmann, cuestión que se verá en sus críticas.

3.2.4. Lo difuso de la acción y sus consecuencias

Hay que aclarar que lo que aparece en este apartado es una reflexión acerca de los postulados de Schütz y no una descripción de su propuesta. Nuestro intento aquí es cuestionar al autor utilizando los criterios esbozados al inicio del capítulo. Por ello, la pregunta al autor es, por un lado: ¿qué es lo que queda fuera de la definición de la acción? Esto es, ¿cuáles son sus límites? Y luego, ¿qué produce la acción?, ¿cuáles son sus consecuencias?

En primer lugar diremos que Schütz sigue a Weber –aunque no lo reconozca- al admitir que la ciencia *selecciona*. En ese sentido, la acción es un recorte científico cuyos bordes están dados –en el caso de la selección de Weber- por los medios y fines imputados al actor. Schütz rechaza la acción racional como prototipo de selección y parece proponer las tipificaciones como un medio para delimitar actos. Sin embargo, si nos atenemos a la explicación acerca de la comprensión *per se* –por llamarle de alguna manera- y la comprensión explicativa o motivacional –como la denomina Schütz-¹³², la acción parecería volverse difusa. Es decir, si el acto es una selección hecha gracias a una tipificación; entonces los motivos ¿no son parte del acto? ¿O se convierten en parte del acto en el momento que los incluimos para comprender explicativamente? La pregunta

¹³¹ Schütz afirma que “La unidad del mero contemporáneo es construida originariamente en la unidad de *mi* experiencia; más precisamente, en una síntesis de *mis* interpretaciones de las experiencias... Mediante esta síntesis de mis interpretaciones de las experiencias típicas de un contemporáneo más o menos anónimo, lo aprehendo como un *tipo ideal personal*” (1932b: 53). El subrayado es del original.

¹³² Se recordará que la primera implica la comprensión desde tipificaciones y la segunda la inclusión de los motivos *para y porque* del actor (la incorporación del futuro y el pasado del actor).

a Schütz es, ¿existen actos *mínimos* y estos se pueden insertar en actos más abarcadores dependiendo del pasado y futuro que se agregue en la comprensión? O, de otra manera, ¿existen tipificaciones más amplias, o están subordinadas unas a otras de la más general a la particular? Finalmente, ¿cuáles son los requisitos mínimos para que aparezca un acto?¹³³ Las tipificaciones, que son la clave para esto, aparecen como una palabra que oculta cómo se dota de sentido a algo –qué es lo que mínimamente se necesita para denominar a algo un ‘acto’-.

En segundo lugar, diremos que, algo que no tematiza Schütz son las consecuencias de la acción, es decir, qué es lo que provoca la acción. Sin embargo, podríamos especular que las acciones de los individuos (en su *hacer* en el flujo vital) generan tipificaciones. Éstas pueden impactar en las interpretaciones que harán no sólo sus contemporáneos sino sus sucesores. Así, las acciones generan tipificaciones y éstas –a su vez- se transmitirán a las generaciones posteriores. En otras palabras, las acciones provocarán como consecuencias no buscadas, tipificaciones que configurarán las presentes y posteriores significaciones que se den al mundo. Sin embargo, a este planteamiento se le pueden hacer tres cuestionamientos fuertes: 1) ¿Por qué aparecen tipificaciones generales de acciones particulares?; 2) ¿Por qué se transmiten ciertas tipificaciones y otras no? ¿Es sólo el criterio pragmático lo que determina la permanencia de éstas?¹³⁴ y; 3) ¿Cómo se transmiten?

Algunas de estas cuestiones se abordarán en los apartados que siguen, tomando en cuenta que el objetivo de este trabajo doctoral, no es la crítica a la propuesta de Schütz sino a las propuestas de Giddens y Luhmann.

3.2.5 Las críticas y recuperaciones de Anthony Giddens

Siguiendo la misma línea de lo realizado en el apartado de Weber, sólo abordaremos los comentarios que hace Giddens a Schütz con respecto al tema de la acción. Para ello, nos remitiremos en gran medida al libro de Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico* (1976), y en específico al primer capítulo intitulado “Algunas escuelas de

¹³³ En el caso de Weber, la respuesta estaba en los intereses del propio investigador: eso era lo que delimitaba la acción.

¹³⁴ Aludimos aquí a la aseveración de Schütz con respecto a que las tipificaciones funcionan ‘hasta nuevo aviso’, es decir, hasta que dejan de funcionar.

teoría social y filosofía”. Cabe mencionar que este es el primer libro del sociólogo anglosajón, en el que plantea los esbozos de lo que será la teoría de la estructuración. El mencionado libro dice que se dedicará a elaborar y reconstruir problemas relacionados con “la actividad social humana y la intersubjetividad” (1976^a: 9). Así que, su primer capítulo busca hacer una relectura crítica de autores que forman lo que él denomina *las sociologías interpretativas*.¹³⁵ En este recuento crítico aparecen las propuestas de autores como Harold Garfinkel, Peter Winch y Alfred Schütz –y al paralelo se menciona a Max Weber, Edmund Husserl y Ludwig Wittgenstein-.¹³⁶ Aquí mismo, el objetivo del anglosajón es recuperar lo que él considera valioso de tales propuestas (en las que encuentra varias coincidencias) y cuáles son sus déficit. De este modo presenta brevemente la propuesta de Husserl; las críticas de Schütz a Weber (aborda casi todas las mencionadas en el anterior apartado); alude a algunos tópicos que le parece interesante rescatar del sociólogo austriaco, y finalmente expone su crítica hacia él. Puesto que las críticas a Weber ya las abordamos anteriormente, lo pertinente aquí es, por un lado, señalar las recuperaciones que hace Giddens de Schütz y, por el otro, las críticas a tal autor.

3.2.5.1 Las aportaciones de Schütz

Según plantea Giddens, existen cuatro cuestiones que debemos rescatar de la propuesta de Schütz. Éstas se refieren al tema de la relevancia, las tipificaciones, los acervos de conocimiento y la posición de las ciencias sociales como constructos de segundo orden (1976^a: 48). Al hablar Schütz de relevancia, dice Giddens, está planteando que –como veíamos anteriormente- la acción implica un proceso. En ese sentido, el proceso vital constantemente cambia de sistemas de relevancia, según cambien sus proyectos en tal devenir (1976^a: 46). Así, para distinguir entre aquellas cuestiones relevantes para el proyecto y las que no, Schütz habla de ‘tema’ y ‘horizonte’. El tema tiene que ver con aquello relevante para el proyecto específico del momento, y el horizonte con los aspectos no relevantes. El horizonte es el ámbito de posibilidad –por llamarlo de algún modo- de los proyectos en el devenir de la acción (o del proceso vital).¹³⁷

¹³⁵ En la traducción al español aparece como sociologías comprensivas (1976: 71), pero en el libro original aparece como *interpretative sociologies*.

¹³⁶ El capítulo finaliza con una referencia a Hans-Georg Gadamer, Otto Apel y Jürgen Habermas y la polémica de la verdad y la posibilidad de la crítica.

¹³⁷ Aunque Giddens afirma que esta es una aportación de Schütz, no la incorpora en su teorización. Luhmann recupera la distinción entre tema y horizonte, pero su influencia original es E. Husserl.

Las tipificaciones, dice el antiguo director de la London School of Economics, son una parte importante de las aportaciones de Schütz puesto que se relacionan con la posibilidad de entendimiento de la conducta de los otros (*idem*). Es decir, la posibilidad de calcular respuestas probables de los otros a las propias acciones. Las tipificaciones implican la generación de conocimiento a mano en la actividad diaria y tales conocimientos -que parten de las relaciones cara a cara- terminan formando acervos de conocimiento independientes de personas concretas. Tales acervos de conocimiento se forman y operan en “ámbitos finitos de sentido o realidades múltiples” (*ibid*, 47). La cuestión de las ciencias sociales –incluida la sociología- y su posición de segundo orden, se remite a que, para Schütz, los actores, al tipificar e interpretar, construyen un mundo social significativo. En ese sentido, las ciencias sociales se encargan de entender tales interpretaciones. Así, interpretan interpretaciones (*ibid*, 48). Tanto las tipificaciones como los acervos de conocimiento son retomados por Giddens aunque con otros nombres. Para el caso de las tipificaciones, el anglosajón las relacionará con la estructura, y para el caso de los acervos, los llamará saber mutuo. Por supuesto, el saber mutuo sólo aparece en forma de tipificaciones (es decir, estructurado). La noción de saber mutuo se explicará en *infra* 4.1.1.2 y la de estructura en *infra* 4.1.2.2. Finalmente, la posición de las ciencias sociales como observadoras de segundo orden, lo retomará el anglosajón bajo la denominación: *doble hermenéutica* –aunque sin aludir específicamente a Schütz-.

3.2.5.2 *Las críticas a Schütz*

Después de observar algunas de las recuperaciones que hace Giddens de Schütz – aunque, a veces, sean implícitas-; expondremos aquí tres de las cuatro críticas que el anglosajón hace al austriaco.¹³⁸ Estas son: 1) el problema de partir de un programa fenomenológico; 2) el centramiento en la interpretación de la acción, y 3) los motivos *para y porque*.

¹³⁸ Omitiremos aquélla que se refiere al postulado de adecuación entre las ciencias sociales y las interpretaciones de los legos que plantea Schütz. A decir de Giddens, el austriaco no logra esclarecer suficientemente a qué se refiere, si a que la verosimilitud de los conceptos científicos se da, si estos son adecuados a las interpretaciones de los legos; o a que los conceptos de las ciencias sociales deben traducirse a la terminología de los legos (Giddens, 1976^a: 50). Puesto que este tema no es tan relevante para el esclarecimiento del concepto de acción, no será tratado aquí.

La primera de las críticas es enfática. Para Giddens no se puede sostener una propuesta sociológica que parta del programa epistemológico de la fenomenología –tal como la entendía Husserl-. Como mencionamos en el apartado *Fenomenología e intersubjetividad*, el propio Schütz relata que ni Husserl estaba conforme con su solución al problema de la intersubjetividad. Y, a decir de Giddens, Schütz, retiene “el lazo umbilical con la subjetividad del ego que distingue la última elaboración [de Husserl] de la fenomenología trascendental” (1976^a: 48). Por ello, afirma el anglosajón, si seguimos la posición de Schütz, “el mundo social es ‘hablando estrictamente, mi mundo’”¹³⁹ (Giddens, 1976^a: 48). A decir de Giddens, si se parte de la reducción fenomenológica hasta el ego trascendental, no se puede reconstituir la realidad social como un mundo objetivo (*idem*). O dicho de otra manera, desde la subjetividad del ego, no se puede construir la objetividad del mundo social (que es independiente de los sujetos). Para el autor de la teoría de la estructuración, según se aprecia en este escrito, no es necesario rechazar toda la propuesta de Schütz por este punto de partida erróneo. La solución está en eliminar tal punto de partida (el de la fenomenología trascendental), retomar algunos desarrollos del sociólogo austriaco y eliminar discusiones epistemológicas.¹⁴⁰ Su propuesta, por lo menos en *Las nuevas reglas del método...*, como mencionamos en el apartado *supra* 3.1.5, recurre a los análisis del lenguaje tal y como éste se presenta en el mundo.¹⁴¹ Así, asumiéndose como un ‘realista’ y aseverando que la sociología no debe ocuparse de cuestiones de epistemología (Giddens, 1984: 19), propone encontrar en el lenguaje el fundamento de la intersubjetividad, la objetividad compartida por los sujetos. Como veremos, esta propuesta parece fundamentarla en lo que se ha llamado ‘el giro lingüístico’ en las ciencias sociales. Esto se verá en el siguiente capítulo, *infra* 4.1.2.1

La segunda crítica, que hemos denominado como *el centramiento en la acción*, se refiere a que, a decir de Giddens, Schütz tan sólo se dedica a analizar el significado de la acción y no sus consecuencias y las relaciones entre los actores. Para el primer caso, propone que aunque sea insatisfactorio el recuento weberiano, por lo menos resalta las

¹³⁹ Aquí Giddens hace alusión a una cita del propio Schütz (1932^a: 39).

¹⁴⁰ En *La constitución de la sociedad*, menciona “...es erróneo inclinar la teoría social demasiado definitivamente hacia cuestiones epistemológicas abstractas y de un alto grado de generalidad como si para alcanzar elaboraciones significativas en ciencia social hubiera que tener antes una solución resuelta de aquellas cuestiones” (Giddens, 1984: 19).

¹⁴¹ Siguiendo la filosofía del lenguaje ordinario, tal y como la retoma H. Garfinkel, o el segundo Wittgenstein en sus *Investigaciones lógicas*, retomado por P. Winch (1976^a: 51 y ss).

consecuencias intentadas y no intentadas de los actores y su importancia para el análisis sociológico (1976: 49). Para el segundo caso, tal centramiento le impide observar que las acciones referidas a otros pueden implicar relaciones de poder. Así, los actores para Schütz aparecen como bien intencionados con respecto a los otros, esperando un mero intercambio, alejado de cualquier manipulación, cohecho o coerción.

La tercera crítica se refiere a los motivos *para* y *porque* que propone Schütz para solucionar lo que le parece un problema en la propuesta weberiana. Desde la interpretación de Giddens, ciertamente Schütz revela ciertos problemas de la propuesta de Weber, pero su intento tampoco es satisfactorio (*idem*). Afirma Giddens que, para explicitar la diferencia entre los motivos *para* y *porque*, Schütz recurre a los siguientes ejemplos: 1) Abro el paraguas *para* evitar mojarme; 2) Un hombre se convierte en asesino *porque* lo influenciaron sus compañeros. Para el anglosajón, hay una distinción importante en los dos ejemplos. El primero implica una cadena de razonamiento práctico: llueve, no me quiero mojar; por tanto utilizo el paraguas que sirve para detener la lluvia. Pero en el segundo no se está haciendo referencia a tal razonamiento, sino a los efectos que tiene la conducta de otras personas sobre el agente (*ibid*, 49-50). Así, dirá Giddens que más allá de la diferenciación entre motivos *para* o *porque*, habrá que separar la “aplicación reflexiva de las razones de los agentes”, de los posibles efectos que otros tengan sobre ellos (*ibid*, 50). Es decir, nuevamente aclara que Schütz no retoma ni las consecuencias de las acciones como un contexto que delimita el accionar de los agentes; ni el papel reflexivo de los propios agentes en la cadena de causalidades.

Para finalizar, podemos decir que la crítica central de Giddens a Schütz se enfoca a su punto de partida fenomenológico –y por ende a su concepción de la acción como imputación-. Además de ello, le interesa resaltar que las consecuencias no buscadas de la acción son relevantes para la investigación sociológica y que, tanto la reflexividad de los agentes, como los contextos en que se insertan, son imprescindibles para el análisis de la acción.

3.2.6 Las críticas de Niklas Luhmann

Si las menciones a Weber son pocas en la obra de Luhmann, aquéllas dirigidas específicamente a Schütz son prácticamente inexistentes.¹⁴² Sin embargo, aunque no lo nombre, podemos recuperar varias críticas dirigidas a su propuesta. No en balde, Hans Haferkamp, afirma que la crítica que hace Luhmann a las teorías de la interacción se aplica a los sociólogos “fenomenológicamente dirigidos” (*phänomenologisch ausgerichteten Soziologen*) como es el caso de Schütz y Garfinkel (1987: 68).¹⁴³

A partir de tal supuesto, recuperaremos la polémica en abstracto de Luhmann para referirnos específicamente a la propuesta de Schütz. Aquí hablaremos de tres problemáticas relacionadas con la acción y con la posición fenomenológica de Schütz. Los puntos que se expondrán a continuación son: 1) Fenomenología e intersubjetividad; 2) Acción social y societal ; y 3) Tipificaciones.

3.2.6.1 Fenomenología e intersubjetividad

No es un dato desconocido que Luhmann retoma en su teoría la propuesta fenomenológica de Edmund Husserl (Luhmann, 1984: 242). Sin embargo, esto implica también un distanciamiento de ésta. Apretadamente se puede decir que si Husserl propone una fenomenología trascendental de la conciencia, Luhmann propone una fenomenología empírica de los sistemas que procesan sentido (1986: 33).¹⁴⁴ Al hacer esto, está criticando ciertos puntos de partida del filósofo alemán. Como ya vimos, Schütz retoma la propuesta fenomenológica husserliana como paraguas filosófico para su análisis de la sociedad; de esta manera, al exponer las críticas a Husserl, estaremos criticando también la propuesta de Schütz.

¹⁴² De la bibliografía revisada sólo hay dos menciones que aparecen en el cuerpo de los textos (y no en las notas). Me refiero, en primer lugar, a la que hace en *Sistemas sociales* (1984). Ahí propone como atinada la propuesta de Schütz, respecto a la simultaneidad del acontecer: al ‘envejecemos juntos’ (1984: 179). En segundo lugar, afirma que la idea de las realidades múltiples de Schütz (1945b) podría servir para explicar la sociedad como policontextual, aunque conceptualmente le falta trabajo (Luhmann, 1990^a: 468).

¹⁴³ Haferkamp afirma lo anterior porque quiere comprobar que tales críticas no se aplican a teóricos como Mead y su análisis interaccionista. Para él, Mead ya había tratado el problema de la contingencia en la interacción (antes que Parsons). Así, para Mead era fundamental la interacción, la relación entre los actores y no la acción individual (Haferkamp, 1987: 68). Sin embargo, Luhmann, un año antes, había hecho objeciones al concepto relacional ya que “tiene la desventaja de no poder afirmar su objeto sin tener que dar por supuesto lo que es referido... La consecuencia de ello es la carencia de criterios relativos a sí y cómo se modifican los *relata* cuando se modifican las relaciones, y viceversa” (1986: 34-35).

¹⁴⁴ Esto se aclarará plenamente en el siguiente capítulo, ver *infra* 4.2.1.4.

Luhmann cuestiona de entrada la denominación *trascendental*. Para él, esta solución oculta una cuestión irresoluble desde esta perspectiva. A saber, la posibilidad de que existan individuos empíricos que actúen y experimenten de muy distintas maneras, y al mismo tiempo, un solo concepto que reúna tal multiplicidad ¹⁴⁵ (Luhmann, 1991: 211). Así surge el concepto de sujeto trascendental, es decir, un sujeto no empírico. En esta concepción aparecen dos problemas que Schütz hereda: 1) la posibilidad de que puedan surgir contenidos que no sean sólo de una conciencia particular, sino sociales (el problema de la intersubjetividad), y 2) la posibilidad de hablar del ‘otro yo’, como un ‘otro yo’ similar al mío (el problema de la analogía).

Como ya vimos, Schütz no está de acuerdo con la solución de Husserl a ambos problemas (ver *supra* 3.2.1) y trata de proponer una alternativa. Esto lo hace en dos niveles; por un lado da un salto del ámbito filosófico al sociológico (en el ámbito filosófico hablamos de conciencia trascendental; en el sociológico de sujetos particulares que ya están en el medio de un sentido compartido). Y, por el otro, partiendo de la existencia de sujetos insertos en un mundo cultural intersubjetivo, postula tres idealizaciones que le permiten explicar el por qué de este mundo cultural (dos de ellas referidas al otro, como un yo espacial y temporal, y otra relacionada con la congruencia del sistema de significatividades).

Abordaremos primero lo que hemos denominado ‘salto de niveles’ y posteriormente las idealizaciones –aunque es claro que ambos tienen que ver-. Para iniciar diremos que Luhmann, como Schütz, también afirma que Husserl no logra resolver el problema de la intersubjetividad.¹⁴⁶ Para Luhmann, lo que se puede deducir del esfuerzo teórico husserliano es que “[n]o puede haber intersubjetividad basándose en el sujeto” (Luhmann, 1991: 211). Esto es así, porque desde la conciencia se procesa la autorreferencia y la heterorreferencia. Así, el otro para mí, nunca es una conciencia, sino parte de mi propia heterorreferencia. Luhmann discute que, desde la aclaración de Husserl, la afirmación de que existen sujetos o intersubjetividad no puede sustentarse

¹⁴⁵ Un universal que sea compatible con todos los particulares, o yendo más allá, un universal que sea particular.

¹⁴⁶ Para Luhmann, la respuesta teórica de Husserl a este problema es “una expresión de desconcierto, de hecho... una aceptación de derrota” (1991: 211).

(*idem*).¹⁴⁷ Es decir, para él, es inconsistente seguir la fenomenología y al mismo tiempo hablar de intersubjetividad y sujeto. Aún más, Luhmann dirá que “el ‘inter’ contradice al ‘sujeto’; o dicho con más exactitud: cada sujeto tiene su propia intersubjetividad” (1986: 32).¹⁴⁸ Así, si se analiza con atención el concepto, no se puede entender cuál es su unidad –los límites de la intersubjetividad–; si se lo piensa como relacionalidad, ahí están implícitos los objetos (sujetos) que relaciona, y en ese sentido tendría que justificar primero la existencia de tales sujetos. (*ibid*, 34). Para él, la salida de algunos autores que utilizan el concepto de intersubjetividad, podría ser que éste es simplemente un concepto analítico sin un correlato real de observación. Si esto es así, –dirá Luhmann– ¿para qué observar algo que no existe? (*ibid*, n.11, 35). Por todo lo dicho, quedará claro que desde la perspectiva luhmanniana es un error hablar de intersubjetividad *per se* (partiendo de la fenomenología o no); este juicio se aplica a la propuesta de Schütz a la que descalificaría por no asumir las consecuencias que Husserl ya había esbozado. Es decir, aunque Schütz sabe que Husserl no logra justificar la intersubjetividad, no asume tales consecuencias en su proyecto y genera un punto de partida *ad hoc* que da por sentada la existencia de ésta –sin aclarar la contradicción que implica hacer esto–.

Schütz intenta justificar el salto de los presupuestos fenomenológicos a la aplicación de la intersubjetividad en la sociedad, afirmando que ésta está sustentada en tres idealizaciones (ver *supra* 3.2.1). Como vimos en el apartado de *La fenomenología de Husserl*, la solución del filósofo al problema de la intersubjetividad apela a que en cada mónada existe la posibilidad de reconocer al otro como un yo. La coexistencia en diferentes puntos espaciales, ver al otro como análogo a uno, y la empatía, nos permiten sustentar lo anterior. Schütz no está de acuerdo con el sustento empático (ver nota 106), pero retoma la diferencialidad de posición en el espacio y la analogía como parte de las idealizaciones que nos permiten ver al otro como un yo diferente del nuestro. Así, para él, en la relación cara a cara del mundo social damos por sentado al otro como semejante; un medio común; experiencias comunes¹⁴⁹ y una temporalidad simultánea.

¹⁴⁷ Esto es igual para los durkheimianos, los fenomenólogos sociales (como Schütz) y los teóricos de la acción (1991: 211).

¹⁴⁸ Como se recordará ver *supra* 3.2.1, Husserl trata de solucionar el problema de la intersubjetividad hablando de una comunidad intermonadológica.

¹⁴⁹ Esto se debe a que en la idealización de intercambiabilidad de puntos de vistas, no sólo reconocemos la existencia del otro ‘allá’, sino que “algunos de los objetos, hechos y sucesos del mundo externo pueden estar a mi alcance actual y al de mi semejante” (Schütz, 1955: 282).

El que se dé por sentado lo anterior, quiere decir que no se cuestiona y este no cuestionar (la suspensión de la *epoché*) permite la existencia de intersubjetividad. Pero, ¿es plausible pensar que señalamos al otro como semejante en nuestra primera impresión mediante una analogía con nosotros mismos?¹⁵⁰ Luhmann afirmará que, desde el punto de vista de la conciencia, antes del proceso de analogía, “está la diferenciación entre acto de participar [*Mitteilung*] y la información” (1988: 50). Es decir, en primer lugar, se discrimina entre actos (de personas) e información (cosas); ya que se domina esta diferenciación, puede venir la idea de analogía. (*idem*). Lo que cuestiona aquí Luhmann, es que para la elaboración del otro como un semejante sea suficiente la percepción inmediata (como parece sugerir Schütz al suponer al otro como un yo simplemente porque no ocupa el mismo espacio que yo). Una categoría que utiliza Luhmann, y que sirve para mostrar cómo es cuestionable la idea de la percepción como fundamento para el supuesto de la analogía, es aquélla de cuerpo. Una cosa es ser cuerpo y otra ser persona.¹⁵¹

En el caso de la temporalidad simultánea y la espacialidad compartida, Schütz propone que

[m]ientras dura la relación cara a cara... envejecemos juntos. Tenemos, en verdad, un medio común y experiencias comunes de los sucesos que se producen en él: yo y usted, *nosotros* vemos el pájaro volando (1955: 284).

Con respecto a esto Luhmann argumenta¹⁵² que, el problema que esto implica no sólo es la diferencialidad de la interpretación. Que, parafraseándolo, mirando a un pájaro ‘uno piensa que es un petirrojo y el otro piensa que es un pájaro carpintero’ (Luhmann, 1990b: 20). Más allá de eso, el problema sin resolver es que sólo se puede observar a un observador “cuando deja de presentarse lo que él ve por él” (*idem*). Es decir, lo que Luhmann está señalando es la imposibilidad de observar que dos están observando lo que observan en el momento que ellos lo hacen. La observación -que es una descripción- siempre será posterior; en la simultaneidad sólo hay eso, simultaneidad.

¹⁵⁰ Se podría plantear a manera de pregunta que, incluso con la sociedad ‘democrática’ que afirma que todos somos iguales; en nuestro actuar cotidiano ¿vemos al otro como un semejante?

¹⁵¹ Un ejemplo de esto puede ser la relación de la servidumbre con los reyes –documentada por diversos historiadores-. Los reyes se desnudaban frente a sus ayudantes de cámara y no frente a la corte en general. Lo que los ayudantes pensarán o sintieran de su desnudez no era importante para los reyes, éstos eran sólo cuerpos, no personas. Agradezco el ejemplo al Dr. Jorge Galindo.

¹⁵² Aunque cabe decir que en ningún momento menciona a Schütz.

Entonces, a la propuesta de Schütz de que tales supuestos o idealizaciones son condiciones de posibilidad para la sociedad, Luhmann opondría lo contrario. A saber, que -por ejemplo-, la posibilidad de analogía (de ver al otro como semejante) sólo es posible cuando ya existe la sociedad. Dicho de otra manera, Luhmann propone que la analogía es producto de la sociedad y no al contrario –la sociedad producto de la analogía-. Si se siguiera el planteamiento de Schütz aparecerían otras dificultades, ya que si asumimos que todos esperan algo del otro porque *suponen* que el otro espera algo de ellos (y ambos coinciden, de ahí la intersubjetividad); pero se supone que la realidad es otra (las biografías no coinciden y por ende la perspectiva de observación es diferente), entonces lo social aparecería como un acto fortuito en que las subjetividades confluyen –aunque cada una codifique o tipifique diferentemente-. Si esto es así, lo fortuito sería lo social y la intersubjetividad sería simplemente el cruce azaroso de dos subjetividades. Por ende, no existirían tipificaciones sociales más que las que el investigador imputa desde *su propia subjetividad*. Y así regresamos al problema de Weber, ¿cómo sustentar para el análisis social –de todas las subjetividades- el punto de vista construido desde una de ellas?

Luhmann, nuevamente, dice que la solución plausible a este dilema es la separación de dos sistemas: la sociedad (comunicación) y la psique (conciencia). Para él, no es posible partir de la conciencia (tal y como la concibe la fenomenología) para explicar la sociedad y viceversa, no se puede partir de la sociedad para explicar la conciencia. Desde la conciencia, el otro, como parte de la heterorreferencia, sólo es posible a través de un proceso de diferenciación que se va condensando en ‘cosas’ o ‘egos’. Dejaremos esto esbozado, ya que la diferenciación entre conciencia y comunicación es medular y sólo se entenderá cabalmente con el desarrollo de la propuesta del sociólogo alemán (ver *infra* 4.2)

3.2.6.2 *Acción social y societal*¹⁵³

Recordemos que Luhmann, como Schütz y Weber, pertenece a la tradición en que se concibe a la acción como imputación (Schützeichel, 2003: 93). Ciertamente los puntos de partida son distintos en los tres autores, pero confluyen en pensar a ésta no

¹⁵³ Cabe mencionar que en la traducción que propone Javier Torres Nafarrate aparece como acción social global y en la traducción al inglés (por John Bednarz y Dirk Baecker) como *societal action* (Luhmann, 1995: 427). Aunque la palabra *societal* no es muy correcta, me parece que en este punto puede aclarar más que si hablamos de acción social global.

necesariamente como algo sustancial sino como una construcción del actor, del observador lego, del observador científico o del sistema. Con respecto a Schütz, podemos ver otra correspondencia (que se debe en gran parte a que los dos abrevan de Husserl). Como ya vimos, Schütz critica a Weber por no aclarar suficientemente la distinción entre el sentido subjetivo y el sentido objetivo de la acción.¹⁵⁴ Y aclara que el sentido subjetivo del actor (el que aparece en su mente), nunca es posible de ser conocido; se le puede imputar un sentido subjetivo pero desde el contexto objetivo (las significaciones compartidas). De esa forma, la acción siempre será social –al ser una imputación del observador lego o científico-. Sobre esto, Luhmann estaría de acuerdo – si utilizara tal terminología- con que el sentido subjetivo *subjetivo* (para distanciarlo del que se da por imputación) no es posible de ser conocido ya que las conciencias están cerradas (como también podría decir Schütz).

Ahora bien, para Schütz, la relación fundamental –incluso la posibilitadora de la intersubjetividad- es la interacción;¹⁵⁵ o como él la denomina ‘la relación nosotros pura’ (1932: 35). Aunque el autor no se limita a ésta y habla de la existencia de ‘realidades sociales colectivas’ como fuentes de experiencia indirecta (*ibid*, 50), pareciera que la acción social sólo existe en la interacción.¹⁵⁶ Para Luhmann, la acción social no necesariamente requiere de la presencia de otros.¹⁵⁷ Así, basta con que el sentido se refiera a la sociedad para que ésta sea social.¹⁵⁸ Es decir, para el sociólogo de Bielefeld, la sociedad existe y se reproduce en eventos en los que no hay individuos reunidos.

¹⁵⁴ Como ya vimos la crítica no es tan certera, lo que sí se le puede achacar a Weber es no ser más explícito.

¹⁵⁵ A continuación cito un párrafo del segundo capítulo de *La construcción significativa del mundo*, en la que esto es evidente: “...en la situación cara a cara la vida consciente de mí semejante se hace accesible para mí por un máximo de indicaciones vívidas. Dado que lo tengo ante mí en persona, la gama de síntomas mediante los cuales aprehendo su conciencia abarca mucho más que lo que él me comunica intencionalmente...Cada fase de mi conciencia está coordinada con una fase de la conciencia de mi copartícipe... Una consecuencia muy importante de esta situación es el hecho de que mi copartícipe se me da de manera más vívida y, en cierto sentido, más ‘directa’, que aquella por la cual me aprehendo a mí mismo. [el conocimiento de mí mismo] ... es retrospectivo, se da en la reflexión; no es experiencia directa y vívida...” (Schütz, 1932: 39-40).

¹⁵⁶ Schütz no explica con claridad cómo de la situación cara a cara se pasa a las realidades sociales colectivas, o en sus palabras cómo se pasa “desde la relativa proximidad respecto de la experiencia hasta el absoluto distanciamiento de ella” (1932: 50). Es decir, cómo a partir de acciones individuales se generan tipificaciones sociales –por ponerlo en sus términos-.

¹⁵⁷ Cuestión que comparte Giddens (ver *supra* 3.1.5)

¹⁵⁸ Luhmann deja abierta la posibilidad de una acción no social al afirmar que se puede “dejar en suspenso si, en general, existe realmente libre de lo social, un comportamiento meramente ‘privado’ que, no obstante, toma la forma de una acción, puesto que ello, en último término, es una cuestión de formación conceptual y depende de qué tan distante está la referencia de la sociedad para que uno pueda aún clasificar una acción como social” (1984: 380).

Esto es posible, por ejemplo, con el descubrimiento de la escritura que “da a la acción solitaria la oportunidad de ser una acción social, de ser una comunicación” (Luhmann, 1984: 382). Esta comunicación, gracias a la escritura y la imprenta produce consecuencias relevantes. Por ejemplo, se alcanza “durante más tiempo a un número mayor de destinatarios” (*idem*). Con esto, Luhmann se está refiriendo a que la sociedad ya no se puede reducir a la pura interacción; la sociedad (la comunicación) se reproduce sin los actores cara a cara. Por ello, habrá que diferenciar entre interacción y acción social global o acción societal. Y para ello habrá que mirar la complejidad social en tres niveles: los sistemas de interacción, los sistemas de organización y los sistemas sociales –o societales¹⁵⁹-. En ese sentido, desde la perspectiva de Luhmann, la propuesta de Schütz o simplifica la composición social (al referirla primordialmente a la interacción); o no hace explícito cómo es que aparece el proceso de anonimización de las tipificaciones. Es decir, no explicita cómo de la experiencia individual con otro ser humano, aparecen significaciones sociales.

3.2.6.3 *Las tipificaciones*

En este apartado simplemente condensaremos lo que ya se ha dicho a lo largo de estos últimos párrafos. Como dijimos en la presentación de la propuesta de Schütz, su explicación de la sociedad se puede resumir a la existencia de las tipificaciones. Éstas, a pesar de su fundamento subjetivo –se construyen en la experiencia práctica de los actores- se van anonimizando (u objetivizando); de tal suerte que todos nacemos en una realidad pre-interpretada mediante tales tipificaciones. Sin embargo, la propuesta del austriaco no explica cómo es que esto sucede; simplemente lo da por sentado. Así, el problema que no resuelve en el ámbito epistemológico –el cómo de la intersubjetividad cuando se parte de la conciencia- reaparece en el ámbito de la sociología encarnado en las tipificaciones. Aunque Luhmann no toque este tema puntualmente, se puede derivar de su cuestionamiento a los fenomenólogos sociales que parten de la existencia de la intersubjetividad.

Así pues, podemos concluir que, para Luhmann, al igual que para Giddens, el problema central de Schütz sería partir de una perspectiva fenomenológica y desde ella justificar la intersubjetividad –cuestión que, a decir de los dos, es inconsistente-. Sin embargo,

¹⁵⁹ Aunque posteriormente se aclarará de manera más puntual, para Luhmann la posibilidad de imputación está dada por los sistemas. En ese sentido, la acción es una imputación de éstos.

como se habrá observado, las alternativas que toman uno y otro ante este problema son diferentes. Para el caso de Giddens, la solución será eliminar el punto de partida fenomenológico, retomar un posicionamiento realista y apoyarse en el ‘giro lingüístico’ de la filosofía y la ciencia social, para plantear la existencia de la intersubjetividad a través del lenguaje. En el caso de Luhmann, la solución no es separarse de la fenomenología sino transformarla de trascendental en empírica, desde la que se asume la existencia de sistemas (como formas). Ambas cuestiones se abordarán por extenso a lo largo del siguiente capítulo.

3.3 La necesidad del orden social: Talcott Parsons

Seguiremos los cuatro puntos que han guiado el análisis de Weber y Schütz; a saber, 1) la propuesta epistemológica (en este caso el *Realismo analítico*); 2) la explicación de la sociedad (aquí intitolado *El orden social como punto de partida*); 3) la definición de acción, que aquí hemos llamado *¿Acción voluntarista o acción sistémica?*; y 4) lo que queda fuera de la acción, nombrado aquí como *Propiedades emergentes*. Después del desarrollo de cada tema, se continuará con las correspondientes críticas de Giddens y Luhmann con relación al tema de la acción.

Antes de continuar con nuestra exposición, cabe hacer la siguiente salvedad. Es conocida la gran cantidad de interpretaciones sobre el desarrollo teórico parsoniano. A diferencia del caso de Weber, en donde las interpretaciones no objetan la continuidad de los planteamientos –a pesar de su transformación en el tiempo–; o del caso de Schütz donde son casi inexistentes los trabajos acerca de una periodización de su obra, en el caso de Parsons, una de las polémicas centrales es si hay continuidad en su trabajo teórico o no, y –en caso de haberla– si ésta se carga del lado de los sistemas o del lado de la acción.¹⁶⁰ Estudiosos de la propuesta de Parsons como Jürgen Habermas (1981), Peter Hamilton (1985) o Jeffrey Alexander (1987), comparten la idea de que la propuesta parsoniana se puede dividir en tres periodos: 1) La primera síntesis (de *La estructura de la acción social* de 1937); 2) El periodo del estructural funcionalismo (con

¹⁶⁰ Habermas da cuenta de ello en el segundo volumen de su *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas, 1981: 283-284). La tesis de Habermas propone que hay una tensión entre estos dos planteamientos que al final parecería resolverse hacia el lado de los sistemas.

El sistema social de 1951), y 3) El periodo del esquema AGIL (con escritos como *Sociedades* de 1967 o *El sistema de las sociedades modernas* de 1971). Aunque estamos de acuerdo con tal periodización, no será posible utilizarla en su totalidad para abordar la obra parsoniana dada la estructura del presente trabajo. Tampoco se abordará con profundidad la polémica en torno a la coherencia o unidad de la propuesta teórica, o la solución entre el polo de la acción o el polo de los sistemas. Aquí lo que se quiere es apoyar la tesis que propone la coherencia de la propuesta de Parsons¹⁶¹ y que ésta se inclina hacia el lado de los sistemas.¹⁶² Hechas las anteriores precisiones iniciaremos con la exposición de los incisos.

3.3.1 El realismo analítico

Talcott Parsons, en su libro *La estructura de la acción social*, propone que todo sistema de teoría científica implica supuestos filosóficos (1937: 57). Por ello, la ciencia y la filosofía son “lógicamente interdependientes” (*ibid*). Esto significa, como él mismo lo enuncia, que tanto los descubrimientos (la validez empírica) de la ciencia, inciden en la lógica y la epistemología, como la epistemología y la lógica inciden en la ciencia. Es por ello que dedica un especial interés en dilucidar los supuestos epistemológicos de los que partirá en su teoría. A ésta propuesta la denomina *realismo analítico*.

Para entender el realismo analítico es preciso reconocer la influencia neokantiana que, se podría decir, viene en parte de las lecturas que hizo de Weber.¹⁶³ Al decir lo anterior, nos referimos a que su punto de partida para el conocimiento, para la observación, es la selección (1986, 13). Es decir, como ya vimos en el apartado 3.1.1, la observación de los datos para Weber, implica una selección que se hace desde la teoría. Parsons es enfático en este respecto y la afirmación que retoma de Marshall es ilustrativa: “El más peligroso y traicionero de todos los teorizantes es el que proclama que deja a los hechos y a las cifras que hablen por sí mismos” (Parsons, 1937: n. 9, 44). Según afirma el propio Parsons, la clarificación de este planteamiento weberiano proviene de su maestro L. H. Henderson – autor que también lo introduce al estudio de los sistemas-.

¹⁶¹ Como él mismo lo enuncia en su biografía intelectual (1986: 67).

¹⁶² Como veremos, varios autores comparten la noción de que Parsons se inclina hacia el lado de los sistemas. Por ejemplo, Luhmann, Giddens y Habermas. Sin embargo, los dos últimos ven esto como una deficiencia teórica, mientras que para Luhmann simplemente implica ser consecuente con la premisa de que la acción es un sistema.

¹⁶³ Aunque también podríamos incluir el curso de filosofía neokantiana que toma con Karl Jaspers en Heidelberg (Hamilton, 1985: 9)

Henderson delimita con precisión que “Un hecho es una afirmación acerca de la experiencia en términos de un esquema conceptual” (Parsons, 1986: 14). Es gracias a esto –y a lecturas de A. N. Whitehead- que el estadounidense llega al concepto del *realismo analítico*. Para mostrar de forma concreta en qué consiste y cómo se aplica, utilizaremos el caso del *acto unidad*.

Siguiendo los planteamientos parsonianos, el conocimiento existe a partir de nuestra percepción, y ésta implica esquemas que seleccionan. La ciencia, específicamente, se elabora siempre desde esquemas conceptuales. Parsons, en *La estructura de la acción...* parte del marco de referencia de la acción, cuya unidad básica de observación es el *acto unidad* (1937: 81). Ésta es la “menor unidad concreta concebible” (*ibid*, 86) e implica un *dato* observado desde su propio esquema. Es real como *unidad* porque puede verificarse empíricamente y, analítica en tanto se pueden discernir analíticamente sus partes. La verificación de la existencia del dato consistirá en observar si el fenómeno (el acto unidad) puede suceder sin una de las partes analíticamente elaboradas. Así, para Parsons, el acto unidad está compuesto por cuatro partes analíticas: 1) un agente (esfuerzo) que; 2) busca realizar ciertos *finés*; 3) en una *situación* (con condiciones y medios) y; 4) orientado por una serie de *valores* (1937: 873-874). Si el acto unidad se pudiera realizar sin un agente, automáticamente podríamos ver que no se confirma la *realidad* del acto unidad. Cualquier parte de esta unidad es ficticia, en tanto que aislada sólo existe analíticamente. La comprobación de la teoría (de un determinado esquema conceptual) estaría dada, entonces, tanto por la existencia del acto unidad –como unidad, valga la redundancia, o como fenómeno-, como por las expectativas derivadas de la teoría (1937: 41)¹⁶⁴. Así, en la teoría se predica la existencia de hechos pero también expectativas con respecto a ellos. Eso permite que no exista una total correspondencia lógica en la elaboración teórica (los enunciados teóricos) y no se corra el riesgo de que ésta sea mera tautología (Parsons, 1937: 43).

El problema que toca Parsons con su propuesta del realismo analítico, es uno que se aborda en este trabajo doctoral (ver *supra* 1.3 y 1.4), a saber; cómo evaluar teorías si se parte de que los datos no existen puramente en la realidad, no ‘hablan’ sino que los

¹⁶⁴ Aunque aquí sólo se toque el ejemplo del acto unidad, también puede utilizarse para pensar su trabajo más maduro (la tercera etapa). En éste, los sistemas sociales emergen sólo si existen estructuras que cubren funciones de adaptación (A), logro de metas (G), integración (I), mantenimiento de patrones latentes (L), es decir, el esquema que comúnmente se ha conocido como AGIL.

hacemos ‘hablar’. La solución del estadounidense es muy ingeniosa: el fenómeno es el acto unidad –que es real- y sus partes son elaboraciones teóricas –analíticas-. Sin embargo, el acto ‘real’, es construido por su teoría ¿cómo?, analíticamente. Así, el fenómeno y su análisis empatan porque ambos fueron postulados por la propia teoría. En tanto esto es así, la verificación es una verificación a modo de la propia teoría. Parsons incluye la cláusula de las expectativas de la teoría, pero en sus propuestas finales parece haberla olvidado. En realidad, la propuesta del autor adolecía de dos cuestiones: 1) no se incluía en su esquema de observación: el estadounidense no admite que tanto el acto unidad como sus partes analíticas son construcciones de su propia teoría, que observa desde una posición (Luhmann, 1996: 43); y 2) no estaban esclarecidas las condiciones de posibilidad de la existencia de hechos construidos (a la manera de Henderson, citada anteriormente), pero no necesariamente ligados a un esquema conceptual específico (como la teoría parsoniana).

Parsons, como muchos sociólogos de su tiempo, reconoce el fenómeno de la acción – que este autor observa como un acto-unidad – y lo analiza. Ciertamente, logra una teoría consecuente consigo misma (*ibid*, 42), pero tal consistencia interna se ve enfrentada a una gran cantidad de ‘desviaciones’, que comienzan a aparecer en los sesenta y que no se podían explicar mediante tal construcción.¹⁶⁵ Como es sabido, esto llevó a la propia teoría a una serie de problemas sin solución.¹⁶⁶

3.3.2 El orden social como punto de partida

Aquí nos corresponde exponer cómo es que el autor explica la aparición de lo social. En este breve apartado, lo que queremos hacer notar es que, existe una continuidad en la obra parsoniana, en el sentido de que el elemento cultural (que Parsons disocia de ‘lo social’), es lo fundamental para entender la existencia del orden social, de la sociedad como un sistema. Para ello, iniciaremos con su exposición de *La estructura de la acción social*, aunque –como ya se ha dicho- tal libro corresponda a su primera etapa.

¹⁶⁵ Que, desde los parámetros parsonianos, hubieran sido indicadores de que las expectativas de la teoría no eran compatibles con ‘lo real’.

¹⁶⁶ La cuestión de la imposibilidad de la teoría para explicar fenómenos ‘desviados’ (como los movimientos sociales de los sesenta) es uno de los factores que varios autores enumeran como definitivos para la pérdida de vigencia de la teoría parsoniana (Alexander, 1987: 97 y ss; Luhmann, 1996: 29; Hamilton, 1985: 13; Girola, 1993: 49). Aunque aquí se hable, en cierto sentido, de la pérdida de vigencia de la teoría parsoniana, no se quiere decir con esto que no siga teniendo influencia, al menos como interlocutor cuando se discuten problemas disciplinares.

Esto es así porque, a pesar de los debates sobre el desarrollo y continuidad de la teoría del sociólogo estadounidense, se puede observar que el tema del orden social –que implica su explicación de lo social- no sólo aparece en este primer libro, sino que es un tema recurrente en su propuesta teórica.

En este libro –de dos volúmenes- publicado en 1937, Parsons busca probar su tesis de la convergencia. Es decir, desde su punto de vista, autores de muy diferentes orígenes (tanto en términos de pertenencia a una nación como de posición de clase), sin influencias mutuas, convergieron en una misma propuesta teórica: la teoría voluntarista de la acción. Tales autores son Marshall, V. Pareto, M. Weber y E. Durkheim y su convergencia es, para Parsons, sinónimo de la validez de tal propuesta teórica (1937:50). A lo largo del libro, Parsons va mostrando los descubrimientos de cada uno de los autores que –a pesar de no ser todos del mismo nivel¹⁶⁷- son compatibles y forman el planteamiento teórico antes nombrado. Así, Marshall, desde sus estudios económicos, parece apuntalar la importancia del estudio de la acción empírica (en la relación de la adaptación de los medios a los fines); Pareto muestra la existencia de un sistema; Durkheim aporta la idea de “reglas normativas reguladoras de las actividades y relaciones de los individuos” (*ibid*, 568), y Weber, la necesidad de comprender la acción desde el punto de vista subjetivo del actor (*ibid*, 784).¹⁶⁸

A decir del sociólogo de Harvard, la teoría voluntarista de la acción busca salirse tanto del énfasis positivista–empírico, como del énfasis idealista. Por ello trata de comprobar cómo tanto la versión positivista como la empírica acaban eliminando la voluntad (la libertad) del individuo, ya que en última instancia la acción individual aparece como producto o de condiciones hereditarias, o de condiciones materiales (situacionales, podríamos decir). Pero el otro extremo no sale mejor librado, en el idealismo, el individuo –y su conocimiento y manipulación del mundo- aparece como liberado a su propia voluntad, a su significación particular.

¹⁶⁷ Parsons afirma que aunque hay diferencias en terminología, en las formas de los enunciados y “en el punto hasta el que han llevado el análisis estructural”, en las cuatro obras aparece el mismo sistema de teoría (1937: 875)

¹⁶⁸ Aunque algunos de estos elementos aparezcan en las propuestas de los otros teóricos, Parsons, parecería destacar la importancia de los anteriormente señalados. Esto se puede ver en los énfasis que hace de cada uno (1937: 559 y ss).

Para resolver este dilema, Parsons asume una metodología kantiana. Esto es, en lugar de preguntarse si es posible la sociedad, parte de que la sociedad existe y entonces pregunta por las condiciones de posibilidad de la misma (1986: n.69, 70). La particularidad parsoniana estriba en que no pregunta cómo es posible la sociedad, sino cómo es posible el *orden social*.¹⁶⁹ Para ello, debate directamente con T. Hobbes, como representante del llamado utilitarismo racionalista (Habermas, 1981: 297) (y que en este caso se referiría al empirismo) y su planteamiento acerca del orden social. Hobbes parte de la existencia de sujetos aislados que actúan racionalmente (de ahí el nombre de racionalista) para lograr sus objetivos. Para Hobbes, “las capacidades racionales están al servicio de las pasiones” (*ibid*, 298). Puesto que las pasiones varían al azar y no tienen coordinación alguna, el que cada hombre busque sus propios intereses implica una lucha por bienes escasos. La solución hobbesiana es que estos actores ceden su poder individual al Soberano y éste con el control de la violencia puede establecer el orden. Para Parsons, esto es problemático porque Hobbes no explica cómo estos actores que buscan satisfacer sus pasiones individuales (de forma racional-instrumental), logran ‘ponerse de acuerdo’ para ceder su poder individual en aras del bien común. Para el sociólogo estadounidense, la explicación no puede estar dada simplemente a partir de “consideraciones racionales con arreglo a fines” (*ibid*, 300). Es por ello que, para explicar el consenso (que implica ceder el poder individual), se requiere de un elemento normativo –que es el que aporta Durkheim¹⁷⁰-. Por lo tanto, la sociedad, o mejor dicho, el orden social, no sólo es posible bajo la premisa de que existan actores individuales que realizan acciones instrumentales, sino también, cuando éstos guían su comportamiento a través de una serie de normas y valores compartidos. Sólo así existe la sociedad. Este modelo que aparece esbozado en *La estructura de la acción social*, se va clarificando en el transcurso del tiempo. Para ilustrar esta continuidad, se darán dos muestras, cada una correspondiente a la segunda y tercera etapa.

¹⁶⁹ Esto ha suscitado múltiples interpretaciones. Por un lado existe una interpretación que afirma que cuando se habla de orden se le está contraponiendo al desorden. Así, Parsons hablaría de una sociedad ordenada, al contrario de la sociedad planteada por el marxismo, por ejemplo, que es una sociedad si no en desorden, sí en lucha permanente. Otra de las posibles interpretaciones se refiere a interpretar la palabra orden en el contexto de las propiedades emergentes planteadas por Parsons. En ese sentido, el orden social implicaría la emergencia de algo de otro nivel que sus componentes – algo de otro orden- (Galindo, 2000:65). Nos parece que ambas interpretaciones se aplican y después se verá por qué *infra* 3.3.3.2

¹⁷⁰ Para Parsons, Weber también incorpora este aspecto en su noción de legitimidad (1937: 807).

Con respecto a la llamada ‘segunda etapa’, Parsons en su libro *El sistema social* (1951), define al sistema social como,

una pluralidad de actores que interactúan entre sí en una situación que tiene, al menos, un aspecto físico o de medio ambiente, actores motivados por una tendencia a ‘obtener un óptimo de gratificación’ y cuyas relaciones con sus situaciones –incluyendo a los demás actores –están mediadas y definidas por un sistema de símbolos culturalmente estructurados y compartidos (Parsons, 1951: 19).

Aunque se puede apreciar aquí la integración de sus lecturas freudianas¹⁷¹ (la motivación por la gratificación), en el centro de la definición, prevalece la cuestión de que la cohesión de la sociedad, del orden social, está dado gracias a símbolos culturales compartidos –siendo tales símbolos los valores-.

Para el caso del último periodo, puede observarse la continuidad en el cuadro 4, elaborado a partir de lo expuesto por Parsons en su libro *The evolution of societies* de 1977. En este cuadro se observa el modelo cibernético al que llega Parsons en su fase final y en el que incorpora el esquema AGIL (ver nota 164). Cabe señalar que se trata de un modelo cibernético porque en él existe un control jerarquizado de unas funciones sobre otras (la función del mantenimiento de patrones latentes (L), sobre la integración (I), por ejemplo); de unos sistemas sobre otros (del sistema de acción sobre el sistema social) (Parsons, 1965: 38). En tal esquema se puede apreciar gráficamente que hay un control del sistema cultural de forma preeminente (aunque subordinado a la ‘realidad última’)¹⁷² hasta –y hacia- el nivel más bajo en términos de información que es el organismo. Así, aunque en este espacio no se pueda explicar con mayor detenimiento tal esquema, lo que es evidente es que el sistema cultural (el sistema de los valores, de lo simbólico- normativo), sigue siendo un orden superior que permite la existencia del orden social –del sistema social-.

Cuadro 4

Relación entre sociedad y sistema general de acción (relación entre control y energía)¹⁷³

Ambiente de ‘realidad última’

¹⁷¹ Tal y como lo hace notar el propio Parsons en su biografía intelectual (1986: 28).

¹⁷² Que no queda muy claro en la propuesta parsoniana pero que podría referirse o a un ‘mundo de las ideas’ o al lugar de la Verdad, esto en un paralelismo con los noúmenos de Kant.

¹⁷³Tabla recompuesta, tomada de Catherine Nelson (mimeo), basada en Jackson Toby, *Parsons theory of societal evolution* en T. Parsons, *The evolution of societies* Prentice-Hall, 1977, p.10

Sis-	+ Información / + control Sistema Cultural (L)	Sistema Social (I)
Tema	Instituciones culturales(L)	
General	Comunidad societaria (I)	
de	Política (G) Economía (A)	
Acción	Sistema de Personalidad (G) Organismo (A) + Energía / - control	
Ambiente físico		

De esta manera, aunque no se haya podido presentar exhaustivamente la compleja obra parsoniana, con los ejemplos citados resulta evidente la preeminencia del orden cultural sobre los demás órdenes o sistemas. Esta posición ha sido también una fuente de críticas para la propuesta parsoniana. Más adelante veremos que para Giddens, uno de los orígenes del fallo de Parsons aparece en su énfasis del problema del orden. Es decir, si su punto de partida es la guerra entre todos, la necesidad del orden aparece como obvia. Para el caso de Luhmann, la crítica se dirige a la ‘imposición’ de un orden –el cultural– sobre otros; una imposición que no logra justificar el propio sociólogo estadounidense.

3.3.3. ¿Acción voluntarista o acción sistémica?

En este apartado, abordaremos la posición del estadounidense con respecto a la acción. Para ello, dividiremos la exposición en tres momentos: 1) la acción como sistema; 2) la doble contingencia, y 3) la acción como medios y fines. Ciertamente, es el primer subapartado el que le da coherencia a este inciso y se relaciona directamente con el título aquí propuesto. Sin embargo, los otros dos puntos se relacionan intrínsecamente con este punto de partida.

3.3.3.1 La acción como sistema

Este es quizá, uno de los puntos más polémicos que expondremos aquí y que nos permitirá entender hacia dónde se dirigen las críticas de A. Giddens y aquello que resalta N. Luhmann respecto al tratamiento de Parsons acerca de la acción. Nos parece que la apreciación que hace N. Luhmann de la propuesta parsoniana es más justa que aquella que hace Giddens; esto no quiere decir que los argumentos de este último

carezcan, por ello, de relevancia. Lo que aquí se plantea de manera más bien críptica, se hará explícito en lo que sigue. Por lo pronto diremos que desde nuestra apreciación –y a continuación daremos argumentos- no es posible entender el concepto de acción en la perspectiva parsoniana, si no se sigue de cerca el concepto de sistema.

Al respecto podemos decir que cada una de las etapas por las que pasa la teoría de Parsons, está acompañada de una conceptualización diferente de lo que es un sistema. Como el propio sociólogo lo menciona, inicia con un concepto de sistema “tal como se usaba en la mecánica y en las disciplinas físico-químicas” (1986: 15). De tal suerte que, cuando habla de la acción está planteando que en “un sistema concreto de acción” hay un cambio cuando se realizan los fines, utilizando medios, en una situación (condiciones) y esta realización se da gracias al actor¹⁷⁴ (1937: 913). Sin embargo, el actor no implica cuerpo o mente –puesto que el primero es una condición para la acción y lo segundo es un medio para la misma-. El actor implica energía. Así,

[I]a energía potencial se convierte en energía cinética, en acción, en el sentido físico. La racionalidad ocupa un puesto lógico con respecto a los sistemas de acción análogo a la entropía en los sistemas físicos... La energía del esfuerzo se convierte, en los procesos de acción, en realización de fines o en conformidad con normas (*idem*).

Hablar de un sistema de este tipo, implica pensarlo como cerrado, su operación como sistema de acción no depende de factores externos a él (al entorno), sino sólo de sus propios elementos (los elementos del acto-unidad).

Parsons menciona que, en la fase que se ha llamado estructural-funcional, él está pensando ya no en un sistema del tipo anterior, sino en una analogía con los sistemas biológicos; a saber, en sistemas abiertos. Los sistemas abiertos implican, a diferencia de los cerrados, que hay posibilidad de intercambio con el entorno, hay una relación de input-output. Además de la apertura, los sistemas de que habla Parsons, como los orgánicos, tienden al equilibrio –y por ello también son llamados homeostáticos-. De tal suerte que el sistema de acción surge de los intercambios entre tres sistemas: el sistema cultural, el sistema de personalidad y el sistema social. La acción entonces, es o emerge como un sistema relacional (entre estos sistemas) (Parsons, 1953: 55). Como sistema, integra a sus componentes y al mismo tiempo mantiene su distintividad como

¹⁷⁴ Como se puede apreciar, esto es el *acto-unidad*.

sistema (Parsons, 1951: n.7, 45). El teorema fundamental de la teoría de la acción en este periodo implica que la estructura de los sistemas de acción está compuesta por “pautas de pensamiento cultural institucionalizadas (en sistemas sociales y culturales) y /o internalizadas (en la personalidad)” (Girola, 2005: 181). Así, el sistema de acción está compuesto en esta fase por: 1) el sistema de personalidad (la motivación que se dirige a la gratificación, misma que es internalizada); 2) el sistema cultural (un sistema de valores compartidos) y, 3) el sistema social (roles y estatus, es decir, posiciones). Entre cada sistema, existe la posibilidad de intercambio, de *interpenetración*. Así, por ejemplo, de la interpenetración entre el sistema de personalidad y el sistema cultural resulta el fenómeno de la socialización. Es decir, los intercambios entre la personalidad y el sistema cultural se dan básicamente porque los niños internalizan de los padres (y de otros agentes socializadores) las necesidades y requerimientos culturales.¹⁷⁵ De la interpenetración entre el sistema cultural y el social, aparece el fenómeno de la institucionalización. Éste implica la posibilidad de que las posiciones dentro de la sociedad –del sistema social- correspondan con los valores del sistema cultural. De esta manera se garantiza estabilidad e integración del sistema de acción: las personalidades están integradas con el sistema cultural al haber internalizado los valores y haberlos convertido en parte de su propia motivación; y a su vez, con el sistema social al aspirar a posiciones existentes en forma de roles y estatus; finalmente el sistema social corresponde con el cultural porque tales roles y estatus se acoplan a las necesidades culturales –expresadas en sus valores-.

En la última etapa, el sistema no deja de ser abierto, pero se incluye ‘el control cibernético’ (Parsons, 1986: 15). Esto es, la integración está dada por el control del sistema con mayor información –el sistema cultural- por sobre el sistema con menor información –el sistema conductual-.¹⁷⁶ En esta etapa, el sistema de acción está compuesto por el sistema conductual (u organismo), por el sistema de personalidad, el social y el cultural (ver cuadro 5). Cada uno cumple con una función que permite la sobrevivencia del sistema. Dentro de cada uno, las cuatro funciones se pueden repetir

¹⁷⁵ Aquí, Parsons recurre a Freud. Propone que la socialización no tiene que ver con una mera imposición; sino que la internalización que conformará el super-ego está posibilitada por una relación catéctica con los padres. Es decir, por una relación de amor. Así, la internalización no se da por mero castigo sino por la búsqueda de la gratificación que da el amor de los padres (Parsons, 1964).

¹⁷⁶ Aunque en todos los periodos está presente el sustrato orgánico como parte de la situación de la acción, es hasta el último periodo que Parsons claramente incluye un sistema orgánico como aquel que realiza la función de adaptación en el mencionado esquema AGIL (ver *supra* cuadro 1).

infinitamente, marcando el rumbo de evolución del sistema de acción (y por ende del social, de personalidad y conductual).

Cuadro 5
Sistema de acción
(último periodo)

A (adaptación /adaptation) Organismo	(logro de metas / goal attainment) G Sistema de Personalidad
Sistema Cultural (mantenimiento de patrones latentes) L /latent pattern maintenance)	Sistema Social (integración /integration) I

A pesar de la aparente igualdad de circunstancias entre los sistemas que presenta el cuadro 5, como ya hemos mencionado, el sistema cultural tiene un papel predominante en la conducción y control de la energía que proviene del organismo conductual. Una cuestión que sí resulta evidente en este cuadro es que, para Parsons, no se puede pensar la acción independiente del sistema (de los sistemas) y que el sistema social es tan sólo una de las partes que la conforman.¹⁷⁷

Después de haber expresado la centralidad del concepto de sistema para la visualización de la acción en la propuesta parsoniana, quisiéramos enfatizar que, incluso desde *La estructura de la acción*, aunque el propio Parsons hable de una propuesta voluntarista de la acción, no es posible afirmar que la suya haya sido una propuesta que partiera de la acción *del individuo*. La acción no es una propiedad del actor, el actor es tan sólo un elemento del acto unidad. Éste aparece en el esquema conceptual en parte como esfuerzo y en parte como medios, no como ‘ser humano integral’, sino ya desde el inicio separado analíticamente. Así, la posibilidad de voluntarismo del actor –incluso en los primeros desarrollos de la propuesta parsoniana- está sumamente limitada. Ésta parecería concretarse en la elección como *inicio* de la acción (Girola, 2005: 182) –o como energía, en términos de Parsons-; pero en una situación predeterminada con fines

¹⁷⁷ Y que se puede subdividir en economía (A), política (G), sistema comunitario (I), instituciones culturales (L).

predados por la cultura y por motivaciones internalizadas e incorporadas en la propia personalidad. La acción en términos de voluntad parecería limitarse al sí o no del desplazamiento de energía; energía que en el último periodo está controlada cibernéticamente por el sistema cultural y por tanto elimina cualquier resquicio de voluntad independiente.

3.3.3.2 *La doble contingencia*

Para este apartado nos remitiremos en especial a la definición que aparece en “Interacción social” (1968). Este artículo lo escribió Talcott Parsons para la *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales* y resulta de utilidad no sólo porque es muy claro sino también –y principalmente- porque tal escrito aparece en el último periodo del desarrollo de su trabajo. Es, por lo anterior, una síntesis ejemplar de sus consideraciones acerca del concepto de interacción. En este artículo, Parsons hace un recorrido histórico del concepto de interacción –separándolo de la noción de sentido común-¹⁷⁸ comenzando desde la filosofía con el problema del conocimiento (1968: 166). Así, inicia con el esquema cartesiano (en la discusión de la relación del sujeto con los objetos), pasando por Kant (que propone al sujeto como conocedor de objetos desde su propia subjetividad, es decir, objetos que no se pueden separar del sujeto), por Hegel (donde la idealidad objetiva se concreta en sujetos particulares) y Marx (que ‘pone de cabeza’ a Hegel) hasta llegar a la etapa moderna. Los autores de la etapa moderna que tematizan la interacción –y ya fuera de la vertiente filosófica- son Freud, Durkheim, Weber y aquí, por primera vez, Parsons da crédito al pragmatismo y al interaccionismo simbólico como dos escuelas dedicadas a dilucidar este problema. Después de un breve pero conciso recorrido –en donde para el caso de Durkheim y Weber repite lo que ya había presentado en su texto de 1937-,¹⁷⁹ Parsons propone que el concepto de interacción “es el paso de primer orden más allá del propio concepto de acción para formular el concepto de sistema social” (1968: 172). Así parecería que la interacción sería la mediación o el paso inevitable entre la acción individual y la sociedad, de ahí su importancia y la necesidad de dilucidarla. La acción individual, dirá Parsons, implica motivaciones, objetivos, una situación y por supuesto, una forma simbólica que les da

¹⁷⁸ Al inicio del texto, Parsons afirma “Resulta casi puramente tautológico decir que los fenómenos humanos ‘sociales’ son casos de *interacción* entre dos o más seres humanos concebidos como ‘personas’, ‘organismos’, ‘yos’ [sic] o ‘actores’. Puede llegar a considerarse, por tanto,.. algo perteneciente al más simple sentido común” (1968: 166)

¹⁷⁹ Para el caso de Freud enuncia su contribución al plantear la forma en que la sociedad aparece en la personalidad individual.

coherencia (*ibid*). Lo interesante para el caso de lo social, es la confrontación entre dos actos individuales (entre dos actos unidad).

Aquí nos enfrentamos a una temática ya enunciada anteriormente; me refiero al problema del orden. El problema del orden hobbesiano era precisamente la confrontación de dos individuos con intereses divergentes ante bienes escasos, el resultado era el conflicto. Parsons retomará este planteamiento en lo que denominará *doble contingencia*. La doble contingencia es, por tanto, la presentación de dos sistemas de acción en donde el ego no puede saber qué es lo que el alter buscará como fin, de ahí la contingencia para ambas unidades. El ego tiene expectativas ante la posible reacción del alter, y al tenerlas anticipa su intervención en las propias elecciones (Parsons, 1951: 19). Sin embargo, dirá el sociólogo norteamericano, la doble contingencia no es un caso típico, sino un caso límite (1968: 173). Y esto es así porque, como ya hemos visto, Parsons presupone un orden normativo compartido que controla “las potencialidades perturbadoras... de la autonomía de las unidades...” (*ibid*, 172). Tal orden normativo, afirma en este escrito, es una cultura común o un ‘sistema simbólico’, en el que el prototipo es el lenguaje. Así, existe una forma correcta de comunicarse (el orden de las palabras en los enunciados, las propias palabras y sus significados, etc.) y “*todos* los que hablan un lenguaje ‘respetan’ las normas del código –‘se conforman’ a ellas, si se prefiere decirlo así, - so pena de no ser comprendidos” (*ibid*, 173). De esta manera, la doble contingencia se minimiza no tanto por un sojuzgamiento del individuo sino por su propia conveniencia. Parsons adopta así un esquema similar al kantiano en el que el individuo es libre, en la medida en que sigue las normas (Girola, 1993: 32). Así, la mediación cultural orienta las expectativas de ambos actores de tal suerte que ambos pueden ser gratificados o privados, ya que, como lo expresa Parsons las probabilidades de gratificación o privación de un ego aumentan o disminuyen al igual que para el alter; ya que las expectativas están entrelazadas (1953: 32).

Este esquema ha sido criticado por múltiples razones pero aquí nos abocaremos a dos – que tendrán relevancia más tarde- 1) el punto de partida de la acción para formar la diada de la doble contingencia y; 2) la doble contingencia como generadora de la necesidad del orden.

El punto de partida de la acción

Como mencionamos, Parsons propone la situación de interacción (en donde se realiza la doble contingencia) como un paso más allá de la mera acción, es decir como el fundamento de lo social –en términos weberianos diríamos que la acción social se realiza en interacción-. En la situación de interacción confluyen dos actores autónomos con intereses diversos, que alcanzan la mutua ‘comprensión’ gracias a que comparten un sistema cultural. Si planteamos la cuestión de esta manera, la crítica de J. Habermas en *La teoría de la acción comunicativa* es justa. A saber, que si se parte de la acción de un actor autónomo (valga la redundancia), ¿cómo es posible un sistema cultural de valores “compartido ‘ya siempre’ intersubjetivamente”? (Habermas, 1981: 305). Si se parte de actores concebidos como mónadas y de ahí se pretende transitar al concepto de interacción –en donde ya hay un sistema cultural compartido-, no se están mostrando las condiciones de posibilidad de aquello. Es decir, si la cuestión fuera tal y como la plantea Habermas, entonces a Parsons se le podría aplicar la misma crítica que a Schütz (el salto de la percepción individual a un mundo social con significados compartidos). Pero, ni Parsons parte de una perspectiva fenomenológica, ni tampoco del actor individual tal como lo concibe Schütz –como conciencia-. La acción es siempre sistema, es decir, la acción sólo emerge cuando, además del actor (como organismo y como sistema de personalidad), está el sistema social y el cultural. Quienes se confrontan en la doble contingencia no son actores en el sentido tradicional de la palabra. Por ello, la crítica, tal como la enuncia Habermas no es válida. Sin embargo, sí se puede apreciar cierta ambigüedad de parte del autor estadounidense. A veces, efectivamente parecería que habla de actores como unidades que le dan sentido a su acción,¹⁸⁰ y otras la acción sólo aparece cuando –además de actores- existen otras estructuras.¹⁸¹ Quizá la equívocidad tenga que ver con que, en el caso de Parsons, no resulta fácil hablar de la acción y

¹⁸⁰ Si no, véase la definición de sistema social que aparece en *El sistema social* como “pluralidad de actores individuales que interactúan entre sí en una situación que tiene, al menos, un aspecto físico o de medio ambiente, actores motivados por una tendencia a ‘obtener un óptimo de gratificación’ y cuyas relaciones son situaciones –incluyendo a los demás actores- están mediadas y definidas por un sistema de símbolos culturalmente estructurados y compartidos” (Parsons, 1951: 19). Las cursivas son mías. O, en un ejemplo más, cuando en “Interacción social”, afirma que la acción puede analizarse en dos fases “lo que ocurre *dentro* de cada unidad actuante (sea una persona que desempeña un papel o una colectividad) y lo que ocurre *entre* tales unidades” (1968: 175).

¹⁸¹ Por ejemplo, también en *El sistema social*, Parsons menciona que “Los sistemas de acción se estructuran en torno a tres focos integrativos: el actor individual, el sistema interactivo y un sistema de pautas culturales” (1951: 38). Pero ya desde *La estructura de la acción social* Parsons arremete contra los análisis que hablan de individuos aislados: “la cuestión estriba en si todos los hechos necesarios para la comprensión de sistemas sociales concretos pueden predicarse de ‘individuos’ aislados analíticamente combinados con un proceso de generalización directa a partir de estos hechos. Tal sistema es atomístico, teniendo, sin embargo, al ‘individuo’ como átomo, *más bien que como acto unidad*” (1937: 114). El subrayado es mío.

relacionarla con la sociología (que se especializaría en la acción social). Esto es así porque éste concibe el esquema de la acción como un esquema interdisciplinar en el que la sociología, como disciplina científica que observa la sociedad, sólo aclara una de las partes contribuyente al sistema de acción. Así parecería que, cuando parte de la sociología, al actor no lo incluye como acto unidad sino como actor (ego y alter); y cuando parte del esquema interdisciplinar, la acción siempre es acto unidad.

Esta ambigüedad explica las críticas tanto de Giddens, que ve al actor parsoniano como un ser humano, como una unidad (con conciencia y cuerpo); como la descripción luhmanniana que ve a tal actor como una denominación para dos sistemas: el de la personalidad y el organismo.

Doble contingencia y la necesidad del orden

Otra crítica frecuente a las elaboraciones parsonianas se refiere al énfasis que este autor pone en el orden social. A decir de Jürgen Habermas, tal cuestión es una herencia de la que no se salva el sociólogo estadounidense al ver el problema desde la perspectiva hobbesiana. Si se parte de dos actores opuestos –por sus intereses diferenciados- y de la incógnita que resulta uno para el otro, afirma Habermas, esto desencadena la necesidad funcional de la creación de un orden (1981:304). Ante el caos de los intereses opuestos, para que exista la sociedad, se requiere de orden. Efectivamente, esa es una interpretación de la teoría parsoniana que desemboca en la necesidad de un orden normativo compartido. Sin embargo, también se puede leer como que, a partir de la incógnita de la acción del otro y la necesidad de comprenderlo *emerge* un orden social. Esta última visión es menos ideológica que la primera. Esto es así, porque no enfatiza el conservadurismo de la propuesta parsoniana por hacer prevalecer el orden. Más bien, se enfoca en las cuestiones de la posibilidad de aparición (emergencia) de sistemas (de acción y social): cómo de la oposición de actores surge un sistema social. Ambas lecturas se han hecho y aparecen plasmadas en la diferencialidad de críticas de Giddens y Luhmann. El primero más cerca de la crítica habermasiana y el segundo retomando el concepto de doble contingencia en una vena más descriptiva.¹⁸²

3.3.3.3 La acción como medios y fines

¹⁸² Para Luhmann, la doble contingencia se vuelve una condición de posibilidad de emergencia de la sociedad como sistema.

Aunque, por la anterior presentación, queda claro que Parsons no es un autor que sigue la línea tradicional de investigación de la acción –como es el caso de Weber y Schütz-; es preciso mostrar, sin embargo, que existe una conexión con uno de ellos. Me refiero a Max Weber y su noción de la acción racional con respecto a fines. Para hacer tal vínculo, utilizaremos primordialmente el primer libro de Parsons, en el que aparece su teoría voluntarista de la acción y también, su noción de las variables pauta. Y lo haremos así porque, a nuestro parecer, en *La estructura de la acción social* la terminología que utiliza es la más cercana a aquella de Weber, y es en las variables pauta, donde se pueden observar las reminiscencias de la propuesta weberiana.

Como ya se ha dicho, en *La estructura de la acción social*, Parsons presenta una serie de autores para justificar su tesis de la convergencia. Tal convergencia implica la necesidad de reconocer la acción empírica como una relación de medios con fines (Marshall), la pre-existencia de un sistema (Pareto), un contexto normativo (Durkheim) y el punto de partida subjetivo del autor (Weber). No es casual que Parsons exponga al final el caso de Weber, ya que el tratamiento que hace este autor –con la excepción del concepto de sistema- incluye los anteriores elementos. Así, en el núcleo de la propuesta voluntarista de la acción, se encuentra como punto de partida una acción racional instrumental (como la denomina Weber). Esta herencia quedará incorporada en el acto unidad que se despliega, compuesto por 1) un actor (esfuerzo), 2) un *fin*, 3) una situación (condiciones y *medios*) y 4) un contexto normativo que da coherencia al todo. Es decir, en la propuesta parsoniana, la separación entre acción racional instrumental y valorativa –de Weber- como dos tipos de acción, queda desplazada a un solo tipo con dos niveles. En el más acotado, se encuentra la acción instrumental y en el nivel más abarcador (de todas las acciones instrumentales) se encuentra la acción con respecto a valores (a los valores de la cultura dada). En ese sentido, los fines que en el corto plazo son instrumentales se pliegan a un fin mayor que es valorativo. El problema de tal interpretación es que deja fuera los otros dos tipos puros de acción que presentaba Weber: la tradicional y la afectiva.

Parsons en *La estructura...* se da a la tarea de desentrañar el significado de tales tipos de acción desde su propio esquema de observación. Así, dilucida que la acción tradicional no se refiere a un automatismo dado por el hábito –cuestión que Weber parece plantear cuando afirma que tanto ésta como la afectiva están en los límites de lo

que puede ser considerado como acción ver *supra* 3.1.3-. Para ello, retoma los trabajos de Weber acerca de la dominación en los que la legitimidad puede darse de forma carismática, legal o tradicionalmente. Parsons propone que aquello denominado por Durkheim como autoridad moral –el elemento cohesionador de la sociedad- se puede leer en Weber como *legitimidad* (Parsons, 1937: 807). Bajo estos supuestos, Parsons llega a la conclusión de que, puesto que una forma de legitimidad es tradicional, la acción tradicional se refiere a aquel tipo de acción que se realiza en una dominación legitimada tradicionalmente. Con ello, tal acción no es un mero automatismo sino el seguimiento de un orden normativo con características particulares.

El sociólogo estadounidense, como se puede apreciar, logra incorporar a su interpretación estos tres tipos de acción; sin embargo, la acción afectiva –otra que está en los límites de lo que puede considerarse como acción- no encuentra cabida en su esquema teórico y por ello Parsons se ve obligado a decir que “...hay que considerar a la acción afectiva como una categoría residual” (1937: 792). Es decir, como algo que queda fuera del foco de observación (1937: 53). Así, al incluir sólo lo que ‘empata’ con su teoría, podemos ver que la solución de Parsons es totalmente *ad hoc* y por ello su interpretación de Weber recibió considerables críticas.

Pero más allá de esta inclusión y tratamiento de la acción en Weber, es posible observar cómo la categoría de la acción racional instrumental queda arraigada en la teorización parsoniana del cambio social. Esto se puede ver a través de la introducción de las *variables- pauta* y su relación con la tipología de F. Tönnies de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*.

La elaboración de las variables-pauta aparece primeramente en *Hacia una teoría general de la acción y El sistema social*, ambos de 1951 (Girola, 1993: 25). Su objetivo es mostrar que hay, tanto orientaciones de la acción, como valoraciones de objetos que son generalizadas. Orientaciones y valoraciones que muestran que la internalización del esquema valorativo de una sociedad es de “significados de objetos catectados... organizados en sistemas pautados” (Parsons, 1953: 39). Así, para Parsons, los actores están motivados a actuar en forma de patrones muy claros y reconocibles, a saber, las variables pauta. Estas variables se presentan en pares y se diferencian precisamente en los modos de orientación hacia objetos y la valoración de tales objetos. En el caso de los modos de orientación se encuentra el par afectividad/neutralidad afectiva;

universalismo/particularismo y autoorientación/orientación colectiva¹⁸³; y en el de las formas de valoración, se encuentran los pares adscripción/adquisición y difusividad/especificidad¹⁸⁴. Estas díadas sirven al sociólogo estadounidense no sólo para mostrar cómo la acción es variable pautadamente, sino también para dar cuenta del cambio social. Es decir, los pares muestran posibilidades de acción relacionadas con el cambio histórico. Aquí entra la conexión con la división de F. Tönnies, en parte retomada por Weber, entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*¹⁸⁵. Desde su interpretación, lo que aparece en esta dualidad es la caracterización de un momento histórico anterior y uno posterior (las sociedades tradicionales y las modernas). Siguiendo esta línea, procede a afirmar que a cada tipo de sociedad le corresponde una de las elecciones de acción, una de las variables pauta de cada par. De este modo, en la sociedad tradicional la orientación de la acción será hacia la afectividad, el particularismo y la orientación colectiva y; la valoración de los objetos será adscriptiva y difusa. La sociedad moderna, por el contrario implicará una orientación hacia la neutralidad afectiva, el universalismo y la auto orientación, así como la valoración será en términos de adquisición y especificidad.¹⁸⁶ Para dar cuenta de la diferencialidad de tales orientaciones y valoraciones, para Parsons “existe otra alternativa pautada de orientación de valor, que... no puede considerarse en el mismo nivel que las cinco planteadas... Esta alternativa es la que surge entre *acción tradicional* y *acción racional*” (Girola, 1993: 30). Así, la racionalidad instrumental sería una característica de las sociedades modernas y la

¹⁸³ Aunque esta última la elimine posteriormente.

¹⁸⁴ No nos dedicaremos aquí a explicar cada una de ellas. Para la exposición que hace Parsons recomendamos el capítulo dos de *El sistema social* y para una descripción muy detallada remitimos al texto de Lidia Girola *El esquema de las variables-pauta en la sociología de Talcott Parsons* (1993).

¹⁸⁵ Weber utiliza los términos *Vergemeinschaftung* y *Vergesellschaftung*. Puesto que no existe una traducción exacta al español, ésta varía según el traductor. Por ejemplo, en *Economía y Sociedad*, traducido por José Medina Echevarría, éste advierte en la nota a pie de página: “...los términos *Vergesellschaftung* y *Vergemeinschaftung*, que a la letra serían *socialización* y *comunización*, o proceso de asociación y proceso de comunión... [son traducidos por] comunidad y sociedad por exigencias del idioma y sin perjudicar la idea” (1922: 33). En el caso de traducciones al inglés –y luego al español-, el primero de los términos se ha traducido como *societalización* (Weber, 1984). Se podría interpretar, por el prefijo *Ver* y la terminación *ung*, que Weber intenta incluir la noción de proceso en los términos. Es decir, evitar la concepción de ‘comunidad’ como algo que aparece acabado y delimitado y, presentarla como algo en movimiento, en proceso.

¹⁸⁶ Desde la interpretación parsoniana, el que en la sociedad moderna la orientación sea una auto-orientación no implica que no se acepten una serie de valores colectivos. A decir de Girola, detrás de esto está una interpretación poco afortunada de Durkheim. Según expone la autora, Durkheim distingue entre individualismo moral y egocéntrico y afirma que *ambos* se dan en las sociedades modernas. El individualismo moral es un individualismo kantiano en el sentido de “normas y principios éticos que implican respeto a las libertades individuales, a la vez que responsabilidad cívica” (Girola, 2005: 188); el individualismo egocéntrico es todo lo contrario – acción sin respeto a las libertades de los otros-. Parsons remite el primero a las sociedades modernas y el segundo a las tradicionales; sin atender que, para Durkheim, ambos eran patrimonio de las sociedades modernas y por ende un potencial de conflicto.

historia de la evolución de la sociedad, una transición desde un tipo de acción tradicional a uno racional instrumental.¹⁸⁷ Como podemos ver el concepto de acción racional acaba estando fuertemente arraigado en la teorización parsoniana aunque modificado desde los ‘lentes’ de su teoría.

Así pues, lo que se quiere mostrar es que, el intento parsoniano incluye y retoma los planteamientos de la acción weberianos (específicamente la acción racional), adaptándolos a su esquema teórico. El sentido de la acción se incorpora en el ‘sentido de la acción *del sistema*’. El actor, siempre es parte de éste: sus fines individuales corresponden con la valoración de éste (el sistema cultural). La acción, va más allá del actor, siempre es sistema. Así, Giddens criticará a Parsons porque, en el proceso de construcción de su teoría, los actores acaban siendo meros *robots*, cumpliendo con las directrices del sistema: realizan acciones racionales instrumentales, sin saber que en el fondo realizan acciones racionales valorativas acordes con el sistema. Luhmann valorará la aportación parsoniana que desdibuja el concepto de ‘ser humano’ y lo delimita en su aspecto biológico y psicológico; criticará sin embargo, las raíces de la acción racional valorativa (y la instrumental subordinada a ésta) en los planteamientos parsonianos.

Antes de continuar con el apartado de la *emergencia*, es necesario aclarar aquí que, con las variables pauta, Parsons introduce el tema del tiempo en su teoría. Su observación teórica es en gran medida estática –otra de las críticas que se le han hecho- pero incluye la posibilidad del cambio como un salto de un estadio a otro (de las sociedades tradicionales a las modernas). Mas no es solamente aquí donde introduce el tema del tiempo. Aparece también en la relación de los medios con los fines. Los fines siempre se encuentran en el futuro, y en la medida que se consuman dejan de ser tanto fines como de estar en el futuro para volverse presente. En ese sentido, los medios y las condiciones de la acción se encuentran en presente, a saber, consumados; y los fines están en el futuro y se busca instrumentarlos.

¹⁸⁷ Esa es también, su interpretación tanto de la división de Tönnies en *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, como la de Weber.

Las críticas de Giddens irán por el camino de una deficiente definición de tiempo y un paralelismo de la sociedad norteamericana con la sociedad moderna –que implicaría decir que las acciones de los estadounidenses son más racionales-. En el caso de Luhmann, éste discute cómo lo instrumental y consumatorio (de medios y fines) aparece incluso en el último periodo parsoniano, alargando la propuesta a la racionalidad de los *sistemas*.

3.3.4 Propiedades emergentes

Siguiendo la guía de los cuatro temas que presentamos al inicio del capítulo, aquí nos referiremos a aquello que está fuera de la acción o más allá de la acción. Para ello, es necesario precisar que la propuesta parsoniana no sigue la tradicional interpretación de la acción como propiedad de un ser humano, de cuyas acciones aparecen consecuencias. La acción desde su inicio es un sistema, un sistema de acción. Para que éste aparezca se requiere –remitiéndonos al último periodo de la teoría del sociólogo estadounidense- la aparición conjunta del sistema cultural, el social, el de la personalidad y el organismo conductual. Así, la cuestión aquí no es qué es lo que se produce a partir de la acción individual, sino cómo la participación individual (como personalidad y organismo) contribuye a hacer emerger al sistema de acción. Si quisiéramos poner esto en términos weberianos, diríamos que la acción del individuo (el acto unidad) contribuye a la *emergencia* del sistema (de acción). O como lo propone Parsons en el artículo de “Interacción social”, la acción cruzada de dos individuos contribuye a la *emergencia* del sistema social.

De esta manera, lo que va más allá de la acción (entendida en términos weberianos) es el sistema. Por ello Stephen Savage propone que Parsons en *La estructura de la acción social*, está muy cercano de la formulación de Weber, aunque con un referente distintivo, “el concepto epistemológico de propiedades emergentes” (Savage citado en Holmwood, 1983: 578). Para explicar esta particularidad, Parsons afirmará que la relación entre un acto unidad y un sistema de acción, no es la misma que entre un grano y un montón de granos (Parsons, 1937: 896). Así el sistema de acción no se parece al conjunto de actos unidad concretos sino que presenta características especiales; de igual modo que la interacción (de actores) no genera un conjunto de interacciones sino la

sociedad, el orden social. La emergencia es entonces, un producto del que puede dar cuenta el realismo analítico, al distinguir analíticamente –valga la redundancia- las partes que hacen posible tal evento. El problema al que se enfrenta Parsons es, cómo justifica el autor la emergencia de tales sistemas. Desde la propuesta del sociólogo norteamericano, esto se logra sólo a través de los propios elementos analíticos, que a su vez son generados desde su propuesta.

Las críticas de Giddens y Luhmann a todo esto, nuevamente se separan. El primero se abocará a criticar cómo la emergencia de un sistema, siguiendo el planteamiento de Parsons, implica la necesidad de ciertas estructuras funcionales. Estructuras que *deben* existir para el mantenimiento del sistema y que, por tanto no son impuestas por mecanismos de poder sino por necesidades del sistema. Por otro lado, Luhmann criticará más bien el concepto de sistema del que parte Parsons y las dificultades que entraña partir de un sistema de acción.

3.3.5 Las críticas de Anthony Giddens

Como se ha hecho en anteriores apartados, aquí las críticas de Giddens a Parsons se limitarán estrictamente al tema de la acción. En ese sentido se plantean cinco críticas que, como se verá, están relacionadas entre sí. Éstas se refieren a: 1) el problema del orden social; 2) el actor; 3) acción y racionalidad; 4) acción y poder y, 5) acción y tiempo.

3.3.5.1 El problema del orden social

En el artículo “Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology”, Giddens se dedica a hacer una airada crítica a lo que él considera tres mitos de la teoría social (mitos originados por Talcott Parsons y su tematización del orden social). A decir del anglosajón, Parsons sobre enfatiza el problema del orden que aparece en los escritos durkheimianos y lo generaliza a un problema de la teoría social. Surge así el primer mito: la época de 1890 a 1920 puede verse como un periodo donde los pensadores de la naciente sociología están preocupados específicamente por un problema abstracto del orden (Giddens, 1976c: 42). Otro de los mitos, relacionado con el anterior, es que la sociología en sus orígenes es conservadora. En efecto, éste se deriva directamente del problema del orden, entendido éste como opuesto del conflicto. Así, los pensadores de

ese momento generan sus propuestas pensando en el problema del orden y por tanto tales propuestas acaban dejando de lado el conflicto. El tercer mito se refiere a las interpretaciones derivadas de lo anterior. Interpretaciones que, en los años sesenta del siglo pasado, llevaban a decir que existía la sociología burguesa (conservadora) y la sociología marxista (radical); vertientes incompatibles ya que la primera propugnaba por el orden y la segunda por el conflicto.

Todo esto, Giddens lo atribuye a la fuerte influencia que el pensamiento parsoniano tuvo sobre la mirada que se tenía de la disciplina.¹⁸⁸ El problema de Parsons, del que se derivan los tres mitos, dirá Giddens, tiene su origen en la interpretación que hace el sociólogo de Harvard del problema del orden en Durkheim. Giddens propone que, aunque Durkheim toca el problema hobbesiano, acaba finalmente afirmando que no tiene importancia para la sociología ya que “depende de un estado de cosas hipotético (el hombre en estado de naturaleza) que no es de interés para la teoría social” (Giddens, 1976c: 44). Parsons no sólo sobre enfatiza la posición del problema del orden en el conjunto global de la teoría durkheimiana; también adjudica al sociólogo francés, planteamientos de los que él busca separarse (*idem*). A decir de Giddens, Parsons expone que *La división del trabajo social* de Durkheim es una teorización errada que busca salvar el problema del orden. Para Parsons, el libro esconde una ambigüedad no resuelta al mostrar un “elemento no contractual en el contrato” (Giddens, 1976c: 45). El argumento pregona que si la solidaridad orgánica progresa, y en ésta ya no hay un elemento cohesionador, ¿cómo entonces se produce la cohesión de la sociedad –o el orden de la sociedad-? Para mostrar la errada interpretación parsoniana, Giddens propone otra lectura. Afirma que Durkheim no se interesaba en el problema del orden sino en la transición de las sociedades tradicionales a las modernas (*ibid*, 46); el sociólogo francés estaba interesado más bien en el problema kantiano del imperativo moral (*ibid*, 49). Es decir, puesto que a Durkheim no le interesaba el problema del orden, sus influencias e intereses ideológicos en parte eran conservadores, pero también estaba fuertemente enlazado con el socialismo.¹⁸⁹ De tal suerte, Durkheim estaba preocupado por cómo el individualismo –en el sentido kantiano- era un producto social

¹⁸⁸ En su primer libro *Capitalismo y moderna teoría social* (1971), Giddens se da a la tarea de justificar que entre los clásicos de la sociología (los originadores de la disciplina) no se puede eliminar a Marx. Así, muestra que el pensamiento de Durkheim y el de Weber se relacionan, y en ocasiones se contraponen con Marx pero sus propuestas están interpeladas por alguna forma de marxismo.

¹⁸⁹ Giddens relata que Durkheim era un socialista reformista y que esto se podía observar en algunos de los principios de su propia teoría (1976c: 46).

de las emergentes sociedades (*ibid*, 50). Así, no era un análisis fallido, como lo planteaba Parsons, sino un intento por mostrar la posibilidad de un individualismo en el que la libertad no resulte de la eliminación de la autoridad moral sino de su “transformación a través de la emergencia de los valores del individualismo moral” (*ibid*, 51).¹⁹⁰

Al afirmar que, el problema del orden no es central ni siquiera para Durkheim y que el pensamiento de éste y otros pensadores de finales del siglo XIX, está impregnado no sólo de una herencia conservadora sino también –y en forma más importante- de posiciones radicales, Giddens busca eliminar el segundo mito: el nacimiento conservador de la sociología. Finalmente, y en conexión con lo anterior, también busca eliminar la visión que habla de dos sociologías (la burguesa y la marxista), y propone la existencia de una sola. El interés del autor se puede entender por el momento en que escribe tanto el *Capitalismo y la moderna teoría social* (1971), como este artículo (1976c). Si regresamos a la historia de la sociología en el anterior capítulo (ver *supra* 2.1.3), en los sesenta y setenta aparece un revisionismo de la propuesta parsoniana (que considera a Durkheim y Weber como los sociólogos clásicos) a la que se opone en primera instancia el marxismo. Así, el intento de Giddens, se puede enmarcar en esta parte de la historia de la propia disciplina.

Como un apunte, es interesante notar que Giddens reconoce que Parsons utiliza el concepto del orden (y el problema del orden) de una forma dual. En primera instancia como algo opuesto a ‘azar’, es decir, el orden como algo que puede ser comprensible o inteligible; como algo que emerge entre condiciones azarosas y puede generar expectativas más o menos estables (de ahí su posibilidad de inteligibilidad). Pero también puede leerse, afirma Giddens, en conexión con el problema hobbesiano del orden, es decir, como “conformidad con los patrones de un sistema normativo” (Giddens, 1976c: 54). Aunque asume ambas posibilidades, en su obra, se enfatiza la segunda¹⁹¹.

¹⁹⁰ Esto estaría en concordancia con la interpretación de Girola (2005). Ver nota 186.

¹⁹¹ Ciertamente, parecería que una de las lecturas ha prevalecido por sobre la otra, y así intérpretes como R. Nisbet (1966) derivan que la sociología es conservadora en sus orígenes, o que ésta se divide en dos propuestas, la de los radicales –encabezados por Marx- y los conservadores –en donde se incluye a Durkheim y a Parsons- (Lenski, 1974). Por qué ha sido esto, es un problema pendiente para la construcción de la propia disciplina.

3.3.5.2 *El actor*

Como mencionamos en el apartado 3.3.3.2, Giddens se acerca a la interpretación que Habermas hace acerca del planteamiento de acción parsoniano. Decir esto implica que, para Giddens, Parsons parte en su esquema de la acción de un individuo, de un actor integral. Así, el anglosajón afirma que cuando Parsons utiliza el término ‘voluntarismo’ dentro de su propuesta, se está refiriendo o está incluyendo a un actor “como agente creador o innovador” (Giddens, 1976^a: 121). Desde esta perspectiva, el intento voluntarista resulta fallido ya que en sus último escritos “...la ‘libertad del sujeto actuante’ se reduce entonces... a las disposiciones de necesidad de la personalidad” (*idem*)¹⁹². De ahí la crítica de autores influidos por la etnometodología, que observan al actor parsoniano como programado para actuar de acuerdo a los valores interiorizados. Los actores, a decir de la etnometodología, aparecen como “incautos no pensantes de su cultura” (*unthinking dupes of their culture*) (Giddens, 1976^a: 139). Tal vertiente opone a esto que los actores son diestros y manipulan sus conocimientos de la realidad social para actuar. Giddens critica a su vez esta posición porque afirma que autores como Harold Garfinkel sólo están preocupados por la *narrabilidad* de la vida social, es decir, por el esfuerzo que hacen los actores para producir interacciones. Desde esta posición los actores parecerían tener como único interés “sostener una apariencia de ‘seguridad ontológica’ por la cual se constituye el sentido” (*ibid*, 140). Giddens quiere proponer aquí que las interacciones sociales se constituyen en medio de diferenciales de poder de los actores y por ende no implican la utilización de destrezas sociales para el logro de la interacción, sino para el logro de sus propios intereses. A pesar de ser enfático en esto, en el siguiente capítulo *infra* 4.1.3 podremos ver como Giddens cae precisamente en eso que critica: el mantenimiento de la seguridad ontológica para evitar la angustia, hace que los actores se vean cuasi-obligados a seguir con prácticas rutinarias, a no violentar la interacción social.

A estas consecuencias se llega si se supone que Parsons habla de individuos integrales – y no de actos unidades-. Sin embargo, si lo ponemos desde la perspectiva que hemos intentado sustentar aquí, la *libertad* del sistema de personalidad –que es el que consume los fines- estará limitada, por lo menos en los primeros escritos de Parsons¹⁹³, a la

¹⁹² Muy brevemente diremos que las disposiciones de necesidad son aquéllas que el actor tiene para lograr gratificación, en relación con los componentes interiorizados (culturales y sociales) y que aparecen en forma de motivaciones.

¹⁹³ Incluso en el periodo intermedio.

elección puntual del cuándo y el qué de la acción en un momento dado. Aunque las opciones de qué gratifica y qué no y cómo se realiza tal gratificación ya están dadas, la elección del sistema de personalidad es lo que delimita las características de éstas en cada momento en el tiempo.¹⁹⁴ Como veremos en el siguiente capítulo, *infra* 4.1.3, la libertad del actor de Giddens no está muy lejos de esta posibilidad de decidir si se actúa o no y de la elección en un marco preconcebido de opciones. Sin embargo, Giddens tiene razón al afirmar que en el último periodo, Parsons parece eliminar incluso esta posibilidad de elegir. Bajo estos parámetros, su crítica a Parsons sería justa –incluso aunque no reconozca que Parsons no es atomista–.

3.3.5.3 *Acción y racionalidad*

Otra de las críticas que hace Giddens, muy relacionada con la anterior, tiene que ver con la racionalización. Parsons en *La estructura de la acción social*, afirma que la racionalidad implica un conocimiento adecuado para la realización de fines. Para ello incluye el ejemplo de un ama de casa que hierve papas. En este caso, aunque el ama de casa no sabe cómo se realiza tal proceso de ebullición, sí sabe qué se necesita para realizarlo. El por qué hierve o qué implica hervir “por interesantes e importantes que sean para la comprensión científica del fenómeno, *no son relevantes para juzgar la racionalidad de la acción, a no ser que su conocimiento variase su curso* respecto del que se hubiese seguido sin tal conocimiento” (Parsons, 1937: n.14, 106). El ejemplo clarifica la posición parsoniana, sin embargo, los problemas se presentan cuando en lugar de hervir papas se trata de una situación en donde la ciencia no puede evaluar si el procedimiento es *adecuado* o no. Por ejemplo si es apropiado ofrecer un té, un rompopo o un refresco a un ama de casa, desconocido, trabajadora doméstica; a las 10:00, a las 2:00 o a las 18:00 horas; en la calle, en la propia casa, en la casa de un amigo, en el bar; en México, en Alemania, en Islandia. Aquí la pregunta para Parsons sería, ¿adecuado con respecto a qué? El autor lo resuelve vía la interiorización de los valores y su conversión en la motivación de la acción, motivación dirigida ya a unos fines predeterminados por los valores. Así, si partimos de que para él existe un conjunto de valores compartidos que todos introyectamos –y de no ser así estamos desviados–, lo

¹⁹⁴ Es decir, los marcos amplios de contenido de la acción están establecidos (si es normativamente aceptable que se retarde la gratificación o no, por ejemplo). Pero el contenido puntual y el momento específico lo determina el sistema de personalidad.

adecuado sería completamente claro.¹⁹⁵ No se necesita entonces una racionalidad científica sino compartir valores en nuestras prácticas cotidianas.

Vista de este modo, la acción queda ‘amarrada’ por la cultura que se introduce en el individuo y aparece como parte de sus propias motivaciones. En ese sentido, a decir de Giddens, “se deja poco espacio, si es que queda alguno, a la inteligencia de los actores sociales” (Giddens, 1976d: 37). Así, la racionalidad observada entre medios y fines es una racionalidad no del actor, sino del propio sistema social que busca su equilibrio y sobrevivencia. Giddens contrapone esta visión a aquélla que propone que los actores *producen y reproducen* la sociedad. Ésta es, por ende, “un logro diestro de sus miembros... que no ocurre en condiciones que estén enteramente dentro de su intención o comprensión.” (Giddens, 1976^a: 127). Tal logro se realiza mediante el “entendimiento ‘racional’ del mundo social” que tienen (Giddens, 1979b: 80). Así, la racionalización implicará la aplicación de un saber en un momento específico. La inclusión de la racionalización garantiza que cualquier actor al ser preguntado por su acción pueda explicar por qué hizo lo que hizo (Giddens, 1984: cap.1).

Aunque, por la exposición anterior pudiéramos decir que la teorización de Parsons es muy lejana a la de Giddens, nos parece preciso resaltar que existe un punto en el que se conectan. Analizando el ejemplo de Parsons (el ama de casa que hierve papas), éste no parecería alejarse mucho de lo que Giddens propone con respecto a la racionalidad, es decir, un logro diestro en condiciones no enteramente comprensibles. Si bien para Parsons lo que adecua medios con fines es un criterio valorativo, para Giddens, la adecuación estaría dada por el saber del propio individuo, mismo que está en consonancia con el ‘saber mutuo’. Sin embargo, el problema a que esto se enfrenta es la existencia de varios saberes mutuos que pueden tener diferentes formas de ‘adecuación’. Según el autor es posible la mediación entre marcos de significado; y aún más, es posible declarar validez acerca de ellos. Por eso hablará del ‘sentido común’ y cómo la sociología intentará tener ese tipo de conocimiento. Por lo demás, Giddens no esclarece cómo se podría dar esta validación para enunciados no proposicionales como el mencionado, pero esto se verá en el capítulo siguiente *infra* 4.1.1.2.

3.3.5.4 Acción y poder

¹⁹⁵ Sería aquello que es adecuado con este conjunto de normas.

Uno de los fallos que también encuentra Giddens en la teorización parsoniana, se refiere al poder. Como ya hemos visto, para Parsons el punto de partida hobbesiano es fallido porque no explica cómo actores racionales instrumentales deciden unirse a la voluntad común y relegar su poder al Soberano. Así, para él, la explicación de por qué existe la sociedad radica en que existe un acuerdo valorativo que permite que la doble contingencia sea sólo un caso límite y no un caso típico. De tal suerte, dirá Giddens, el conflicto queda relegado a la relación entre el individuo y la sociedad, no a la relación entre individuos (1976^a: 120). El ex director de la London School of Economics, lo ve así porque para que existan interacciones consensuadas, se requiere que el individuo haya internalizado los valores culturales (haya sido socializado exitosamente). Dependiendo de tal internalización actuará de acuerdo a los valores de su sociedad o no (estará desviado o no) y entonces habrá conflicto. Pero el conflicto no será con el otro sino con la sociedad. Por ello, arguye Giddens, el “poder no puede llegar a ser tratado como un componente problemático de intereses de grupo divergentes...” (*ibid*, 122). A diferencia de lo que Parsons arguye, para Giddens, el conflicto se da entre actores con diferenciales de poder (*ibid*, 140). Esta diferencialidad de poder presiona los marcos de sentido y por ello las interacciones no siempre son consensuadas sino a veces impuestas.

La sociedad aparece como un sistema de dominación en donde se expresan asimetrías de poder en la producción y reproducción de la interacción (*ibid*, 156). Hasta aquí pareciera que, de todos modos las asimetrías de poder se encuentran insertas en una red que va más allá del control del individuo. Sin embargo, como se verá en el capítulo 4, *infra* 4.1.2 y 4.1.3, el poder para Giddens también es una propiedad del individuo.

Para finalizar este apartado nos gustaría insistir en que la crítica de Giddens está basada en la suposición de que Parsons habla de individuos y no de sistemas de acción. Por ello, sus comentarios contra la propuesta parsoniana se deben dimensionar a partir de esto.

3.3.5.5 Acción y tiempo

Nos referiremos aquí a los comentarios críticos de Giddens con respecto a Parsons acerca del tiempo. Nos parece importante resaltar esta crítica –aunque sólo la haya

hecho evidente en un texto¹⁹⁶ - porque para el autor una de las grandes fallas de las propuestas funcionalistas y estructuralistas es una inadecuada acepción del tiempo (esto lo desarrollará con más detalle en *La constitución de la sociedad* de 1984).¹⁹⁷

Como se recordará, al final del apartado 3.3.3.3 mencionamos brevemente que el tema del tiempo aparece en la teorización de Parsons en dos niveles. En primer lugar en la acción como la relación entre fines y medios, en donde los fines representan el futuro y los medios el presente y; en segundo lugar en los pares de las variables pauta, agrupando por un lado las pautas de acción en las sociedades tradicionales (pasadas, e incluso atrasadas¹⁹⁸) y las modernas (presentes), como una forma de teorizar el cambio social.

Para Giddens en el primer nivel, que tematiza el tiempo como un momento presente y un momento futuro, se están empalmando dos cuestiones que Schütz dejó muy claras en su análisis. Por un lado, tal concepción del tiempo no muestra que éste aparece como el señalamiento de un observador, que no se refiere al actor en el proceso en que realiza su actuar. Por el otro, muy en relación con lo anterior, se está haciendo un recorte a posteriori (cuando el científico revisa las pautas de acción del actor), o a futuro (cuando el actor evalúa qué fines realizará), pero no en tiempo presente. Aún cuando aceptáramos que el científico revisa a posteriori utilizando tal esquema temporal, para el caso del actor tal cuestión resulta claramente mecánica o totalmente determinada de antemano por el sistema de valores. Pero más allá de esto, lo que le interesa resaltar a Giddens es que, Parsons no tiene en su esquema teórico una forma de captar el presente como proceso –como es el caso de Schütz-, sino tan sólo observaciones de momentos acabados o por iniciar –aunque por supuesto en presente-. Y esto no sólo impacta este nivel temporal, sino que se refleja también en el segundo nivel. La sociedad no se ve como un proceso de producción o reproducción imparabile, sino como momentos de los que sólo se puede ver el proceso cuando ya está acabado, y siempre desde la perspectiva

¹⁹⁶ Nos referimos a “Schütz and Parsons: Problems of Meaning and Subjectivity” (1979a). En este muy breve trabajo, Giddens hace alusión a los intercambios epistolares que tuvieron Parsons y Schütz entre octubre de 1940 y abril de 1941 (Giddens, 1979a: 77). En el escrito, Giddens propone tres áreas fundamentales de desacuerdo entre los autores: 1) la relevancia de la filosofía para la construcción de la teoría en las ciencias sociales; 2) el estatus de la ciencia en relación con el mundo de la vida cotidiana y; 3) “la naturaleza de la ‘acción humana’ en relación con el flujo temporal de la conducta humana y su carácter propositivo” (Giddens, 1979a: 79). El subrayado es mío.

¹⁹⁷ Y se hará explícito aquí en el capítulo siguiente, ver *infra* 4.1.2.

¹⁹⁸ Y en ese sentido presentes pero utilizando parámetros de acción del pasado.

de un observador. Así, la propuesta parsoniana con su deficiente presentación del tiempo oculta su presencia como un modo de observación y no puede explicar la sociedad como un proceso. La imposibilidad de explicar la sociedad como un proceso, le parece a Giddens una falta grave, y veremos que con respecto al ocultamiento de la observación, él parece caer en el mismo error (ver *infra* 4.1.1).

3.3.6 Las críticas de Niklas Luhmann

Aquí nos dedicaremos a exponer seis puntos que cubren algunas de las críticas que Luhmann hace a los planteamientos de Parsons. Sin embargo, a diferencia de Giddens, también mostraremos algunas de las cosas que el sociólogo alemán reconoce como valiosas de la teorización parsoniana. Los temas que tocaremos se refieren en parte a la concepción epistemológico-teórica y a la explicación social pero, fundamentalmente, a la caracterización de la acción.

El primer tema se abordará en el apartado intitulado *Ausencia de auto-observación*; el segundo estará incluido bajo el título *Orden social y racionalidad*, y para el caso del tema de la acción estarán *Teoría de la acción, teoría de sistemas; Interpenetración; Actor y doble contingencia* y; finalmente *Acción y tiempo*.

3.3.6.1 Ausencia de auto-observación

En una entrevista que David Sciulli le hace a Luhmann (1994), el sociólogo alemán afirma que, una de las diferencias de su propuesta teórica con la de Parsons estriba en que este autor deja fuera la posibilidad de autorreferencialidad de los sistemas –cosa que enfatiza Luhmann-. En palabras de Luhmann, “Parsons... no encontró lugar para sí mismo en ninguno de los espacios de su sistema”¹⁹⁹ (1994: 39). Es decir, la observación que propone Parsons aparece como algo externo a su teoría, como una observación *desde fuera*. En ese sentido, no explica las condiciones de posibilidad de tal observación. En todo caso, tendría que apelar a una explicación kantiana de la percepción, esto es, sustentar su posición trascendentalmente. Así, la posibilidad de

¹⁹⁹ La entrevista aparece en inglés, y en lugar de espacios (spaces), más bien dice: tiny boxes (cajitas). Prefiero esta traducción no literal de la respuesta del sociólogo alemán.

hacer tales observaciones implicaría la utilización de facultades universales, trascendentes a todo ser humano. Por ese camino llegaríamos a afirmar que Parsons es finalmente idealista. Si por el contrario se afirma que tales observaciones son de objetos y son tales objetos los que le dan validez, la pregunta es, cómo podríamos justificar que nuestra elaboración teórica *analítica* capta lo real –si tan sólo captamos las unidades que nosotros destazamos analíticamente-. Para Luhmann, el error de Parsons, fue no haber incluido su teoría como uno de los objetos de su propia observación.²⁰⁰ Por ello, dirá Luhmann, Parsons no logra una teoría universal sino tan sólo una teoría general.

Ciertamente podríamos decir que Luhmann está pidiendo a Parsons algo que –siendo consecuente con sus propios descubrimientos- no estaba disponible semánticamente para el autor. La posibilidad de inclusión del propio planteamiento en el campo de observación, se comienza a desarrollar en la teoría sociológica hasta los ochenta y sólo en algunos teóricos.²⁰¹ Es decir, la conciencia de incluir en la teoría un punto de observación de la propia teoría es un desarrollo relativamente contemporáneo y que no todos los sociólogos siguen –por ejemplo Anthony Giddens-.²⁰²

3.3.6.2 Orden social y racionalidad

Luhmann afirma que la crítica que se le ha hecho a Parsons es, la más de las veces, ideológica y no enfocada a sus planteamientos teóricos (1996: 30). Por ello, el problema del orden, para Parsons, se ha leído como el problema de cómo conservar a la sociedad, o cómo mantener una sociedad conservadora. Sin desmentir que se pueda hacer esa lectura, Luhmann revisa la cuestión del problema del orden y afirma que éste implica una pregunta de paso en la argumentación para decir que “la acción misma ya implica el orden” (Luhmann, 1981: 63).

El cuestionamiento fundamental detrás de ¿cómo es posible el orden social? Es el “problema del rompimiento y la reconstrucción de un continuo de racionalidad” (1981: 61). Como ya hemos visto, Parsons se da cuenta que en el tratamiento hobbesiano del

²⁰⁰ Esa es precisamente la solución de Luhmann al dilema sujeto –objeto.

²⁰¹ De forma muy clara, esto se observa en los planteamientos de Pierre Bourdieu y los del propio N. Luhmann

²⁰² Esto se verá en el siguiente capítulo (ver *infra* 4.1.1) y es una de las críticas que se le pueden hacer a Giddens.

orden hay un salto entre la racionalidad individual y aquélla que permite el acceso al régimen del Soberano. A decir de Luhmann, Parsons se da cuenta de una racionalidad “socialmente emergente” (1981: 62). Así, al sociólogo estadounidense no le interesa el orden *per se*, sino la observación aparente del surgimiento de una racionalidad supra-individual. Racionalidad de la que dan cuenta, implícitamente, pensadores como Durkheim (con el contrato moral) y Weber (con la legitimidad). La aportación específica de Parsons es, la reespecificación del problema del orden como un problema de racionalidad que puede ser tratado teóricamente (1981: 63).

Partiendo de este principio, Luhmann busca explicitar cómo aparece, en Parsons, la racionalidad tratada desde una referencia sistémica. Para el sociólogo alemán, ésta queda impregnada en las dicotomías interno/ externo e instrumental /consumatorio (ver cuadro 6). Con tales dualidades, Luhmann lee el esquema AGIL. Por un lado en la dicotomía instrumental/ consumatorio propone que se encuentra captada la racionalidad como medios y fines. Lo instrumental incluye todo lo que se conciba como medio para actuar; lo consumatorio no sólo incluye el fin sino la satisfacción adquirida (Luhmann, 1996: 33). En el caso de la dicotomía interno/ externo, involucra la inclusión de un concepto de sistema en el que se prefiguran los límites de la racionalidad en términos de los límites internos o externos. Así, aunque el organismo, la personalidad, la cultura y el sistema social sean parte del sistema de acción, la cultura y el sistema social forman sus límites interiores. La adecuación racional será entre la cultura, es decir, “los modelos de comportamiento en un espacio de tiempo que trasciende las situaciones” (Luhmann, 1996: 38) y el sistema social que garantiza los proceso de integración (*idem*). O entre el organismo (componente exterior al sistema que busca adaptarse) y la personalidad, que busca que se obtengan los fines (*ibid*, 37-38).

Cuadro 6
Sistema de acción²⁰³

	Instrumental	Consumatorio
Exterior	A adaptación Organismo conductual	Obtención de fines G Personalidad
Interior	L mantenimiento de estructuras latentes Cultura	Integración I Sistema social

Esta específica disolución de la racionalidad garantiza que, todo sistema de acción sólo pueda diferenciarse de acuerdo al esquema de cuatro funciones (AGIL) (Luhmann, 1981: 63).

La interpretación de Luhmann del esquema AGIL, por lo menos con respecto a los límites exterior e interior, parecería acercarse mucho a su propia propuesta. Ciertamente él no habla de sistemas de acción, pero diría que, si partimos de la observación de los sistemas sociales, dentro del límite interior estaría la cultura y la sociedad (que para Luhmann no serían sistemas diferentes); y en el límite exterior estarían por un lado el organismo (sistema biológico) y por el otro, el sistema de personalidad (sistema de conciencia)²⁰⁴.

La interpretación luhmanniana de la racionalidad, criticaría entonces, aquélla que propone –como la de Giddens– que para Parsons, la racionalidad en las sociedades modernas es la instrumental, siguiendo la diferenciación planteada por Tönnies y recuperada por Weber de comunidad y sociedad. La racionalidad implicaría medios y fines, pero repartidos en diferentes sistemas, así la adecuación no tendría que ver con la elección de un ‘set’ de variables pauta, o de otro; la adecuación tendría que ver con el propio funcionamiento del subsistema en adecuación con el sistema que lo contiene.²⁰⁵

²⁰³ Cuadro tomado de (Luhmann, 1996: 37)

²⁰⁴ Esto se verá en el siguiente capítulo (ver *infra* 4.2.1), en donde se delimita el concepto de sistema y se plantea la diferenciación entre sistema biológico, de conciencia y social.

²⁰⁵ Ciertamente, Luhmann no dice que tal lectura no es posible, simplemente, dirá que ésta no es ‘necesaria’ para la consideración total de la teoría, y por ello puede ser dispensable. En palabras de Luhmann, las cuestiones acerca de la modernidad, los americanismos (E.U. como ‘la sociedad moderna’), “el traslado de la dicotomía de Tönnies hacia la concepción de las *pattern variables*” no están “puestos en el diseño de la teoría como necesidades” (1981: 63).

3.3.6.3 Teoría de la acción– teoría de sistemas

Como ya hemos mencionado, Luhmann parte de que, para Parsons, “action is system” (1981: 59) en todos los periodos de su teoría. Esto es así porque la única manera en que la acción emerge, es como sistema compuesto de partes (ver cuadro 6). Así, dirá Luhmann, “un sistema emerge en la medida en que pueda llenar todas las variables relativas a la acción” (1996: 36).

Para Luhmann, esto que Parsons hace explícito décadas atrás, en la actualidad aparece como un problema para la sociología. Se refiere a la contraposición entre teoría de sistemas y teoría de la acción (Luhmann, 1978: 51). Como si la primera estuviera más orientada a realidades de gran escala y la segunda más orientada al individuo, abriendo así la posibilidad de integrar “aspectos psicológicos y orgánicos del que actúa” (Luhmann, 1996: 31).

A decir del sociólogo alemán, Parsons logra reconciliar las propuestas de Weber y Durkheim, retomando del primero el componente de la acción y del segundo el del sistema (*ibid*, 32). El problema fue que, tras la dimisión ideológica de su teoría, no se tomó en cuenta lo que él claramente formula: no hay separación entre el nivel micro y el macro. Tal separación ha redundado, por un lado, en la inclusión de conceptos psicológicos y por el otro en la desconexión de las cuestiones sistémicas. Ante tal problema, Luhmann se dará a la tarea de proponer tres niveles sistémicos: la interacción, la organización y la sociedad en su totalidad. Tal inclusión permite observar a la sociedad desde el ámbito micro y macro sin necesidad de incluir a las conciencias individuales.

A pesar de reconocer tales logros, Luhmann se distancia de la teoría de la acción de Parsons en los siguientes aspectos: 1) Aunque Luhmann retoma el concepto de sistema, se distingue de Parsons porque el sistema social que emerge, es un sistema de comunicación, no de acción como en el caso del sociólogo estadounidense. 2) La subdivisión de los sistemas no está prefigurada en cuatro funciones. Así, separándose nuevamente de Parsons, propondrá que lo único que podemos prefigurar de la evolución futura es una mayor complejidad. 3) Aunque ambos afirman que los sistemas emergen, para el autor estadounidense se puede dar cuenta de su aparición mediante el

realismo analítico. Para el caso de Luhmann, la emergencia puede constatarse por la posibilidad teórica abierta que es sujeto y objeto de observación: por la teoría de sistemas. Esto se afinará en el siguiente capítulo ver *infra* 4.2.1.

3.3.6.4 *Interpenetración*

Luhmann, al igual que Parsons, utiliza el concepto de interpenetración; sin embargo, ambos son radicalmente distintos. Para entender la diferencia, es necesario hacer alusión al concepto de sistema. Para Parsons, como se vio en la exposición de sus planteamientos, el concepto de sistema es muy importante desde el inicio. Aunque al principio no está del todo elaborado, se modifica en el tiempo en concordancia con los avances de la teoría de sistemas,²⁰⁶ hasta llegar a un sistema abierto que participa en “un intercambio constante con sus ambientes” (Parsons, 1986: 43) y tiende al equilibrio. Gráficamente esto querría decir que los sistemas ‘pueden entrar’ en parte a otros. De ahí que se hable de una relación input-otuput entre sistemas. Para Parsons, tal relación entre sistemas genera el fenómeno de la interpenetración. Así, objetos culturales y sociales pueden ser introyectados en la personalidad del individuo mediante la socialización (Parsons, 1977: 181). La socialización es, entonces, la zona de interpenetración entre tres sistemas –zona que se establece dada la regularidad de intercambios entre éstos-. Para el caso de Luhmann, esto no es así. La diferencia aparece en íntima conexión con su concepto de sistema. A reserva de explicarlo con detenimiento en el capítulo 4 (ver *infra* 4.2.1), aquí diremos que los sistemas son operativamente cerrados aunque no clausurados al entorno. De esa suerte, no existe el intercambio entre sistemas, la interpenetración existe como “un modo específico de acoplamiento estructural²⁰⁷ entre sistemas en una coevolución recíproca: cada sistema... no puede existir uno sin el otro” (Corsi, 1996: 99).

²⁰⁶ Para ver el desarrollo de la teoría de sistemas, se recomienda ver la lección 2 “Sistemas abiertos” de Niklas Luhmann (1996). En esta lección, Luhmann expone de forma didáctica los diferentes tipos de sistema y su evolución en el tiempo. También resulta interesante el libro *Teoría de sistemas. Reconstrucción de un paradigma* de Germán A. De la Reza (2001). En éste, el autor plantea no sólo a la teoría de sistemas como una construcción interdisciplinar, sino además muestra sus principales planteamientos.

²⁰⁷ Acoplamiento estructural es un término que Luhmann retoma del biólogo chileno Humberto Maturana. Para Maturana implica que cuando dos sistemas orgánicos mantienen interacciones recurrentes, es decir, uno es recurrentemente entorno próximo del otro y viceversa; constituyen el uno para el otro perturbaciones recíprocas recurrentes (no como determinaciones, ya que cada perturbación operará de diferente manera en cada sistema). El resultado de esta interacción recurrente será “una historia de mutuos cambios estructurales concordantes mientras no se desintegren: habrá acoplamiento estructural” (Maturana, 1996: 50).

La diferencia estriba, entonces, en que cada uno conceptualiza de forma diferente al sistema y esto hace que para el caso de Parsons, la interpretación sea lo que indica el término: penetración entre sistemas. Para el caso de Luhmann implicará más bien la necesidad de presuponer al otro u otros sistemas para la propia existencia. Este concepto, junto con el de acoplamiento estructural, es uno de los conceptos más problemáticos de la propuesta luhmanniana. En el siguiente capítulo y en las conclusiones, se podrá ver que, tal concepto deja prefigurada la posibilidad de incluir el instante creativo del suceso (de la acción) del lado del actor. Esto, como una construcción social de lo individual que se puede ver plasmada en los desarrollos teóricos que recupera A. Giddens.

3.3.6.5 Actor y doble contingencia

Mencionamos en la parte expositiva del planteamiento de Parsons (3.3.3), que aparece una ambigüedad cuando nos enfocamos al problema de la doble contingencia. Para Luhmann esto también es así –aunque él no lo refiere a una mirada diferenciada entre el planteamiento interdisciplinar y el disciplinar, como nosotros lo hicimos-. Así, Luhmann afirma que “Parsons sabotea su planteamiento” al referir la doble contingencia “solamente a los actores y no a la totalidad de los cuatro componentes de la acción... es decir, no al action system en sentido estricto” (1981: 60). Y es que para Luhmann es claro que, aunque en otros momentos de su teorización, el sociólogo estadounidense alude siempre a la acción como un sistema emergente, parecería olvidar lo anterior al plantear la doble contingencia y referirse tan sólo a uno de sus momentos. La ambivalencia del comportamiento del otro, se toma desde el punto de vista del ego como actor. Es decir, ahí la relación se establece entre sujetos y objetos: el otro es un objeto para el sujeto. Plantearlo como actos unidades enfrentados no permite hablar de la posibilidad de expectativas frustradas ya que desde siempre, desde el inicio, se actúa de acuerdo a la cultura, que se supone comparte el otro. También, afirma Luhmann, es significativo que el sistema de acción se trata como si fuera solamente uno, pero al paralelo se habla de “una pluralidad de actores” (*idem*). Así, no son sistemas de acción enfrentados en la doble contingencia sino actores que comparten un mismo sistema de acción. Lo que Luhmann detecta aquí- que Giddens, por ejemplo, intentará resolver con la inclusión de un lenguaje compartido intersubjetivamente- es la dispersión al definir lo social y lo individual. La solución no es generar un punto de vista interdisciplinar y después observar lo social. Para él, será preciso operar al contrario: primeramente

encontrar el ‘ultra-elemento’ de lo social, para diferenciarlo de lo no social y posteriormente pensar en un esquema de trabajo interdisciplinar. Así, lo social quedará identificado con la comunicación y tanto la psique como el organismo biológico quedarán fuera de la sociedad. De tal manera, la intersubjetividad se convierte en un concepto vacío, la acción se convierte en una comunicación y todo principio psicológico queda excluido de la explicación social.

3.3.6.6 Acción y tiempo

A decir de Luhmann, se pueden ver tres niveles de tiempo en la propuesta parsoniana. El primero se encuentra en el concepto de acción mismo. En Weber, en la relación entre fin y medio se encuentra incluida la relación entre presente y futuro; para el caso de Parsons, la diferencia se observa entre la acción instrumental (futuro) y la consumatoria (presente) (Luhmann, 1979: 101). El segundo se observa en la diferencia entre sistema y entorno. A decir de Luhmann

la diferencia entre sistema y entorno significa, que un sistema necesita el tiempo para sus propias operaciones y especialmente para su conexión operativa con la mayoría de las acciones (1980: 129)

Esto significa, para el sociólogo alemán, que desde los procesos del sistema no se puede corresponder punto por punto con cada suceso fuera del sistema. Y continúa diciendo que, desde el sistema mismo hay posibilidad de orientarse más instrumentalmente y más consumatoriamente *al mismo tiempo* (véase cuadro 6). Sin embargo, cada acción implica las cuatro funciones, y es “el punto de equilibrio de las contradicciones funcionales” (*idem*). Esto lleva a la pregunta acerca de ¿cuál es el tiempo de la acción?, o ¿la acción no tiene tiempo? O ¿es en todo momento? A decir de Luhmann, Parsons no responde esta cuestión.

El tercer y último nivel, afirma Luhmann, no es claramente conocido en Parsons, es simplemente una posible interpretación. Luhmann afirma que Parsons “descompone el unit act en componentes analíticos... Estos constituyentes ya no son acciones, sin embargo, son aún completamente significativos (meaningful). Con ello se convierte al sentido en la categoría más abstracta y más indiferenciada de la teoría” (*idem*). Y todavía yendo más allá, Luhmann se pregunta si no en todo sentido aparece un horizonte temporal que remite tanto al futuro como al pasado. De tal suerte, también en los componentes del acto unidad estaría incluido el tiempo como horizonte.

Aunque podamos decir que la interpretación de Luhmann acerca de la concepción parsoniana del tiempo, es ‘muy luhmanniana’, es decir, está más cerca de los propios planteamientos del sociólogo alemán –lo que nos impediría evaluar qué tan *certera* es su interpretación-, lo importante aquí es ver cómo hay una fuerte influencia de los planteamientos parsonianos en su propia construcción teórica. Con respecto a la primera concepción, Luhmann no adoptará la caracterización del tiempo en la acción como una distinción entre fines y medios. Para él, la acción no es proceso sino suceso (1980: 130), en ese sentido no tiene dos localizaciones (como instrumentalidad a futuro o como consumación en presente), sino sólo una en presente. En el caso del segundo nivel, Luhmann retomará la diferencialidad entre el tiempo del entorno y el tiempo del sistema y la imposibilidad de una correspondencia punto por punto entre sistema y entorno; aunque rechazará el sistema de acción y con ello las cuatro funciones del sistema AGIL. Finalmente, desde la interpretación luhmanniana, la intuición que aparece en Parsons – el sentido como categoría más abstracta- es válida. Así, para Luhmann, el sentido implica un horizonte temporal siempre cambiante, y la sociedad (la comunicación) aparece en el sentido, y por ello en el tiempo. Por eso, el tiempo es en el sentido y la acción es la concretización en presente de tal sentido.

Para finalizar con la exposición de las posturas críticas de Giddens y Luhmann con respecto a Parsons, como hemos hecho en el caso de Weber y Schütz, diremos cuáles son los puntos centrales de discusión y las soluciones planteadas tanto por Giddens como por Luhmann. Nos parece que en este caso, se pueden plantear dos problemas centrales: el del actor y el del orden social. Con respecto al problema del actor, ambos detectan una ambigüedad en el planteamiento parsoniano. Giddens observa que el actor pierde su ‘voluntarismo’ casi desde el inicio de la teoría; contra esto, su propuesta es colocar al actor como agente, como productor y reproductor de la sociedad. Luhmann observa que Parsons ‘sabotea’ su teorización cuando, al enunciar la doble contingencia, propone a actores en oposición y no actos unidad. Aunque Luhmann reconoce que en el planteamiento parsoniano se puede leer –desde sus orígenes- el intento de separación analítica del actor como personalidad y organismo, cuando el estadounidense observa específicamente el problema sociológico de la doble contingencia, esto parecía olvidársele. La solución para Luhmann es dejar el punto de observación del ‘sistema de

acción' por el de 'sistema de comunicación', partiendo de la diferenciación de dos tipos de sistemas que existen en el sentido: los sociales y los psíquicos.

Con respecto al problema del orden social, la observación de Giddens apela a que hay una observación politizada de la cuestión social. Parsons parte de planteamientos conservadores, heredando a la sociología tal adjetivo y separándola de la 'sociología radical'. Para Giddens la separación es ficticia y se basa en la sobreestimación parsoniana de tal problema. La sociedad, dirá Giddens no es lo opuesto al individuo,²⁰⁸ la sociedad se construye por las oposiciones de individuos con diferenciales de poder. Luhmann por el contrario, leerá el problema como la 'emergencia' de algo que antes no existía. La doble contingencia funciona no como la problematización de 'cómo lograr el orden' –contrapuesto con el conflicto. La doble contingencia sólo plantea condiciones de posibilidad de la aparición de algo distinto al individuo o a un conjunto de individuos, a saber, la sociedad.

3.4 Esquemas comparativos

Como una forma de resumir lo planteado a lo largo del capítulo, se presentarán a continuación una serie de esquemas con los principales puntos problemáticos (referidos a la acción) que los autores discuten y su solución a éstos. Además del esquema, incluiremos una breve descripción de lo que, consideramos, son las recuperaciones que hacen Luhmann y Giddens de Weber, Schütz y Parsons.

3.4.1 Weber: La reciprocidad de perspectivas

	Giddens	Luhmann
Problema	¿Cómo es posible la reciprocidad de perspectivas?	
Solución	El lenguaje como 'forma de vida'	La separación del sistema social y el psíquico. Es en el social donde se construye la 'reciprocidad'.

El principal problema que ambos autores detectan, es que Weber no logra resolver cómo es posible la probabilidad de reciprocidad, cuando se parte del individuo. Para Giddens,

²⁰⁸ Para Parsons el conflicto se da entre el individuo y la sociedad porque, a decir de Giddens, éste presupone el orden (y no el conflicto como Hobbes). Así, el conflicto sólo aparece cuando el individuo no está bien socializado y en ese sentido aparece contrapuesto a la sociedad.

la acción, siempre será acción social. Para comprender al otro, se requiere compartir un lenguaje como condición previa –Weber parecería proponerlo al contrario-. Para Luhmann, al querer introducir la objetividad en la subjetividad –que es parte de su herencia idealista- Weber no se da cuenta de que el punto de partida siempre será el sujeto y, por tanto, desde éste tendría que justificar la aparición de significados no subjetivos.

Con respecto a las recuperaciones, podemos decir que Giddens –aunque no lo explicita-, recupera la noción de racionalidad de Weber como *adecuación lógica y de sentido*. De esa forma, hereda también el problema que implica fundamentar desde dónde se evalúa la adecuación. Para Weber, la adecuación estaría cimentada en la acción; para Giddens en el saber mutuo, pero actualizado por un proceso de racionalización. La cuestión con Giddens es que, la selección la hace el actor basado en el saber mutuo; aunque, se podría operar al contrario: el saber mutuo pre-selecciona la acción y el actor tan sólo ‘monitorea’ el momento más apropiado para realizarla. Luhmann también recupera nociones de Weber, que tienen que ver más con su concepción epistemológica. Es decir, Weber es un neokantiano que recupera el aspecto *constructivo* del conocimiento. Luhmann también parte de que el conocimiento es construcción,²⁰⁹ de esa suerte, en la sociedad –y específicamente en sus subsistemas- se opera mediante selección e imputación. Así dirá Luhmann que las acciones son atribuciones (imputaciones) de los sistemas. Por otro lado también retoma el tema de la relación social (que podríamos decir es un preámbulo para la doble contingencia parsoniana), es decir la oposición de dos conciencias con sus respectivas expectativas.

3.4.2 Schütz: el punto de partida fenomenológico

	Giddens	Luhmann
Problema	Enfoque desde la fenomenología trascendental	
Solución	Eliminar la fenomenología, rescatar la intersubjetividad construida mediante el lenguaje	Retomar la fenomenología, pero hacerla empírica mediante el concepto de sistema

²⁰⁹ Aquí tomamos conocimiento no únicamente como conocimiento científico, sino como todo sentido producido socialmente, e incluso psíquicamente.

Aquí el principal problema, como se puede observar en el esquema, es la introducción de la fenomenología trascendental. Mientras para Giddens la solución es eliminar el punto de partida fenomenológico y, aún más, eliminar discusiones epistemológicas; para Luhmann el problema es el punto de partida trascendental. Para él las premisas fenomenológicas husserlianas, si son aterrizadas a la objetualidad de los sistemas (sociales y de conciencia), resultan fructíferas para el análisis de lo social y de lo psíquico. Esta decisión epistemológica, tiene impacto en su posición con respecto a la intersubjetividad. Así Giddens, al eliminar la fenomenología, asume la posición de Schütz respecto a la intersubjetividad, justificándola ahora mediante el lenguaje. Luhmann, por el contrario, al retomar la fenomenología, mantiene la construcción de conocimiento desde la conciencia y desde los sistemas sociales (ambos, operativamente cerrados). Esta separación lleva, lógicamente, a impedir la sustentación de intersubjetividad. Tal diferencia en ambos autores, impactará su concepción de comprensión y, por ende, de acción.

Con respecto a lo que retoman, es significativo que Giddens adopta dos cuestiones aunque las denomina en forma diferente. Por un lado están tanto los acervos de conocimiento que son cúmulos de conocimientos, patrimonio de individuos específicos; como las tipificaciones, que podrían verse en el concepto de Giddens de *mutual knowledge* (saber mutuo), que es el concepto que le permite al autor hablar de adecuación de actos. Por el otro, Schütz puntualiza el problema de la interpretación de la interpretación que surge en las ciencias sociales y Giddens lo retoma denominándolo *doble hermenéutica*.

En el caso de Luhmann, tan sólo diríamos que concordaría con Schütz en la importancia tanto de una perspectiva de conocimiento fenomenológica, como de los tópicos de *tema* y *horizonte* para la observación de la sociedad. Sin embargo, no podemos afirmar que esto lo retome de Schütz, sino que comparte con éste cierta influencia de Edmund Husserl.

3.4.3 Parsons: el actor y el orden social

En este apartado, hablaremos de dos problemas principales. El primero de ellos, concierne al ‘actor’ y el segundo con respecto al orden social. Ambos los plantearemos por separado iniciando con la cuestión del actor.

	Giddens	Luhmann
Problema	El actor pierde autonomía y es absorbido por el sistema	El actor aparece dividido en personalidad y organismo, pero en la doble contingencia aparece como unidad
Solución	Actor como agente, con capacidad de producir y reproducir la sociedad	No pensar en ‘actores’ sino en sistemas: de conciencia y comunicación.

Para Giddens, como pudimos observar, Parsons acaba visualizando a los actores como ‘tontos culturales’, que siguen –sin darse cuenta- la cultura interiorizada que aparece como motivación. La solución es proponer a un agente capaz, que produce su sociedad activa y creativamente. Para Luhmann, una de las cuestiones encomiables de Parsons es que, desde un inicio, en su conceptualización plantea a los actores como partes de un sistema de acción, delimitando analíticamente su relación con el sistema social. Sin embargo, al plantear el problema del inicio del sistema social con la doble contingencia, vuelve a quedar atrapado con la conceptualización de actores como individuos. La solución para el sociólogo alemán, será eliminar el sistema de acción (que encierra la paradoja de ser uno con una pluralidad de actores), proponer un sistema de comunicación y dividir claramente la sociedad y lo psíquico en dos tipos de sistemas.

El segundo problema que veremos aquí, se refiere al del orden social.

	Giddens	Luhmann
Problema	El problema del orden implica una concepción conservadora de la sociedad	El problema del orden ha tenido una lectura ideológica
Solución	No es fundamental el problema del orden: la contraposición no es entre individuo y sociedad, sino entre actores con diferenciales de poder	La doble contingencia es el señalamiento de las condiciones de posibilidad de emergencia de lo social. No implica la aparición del orden como contrario del conflicto

La diferencia en lecturas conduce a que, para Giddens, cuando Parsons habla de la necesidad del orden social, éste parece hablar de que lo necesario es el orden, diferente del conflicto. En ese sentido, Giddens apuesta a que Parsons se refiere a la necesidad de conservación del orden, apareciendo como una teoría politizada que busca, utilizando argumentos pseudo-científicos, legitimar un estado de cosas. Giddens intenta probar que el problema del orden no es fundamental para explicar la sociedad,²¹⁰ lo esencial será la ubicación de actores en el mapa social con diferenciales de poder que buscan legitimar sus propias simbolizaciones –o, en palabras de Schütz, sus propias tipificaciones–.

En el caso de Luhmann, la necesidad del orden social, se lee como un evento emergente. Evento que, necesariamente, surge de la contraposición de dos sentidos que son altamente improbables de ser comprendidos uno por el otro. Así, la lectura no tiene que ver con una posición política, sino que Parsons aparece como alguien que describe las condiciones de posibilidad de emergencia de la sociedad. En ese sentido, la importancia de sus planteamientos se ha visto opacada por las implicaciones políticas de su énfasis en el ‘orden’.

A modo de conclusión sobre este tema, podemos decir que, a lo largo de él, se han observado dos cuestiones de gran relevancia para el trabajo doctoral:

1) Tanto los autores descritos (Weber, Schütz y Parsons), como las críticas de los autores centrales para el trabajo (Luhmann y Giddens), muestran su pertenencia al lenguaje disciplinar de la sociología. Y esto es así, cuando observamos que, no sólo incluyen referencias directas a los autores aludidos, sino que, los problemas se articulan en una red que implica retomar los planteamientos anteriores y reformularlos.

2) Podemos observar una convergencia en los problemas encontrados por Luhmann y Giddens, en los teóricos mencionados con respecto a la acción. Sin embargo, la convergencia en la identificación, no implica una convergencia en la solución. Las soluciones divergentes a problemas planteados en la tradición disciplinar, señalan cómo las propuestas teóricas se bifurcan hasta formar planteamientos aparentemente intraducibles. Es decir, la solución diferenciada genera propuestas teóricas

²¹⁰ Aunque, posteriormente afirme que es posible recuperarlo, pero sin oponerlo a desorden. Ver *infra* 4.1.2.2

incommensurables, pero que pueden compararse puesto que tienen sus raíces en planteamientos disciplinares compartidos.

CAPÍTULO 4

Comparación de dos teorías mediante el concepto de acción

A partir del amplio panorama que nos han dado los tres primeros capítulos, en éste se buscará mostrar las particularidades de la teoría de sistemas y de la teoría de la estructuración con respecto al concepto de acción. Luego se plantearán las coincidencias y divergencias que aparecen en los autores y se dibujarán enunciados evaluativos acerca de las consecuencias que implican las decisiones teóricas de cada uno.

Tal y como se hizo en el capítulo anterior para la exposición de M. Weber, A. Schütz y T. Parsons, nos guiaremos por la división en temas para exponer cada teoría. En primer lugar aparecerá la posición epistemológica de cada uno de los autores, seguida de la explicación que cada uno da acerca de la sociedad. En una tercera exposición se presentará la concepción de acción que tienen los autores. Y por último se expondrá lo que queda fuera del concepto de acción, aunque –como se podrá ver- para el caso de Luhmann la separación no es heurísticamente útil.

Existe una razón para presentar tales temas y no únicamente el de la acción, y tiene que ver con una premisa que expusimos en el capítulo 1. Aquí, partimos de la idea de que las teorías sociológicas son inconmensurables; es decir no es posible una comparación punto por punto entre una y otra. El significado de cada uno de los conceptos depende del contexto en que se inserte en la propia teoría. Así, si quisiéramos comparar el concepto de acción sin intentar comprenderlo en el contexto en que se desenvuelve –en la teoría de sistemas o de la estructuración-, la comparación no sería plausible. Frente a nosotros tendríamos dos lenguajes intraducibles que a lo más que aspirarían es a decir que el concepto planteado por la otra es erróneo –o totalmente diferente-. En ese sentido, se presentarán los planteamientos generales de la obra de los autores, que acabarán decantando en su concepto de acción.

Con la explicitación del contexto general de la propuesta, la oportunidad de comparación entre una y otra estará dada por el lenguaje en el que se insertan –vgr. la sociología-. Lenguaje del que derivan autores y problemas (como observamos en el capítulo 2 y 3) que son retomados por Giddens y Luhmann y, que resuelven de forma

distinta. Tales problemas aparecen reformulados en sus propuestas teóricas, lo que da la apariencia de que no hay relación entre lo planteado por uno y por otro. Sin embargo, en el capítulo anterior pudimos ver que ambos autores reconocen cuatro problemas en autores anteriores a ellos, problemas que están insertos en su propia propuesta teórica. Tales son: el problema de la reciprocidad de perspectivas; el problema de la intersubjetividad y el punto de partida epistemológico; el problema del actor; y el problema del orden social –o de la doble contingencia-. En este capítulo, no sólo se hará referencia a la forma de solucionarlos sino, como ya mencionamos, se buscará encontrar tanto el impacto de esto en su concepto de acción como las posibles similitudes y divergencias en tal concepto. Esto nos permitirá emitir una opinión argumentada acerca de la plausibilidad actual de los planteamientos de los autores en cuestión.

Comenzaremos con la exposición de la propuesta de Giddens, para posteriormente presentar la de Luhmann; estableceremos los puntos de concurrencia y de divergencia, para dar paso a las conclusiones. Podemos adelantar que las capacidades explicativas del concepto de acción aparecen según nos coloquemos del lado del individuo o del lado de la sociedad. Sin embargo, se verá que la propuesta luhmanniana es más funcional para las explicaciones sociológicas desde la sociedad, en tanto la de Giddens sirve para mostrar que, desde la observación sociológica se pueden ver las condiciones de posibilidad de que los individuos ganen tiempo en la simultaneidad –paradójicamente-.

4.1 Anthony Giddens: la reivindicación de la acción como propiedad humana

Antes de iniciar con el desarrollo de este apartado quisiera explicar brevemente el por qué del título. Adelantándome a lo que intentaré mostrar, quiero afirmar que una de las características que resalta en el trabajo de Giddens, es la valoración de la acción como una propiedad creativa del ser humano. En efecto, la acción social, no es una ‘reacción’ a la sociedad. Los seres humanos, desde la perspectiva de Giddens, aunque nacemos y

nos desarrollamos en la sociedad, no estamos totalmente determinados por ella¹. Mas esto que aquí se esboza, se intentará justificar a lo largo del capítulo. Para lograr este propósito, como ya se he mencionado se seguirán los cuatro temas propuestos en el capítulo 3. A saber, la posición epistemológica, la explicación de la sociedad, el tema de la acción y, finalmente, las consecuencias de ésta.

4.1.1 La propuesta epistemológica

Una de las características específicas de la propuesta teórica de Giddens, es que este autor declara enfáticamente que no se ocupará de presentar una posición epistemológica acabada. Tal enunciación aparece cabalmente en la introducción de *La constitución de la sociedad*.² Ahí, afirma que no se interesa en ello porque no hay en la actualidad una teoría del conocimiento que pueda tener fundamentos tan sólidos que nadie los objete (Mullan, 1987: 90) y se puede perder mucho tiempo en tales disquisiciones, cuando lo fundamental es indagar acerca de la realidad social.³ Sin embargo, Giddens afirma que asumirá una postura –según sus propias palabras- ‘convencional’ y con esto se refiere a que partirá de una posición realista⁴. Así, menciona que cree “que hay mecanismos que se pueden describir en el mundo y que estos pueden describirse de forma precisa” (*idem*). Por ello, se puede decir que su propuesta es la de una *ontología*. Giddens busca proponer una manera de ser de la realidad. Una realidad que incluye cosas como la *agency* y la estructura. Tal enunciación es problemática porque si se toma literalmente, parecería querer implicar la universalidad de los postulados del propio autor. Para resolver esta posible incongruencia, Ira J. Cohen en “The status of structuration

¹ Cabe mencionar que, con otras palabras, Luhmann propone lo mismo. Quizá, incluso da un espacio mayor de libertad.

² Libro en el que expone de forma más acabada la teoría de la estructuración.

³ En el artículo “Postivism and its critics” (1977a) menciona que su propuesta estaría, en todo caso, inclinada a una concepción como la de Mary Hesse. A decir de Giddens, para la filósofa de la ciencia, el conocimiento científico es como una red de enunciados, en la que lo que es ‘observable’ y lo que es ‘teórico’ sólo puede distinguirse “en una forma pragmática y relativa” (Giddens, 1977a: 75). En esta red hay predicados observacionales que son ‘nudos’ que se adjuntan (attach) al mundo objetual. Aunque tales predicados no son fijos ni tienen una fundamentación invariable. La colocación de los nudos depende del estado de desarrollo de la teoría (*ibid*, 75-76). De aquí podríamos deducir que se afirma la existencia de una realidad, aunque la relación de la teoría con ésta no sea de una plena correspondencia –ya que ésta es cambiante según el propio lenguaje de la ciencia-.

⁴ Específicamente habla del ‘nuevo realismo’ (Mullan, 1987: 90). Aunque no puntualice esto, por menciones que hace de la propuesta de Roy Bhaskar, podemos dilucidar que se trata de una propuesta de realismo que asume la carga de teoría en la observación. Según el propio Bhaskar, el realismo implicaría la suposición de que existe algo real y es por ello que se pueden producir teorías acerca de generalizaciones. Tales generalizaciones son representaciones elaboradas por la ciencia que, posteriormente pueden ser verificadas y contrastadas con las entidades y procesos de la realidad. El punto de partida último es que, sólo si asumimos que existe una realidad, podemos hacer inteligible la actividad experimental de la ciencia (Bhaskar, 1978: 13).

theory...” (1986), sugiere que Giddens sostiene una ontología realista, pero que ésta es no una ontología de universales, sino una ontología de potenciales. Lo que significa que se enfoca en las prácticas sociales como “*potenciales* que pueden ser realizados de formas diversas en la perpetuación y transformación de la vida social a lo largo de todos los casos históricos situados” (Cohen, 1986: 371). Este núcleo de conceptos que existen potencialmente, afirma Cohen, aparecen metafísicamente y no necesariamente pueden ser refutados por observaciones empíricas. Sin embargo si esto se acepta, si las teorías se constituyen como realidades potenciales, no existe un algoritmo neutral para escoger entre dos teorías. Y esto nos lleva al siguiente problema: el de la verdad y el relativismo.

Verdad y relativismo

Giddens ha mostrado en varios escritos⁵ que su propuesta reconoce un ‘descubrimiento’ específico de los filósofos post-positivistas; a saber, que las observaciones están cargadas de teoría. En ese sentido, está en contra de aquellos que afirman la posibilidad de una observación neutra que sea la que dirima la veracidad o falsedad de lo postulado por las teorías. Uno de los problemas que tiene esta aseveración es que introduce el problema del relativismo en la ciencia –en este caso en la ciencia social-. Esto es así porque, si ya no existe un criterio independiente para dirimir la veracidad, ¿cómo se puede afirmar la veracidad entre una y otra? Además, si las observaciones están cargadas de teoría esto implicaría que los datos son diferentes para cada una de las teorías divergentes. Así, surgen multiplicidad de teorías que pueden reclamar su propio derecho de validez. Y entonces, ¿cómo la propuesta de Giddens puede aseverar más validez que otras?

Esto, por supuesto está relacionado con el problema de la verdad. Si se acepta lo anterior, ¿es necesario eliminar la posibilidad de veracidad y simplemente contemplar la multiplicidad teórica? Para Giddens, la respuesta es un punto intermedio: ni una multiplicidad imparable, ni la aceptación unívoca de una sola teoría. Para el autor, sí es posible encontrar ‘buenas razones’ para limitar la inmensidad de posibles teorías. Y, según lo plantea en “Positivism and its critics” puede resolverse mediante dos elementos del procedimiento científico. En primer lugar porque las teorías no son

⁵ Por ejemplo en “Positivism and its critics” (1977a), en el capítulo cuatro de *Las nuevas reglas del método sociológico* (1976); en el último capítulo de *La constitución de la sociedad* (1984).

lenguajes cerrados. Son, como en la vida cotidiana ‘juegos del lenguaje’⁶ que se pueden aprehender mediante analogías y *metáforas* (1977^a: 77). Y es posible aprehenderlos porque hay parámetros de referencia que permiten “una intersección empírica” –aún cuando ésta esté sujeta a disputa- (*ibid*, 78). En segundo lugar, mediante un criticismo interno de la propia ciencia, que posee estándares normativos propios (*idem*). Así, será posible demostrar en la ciencia que “ciertos artículos de creencia son falsos mientras que otros son verdaderos” (Giddens, 1984: 362). Esta posibilidad, según afirma, es intrínseca a la ciencia social como empresa colectiva. Yendo más allá de Giddens, Cohen propone que el anglosajón se está refiriendo a que en la ciencia social –y en la ciencia en general- aparecen criterios para aceptar tales razones como buenas razones, y que estos criterios son el resultado del desarrollo histórico de la comunidad de investigación (1986: 372). Así, podemos deducir, aunque exista la posibilidad de múltiples lenguajes teóricos, estos estarán sujetos a la crítica de la comunidad científica. Y tal crítica es posible por ciertas referencias empíricas⁷ a las que se puede apelar.

El autor reconoce que su aproximación es insuficiente y que el tema no queda dirimido del todo. Lo que se puede decir con estos breves indicios es que Giddens no quiere rendirse a la asunción de verdad como un parámetro que designa la comunidad científica –como quien dice- por consenso, sino que existen evidencias externas que permitirían ayudar a tales reclamos de verdad. Sin embargo, en otros textos, como en *La constitución de la sociedad*, llega a proponer que una referencia empírica puede ser leída como un movimiento de liberación y por otra como una organización terrorista, y todo esto depende de la “postura del observador” (1984: 360). Así, parecería existir una tensión entre su visión realista que busca hablar de hechos como entidades que se sostienen por sí, y su visión pospositivista que enfatiza la carga teórica de la observación –que impediría dirimir un debate entre quien observa una organización terrorista y quien ve un movimiento de liberación cuando apuntan al mismo fenómeno-.

Aunque, como hemos enunciado, el autor evita hablar de cuestiones epistemológicas, ciertamente se pueden hacer algunas derivaciones de su propuesta. De ello nos

⁶ Giddens utiliza la frase de Wittgenstein para referirse a cuerpos de conocimientos compartidos: por científicos o por actores. Cuando habla de los actores prefiere utilizar la terminología ‘saber mutuo’ (mutual knowledge).

⁷ Referencias empíricas como las postula Mary Hesse (1974). Ver nota 3 de este capítulo.

ocuparemos a continuación y lo dividiremos en dos partes: 1) las ciencias sociales y la doble hermenéutica, y 2) la diferencia entre conocimiento mutuo y sentido común

4.1.1.1 Las ciencias sociales y la doble hermenéutica

Aun cuando Giddens asegura que se alejará de las preguntas acerca del cómo se conoce (es decir, de preguntas epistemológicas), uno de los planteamientos de los que parte toda su concepción teórica implica una crítica a un tipo de ciencia social y a los presupuestos de ésta acerca de cómo conoce. Es a partir de tal crítica que Giddens postula su propuesta con respecto a cómo observan las ciencias sociales. Para entender su posición, es necesario hacer referencia a aquella tradición a la que se opone, me refiero aquí, a lo que el sociólogo anglosajón ha denominado *consenso ortodoxo*.

Grosso modo, éste involucra un maridaje entre el estructural-funcionalismo⁸ y una filosofía positivista. Tal filosofía trae implícitas, a decir del autor, las siguientes ideas fundamentales: 1) la afirmación acerca de que la realidad puede ser conocida por medio de impresiones sensoriales; 2) los planteamientos metafísicos son ilusiones y reflexiones inútiles; 3) la función de la filosofía se debe remitir a ser un método de análisis para la ciencia; 4) los hechos y los valores son cosas diferentes: la ciencia busca ‘hechos’, no busca una intervención moral/valorativa en la sociedad; 5) la visión de que la ciencia es una sola, por tanto las ciencias naturales y la sociales comparten una misma lógica e incluso una misma metodología (1977^a: 29); y 6) los descubrimientos de la ciencia son reveladores y desmitifican las creencias del sentido común (1979b: 248).

Esta posición, según comenta el sociólogo anglosajón, ha sido la causa de muchos de los problemas que enfrenta la sociología y la teoría social en general. Entre ellos: la visión de las ciencias sociales como ‘jóvenes’, al contrario de las naturales que ya han logrado establecer una serie de leyes –cosa que las sociales no han logrado–; la posición de que la ciencia tiene un conocimiento mejor que el conocimiento de los legos y;

⁸ Con estructural-funcionalismo Giddens está pensando específicamente en la teoría parsoniana, y en general en aquella vertiente de pensamiento que se vuelve hegemónica para la sociología en los cuarenta y cincuenta. Ver *supra* 2.1.2.3.

derivado de lo anterior, la no observación de la capacidad humana para interpretar y producir su propia existencia social.⁹

Así, uno de sus primeros proyectos será mostrar la contraparte de la forma *positiva* de hacer ciencia. Esta contraparte, según Giddens, aparece plasmada en aquellas teorías sociales que proponen rescatar la interpretación como forma de conocimiento tanto para las ciencias sociales como las naturales.¹⁰ Pero no sólo ahí. Giddens busca mostrar que esto también ha sido señalado en el ámbito de la filosofía de la ciencia por aquellos filósofos que se declaran post-positivistas.¹¹ En ambos análisis encuentra el autor una coincidencia: la observación de los hechos está permeada por la interpretación de quien observa –llámese actor o científico-. Esto es, al contrario de lo que sustentaría una filosofía positivista, ‘la observación está cargada de teoría’. Así, las ciencias naturales y sociales –por igual- *interpretan* los datos. La observación de las ciencias sociales se complejiza aún más que las naturales, en vista de que la interpretación que hacen es doble: implica la interpretación de las interpretaciones de los actores en sociedad. Esto es, implica una *doble hermenéutica*.¹²

La doble hermenéutica

De acuerdo con Giddens, la doble hermenéutica puede leerse en un sentido lógico y en uno empírico. En el lógico implica que, el quehacer de las ciencias sociales es una interpretación de interpretaciones de los actores legos. Esto presupone un concepto de hermenéutica como inherente a la vida social e individual. El agente para funcionar en el mundo debe poder interpretarlo. Esta posibilidad está sustentada en un ‘saber mutuo’ (mutual knowledge) entre actores pertenecientes a un determinado ‘mundo’¹³ social. El investigador social interpreta –desde una determinada perspectiva teórica- las

⁹ Para ver más al respecto del modelo que propone Giddens en contraposición de esta visión de positivismo ver (García Andrade, 2003: 88ss). Con respecto al problema de la ‘juventud de las ciencias sociales’ se recomienda el artículo de Giddens, “¿Qué es la ciencia social” (1996).

¹⁰ Es el caso de la propuesta de Weber y Schütz, por ejemplo.

¹¹ La revitalización de las corrientes hermenéuticas o interpretativas, la expone principalmente en el capítulo 1 de *Las nuevas reglas del método sociológico* (1976a). El tratamiento de los filósofos post-positivistas lo hace principalmente en su artículo de 1977a “Positivism and its critics” y, en el capítulo cuatro de *Las nuevas reglas...* (1976a).

¹² Es necesario precisar como se mostró en el capítulo 3 (ver *supra* 3.2.1), que Schütz propone la cuestión de la doble interpretación y, la aportación de Giddens es no sólo la generación del nombre, sino el desarrollo de algunas de las implicaciones que tiene ‘interpretar interpretaciones’.

¹³ O juego de lenguaje.

interpretaciones de los participantes en el medio social. Como afirma en “Hermeneutics and social theory”, “la ciencia social es en sí misma una ‘forma de vida’, con sus propios conceptos técnicos” (1981b: 7).

Por otro lado, en su acepción empírica, la doble hermenéutica tiene que ver con que las ciencias sociales están fuertemente involucradas en la reflexividad institucional de la modernidad -aunque no sean las únicas- (1976: 26). Esto trae implícito que para conocer su objeto de estudio, los investigadores sociales deberán conocer el saber mutuo que vincula a quienes estudia. Es decir, deberán, desde su posición, entender cómo interpretan el mundo. Entender cómo interpretan el mundo implica ‘entrar’ en su mundo de interpretación, lo que significa, poder ‘actuar’ en él, poder desenvolverse en el mismo como ‘uno más’. Implica además, que los investigadores pertenecen a una comunidad social, es decir, son parte de su propio objeto de estudio. Si los investigadores pueden indagar las interpretaciones de su objeto y utilizar el conocimiento, de igual forma los ‘legos’ pueden utilizar el material producido por el investigador y aplicarlo. Con ello, la interpretación de los investigadores redundará en la posibilidad de modificación del propio objeto, y éste puede redundar en la modificación de la observación científica. Entonces, la relación entre el conocimiento de los actores legos y el de los científicos aparece en forma de espiral: las interpretaciones de los actores legos impacta a las de los científicos y viceversa.

Puesto que la interpretación de la realidad social la hacen legos y científicos con las mismas ‘herramientas’, es decir, puesto que su forma de penetración es igual, no se puede afirmar que el saber científico sea intrínsecamente *mejor* que aquél de los legos – o con un estatus de mayor validez-. Este interjuego supone quebrantar la última de las características de la filosofía positiva, que es la posibilidad de que el lenguaje científico sea más verdadero que el de los legos. A pesar de esto, Giddens sostiene que hay diferencias entre ambos tipos de conocimiento –de ahí la posibilidad de que la sociología sea crítica-. El sustento de esto se presentará en lo que sigue.

4.1.1.2 El saber mutuo y el sentido común

La propuesta de Giddens se presenta como una alternativa a quienes afirman que las prácticas de los actores son irracionales, o están gobernadas por necesidades sociales. Los actores saben lo que hacen y por qué lo hacen. Así, para entender qué hace un actor

y por qué, apela a la noción de ‘saber mutuo’. Ésta, como ya hemos comentado, es similar a la de ‘acervo de conocimiento’ de Schütz. Uno y otro son saberes sociales, pero que cada individuo posee en un grado diferenciado. La acción de cualquier individuo, se entenderá a la luz del ‘saber mutuo’ en que se inscribe.

Esta noción, si bien permite resolver la caracterización de acciones que –desde un ‘saber mutuo’- aparecen como irracionales, genera otro, a saber, el del relativismo. Así, es posible pensar en infinidad de ‘saberes mutuos’ que den sentido a la acción. Y, desde esa perspectiva, cualquiera de esas interpretaciones podría ser válida. Es por ello, que Giddens introduce la distinción saber mutuo/sentido común (mutual knowledge / common sense). Esta distinción permite no sólo observar la posible diferencia entre el conocimiento científico y el lego, sino también abordar el problema del relativismo y su relación con la verdad. Giddens propondrá entonces que es posible evaluar críticamente cómo están justificadas las creencias que dan sentido a las prácticas.

Partir de que existe un ‘saber mutuo’ implica aproximarse al objeto de estudio como una serie de creencias que ‘metodológicamente’ se tratan como auténticas (Giddens, 1979: 251). El acceso a tal lenguaje se da “en la mediación de marcos de significado” (*idem*), la absoluta penetración del lenguaje implica que nos podemos desempeñar como un actor más en él –conocemos las razones por las que los actores hacen lo que hacen-¹⁴. Así, podremos entender por qué la gente de un pueblo ata a su santo por no haberlos proveído de agua, o por qué un pueblo como los Azande cree en la brujería. En este nivel metodológico, no hay falibilidad, el conocimiento mutuo es válido porque existe como una serie de creencias que se sustentan unas a otras. La adecuación está dada por las creencias compartidas que permiten entender un comportamiento como razonable (en tanto adecuado con las creencias).

El sentido común¹⁵, por el contrario, implica la posibilidad de quitar el ‘entre paréntesis’, de la validez ‘para ellos’. Aquí se busca observar el estatus lógico y empírico de las creencias involucradas (Giddens, 1979: 282). Se trata entonces, de buscar las creencias proposicionales implícitas en las actividades cotidianas y su adecuación lógica (Giddens, 1984: 360). En el primer caso, se buscará observar si lo

¹⁴ En el caso de la aproximación a las teorías, implicaría saber por qué los autores ‘dicen lo que dicen’.

¹⁵ Que, como se verá, difiere de la concepción cotidiana.

que afirman los actores sucederá, dada su creencia. Por ejemplo: si los Azande suponen que los brujos se pueden transformar en pájaros y esto a la luz de la experimentación no es posible, entonces la evaluación es negativa con respecto a esta creencia – independientemente del respeto que nos deben quienes puedan creer en ello-¹⁶. En el segundo caso, se busca mostrar que las razones esgrimidas no son buenas razones para la acción –en términos lógicos-.

La ciencia social, la sociología en específico, es una empresa crítica, pues pone en cuestión las razones esgrimidas por los actores y su adecuación empírica. Como ciencia, tiene criterios de credibilidad y criterios de validez. Los primeros se refieren al esclarecimiento de las acciones y las razones por las que se hacen (que son criterios hermenéuticos). Los segundos, se refieren a “criterios de prueba fáctica y de comprensión teórica... para apreciar que las razones son buenas razones” (1984: 361). Los criterios de validez se sostienen por lo que Giddens llama ‘crítica interna’¹⁷. Ésta se refiere a la posibilidad de que lo postulado por los científicos pueda ser sometido a un examen crítico (*ibid*, 362). En ese sentido, es posible, demostrar que “ciertos artículos de creencia son falsos mientras que otros son verdaderos” (*idem*). Desde esta perspectiva, la veracidad parece estar relacionada con la ciencia social como ‘empresa colectiva’; implica una construcción de la propia ciencia, que de alguna manera se relaciona con lo empírico –tal y como lo sustenta Mary Hesse (1974)-.

Aunque la distinción entre saber mutuo y sentido común, como afirma Giddens, es analítica, permite diferenciar el conocimiento lego, que aparece como apegado al ‘saber mutuo’ y el conocimiento científico, que se podría ver más cercano al ‘sentido común’. De tal suerte, la ciencia social pretendería mostrar tanto la validez proposicional de las creencias, como que las razones esgrimidas sean buenas razones. Para ello, la sociología –en específico-, buscaría mostrar las condiciones no advertidas de la acción, las consecuencias buscadas y no buscadas de las acciones y la relación de esto con la reproducción social (Giddens, 1977b:11). Con ello, esta disciplina generaría argumentos para invalidar o ratificar creencias del ‘saber mutuo’. Así, aunque en igualdad

¹⁶ Ciertamente esto nos lleva a los problemas de la verificación empírica. Aunque durante siglos ningún hombre se ha convertido en pájaro, eso no significa que no podría suceder en el futuro.

¹⁷ Giddens habla también de crítica externa, aunque no abunda al respecto. De hecho, sólo aparece en el glosario de términos al final de *La constitución de la sociedad*. Ahí afirma que ésta implica la crítica de las prácticas y creencias de los agentes derivada de los descubrimientos y teorías de la ciencia social (1984: 374).

ontológica de circunstancias para indagar acerca de la realidad social, puede aportar con conocimiento que los legos no tienen a mano.¹⁸ Leído de otra manera, podemos decir que la propuesta de Giddens para la ciencia social, y en específico para la sociología, tiene como objetivo mostrar consistencia y adecuación en las creencias y, en su caso, una ratificación empírica. La argumentación final y ‘el veredicto’ acerca de la validez de lo postulado pasa, a su vez, por una crítica interna de la propia ciencia social.

Con ello, aunque existan multiplicidad de ‘saberes mutuos’, será posible dirimir cuáles son más adecuados y/o empíricamente cercanos a ‘lo real’. El problema que se aparece aquí, se refiere a que Giddens no clarifica cómo se generan estos ‘saberes’ diferenciados. El autor no hace referencia a un ‘único’ saber mutuo del que cada actor sabe un poco,¹⁹ sino, parecería ser, a corpúsculos de saber. Esto nos lleva a varias cuestiones: ¿El saber mutuo se refiere a lo compartido por un grupo de individuos en una nación? ¿En un grupo de estatus? ¿En una zona geográfica? Como veremos en *infra* 4.1.2, Giddens propone el concepto de sistema para afirmar que es posible delimitar una ‘forma’ de la sociedad (y ciertamente la forma no es mundial, sino regional). Sin embargo, el punto de entrada para entender una ‘sociedad’ es el conocimiento del ‘saber mutuo’, que permite al investigador ser ‘un participante más’. Desde este punto de vista, el ‘saber mutuo’ aparece como un elemento indispensable para pensar la ‘forma’, los límites y extensión espacio-temporal de la(s) sociedad(es); de hecho es el punto de acceso. ¿Pueden coexistir diversos saberes mutuos en un mismo ‘sistema social’? Al parecer esto es posible. Pero, entonces, ¿qué es lo que nos hace decir que éstos pertenecen a un todo más amplio? ¿Existe un ‘saber mutuo’ que los incluye a todos? Posteriormente veremos que Giddens trata de dar argumentos para describir por qué podemos hablar de ‘sistemidad’, de ‘forma’ y, en éstos, la significación (el saber mutuo), es sólo uno de los elementos. Sin embargo, como se ha intentado mostrar aquí, la indagación del anglosajón inicia gracias a la interpretación de significados (la doble hermenéutica) y es desde ahí que se pueden hacer visibles fenómenos como la dominación, la legitimación (por usar las categorías que el propio

¹⁸ Mostrarle a un actor que su creencia es falsa, afirma Giddens, causará *ceteris paribus*, que el agente modifique su conducta. Si el actor no modifica su conducta, esto tendrá que ver con una serie de razones como ‘que no se comprende bien lo expuesto por la ciencia’, ‘que el actor no acepta que se ha demostrado la falsedad de sus creencias’ (1984: 363).

¹⁹ La sociología –según Giddens– puede ser útil al explicitar lo que ‘algunos’ ya saben (es parte de su saber mutuo), pero que en otros sectores de la sociedad no se entiende, porque no se comparte. Esto lo explicita en su texto “En defensa de la sociología” (1995).

Giddens utiliza) o incluso la *forma* de la sociedad. Esto se retomará posteriormente en *infra* 4.1.2.2.

Epistemología y acción: algunas reflexiones preliminares

Retomando lo presentado en la doble hermenéutica, podemos decir que la posición de Giddens implica que el sujeto (quien investiga) es parte del objeto (la sociedad); observa al objeto (sociedad) de la misma forma que cuando actúa como sujeto (como participante), esto es, interpretando. Así, el objeto y el sujeto comparten la interpretación y por ende aparecen separados sólo metodológicamente, por una observación construida –el lenguaje científico– a través de las propias interpretaciones de los actores (observación que puede ser modificada por ellos). En ese sentido, la distinción entre el objeto y el sujeto no implica necesariamente una mejor observación²⁰, sino simplemente que el observador/investigador se dedica a ver la forma de interpretación, y el actor se dedica a interpretar. Así, la distinción no es ontológica sino metodológica²¹. Lo que esto posibilita es que el actor pueda adoptar la posición del investigador y observar las interpretaciones del científico –observar su veracidad y cuestionarla-. Así, el objeto puede observar al sujeto (ciertamente al observar, se convierte en sujeto) que observa y critica su observación. En ese sentido, la ciencia –la teoría del sujeto Anthony Giddens– podría observar su propia observación (observar como sujeto su propia posición dentro del objeto observado), así como los actores pueden observar la observación de la ciencia.

²⁰ La posibilidad de tener una mejor observación no depende del hecho de que es conocimiento científico, como si éste tuviera una ‘esencia’ distinta del conocimiento del sentido común.

²¹ En 1997, Giddens edita un libro en el que se incluyen algunos textos introductorios a la disciplina sociológica (de hecho el libro se intitula *Sociology Introductory readings*). En la breve introducción, afirma que se incluyen textos que facilitan la lectura a quienes se aproximan a la sociología por primera vez (1997: 1). Es decir, introduce textos que dan una idea de qué es la sociología. Partiendo de esto, resulta interesante la inclusión que hace Giddens, de un fragmento del texto de Zygmunt Bauman intitulado “Pensar sociológicamente”. En este texto, Bauman afirma que, a pesar de que los científicos y los actores en su vida cotidiana, parten de la misma operación, a saber la interpretación, es posible encontrar algunas diferencias. En primer lugar, la sociología busca seguir una serie de reglas de ‘lenguaje responsable’; esto es, aquello que aseveran intenta estar corroborado por evidencia mostrable que está abierta al escrutinio público. Así se *espera* que las proposiciones que se hacen estén garantizadas (Bauman, 1997: 15). En segundo lugar, se supone que los juicios que hace la sociología están basados un ámbito de pensamiento (un horizonte) más amplio que el de los actores en su vida cotidiana –confinados a su propio horizonte de vida (*idem*). En tercer lugar, la sociología busca generar interdependencias entre comportamientos y hacer inteligible tal interdependencia, por el contrario en la vida cotidiana se supone que el actor sólo se ocupa de su propia ‘realidad’ (*ibid*, 16). Finalmente, en la vida cotidiana, se da por sentado el conocimiento que se tiene, y la sociología cuestiona precisamente eso que se da por sentado. Así, la posición de la sociología es crítica ante el conocimiento, lo que no sucede con nuestro comportamiento en la vida diaria (*ibid*, 17). Como vemos, la distinción de Bauman no es ontológica sino metodológica. Los conocimientos se generan esencialmente por la misma habilidad, simplemente que los sociólogos sistematizan, reflexionan y critican ese conocimiento.

Siguiendo las implicaciones de la propia teoría de Giddens - la observación de la teoría como parte de lo observado-, no aparece en la teoría del sociólogo anglosajón, la observación de sí misma como parte del objeto que investiga. Esto es, la teoría de Giddens es un objeto no sólo de la ciencia sino, desde su propia postura, de la sociedad en general. Su propuesta no se observa como parte de su propio objeto de observación²² y no deja totalmente en claro cómo aparece esta teoría (observación) y su relación con el propio conocimiento producido.

Por lo demás, aparte de las anteriores reflexiones, que no necesariamente están referidas al objetivo de la tesis, quiero retomar lo que esta posición epistemológica implicará para el concepto de acción. Ya mostramos que, aunque Giddens esté reacio a hablar de epistemología, deja algunas pistas para entender su punto de partida. En ese sentido, y partiendo de sus propias aseveraciones, diremos que su posición realista delimitará las posibilidades de su concepto de acción. Es decir, puesto que habla de una ontología de potenciales, tal y como articula la *agency* (que se explicará después *infra* 4.1.3.2), la acción es una pertenencia/producto del actor. Existe en tanto los actores existen, más allá de si es observada o cómo es observada. Las acciones, tienen una carnatura propia, son realidades en sí mismas. Ésta es una diferencia importante, que cobrará fuerza cuando se presente la concepción luhmanniana (la acción como selección, ver *infra* 4.2.3.3).

4.1.2 La explicación de la sociedad

Hemos llegado al punto en que se verán las cuestiones relativas a cómo el sociólogo anglosajón descifra la existencia de la sociedad. Para lograr tal objetivo, el apartado se dividirá, a su vez, en tres incisos: 1) el lenguaje y las prácticas sociales; 2) la dualidad de la estructura y, 3) la reproducción social. En estas secciones, aparecerán entrelazados algunos problemas que han sido planteados –y no resueltos- por Weber, Schütz y Parsons, a saber: la posibilidad de reciprocidad de perspectivas, la cuestión de la intersubjetividad y el problema del orden. La cuestión de la reciprocidad de perspectivas se planteará, en parte, junto con la cuestión de la intersubjetividad en el apartado (1); en el (2), específicamente cuando se hable de estructura y sistema, se aludirá a la

²² Cuestión que sí hacen, por ejemplo, la propuesta de Niklas Luhmann ver *infra* 4.2.1, y la de Pierre Bourdieu, con la inclusión de la objetivación del sujeto objetivante. Ver “Objetivar el sujeto objetivante” en (Bourdieu, 1987: 98 y ss; Bourdieu, 2003: 164 y ss).

cuestión del orden social y a ciertos aspectos de la reciprocidad; el caso del apartado (3), aunque no se aluda en específico a los problemas mencionados, es importante puesto que aquí aparece la aportación intrínseca del agente y su acción en la reproducción social.

4.1.2.1 El lenguaje y las prácticas sociales

En el capítulo 3 (ver *supra* 3.4) veíamos cómo Giddens rechazaba la solución de Weber y Schütz con respecto a la reciprocidad de perspectivas y el punto de partida fenomenológico. Recordemos que a él no le parecía adecuada la solución que ambos daban con respecto a: 1) la posibilidad de existencia de la sociedad y 2) su aproximación epistemológica. Por un lado, a Weber le critica que no soluciona cómo se construyen significados sociales. Desde su perspectiva, el inicio en la acción individual, no es el camino para pensar en la generación de lo social. Por el otro, a Schütz le cuestionaba que, partiendo de la separación de conciencias, pretendiera hablar de la intersubjetividad. En su respuesta tanto a Weber como a Schütz involucró la noción de lenguaje como generadora de significados sociales, como medio de la intersubjetividad. Además, afirma que el punto de inicio (metodológico) no puede ser la acción individual sino *las prácticas sociales* y el punto de partida (epistemológico) no puede ser la fenomenología trascendental sino un realismo que asuma la existencia de tales prácticas intersubjetivas, para las que el lenguaje²³ es un elemento esencial.

Así, partiendo de que es posible la intersubjetividad, el autor intentará evitar el error de Weber y Schütz (en el caso del primero en el plano metodológico y en el caso del segundo en el plano epistemológico) al analizar las prácticas sociales. En éstas se puede apreciar al actor, la interacción y la estructura. Por ello dirá que ese es el lugar de análisis de la *dualidad de la estructura* (ver *infra* 4.1.2.2).

Esto que se acaba de plantear de manera muy sucinta, se extenderá en lo que a continuación presentamos. Iniciaremos la argumentación con algunos de los fundamentos que utiliza Giddens para justificar la posibilidad de intersubjetividad y luego, la existencia de lo social. Continuaremos con los propios planteamientos del autor que, al parecer, decantan en la necesidad de examinar las prácticas sociales como punto clave de observación de la sociedad.

²³ La definición de lenguaje de Giddens no es muy precisa, como se verá más adelante.

El giro lingüístico y la plausibilidad de la intersubjetividad: la convergencia entre Wittgenstein y Gadamer²⁴

Aquí se planteará una cuestión que, a pesar de no estar mencionada explícitamente en la obra de Giddens, nos permite entender por qué no tematiza como un problema, la cuestión de la intersubjetividad. A nuestro parecer, y por lo que se expondrá a continuación, el autor da por sentada la existencia de la intersubjetividad a partir de los diagnósticos de autores que han sido incluidos en el llamado ‘giro lingüístico’. Los autores a los que me referiré (Wittgenstein y Gadamer), son retomados por Giddens en dos trabajos²⁵ en los que pretende mostrar una tesis que será punto de partida obligado para su posterior construcción teórica. Tal tesis se refiere a la existencia de una convergencia entre autores de tradiciones diversas, en este caso, entre la filosofía del lenguaje –de Wittgenstein- y la fenomenología hermenéutica –de Gadamer-, y está referida, principalmente, a la centralidad de la comprensión no sólo para la ciencia social, sino para la construcción de la sociedad en general. Sin embargo, nos parece importante aludir a una discusión que –aunque no la resalta el autor- resulta de vital importancia para el problema de la intersubjetividad. Me refiero a relevancia que reviste el lenguaje y su relación con temas como ‘la comprensión’, ‘el conocimiento’ y –para el caso que nos ocupa- ‘la sociedad’. A continuación presentaremos muy sucintamente algunos planteamientos de Wittgenstein y Gadamer que se enlazan con el tema de la intersubjetividad y la comprensión.

Para el caso de Wittgenstein²⁶, comenzaremos por establecer su posición acerca de las tareas posibles de la filosofía. En las *Investigaciones filosóficas* (1953), y en su texto

²⁴ Es necesario precisar que Giddens, en su obra, sólo tiene algunas menciones acerca de Ludwig Wittgenstein y Hans Georg Gadamer. En *Las nuevas reglas del método*, capítulo 1, le dedica un pequeño apartado a Gadamer y en su artículo “Habermas’s critique of hermeneutics” (1977c), alude a las críticas que Habermas hace a Gadamer por no incluir la posibilidad de la comprensión *distorsionada*. Las menciones a Wittgenstein en *Las nuevas reglas...* están hechas vía Peter Winch. En *La constitución de la sociedad*, lo alude directamente aunque enfatizando su aportación ‘metodológica’ en la que la comprensión del lenguaje implica el manejo de una técnica, es decir, su uso (y las reglas que esto implica) son “procedimientos de aplicación metódica implícitos en las actividades prácticas de la vida cotidiana” (Giddens, 1984: 57). Por lo anterior, lo que a continuación se presentará, más que un recuento de lo recuperado por el sociólogo anglosajón; presentará una interpretación del lugar que tales autores ocupan en su propuesta.

²⁵ Nos referimos a *Las nuevas reglas del método sociológico* (1976^a) y al artículo “Hermeneutics, ethnomethodology and interpretative analysis” (1976b).

²⁶ Como es conocido, la obra de L. Wittgenstein se puede dividir en dos periodos. El primero, relacionado expresamente con la publicación del *Tractatus Logico-Philosophicus*, que busca encontrar una estructura lógica única inherente a todos los lenguajes. El segundo, se asocia con el trabajo *Investigaciones filosóficas*, en donde modifica no sólo la tarea de la filosofía sino su método de trabajo

Sobre la certeza (1969), resulta evidente que el objetivo de la filosofía –a su entender- no puede ser el que tradicionalmente se le ha otorgado. La filosofía, ya no puede partir de un cuerpo de verdades –de unidades que se suponen inamovibles- sino asumirse como “un método particular de disolución de perplejidades y [...] aplicarlo” (Tomasini: 2001: 234). Este método, a decir del filósofo, estará referido al examen de cómo se emplean las palabras en el hacer.

De acuerdo con este planteamiento, un filósofo no puede partir de la justificación absoluta acerca de la existencia de una conciencia o un mundo objetivo. Partir de una u otra –como en el caso de Husserl, cuyo punto de partida es la conciencia y desde ella justifica la existencia de otras conciencias- es partir de un pseudo problema, porque como enuncia en *Investigaciones lógicas*, parágrafo 38, “...los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje está de vacaciones”.²⁷ Es decir, el lenguaje sólo tiene sentido cuando está conectado con una práctica social determinada (*ibid*, 239). Problemas como aquel que se refiere a si existen ‘otros’ como semejantes, son problemas descontextualizados, que no se tienen en la cotidianidad. Por ello Wittgenstein afirma que “El hombre razonable *no* tiene ciertas dudas” (Wittgenstein citado por Tomasini, 2001: 235). La filosofía, en ese sentido, tendrá como función específica observar las aplicaciones de las palabras, o la pragmática (Arce, 1999: 181).

Lo que propone el filósofo vienés es que, el sentido de las palabras, su significado, se aprehende en el examen de su empleo. Y dice: “Entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica” (1953: p.199, 201). El lenguaje aparece, no como una totalidad acabada, sino como *juegos de lenguaje*²⁸, que tienen conexiones con prácticas sociales determinadas, con *formas de vida* (Tomasini, 2001: 239). Así, las acciones –y los hombres que las realizan- son y existen con el

(Pears, 1973). La recuperación de Giddens, se remite a este segundo momento de la obra del autor y por ello nos referiremos a éste.

²⁷ La versión en castellano dice “los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje está de fiesta”. Esta traducción (no sólo este apartado, sino la traducción en general) ha sido muy criticada, especialmente por el experto Alejandro Tomasini Bassols (2001). La traducción en inglés dice “... when language is on holiday”. La cita original dice “Denn die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache *feiert*.” (Wittgenstein, 1953:56).

²⁸ Wittgenstein es críptico cuando alude a qué son los juegos de lenguaje. Afirma que “no hay nada en absoluto común a estos fenómenos -por lo cual empleamos la misma palabra para todos- sino que están *emparentados* entre sí de muchas maneras” (1953: parágrafo 65). Tal ‘emparentamiento’ es como un ‘parecido de familia’ (1953: parágrafo 67), en donde existen ciertas reglas.

lenguaje. Y en ese sentido, son parte de un contexto más amplio y reconocible por quienes comparten el juego del lenguaje.

Al traer esto a la argumentación de Giddens, podemos decir que el conocimiento del otro –y del yo-, se alcanza “mediante categorías semánticas públicamente accesibles” (Giddens, 1976, 33), visibles y entendibles en las prácticas sociales (en determinadas formas de vida). Si anudamos lo anterior al tema de la intersubjetividad,²⁹ éste deja de ser un problema a resolver. Podemos partir de que existe ya que, sólo comprendemos lo que hacemos puesto que comprendemos lo que otros hacen (*ibid*, 36) y viceversa.

Con respecto a H. G. Gadamer, quien es heredero no sólo de la tradición hermenéutica, sino también de la fenomenología –a través de M. Heidegger- es conveniente saber que su escuela imprime a su propuesta filosófica particularidades específicas. Así, la tradición hermenéutica, como menciona Núñez (2006: 40), desde sus orígenes evita el error de Descartes: la posibilidad de generación del conocimiento desde ‘un espíritu aislado’. El punto de partida del conocimiento no puede ser fijo ni absoluto; desde siempre se inicia dentro del círculo hermenéutico. Esta idea –que Gadamer desarrolla de forma particularmente interesante- cobra importancia para lo que nos ocupa aquí, cuando la enlazamos con la inclusión del pensamiento heideggeriano respecto al lenguaje. Éste –en los planeamientos del fenomenólogo de la universidad de Friburgo- deja de ser una mera vía de acceso para la comprensión. Su centralidad aparece al decir que “toda intelección se realiza en el lenguaje, y el horizonte histórico de la intelección se constituye en el lenguaje” (Heidegger citado por Núñez, 2006:43).

Con este bagaje, Gadamer recurrirá a la idea de un mundo común, “cuya pre-comprensión originaria se nos da con la lengua que hablamos” (Arce, 1999: 250). Es decir, en palabras del autor:

²⁹ Aunque, desde una visión estricta, tal problema -para Wittgenstein- sería un pseudo problema: lo único que se puede constatar es el sentido. En primer lugar porque no es una cuestión de la que se dude en la práctica –como lo propone Schütz -. En segundo lugar, como lo podemos constatar en algunos párrafos de *Investigaciones filosóficas*, porque ‘entender al otro’ es posible en tanto el sentido lo permite. Es decir, no se entiende lo que pasa por la mente del otro, sino que se entiende el sentido. Esto se puede ver por ejemplo en el párrafo 253 de *Investigaciones filosóficas* donde afirma “Hasta donde tenga *sentido* decir que mi dolor es el mismo que el suyo, hasta ahí podremos también tener ambos el mismo dolor” (1953: 221). Es decir, existen procesos internos del yo que sólo pueden ser comunicados, en tanto pueden serlo. El dolor no se percibe por empatía o por ‘comprensión’ del dolor del otro, sino porque, en un determinado juego de lenguaje puede tener sentido decir que me duele como al otro. Otros ejemplos de esto se pueden observar en el párrafo 580 o en el 610 del mismo libro.

Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente. [...] No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: *el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo*. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre. (Gadamer citado por Arce, 1999: 263)³⁰

En ese sentido, dirá Giddens, el lenguaje –tal y como lo propone Gadamer– expresa el modo en que el hombre es en el mundo (1976^a: 78). Es, por tanto, el “medio de la intersubjetividad” y la expresión de “tradiciones” (*ibid*, 77). Así, desde la perspectiva del anglosajón, Gadamer también resuelve el problema de lo social apelando a la existencia de la intersubjetividad a través del lenguaje.

Entonces, la convergencia encontrada en la filosofía del lenguaje –preconizada por Wittgenstein– y en la fenomenología hermenéutica –que se puede observar en Gadamer–³¹, se refiere a dos cuestiones entrelazadas: 1) a la posición de la comprensión como *la* forma de conocimiento en la interacción (1976^a: 72-73), y 2) a que tal comprensión es posible a través y en el lenguaje –como forma de vida– (Giddens, 1982:11)³². La existencia de la comprensión como forma de conocimiento (personal y del otro), posible a su vez por el lenguaje, elimina la necesidad de explicar la cuestión de la intersubjetividad. Esta cuestión no es un problema, ni un supuesto –como en el caso de Schütz–, simplemente subyace en la posibilidad de la comprensión. Puesto que nos comprendemos y comprendemos al otro, podemos generar un ‘saber mutuo’ (ver *supra* 4.1.1.2), que permite tanto la acción como la interpretación de los individuos en sociedad.

³⁰ Las cursivas son mías.

³¹ Cabe mencionar que Giddens, en el capítulo 1 de *Las nuevas reglas del método sociológico* (1976), propone que la convergencia aparece en tres escuelas de pensamiento. Estas son: la hermenéutica, la filosofía del lenguaje y la fenomenología. Aunque en la presentación las separa, al exponer a los autores y sus obras, se observa que –a excepción de Wittgenstein y Winch– ninguno puede enclavarse claramente en alguna de las escuelas. Por ejemplo, Schütz es heredero de la hermenéutica (por vía de Weber) y de la fenomenología (por vía de Husserl); Harold Garfinkel (exponente de la etnometodología) es heredero de la filosofía del lenguaje (por vía de Austin, influido por Wittgenstein) y de la fenomenología (por vía de Schütz); finalmente, Gadamer es heredero tanto de la hermenéutica, como de la fenomenología (aunque en este caso, por vía de Heidegger, más que de Husserl).

³² Giddens afirma que “el lenguaje es el medio en que el ‘entendimiento’ es fundamental para la vida humana. Aquí hay un punto de conexión entre la hermenéutica continental y la filosofía del último Wittgenstein” (1981b: 11).

Hacia la praxis

Como mencionamos al inicio, uno de los cuestionamientos que Giddens hace a Weber y Schütz tiene que ver con una falta de explicación de la generación de ‘significados sociales’. Con lo anterior, quedará claro que los significados sociales (el saber mutuo) aparecen por una intersubjetividad supuesta –a través del lenguaje- que permite la comprensión. O, dicho de otra manera, aparecen puesto que conocemos a través de la comprensión (de nosotros y de los otros). Sin embargo, esto no acaba de responder cabalmente las críticas que Giddens hace a Weber y Schütz. Me refiero al individualismo metodológico de Weber (el inicio del análisis en la acción individual) y a la fenomenología trascendental de Schütz (la aproximación a la realidad desde la conciencia). Para trascender los problemas de Weber y Schütz, no sólo es necesario partir de la intersubjetividad (posible por el lenguaje); es preciso, también, partir de las *prácticas sociales*. Ése es ‘el lugar’ en que aparece uno de los conceptos fundamentales de su teoría, a saber, la *dualidad de la estructura* (ver *infra* 4.1.2.2).

Para clarificar lo anterior, retomaremos un ejemplo del propio Giddens, el cual resulta especialmente interesante no sólo por la descripción detallada que en él aparece, sino porque se refiere al *lenguaje* (como un punto de observación de las prácticas sociales y la dualidad de la estructura). El anglosajón precisa que ha citado este ejemplo, no porque considere que la sociedad sea “una especie de lenguaje, sistema de información o algo así”, sino porque el lenguaje “ejemplifica algunos aspectos, y sólo algunos, de la vida social en su conjunto” (1976^a: 128)³³. Así, dirá que es posible ver al lenguaje desde tres aspectos de su producción y reproducción: 1) como parte de la producción de un hablante individual; 2) como un medio de comunicación, y 3) como una estructura. En el primero, el lenguaje es tanto un conjunto de destrezas que posee una persona, como la implementación creativa de tales destrezas –con conocimiento de causa- (1976^a: 128). En el segundo, el lenguaje implica el uso de esquemas para entender lo que los otros dicen (*say*) y denotan (*mean*); implica además “el logro *intersubjetivo* de entendimiento mutuo en un intercambio continuo” (*idem*), y el uso de indicios contextuales para comprender el sentido. En el tercero, el lenguaje no es propiedad particular de un

³³ Podemos entender esta frase en el contexto de su planteamiento acerca de la dualidad de la estructura. Como se verá, ésta implica tres dimensiones. Desde el lado de la estructura éstas se pueden enumerar como sigue: 1) significación; 2) dominación; 3) legitimación (Giddens, 1979:82). Así, el lenguaje se limitaría a la dimensión de la significación.

hablante y “sólo puede ser conceptualizado como una característica de una comunidad de hablantes” (*idem*).

Como es evidente, esta caracterización del lenguaje permite observar tres aspectos de la sociedad: 1) el lado del individuo y su acción; 2) la relación entre actores (la interacción) y; 3) el lado de la estructura (1976^a: 129). Para el autor, estos tres aspectos se pueden aprehender en un solo momento: las *prácticas sociales* (1976^a:129; 1984: 23). El centramiento en las prácticas sociales y no en la acción o en la estructura, le permite –a su decir- descentrar el punto de partida desde el sujeto o desde el objeto. Las prácticas, en ese sentido, son producto de la estructura y de la acción de los sujetos; son la síntesis de estos dos momentos.³⁴ La relevancia de esto se verá a continuación.

Recapitulando, vemos que el planteamiento de Giddens busca solucionar dos problemas aparecidos en las aproximaciones de Weber y Schütz y que redundan en una visión deficiente de lo social. Por un lado, una cuestión implícita en Weber y explícita en Schütz: la intersubjetividad. Por el otro, un problema metodológico –y en parte ontológico- acerca de dónde partir para iniciar el análisis social (que implica reconocer qué es lo social). Con respecto a la intersubjetividad, observamos que Giddens asume la existencia de ésta. Su justificación está depositada –en gran medida- en la convergencia de la fenomenología hermenéutica y la filosofía del lenguaje, a saber, en el lenguaje, como forma de vida, como medio intersubjetivo (de comprensión y producción de lo social). Así, lo social existe puesto que podemos comprendernos y generar conocimientos compartidos (saber mutuo). Con respecto al problema del inicio del análisis social, Giddens propone no centrarse en la acción individual, sino en las prácticas sociales. El movimiento, como mencioné, no sólo es metodológico sino también ontológico;³⁵ la sociedad implica el lado del individuo, la estructura y la interacción. Las prácticas sintetizan estos momentos, aunque, uno podría decir, es en la interacción en donde vemos las prácticas sociales (en términos fácticos). Revisaremos

³⁴ No en balde cita en *La constitución de la sociedad*, la famosa frase del 18 Brumario de Luis Bonaparte de K.Marx: “Los hombres hacen la historia, pero no en circunstancias elegidas por ellos mismos” (1984: 22). De hecho, Giddens busca recuperar la noción de *praxis* marxista y mostrar que hay una continuidad entre Marx y Wittgenstein “con respecto a al producción y reproducción de la sociedad como *praxis*” (1979: 4).

³⁵ Por eso afirma en *La constitución de la sociedad* que las diferencias entre las sociologías interpretativas y las estructuralistas-funcionalistas no sólo eran epistemológicas sino también ontológicas (1984: 40).

primero la cuestión de la intersubjetividad y posteriormente la cuestión de las prácticas sociales.

Para ahondar en el problema de la intersubjetividad, diremos que el inicio de la indagación en las prácticas sociales y el lenguaje como medio intersubjetivo, oculta dos cuestiones: (1) desde dónde se observan o interpretan las prácticas sociales –o cómo se interpretan- y (2) a qué se alude cuando se habla de lenguaje como medio intersubjetivo.

Con respecto al primer punto, Giddens muy probablemente diría que las prácticas sociales se interpretan desde ‘juegos de lenguaje’³⁶ que forman las teorías sociales, utilizando los ‘juegos de lenguaje’ de los propios actores. Es decir, mediante la *doble hermenéutica* (ver *supra* 4.1.1.1). Con respecto al segundo, lo relevante aquí es entender a qué se refiere Giddens con lenguaje. Esto es así, porque el autor parecería hablar del lenguaje en tres niveles. En el primero, el lenguaje sería un conjunto de signos, y por ello, sería “el medio primario pero ciertamente no el único” para la reciprocidad en el intento comunicativo (1976: 129)³⁷. Al lenguaje, en este caso, se agregarían los gestos faciales o corporales, por ejemplo³⁸. En el segundo nivel, el lenguaje, tal y como lo propone Gadamer, sería parte de la dimensión de significación de la dualidad de la estructura³⁹ (ver *infra* 4.1.2.2). En el tercer nivel, el lenguaje se vería como una ‘forma de vida’, y por tanto, implicaría espacio-tiempo, acción y estructura; es decir, prácticas sociales.⁴⁰ En ese sentido, contendría la *dualidad de la estructura* y todas sus dimensiones –incluida la de significación–.

Atendiendo a lo anterior, el lenguaje, entonces, puede ser: 1) como sistema de signos, uno entre otros (gestos, movimientos) que permite la intersubjetividad; 2) como dimensión, una entre otras (como dominación, legitimación), referida a la significatividad, e implica intercambio de significados; 3) como ‘juego del lenguaje’ posibilita tanto la comprensión de esos signos (letras), como la producción de significatividades. Es decir, el lenguaje aparece como un medio para la intersubjetividad (símbolos), una forma en que se plasma la intersubjetividad (símbolos) y lo que

³⁶ Esta palabra se podría intercambiar con ‘saber mutuo’.

³⁷ En ese sentido sería la parte intermedia en su propio ejemplo (como medio de comunicación).

³⁸ Que serían parte del saber mutuo.

³⁹ En el ejemplo de Giddens, sería la tercera parte (la referida a la estructura). El anglosajón, al afirmar que el lenguaje es sólo una parte de la estructura, una dimensión, está haciendo alusión a una crítica a Gadamer: no todo es significación, también hay dominación (Giddens, 1977c: 153).

⁴⁰ Aquí se está aludiendo a su reflexión acerca del giro lingüístico y cómo el lenguaje aparece como una forma de vida en el sentido wittgensteiniano.

posibilita la intersubjetividad misma (una 'forma de vida'). Mas podemos argüir que Giddens no siempre es consciente de esta diferencialidad y habla muy libremente de 'lenguaje'. Sin embargo, lo relevante aquí no es este uso indiscriminado sino una relación de consistencia entre el punto de partida de la teoría de la estructuración y lo anterior.

Como hemos visto, el punto de partida de la teoría de la estructuración es, desde siempre, *hermenéutico* (Giddens, 1984: 40). Si la forma de observación es hermenéutica y lo que observamos son formas de vida (que a su vez posibilitan la observación hermenéutica), toda dimensión social es, primordialmente, una dimensión de sentido/significado que puede tomar diferentes carices (como dominación o legitimación). Sin embargo, Giddens insiste en distinguir tres dimensiones en lo social: la dimensión de significación, la de dominación y la de legitimación. Pero, desde un punto de observación hermenéutico, ¿tiene sentido hablar de dimensiones 'no significativas'?⁴¹ o, más puntualmente, ¿de dimensiones que *primordialmente* no sean significativas?⁴² Esta cuestión se retomará cuando se hable de la dualidad de la estructura.

Ahora abordaremos el aspecto de las prácticas sociales. Como mencionamos, la solución de Giddens al problema planteado por el individualismo metodológico weberiano, es partir no de la acción individual sino de las prácticas. Éstas como aseveramos líneas atrás, se pueden observar 'fácticamente' en la interacción (en la interrelación de acciones). Es decir, aunque involucren al individuo, su acción y la estructura, el lado individual y el estructural sólo los 'vemos' analíticamente. Visto de tal manera, las prácticas parecen incluir la 'reciprocidad' —no sólo su posibilidad, sino su facticidad—. Sin embargo, a pesar de que Giddens enfatice que su punto de observación serán las prácticas sociales, y que, por ejemplo, en el esquema de la dualidad de la estructura oponga estructura a interacción (ver *infra* 4.1.2.2); se verá en el apartado de la acción (ver *infra* 4.1.3), cómo lo esencial para su teorización de lo social (de la producción y reproducción) es la acción individual y no lo que denomina

⁴¹ La contradicción entre su punto de partida hermenéutico y su crítica a la posición hermenéutica es una tesis que también plantean Núñez (2006, 187) y Dallmayr (1981: 25), aunque no la desarrollan.

⁴² Hago el cuestionamiento porque Giddens afirma que en ciertas estructuras, aunque hay significación, lo que prevalece es la dominación.

‘prácticas sociales’.⁴³ En ese sentido, podemos decir que, aunque Giddens pretende integrar ‘lo estructural’ a su análisis de la acción; esto lo hace desde la acción individual. Giddens, entonces, sigue posicionado del lado del individuo.

4.1.2.2 La dualidad de la estructura

Esta parte abordará la descripción de lo que implica la dualidad de la estructura, pero también se retomará el problema de la reciprocidad de perspectivas, su relación con el orden social y cómo busca resolver el autor tales cuestiones. Además se agregarán algunos comentarios críticos al respecto.

Para tal efecto será necesario comenzar explicitando de dónde proviene la necesidad de elaborar un concepto como la ‘dualidad de la estructura’ –cuestión que de alguna manera se abordó al hablar de las prácticas sociales-. En el primer capítulo de *La Constitución de la sociedad*, el autor hace un resumen de lo que ha sido su trabajo de lectura y crítica de diferentes posiciones teóricas en ciencia y filosofía social. Dentro de esta síntesis concluye que existen dos tendencias muy marcadas en la ciencia social: por un lado las teorías estructuralistas y funcionalistas y por el otro la corriente hermenéutica y de las sociologías interpretativas. Afirma que dentro de cada corriente existen diferencias de grado; en cambio las diferencias entre corrientes son fuertes -en cuanto a la forma de aproximarse al objeto de estudio (epistemológicas) y en cuanto a cómo conceptualizan, y los conceptos que les son prioritarios (ontológicas)-. La corriente estructuralista-funcionalista⁴⁴ da un énfasis al todo social y a las imposiciones y constreñimientos sobre el individuo, dejándolo atrapado en un entramado sobre el que no tiene control ni puede modificar. La hermenéutica y, principalmente, las sociologías interpretativas ponen un énfasis en el individuo casi llegando al voluntarismo, esto es, el individuo al actuar recrea la sociedad y la transforma de acuerdo a las necesidades que se le plantean en el momento. Además, se centra en la significación de los actos individuales, dejando de lado cuestiones institucionales.

⁴³ Hablar de interacción supone dos actores en reciprocidad. Hablar de acción es diferente de interacción: partir de la interacción implica involucrar al menos a otro para el inicio de ‘lo social’. Si la observación de la sociedad inicia por la acción individual, son las consecuencias las que producen reciprocidad. Partir de uno u otro lado nos genera mapas sociales diferentes. En el primero, la relación es del individuo con otro individuo y lo social es el producto de ello. En el segundo, la relación del individuo es con lo social – en vía directa-. Giddens cae en este segundo caso, repitiendo la crítica que hace a Weber (el inicio en la acción individual) y Parsons (la relación individuo–sociedad).

⁴⁴ Entre los estructuralistas incluye a autores tan diversos como Lévi-Strauss y J. Lacan. Entre los funcionalistas incluye principalmente a T. Parsons y a R. K. Merton.

El autor propone rescatar los aspectos que cada corriente enfatiza e introducir aquellos que han dejado de lado. Por el lado de las teorías estructuralistas y funcionalistas, retoma el interés por las instituciones, es decir, por la posibilidad de hablar de reproducción social más allá de las acciones individuales. De las hermenéuticas rescata la visión de un agente capaz que actúa con base en razones y tiene capacidad de modificar e interpretar su entorno. A éstas agrega el factor tiempo que las primeras dividen en una dualidad: estático/dinámico y no en una continuidad (el siendo),⁴⁵ y el poder como factor clave. Ambos factores son importantes para entender la propuesta del autor y se tratarán posteriormente con más detalle (para el tiempo, ver *infra* 4.1.2.3 y; para el poder, ver este mismo apartado: las dimensiones)

Como se pudo observar, detrás de su lectura está la crítica a la prevalencia o del sujeto (en las sociologías interpretativas) o del objeto (en las teorías estructuralistas y funcionalistas). El centramiento en las prácticas sociales recursivas –como vimos anteriormente- le permite, a su entender, salvar el dualismo sujeto objeto y encarar tal realidad como una *dualidad*. Tal dualidad implica que sujeto (actor) y objeto (sociedad) se necesitan mutuamente para existir, dependen uno del otro (1976^a: 16-17).

El hecho de hablar de dualidad de la estructura tiene sentido porque, desde su perspectiva, la estructura es un “orden virtual de elementos”⁴⁶ (1979: 63). Y así, la estructura existe (o aparece) sólo en tanto se realiza en una práctica. Y es la práctica – donde se realiza la estructura- el lugar y momento en que se produce y reproduce tanto la persona (como agente) como la sociedad (1979: 70). Ahora bien, decir eso implica afirmar que, las actividades sociales humanas que se repiten a lo largo del tiempo no son producidas (creadas) por los actores –como si ellos las generaran por primera vez- sino que son recreadas por los mismos medios con los que se expresan como actores (1984: 201). Es decir, las prácticas sociales se crean con las mismas herramientas que les permiten actuar a los individuos. Y tal creación/recreación es lo que permite la continuidad de la sociedad. Esa es la dualidad de la estructura. Con tal concepto se

⁴⁵ Aunque, cabe aclarar que la noción temporal que retoma es aquella de M. Heidegger y por tanto, cuando habla de tiempo, está implicando al espacio también. Como Giddens propone, Heidegger, en sus escritos posteriores a *El ser y el tiempo*, “rechaza la prioridad que le había a dado al tiempo sobre el espacio” (Giddens, 1981^a: 31-32).

⁴⁶ Por ello es importante separar *estructura* de *sistema social*, afirma Giddens. El sistema implica la realización de prácticas sociales *con estructura*. El sistema existe en forma de prácticas. La estructura es lo que le da forma y aparece en tanto las prácticas sociales se realizan.

conecta, a decir de Giddens, “la *producción* de la interacción social, que es siempre y en todo lugar un logro contingente de actores sociales cognoscentes⁴⁷, con la *reproducción* de los sistemas sociales a lo largo del tiempo-espacio” (1981^a: 27). Es decir, conecta las producciones de los agentes individuales con la sociedad.

Las dimensiones

La dualidad de la estructura, entonces, tiene varias dimensiones⁴⁸. Puesto que el concepto implica dos lados unidos en una síntesis, desde ahí podemos observarlas como modalidades –que apelan simultáneamente a la acción y la estructura-, éstas son: los esquemas interpretativos, las facilidades y las normas.

Cuadro 7

<i>Estructura</i>	Significación	Dominación	Legitimación
(<i>modalidad</i>)	Esquema de comprensión	Facilidad ⁴⁹	Norma
<i>Interacción</i>	Comunicación	Poder	Sanción

Tales modalidades, como se observa en el cuadro anterior, retomado de *La Constitución de la sociedad* (1984, 65), pueden ser leídas desde el lado de la estructura (haciendo *epojé* del ámbito de la acción) o desde el lado de la acción (haciendo *epojé* del ámbito de la estructura).

Giddens afirma que toda práctica social involucra las tres dimensiones, aunque reivindica la necesidad de diferenciarlas. Para explicar la diferenciación entre la modalidad del esquema interpretativo y aquella de la norma, utiliza la argumentación de Peter Winch con respecto a qué implica seguir una regla en la vida cotidiana. A decir del sociólogo anglosajón, Winch identifica el seguimiento de una regla con la acción significativa (1979: 82). Es decir, al seguir una regla se asumiría, para el seguidor de Wittgenstein, que existe una forma correcta y una forma incorrecta de hacer las cosas –o

⁴⁷ La palabra en inglés es *knowledgeable*, que implicaría que los agentes son capaces de hacer y de manejar conocimiento.

⁴⁸ Los nombres de las dimensiones cambiaron de *Las nuevas reglas...* (1976: 129 y ss) a *Central problems...* (1979: 82 y ss), y de *Central problems...* a *La constitución de la sociedad*. En *Las nuevas reglas...* en lugar de hablar de legitimación aparecía orden moral y, en lugar de sanción aparecía ‘moral’. También, en lugar de comunicación, hablaba de sentido. El cambio de *Central problems...* a *La constitución...* está en la modalidad ‘esquema de comprensión’, que aparecía como ‘esquema de interpretación’.

⁴⁹ Con *facilidades*, se refiere a recursos de autoridad y de asignación (allocation).

una forma plausible y una no plausible de hacerlas-. Para Giddens esto funde en una sola cuestión dos sentidos: que las reglas pueden implicar significados pero también sanciones (*idem*). De este modo, hay reglas de significación y reglas de legitimidad. Pero, además de las reglas, dice Giddens, existen recursos que pueden ser movilizados y que constituyen otro elemento estructural diferente de la legitimidad y de la significación.

La modalidad del esquema interpretativo, que corresponde a una de las dimensiones, se refiere a “elementos estandarizados de acumulación de conocimiento (stocks of knowledge)” (1979: 83).⁵⁰ Y tales elementos forman el núcleo del *saber mutuo*, mediante el cual, el significado se mantiene en la interacción y permite, a su vez, que el significado –la estructura de significación- permanezca. La relación que se sostiene en la interacción es de ‘comunicación’, donde se mezclan elementos locucionarios e ilocucionarios (*ibid*, 84).

Con respecto a la modalidad de la ‘norma’, Giddens alude a Parsons y su ‘funcionalismo normativo’. Aquí, el concepto de ‘doble contingencia’ es útil para entender esta dimensión. Tal concepto, desde la perspectiva de la interacción, propone que “la actividad de cada persona opera como una sanción sobre la conducta de otro” (1981^a: 56). Y para Giddens esto es así –partiendo de que ésta es una dimensión y no explica la totalidad de lo social-, aunque, lo que sucede a nivel interaccional con ‘la estructura’ (legitimación) no es de una interiorización absoluta de las normas por parte de los actores. El sociólogo afirma que los actores, a veces, admiten las normas (lo legítimo) por una cuestión de cálculo –aunque no las acepten, las siguen porque les conviene- y a veces las siguen sin motivación alguna (*idem*). Otra distinción estaría puesta en que, la legitimación, no aparece como producto del sistema, sino como producto de las acciones y de las consecuencias buscadas y no buscadas de los actores.

Finalmente, la modalidad ‘facilidad’, está referida en la interacción al poder y en la estructura a la dominación.⁵¹ El poder puede ser visto como propiedad del agente: la *agency*, e implica ‘poder’ hacer una diferencia, intervenir en el mundo (ver *infra*

⁵⁰ Cuestión muy parecida a los acervos de conocimiento de Alfred Schütz.

⁵¹ Giddens trata la cuestión del poder más extensamente en el capítulo 2 de *A contemporary Critique of Historical Materialism* (1981^a).

4.1.2.3). Pero también puede verse en la interacción como ‘dialéctica del control’ (1981^a: 63 y ss). Esto quiere decir que, las relaciones de poder entre agentes no son unidireccionales donde uno domina al otro, sino bidireccionales. En el ámbito de la estructura aparece como dominación, pero se ve plasmado en el control de *facilidades* o recursos de autoridad o materiales. Así, existirán actores con mayor o menor poder, dependiendo de los recursos que puedan movilizar. Sin embargo, para Giddens, el diferencial de poder no implica necesariamente una dominación total. La dialéctica del control supone que siempre se podrá revertir o, por lo menos, cuestionar el poder del dominante.⁵²

La distinción en dimensiones resulta útil, por ejemplo, para apreciar los diferentes órdenes institucionales. Así, en las instituciones políticas, será determinante la dimensión que alude a las facilidades, en específico las referidas a la autoridad. Para el caso de las instituciones jurídicas, la modalidad preponderante es aquella de las normas, seguida de las facilidades y luego de los esquemas interpretativos (1984: 69). Pero, aunque se puede entender la razón por la que introduce tal diferenciación –para afirmar que las relaciones entre agentes no son sólo de comprensión sino de dominación, por ejemplo-, ésta no es totalmente convincente, quizá porque es de los aspectos menos desarrollados en su teoría. Una de las cuestiones que se le pueden criticar, se refiere a la limitación de los esquemas de comprensión a una sola modalidad de la dualidad de la estructura. Como vimos anteriormente (parte final de 4.1.2.1), la observación de la sociedad se da a través de la interpretación, a través de los esquemas de comprensión que aparecen en el ‘saber mutuo’ o en las construcciones teóricas basadas en tal saber. En ese sentido, los esquemas interpretativos tendrían una mayor relevancia que las facilidades o las normas, ya que estas últimas sólo tendrían sentido como facilidades y normas por la vía de esquemas interpretativos.⁵³ En *La Constitución ...*, el autor afirma que la dominación es “la condición misma de existencia de códigos de significación” (1984: 67); esto es, parecería ser ‘lógicamente’ anterior a la significación, aunque cuando habla de recursos (referidos a la dimensión de dominación) afirma que “pueden

⁵² Por ejemplo, un empleado puede asentir a la orden del jefe pero burlarse de él cuando no se encuentra o no obedecerlo. Para sustentar este punto de vista, Giddens apela al trabajo de Goffman referente a las regiones anteriores y posteriores (Goffman, 1959: cap.3).

⁵³ Me parece que la delimitación en tres modalidades y su articulación en los órdenes institucionales no resiste un análisis más profundo –esto en parte debido al poco desarrollo que presenta el autor-. Puesto que ese no es el tema de la tesis, me conformo con presentar muy incipientemente las implicaciones que puede tener la presentación de los esquemas interpretativos en un nivel analítico igual al de las normas y las facilidades.

presentar la apariencia de una ‘existencia real’ ...Pero su ‘materialidad’ no modifica el hecho de que esos fenómenos pasan a ser recursos... sólo si se integran en procesos de estructuración” (1984: 69). Es decir, sólo son recursos cuando *significan* eso. Ahora bien, si Giddens afirma que la dominación está antes de la significación, esto tendría que incluir –por lo pronto- su propia propuesta científica, como producto -más de dominación que de significación-. Sin embargo, si Giddens parte de una propuesta hermenéutica, la dominación es entonces sólo una forma de significación. Como veremos, Giddens afirma tímidamente que su posición es política, y también alude a la posibilidad de un ‘sentido común’, un saber empíricamente comprobable. Es decir, apuesta tanto por la generación de significaciones dominantes o en lucha por dominar,⁵⁴ como por valuaciones empíricas de las significaciones (apoyo de la ‘realidad’ para la propia significación); cuestiones que no logra empatar y que subyacen, en tensión, en su propuesta.⁵⁵

Como se pudo apreciar en el cuadro 7, las dimensiones de la dualidad de la estructura aparecen en dos momentos analíticos: el de la interacción y el de la estructura. Aunque en las prácticas sociales aparecen unidos, a decir de Giddens, es posible analizar cada uno por separado (1981^a: 53). De tal suerte que, se puede observar al actor individual en la interacción o la existencia de la estructura –o propiedades estructurales-. En lo que sigue, explicitaremos el ámbito de la estructura y en el apartado de la acción (ver *infra* 4.1.3) nos referiremos a la *agency* –como aquella capacidad que los actores ejercen en la interacción-.⁵⁶ La *agency* tiene vital importancia para entender la acción porque,

⁵⁴ Por ello, su propuesta de *agency* aparece como una contraposición a la propuesta parsoniana del ‘cultural dope’.

⁵⁵ No estamos diciendo que sea imposible empatar ambas posiciones. Para ejemplo de esto, está la propuesta de Pierre Bourdieu, donde –de manera elegante- anuda las cuestiones de la lucha por la legitimación simbólica (que es una lucha política), con la posibilidad de veracidad (la objetivación del sujeto objetivante). La obra de Bourdieu es muy extensa y para mayor referencia citamos, por ejemplo *El oficio de científico* (2003), donde aparece su visión más acabada. Pero también *El oficio de sociólogo* (1973), especialmente la conclusión (“Sociología del conocimiento y epistemología”). Con respecto al poder simbólico, se sugiere “Espacio social y poder simbólico” (Bourdieu, 1987: 127 y ss); “Campo del poder, campo intelectual y habitus de clase” y “El campo científico” (2005) y “Sobre el poder simbólico” (2000) Para observar un ejemplo de cómo se puede articular el poder con las posiciones en el espacio, en un campo autónomo como el arte, se recomienda *Las reglas del arte* (1992), especialmente el capítulo “El punto de vista del autor. Algunas propiedades generales de los campos de producción cultural”. Esta elaboración no aparece en la obra de Giddens.

⁵⁶ Es interesante notar que Giddens habla de interacción social, de acción y de prácticas sociales como cuestiones diferenciadas. Sin embargo, en su cuadro de las dimensiones de la dualidad de la estructura, la interacción parece cubrir el lado de la *agency* –cuando, en escritos anteriores, había distinguido agente de interacción-. Las prácticas reunirían los tres aspectos: *agency*, interacción y estructura. Sin embargo, las prácticas sociales existen en la interacción –a diferencia de la *agency* y la estructura que son ‘componentes’ de las prácticas.

como mencionamos líneas atrás, el actor aparece como posibilitador –con su acción- de la producción social.⁵⁷

La estructura y el sistema social

Para entender el concepto de estructura –dice Giddens- es necesario hacer hincapié en la diferencia entre este concepto y el de sistema (1979: 23). Ese es uno de los problemas de la concepción funcionalista: confundir estructura con sistema. De acuerdo con el sociólogo, la distinción estructura/sistema que hace el funcionalismo sigue la diferencia entre estructura y función. Así, la estructura se referiría a los patrones de las relaciones sociales, y el sistema, al funcionamiento de tales relaciones sociales⁵⁸ (1979: 61). Esta explicación, comenta Giddens, está fuertemente asociada con la analogía de la sociedad, con un organismo; en el organismo las partes (estructura) pueden estudiarse aunque el organismo muera (sistema). Sin embargo, en los sistemas sociales esto no es posible, afirma Giddens, porque “dejan de existir en cuanto dejan de funcionar” (*idem*). En ese sentido, los conceptos de estructura y sistema se disuelven uno en el otro. Lo incorrecto –dice Giddens- no son los términos sino la utilización de los mismos que, además, implican una visión insuficiente del tiempo. Por ello, propone retomar tanto estructura como sistema, eliminar el concepto de función, incorporar una visión heideggeriana de tiempo-espacio y agregar el término de *estructuración*, para el mejor entendimiento de lo social.

Visto así, el sistema será aquello que aparece por la reproducción de prácticas de actores y colectividades; aquello que está *en* el tiempo (y espacio). Todo sistema tiene estructura, o más precisamente, propiedades estructurales (1979: 66). La estructura, como ya hemos mencionado, es un orden virtual de diferencias (*ibid*, 64). Es decir, sólo existe en el tiempo-espacio en tanto se actualiza en el sistema –en las prácticas sociales- y en los ‘trazos de memoria’ de los actores (1979: 64; 1981b: 9).⁵⁹ Tal orden virtual de diferencias, implica un conjunto de reglas y recursos organizados recursivamente (1984: 61) que, ‘unen tiempo’ y espacio (1979: 63). Las reglas se refieren primordialmente a las dimensiones de significación y legitimación; los recursos a la dimensión de

⁵⁷ Lo cual, en un nivel, es obvio (sin seres humanos no hay sociedad); pero en otro, no explica cómo de la acción individual aparece lo social.

⁵⁸ Esto también tendría relación con el tiempo: la estructura sería lo estático y el sistema lo dinámico.

⁵⁹ Y por ello, afirma Giddens, la estructura no es ‘externa’ a los individuos (1984, 61).

dominación⁶⁰ (1979: 28). Por último, la estructuración se referirá al por qué y cómo las estructuras cambian y, por ende, cómo se reproducen los sistemas sociales. (1984: 61). Ya enunciados algunos conceptos básicos, a continuación retomaremos el problema del orden social y de la reciprocidad de perspectivas para presentar la posición de Giddens al respecto –al mismo tiempo se introducirán conceptos relacionados con la integración del sistema-.

Como se recordará, Giddens critica la propuesta de Parsons que centra la existencia de la sociedad en el problema del orden (ver *supra* 3.3.51). Parsons, afirma que la sociedad existe puesto que hay un consenso normativo, o sea, hay orden social por un consenso preexistente. Por ello, la doble contingencia⁶¹ es tan sólo un caso límite. Para el autor británico, la prevalencia del problema del orden –tal y como lo plantea Parsons- parece contraponerse al ‘desorden’ o ‘desintegración’ de la sociedad. Contra Parsons, como ya vimos, esgrime que la cuestión normativa es tan sólo una dimensión de la estructura. Además, ésta no necesariamente se convierte en parte de la motivación de los actores.

Aún cuando en *Las nuevas reglas...*, Giddens parece desechar por completo la utilización del ‘problema del orden’ para explicar la sociedad –utilizando los argumentos antes esgrimidos- en *A contemporary critique of historical materialism* (1981^a), afirma que “no está en contra de la afirmación de que ‘el’ problema de la teoría social es ‘el problema del orden’ (1981: 30). Pero, aclara, cuando se refiere al problema del orden, en vez de contraponerlo con desintegración, lo opone con ‘falta de forma’. Así, el problema del orden será el problema de cómo “ocurre la *forma* en las relaciones sociales, o (puesto de otra manera) cómo los sistemas sociales ‘unen’ tiempo y espacio” (1981^a: 30). La *forma* aparece si hay integración, pero ésta no implica consenso ni cohesión (1979:76). Integración, afirma Giddens, se refiere al grado de interdependencia de la acción o ‘sistematicidad’.⁶² Y cuando habla de sistematicidad, apela a la *reciprocidad de prácticas* (*idem*).

Lo acuciante aquí, es la referencia a la reciprocidad de las prácticas. Si ésta no está dada por un orden normativo interiorizado –que era la solución de Parsons-, ¿cómo se gestan

⁶⁰ Los recursos pueden ser de autoridad o de asignación (allocative) (1984: 69)

⁶¹ Que Parsons conceptualiza como la imposibilidad de saber qué hará el otro (ver *supra* 3.3.3.2), y que Giddens reduce a la posibilidad de sanción de uno a otro.

⁶² En el original aparece como ‘systemness’ (1979: 76).

tales relaciones de dependencia y autonomía? Y ¿cómo se relaciona esto con la sistemidad? Aunque no hay una respuesta totalmente clara en la propuesta de Giddens, en *La constitución de la sociedad* (1984: 64), hace una distinción en las formas de observar la sistemidad, y por ende en la interdependencia de la acción. Si se observa el sistema -o la interdependencia en éste- a partir de cómo se reproduce, lo pertinente es aludir a dos procesos generados por: 1) lazos causales en que “las consecuencias no buscadas realimentan las circunstancias iniciadoras para reconstruirlas” (1984: 64), y 2) auto-regulación reflexiva que controla condiciones de reproducción sistémica⁶³ (*idem*). Si, por el contrario, se observa el sistema por la forma en que se diferencia internamente⁶⁴, la integración puede ser social y sistémica.⁶⁵

En el primer caso (la forma de reproducción), Giddens recupera una noción de sistema proveniente de la biología y que no implica la analogía funcional (la sociedad como organismo), sino la observación de la sociedad como “sistemas recursivos o auto-reproducidos” (1979: 76). En ese sentido, habría dos procesos que generan recursividad: uno producido por las consecuencias no buscadas de acciones intencionales (lazos causales) y otro producido por consecuencias buscadas de acciones intencionales (auto-regulación reflexiva). Paradójicamente, ambos tendrían como consecuencia no buscada –incluso los intencionales- la reproducción social.

En el caso de la diferenciación interna, la integración social implica la reciprocidad de prácticas en el nivel de interacción cara a cara. La integración sistémica, la reciprocidad de prácticas en el nivel de relaciones entre actores o colectividades por un extenso espacio-tiempo (1984: 64).⁶⁶ Tal reciprocidad involucra relaciones de dependencia y autonomía entre actores y colectividades –y uno podría proponer, reciprocidad generada

⁶³ Ésta última forma de interdependencia, afirma el autor, es moderna y se ve plasmada en los movimientos sociales y las organizaciones –como formas de regulación reflexiva de la información- (1979: 79).

⁶⁴ Giddens también utiliza la distinción entre integración social y sistémica para contraponerla con la distinción micro/macro. Según propone, la distinción entre integración social y sistémica atiende de una mejor manera a eventos en copresencia, a las conexiones entre eventos y a los “influjos ‘ausentes’ que conciernen a la caracterización y explicación de una conducta social” (1984: 173).

⁶⁵ En *Central problems of social theory*, el autor afirma que la integración sistémica se realiza por consecuencias no buscadas a través de tres formas: relaciones causales circulares, auto-regulación a través de *feed-back*, y auto-regulación reflexiva (1979:77 y ss). Sin embargo, en *La constitución de la sociedad*, separa la distinción ‘lazos causales y auto-regulación reflexiva de integración social e integración sistémica’ (1984: 64).

⁶⁶ En *Central problems of social theory*, la integración sistémica es definida como “sistemidad en el nivel de relaciones entre sistemas sociales y colectivos (1979: 77)

como consecuencia no buscada-. El autor asegura que la integración social es fundamental para la “sistematicidad de la sociedad como un todo” (1979: 77). Y ésta, está sustentada a través del monitoreo reflexivo de la acción y de la racionalización de la conducta (*idem*); es decir, a través de la agency. A partir de lo anterior, Giddens propondrá tres formas de organización societaria (y, por ende, de integración societal): la sociedad tribal, la sociedad dividida en clases y la sociedad capitalista. Afirma que tales formas no implican una evolución de menor a mayor complejidad y, sin embargo, las distingue por un mayor o menor ‘distanciamiento espacio-temporal’. En la primera, la integración social y la sistémica están confundidas en una sola; en la sociedad dividida en clases existe una distinción y en la capitalista la diferenciación es total (1981^a: 159). Esto es, en la sociedad tribal, la reproducción social –el sistema- se realiza en su totalidad en prácticas en copresencia; por el contrario, en la sociedad capitalista, existen procesos de reproducción social que van más allá de lo que se realiza en la interacción cara a cara –y, por ende, conectan mayor espacio/tiempo-.

Posteriormente (ver *infra* 4.2.3.4), cuando se presente la propuesta luhmanniana, se observará aquí una coincidencia. Luhmann propone la existencia de diferentes ‘formas’ de sistema en el sistema social: los sistemas de interacción, los sistemas organizacionales y los sistemas sociales (o societales). Hay un ‘parecido de familia’ – por utilizar una frase de Wittgenstein- entre la utilización de Luhmann de la diferenciación de los sistemas y la caracterización de las sociedades en el tiempo, y la utilización de las integraciones (social y sistémica) que hace Giddens y su propia caracterización de sociedades. Ambos comparten que, en el primer tipo de sociedad, el sistema societal/integración societal no está diferenciado de las prácticas en copresencia (del sistema de interacción/integración social). Aunque, ciertamente, en la caracterización de Giddens no estaría incluido el sistema de organización, como una de las particularidades modernas –como en el caso de Luhmann-.

Como una conclusión general de este apartado, podemos decir que, si atendemos al modo de reproducción de la sociedad, la reciprocidad de perspectivas y el orden social – o la *forma*,⁶⁷ como la llama Giddens- aparece como una consecuencia no buscada de acciones intencionales y no intencionales. Si la lectura la hacemos desde la distinción

⁶⁷ Lo que nos hablaría de una coincidencia con Luhmann, por lo menos en cómo se nombra el mismo fenómeno. Como se verá Luhmann habla del sistema como *forma* (ver *infra* 4.2.1.1).

integración social/integración sistémica, se podría pensar que la reciprocidad en la relación cara a cara es posible gracias a la comprensión del otro –por el lenguaje, principalmente- que genera entendimiento (comunicación), dominación o sanción de uno con respecto al otro.⁶⁸ La interacción cara a cara aparecería entonces, como el sustrato en que se gestan los significados intersubjetivos. El entendimiento, sanción y dominación del otro, afirmará Giddens, son más fáciles de ser sostenidos en la interacción cara a cara (1981^a: 66). Por ello, el fundamento inicial de la integración de la sociedad en su totalidad –de la organización societaria (*ibid*, 157 y ss)- es la integración social: la reciprocidad cara a cara. Por otra parte, la integración sistémica mostraría “conexiones con quienes están físicamente ausentes en tiempo y espacio” (1984: 64).

De esta manera, la reciprocidad tendría su inicio en los vínculos generados por las relaciones cara a cara, aunque la reproducción de tal reciprocidad estaría sostenida por consecuencias no buscadas. La cuestión de la reproducción se verá con más amplitud en lo que sigue.

4.1.2.3 La reproducción social

Como ya hemos visto, la dualidad de la estructura tiene para Giddens la función de una *figura* que le permite capturar lo que sucede en el proceso de constitución de la sociedad. En lo anterior ha explicitado sus partes, la relación entre ellas y el proceso de la reproducción social. En esta última parte, mostramos que, ‘en última instancia’ la reproducción de la sociedad es producto de consecuencias no buscadas. Esto parecería regresarnos a una posición funcionalista modificada –como aquella de Robert Merton-, en donde aunque los agentes no lo sepan, contribuyen a la reproducción social; es decir, ‘el sistema’ parece tener vida propia y los utiliza para su reproducción. Pero esta no es, definitivamente, la posición de Giddens. Por ello, en lo que sigue presentaremos cómo, a pesar de que las consecuencias no buscadas de la acción tienen un papel preponderante en la reproducción, el corazón de la sociedad, el motor de la sociedad no está colocado en el sistema –cuestión que es una distinción fundamental con

⁶⁸ Ciertamente aquí reaparecería un problema esbozado anteriormente, a saber, la cuestión de si la intersubjetividad existe desde siempre; si aparece por el lenguaje /gestos; o si aparece por el lenguaje como ‘forma de vida’ (que sería lo que posibilitaría también, la aparición del lenguaje y de gestos comprensibles).

Luhmann-⁶⁹ sino en los seres humanos (en los agentes).

Así, en lo que sigue, además de mostrar cómo vuelve plausible Giddens que los agentes sean el motor de la sociedad, presentaremos cómo resuelve el autor, que las consecuencias de las acciones (del pasado) se transformen en condiciones (del presente) y generen, a su vez, consecuencias (para el futuro). Es decir, cómo soluciona el problema del tiempo. Comenzaremos con el problema del tiempo y seguiremos con su posición acerca de la rutinización –que nos llevará a plantear de dónde proviene el *élan* de la sociedad-.

El tiempo (espacio) en la teoría de la estructuración

Damos ya por sentado que Giddens encuentra una defectuosa conceptualización del tiempo en la teoría social.⁷⁰ Para entender cuáles son los fallos que observa respecto al concepto de tiempo, utilizaremos las críticas que Giddens hace a dos estructuralistas: Ferdinand Saussure y Claude Lévi-Strauss.

Con respecto a Saussure, Giddens observa en *Central problems in social theory* (1979: 10 y ss), que su propuesta de la *langue* y la *parole* resulta especialmente importante para capturar el problema del tiempo. Para él, esta distinción busca aprehender lo durable y lo efímero del lenguaje⁷¹. La *langue* es, para Saussure, aquel conjunto de reglas de enunciación, conjugación, combinación de palabras que el hablante utiliza al hablar (aunque no las verbalice) y la *parole* son los ‘actos de habla’, los ‘decires’ actualizados de los hablantes y que por tanto son diferentes cada vez. Sin embargo, dirá Giddens, el autor no explica cómo se logra el tránsito de la *langue*, a la *parole*, de lo diacrónico a lo sincrónico (1979: 10-16). Es decir, cómo es que lo efímero constituye lo durable y viceversa. ¿Cómo se comunican o retroalimentan lo perdurable con lo situado en un momento particular?

Para el caso de Lévi-Strauss, nos dice Giddens, es digno retomar su rompimiento con la idea de que la historia (como recopilación de sucesos) es la única que puede capturar el

⁶⁹ Como se verá en *infra* 4.2.1.1, para Luhmann, el sistema social es autopoietico, en ese sentido, se produce a sí mismo: y con ello parecería decir, se mueve a sí mismo.

⁷⁰ También menciona esto del espacio. Afirma que el tiempo parecería haberse relegado a la historia y el espacio a disciplinas como la geografía.

⁷¹ Que es el problema que le interesa resolver a Giddens en la teoría social: ¿Cómo la sociedad perdura y al mismo tiempo cambia?

tiempo. En efecto, Lévi-Strauss sugiere que los mitos son entidades que concentran ‘tiempo’ como tradición y como posibilidad inacabable de interpretación. El anglosajón valora, además, su interpretación del tiempo reversible, que se da en lo que Lévi-Strauss denomina culturas ‘frías’. En éstas, la tradición prevalece regulando la vida de los individuos, y la repetición -y no el cambio- parecen la regla. Sin embargo, el énfasis del autor francés en lo estructural –asegura Giddens- le impide dar cuenta de los procesos sociales (lineales o recursivos) como algo logrado por los individuos (*ibid*, 21-30). Así, el tiempo, la temporalidad - según la interpretación que hace Giddens de Lévi-Strauss- sería algo externo a los individuos que aparece para limitarlos.

Así pues, Giddens reconoce los valiosos aportes de estos estructuralistas con respecto al tiempo, pero éstos no resuelven, por un lado, la conexión entre lo sincrónico y lo diacrónico, lo situado con lo que continúa y, por el otro, la participación del agente en la elaboración del propio tiempo y –con ello- en la elaboración del transcurrir social. Para el anglosajón, una teoría social debe compaginar a los actores situados realizando prácticas intencionales (efímeras), con la replicación de éstas que formarán estructuras perdurables. Esto es, el objetivo de su propuesta teórica es preservar la praxis cotidiana (no robotizada, siempre nueva) y al mismo tiempo una sociedad que continúa –que, aunque desaparece a cada instante, deja huellas de su ser y por ello puede reaparecer, gracias a los actores-. El problema que busca resolver, es uno de continuidad espacio-temporal (Giddens, 1999: 23). Por ello busca en Martin Heidegger, la propuesta que le permitirá solucionar su dilema, pero no recuperándolo ontológicamente sino “como una fuente filosófica para desarrollar una concepción de la constitución espacio temporal de los sistemas sociales” (Giddens, 1979: 3).

Al respecto y en forma muy breve, diremos que Heidegger retoma la cuestión del tiempo de desarrollos planteados por E. Husserl. Husserl, como se mencionó en el apartado de Schütz (ver *supra* 3.2.1), parte de la conciencia egológica para hacer su análisis fenomenológico. Desde esta perspectiva afirma que, la conciencia se realiza en una atencionalidad ininterrumpida. Tal atencionalidad permite la formación de *objetos temporales*. Así, no captamos instantes sino continuos en los que aparece el recuerdo,

la percepción y la expectativa,⁷² o sea, pasado (el recuerdo), presente (la percepción) y futuro (la expectativa) se reúnen en presente (pasado/presente, presente/presente y futuro/presente) para generar tales objetos temporales. Heidegger retoma este planteamiento husserliano pero lo modifica. Tal modificación tiene que ver con su punto de partida. El filósofo alemán quiere trascender tanto el inicio desde el sujeto (o desde la conciencia) –como en el caso de Husserl– como el inicio desde el objeto. Por ello afirma, hay que regresar a la cuestión del *Ser*. El Ser, dirá el filósofo, se hace visible “en su carácter ‘temporal’” (Heidegger citado por Giddens, 1981^a: 31). Así, el Ser es *siendo*. Es decir, en un gerundio que se mantiene en el mundo en una continuidad imparables proyectada hasta la muerte. Para Heidegger, existen *Seiende*, es decir, entes, seres siendo. Seres siendo en un espacio⁷³. El ser humano es un ser siendo especial. Es un *Dasein* (*un ser-ahí*), un ser proyectado a la muerte, con conciencia de su finitud. Un ser que existe –existiendo como la posibilidad de un no-aún. Un *Dasein* que no es una sucesión de presentes (no es, es, es, es) sino un sido siendo, ser siendo, ‘esperando’ siendo. Un ser que en la presencialidad trae el pasado, el presente y el futuro. Además, es un ser en el mundo (no en la conciencia o gracias a la conciencia).

Los planteamientos heideggerianos, anteriormente presentados de forma sumamente esquemática, le permiten a Giddens,⁷⁴ según él mismo afirma, conectar lo diacrónico (lo que continúa a través de la historia) con lo sincrónico (la forma presente); además de anudar este continuum a un espacio. Y esto es así porque, si en el presente está contenido el futuro como posibilidad y la recuperación del pasado está en el presente, es decir, si el *Dasein* no es una sucesión de presentes, entonces lo más o menos permanente se une a lo momentáneo. La presencialidad tiene contenida la posibilidad futura y por tanto la posibilidad de presenciar lo sido y así ‘recuperarlo’. Sin embargo, afirma Giddens, Heidegger ignora que se necesita una dimensión *paradigmática* en las relaciones espacio-tiempo (1979: 54). Es decir, al tiempo y al espacio, se debe agregar un ‘tiempo-espacio virtual’ o la estructura. De tal suerte, la estructura, que sólo existe

⁷² Husserl utiliza el ejemplo de la melodía para mostrar esto. Así, afirma que ésta, “se constituye en un continuo de actos que, por una parte es recuerdo, por otra parte más pequeña, puntual, es percepción [la nota que oímos, diríamos nosotros], y por una tercera parte es expectativa” (Husserl, 1959:70).

⁷³ Giddens afirma que Heidegger, en sus escritos posteriores a *El ser y el tiempo*, rechaza la prioridad del tiempo sobre el espacio (1981^a: 32).

⁷⁴ Cabe mencionar que Giddens no comparte el planteamiento de Heidegger del *Dasein* como un ser para la muerte, que genera toda una posición moral ante la vida. Planteamiento que aparece en *El ser y el tiempo*.

en presente (en la presencia) es el ‘contenido’ de lo recuperado y lo esperado. Pero ésta, sólo aparece cuando es puesta en práctica por los agentes⁷⁵.

Con lo anterior, Giddens pretende solucionar tanto la conexión entre sincronía y diacronía, como la inclusión de los actores en la realización-reproducción de la sociedad. Aunque esto es claro, uno se puede preguntar qué es lo que pone en movimiento tal esquema. A primera vista, lo que pone en movimiento la reproducción es la acción de los individuos. ¿Pero qué motiva a los actores a reproducir la sociedad, a realizar prácticas sociales? Una respuesta inicial propondría que los actores reproducen las estructuras porque éstas no sólo constriñen, sino también los posibilitan a moverse en el mundo social y lograr cosas. Pero Giddens va más allá y propone una respuesta que relaciona existencialmente a los individuos con la sociedad. A continuación veremos de qué se trata.

Rutinización y motivación

En *La constitución de la sociedad*, el sociólogo anglosajón afirma que el tiempo se puede observar en tres dimensiones. Una se refiere a la larga duración (*longue durée*) de las instituciones, que implica un tiempo reversible en el que las instituciones permanecen en la presencialidad como expectativas o reminiscencias. Otra, se refiere al lapso de vida del individuo, que es finito y por tanto implica un tiempo irreversible. Y finalmente aquella que se refiere a la “duración de la experiencia cotidiana” (1984: 71). Ésta implica un tiempo reversible que se repite en forma de rutinas que los agentes tienen. Y es esta última dimensión, la de la rutinización, la que cobra mayor importancia en la explicación de Giddens, ya que anuda la larga duración con la duración vital del individuo. La rutinización, afirma el autor, sustenta la “naturaleza recursiva de la vida social” (1984: 24) y, al mismo tiempo, “es vital para los mecanismos psicológicos que sustentan un sentimiento de confianza o de seguridad ontológica durante las actividades diarias de la vida social” (*idem*). A reserva de explicar más claramente el concepto de seguridad ontológica (ver *infra* 4.1.3.1), podemos decir por lo pronto que, tal seguridad permite mantener bajo control la angustia existencial (ante la nada, ante la inevitabilidad de la muerte). En ese sentido, los seres humanos tienen rutinas en su vida diaria porque las necesitan. La motivación

⁷⁵ Agentes en los que aparece la estructura en forma de huellas mnémicas.

última para continuar la vida social, para reproducir la estructura, es evitar la angustia⁷⁶. Tal motivación es inconsciente. Así, el motor de la sociedad está colocado en una necesidad existencial de los actores contra la muerte (la nada, el vacío o lo que sea que represente la angustia).

La argumentación más extensa se presentará más adelante –como ya dijimos-. Sin embargo podemos presentar dos problemas que engendra esta proposición. Si evitar la angustia es la motivación última para la rutinización –para la reproducción social-, uno se podría preguntar: 1) si existe la posibilidad de modificar rutinas (la sociedad) partiendo de que lo que se busca es evitar la angustia y 2) si se afirma que la motivación es inconsciente, los actores no son motivados por el sistema social –como en el caso de Parsons- pero sí por influjos inconscientes sobre los que no tienen control (del mismo modo que sucedía con Parsons o incluso con Merton).

Ahora, con respecto al primer cuestionamiento, Giddens afirma que hablar de la necesidad de rutina de los agentes, no implica apostar por la estabilidad social (1979: 128). Esto es así, porque la motivación no es para reproducir prácticas específicas, sino para lograr continuidad. Por ello, retoma el ejemplo de los campos de concentración, en donde lograron sobrevivir aquellos prisioneros que generaron rutinas –aunque se separaran radicalmente de lo que estaban acostumbrados a vivir en su otra vida- (1984: 97-98). A pesar de esto, si llevamos el argumento a sus últimas consecuencias, preguntaríamos: ¿qué actor querría modificar la rutina, *verbigracia*, cambiar la estructura social, si esto implica poner en riesgo su seguridad ontológica? Así, el cambio parecería quedar depositado –por lo menos desde este ángulo- en las consecuencias no intencionales de las acciones que – aunque ellos no lo deseen, vuelven frágil o rompen su seguridad ontológica.⁷⁷ Ciertamente Giddens incluye la posibilidad de modificación de la vida social a través de la ‘auto-regulación reflexiva’ que generan los actores; sin embargo, lo que queremos enfatizar es que, siguiendo sus propias premisas, parecería casi anular la posibilidad de que ‘los hombres hagan su historia’.

⁷⁶ Giddens afirma que, a los trabajos de Goffman les falta un análisis de la motivación del tipo que él propone para mostrar su “carácter sistemático” (1984: 25).

⁷⁷ En las sociedades capitalistas, a decir de Giddens, la seguridad ontológica se vuelve frágil (1981^a: 154). Esa es una de las ‘consecuencias de la modernidad’, dirá diez años después en el libro que lleva el mismo título.

Y esto no se desvanece sino se refuerza cuando aludimos al segundo cuestionamiento: en efecto, los hombres son el motor de la sociedad –si ellos no actuaran, no repetirían sus rutinas y la sociedad no existiría-; pero, desde este enfoque, no controlan el impulso inicial de tales acciones. El impulso viene de cuestiones inconscientes, aparece como inevitable, imposible de ser resistido y menos aún, controlado por el agente.

Así, podemos decir que aunque Giddens reivindique la acción intencional, la participación de tal acción en la construcción y reproducción de la sociedad es mínima, comparada con las consecuencias producidas por tales acciones y las condiciones inconscientes en las que se inserta.⁷⁸

4.1.3 La acción en la teoría de la estructuración

Aquí se buscará contextualizar la concepción de acción según Giddens y también el lugar que ocupa en su teorización. Para presentar lo anterior, subdividiremos esta sección en tres incisos, que sólo son comprensibles en relación uno con otro y con la teoría de la estructuración: 1) el modelo estratificado del agente; 2) *agency*, y 3) acción y actos. Sorprenderá a algunos la distinción entre *agency* y acción, cuando Giddens los utiliza indistintamente. Sin embargo, la diferenciación es pertinente para detectar qué es lo específico de la *agency* con respecto a otras concepciones de acción. Así, será importante explicitar las condiciones de posibilidad (lo que supone) la *agency* y, también, qué implicaciones tiene como producto (como acción o acto).

4.1.3.1 El modelo estratificado del agente

Giddens, en *Central Problems in social theory* afirma que su proyecto inició por una ausencia en las ciencias sociales: la falta de una teoría de la acción (1979: 2). Con ello se refiere a una teoría que no sólo incluyera el análisis institucional (de reproducción social a largo plazo), sino también a un sujeto como productor-reproductor de lo social. Es decir, el inicio de su indagación está puesto en la acción, aunque posteriormente aluda a las prácticas sociales como el lugar en que se puede observar tanto la acción de

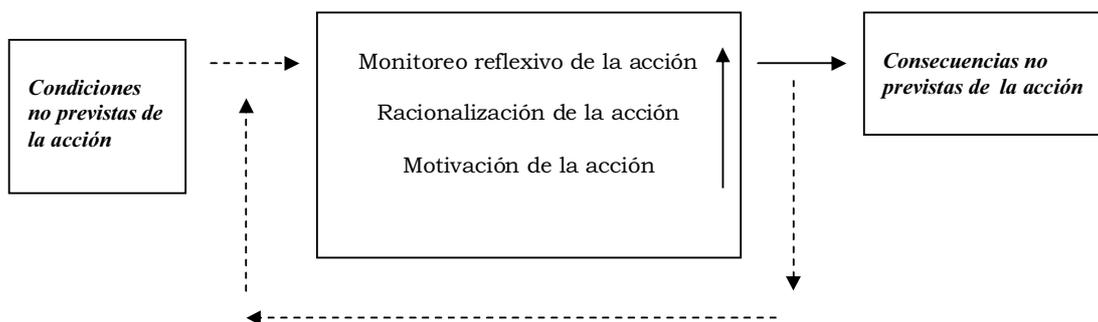
⁷⁸ Así, Giddens acaba privilegiando la seguridad ontológica, lo cual criticó a los etnometodólogos: ver *supra* 3.3.5.2.

los individuos como la estructura. Como ya mencionamos, la alusión a las prácticas sociales es una salida elegante para resolver la cuestión de la dualidad de la estructura. Sin embargo, como veremos a continuación,⁷⁹ el análisis social está centrado en el actor y su acción. Es desde ese lugar que se observa la estructura –producto de consecuencias no buscadas de acciones–.

En lo que sigue, desglosaremos la propuesta de Giddens con respecto a lo que él denomina el *modelo estratificado del agente*. En este modelo, se observará el intento de cohesionar acción y estructura, teniendo como punto central el agente. Para el autor, la conexión entre acción humana con la explicación estructural requiere de: 1) una teoría del agente humano; 2) un reconocimiento de la existencia de condiciones y consecuencias de la acción, y una interpretación de la estructura que esté mezclada (*embroiled*) tanto en las condiciones como en las consecuencias (1979: 49). Esto se expresa en el siguiente cuadro, retomado de *La constitución...*(1984:43):

Cuadro 8

Modelo estratificado del agente



En el centro está localizado el agente y la estructura aparece como condiciones y como consecuencias de la acción. Es decir, la estructura se observa desde el ser actuante.⁸⁰ El modelo presentado implica que el agente/actor, es una unidad en la que aparecen distintos procesos. La acción emana de tal unidad con el acotamiento de las condiciones inadvertidas de la acción (cuestiones inconscientes y consecuencias no buscadas cuyos productos no se conocen) y de las consecuencias no buscadas (sobre las que no tiene

⁷⁹ No sólo en este apartado, sino en el siguiente, ver *infra* 4.1.4.

⁸⁰ Es interesante comentar que, Giddens podría afirmar que lo mismo se podría hacer desde la estructura: centrar el proceso en ésta y desde ahí observar al actor. Sin embargo, el autor no propone otro esquema 'desde la estructura'.

control el actor). El agente ‘conoce’ la sociedad – a diferencia de Parsons que diría: la interioriza- y utiliza tal conocimiento para *hacer*. En ese sentido, la estructura aparece como limitante (condiciones inadvertidas, consecuencias no buscadas) y como posibilitante (utilización del saber social). El problema del modelo tiene que ver con algo que se ha enunciado antes: aunque Giddens afirma la existencia de reciprocidad, su punto de partida es el actor individual. En ese sentido, el modelo no muestra dónde está colocado el agente o ‘contra quién’ está enfrentado, relacionado. Las condiciones inadvertidas no son las únicas limitando la acción: hay condiciones conocidas que impiden actuar y que no aparecen en el esquema. Por ejemplo, la mayor o menor cantidad de recursos del actor y de aquél con quien uno se relaciona. Abogando por Giddens, se podría decir que el modelo se limita a presentar al actor individual, sin embargo, las condiciones de acción siempre incluyen la propia localización en el espacio-tiempo (con recursos y conocimientos de reglas –de significación y de legitimación) y la noción de otro. Sin embargo, aún reconociendo esto, la observación del otro y la organización de lo social, siempre aparece desde la mirada del actor individual. Dejaremos esta idea aquí, en espera de retomarla más adelante (*infra* 4.1.4).

A continuación, describiremos la teoría del agente que propone Giddens. Para tales efectos, explicitaremos los conceptos incluidos en la parte central del cuadro 8, además de añadir otros que ayudan a entender los procesos internos del agente y su conexión con la estructura. Ciertamente todos estos procesos están engarzados con el objetivo final que es la acción y, tienen que ver con la capacidad que el autor atribuye a los seres humanos: la *agency*. Sin embargo, por así resultar conveniente, plantearemos primeramente tales procesos, que se comprenderán a cabalidad cuando se explicita qué es acción y *agency*.

La teoría del agente humano

La unidad de referencia para un análisis de la acción es “la *persona*, el *ser actuante*” (Giddens, 1976^a: 96). Por ello, Giddens buscará dilucidar qué sucede en la persona cuando ésta actúa. Para el autor, como observamos en el esquema, podemos encontrar tres procesos en el flujo continuado de la acción: el monitoreo⁸¹ reflexivo, la

⁸¹ El término en inglés es ‘reflexive monitoring’; en la traducción al español de José Luis Etcheverry se utiliza la palabra *registro*. Aunque monitoreo no sea una palabra elegante, me parece que recupera mejor la ‘imagen’ del concepto.

racionalización y la motivación. Éstos aparecen separados analíticamente, aun cuando el autor propone que están empalmados⁸² (1984: 41). Para poder presentarlos, es importante introducir tres elementos que tienen que ver con el nivel de penetrabilidad del agente sobre su acción. Esto es así, porque es necesario entender que la propuesta del sociólogo anglosajón quiere separarse, por un lado, de las teorías que proponen al actor como alguien con pleno control y ‘awareness’ de sus intenciones y propósitos. Alguien que, en todo momento piensa qué, cómo y para qué hará lo que hará y desde ahí guía su existencia.⁸³ Y por el otro, de aquellas que postulan que es el inconsciente el que guía el accionar del individuo (Giddens, 1979: 4). Entonces, el monitoreo, la racionalización y la motivación no pueden aparecer como elementos que el actor manipula –como un operador de máquinas–; ni, por el contrario, como elementos que lo manipulan a él, sino como “procesos subjetivos el agente sostiene en forma constante” (Cohen, 1996: 55). Para entender el nivel de entendimiento y manipulación que los actores tienen de éstos, hablaremos de lo que Giddens denomina conciencia discursiva, conciencia práctica e inconsciente. Posteriormente regresaremos a los tres procesos internos.

a. Conciencia práctica, conciencia discursiva e inconsciente

Como se mencionaba, estos niveles de accesibilidad del conocimiento que tiene el agente son parte esencial del modelo estratificado propuesto por Giddens. Por medio de estos niveles de conciencia y el inconsciente el autor pretende retener: 1) la posibilidad de que podamos mostrar que somos racionales (que nuestro accionar tiene coherencia y lógica, que sabemos por qué hacemos lo que hacemos) y lo podamos verbalizar; 2) la posibilidad de tener conocimiento que, aunque no podamos verbalizar, sí nos permita conducirnos en la vida diaria (sin que se involucren fuerzas incontrolables que nos impulsen en nuestras actividades) y, 3) la posibilidad de un ámbito de conocimiento imposible de ser conocido y que, de alguna forma, imprime un giro a nuestra acción en general.

Es decir, pretende retomar la postura de las teorías de la acción y la postura de las corrientes estructuralistas (psicoanalíticas principalmente) que tienen como concepto fundante el ‘inconsciente’, conservando su posición de dualidad: ni somos conscientes

⁸² En la traducción al español, se afirma que son procesos inmanentes. Sin embargo, en el trabajo original dice ‘sets of embedded processes’. Embedded más que inmanente implica ‘empalmado’, ‘unido’.

⁸³ En algunas interpretaciones, la propuesta de Weber puede ser leída así: viendo a los actores como seres mecánicos que no actúan en tanto no dilucidan cuál es el siguiente paso.

ni inconscientes de nuestras acciones, la mayor parte del tiempo permanecemos en un nivel de penetración práctico –pero no reactivo–.

Partiendo de que, ‘estar consciente’ puede tener significaciones distintas (198: 79-80), Giddens propone su definición. Tal estado, tiene que ver con la posibilidad de que un individuo pueda dar cuenta de sus propias actividades (una descripción coherente) y de las razones⁸⁴ por las que las efectuó (Giddens, 1984: 80). Como veremos, hablar de *agency* implica afirmar que cualquier agente, si se le pide, puede dar razones de por qué hizo lo que hizo. Ese ‘dar razones’, que implica verbalizarlas –incluso aunque se mienta– nos habla de la *conciencia discursiva*. Ésta es, entonces, la capacidad de traer y mantener en la conciencia –para posteriormente verbalizarlas– por qué se hizo lo que se hizo (1979: 25). El supuesto de este autor es que incluso si el actor al ser preguntado por la razón de su acción afirmara: “Por nada” o “No sé”⁸⁵, estaría empleando una serie de conocimientos aprendidos⁸⁶.

Ahora bien, la *conciencia práctica*, implica poseer un conocimiento no-discursivo de las instituciones sociales, pero no por eso inconsciente. Tal conocimiento es utilizado por el agente en su vida diaria y al hacerlo reproduce la vida social –aunque esa no sea su intención– (Giddens, 1979: 24). Este concepto, le permite lograr una mediación entre el sujeto (una conciencia que dirige la acción) y el objeto (la estructura que determina la acción). Desde aquí, se puede ver que, quien pone en práctica la acción, en última instancia es el agente; pero esta acción no es controlada siempre. Esto es, no nos podemos salir del flujo de la acción, parar el tiempo y meditar sobre qué será mejor responder en determinado momento, es posible planear pero siempre con la restricción de no poder controlar todas las circunstancias ni todas las consecuencias. Así, nos orientamos en el mundo por un conocimiento pre-aprendido, incorporado. Tal conocimiento nos permite actuar –no reaccionar–, sin tener ‘en palabras’ lo que hacemos a cada momento.

⁸⁴ Las razones tienen que ver con las justificaciones por las que se actúa. Están fundamentadas en ciertos principios que pueden ser aceptados en determinados contextos porque son compartidos (Giddens, 1976:90-91). Esto se verá más puntualmente en el inciso c de este mismo apartado.

⁸⁵ Ese ‘No sé’ implica que, el actor, o no quiere decir la razón de su acción y por tanto entiende que, si la dijera, esto podría implicar algún tipo de sanción. O implica que no tiene claro el por qué de su acción, pero por lo menos entiende que, cuando no hay claridad en las razones y alguien pregunta, lo más conveniente es decir: ‘No sé’. El grado de penetración discursiva tiene que ver con una serie de factores que se enunciarán cuando se hable de la racionalización de la acción.

⁸⁶ De tipificaciones, diría Schütz.

El *inconsciente* para Giddens, está contrapuesto a la conciencia e implica la imposibilidad de dar expresión verbal al por qué de la acción (Giddens, 1984: 80). Tal imposibilidad está dada porque mucho del material inconsciente viene de las primeras experiencias de la infancia, cuando aún no hay manejo del lenguaje, y también porque contiene “represiones que inhiben su formulación discursiva” (*ibid*, 84). El inconsciente, afirma el autor, sólo puede entenderse en términos de memoria⁸⁷. Entendido así, se puede afirmar su existencia y presencia en la acción como ‘un telón de fondo’. Al mismo tiempo, con lo anterior logra afirmar que –aunque existen- los impulsos inconscientes no dirigen y/o controlan la acción.

Después de esta breve descripción y antes de presentar los procesos centrales del agente, podemos señalar que, en el cotidiano vivir, los actores preponderantemente aparecen con una *conciencia práctica*. Esto es así, porque la conciencia discursiva, parecería sólo ‘activarse’ cuando hay algún tipo de cuestionamiento por el comportamiento, ya sea por parte de otro agente (lego o científico) o del propio actor (en un momento de reflexión). El inconsciente, sin dejar de estar siempre presente –como la memoria- no tiene ingerencia puntual más que en momentos críticos (ver inciso ‘d’ de este apartado)⁸⁸.

⁸⁷ Es interesante observar cómo el sociólogo anglosajón, liga la cuestión del inconsciente, la memoria y la percepción. Para fundamentar su planteamiento, utiliza no sólo la posición husserliana acerca del tiempo (y digo husserliana y no heideggeriana porque la construcción de la percepción y la memoria aparece en la conciencia), sino también aquella de Ulric Neisser –principalmente lo que postula en su libro *Cognition and reality* (1976). El planteamiento general de Giddens es que, la memoria no implica un ‘almacén de recuerdos’ que está ubicado en alguna parte del cerebro. La memoria sólo aparece en la presencia –he aquí la recuperación de Husserl- y, ésta se conforma en el proceso de la percepción. De tal suerte, la percepción –en presente-, también implica memoria e inconsciente (que sería una impronta del pasado no posible de ser *recordada*, pero no por ello inexistente). Ahora bien, a decir de Neisser, la percepción es un flujo que comienza desde el momento que tomamos la primera bocanada de aire. Ésta no comienza de cero, puesto que nacemos con ciertos ‘schemata’ (esquemas) que nos permiten diferenciar lo que sería una masa de estímulos. A partir de esta posibilidad de diferenciación, vamos construyendo en la experiencia más ‘schemata’. Éstos “...determinan lo que ‘recogeremos’ [en la percepción] el aprendizaje perceptual es una cuestión de ‘diferenciación’...” (Neisser, 1976: 42). Es decir, en la percepción, se van generando esquemas anticipatorios (Giddens, 1984: 82) que permiten discernir lo que se seleccionará a continuación. En ese sentido, en la presencia, aparece el pasado en forma de memoria e inconsciente y el futuro en forma de anticipaciones. La propuesta resulta muy interesante, por ejemplo, si la comparamos con la propuesta de Luhmann. Para este autor –como se verá *infra* 4.2.2.3- la comunicación continúa gracias a las expectativas generadas por la propia comunicación. La diferencia entre las dos propuestas estaría en que, para Giddens las ‘expectativas’ están colocadas en el agente –aunque de alguna manera recogen cuestiones sociales, a través del lenguaje-; y para Luhmann éstas están colocadas en la propia comunicación.

⁸⁸ Aunque no tenga influencia puntual, sí es definitivo para la *necesidad* de rutinización. Como ya vimos, si se admite la motivación inconsciente del control de la angustia, no habría dirección ni control del

Hecha esta aclaración sobre los niveles de conciencia, es menester introducir los tres procesos que aparecen en el agente. Iniciaremos con el monitoreo reflexivo, continuaremos con la racionalización y culminaremos con la motivación –tal y como aparece en el esquema estratificado del actor (cuadro 8)-.

b. Monitoreo reflexivo

Tal como lo define en *La constitución de la sociedad*, el monitoreo reflexivo es,

un rasgo permanente de una acción cotidiana, que toma en cuenta la conducta del individuo, pero también la de los otros. Es decir que los actores no sólo monitorean de continuo el fluir de sus actividades y esperan que otros, por su parte, hagan lo mismo; también monitorean por rutina aspectos sociales y físicos de los contextos en los que se mueven (1984: 43).

Podríamos relacionarlo con “el estado de alerta” de Schütz que implica “un plano de conciencia de elevadísima tensión, que se origina en una actitud de plena atención a la vida y sus requisitos” (Schütz, 1945: 202). Sin embargo, esta figura no es del todo correcta, ya que parecería mostrar al agente como atento pero pasivo. El monitoreo es tanto una actitud expectante desde la que se revisa ‘que todo esté en orden’ en el entorno social, como la disposición a intervenir en él. El monitoreo, le permite al agente descifrar su espacio-tiempo, reconocer las coordenadas en que se inserta momento a momento y esto desde una perspectiva intencional (1976: 89). El monitoreo reflexivo, como característica específica de los actores humanos -comparada con el comportamiento de los animales- implica poder dar cuenta de por qué realizan las acciones que realizan. Y éste poder dar cuenta estará fundamentado en los mismos conocimientos que emplean para producir y reproducir su acción (Giddens, 1979: 57). Dar cuenta de las acciones permite constatar que el monitoreo está en operación.

Como se mencionó, se monitorea no sólo la propia acción sino la de los otros y del entorno en el que se encuentran: físico, temporal y social. El autor afirma que “El sostener una discriminación espacial entre regiones anteriores y posteriores es una característica relevante del uso de los locales⁸⁹ en el monitoreo reflexivo de la acción”

‘hacia donde’ de la acción. Sin embargo, el inicio/impulso inicial, sí emanaría de cuestiones que el actor no controla.

⁸⁹ Para Giddens, los locales son los lugares de interacción que especifican el contexto, es decir, especifican el lugar del cuerpo, su posibilidad de movimiento y de comunicación en relación con propiedades físicas del medio. (Giddens, 1984: 118; 1995: 151). Por ejemplo, un salón de clases es un

(Giddens, 1979: 207-208). Aquí retoma la posición de Erving Goffman con respecto a la presentación de la persona en la vida cotidiana (literalmente la traducción del título de uno de sus libros). Para Goffman, la vida cotidiana se realiza como una escenificación donde -como en el teatro- existen dos regiones: una anterior (que es el lugar de representación) y una posterior (el lugar ‘tras’ bastidores). En la región anterior, el actor representa un personaje. La posibilidad de que este personaje pueda representar adecuadamente su ‘rol’, implica que mantenga una ‘fachada’. La fachada implica no sólo gestos, vestimenta, tonos de voz, movimientos, sino también el mobiliario, decorado, la ‘utilería’, el medio (lugar) (Goffman, 1959: 33-34). Manejar la fachada implica que los actores ubicados espacial y temporalmente, en el flujo de su *agency*, sean capaces de revisar y registrar el entorno en el que llevan a cabo su acción, puedan detectar aquello que no corresponde con su conocimiento anterior y, controlar y revisar tanto su propio accionar (en una fachada), como el de otros de acuerdo al ‘setting’ (espacio/tiempo de interacción). Este continuo control permite que el agente sea visto como ‘capaz’ (Giddens, 1984: 113). Alguien descubierto en una región posterior (en una actitud que tomaría sólo ‘tras bastidores’) puede llegar a parecer ‘incompetente’ ante el ‘monitoreo reflexivo’ que ejerce otra u otras personas. Así, la detección de la existencia de este proceso, aparece en la verificación del ‘manejo’ del actor en su ámbito de interacción, pero también a través de la verificación discursiva.

c. Racionalización de la acción

El monitoreo reflexivo, afirma Giddens, opera sobre el telón de fondo (*background*) de la racionalización de la acción (Giddens, 1976^a: 106). Es decir, es el sustento de la formulación de expectativas e intencionalidad del agente. Ciertamente, como en el caso del monitoreo –y siendo coherente con su concepto de tiempo- la racionalización no implica una serie de razones pegadas una tras otra, sino un proceso. La única forma de hablar de razones - por las que se actúa- es haciendo un paréntesis reflexivo que delimite la acción y en el que se cuestionen las razones de ésta. Tales razones serán consideradas adecuadas - por cualquiera que las pregunte- si tienen relación con los parámetros existentes del saber mutuo.

local que tiene sillas en una cierta disposición, donde es aceptable un determinado tipo de comportamiento, la comunicación está coordinada de una cierta manera - la misma disposición de las sillas impiden o posibilitan esta comunicación. El concepto lo retoma de E. Goffman. En la traducción de Amorrortu, José Luis Etchevery traduce *locale* por ‘sede’.

La racionalización para Giddens implica, por ello, adecuación. La adecuación está dada por 1) una conexión lógica entre actos con algún propósito y 2) una ‘fundamentación técnica’ del conocimiento aplicado para lograr el o los propósitos (Giddens, 1976^a: 107). La utilización de las palabras ‘fundamentación técnica’ podría llevar a equívocos si se está pensando en una forma de conocimiento de tipo ‘instrumental’. Por el desarrollo que propone Giddens en *Central problems...* (1979: 210 y ss), nos parece que su concepción va en otro sentido. En este libro, critica al sociólogo estadounidense, R. Merton en tanto distingue funciones latentes de funciones manifiestas para explicar la reproducción social. En las funciones latentes, afirma Giddens, parecería que existen *fuerzas* que actúan a espaldas de los agentes y los obligan a actuar como lo hacen. Tal concepción, continúa el autor, implica ‘quitarles el crédito’ a los actores por su intervención en la reproducción social. Así, afirma, la indagación del antropólogo Evans-Pritchard, con respecto al comportamiento de los Azande es más adecuada que la que Merton podría hacer.⁹⁰ El antropólogo mencionado, afirma que la interpretación común acerca de los Azande es que creen en la hechicería porque son supersticiosos o irracionales. Desde su propia visión, este grupo “tiene buenas razones para actuar como actúan, en el contexto de sus creencias tradicionalmente establecidas” (Giddens, 1979: 214).

En ese sentido, la fundamentación del conocimiento estará cimentada en lo que Giddens ha llamado ‘el saber mutuo’. La racionalización de la acción existe en términos del saber mutuo que lo sostiene.⁹¹ Una de las funciones de la ciencia será, desde la perspectiva de Giddens, mostrar si tal saber mutuo se sostiene ‘empíricamente’, es decir si es sentido común.⁹²

⁹⁰ Giddens alude a la interpretación que hace Merton del baile que hacen los *hopi* para producir lluvia. Según el sociólogo norteamericano, la función latente del baile –función de la que no están conscientes los *hopi*- es “reforzar la identidad del grupo” (Merton, 1992: 140).

⁹¹ Y aquí podría aparecer un problema, ya que el autor supone que existe una tensión entre las razones que los actores dan discursivamente sobre el por qué de sus actos y la racionalización de la acción como flujo de conducta (Giddens, 1979:58). Es decir, no existe una relación directa entre la ‘conciencia discursiva’ del actor (que expone en forma de razones) y su racionalización como proceso. Esto, afirma Giddens, no es tanto porque los actores puedan mentir a la hora de verbalizar sus razones. Más bien tiene que ver con que, a veces, no es posible poner en palabras el conocimiento que se posee en la conciencia práctica y; porque, en ocasiones, ‘las razones’ de la acción tienen que ver con motivaciones inconscientes que por definición son imposibles de verbalizarse (como mencionábamos con anterioridad, para Giddens el inconsciente es lo que no se puede decir). Esto nos lleva a problemas de verificación que el autor no resuelve: si el actor no da razones ‘adecuadas’, no es porque no sea razonable sino porque hay cuestiones inconscientes o su conocimiento es práctico y no discursivo. Así, hay una argumentación *ad hoc* para garantizar la racionalidad como propiedad individual.

⁹² Acotando que él propone su definición de sentido común (ver *supra* 4.1.1.2).

Que la constatación de la acción como racional tenga que ver con su adecuación con el saber mutuo, tiene implicaciones para la propia consideración acerca de qué es la acción. Así, no sólo la selección de la acción por el agente depende del saber mutuo –y de la utilización del proceso de racionalización-; sino, la constatación de la acción por parte de un observador externo –como un producto de la racionalización- está asociada a la existencia y reconocimiento del saber mutuo⁹³. Esto se verá en el apartado de la acción.

Otra cuestión que es importante destacar, con respecto a la racionalización, es su conexión con la reproducción social. Como se ha desarrollado desde el inicio del apartado sobre la propuesta de Giddens, para este autor, es esencial mostrar la importancia del actor como ente creativo en la producción de la sociedad. Por ello, la racionalización de la acción juega un papel fundamental para sostener lo anterior. En *Las nuevas reglas...* y en *La constitución de la sociedad*, Giddens afirma que, a reserva de “disgustar al lector de formación filosófica”, para él “razones son causas” (1984: 368). Es decir, las razones causan acciones. O mejor dicho, el agente ‘hace ocurrir’ acciones por razones. Si antes Giddens explicó que los actores son ‘el motor’ de reproducción de la sociedad (ver *supra* 4.1.2.3), ahora busca explicar cuáles son las condiciones de posibilidad de esto. El autor parece indicar que las razones, que aparecen como un flujo, son causas de la acción. De tal suerte, cuando los actores actúan utilizando ‘el saber mutuo’, aplicado a través de la racionalización, reproducen la sociedad. Detrás de esto parece haber, como en Schütz, una fundamentación pragmática de la continuidad. Si se juntan los propósitos con los medios de realización (a través de la racionalización) y estos son pragmáticamente exitosos, podemos pensar que el agente - al ser capaz- utilizará los mismos medios para la consecución de sus propósitos, perpetuando así una forma de hacer las cosas.

Así, como ya mencionamos, una consecuencia no intencional de la racionalización es la reproducción de la sociedad (Giddens, 1979: 231)⁹⁴. Y esto no significa que las acciones no pasen por el tamiz de la racionalización y sean intencionales.

⁹³ Lo que se observa aquí es, que la dimensión de significación, es preponderante para la definición de la acción.

⁹⁴ Aunque hay que tener en cuenta que la auto-regulación reflexiva (una de las fuentes de sistemidad, ver *supra* 4.1.2.3), implica la utilización de la racionalización –su aplicación intencional- para reproducir o modificar las prácticas sociales (1979: 216).

d. Motivación

Como se ha podido apreciar, desde el momento en que Giddens introduce su concepción del tiempo, su visualización de la dualidad de la estructura (estructura y acción) implica un imparable proceso. Esto se observa también en los procesos del agente: tanto el monitoreo reflexivo, la racionalización y la motivación no son momentos atencionales de razones o motivaciones, sino continuidad de registro, razones y motivaciones. Sin embargo, la motivación tiene una particularidad. A diferencia del monitoreo reflexivo y la racionalización que tienen injerencia directa en la acción de forma continua, la motivación –afirma el autor- influye directamente sólo en ciertas ocasiones. Esto es, así ya que la motivación está conectada con el inconsciente y existe como un gran basamento de deseos y necesidades del actor, como una memoria sin lenguaje que acompaña al actor en todo el proceso que es su vida y que es lo que lo impulsa a actuar (Giddens, 1976^a: 109). Este ‘basamento’ de deseos y necesidades está ordenado jerárquicamente a lo largo del desarrollo de la persona y en cada momento de su vida (1976^a: 143). En ese sentido, la motivación recorta grandes segmentos de lo que serán los ‘proyectos’ de los actores y que encausarán su acción ‘vital’.

Como vimos (*supra* 4.1.2.3), para Giddens existe una conexión entre la motivación de evitar la angustia existencial y, la rutina (que es lo que sostiene la continuidad social). Así, están anudados el inconsciente (la parte exclusivamente psicológica), el agente (como conexión entre la parte psicológica y la social) y la sociedad (la rutinización). El punto de anudamiento es el agente y por ello su conformación se vuelve muy importante para la propuesta del autor. A decir de Giddens –y siguiendo a la psicología del yo- el agente, como ser autónomo y capaz, sólo se conforma si logra generar una *seguridad ontológica*. Para entender a cabalidad su propuesta con respecto a la motivación, será necesario ahondar en este concepto.

La seguridad ontológica

En primera instancia, ésta es una característica del ser humano que lo inocula contra las ‘contrariedades’ de la vida y le permite continuar su existencia. Es un concepto que necesita de una explicación muy extensa que debe iniciar con otro: la seguridad básica. La noción de *seguridad básica*, es retomada por Giddens de ciertos autores de la psicología del yo –principalmente de D. W. Winnicot y E. Erikson-. Tiene que ver con

el supuesto de que “...en el origen del inconsciente yace una orientación básica que trata de evitar la ansiedad y preservar la autoestimación” (Cohen, 1996: 59). Esta orientación primaria (que elimina el instinto de muerte freudiano) depende para su desarrollo de las primeras relaciones socializadoras.

El recién nacido es un cúmulo de necesidades y deseos⁹⁵ que se confrontan *contra* ‘el mundo’. *Contra*, porque ese mundo indiferenciado limitará esos deseos y necesidades. Si se parte de que el individuo tiende a la conservación, éste puede generar un mecanismo que le permite controlar la ansiedad que le producen las exigencias ‘externas’. Exigencias que van en contra de sus propias necesidades y deseos. Si el bebé logra manejar las tensiones que se producen por la ausencia de la figura que funge como su cuidador (a) y la satisfacción pausada de sus deseos, podemos decir que el infante ha logrado un sistema de seguridad básica.

Como decíamos, este sistema de seguridad básica depende también de las relaciones socializadoras que se mantengan. Para Erikson, es la figura materna (hombre o mujer que cuida al bebé en forma constante y cercana) la que lleva un papel primordial para que el individuo logre pasar la primera etapa del proceso vital: confianza básica/desconfianza básica. Si tal figura rutinariamente genera un ambiente de seguridad y satisfacción de necesidades al bebé, éste tendrá una confianza básica que lo acompañará toda su vida.⁹⁶

Pero, la posibilidad de generar la confianza básica no es sólo tarea de la figura materna, implica una mutalidad donde el infante tiene una parte activa. Esta parte activa tiene que ver con la forma en que se elabora la ausencia. La posibilidad de aceptar la ausencia de

⁹⁵ Deseos de los que el propio ser no se percata ya que todavía no se ve a sí mismo como unidad. Tal unidad la logrará en lo que Lacan llama el estadio del espejo (Giddens, 1979: 120 y ss). Estadio donde el bebé, por primera vez, se ve como un solo ser orgánico. Después de esta etapa irá adquiriendo a través del lenguaje la posibilidad de diferenciarse y diferenciar a los otros.

⁹⁶ Cabe mencionar que la ‘confianza básica’ que Erikson postula, aparece con su tendencia contraria: la desconfianza básica. La confianza básica *versus* desconfianza básica, afirma Erickson, significa “‘contra’, pero en vista de la complementariedad de estos pares de conceptos, también algo parecido a ‘viceversa’” (Erikson, 1997: 61). Con ello, este autor puntualiza que, efectivamente sin una confianza básica “el niño no puede sobrevivir”, pero también que “la supervivencia sería difícil sin un poco de desconfianza para protegernos” (*ibid.*, 110). Es decir, ambos polos de este primer estadio, se mantienen a lo largo de la vida, aunque la balanza se incline a la confianza básica. Giddens diluye la existencia de este par (desconfianza-confianza) como un proceso en tensión a lo largo de la vida. Parecería que, después de esta primera etapa, la tensión se disuelve a favor de uno de los lados, contrario a lo que postula Erikson. Además, sólo retoma los tres primeros estadios de Erikson [quien incluye ocho: infancia, niñez temprana, edad de juego, edad escolar, adolescencia, juventud, adultez, vejez (*ibid.*, 64-65)]. Así, para Giddens, la constitución del agente se limita a tres etapas, mientras que para el psicólogo del yo, este proceso abarca toda la vida.

los cuidadores como algo momentáneo implica poder confiar en las personas, verlas como entes con quienes se puede contar. La confianza en los otros no es una fe ciega, implica ser creativo: lanzarse a lo desconocido, prepararse para nuevas experiencias (Giddens, 1991: 42).

La seguridad básica es la posibilidad de mantener la ‘esperanza’ ante lo que vendrá. Cuando el sistema de seguridad básica es endeble, lo que surge es la angustia. La angustia como afirma Freud –y retoma Giddens- no es un miedo externo sino un miedo a algo en el interior y que no está definido. Un miedo que según Giddens puede ser el temor de ‘no ser’, el temor a la pérdida o –siguiendo a Harry Stack Sullivan- a sentir el rechazo (real o imaginario) de los cuidadores (Giddens, 1991: 45). Un sistema de seguridad básica fuerte, es decir, un sistema que haya logrado el manejo de tensiones, permitirá al individuo tener bajo control la angustia.⁹⁷

Así, la seguridad básica que hemos estado explicando es el origen de un sentido de seguridad ontológica. Para Giddens, la seguridad ontológica -que acompaña a la persona para que ésta sea un agente capaz y se pueda conducir a lo largo de su vida- implica tener respuestas, a nivel del inconsciente y en la conciencia práctica sobre varias cuestiones existenciales:

- 1) La existencia misma. Ésta se resuelve durante el desarrollo psicológico temprano, implica la conciencia de ser en el mundo, de pertenecer y saber que existe una ‘realidad externa’.
- 2) La contradicción existencial que implica ser conscientes de nuestro carácter finito.
- 3) La existencia de otras personas.
- 4) La auto-identidad (*self-identity*) que es algo que se “crea y sostiene rutinariamente en las actividades reflexivas del individuo” (Giddens, 1991: 52). Es decir, es la posibilidad de sostener el sentimiento de que uno se mantiene en el transcurrir del

⁹⁷ Cabe mencionar que para Freud la angustia se genera por un conflicto entre las tres instancias psíquicas: ello, yo, super-yo. Sin embargo Giddens desecha tal subdivisión ya que le parece poco útil además de absurda. Esto es así porque, a decir de Giddens, parecería que existen en el interior del individuo tres mini-agentes. Ian Craib (1992) critica a Giddens tal eliminación postulando que estos conceptos tienen plausibilidad empírica y son útiles para explicar ciertos fenómenos. Así, afirma que “Decidir no es una cuestión simple y muy frecuentemente está rodeada de conflictos internos, y es concebible que sintamos que una parte de nosotros mismos ha decidido algo y la otra está luchando contra ello...” (Craib, 1992: 172). No se pretende aquí apoyar fehacientemente la posición de Craib; simplemente se quiere hacer evidente que Giddens retoma de Freud el concepto de angustia, eliminando su contexto de surgimiento.

tiempo y que, por más críticas que sean las situaciones, uno no deja de ser uno mismo.

Haber respondido a estas cuestiones, junto con un sistema de seguridad básica, implica tener un ‘capullo’ protector que, ante las situaciones más arduas de la vida, impide que se desmorone nuestra sensación de existir como unidad en relación con otros.

En fin, después de haber esbozado la cuestión de la seguridad ontológica, regresaremos a cerrar el apartado de la motivación. Como ya mencionamos, hablar de motivación para Giddens no implica incluir motivos discretos que generan el impulso a actuar en cada momento. Para este autor es más bien un amplio impulso que *define* los proyectos más generales.

De acuerdo con el autor, habría una motivación general para todos los seres humanos y que es esencial. Ésta es: ‘evitar la angustia’. Es decir, evitar todo aquello que ponga en peligro la seguridad básica, que cuestione ‘las respuestas a nivel inconsciente’ sobre si existimos, si los otros son reales, si nosotros somos nosotros, si existe una realidad. Puesto que el sistema de seguridad básica se genera mediante rutinas que la figura materna sostiene (y que genera una confianza básica), la forma de continuar esta seguridad y mantener a raya la ansiedad se logra por medio de la rutina, por medio de la repetición continua de patrones de conducta.

Como vimos (*supra* 4.1.2.3), para Giddens uno de los factores esenciales de la sociedad es la rutinización, ya que ésta permite la existencia continuada de la sociedad, de prácticas sociales a lo largo del tiempo. Entonces la posibilidad de que existan patrones continuos de acción y por ende prácticas sociales repetidas a través del tiempo, está fundamentada en una necesidad esencial del ser humano de eliminar la angustia. Ahora bien, repitiendo el argumento presentado en el apartado *Rutinización y motivación*, vemos que se le puede cuestionar al autor lo siguiente: si la necesidad de continuar las rutinas es tan primigeniamente fundamental ¿cómo podemos pensar que los agentes buscarán formas novedosas de actuar, o, tendrán posibilidad de actuar de otra manera – de hacer una diferencia, como propone su concepto de *agency*-? Más bien tenderán a continuar las prácticas existentes para evitar la angustia y continuar con un sentimiento de seguridad ontológica. Además, Giddens parece generalizar (universalizar) la

evitación de angustia como la fuente primordial –casi única- de motivación de la acción humana (Cohen, 1996: 261).

Finalmente comentaremos que nos parece valioso el intento de Giddens por trascender las divisiones entre disciplinas (como podrían ser la psicología, psicología social y sociología) –que parecen estar detrás de su modelo estratificado del agente-. Sin embargo, su tratamiento de la cuestión psicológica parece insuficiente⁹⁸. A la luz del trabajo doctoral, me parece justificado decir que, lo que Giddens logra no es tanto la mencionada *interdisciplinariedad*, sino la especificación -desde la sociología- de la observación que el individuo hace de la sociedad.

4.1.3.2 Agency

Como indicamos al inicio del apartado de la acción, Giddens no distingue entre *agency* y acción. Es decir, hablar de un término, implica hablar del otro. Sin embargo, no es casual que asuma un nombre distinto para lo que la tradición sociológica ya había tematizado, porque para el autor, la existencia de *agency*, requiere ciertos supuestos –condiciones de posibilidad-. Por ello, será pertinente presentar tales supuestos y diferenciarlos de la acción (como producto).

Qué implica hablar de agency

Para entender la especificidad de la posición del anglosajón, es necesario presentarla como contrapuesta con lo que propone el *consenso ortodoxo* en la sociología (ver *supra* 4.1.1.1). Como ya planteamos, este nombre lo utiliza Giddens para englobar lo fue la corriente principal (*mainstream*) de la disciplina durante muchos años y, se refiere a los

⁹⁸ Giddens ha sido tachado de ecléctico más de una vez, así que no es ninguna novedad afirmarlo aquí. Para su construcción de la forma en que la psique se organiza y define al ‘actor’, utiliza elementos de Freud, de Erikson, de Winnicot y de Lacan. Para un conocedor de la teoría psicológica y psicoanalítica le parecerá herética tal mezcla. Es posible afirmar que, Freud llega a Estados Unidos ‘transformado’ en lo que se ha llamado la psicología del yo (de la que son parte Erikson y Winnicot). Se recordará que Parsons (ver nota 175, del capítulo 3), acude al psicoanálisis para resolver el problema de la relación del individuo con la sociedad. Así, la diferenciación freudiana en yo, ello y super-yo, le sirve para afirmar que los individuos en el proceso de socialización interiorizan ‘la sociedad’ como super-yo (primeramente en una relación de *catexia* con los padres). La psicología del yo, se acopló a esta teorización, de tal suerte que los psicólogos se encargaban en la terapia de ‘resocializar’ a los *desviados*, es decir, aquellos que no habían interiorizado correctamente ‘lo social’. La obra de Jacques Lacan es un intento de releer y recuperar al Freud original –distanciándose por ello, de todo lo relativo a la psicología del yo-. Ciertamente, sólo un experto en psicoanálisis y en psicología podría hacer una crítica profunda. Sin embargo, dentro de los límites del trabajo doctoral, esto puede ser indicativo de que el recorte de las teorías, que hace Giddens, es *ad hoc* a su discurso general. Esto es, busca hacer compatible lo incompatible. O, desde la propuesta de la filosofía de la ciencia que aquí se hace, no genera ni propone un lenguaje común desde el que se puedan traducir las propuestas psicológicas y psicoanalíticas utilizadas.

desarrollos del funcionalismo –preconizados por Parsons-, anudados con la metodología lazarsfeldiana. Los rasgos del consenso ortodoxo, que interesan aquí, tienen que ver con su concepción de la ciencia social, que busca emular a la ciencia natural; y derivado de lo anterior, un agente determinado por la sociedad. Para Giddens, las ciencias sociales no son ‘las hermanas jóvenes’ de las ciencias naturales. Éstas no buscan leyes sino generalizaciones, porque los actores con su *agency* intervienen en el ‘mundo’ y lo transforman. En ese sentido, los seres humanos no están determinados ni controlados por fuerzas sociales (o del sistema) –aunque eso no implica que el contexto en que participan existe antes de ellos-. Así, el autor afirma que, el mundo “tal como está constituido por una corriente de sucesos-en-proceso independientes del agente” no implica un futuro predeterminado (1979: 97). Es decir, no hay una causalidad total del ‘mundo’ y, por ende, el agente puede intervenir (puede *hacer una diferencia*).

Para Giddens, hay una *agency* específicamente humana⁹⁹. Tal especificidad, está dada por dos componentes: la capacidad (*capability*) y la cognoscibilidad (*knowledgeability*). La capacidad se refiere a la posibilidad de que en una situación dada, cualquier agente (humano) pudo haber actuado de otra manera (1981b: 9). La cognoscibilidad implica que todo agente conoce la sociedad en que está inserto y, puede utilizar ese conocimiento para actuar en ella. Tal conocimiento, aclara Giddens, no necesariamente se puede articular discursivamente, sino que aparece en la conciencia práctica (*idem*). Estos dos componentes no aparecen innatamente, sino que se generan en el desarrollo del sujeto humano. Dicho desarrollo se puede dividir en tres etapas:

- 1) La oral- sensorial /confianza *versus* desconfianza (que es una combinación entre la categorización que hace Sigmund Freud y aquella de Erik Erikson, respectivamente), donde se genera una ‘*agency simple*’, que implica intervenir causalmente en una cadena de sucesos y modificarlos (1984: 92).
- 2) La muscular-anal/autonomía *versus* vergüenza, duda; que denomina de ‘cuasi agencia’, porque, aunque ya hay toma de conciencia del cuerpo como ‘lugar de acción’, los otros –a excepción de los padres- son tomados como ‘tipos especiales de objetos del ambiente’¹⁰⁰

⁹⁹ Giddens afirma que los animales también son agentes (1987: 216) y tienen conductas intencionales (1976: 99). La diferencia está puesta en que, los seres humanos poseen lenguajes “sintácticamente diferenciados” y pueden comunicar mediante el lenguaje qué hacen y por qué lo hacen.

¹⁰⁰ Lo que implica, a decir de Giddens, que son tomados de forma instrumental.

- 3) La locomotor-genital/ iniciativa *versus* culpa; en donde aparece no sólo la comprensión de la *agency* “como una propiedad de seres independientes”; sino también de la existencia de “propiedades específicamente ‘humanas’, generalizadas a agentes humanos más que atribuidas a figuras parentales particulares...” (1984: 93). Además, afirma que autores como Vygotsky han demostrado la relación entre la locomoción y el dominio del lenguaje. Con ello, parece proponer Giddens que, tanto el control del cuerpo como el manejo del lenguaje son también esenciales para hablar de *agency*.

En ese sentido, y recuperando lo que aparece en 4.1.3.1, podemos ver que la *agency* supone a un sujeto que se ha constituido (en el proceso de las tres etapas que mencionamos). Un sujeto que tiene cuerpo, puede controlarlo, asumir que existen otros semejantes y tener expectativas (monitorear reflexivamente), que además puede ‘entender’ y conocer su sociedad (donde el lenguaje juega un papel central) y utilizar tal conocimiento para producir/reproducirla (monitoreo reflexivo/racionalización/motivación: cognoscibilidad y capacidad).¹⁰¹ Así, el ‘motor de eventos’ de la *agency*, es el agente (Giddens, 1987: 216).

Si, como hemos visto, las características centrales de la *agency* son la capacidad y la cognoscibilidad, se podría preguntar por la plausibilidad empírica de éstas; o, dicho de otra manera, por su posibilidad de comprobación. Por lo que menciona Giddens, las podemos comprobar o constatar a través de la observación de los agentes: lo que hacen y la congruencia con los relatos acerca de lo que hacen; o, dicho de otra manera, lo que

¹⁰¹ En *Central Problems...*, afirma que su noción de *agency* es lógicamente anterior a la diferenciación sujeto/ objeto (1979: 92). Esto lo afirma porque quiere consignar algo que mencionamos anteriormente, a saber, que la *agency* implica poder. Es decir, implica una capacidad transformadora. En ese sentido, puesto que la *agency* es una característica del ser humano, éste tiene *poder* transformador. Y tal capacidad, afirma Giddens, no tiene una relación inherente con las intenciones (1979: 92). Así, independientemente de las intenciones del actor, éste transforma. Sin embargo, al tratar de entender qué significaría hablar de una ‘anterioridad lógica’, ésta parecería implicar que la *agency* ni es intentada ni está determinada: depende del sujeto y del objeto pero no es producto (propiedad) específicamente ni de uno ni de otro. Visto de otra manera, la *agency* parecería ser ‘lo que mueve’ la constitución del sujeto y el objeto (del agente y de la estructura). En ese sentido estaría más allá del sujeto (y el objeto), como un principio universal. Giddens parece avalar la complejidad en la que se encuentra, cuando afirma que “el problema de la *agency* es una cuestión filosófica de gran complejidad, por lo que es improbable que sea resuelta con un grado de finalidad ni por sociólogos ni por historiadores (1987: 204). Finalmente, si se le criticara a Giddens por incorporar un supuesto filosófico como ‘piedra de toque’ de su teoría, podría contestar que la *agency* es un “artificio sensibilizador” (*sensitizing device*) (1984: 350) y que “es un error... suponer que el concepto de acción puede elucidarse de forma total... fuera del contexto de *modos de actividad históricamente localizados*” (1979: 56). Giddens propone otra salida: la reivindicación de una posición política, pero tampoco logra sustentar tal pretensión.

hacen y la congruencia con el ‘saber mutuo’.¹⁰² Sin embargo, el sociólogo anglosajón no parece sustentar esto empíricamente (de forma histórica o antropológica),¹⁰³ sino sólo afirma que, en última instancia observar que los agentes son cognoscentes y capaces “no sólo es una cuestión del análisis de la acción, es también una posición política implícita” (1981b: 16).

Tal enunciación se entiende si observamos que, para él las conclusiones funcionalistas –acerca del agente como determinado o guiado por fuerzas que van más allá de su entendimiento- son reificadoras y por tanto, permiten un control ideológico (1979: 195-196). Esta salida, podría ser muy coherente si estuviera plenamente sustentada en su propuesta teórica. Esto, pensando por ejemplo, en la propuesta de Pierre Bourdieu.¹⁰⁴ Desde la posición del sociólogo francés, el sujeto está ubicado en un espacio social (objetivo). En tal espacio se generan campos de lucha entre proposiciones-posiciones de los sujetos. Así, en el campo de la ciencia, existirán apuestas teóricas –de sujetos que observan/construyen al objeto- que estarán en algún sentido limitadas y delimitadas por la propia posición del sujeto en el espacio social (objeto). Por ello, las propuestas científicas también son propuestas políticas: los científicos ocupan, en el campo, posiciones diferenciadas desde las que luchan por obtener otra posición e imponer sus propias significaciones (teorizaciones) acerca del mundo –del mundo social en este caso-. Las propuestas no son meras subjetividades –imaginaciones de los científicos-

¹⁰² Cuestión que ha sido muy discutida. Pleasants en su libro *Wittgenstein and the idea of a critical social theory*, utiliza el experimento de Stanley Milgram para mostrar que los agentes son ‘rutinariamente irreflexivos’. Los sujetos que participaron en el experimento creían que se encontraban en un programa de aprendizaje. En éste, ellos debían aplicar un ‘shock’ eléctrico a quienes estaban en tal proceso de aprendizaje. En el lugar se encontraba un psicólogo que decía a los sujetos el grado en que debían ir aumentando los electroshocks. El 65% de los sujetos aplicaron el máximo nivel de shock, a pesar de que en el tablero decía: ‘Peligro- shock severo’. La conclusión de Milgram, como la relata Pleasants, es que la mayoría de los actores fueron irreflexivos (Pleasants, 1999: 129). Los seguidores de Garfinkel han replicado a esto diciendo que los sujetos aplicaron los shocks porque sabían que el psicólogo no permitiría que se causara un verdadero daño a los ‘estudiantes’ y por eso continuaron. Ante este argumento, Pleasants se pregunta: si sabían lo anterior ¿por qué continuaron y no se rehusaron a seguir la farsa? Además, si hubieran sabido eso... ¿no es plausible que dudaran qué tanto se aplicaban los shocks en realidad y hasta qué grado estaban causando un dolor físico real? Contra argumentando, podríamos decir a Pleasants que su petición es más moral que ‘reflexiva’. Es decir, los actores –en términos de adecuación- hicieron ‘lo correcto’. Ciertamente no es moralmente bueno hacer sufrir a los seres humanos, pero aplicar shocks eléctricos puede estar avalado por el saber mutuo (si no, piénsese en todo el tiempo que la psiquiatría utilizó la electricidad para controlar y curar a enfermos mentales).

¹⁰³ Cuestión que le critican autores como Hans Joas (1987), Sjepan Mestrovic (1998) o Richard Kilminster (1991).

¹⁰⁴ La obra de este autor, como la de Giddens y Luhmann, es extensísima. Los planteamientos que se recuperan aquí, se pueden observar en el desarrollo de su trabajo. La bibliografía recomendada aparece en las notas 22 y 55 de este capítulo.

sino observaciones subjetivas de la objetividad, que para ser coherentes deben hacer el camino inverso: aclarar desde qué posición en el objeto observan subjetivamente.

Con respecto a lo anterior, podríamos entender la propuesta de Giddens como una posición política; sin embargo en la teorización del autor no se encuentra una justificación para tal afirmación.¹⁰⁵ Es decir, como mencionamos en el apartado 4.1.2, Giddens no logra conciliar su punto de partida hermenéutico, con su separación en tres dimensiones de la estructura: la significación, dominación y legitimación. No explicita, por ejemplo, que la teoría de la estructuración implica la conformación de un saber desde el que se significa/interpreta la realidad social, y que, desde esa posición, afirma la existencia de *agency*. ¿Cómo es que el significado se convierte en significado que domina, que es legitimado –o legitima-? Tal parecería que la solución de Giddens a la aparición de la *forma*, es más el cruce de acciones individuales intencionales (y sus consecuencias) que relaciones entre actores que buscan –como en el caso de Bourdieu- legitimar la propia posición en el campo social.

Independientemente de las críticas que se le puedan hacer, lo importante aquí es rescatar que, para el autor, *agency* implica la posibilidad de no estar totalmente determinado y esta posibilidad está sustentada en el conocimiento que posee el agente y su capacidad para hacer una diferencia. Así, un agente que deja de optar, por lo menos en una forma mínima, deja de ser un agente (1979: 149). Decir que alguien ‘no pudo actuar de otro modo’, propone el autor anglosajón, implica que sólo existía una opción “dadas las necesidades del agente” (1984: 334) o, como en otro momento lo indica “dados los

¹⁰⁵ La posible utilización del conocimiento para dominar, lo trata bajo el tema de la ideología, acerca del que no abunda mucho. Es en el capítulo 5 de *Central Problems...* (1979) donde más lo desarrolla, aunque nunca lo aplica a sí mismo. En el capítulo mencionado, propone tres formas ideológicas principales: 1) *La representación de intereses seccionales como universales*; 2) *La negación o transmutación de contradicciones*, y 3) *La naturalización del presente* (1979: 188 y ss). Así, si le aplicamos su diferenciación en formas ideológicas, él tendría que reflexionar si no al proponer que los agentes ‘pueden hacer una diferencia’, incluso en situaciones límite, está representando intereses de un sector ilustrado y poderoso de la Gran Bretaña – hay que recordar que Giddens fue director de la London School of Economics y es asesor del primer ministro- (1) que está interesado en negar u oscurecer que existen ciertos grupos –en la Gran Bretaña y el mundo- que no pueden ‘hacer diferencias’ por sus condiciones mínimas de subsistencia; (2) con su afirmación de la *agency*, propone como un universal que parecería igualar a los desiguales. Con respecto al último punto, es interesante mencionar la aseveración de Nigel Pleasants: “A pesar de las buenas intenciones ‘liberales’ [de Giddens], es en verdad bastante paternalista llamar la situación de vida de los ‘sin casa’, los desempleados y los pobres un ‘logro que implica habilidades’” (Pleasants, 1999: 72). Otra cuestión digna de mencionarse es que, lo que define a la ideología no es que sea conocimiento falso (1979: 186). Así, la ideología se refiere a la dominación, y ésta puede hacerse con conocimiento verdadero. Sin embargo, no aparece una posible delimitación de la veracidad del conocimiento, pienso nuevamente en Bourdieu, donde es claro que la veracidad está limitada a la posible observación que hace el sujeto del objeto.

motivos u objetivos que están en la base de su acción.” (*ibid*, 209). Esto se aclarará en lo que sigue y será muy importante para entender su conceptualización de la acción.

Qué es acción

Como enunciamos, para el autor, *agency* y acción son términos indistintos. Sin embargo, preferimos separar la *agency* como la caracterización filosófica-política (supuestos y condiciones de posibilidad de la acción), de la acción como la ‘puesta en práctica’ de la *agency*.¹⁰⁶ Esta separación nos permite mostrar lo que implica hablar de *agency* y que no aparece en las propuestas de otros teóricos que retoman el concepto de acción.

Partiendo de lo anterior y situándonos en la acción como ‘puesta en práctica’, podemos afirmar que el concepto de acción de Giddens es muy cercano al de Alfred Schütz (ver *supra* 3.2.2.4). Para el inglés, la acción también es el “proceso vivido de la conducta cotidiana” (Giddens, 1976^a: 97), mientras que un acto es un segmento de la acción. Así, nuestro vivir es una interminable acción.

Por ello, acción es:

la corriente de intervenciones causales reales o contempladas de seres corpóreos en el proceso corriente de sucesos-en-el-mundo (1976: 97)

y,

un proceso continuo, un fluir en el que el registro reflexivo [*reflexive monitoring*] que el individuo mantiene es fundamental para el control del cuerpo que los actores de ordinario mantienen de cabo a cabo en su vida cotidiana. Soy el autor de muchas cosas que no me propongo hacer, y que quizá no quiero producir, a pesar de lo cual las *hago* (1984: 46).

De la primera definición, vale la pena rescatar la aserción acerca de la ‘intervención causal’. Ya mencionamos en *Racionalización de la acción* (ver *supra* 4.1.3.1) que, para Giddens, razones son causas. Pero, tales razones son ‘implementadas’ por los agentes. En ese sentido, hay una “causalidad del agente”, en contra de una “causalidad del suceso” (Giddens, 1976: 108). El agente, afirma Giddens, monitorea sus intenciones/necesidades, aprecia “las demandas del mundo ‘exterior’” y actúa. La acción no es algo que ‘le suceda’ sino algo que hace suceder, por lo que interviene en el

¹⁰⁶ Esta separación es arbitraria y la hago únicamente con fines didácticos y de exposición. Es interesante notar que en el index de *Central Problems...* (1979), Giddens separa acción (action), de *agency*; aunque en la versión en inglés de *La Constitución ...* (1984) aparece como acción/agency/actor.

mundo. Ciertamente, que el actor *intervenga*, no implica decir que conoce plenamente las circunstancias en las que lo hace o que controle los resultados de tal intervención.

Con esta última aseveración regresamos a la segunda definición, particularmente a la parte del *hacer* sin intención. Giddens propone el caso de una persona que enciende la luz de su casa y al hacerlo descubre a un ladrón (cosa que no era su intención). Su hacer no es una intervención reactiva,¹⁰⁷ y sin embargo va más allá de sus intenciones (y expectativas). Su acción genera consecuencias no buscadas, algunas de las cuales serán importantes para la teoría social como factores que intervienen en la reproducción de la estructura (1976: 100).¹⁰⁸

Ahora bien, ¿qué control tienen los actores sobre sus actos? Y, ¿cuáles son los límites de la intervención ‘intencional’ del actor individual en términos de una modificación de la sociedad? Con respecto a la primera pregunta, Giddens parece decir, que el control se limita al tiempo/espacio inmediato; sin embargo, esto dependerá también del “alcance del saber” de los actores y del “poder que son capaces de movilizar” (1984: 48). En relación a la segunda, afirma que “mientras mayor sea el distanciamiento espacio-temporal de sistemas sociales”, es más difícil que sean manipulados o modificados por un agente individual (*ibid*, 201). Es decir, aunque los actores no están determinados por las estructuras (como robots que siguen instrucciones), y se requiere de su acción para la reproducción social (son ‘motores’), la realidad es que su contribución al sostenimiento social es una consecuencia no buscada. Los actores ‘hacen la historia’ pero ‘la historia se dirige sola’. Ciertamente, existen actores en posiciones privilegiadas –aunque, a diferencia de Bourdieu no aparecen en ningún espacio social-¹⁰⁹ por su control de recursos, o grupos que producen acciones reflexivamente reguladas (como los movimientos sociales y las organizaciones, ver nota 63 de este capítulo), pero el gran motor de la historia, son las consecuencias no buscadas de la acción.

¹⁰⁷ Encender la luz al llegar a casa puede ser una actividad habitual. Sin embargo, no por eso es reactiva ya que implica haber aprehendido una serie de conocimientos y aplicarlos prácticamente en el momento requerido (sólo cuando no hay luz).

¹⁰⁸ Esto se verá en el apartado 4.1.4.

¹⁰⁹ En el sentido de un ‘lugar’ teórico de ubicación de actores, que además muestre cómo es el proceso de ubicación. Parecería que la posibilidad de ubicación estaría en el agente: en su monitoreo reconoce la posición del otro y su capacidad de recursos.

Partiendo de las definiciones presentadas, habría que diferenciar la acción en dos aspectos: 1) como producto y 2) como proceso de producción. Como producto, como lo que ‘deja huellas’ en la realidad social, va más allá de las intenciones de los agentes y genera ‘consecuencias no buscadas’ –de ahí la frase: soy el autor de muchas cosas que no me propongo hacer, a pesar de lo cual las hago-. Como proceso, es siempre intencional, aunque esto sólo lo podamos constatar partiendo del supuesto de cognoscibilidad y capacidad (y de los procesos internos del agente: monitoreo, racionalización, motivación).

La acción (como producto) es, entonces, la piedra de toque para analizar tanto los actos (como segmentos intencionales) como la estructura (como producto no intencional). Y esto es así, porque la estructura aparece como consecuencia no buscada de la acción.¹¹⁰ Así, para analizar la sociedad, es imprescindible conocer o reconocer ‘realizaciones’ de actores; después, delimitar cuáles son intencionales y cuáles no para entender la producción y reproducción social. El análisis de la acción deberá estar centrado en el actor; esto permitirá discernir que es incorrecto afirmar que ‘la mano se alzó’, y obvio decir que alguien ‘alzó la mano’.

Por lo que podemos ver, el análisis de las consecuencias no buscadas – que es uno de los objetivos de la ciencia social- requerirá precisar los actos intencionales. Esto nos lleva al siguiente inciso.

Identificación de actos

Ya se había dicho que Giddens rescata de Schütz su diferenciación entre acción y acto. El acto es una distinción que hace el actor cuando reflexiona, aunque también pueda hacerlo el observador (lego o científico). Aun cuando Giddens rescata la distinción, puesto que no parte del punto de vista fenomenológico, no retoma las diferencias que se producen en la observación según el punto en que se encuentre cada uno. Por ejemplo, desde la perspectiva de Schütz, el actor que reflexiona sobre su acto, ciertamente

¹¹⁰ En ciertos momentos, Giddens parece hablar de la existencia de estructuras formadas intencionalmente (mediante la auto-regulación reflexiva, por ejemplo); sin embargo, él mismo menciona que los aspectos que más importan a la teoría social son aquéllos que refieren a cómo las consecuencias no buscadas intervienen en la reproducción de la estructura (1976: 100). Además, en la sociedad del riesgo, donde la contingencia es lo que priva, el entendimiento del mundo social estaría asociado no al posible control intencional sino a qué consecuencias no buscadas aparecen y cómo éstas se involucran en la reproducción social.

utilizará tipificaciones para entenderlo, pero tendrá una penetración diferente de quienes lo observan –una penetración que involucra sensaciones, sentimientos y motivos inherentes a su subjetividad (a su conciencia) y que alguien externo no podría saber-.¹¹¹ El observador lego, también variará en su entendimiento del acto del otro, según conozca o no algo del pasado y del futuro (expectativas) del otro –para dilucidar motivos para o porque-. El observador científico, entenderá desde tipificaciones no sólo de los contextos de acción sino de las motivaciones; así elaborará actores típicos para entender ‘actos típicos’.

Ciertamente, Giddens reconoce que los actores pueden mentir acerca de por qué hacen lo que hacen –y en ese sentido sólo ellos ‘lo saben’-, y que los científicos elaboran marcos de sentido desde los que observan. Sin embargo, parece decir que, las tres observaciones de actos (del actor, del lego y del científico) deben coincidir. Pero tal coincidencia no tiene que ver con la forma de interpretar o las herramientas con que se cuenta. La coincidencia está dada por el *contexto* (1976: 104). En el caso de los legos (actores y observadores del acto), una de las habilidades de los agentes es entender que, de acuerdo al contexto (tiempo/espacio/estructura) sólo *algunas* de las interpretaciones de actos son “apropiadas” (*idem*)¹¹². Escoger la interpretación apropiada, afirma el autor, “es una de las sutiles destrezas que los actores legos dominan como una rutina característica de su participación en la interacción cotidiana” (*idem*). En el caso de la interpretación de los científicos sociales, ésta tendría que coincidir porque, sus esquemas conceptuales buscarían “penetrar y aprehender los marcos de sentido” de los legos (1976: 102).

Interpretar actos correctamente, implica entender las reglas y recursos que se aplican en un tiempo y espacio; esto es, conocer la estructura. A decir de Giddens, para que exista continuidad social, la mayoría de los actores “no puede[n] menos que acertar la mayor parte del tiempo; es decir: entiende[n] lo que hace[n], y comunica[n] logradamente su conocimiento a otros” (1984: 123). La validez de esto, se remitirá a la posibilidad de coordinación de las actividades de los actores (*idem*). Ahora bien, el entendimiento del hacer tiene sus límites: puedo entender por qué hago lo que hago en el contexto

¹¹¹ Ni aun cuando los verbalizara, ya que las sensaciones estarían mediadas por ‘lo social’.

¹¹² Textualmente, Giddens habla de ‘algunas’, aunque no define cuántas son ‘algunas’. Esta cuestión de la identificación de actos la retoma en *Las nuevas reglas del método sociológico* y no la vuelve a tocar en ningún escrito. Cuestión que me parece una debilidad, ya que sería la definición de actos lo que nos permitiría dilucidar entre lo ‘intencional’ y lo ‘no intencional’.

inmediato –en un nivel práctico- aunque no conozca las implicaciones que esto tiene para la ‘reproducción social’. Las diferencias de entendimiento estarán dadas por los siguientes factores:

- 1) “los medios de acceso que los actores tienen en virtud de su ubicación social”; es decir, si los actores viven ‘en un medio específico’ esto limita su posibilidad de conocimiento de otras posiciones.
- 2) “los modos de articulación del conocimiento”; esto se refiere a qué tan fragmentado, disperso o estructurado está el conocimiento de un actor.¹¹³
- 3) “circunstancias referidas a la validez de los artículos de creencia considerados ‘conocimiento’”. Con este factor, Giddens se refiere a la posibilidad que el actor tenga/sepa descripciones falsas, es decir, no acordes con la realidad (1984: 123).¹¹⁴
- 4) “factores relacionados con los medios de difusión del conocimiento disponible” (1984: 124). En donde parece suponer que el aumento en los acervos de saber fácilmente adquiribles –por ejemplo, los medios electrónicos- permiten un mayor entendimiento de lo social.¹¹⁵

En ese sentido, aunque, a decir de Giddens, en última instancia todos los agentes –legos y científicos- podrían entender cómo se reproduce la sociedad; la realidad es que esto está limitado a algunos agentes y en diferentes niveles.

Ahora bien, una posible distinción entre los legos y los científicos –aunque ambos podrían conocer cómo se reproduce la sociedad- está en que los últimos buscan modificar el saber mutuo, a través de corrección empírica. La modificación implicaría probar que tal saber mutuo es incorrecto –y por ello estaría opuesto al sentido común (ver *supra* 4.1.1.2)-. No sólo lo anterior. Puesto que no todos los agentes entienden por qué y cómo se reproduce la sociedad, el científico buscaría hacer discursivo lo que los agentes saben en la conciencia práctica; clarificaría cómo las consecuencias no buscadas

¹¹³ Por ejemplo, se supondría que un politólogo deberá tener un conocimiento mucho más estructurado acerca de la situación política en el país, que un taxista –por más que el segundo tenga acceso a información todos los días y durante ocho horas continuas a través de la radio-.

¹¹⁴ Aquí, nuevamente nos enfrentamos a la tensión epistemológica de Giddens. Como ya se ha mencionado, Giddens parte de una posición hermenéutica, pero no quiere renunciar a la posibilidad de un conocimiento verdadero único. ¿Quién dirime la verdad o falsedad de la creencia? Parecería ser la ciencia. Pero la ciencia, como empresa hermenéutica, queda hermanada con la forma de comprensión lega. Las pretensiones de mayor verdad no están amparadas por el ‘cómo se conoce’ y, como ya afirmamos (*supra* 4.1.1.2), mucho del ‘saber mutuo’ no es verificable empíricamente. ¿Cómo, entonces, se define lo que es acorde con la realidad?

¹¹⁵ Cuestión con la que estaría en desacuerdo Gilles Lipovetsky: a mayor información, mayor indiferencia. Para una presentación general y didáctica de este autor, ver Girola, 2003.

generan condiciones no observadas de la acción y, por ende, mostraría cómo determinadas concepciones –que impulsan la acción- traen consecuencias ‘adversas’.¹¹⁶ Por ello, afirma Giddens, la ciencia social es crítica¹¹⁷.

Para finalizar el apartado es necesario precisar algunas cuestiones. En primer lugar que, para la identificación de actos se requiere conocer el contexto. Pero, conocer el contexto implica reconocer el ‘saber mutuo’: saber cómo interpretar el espacio, a los otros presentes, sus acciones y finalmente, saber cómo seguir adelante. La posibilidad de ‘seguir adelante’ y de interpretar implica poder seleccionar en la multiplicidad del ‘mundo’. Por eso propone Giddens que decir que ‘no se puede actuar de otra forma’, implica partir de una selección –de que ya se ha seleccionado de la multiplicidad, desde la que ya no hay otra forma de actuar-. Una selección que él coloca en las ‘necesidades del agente’ (1984: 334). Así, el agente selecciona actos según sus necesidades, pero tal selección está basada en la capacidad de racionalización y monitoreo: adecuar el saber mutuo a sus posibilidades actuales. La selección también puede observarse desde fuera del actor: el acto como delimitado por la estructura de significación¹¹⁸ –por el saber mutuo-.

En segundo lugar, partiendo de lo anterior, el agente sería entonces un ‘operador’ de la estructura según el espacio/tiempo; el acto intencional implicaría la racionalización y el saber mutuo (la adecuación del saber mutuo) que puede ser leído desde la estructura o desde el actor: desde el actor, porque éste será un agente capaz, si y sólo si puede adecuar sus necesidades con ‘el saber mutuo’ para la realización de intenciones; desde la estructura, porque el entendimiento del acto será posible, si y sólo si, el saber mutuo se adecua con lo realizado. Así, la delimitación de la acción puede ser vista como un producto del actor, pero también como un producto de la estructura –en tanto la

¹¹⁶ Ciertamente Giddens no es ingenuo y, junto con otros sociólogos, sabe que el saber científico no tiene la posibilidad de controlar cómo será utilizado, e incluso si es utilizado ‘correctamente’, esto no es garantía de control de las consecuencias. Para un análisis sintético de esto, y su comparación con otros autores, ver (Beriain, 1996).

¹¹⁷ No nos podemos desviar en esta posición de Giddens, que ha sido muy criticada. Sin embargo, diremos que en *Las consecuencias de la modernidad* (1990), aparece un apartado intitulado *Realismo utópico*, que es su propuesta más acabada de ‘teoría crítica’. En muchos sentidos, se parece a la propuesta de la escuela de Frankfurt, sin la solidez de su planteamiento teórico- filosófico. Para más al respecto, ver (García Andrade, 2003).

¹¹⁸ Y digo únicamente de la estructura de significación, porque, como ya he mencionado anteriormente (ver *supra* 4.1.2.2), aunque es clarificadora la designación de la estructura como en parte significativa, en parte implicando poder y en parte implicando normas; me parece que esta tripartición se podría disolver en la estructura de significación. Me parece además que los desarrollos del propio autor llevan a tal cuestión, al proponer la hermenéutica como punto de entrada de las ciencias sociales y, por su puesto de su propuesta teórica.

delimitación sólo puede entenderse si se conoce la estructura, o en tanto el actor no puede actuar si no conoce la estructura-. Desde esta perspectiva, y con respecto a los actos, lo particular del actor sería entonces, la capacidad de ‘manejar’ la estructura en la instantaneidad.

En tercer lugar, es importante mencionar que, desde la perspectiva de Giddens, la acción (intencional) es central para las ciencias sociales -y para la sociología en particular-. Y es central por dos motivos: 1) porque permite descubrir el ‘saber mutuo’; o al contrario, el ‘saber mutuo’, permite entender la acción y, 2) porque posibilita distinguir cuáles son las consecuencias no buscadas –que tienen un lugar medular en la reproducción social-. A continuación nos enfocaremos en estas últimas.

4.1.4 Las consecuencias no buscadas de la acción

Llegados a este punto, resultará ser evidente la importancia de las consecuencias no buscadas de la acción en la teorización de Giddens. A pesar de ello, lo diremos con toda claridad: las consecuencias no buscadas le permiten al autor reunir las sociologías interpretativas y las corrientes estructuralistas-funcionalistas. Tal enlace está dado a través de la acción. Y esto es así, porque es la acción (intencional) lo que permite definir las consecuencias. Éstas son “incorporadas sistemáticamente en el proceso de reproducción de las instituciones” (1979: 59). De tal manera, las instituciones, la *longue durée* es posible a través de las consecuencias no buscadas de acciones intencionales.

Para explicar por extenso lo anteriormente planteado, se dividirá el apartado en tres incisos: 1) El origen de las consecuencias no buscadas; 2) La relación con la reproducción social; 3) La agency como acción intencional y como consecuencias no buscadas.

4.1.4.1 El origen

La idea de las consecuencias no buscadas (o no intencionales), ya la había planteado Weber (ver *supra* 3.1.4) cuando afirmaba que los protestantes buscaron -intencionalmente- estar en gracia con Dios, pero lograron –no intencionalmente- acumulación de capital. Sin embargo, cuando Giddens alude a las consecuencias no buscadas en *La constitución...* no refiere a tal autor, sino que retoma la articulación que

hace Robert Merton.¹¹⁹ Como ya se había hecho mención (ver *Racionalización de la acción*), Merton explica la producción de la sociedad aludiendo a dos tipos de funciones que se cumplen: las manifiestas y las latentes. Las primeras tienen que ver con lo que los actores hacen de forma motivada (aunque sus motivos sean irracionales), y las segundas, son producto de las consecuencias no buscadas de acciones motivadas. Estas últimas, a decir de Merton, están entrelazadas directamente con la reproducción de la sociedad. Giddens utilizará la distinción –que no los nombres- pero con dos precisiones. La primera precisión es que aboga porque las acciones de los seres humanos implican racionalización. En ese sentido, no se puede afirmar que una acción es irracional porque no tiene resultados empíricos,¹²⁰ o porque ‘no tiene sentido’ desde nuestra perspectiva. Los actores, dirá Giddens –parafraseando a Evans Pritchard- tienen buenas razones para hacer lo que hacen. Para entender lo que en apariencia es irracional –desde nuestra interpretación- habrá que conocer el ‘saber mutuo’ que comparte quien actúa. La segunda precisión tiene que ver con lo que presupone el funcionalismo, es decir, la existencia de un sistema. Sobre ello, Giddens apunta que en esta teorización, el sistema –la sociedad- aparece como una entidad con necesidades, de tal suerte, la función latente de las acciones (racionales o irracionales) es reproducir la sociedad. Los individuos actúan –incluso irracionalmente- por una suerte de necesidad del sistema. Para el sociólogo anglosajón esto es insostenible. Desde su perspectiva, se utiliza el presupuesto de la necesidad sistémica para explicar la acción individual, dejando sin explicar realmente –a su decir- por qué los actores hacen lo que hacen (reproducir la sociedad) (1979: 211). Para el caso de Giddens, la necesidad de reproducción social no estará colocada en el sistema sino en el individuo. Los individuos necesitan reproducir la sociedad, continuar con la rutina para mantener a raya la angustia. Así, su motivación individual –contener la angustia y tener una seguridad ontológica (ver *supra* 4.1.3.1)- permite la reproducción social. En ese sentido, la reproducción de la sociedad en última instancia, es producto de la necesidad humana. Producto, claro está, no intencional. De tal modo, las funciones manifiestas de Merton serían, para Giddens, la parte de la acción intencional, y las funciones latentes, la parte de las consecuencias no buscadas. Ambos lados, contenidos en la *agency* (ver *supra* 4.1.3.2).

¹¹⁹ De quien dice “es el que produjo el examen clásico de la cuestión” (Giddens, 1984: 48)

¹²⁰ Como voltear de cabeza una figura que representa un santo, para obtener novia (o), aunque esto no dé resultados empíricos.

Antes de continuar, es menester reflexionar que la motivación a la rutinización parece ser, paradójicamente, individual pero universal. Ciertamente adoptará formas diferenciadas según el individuo (o según su posición), pero es compartida por todo ser humano. Más allá de ello, parecería actuar como ‘algo a espaldas del actor’. En ese sentido, aunque Giddens logre eliminar la ‘necesidad sistémica’, la necesidad de reproducción reaparece en algo íntimamente humano pero que sobrepasa la posibilidad de control. Esto es así, porque la angustia es inconsciente y parecería *obligarnos* a repetir la estructura (o a generar estructura) para mantener nuestra seguridad ontológica.

4.1.4.2 Reproducción social (el lugar de las consecuencias no buscadas)

Giddens distingue entre reproducción social y cambio social. La reproducción se refiere a la continuidad, a la rutinización; el cambio se referirá entonces a aquellas condiciones que hacen que tal carácter rutinizado se interrumpa (1979: 219).¹²¹ Como planteamos anteriormente, la necesidad de reproducción social (de rutinización) está colocada en los individuos. Sin embargo, explicar por qué continúa la sociedad ‘en última instancia’ no nos dice nada acerca de su elaborada constitución.

Para ello, será preciso referirnos a dos formas de ‘sistematicidad’ explicadas en *supra* 4.1.2.3. Me refiero a la auto-regulación reflexiva y a la regulación no-reflexiva (o de lazos causales). La primera, como vimos, implica la racionalización de la acción que aparece en la conciencia práctica. En ese sentido, las acciones intencionales (que pasan por el tamiz de la racionalización), generan auto-regulación reflexiva y, por tanto, sistematicidad (reciprocidad de prácticas).¹²² En el caso de la segunda, la regulación no reflexiva se da por las consecuencias no buscadas de la acción que generan el contexto de ‘condiciones no conocidas’ en las que el actor actúa. Así, una parte muy importante para el análisis de la reproducción social, se refiere a las consecuencias no buscadas.

Sin embargo, en el primer caso, no queda claro si la acción intencional genera reproducción social por las intenciones o por las consecuencias no buscadas de las intenciones: el individuo habla porque quiere algo, su acción es intencional, la

¹²¹ Por ello, cuando habla de la modernidad, propone que implica la modificación de la rutinización y, por ende el afectamiento de la seguridad ontológica; ver nota 77 de este mismo capítulo.

¹²² Me parece que Giddens no logra dilucidar la cuestión de la reciprocidad, ¿por qué las expectativas se cruzan? La reciprocidad está oculta en ‘el compartir’ marcos de sentido, pero no está explicada.

consecuencia de esto –no intencional- es reproducir el lenguaje. El primer caso, en sentido estricto, implicaría actuar racionalmente para reproducir tal o cual práctica, no para ‘otra intención’. En el caso de los movimientos sociales y las organizaciones se puede entender que las acciones intencionales tengan consecuencias intencionales en la reproducción social; pero esto no se podría decir de todas las acciones intencionales (como el caso de la reproducción del lenguaje, producto no intencional de una práctica intencional).

4.1.4.3 Agency: acción intencional/consecuencias no buscadas

En el apartado 4.1.3.2, quisimos mostrar que *agency* debe comprenderse como la suma de dos cuestiones: la acción intencional y las consecuencias no buscadas. Esto es así, porque *agency* –a decir de Giddens- es lo que el agente ‘hace’ independientemente de sus intenciones. La *agency* es vista, entonces, como una capacidad del actor de producir (intencional y no intencionalmente). Para poder delimitar lo no intencional (las consecuencias no buscadas), que nos permita entender la reproducción social –las condiciones no advertidas de la acción-, requerimos acotar qué de lo producido es intencional. Tal delimitación estará dada, por el *contexto* (espacio/tiempo/estructura). Explícitamente, esto querrá decir no sólo el esquema interpretativo utilizado en un determinado grupo, sino el nivel de penetración que el actor tiene de éste y el poder que puede movilizar (recursos).

Ahora bien, la aclaración de la acción intencional, requiere a su vez, delimitar qué consecuencias produjo. Esta selección, depende –a decir de Giddens- de los “contextos inmediatos de acción o de interacción” (1984: 48). En ese sentido, sucesos alejados en tiempo y espacio de la acción intencional (del acto, estrictamente hablando) ya no formarán parte de las consecuencias no buscadas de éste.¹²³

Según propone Giddens, existen varios tipos de ‘consecuencias no buscadas’: a) no significativas; b) significativas, c) significativas únicas y d) significativas múltiples. La selección de qué consecuencias son significativas y cuáles no, le corresponde al investigador, y esto dependerá “de la naturaleza del estudio que se haya emprendido o

¹²³ Giddens da el ejemplo del individuo que enciende la luz y descubre a un ladrón. Así afirma que, 1) el acto intencional es encender la luz; 2) la consecuencia no buscada es descubrir al ladrón. Que después de esto, el ladrón sea atrapado por la policía o encarcelado por un año, ya no es consecuencia de la acción del individuo (1984: 48).

de la teoría que se elabore” (1984: 49). Estas consecuencias pueden ser investigadas en tres contextos: 1) como circunstancia iniciadora, donde el teórico elige una consecuencia sin la que no se hubiera producido un determinado suceso; 2) como complejo de actividades individuales, donde el resultado final se explica por las consecuencias no buscadas de actividades individuales, y 3) como mecanismos de reproducción de prácticas institucionalizadas, donde las consecuencias no buscadas “ofrecen condiciones inadvertidas de una acción ulterior dentro de un ciclo de realimentación no reflexiva (lazos causales)” (1984: 50). En este último caso, una actividad repetitiva genera consecuencias no buscadas regularizadas que permanecen “en contextos de un espacio-tiempo más o menos lejano” (*ibid*, 51).

De lo anteriormente expuesto, quisiéramos centrarnos en una cuestión que ha aparecido a lo largo de la presentación de la propuesta de Giddens. Me refiero al papel que tiene el saber mutuo en la teoría de la estructuración y en la clarificación de la acción en particular. Como ya vimos (*supra* 4.1.1.1), el autor propone que la forma de indagación tanto de las ciencias naturales como de las sociales es la hermenéutica. En el caso de las ciencias sociales, se requiere de una doble hermenéutica: interpretar las interpretaciones de los actores. Los científicos aprehenden la realidad social a través de marcos de interpretación (que podríamos llamar ‘saberes mutuos’) que buscan conocer el ‘saber mutuo’ de los actores y posteriormente cuestionarlo o complementarlo. Como también vimos, la selección de la acción (como corriente *intencional*), por parte del actor, implica conocer el ‘saber mutuo’ y poderlo aplicar en la situación oportuna (es decir, supone también racionalización y monitoreo reflexivo). El científico sólo podrá entender la acción, o los actos intencionales, si conoce el saber mutuo aplicado (presuponiendo también racionalización y monitoreo de su parte) Así, la acción se vuelve tal –se vuelve significativa-, sólo a través de un grupo de conocimientos compartidos (que Giddens llama ‘saber mutuo’). Sin el marco del ‘saber mutuo’, aparece como un comportamiento irracional –a menos que el actor explique que cometió un error y echó talco a la comida porque pensó que era sal-.

Con lo anterior, queremos reiterar que, aunque Giddens parece aseverar la existencia de la acción en sí y por sí, ésta sólo cobra sentido para el investigador social –y para los propios actores- a través de los marcos de significado que suponen los ‘saberes mutuos’. Esto se puede observar nuevamente cuando explica las consecuencias no buscadas y

afirma que serán ‘significativas’ según la naturaleza del estudio “...o de la teoría que se elabore”. Lo que parecería decir es que, las consecuencias no buscadas son producto, también, de selecciones que dependen de los marcos de sentido –de la teoría del investigador, o del investigador-.

En ese sentido, una pregunta que se le podría hacer al propio Giddens, es ¿cuáles son sus criterios de selección de las consecuencias no buscadas? O ¿cuáles son los de su teoría? ¿Por qué seleccionó las consecuencias no buscadas de acciones intencionales de las mujeres?, por ejemplo. ¹²⁴

A reserva de explayarnos al final del capítulo, queremos recoger algunas ideas importantes con respecto al tema que nos ocupa: la acción. En primer lugar, queremos subrayar que la tensión entre la posición hermenéutica (múltiples interpretaciones) y aquella realista (hay ‘una verdad’) que aparece en los escritos de Giddens, se refleja en su concepto de acción. Por un lado, parecería apuntar a la acción como un producto del actor, como una entidad que cualquiera podría identificar. Por el otro, como hemos tratado de mostrar, ésta sólo existe en el marco de un ‘saber mutuo’, es decir, es una construcción. La pluralidad de saberes mutuos –que el autor admite- nos lleva a pluralidad de acciones; cosa que el autor no parece dispuesto a aceptar. En segundo lugar, es necesario enfatizar que, aunque el anglosajón asevere que su propuesta busca iniciar en las ‘prácticas sociales’ –término que no acaba de explicitar-, acaba posicionada en el actor; es desde ahí desde donde se ve la estructura ‘producto de acciones intencionales y no intencionales’. En tercer lugar, aunque el autor no lo quiera, acaba mostrando que, en última instancia, los actores reproducen la sociedad no intencionadamente (impulsados por la necesidad de seguridad ontológica). Así, su inconsciente, acaba actuando a sus espaldas –exactamente lo que le achacaba al funcionalismo-. En cuarto lugar, aunque Giddens demuestre que los actores no son tontos culturales, su campo de incidencia social está limitado a la operación de adecuación (racionalización) entre saber mutuo y contexto (observado por el monitoreo reflexivo). La estructuración compleja de la sociedad aparece, en gran medida –por no decir totalmente- por el entrecruzamiento de consecuencias no buscadas de acciones. En quinto lugar y, finalmente, la aparición de la reciprocidad de perspectivas no queda

¹²⁴ Esto en su libro *La transformación de la intimidad* (1992). También se le podría preguntar de qué mujeres habla –en términos de recursos (de autoridad y de disposición)

explicada por el autor. Esto se debe a que sigue posicionado en el individuo y su acción, por lo que la 'sistemidad' se vería gráficamente como líneas (simbolizando los individuos y acciones) que se cruzan y, fortuitamente generan sociedad.

4.2 Niklas Luhmann: la acción como selección del sistema

En el inciso dedicado a Giddens, pudimos apreciar que la acción aparece, en primera instancia, como una propiedad de los actores que se realiza de forma creativa. También pudimos apreciar que la delimitación de la acción, cuando se la observa, depende del 'saber mutuo' de referencia –y en ese sentido, la creatividad del actor se limita al instante de realización (instante siempre nuevo, pero posible de 'manipular' gracias a la incorporación práctica de saberes y la potencialidad del monitoreo, que genera 'tiempo' en la simultaneidad)-. En el caso de Luhmann, y como el encabezado del inciso nos muestra, la acción no aparece como propiedad del individuo. Lo que el actor vivenció – como sistema psíquico- es irrelevante para la construcción de significados sociales. La acción, desde la sociología, es una selección del sistema social. Eso es lo que desarrollaremos a continuación.

Como hicimos en el caso de Giddens, y tal como lo enunciamos al inicio del capítulo, presentaremos primeramente la propuesta epistemológica del autor. En segundo lugar, abordaremos su explicación de la sociedad, que culminará con su concepto de comunicación. En tercer y último lugar expondremos su propuesta acerca de la acción. No abordaremos 'lo que queda fuera de la acción' porque en este caso quedará claro que no es útil para la explicación. Reiteramos que, la necesidad de explicar lo anterior, tiene que ver con la posición que se sostiene en este trabajo doctoral, a saber, que las propuestas teóricas son inconmensurables, y sólo es posible entender sus conceptos en el contexto de su propuesta –y esto incluye su posición epistemológica-.

4.2.1 La propuesta epistemológica de Luhmann: el constructivismo operativo

Esta posición epistemológica, es de las más complejas que existen actualmente en la sociología.¹²⁵ Puesto que es vital para entender por qué la acción pierde su cualidad ‘cósica’, ahondaremos en ella. En aras de la claridad, dividiremos el apartado en cuatro partes. En la primera se esclarecerá la propuesta epistemológica *constructivista radical*, de la que Luhmann deriva; en la segunda, se delimitará la propuesta epistemológica luhmanniana, a saber, el constructivismo operativo; en tercer lugar se hablará acerca de dos temas importantes para cualquier perspectiva epistemológica, es decir, la cuestión del relativismo y la verdad, y finalmente se esclarecerá qué es la fenomenología empírica.

4.2.1.1 Constructivismo radical

*Lo que vivimos y experimentamos, lo que conocemos y llegamos a saber
está necesariamente construido con nuestros propios materiales
y sólo se puede explicar por nuestra manera y forma de construir
Ernst von Glasersfeld*

Para entender el planteamiento de Luhmann, será necesario explicitar una corriente epistemológica reciente, formada por investigadores de distintas disciplinas y que se denomina constructivismo radical (en adelante, C. R.). Para facilitar la exposición, mostraremos ciertos presupuestos ‘realistas’ (ver *supra* 1.4) con los que se contrapone y, posteriormente, presentaremos sus particularidades. En la exposición del constructivismo operativo, se harán evidentes las distancias que toma el autor alemán con respecto al C.R.

a. La realidad como correspondencia

Podemos decir que, el clamor que une a los constructivistas radicales es “No descubrimos sino construimos la realidad”.¹²⁶ Y éste surge, en primera instancia, en contraste con una posición realista del mundo. Es decir, el C.R. está en contra de aquellas propuestas científicas que afirman que la realidad:

¹²⁵ La propuesta de P. Bourdieu y la de Edgar Morin, tienen también una posición epistemológica compleja y explícita –a diferencia de Giddens-. Tales autores buscan disolver la distinción sujeto / objeto y plantear que el sujeto es parte del objeto que observa. Sin embargo, es posible decir que la elaboración que Luhmann hace es de las más complejas y sistemáticas, como se observará a continuación. Para el caso de Bourdieu, ver *El oficio de científico* (2001); para el de E. Morin, ver *El método 3. El conocimiento del conocimiento* (1986).

¹²⁶ Tal proclama es de los constructivistas en general (ver nota 144 del capítulo 1).

- 1) Es cognoscible tal como 'es' independientemente de los hombres, los observadores
- 2) Está sujeta a una legalidad intrínseca
- 3) Puede darnos certezas (Segal, 1994: 25)

Ciertamente, la anterior es una caracterización de lo que sería una posición realista-empirista. No podemos afirmar que quienes sostienen en la actualidad una posición realista compartan todos estos puntos de vista –en específico el 2 y el 3.¹²⁷ Sin embargo lo que sí los sigue uniendo es esta apuesta porque existe una realidad que puede ser cognoscible tal cual es (aunque el conocimiento pueda ser falsable). La importancia de esto tiene que ver con la posibilidad de decidir qué es conocimiento y qué no lo es. Si existe una realidad externa que 'se nos aparece', entonces ella decidirá si la teoría, la hipótesis se cumple o no, si es falsa o no. Esto es, la verificación se da por correspondencia con la realidad.

Los constructivistas afirmarán –por el contrario- que no existe correspondencia con la realidad puesto que ésta es incognoscible sin filtros humanos.¹²⁸ En ese sentido, Kant podría considerarse como uno de los primeros constructivistas al afirmar que, nuestra posibilidad de conocimiento tendrá que ver con ciertos *a priori* que nos permiten distinguir lo que, sin ellos, serían estímulos desordenados (imposibles, siquiera, de ser descritos). Es decir, existe una realidad a la que nosotros sólo tenemos acceso mediante nuestras 'humanas' formas de organización. Pero al existir esa realidad –naturaleza diría Kant- tenemos la posibilidad de formularle preguntas en nuestro lenguaje y que ella conteste.¹²⁹

Entonces, contra los realistas que afirman que existe una realidad externa cognoscible, que puede señalar lo falso de lo verdadero, los C.R. dirán que la realidad es construida. Pero no en un intento solipsista, sino con el presupuesto de que existe una Realidad que no es posible de ser conocida y 'lo único que podemos hacer' es construir una realidad a partir de nuestros propios elementos. Las teorías en ese sentido no serían verificadas por

¹²⁷ Como ya vimos (*supra* 4.1.1), Anthony Giddens es un realista pero no comparte que el conocimiento nos pueda dar certezas totales, que exista una legalidad intrínseca en lo real (y que, por ende, no pueda ser modificable) y la posibilidad de descubrir algo está limitada 'hasta nuevo aviso' (hasta que llegue un nuevo descubrimiento y desmienta el propio). El punto decisivo es que sí hay contacto con la realidad, aunque a través de la 'metáfora' y esto va cambiando, pero sí hay asideros a 'lo real'.

¹²⁸ Hasta aquí, su propuesta es muy similar a los filósofos de la ciencia post-positivistas (ver *supra* 1.1.1).

¹²⁹ En *supra* 1.4.1.1, aparece una explicación de esto.

algo exterior sino por la propia construcción de la teoría (se podría decir que por la propia construcción de los datos de la teoría).¹³⁰

Así, diremos que una de las principales diferencias entre el constructivismo radical y el realismo (en la mayoría de sus variantes) es que el primero, está en contra de la existencia de verdad en la ciencia, si tal verdad tiene que ver con la correspondencia con la realidad; y el segundo, pretendería que tal correspondencia es posible y esto dará una mayor o menor aproximación con la verdad (o una mayor o menor verosimilitud, como diría K. Popper).

b. Algunos conceptos fundamentales del constructivismo radical

Según Heinz von Foerster –un físico, portavoz de los autodenominados C.R.- el origen de esta corriente aparece con dos matemáticos del siglo XIX que se nombraron *constructivistas*.¹³¹ Estos autores afirmaban que “... un objeto matemático... sólo puede ser llamado a la existencia si puede presentarse una estrategia o modo o programa para la construcción del mismo” (Foerster, 1998^a: 630). Es decir, a la pregunta de si las matemáticas implicaban descubrimientos o invenciones, su respuesta era: invenciones. Pero la historia más contemporánea de esta posición epistemológica, está marcada por una serie de conferencias auspiciadas por la fundación Macy después de la Segunda Guerra Mundial. Warren McCulloch –un neuropsiquiatra- fue el organizador y reunió personalidades de diferentes disciplinas: psiquiatría, ingeniería, fisiología, antropología, informática, neurofisiología, zoología, psicología, sociología, filosofía, matemática.¹³² (Foerster, 1997:129; Segal, 1994: 204-207).

¹³⁰ Esto nos remite al debate que los filósofos de la ciencia insertan en la época de los setenta: los datos cargados de teoría y la infradeterminación de las teorías. Significativamente este debate se da entre realistas que aunque aceptan que los datos tendencialmente son datos moldeados por la teoría, no pueden aceptar que no exista la realidad para avalar en última instancia si una teoría es falsa o verdadera (hasta que otra teoría la falsee). Específicamente estamos pensando en Mary Hesse en *The structure of scientific inference* (1974) y en su conexión específica con la propuesta de Anthony Giddens.

¹³¹ El propio von Foerster afirma que “sus amigos historiadores” proponen que el constructivismo puede ser rastreado hasta los “Filósofos presocráticos, pasando por el Renacimiento, Giambattista Vico y otras grandes cabezas” (Foerster, 1998^a: 629). Por otro lado, Glasersfeld afirma que Giambattista Vico fue el primer constructivista (1998: 28-30).

¹³² Entre los nombres de los asistentes están Norbert Wiener, John von Neumann, Gregory Bateson, Margaret Mead, Arturo Rosenblueth, Ross Ashby y el propio von Foerster.

La importancia de estas conferencias –que se impartieron de 1946 a 1953- se remite a que es ahí donde surge lo que actualmente se llama *Cibernética de Segundo Orden*.¹³³ De esta propuesta cabe destacar el concepto de autorreferencia que, podemos afirmar, es el que, inminentemente se retoma al hablar de constructivismo radical. A éste se añaden tres términos más que provienen de diversos desarrollos teóricos. El primero surge en la biología y es propuesto por Humberto Maturana, a saber, la *autopoiesis*;¹³⁴ el segundo surge en la matemática, propuesto por George Spencer-Brown, a saber, su teoría de la forma; y en tercer lugar una visión modificada de sistema clausurado operativamente – que es consecuencia del desarrollo de la Teoría de sistemas-¹³⁵ alimentado por la autorreferencialidad y la autopoiesis.

La presentación de estos conceptos es relevante en tanto sirven como una base de características comunes –además de la convicción de la verdad como no correspondencia - de quienes se llaman a sí mismos C.R.¹³⁶

Autorreferencialidad

Como ya se mencionó, este término surge a partir de las conferencias Macy, en el contexto de lo que después se llamaría la cibernética de segundo orden. La autorreferencialidad tiene que ver, específicamente, con un cuestionamiento de la causalidad lineal y su contraposición con una causalidad circular. Es decir, en lugar de decir que el evento A causa a B, se dice que B es la causa de B. Esto es, B se causa a sí mismo. En una lógica lineal tal argumento es circular y por tanto no explica nada o explica que B se autoproduce. La posibilidad de que B se autoproduzca es lo que encierra el concepto de autorreferencialidad. Foerster diría que es la posibilidad de que “un sistema operativo se regenere a sí mismo por medio de su propio funcionamiento, su propio estado” (Foerster, 1998^a: 634). Esto es, una operación que puede realizar enlaces subsecuentes (Luhmann, 1996: 68) y así regenerar su propia operación. Las aseveraciones autorreferenciales generan paradojas y por eso han sido evitadas en la

¹³³ No en balde las últimas cinco conferencias fueron publicadas bajo el título de *Cybernetics* (Foerster, 1997: 133-134).

¹³⁴ Aunque, a decir del biólogo-filósofo de la ciencia Mario Casanueva, la idea no es de Maturana sino de un biólogo chileno de principios de siglo.

¹³⁵ Para un recuento de la modificación del concepto de sistema ver la lección 2 de (Luhmann, 1996)

¹³⁶ Por supuesto, cada uno adopta y adapta la perspectiva según su posición particular. Entre los más sobresalientes podríamos mencionar a Ernst von Glasersfeld, Paul Waltzlawick, Heinz von Foerster, Peter Krieg, Humberto Maturana, Francisco Varela, Edgar Morin, Niklas Luhmann. Todos ellos de disciplinas tan diferentes como la física, la biología, la sociología y la psicología.

ciencia. Los constructivistas afirman que al excluir la paradoja se dejan fuera desarrollos interesantes de teoría y sus consecuencias.

Citemos como ejemplo de autorreferencialidad lo que Platón en el *Teetetos* recupera como afirmación de Protágoras “el hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser de las cosas que son como del no ser de las que no son” (Cornford, 1991: 43; Platón, 152). La paradoja está en que Protágoras afirma que lo que él dice es verdad para él y, al mismo tiempo, puede ser falso para otro. Si uno dice que la opinión de Protágoras es falsa y ese criterio es verdadero para él, entonces lo que dice Protágoras es falso y verdadero a la vez. ¿Cómo se resuelve la paradoja? Diciendo que lo que afirma Protágoras es una opinión y no un conocimiento verdadero.

¿Qué es lo que diría el C.R.? Diría que la paradoja es intrínseca a la actividad de conocer. El conocer es una actividad autorreferencial que encierra la paradoja de que no se puede ver desde dónde se ve, a menos que pase tiempo. Así la afirmación atribuida a Protágoras, que ve la actividad de conocer como algo propio de cada hombre, necesitará tiempo -y otro observador- para mostrar que entonces se tendría que aplicar a sí misma y por lo tanto resultaría contradictoria. Pero esta observación, a su vez, no puede ver desde dónde está haciendo la observación y se necesitaría otra observación -y tiempo- para que se observara desde dónde observa. Siguiendo este concepto y aplicándolo al conocimiento y la realidad, el conocer sería un acto autorreferido que parte de una paradoja y que no tiene contacto con la realidad -más que con aquella que construye-. Al final de la explicación de conceptos se dará una visión más acabada de las implicaciones que esto tiene para el conocimiento.

Autopoiesis

El término *autopoiesis* lo acuña el biólogo chileno Humberto Maturana. Éste surge, a decir del biólogo, de la inquietud acerca de cómo se diferencia algo vivo de algo no vivo. La respuesta, desde esta perspectiva, es que lo vivo mantiene una *autopoiesis*, esto es, lo vivo se produce a sí mismo (Maturana, 1996: 25). El ejemplo clásico es la célula. La célula es capaz de producir sus propios elementos y, entre ellos, la membrana que la separa del entorno (de todo lo que no es la célula). Es decir, la célula vive en un entorno y en ese entorno (en ese nicho diría Maturana) ‘existe’. Pero esto no implica que esté determinado por él. ¿Cómo puede un sistema autopoietico estar en el entorno y

no ser determinado por él? Maturana inserta aquí el concepto de *acoplamiento estructural*. Este término designa “una relación de simultaneidad... pero aquello que existe simultáneamente se sustrae a la influencia causal.” (Luhmann, 1997b:121).

Si recordamos la definición de autorreferencia como un sistema operativo que se genera a sí mismo, parecería no estar clara cuál sería la diferencia entre ésta y la autopoiesis. La diferencia radica en que la autorreferencia se refiere a la reproducción de las estructuras y la *autopoiesis* estará referida a la reproducción de los elementos del sistema (Torres, 1991: 21). Posteriormente se aclarará más esta aparentemente sutil distinción ver *infra* 4.2.1.4.

Sistemas operativamente cerrados

La brevedad del anterior apartado se explica, en parte, por la íntima relación de autorreferencialidad, autopoiesis y los sistemas operativamente cerrados. Esto se verá a continuación.

Con respecto a la noción de ‘sistema’, podemos ver que han existido varias posiciones que históricamente han ido cambiando. El primer referente que existe de un ‘sistema’ proviene de la física. Ahí un sistema es cerrado (no existe un entorno, y si existe no hay intercambio con él) y por tanto produce entropía hasta el grado que desaparece (se destruye). La biología y después la ciencia social, adoptan el concepto de sistema, pero no es el concepto de la física. En estos ámbitos, los sistemas son abiertos (por lo que crean neguentropía), tienen intercambios con el entorno y pueden conservar una cierta estabilidad y perseguir la adaptación.¹³⁷ A partir de ese concepto simple de sistema abierto, se teoriza acerca de cómo se hacen esos intercambios con el entorno. Así se habla de un sistema como una *black box* que recibe *inputs* del entorno y, a su vez, produce *outputs*. O se habla de cómo los sistemas asimilan información proveniente del entorno para adaptarse de mejor forma a éste.¹³⁸ Es a partir de las propuestas de la

¹³⁷ Como mencionamos en el capítulo anterior (ver *supra* 3.3.3), Parsons transita en su propuesta teórica, de plantear un sistema cerrado a uno abierto.

¹³⁸ Por ejemplo, Jay W. Forrester - un teórico de sistemas- fue asignado por la Fuerza Aérea de E.U. en 1952 para coordinar la implementación de una alerta y un sistema de defensa utilizando radar y computadoras por primera vez. Mediante la implementación de la teoría de sistemas ideó el SAGE, un sistema donde las máquinas podían tomar decisiones al momento que la información llegaba. Es decir, eran capaces de asumir el estímulo del medio y acoplarlo a su estructura para modificar su comportamiento.

llamada cibernética de segundo orden y del propio concepto de *autopoiesis* que el concepto de sistema se modifica. Como enunciamos brevemente, después de concebir a los sistemas cerrados, los sistemas se habían pensado como ‘entidades’ abiertas; con la autorreferencialidad y la *autopoiesis* el concepto de sistema se piensa como operativamente cerrado. Esto no significa pensar en un sistema (orgánico por ejemplo) aislado de su medio ambiente. Simplemente un sistema que opera a partir de sus propias estructuras, de sus propios elementos. Un sistema que determina sus límites a partir de sí mismo y que construye su entorno.¹³⁹

Para justificar que los sistemas construyen su propio entorno, los C.R. se apoyan en múltiples estudios empíricos. Por poner un ejemplo, retomaremos aquí el caso de la operación del sistema nervioso. Según afirma von Foerster,

disponemos de aproximadamente 100 millones de células sensoriales, pero nuestro sistema nervioso contiene, en cambio, unos 10.000.000 millones de sinapsis...[si retomamos estas cifras resulta que somos] 1000.000.000 de veces más receptivos frente a modificaciones de nuestro medio interior que frente a modificaciones de nuestro medio exterior (Foerster, 1998b: 48).

Esto es, aunque no estamos aislados de nuestro exterior no estamos determinados por él. Existe una cerradura estructural a partir de la cual el sistema opera autorreferencialmente. Y esto tiene implicaciones en muchos ámbitos. Uno de ellos es la ‘selección natural’. Si en términos evolutivos se decía que, sólo sobrevivían las especies seleccionadas por el ambiente, es decir, sólo las mejores, ahora únicamente podemos decir que las especies persisten porque están adaptadas. Eso no quiere decir que sean ‘mejores’, simplemente están adaptadas. La única injerencia determinante del ‘entorno’, con respecto al sistema, es en el momento de su destrucción. Pero el ambiente no causa un cambio en el sistema –como sostenían las propuestas que hablaban de sistemas abiertos-.

¿Qué quiere decir todo esto con respecto al conocimiento? Simplemente estos son los argumentos del C.R. para afirmar que, no podemos conocer la realidad, sino que la construimos. Regresando al ejemplo del sistema nervioso, los estímulos (las irritaciones dirían los constructivistas) del entorno no son percibidos cualitativamente sino cuantitativamente. Esto es, lo único que perciben nuestras células sensoriales es un *bip*,

¹³⁹ No se está diciendo aquí que los sistemas generan el entorno, sino que sólo lo pueden ver desde su propia referencia.

bip, bip de mayor o menor intensidad y esto es traducido en calor, frío, dolor. Esto quiere decir que, construimos ese medio ambiente –ese entorno- y nunca podremos saber cómo es.

Conocer es, entonces, construir conocimiento. Conocer es conocer. Es una tautología desarrollada y en lo enunciado también está incluida su paradoja: el C.R. está justificando su existencia en una construcción surgida a partir de su existencia (el término de existencia se puede cambiar por operación y así se evitan resonancias ontológicas).

La teoría de la forma

Esta se refiere a la propuesta de un matemático, George Spencer-Brown, que intenta reducir a su mínima expresión el álgebra booleana. El resultado es la frase que lo caracteriza: *Draw a distinction!* Es decir, el álgebra y cualquier otro evento en el mundo surgen a partir de una distinción, de una diferencia. La cuestión es que no se parte de una identidad que posteriormente se diferencia. Se parte siempre de una diferencia. El ejemplo típico de esto puede ser el caso de Dios como lo originario, lo primero, la unidad por excelencia que es, ante todo, una diferencia. Es una diferencia entre Dios /todo lo que no es Dios.

La forma es “... una línea de frontera que marca una diferencia y obliga a clarificar qué parte se indica” (Luhmann, 1996: 65). Esto quiere decir que la forma es la diferencia que implica algo y lo otro (que puede ser su negación) y que al mismo tiempo implica el señalamiento (la indicación) de qué parte de la forma se está seleccionando. En el caso anterior -la forma Dios/lo que no es Dios-, la indicación está del lado de Dios pero al hablarse de Dios se supone que existe todo lo que no es Dios.¹⁴⁰

La complejidad que se pueda desarrollar de un lado de la forma puede llegar a integrar lo que está del otro lado. A esto Spencer-Brown le llama *re-entry*, esto es “la reentrada de la forma otra vez en la forma; o de una distinción dentro de lo que ya ha sido distinguido” (Luhmann, 1996: 69). Podemos decir, con otras palabras, que es la posibilidad de que lo distinguido pueda hacer autorreferencias (una observación acerca

¹⁴⁰ Luhmann dirá que esa es ‘la observación del Diablo’ cuando intenta ser mejor que Dios y observarlo, al hacer eso rompe con la unidad y aparece la diferencia entre Dios/lo que no es Dios (Luhmann, 1997 : 477)

de sí mismo) y heterorreferencias (una observación acerca de ‘lo otro’, ‘el entorno’, ‘el otro lado de la forma’). Esto es, que desde la indicación Dios pueda hablar de Dios y de lo que no es Dios.

La forma sirve al C.R. para complementar los conceptos ya mencionados. Si pensamos en sistemas operativamente cerrados, autopoieticos y autorreferenciales que construyen su ambiente, éstos lo construyen a partir de distinciones –que no tienen correspondencia con el entorno- y que surgen del propio sistema operativo. Y estas distinciones implican seleccionar una y no otra cosa. Implican incluso decir qué es parte del sistema y qué no lo es.

c. Implicaciones del C. R. para el conocimiento

Ciertamente a lo largo de la explicación de los conceptos se han ido delineando algunas consecuencias que éstos tienen con respecto al conocimiento. Sin embargo, será necesario puntualizarlas de forma más precisa, ya que aquí podremos encontrar las continuidades y discontinuidades con el ‘constructivismo operativo’ de Niklas Luhmann. En este apartado revisaremos dos cuestiones: el concepto de sistema, su aplicación y su relación con el concepto de observador; y la conexión con ‘la realidad’ (que es la característica que separa primordialmente al C.R. de una epistemología realista).

Sistema y observador

En estos dos conceptos podemos localizar una fuente de controversia entre la posición luhmanniana y el C.R. Como ya se había mencionado, hablar de C.R. implica hacer una selección muy amplia de autores. En ese caso sólo se retomará la posición de Humberto Maturana y brevemente la de Heinz von Foerster para puntualizarlos.

Cualquier sociólogo versado en teoría contemporánea, aunque no conozca la propuesta de Luhmann, podrá identificarla –sin mayor dificultad- con una teoría sistémica. Esto es, para la teoría luhmanniana, el concepto de sistema es fundante. En el apartado de este trabajo, denominado “Algunos conceptos fundamentales del constructivismo radical” se menciona que uno de sus elementos primordiales es la inclusión de un *sistema operativamente cerrado* –cuestión que parecería encajar con la conceptualización luhmanniana-. Así, podríamos pensar que la conceptualización de sistema proviene, para Luhmann, del propio C.R. Pero esto no es así.

Para poder explicar por qué no es así, deberemos primeramente exponer qué es un sistema para el C.R. y cómo se relaciona con el acto de conocer. Es en la segunda parte de la explicación que entrará el concepto de observador.

Si regresamos al concepto de *sistema operativamente cerrado* vemos que esto implica una ‘entidad’ que es capaz de autogenerarse, por ende de poner sus límites, de autodistinguirse de un entorno. Y, siendo coherente con los propios supuestos del C.R., esto es una construcción: tanto lo que el ‘ente’ hace de su entorno (la construcción de su realidad) como lo que el C.R. hace al afirmar que el ‘ente’ construye su entorno. La diferencia entre estas dos construcciones está dada por el tipo de observación. Llamaremos a la primera una observación de primer orden y a la segunda –que es una observación de la observación- de segundo orden.

La duda que queda sin aclarar se refiere a qué es un sistema. Efectivamente se entiende la definición pero ¿el concepto de sistema se aplica sólo a los organismos vivientes autopoieticos o también a las construcciones de segundo orden? Es decir, ¿el observador del observador es un sistema? ¿El hombre es un observador y por ende es un sistema?

Para Maturana los organismos vivientes son sistemas y la sociedad es un sistema. Pero la sociedad es un agregado de hombres, es decir, los hombres son elementos del sistema sociedad. La sociedad es una prolongación de lo biológico, una prolongación que surge de la propia evolución biológica cuyo punto culminante –y fundante- es el lenguaje (Maturana y Varela, 1996: cap. 9). En los sistemas sociales existen componentes (hombres) que “están acoplados estructuralmente en dominios lingüísticos, donde ellos pueden operar con lenguaje y ser observadores” (*ibid*, 132) Esto quiere decir que los observadores en la sociedad son seres humanos que pueden ser autorreferentes pero no autopoieticos. La autopoiesis sólo sirve para mostrar la clausura a nivel del organismo y por ende la imposibilidad de ‘conocer’ el exterior – y sólo construirlo-. Entonces, los científicos son individuos que observan desde la clausura operativa de su sistema nervioso y que pueden ‘observar’ lo mismo si parten de las mismas distinciones. Un experimento científico entonces será un grupo de distinciones compartidas que, de ser seguidas al pie de la letra, conducirán a los mismos resultados.

Lo que estos componentes (observadores- humanos) tienen en común es que pertenecen al sistema social y comparten el lenguaje como una forma de acoplamiento estructural que les permite continuar adaptados a ese medio construido (aunque no imaginado). Así, cada hombre es un observador. La consecuencia de esto es que aparecen una pluralidad de posiciones no sólo teóricas sino en general de la vida cotidiana, donde ninguna tiene una mejor y mayor fundamentación que la otra –en caso de que cumplan el círculo: lo enunciado que se cumple al enunciarse-. Todas comparten que son construcciones –en un lenguaje común- surgidas a partir de los propios referentes, de las propias distinciones.¹⁴¹

Tanto para Maturana como para Heinz von Foerster, esta posición de los observadores que observan a partir de sus propias distinciones tiene implicaciones éticas. Para von Foerster ser parte del C.R. implica un momento de arbitrariedad, implica una elección –elección altamente plausible según su posición-.¹⁴² Esta elección implica responsabilidad e implica autonomía. Autonomía porque mis acciones, mis distinciones son producto de mi propia autorreferencialidad –el entorno mínimamente ‘irrita’ mi forma de conducirme-. Responsabilidad porque son mis acciones y por tanto, tengo que asumir las consecuencias de éstas. Para Maturana “el conocimiento del conocimiento obliga” (Maturana y Varela, 1996:162). Implica buscar una perspectiva más abarcadora donde las distinciones de todos –y sus identidades-¹⁴³ puedan incluirse. Así afirma que:

Todo acto humano tiene lugar en el lenguaje. Todo acto en el lenguaje trae a la mano el mundo que se crea con otros en el acto de convivencia que da origen a lo humano; por esto todo acto humano tiene sentido ético. Este amarre de lo humano a lo humano es, en último término, el fundamento de toda ética como reflexión sobre la legitimidad de la presencia del otro. (*ibid*, 163)

¹⁴¹ Es en la novela donde se desarrolla esta ‘forma de observar’. En la novela, la historia se desarrolla a partir de la perspectiva (observación) del o los personajes centrales.

¹⁴² Altamente plausible afirma von Foerster, incluso si partiéramos de que esta es una posición solipsista. Por ejemplo, pensando en un hombre que asegura encarnar la única realidad y que todo lo demás es su imaginación, dice Foerster “No puedo negar, sin embargo, que su mundo imaginario está poblado de imágenes de fantasmas que no difieren de él. Por lo tanto tiene que conceder que estos seres pueden empeñarse a su vez en considerarse la única realidad y contemplar todo lo demás como producto de su imaginación. También su mundo imaginario estaría habitado por imágenes de fantasmas, entre los que estaría él (el primer hombre)... Según el principio de la relatividad, una hipótesis puede ser rechazada si es aplicable a dos casos por separado, pero no simultáneamente... de esta manera, mi punto de vista solpsístico se hace insostenible tan pronto como invento otro ser viviente autónomo a mi lado.” (Foerster, 1998b: 54).

¹⁴³ Para Maturana el ‘yo’ es una “recursión descriptiva”, es lo que nos permite tener una coherencia descriptiva autorreferencial en un ámbito de lenguaje.

Es decir, ya que todos somos humanos gracias al lenguaje -que es un producto evolutivo- y este permite que estemos acoplados estructuralmente y formemos el sistema social, entonces nuestro grado de autonomía es amplio¹⁴⁴ pero tiene sustento en su ser social y por ende deberá reconocer a todos sus elementos y sus distinciones. Y deberá hacerlo, porque no puede –siguiendo el argumento de Maturana- negar que ve qué es conocer y dónde está la posibilidad de conocer y de ser observador.

Así el dilema del orden social –del por qué existe la sociedad- Maturana lo resuelve desde una perspectiva biológica –como un producto evolutivo. Por supuesto este autor afirma, al igual que von Foerster y que lo otros constructivistas, que esta posición es un constructo que no tiene mayor validez que otros y que adoptarlo implica asumir una serie de distinciones específicas.

Conexión con la realidad

En este párrafo, para evitar confusiones, hablaremos de Realidad (con mayúscula) para referirnos al entorno imposible de ser conocido, pero existente –desde la perspectiva del C.R.- y, de realidad (con minúscula) a la construcción del entorno (o medio ambiente) que se hace desde los observadores.

Retomando la posición de Maturana diremos que, para el C.R., el conocimiento se construye “al filo de la navaja” entre el representacionismo y el solipsismo. Es decir, nuestro conocimiento no es una representación de la Realidad y no podemos hacer una conexión punto por punto entre nuestras teorías y ésta; pero tampoco podemos decir que nuestro conocimiento es una construcción a partir de nuestras imaginaciones. Afirma Maturana que,

en esta vía media lo que encontramos es la regularidad del mundo que experimentamos en cada momento, pero sin ningún punto de referencia independiente de nosotros que nos garantice la estabilidad absoluta que le quisiéramos asignar a nuestras descripciones. (*ibid*, 161)

Con lo anterior, parecería ser que, la verdad científica es una verdad consensuada que no tiene que ver con la realidad y que en última instancia la Realidad no podría

¹⁴⁴ Maturana afirma que el organismo biológico restringe la creatividad individual de los elementos que lo integran ya que estas unidades existen sólo para producirlo. El sistema social amplía “la creatividad individual de sus componentes (los hombres) pues éste existe para éstos” (Maturana y Varela, 1996: 132).

sustentarla. Ya que no es esto lo que asevera el C.R., será interesante puntualizar lo que afirma Ernst von Glasersfeld. Para él, el conocimiento no implica una correspondencia (match) como afirman los empiristas pero sí implica encajar (fit). Así cuando un conocimiento encaja, esto “describe la capacidad de la llave pero no la cerradura” (Glasersfeld, 1988: 22-23). Esto quiere decir que nunca podremos conocer si lo que existe allá afuera es una gran cerradura verde y con diamantes que abre la puerta de un gran palacio (siguiendo la analogía de Glasersfeld –y ampliándola-) pero podremos construir artefactos que permitan “seguir abriendo”, “seguir caminando”, que nos abran posibilidades en lugar de cerrarlas. Pero, siendo consecuentes con el pensamiento del C.R. nunca sabríamos cuándo estamos abriendo una puerta, cuándo estamos caminando (y caminar es una palabra que nos podría remitir en el caso de la ciencia a ‘progreso’). Simplemente podemos tener la certeza de que estamos adaptados al entorno porque seguimos viviendo.

Lo expuesto es problemático y requeriría de un análisis más fino, ya que en algunos momentos parecería que la correspondencia con el entorno sí es posible y en ese momento -en el momento en que encaja (matches)- sí es posible hablar de verificación por el entorno. Ese punto, aunque permeado por una serie de construcciones propias, se parece al momento en que Kant afirma que le hacemos preguntas a la naturaleza y ella responde (ver *supra* 1.4.1.1). En ese sentido ‘lo novedoso’ del constructivismo parece perderse e incluso confundirse con un falsacionismo sofisticado¹⁴⁵ o con un pragmatismo (pensando en J. Dewey en *The logic of verification*). No obstante, con estos elementos podremos contrastar la posición luhmanniana y exponer específicamente cuál es su propuesta epistemológica y cómo se aplica a la sociología.

4.2.1.2 Constructivismo Operativo

Para facilitar la discusión, seguiremos las cuestiones analizadas en el apartado “Implicaciones del C.R. para el conocimiento” para entender los puntos de diferencia con la propuesta epistemológica de Luhmann.

¹⁴⁵ Me refiero a la modificación que Lakatos hace al falsacionismo de Popper al decir que ciertos ‘datos’ podrán fallar pero no podemos saber si falsean a la teoría, a su núcleo duro o a una cierta afirmación que se deriva de la teoría (Lakatos, 1983).

a. Sistema y observador

Se intentó mostrar en el apartado anterior del mismo nombre, cómo para el C.R. –y se está pensando específicamente en Maturana- un sistema no es necesariamente un observador. Para ejemplificar esto podemos decir que la célula observa –en el sentido que distingue- qué es la célula y qué no lo es y, por tanto, es capaz de mantener sus límites. Aquí la célula es un sistema operativamente cerrado, autopoietico y es un observador. Desde la perspectiva de Maturana, en el caso del ser humano, éste no es un sistema autopoietico –aunque su sistema nervioso sí lo sea-. Sin embargo es un observador, un observador dentro del sistema social –al que tampoco podemos atribuir el concepto de autopoiesis- que construye ‘la realidad’ a partir de sus propias distinciones; distinciones que puede generar de las atribuciones que haga a lo que su sistema nervioso procesa.

En ese sentido caben en la ciencia, por ejemplo, todas las distinciones posibles con tal que un científico las enuncie¹⁴⁶ como una serie de pasos para que otros los sigan. Parecería no haber restricciones a lo que puede ser un conocimiento científico –más que una serie de pasos, que lleven de vuelta a lo inicialmente planteado-.

En contraposición, Luhmann se pregunta precisamente qué es el ser humano, si no es un sistema nervioso (no sólo es un cerebro) y tampoco es una conciencia (trascendental), si es un elemento del sistema social, cómo podemos fijar sus límites. En el esquema que propone Maturana, el ser humano es autorreferencial, esto implicaría que opera con base en sus propias operaciones, pero cuáles serían esas operaciones, ¿las de la conciencia?, ¿las del sistema nervioso como sistema orgánico?, ¿las del sistema social?

Aquí, Luhmann habla con respecto a Maturana como lo hace con respecto a las teorías de la acción en sociología (como ya vimos en la crítica a Max Weber y Alfred Schütz). Y su afirmación es tajante, el ser humano no es un elemento del sistema social, es su entorno. Sólo podemos hablar de tres tipos de sistemas: los biológicos, los psíquicos y

¹⁴⁶ Von Foerster da un ejemplo que justifica tal aseveración. Se trata de un diálogo que afirma haber retomado de una presentación de Bateson donde una hija pregunta a su padre qué es un instinto. El padre afirma que es un principio explicativo. La hija vuelve a inquirir qué es lo que explica ese principio explicativo. El padre contesta que todo, cualquier cosa que se quiera explicar. La hija replica: No seas tonto, eso no explica la gravedad. Y el padre contesta “No, y eso es porque nadie quiere que el instinto explique la gravedad. Si lo quisieran, lo explicaría” (1998^a: 631).

los sociales.¹⁴⁷ Los tres comparten ser autorreferenciales, autopoieticos y operativamente cerrados. Esto significa que no hay causalidad de uno a otro, que se autodeterminan. En ese sentido el sistema psíquico es entorno del sistema social. El propio concepto de hombre es ambiguo (no podemos definir si sólo se remite a la conciencia o a lo orgánico) y por eso no es necesario.¹⁴⁸

Y así, Luhmann afirma que tanto Maturana como las teorías de la acción, han dejado de lado un problema no resuelto: ¿cómo es posible que un observador pueda observar como observador a otro sistema psíquico? Formulado de otra manera ¿cómo es posible la intersubjetividad?¹⁴⁹ Al respecto, nos dice el autor, es algo en lo que hasta el momento se han dado varios intentos de solución.

Una solución propone que lo planteado (la intersubjetividad o el pensar a otro como observador) es posible mediante una analogía: el otro se toma como un yo, se experimenta como un *alter ego* (Luhmann, 1999: 120). Este es el caso de Alfred Schütz que ya mencionamos en el anterior capítulo (ver *supra* 3.2). La otra forma de resolver el problema tiene que ver directamente con lo que postula Maturana. El autor chileno, dice Luhmann, propone que “dos organismos entran en una interacción coordinada, gracias a que los dos interactúan en un campo de interacción altamente compatible” (Luhmann: 1993: 121). El lenguaje ha generado la posibilidad de que estos organismos estén coordinados consensualmente a pesar de estar clausurados operativamente. Sin embargo, afirma Luhmann, Maturana no aclara cómo un observador puede considerar al otro como un observador. Además –en lenguaje luhmanniano- no se sabe si el observador es una conciencia, un organismo biológico o el acoplamiento de ambos.

¹⁴⁷ Dejando de lado las máquinas que también pueden ser sistemas.

¹⁴⁸ Es interesante ver la posición de Maturana respecto a que Luhmann retome el concepto de autopoiesis para el sistema social y vea a los hombres como entorno: “Ciertamente se puede hacer lo que Luhmann hace al distinguir un sistema cerrado definiblemente autopoietico en el espacio de las comunicaciones que él llama sistema social. Lo que yo me pregunto es si una noción de lo social como ésta surge en el ámbito cotidiano y se aplica adecuadamente a ese sistema: es decir, me pregunto si el sistema que Luhmann distingue como sistema social genera los fenómenos y experiencias que en la vida cotidiana connotamos al hablar de lo social. Yo pienso que no, que no lo hace... y pienso así porque... lo que yo quiero explicar son las experiencias cotidianas que las palabras connotan... Lo social no pertenece a la sociología, pertenece a la vida cotidiana, y la sociología hace sentido sólo como intento explicativo de la vida cotidiana, si no, es sólo literatura... Si lo humano fuera periférico a lo social no cabría la reflexión liberadora como un acto reflexivo personal que saca al vivir humano del vivir humano que atrapa devolviendo al individuo su libertad” (Maturana, citado por Torres, 1996: 93).

¹⁴⁹ Tema que se trató específicamente en *supra* 3.2.

Finalmente, Luhmann expone su propia explicación para este fenómeno –la consideración del otro como observador-. Para él esto es posible gracias a la comunicación. No se necesita saber qué es lo que sucede en el interior del sujeto (de su conciencia o de su sistema nervioso). Lo que se necesita dice Luhmann “son simplemente rellenos que son indispensables para la continuidad de la comunicación” (*idem*). Para ejemplificar esto podemos decir que en un encuentro de dos ‘personas’¹⁵⁰ una dice a la otra “Hola, cómo estás”. Para que la comunicación siga se necesitará un “Bien, gracias”, un “Mal”, un “Aquí pasándola”, un “Qué te importa”. Todos estos son “rellenos” –si se quiere usar esa palabra- que permiten que la comunicación continúe. Para esto no se necesita saber qué está sucediendo en el sistema psíquico de esa ‘persona’; aunque por supuesto, la comunicación puede hacer atribuciones a la ‘persona’ diciendo que contesta así porque es ‘un enojón’. Esa atribución tendrá consecuencias comunicativas cuando se comunique (valga la redundancia).

Entonces, la conclusión a que llega Luhmann es que los observadores son sistemas. Las observaciones no las hacen los hombres en el sistema social sino los subsistemas del propio sistema social. La ciencia es un subsistema del sistema social y –siguiendo el concepto mencionado de sistema- es autorreferente, autopoietico y operativamente cerrado. Esto significa que no se puede hacer cualquier tipo de observación sino sólo aquella que el propio sistema de la ciencia discrimina, distingue utilizando su propia operación. Tales observaciones sólo parecerán arbitrarias al observador de la observación, pero no son –no pueden ser- de un individuo, puesto que hay “dependencias sociales y temporales (históricas) en el proceso de la cognición” (Luhmann, 1990^a: 76).

b. Conexión con la realidad

¹⁵⁰ Es importante aclarar que para Luhmann, las personas son “una estructura de autopoiesis de los sistemas sociales, pero no constituyen... sistemas psíquicos o seres humanos completos...La función de personalización queda circunscrita a la comunicación en los sistemas sociales... (las personas) pueden servir como puntos de atribución para las suposiciones causales y, en particular para las responsabilidades. Sin embargo, todo eso es exclusivamente realidad comunicativa sin ningún efecto determinante en los procesos de conciencia” (Luhmann, 1990^a: 30)

Para Luhmann la Realidad¹⁵¹ es algo que podemos ver con el rabillo del ojo mientras conocemos, es decir, es algo que necesitamos suponer que existe como entorno de lo que estamos distinguiendo. La realidad¹⁵² es “la aceptación de soluciones a problemas de inconsistencia” (Luhman, 2000:177). Esto, a primera vista, parecería una solución de corte pragmático (pensando en la tradición del pragmatismo norteamericano), es decir, un individuo se encuentra ante un problema –ante una contradicción- y busca una solución ante la ‘inconsistencia’ que experimenta.¹⁵³ Sin embargo, para Luhmann, como ya hemos visto, no hay individuos (tan solo atribuciones de lo que son ‘individuos’) y las contradicciones se dan en la realidad –que es lo que podemos conocer-.

La reconstrucción semántica es posible gracias a la comunicación y, en ese sentido, a la causalidad construida. Jean Piaget tiene un ejemplo similar y que puede ayudar en la explicación:

Si yo recuerdo, por ejemplo, haberme puesto la corbata hace diez días, antes de haber dado mis clases matinales y de ningún modo después, no es porque estos recuerdos se hayan grabado de manera indeleble en un orden preciso de sucesión: es porque yo estoy seguro de que el primero de los dos forma parte de las condiciones necesarias del segundo. (Piaget, 2000: 14)

Es decir, no es que el tiempo sea una secuencia de causalidades, es porque construyo las causalidades¹⁵⁴ que hay tiempo. El tiempo es real, el tiempo es construido.

Efectivamente no podemos decir que no existe una Realidad, dice Luhmann (aunque también menciona que tampoco podemos afirmar que existe una Realidad), pero no podemos pensar en ningún tipo de correspondencia. Como se recordará, Glaserfeld – un C.R.- afirma que no hay correspondencia (match) sino que se ‘encaja’ (fit) con la realidad. Sin embargo esto parecería remitirnos a una posición kantiana donde construimos la naturaleza –a partir de *a priori*- pero le podemos hacer preguntas. A esto se podría cuestionar metafóricamente: ¿Cómo se le puede hacer preguntas en un idioma

¹⁵¹ Cabe mencionar que Luhmann no hace esta distinción Realidad/realidad. Simplemente afirma que el conocimiento sólo se puede conocer a sí mismo aunque “puede darse cuenta... que esto sólo es posible si existe algo más que conocimiento” (Luhmann, 1993: 93).

¹⁵² Retomando la distinción Realidad /realidad introducida anteriormente.

¹⁵³ La inconsistencia para los pragmatistas parecería provenir de la Realidad aunque se presenta ante nosotros en forma de realidad. Así cuando algo ‘funciona’ o es eficiente en la realidad, hubo algún tipo de conexión con la Realidad.

¹⁵⁴ Para Luhmann, la causalidad es una construcción semántica, una forma de atribución, de sentido, de función y de complejidad. Para ver más al respecto Luhmann, Niklas “La condición de la causalidad” (1999: 136 y ss).

a algo que no habla ese idioma...? ¿Que ni siquiera habla...? ¿Que ni si quiera lo podemos denominar 'algo' porque implica una distinción –que es nuestra-?

Si la posición de Luhmann no es pragmática, ni tampoco constructivista radical –por lo menos en el sentido de Glasersfeld- ¿cuál es entonces su posición? En una entrevista publicada en el 2000, por William Rasch, el sociólogo alemán afirma que la pregunta de la relación con la Realidad, no es si ésta está afuera y no la podemos conocer, sino por qué, “un sistema cerrado como un cerebro necesita una distinción adentro/ afuera para enfrentar sus propios problemas, y por qué construye algo afuera que externaliza los problemas *internos* del funcionamiento del cerebro” (Luhmann, 2000: 179).¹⁵⁵ Es decir, por qué la conciencia (o el sistema psíquico, en términos luhmannianos) para enfrentar problemas, los construye como externos. Lo que sucede, dirá el sociólogo de Bielefeld, es que atribuimos como conflictos externos, cuestiones internas, y para resolverlos, apelamos a nuestra propia memoria operativa (si hablamos de sistemas de conciencia).¹⁵⁶

De esta manera, Luhmann se diferencia del pragmatismo porque los problemas a que se enfrenta la conciencia no son propuestos o expresados por la realidad contradictoria, sino por un conflicto de la propia memoria que se expresa como externo. Para el caso de la propuesta kantiana (que Glasersfeld sigue aunque con un lenguaje modificado), y que propugna por la resistencia de la realidad, Luhmann afirma que tal resistencia es un cálculo interno. Así afirma que “las cosas o los objetos de afuera son simplemente una forma en que se toma en cuenta la resolución de conflictos internos” (Luhmann, 2000: 181). Así, parecería ser que los sistemas (de conciencia, pero también los sociales) han generado distinciones externo /interno y que esto les ha permitido su propia autopoiesis –su propia autoproducción-.

Como hemos podido apreciar, Luhmann es crítico de varias posiciones del C.R. (con respecto a la observación y a la relación con la realidad). A continuación se enumerarán una serie de características de su propia propuesta, aunque algunas de ellas ya están implícitas en lo que se ha mencionado.

¹⁵⁵ El subrayado es mío.

¹⁵⁶ Como en el ejemplo de Piaget anteriormente mencionado.

c. El perfil de una teoría del conocimiento constructivista

En *La ciencia de la sociedad* Luhmann afirma que una teoría del conocimiento constructivista remite a varios *momentos* (Luhmann, 1990^a: 370):

1. “Existen bases empíricas para los procesos cognitivos, que presuponen para cada caso un cierre operativo de su propio sistema, especialmente la vida, la conciencia y la comunicación” (*idem*). Esto tiene que ver con lo ya expuesto en el inicio del punto “Sistema y observador”; para Luhmann existen tres sistemas autopoéticos operativamente cerrados que observan. Como vimos (ver nota 148 de este capítulo), Maturana le cuestiona la utilización del concepto de autopoiesis para conceptuar al ‘ser humano’ y a la sociedad. Uno de los argumentos que utiliza para rechazar lo anterior, se refiere a la aplicación de un rendimiento de la biología (la autopoiesis) para la explicación de lo social. Se le cuestiona cómo es posible tal exportación de conceptos de una disciplina a otra, cómo la utilización de la base empírica biológica,¹⁵⁷ le puede servir para fundamentar esto en lo social y en lo psíquico.

En términos más abstractos, podemos decir que Luhmann establece las condiciones de posibilidad de tal exportación de conceptos. Estas condiciones estarían dadas por el anudamiento de dos cuestiones: su método de comparación funcional y algunas implicaciones formales. Con respecto al método, a decir de Luhmann, éste defiende la posibilidad de “interpretar hechos más heterogéneos con los mismos conceptos y, por consiguiente, garantizar la posibilidad de comparación de contextos relacionales muy diversos” (Luhmann, 1997^a: 16). Así, los organismos, las conciencias y los sistemas sociales, a pesar de ser hechos heterogéneos, se pueden interpretar comparadamente a partir de sus similitudes. Y esto se anuda con la cuestión formal. Es decir, Luhmann se enfrenta a la pregunta de quién puede ser observador. En ese sentido, si las observaciones de la sociedad pudieran hacerse por todas las conciencias empíricas, se tendrían igual cantidad de descripciones cuya suma sería ‘la descripción de la sociedad’. Puesto que esto es inviable e implausible y existe una opción más *elegante*- a decir del propio autor-, Luhmann propone que la idea del observador se puede aplicar a sistemas sociales y a los sistemas de conciencia,

¹⁵⁷ Con bases empíricas se refiere principalmente a todos los experimentos llevados a cabo en el ámbito de la neurofisiología para sustentar que el sistema nervioso es operativamente cerrado. Para más detalles acerca de cuáles son estos experimentos ver (Foerster, 1998b; Varela, 1997: 107-114; Maturana y Varela, 1996: cap. 6 y 9). Para detalles de fisiología y funcionamiento del sistema nervioso ver (Maturana y Varela, 1980: cap.4).

porque hay “similitudes formales” (Luhmann, 2000: 176). La cerradura operacional de uno y otros, permite solucionar el problema de “cómo distinguir objetos o áreas del derecho, la economía, etcétera” (*ibid*, 183) –sin que se pierda en la diversidad de descripciones-. Así, con el fin de evadir asunciones esencialistas, Luhmann buscará decir qué es la ley según la ley. Y todo esto, desde la posición de un observador de segundo grado, que es la ciencia social, desde la teoría de sistemas.¹⁵⁸

Ahora bien, habría otra posibilidad de explicar por qué es plausible extraer un concepto como la autopoiesis de la biología y extrapolarlo a la sociedad. Si pensamos que para Luhmann todo es comunicación,¹⁵⁹ la exportación de conceptos no cambia de un ámbito biológico a otro social, los conceptos son sociales porque son comunicación. La biología puede hablar de lo biológico pero esa es una observación que se hace desde la comunicación. La ventaja de que el concepto de observación no esté localizado en la conciencia, sino en lo social estriba en que:

es posible hacer un comercio interdisciplinario, una especie de transferencia de lo que sabemos en cibernética o biología, a la sociología o psicología. Al decir que existen patrones muy generales que pueden ser descritos al hacer una distinción y cruzar el límite de la distinción nos permite preguntar acerca de la sociedad como un sistema que se auto-observa. (Luhmann, 2000:175-176)

Entonces, parecería decir Luhmann, hablar en términos del sistema social como un sistema que observa permite hacer homogéneo el conocimiento –ya que opera mediante comunicación, y por ende mediante distinciones- Ciertamente, si nos fijamos en la última parte de la cita parecería haber restricciones (*general patterns*) con respecto a cómo incorporar distinciones (de otras disciplinas). Esto, aunque no lo explicita aquí, tendrá que ver con que la ‘disciplina’ llegue a una observación de tercer orden. Es decir, a la observación de cómo se hacen las observaciones que se hacen acerca de cómo se opera. Y el caso que el sociólogo alemán cita es, precisamente, el de la sociología. Disciplina que, para él, aún opera en el segundo orden, es decir, implica “metodologías altamente generalizadas” pero que aún no han generado una capacidad teórica de observar su propia distinción y la utilizada por otras observaciones de segundo orden (Luhmann, 1990^a: 362). Por ello, formula que su propuesta teórica es una observación de tercer orden y por ende puede

¹⁵⁸ Esta solución, parece ser más útil para la explicación de lo social que la propuesta de Giddens. Esta conceptualización permite delimitar los significados de ‘actos’ por sistemas sociales específicos y no por ‘saberes mutuos’ aplicados individualmente.

¹⁵⁹ Tal concepto se aclarará en el siguiente apartado, ver *infra* 4.2.2.3

incorporar elementos de otras disciplinas. La clave aquí es la posibilidad de que exista autorreferencialidad en la propia teoría. Esto es, que la teoría pueda dar cuenta de su propia existencia y pueda en sí misma justificarse.

2. Toda cognición, todo conocimiento es una observación (hecha por un sistema operativamente cerrado). Esta observación siempre implica dos momentos en uno: diferenciación y designación. Esto es, toda observación implica que se diferencia una cosa de otra (la forma) y que se designa (indica) qué lado de la forma se observará.
3. Se necesita incluir aquí todos los logros evolutivos¹⁶⁰ que son consecuencia del poder diferenciar y relativos a la cognición. (Luhmann, 1990^a: 371) Especialmente es el caso de los rendimientos del lenguaje para la cognición al:
 - a) Negar tanto el control de las expectativas del sistema cognitivo, como la estimulación de cambios estructurales (*idem*). Esto es, el lenguaje no puede garantizar cumplimiento de expectativas ni puede realizar o estimular cambios en la estructura. Esto tiene que ver con la *doble contingencia*¹⁶¹ que implica que ni en la comunicación, ni en el nivel del lenguaje puede haber posibilidad de restringir que a una comunicación positiva (mediante lenguaje en este caso) continúe otra comunicación positiva. No se puede garantizar el consenso ni el no-consenso. Esta es una crítica implícita a Maturana¹⁶² quien a partir del logro evolutivo biológico del lenguaje plantea la posibilidad y garantía del consenso.¹⁶³ El lenguaje es una forma de acoplamiento estructural entre el sistema psíquico y el sistema social y por tal motivo no puede incidir causalmente ni en la conciencia ni en la comunicación. Diría el propio Luhmann que las expectativas se generan en el propio sistema, si se cumplen o se frustran

¹⁶⁰ La propuesta luhmanniana tiene parte de sus fundamentos en una teoría de la evolución (Torres, 1998: 671) sin embargo no comparte con Maturana que exista una continuidad entre lo biológico y lo social, es decir, que la sociedad sea un logro evolutivo surgido de lo biológico. La sociedad es una realidad emergente que surge en algún momento de la evolución, pero que se desprende de lo biológico. Es una realidad aparte (construida por la observación del sistema operativamente cerrado que es la sociedad). En ese sentido la sociedad evoluciona según su propia operación y tiene sus propios logros evolutivos.

¹⁶¹ Término que ya hemos tratado, ver *supra* 3.3.3.2, y que se desarrollará posteriormente, ver *infra* 4.2.2.1.

¹⁶² Y a Jürgen Habermas.

¹⁶³ Contra la posición de Maturana, Luhmann afirma “El lenguaje no es un sistema... el lenguaje no se habla a sí mismo. Más bien lo que pone a disposición el lenguaje es una diferencia específica de medio y forma” (1988^a: 88).

tiene que ver con “el sistema de la casualidad... no como algo predispuesto” (*ibid*, 187).

- b) Proyectar posibilidades que no se actualizan, que sirven como formas de selección pero que no pueden ser transformadas en operaciones. Esto se puede interpretar como sigue. El lenguaje como forma de acoplamiento entre conciencia y comunicación puede proyectar en la comunicación económica –por ejemplo- formas como ‘Si se continúa produciendo plástico, habrá un riesgo ecológico en el mediano plazo; por ello, se requeriría dejar de producirlo’. Pero esto no significa que esta forma determine la operación del sistema de la economía. La economía –según esta propuesta teórica- es un sistema que opera mediante el código dinero /no dinero. Tal selección (más plástico es igual a más riesgo ecológico) puede ser una heteroobservación del sistema de la ciencia al sistema de la economía, y en ese sentido, esa observación no podrá influir, modificar, determinar la operación del sistema de la economía.
4. La posibilidad de que veamos el “mundo exterior” (el entorno) como algo duradero tiene que ver con que la conciencia y la comunicación son “acontecimientos de muy corta duración” (*idem*). Para Luhmann, la conciencia –siguiendo a Husserl- implica una serie de momentos de atencionalidad. La atencionalidad dura un instante y se pierde en otra atencionalidad. Del mismo modo, la comunicación existe sólo en presente. Aunque pueda hacer referencia al pasado o al futuro, esta referencia se hace en presente. La corta duración de la comunicación no está contrapuesta con la existencia de la escritura, ya que si bien la escritura logra que lo escrito se pueda actualizar ‘un tiempo después’ (un año, un siglo), se actualiza en el instante presente.
5. “Sólo cuando se añade otro punto de vista surge la novedad decisiva” (*idem*). Es decir, sólo cuando existen y se reconocen otras observaciones –iniciadas desde el sistema social- podemos ver negaciones a afirmaciones hechas por otros operadores y todo esto desde dentro de cada sistema; es decir, sin analogía con el entorno, sin correspondencia con él. En este punto se llegan a paradojas tales como que la afirmación de que no existe ningún contacto causal con el entorno, es un enunciado interno al sistema y por tanto es una construcción. Esto posibilita lo que Luhmann llama un “relativismo radical sistémico”. Pero esto no implica que ‘*anything goes*’

(Torres, 1991: 23), es decir, no se puede hacer cualquier observación (como parecería ser posible en una posición donde los observadores son seres humanos que hacen ciencia). Las observaciones están acotadas por un proceso “autorreferencial de enlace” (*idem*) que va construyendo tradiciones. Esto se retomará en el siguiente apartado, ver *infra* 4.2.1.3.

6. El constructivismo se libera de la distinción entre ser /no ser, relacionada con una epistemología realista que pregunta si lo que la teoría científica es, existe o no existe en ‘el mundo’. En lugar de preguntarse qué se observa (que es una pregunta acerca del ser) se pregunta cómo se observa (que es una pregunta acerca de qué diferencia se utiliza, qué operación se realiza).¹⁶⁴
7. En lugar de preguntarse por la causa última, el constructivismo ve el proceso del conocimiento como aquel que conduce de una diferenciación a otra diferenciación.¹⁶⁵ (*ibid*, 372). La única unidad posible es la unidad de la diferencia, una unidad donde un lado está indicado pero supone el lado no señalado.
8. “Toda diferencia se presupone a sí misma y se excluye así de lo que pueda distinguir” (*idem*). Esto quiere decir que toda distinción lleva su punto ciego. Como en el ejemplo de la autorreferencialidad, Protágoras no puede distinguir que el hombre es la medida de todas las cosas (de la afirmación que dice lo contrario) y al mismo tiempo distinguir que su distinción se aplica a sí mismo. Se necesita tiempo para -diría Luhmann- pasar de un lado al otro de la forma (que es la unidad de la diferencia). El conocimiento, en ese sentido, será “un entramado recurrente de la observación de las observaciones” (*ibid*, 373) y de ese entramado resultará la ciencia.
9. A lo que el punto anterior nos lleva es a la contingencia. El mundo ‘de afuera’ “es como es” (*idem*), y el de adentro construye sus propias condiciones de posibilidad. Éstas se darán de acuerdo al proceso de diferenciación del sistema. Por tanto, mientras más diferenciaciones existan, más condiciones de posibilidad dentro del

¹⁶⁴ Esto tiene un impacto sustancial en el concepto de acción.

¹⁶⁵ Se puede apreciar cierta relación con el pensamiento de Derrida y su *differánce*. Acerca de las posibles relaciones de esta posición con la de Luhmann –vistas por el propio Luhmann (1990^a: 71 ss).

propio sistema. Las diferenciaciones que se realizan en el interior de los sistemas son contingentes, siempre se las puede observar y ninguna distinción deja de tener su punto ciego (toda distinción opera desde una distinción, desde un *unmarked space*).

4.2.1.3 Relativismo y verdad

Si se ha seguido la presentación, es obvio que una de las consecuencias del constructivismo es un “relativismo indisoluble”¹⁶⁶ (Luhmann, 1993: 29). Es decir, si la perspectiva se construye, entonces cada entidad que observe generará una perspectiva diferente. Luhmann, como ya se dijo, asume tal relativismo pero aclara que el suyo no es un relativismo rampante –como el que podría proponer Maturana, por ejemplo-. Y esto es así porque para él, los observadores en la sociedad no son individuos sino sistemas. Así, la pluralidad de observaciones no se remite a los millones de personas sino a los subsistemas que operan en la sociedad. Luhmann mismo afirma: “es desastroso combinar este relativismo con el subjetivismo moderno” (1993: 29). Desde la perspectiva del subjetivismo, parecería plantearse que los sujetos podrían aceptar una u otra teoría, sólo si esto les placiera. El sociólogo alemán afirma: “Esta es una idea insostenible” (*idem*). Para él todas las operaciones del sistema social aparecen como “operaciones condicionadas posibles” (*idem*). Los hombres son socializados en la comunicación social “y sólo pueden escoger en marcos de posibilidades permitidas” (*idem*). Es decir, en la comunicación aparecen las condiciones de posibilidad para escoger teorías y éstas no están libres a la mera opción (no ‘todo se vale’-por utilizar la frase de Feyerabend-). Toda cognición está atada a una dependencia social y temporal (Luhmann, 1990^a: 76). El inicio de la teoría, la elección de la misma, que aparece como un momento de arbitrariedad, aparece así al observador de segundo orden. Lo arbitrario implica que la diferenciación “no proviene del objeto mismo” (Luhmann, 1990^a: 76), pero eso no significa “casualidad o antojo”. Todo conocimiento social es el que está disponible en ese momento. El conocimiento es, entonces, un sedimento de comunicaciones (1990^a: 104) que permiten localizar lo disponible para la formación y elección de teorías. En ese sentido, la teoría de sistemas sería un producto del conjunto

¹⁶⁶ Aunque resulta interesante que en una entrevista con Sciulli, Luhmann afirma que el relativismo es la “característica de un periodo transicional que no puede describir el mundo bajo las premisas tradicionales de la metafísica ontológica y la lógica binaria, pero no puede reemplazarlas” (1994: 40).

de conocimientos disponibles en el momento histórico. La ciencia atribuye el producto teórico a un individuo: Niklas Luhmann. Pero desde esta perspectiva, ese nombre podría haber sido otro y el producto sería similar. Así, el relativismo se limita a lo que pueda sostener/ tolerar el conocimiento en el momento histórico que se observa.

Con ello, Luhmann parecería decir que puede haber varias teorías dentro del código de la verdad de la ciencia, pero el asunto de su corrección o incorrección estaría dado por el desarrollo de los programas: las teorías y los métodos.¹⁶⁷

¿Qué es *lo verdadero* para Luhmann? El autor asevera que la verdad es un conocimiento ocasionado por la vivencia (1990^a: 108). Esto es, lo que se asume como verdadero no puede serlo porque así se sancione de forma externa, se debe percibir y comunicar como una expectativa que se convierte en vivencia, no como una obligación (como en el caso del derecho). Eso que se vivencia, son hechos, pero los hechos para Luhmann, como hemos podido observar, son contruidos. Y para el caso de la ciencia son ‘microteorías’ (*ibid*, 208) que se han condensado y confirmado.¹⁶⁸ Así, la verdad implicaría la generación de vivencia a través de hechos. Nuevamente diremos que tal generación de vivencia y los hechos mismos son construcciones de la comunicación, y por tanto no tienen que ver con lo que la conciencia experimente –sólo con lo que se comunica-.¹⁶⁹

Lo anterior quiere decir que el conocimiento construye un mundo propio (con hechos y vivencias) (*ibid*, 480). Y es con ese ‘mundo construido’ con el que se contrastará la verdad. La pregunta obligada a Luhmann es, ¿significa esto que el juego de la ciencia es eso, sólo un juego de verificación autorreferencial que no tiene que ver con el entorno? ¿Cómo explicar la técnica, por ejemplo? A decir de Luhmann, lo único que podemos constatar es que el mundo “tolera la diferenciación” (*ibid*, 71). Así, la técnica funciona porque funciona. Es decir, porque la Realidad lo tolera. La técnica no se construye de manera isomorfa con la naturaleza (que es incognoscible), sino porque podemos suponer que, “la naturaleza es isomorfa respecto a lo que se puede probar técnicamente” (*ibid*, 188). Eso no significa que conozcamos cómo funciona la

¹⁶⁷ Los métodos apelan a la autorreferencia y las teorías a la heterorreferencia. Esto es, la observación de los métodos es hacia el propio desarrollo de la investigación y el de la teoría hacia el entorno.

¹⁶⁸ La condensación implica la generación de una identidad y la confirmación, que tal identidad se puede observar en diferentes situaciones (Luhmann, 1990^a: 81-82).

¹⁶⁹ El significado de la comunicación se aclarará en el siguiente apartado, ver *infra* 4.2.2.3.

naturaleza sino que, se conoce que la combinatoria de la técnica logra tales o cuales resultados. Uno, por el rabillo del ojo, puede decir que esto es así porque existe una naturaleza o una Realidad –por utilizar la nomenclatura del inicio-. En ese sentido, dirá Luhmann, la verdad no es el consenso de los científicos del momento histórico, la verdad es lo que se comunica como verdad en un momento histórico y en esto “no se niega que la verdad tenga que ver de alguna manera con el mundo y el mundo con la realidad” (*ibid*, 191). Sin embargo, tal conexión no se puede precisar y por ello se pueden dar fenómenos de inflación o deflación de teorías.¹⁷⁰

4.2.1.4 Una fenomenología empírica

Lo anteriormente expuesto presenta una versión más o menos completa de lo que para Luhmann implica el constructivismo operativo. Sin embargo, falta problematizarlo con respecto a lo expuesto en el pasado capítulo (ver *supra* 3.2.6.1). Como se recordará, ahí propusimos que el problema identificado por Luhmann en la propuesta de Schütz es que retoma la fenomenología trascendental como punto de partida epistemológico. Contra esto, Luhmann propone una fenomenología empírica. Aquí plantearemos cómo esto se relaciona con el constructivismo operativo.

En primer lugar diremos que, para Luhmann, el estudio de la relación entre diversidad y unidad es uno de los primordiales para el conocimiento.¹⁷¹ Desde su perspectiva, las teorías trascendentales “parecerían ser las únicas alternativas [para el estudio de lo anterior] del mismo nivel de la teoría de la autopoiesis. Estoy pensando aquí en los análisis husserlianos de la conciencia y su temporalidad” (1988b: xxxvi). A pesar de este reconocimiento, Luhmann detecta un problema esencial en la propuesta husserliana, referido al conocimiento y a la relación sujeto-objeto. La solución que Husserl propone al problema del conocimiento es que éste parte de la conciencia y desde ahí se hace referencia a la propia conciencia (autorreferencia) y a lo otro que no es conciencia (heterorreferencia). El problema al que se enfrenta, como ya hemos

¹⁷⁰ Luhmann se refiere con esto a que, por cuestiones como la *reputación*, se puede atribuir corrección a una teoría que no es correcta y, al contrario, negar corrección a teorías por otros factores –como la mala reputación- (Luhmann, 1990^a: 171 ss). Cuando Luhmann incluye estos factores, parecería incluir una variable política en la construcción del conocimiento y acercarse al planteamiento de P. Bourdieu con respecto al campo científico y el posicionamiento en él. Para el tema se recomienda *Las reglas del arte* (1992) y *El oficio de científico* (2001).

¹⁷¹ Esto, en el nivel más abstracto. Pero tal relación entre la diversidad y la unidad se aplica por ejemplo al problema del individuo: ¿cómo existe una sola concepción de individuo, habiendo tal diversidad empírica?

enunciado (ver *supra* 3.2.1), es que no logra comprobar la otredad (el objeto) ya que ésta siempre *es* desde la conciencia (el sujeto).

Luhmann intentará resolver esto, desarrollando la paradoja a la que llega Husserl: el otro siempre es desde el yo. Para ello, Luhmann propondrá que su teoría es autológica. La autología implica, como menciona Elena Esposito, la condición de que

*el sistema cognoscente es en sí mismo uno de los objetos que debe conocer: cuando describe sus objetos, debe también describirse a sí mismo y la descripción modifica el objeto a describir. La circularidad en esta formulación siempre implica el momento operacional (1996: 271).*¹⁷²

Ahora bien, para poder describirse a sí mismo, un sistema necesita: 1) algo o alguien que realiza las operaciones y 2) que estas operaciones sean descripciones (*ibid*, 272). Sólo así puede resolverse la circularidad sin bloquearse.

Esto, aplicado a la propuesta de teoría de sistemas luhmanniana,¹⁷³ implica en primer lugar, partir de la existencia de un sistema que *opera* y en tanto opera se distingue del entorno (sistema /entorno). Esto lo resuelve Luhmann con la teoría de la autopoiesis. Así, el sistema existe en tanto se puede “identificar una operación específica que es producida sólo al interior de tal sistema” (*Ibid*, 273). En segundo lugar, el problema de la referencia (de la descripción) se localiza en otro plano, en el de las observaciones. Para observar hay que distinguir, e indicar con respecto a qué se distingue esto y no lo otro (la referencia). Pero la referencia a esto y no lo otro, aparece ya dentro del sistema (que se diferencia del entorno). Aquí aparece la diferencia entre autopoiesis y autorreferencia. Como dijimos anteriormente, la primera implica la reproducción de los elementos, de las operaciones, del sistema mismo –delimitándose, con su existencia, del entorno-; la segunda tiene que ver con la referencia que se hace o al propio sistema o al entorno –desde el sistema-; es decir con la auto y heterorreferencia.¹⁷⁴

Aplicado a la ciencia, esto implicaría que la ciencia como sistema, al operar distingue entre el código verdad y no verdad; pero en sus programas (teorías y metodología), describe lo falso de lo correcto, utilizando la distinción entre auto y heterorreferencia.

¹⁷² El subrayado es mío.

¹⁷³ Recordemos que en este apartado nos hemos movido en el plano de la epistemología, no de la teoría de sistemas (que es la propuesta teórica de Luhmann).

¹⁷⁴ Esposito hace referencia a dos distinciones de Gotthard Günther que expresan esto mismo. El autor afirma que hay que distinguir entre ‘auto- reference’ y ‘self-reference’. El primero no se refiere a nada, simplemente ‘existe’; el segundo “aparece (appears) cuando la habilidad de distinguir algo aparece (arises)” (Esposito, 1996: 274)

Así, la heterorreferencia se convierte en evidencia –construida en el sistema- que falseará o atribuirá corrección a lo enunciado.

La fenomenología se convierte en empírica porque las operaciones del sistema existen. O, dicho de otra manera, el sistema existe puesto que sus operaciones se realizan (incluidas las observaciones de las operaciones que son también operación). Y el sistema existe, pero pensando en la ontología como “una forma de observación y descripción” (Luhmann, 1990b: 17).

Pasándolo al lenguaje tradicional, Luhmann parece resolver el problema de la fenomenología trascendental –la observación del objeto desde el sujeto- volteando al otro lado. O sea, afirmando que la observación del sujeto y del objeto, se hace desde el objeto¹⁷⁵. El objeto se vuelve sujeto al conocerse como objeto. Así, los sistemas son objetos que al operar permiten su propia existencia y observación. Observan (como sujetos) a objetos: a sí mismos (autorreferencia) y a otros (heterorreferencia). Ya que los sistemas existen, es posible hacer la observación de su propia operación. Por eso, la fenomenología se vuelve empírica y no trascendental. La fundamentación de lo anterior está en la existencia empírica de los sistemas. Pero es necesario aclarar que cuando se habla de sujeto y objeto, no se habla de sustancialidades; ya hay un paso previo de construcción, el sujeto y objeto es construido, de tal suerte que los sistemas también son objetos construidos pero que –paradójicamente existen-.

Aunque no es el tema específico de la tesis, quisiéramos ahondar en algo que nos parece problemático en la propuesta luhmanniana. Esto es, que Luhmann no explica porqué es más plausible iniciar con los sistemas y no con otra distinción. Es decir, Luhmann parece dedicar poco espacio a afirmar, dentro del sistema de la ciencia, la corrección de su teoría. Ciertamente un argumento sería la *elegancia* de la teoría que hace que sus elementos (la teoría de la forma, la autorreferencialidad, la autopoiesis, la teoría de sistemas) se empalmen unos con otros a la perfección –sean consistentes-. Otro tipo de referencias serían: la sociedad está en un proceso evolutivo de diferenciación, hacia mayor complejidad, en el que aparecen subsistemas, cada uno gobernado por un código.

¹⁷⁵ Estamos utilizando estas expresiones (sujeto /objeto) para poder relacionar el pensamiento luhmanniano con la discusión tradicional del tópico. Pero, como Schützeichel afirma, es preciso tener claro que los sistemas no son objetos sino cortes y están referidos al sentido (2003: 57)

Pero ahí estaría cumpliendo tan sólo con una de las partes de su propuesta autológica, a saber, con la referencia como autorreferencia. No estamos diciendo que no sea plausible la propuesta de Luhmann, sino que no proporciona una aclaración en términos de su propia teoría del conocimiento. La referencia como heterorreferencia aparece sólo como una observación indirecta imposible de negar. Por ejemplo, en una entrevista que le hacen junto con la filósofa de la ciencia Katherine Hayles, Luhmann habla de la diferenciación funcional y cómo en el código del derecho no se está en el código económico, así “el juez no hace su decisión de acuerdo con lo que le pagan por su decisión” (Luhmann, 2000: 187). A esto, uno de los entrevistadores, Carl Wolfe, responde: ¡A veces!, y hay una acotación de ‘risa general’. Luhmann responde: “Sí, pero esto entonces es problema de la diferenciación funcional” (*idem*). El ejemplo parece trivial pero muestra de pasada el problema que quiero subrayar aquí. Luhmann propone que la sociedad vista a través del sistema del derecho implicaría una separación del sistema económico. Carl Wolfe le responde: esto no siempre es así, a veces el derecho se empalma con lo económico. La respuesta de Luhmann es *ad hoc*, a saber: si hay jueces que se dejan influir por el dinero es porque todavía no hay una plena diferenciación de los sistemas; y al contrario, si esto se da tiene que ver con la diferenciación sistémica¹⁷⁶. Esto tiene que ver con una crítica que hace R. Schützeichel (2003) a Luhmann. Este autor, en un trabajo muy desarrollado, parte de que la propuesta de Luhmann es una teoría posibilista. Esto es, explica en términos de las condiciones de posibilidad de lo que fácticamente existe. En ese sentido, su explicación siempre es al

¹⁷⁶ Lo que quiero dejar asentado es que, en este caso, no habría la posibilidad de dejar entrar a la heterorreferencia (la decisión del juez) como una forma de corrección o incorrección de su propuesta – cosa que él mismo afirma que es posible, y es la forma de operación, del propio sistema de la ciencia-. Hay que aclarar que existen otros casos en que el sociólogo alemán sí incorporó la heterorreferencia como una forma de corrección de la teoría. Por ejemplo en el caso de los movimientos de protesta, Luhmann afirma que la tipología de sistemas de sociedad, interacción y organización “no es suficiente para comprender otro fenómeno añadido. Debemos, pues, agregar –sin miramientos por la estética de la teoría-, otro apartado el cual tratará sobre los movimientos sociales [como sistemas]” (Luhmann, 1997^a: 477). Muy recientemente (del 26 de febrero al 1º de marzo de 2007), el Dr. Torres Nafarrate, organizó un foro internacional cuya temática eran las aportaciones de Niklas Luhmann. A este foro, intitulado *La sociedad como pasión*, asistieron expertos luhmannianos como el Dr. Hartmann Tyrell, el Dr. Giancarlo Corsi, el Dr. Raffaele De Girgi, la Dra. Elena Esposito y muchos más de diversas nacionalidades. El miércoles 28, se suscitó una fuerte polémica relacionada, precisamente, con la diferenciación funcional. El Dr. Marcelo Neves, catedrático brasileño, propuso que la tesis de la diferenciación funcional no era útil para explicar el caso de Brasil, que era necesario generar nuevas formas de descripción. El Dr. Aldo Mascareño, afirmó que, sin descartar tal tesis, era necesario reformularla para el caso de las sociedades de América Latina. Otros asistentes, recalaban que no se podía negar la existencia de diferenciación funcional, independientemente de la sociedad de la que se hablase. Lo que muestra esto es que, 1) esta tesis es polémica, y 2) no aparecen en la propia teoría de sistemas formas de filtrar la heterorreferencia para sustentar o no una tesis como ésta – y por ello el desacuerdo entre los propios expertos-.

pasado.¹⁷⁷ Así, Schützeichel dirá que su teoría no puede prever, no puede explicar hacia el futuro y en tal sentido tampoco puede ser verificada –ni refutada–.

Además de no adentrarse en el asunto de la ‘corrección’ de su teoría, en relación con las teorías sociológicas (que son parte de la heterorreferencia de la teoría de sistemas), a pesar de que reconoce su existencia, son casi siempre tomadas como desarrollos menos complejos, de los que parecería no es posible retomar observaciones relevantes.¹⁷⁸ Para el caso que nos ocupa, ciertamente un argumento fuerte de Luhmann contra la teoría de Giddens es que no es una teoría universal.¹⁷⁹ Es decir, Giddens –como se pudo ver *supra* 4.1.1.2- no se incluye en su objeto de observación. Sin embargo, esto no es factor para descalificar su obra por completo. De hecho, si quisiéramos ver la aportación de Giddens desde la teoría luhmanniana, podríamos denominarla a grandes trazos como la reentrada del sujeto, al objeto.¹⁸⁰ Es decir, la ‘entrada’ de la conciencia en el sistema social (desde el sistema social), a saber, el monitoreo como una forma que genera tiempo para observar el entorno social en simultaneidad. Esto se desarrollará en las conclusiones.

Otra de las cuestiones que quisiéramos clarificar es que, en cierta forma, lo que se plantea en el capítulo uno de este trabajo doctoral, podría ser entendible desde la teoría luhmanniana. Es decir, desde el desarrollo autológico. Lo que se plantea aquí, es la posibilidad de comparar y evaluar dos teorías sociológicas, suponiendo que ambas son parte del lenguaje disciplinar de la sociología. Pero también que pueden ser evaluadas, utilizando la referencia del lenguaje de la vida cotidiana para argumentar su corrección o no, en términos explicativos. Así, planteamos que los términos de la vida cotidiana también son construidos pero son independientes de las teorías, de tal suerte que se pueden convertir en una referencia que puede ser evaluada diferencialmente y así

¹⁷⁷ Sin embargo, el autor dirá que hay una contradicción en el planteamiento que parte de una teoría posibilista –incapaz de predecir- y una serie de acotaciones de cómo la semántica se modifica a lo largo del tiempo que parecería mostrar una posible tendencia.

¹⁷⁸ Y digo esto a pesar de que Luhmann explícitamente reconoce que la suya no es la única teoría correcta.

¹⁷⁹ Sin embargo, el argumento de que las teorías deben ser universales es altamente normativo, aunque justificado desde su propia observación. Lo cierto es que la propuesta luhmanniana da cabida a la propuesta de Giddens como parte del sistema de la ciencia; mientras que la propuesta de Giddens no da cabida a la de Luhmann –como posibilidad. Según la propuesta de Lakatos esto sería indicador de que la propuesta de Luhmann es mejor (porque abarca más) que la de Giddens. Como se puede constatar, esta no es la vía que utilizamos en la tesis para mostrar la corrección o incorrección de las teorías, por lo que no se abundará más al respecto.

¹⁸⁰ Nuevamente aclaramos que se trata aquí de un sujeto y objeto construido.

mostrar la mayor o menor plausibilidad de las teorías. Pasándolo a términos del fallecido sociólogo alemán –tal y como lo explicita Esposito-, lo que estamos diciendo es que comparamos las teorías, partiendo de un lenguaje disciplinar –es decir, con respecto a la referencia, las comparamos autorreferencialmente (en sí mismas y con respecto al lenguaje disciplinar del que son parte)-; y las podríamos evaluar heterorreferencialmente. Asumiendo que la heterorreferencia (lo que no son ni las teorías ni el lenguaje al que pertenecen), también es construida, aunque ya no es puesta en duda.¹⁸¹

Antes de continuar, será preciso dedicar algunas líneas para mostrar la relación que tiene la propuesta epistemológica del autor con el tema que aquí nos ocupa, a saber, la acción. Como observamos en el caso de Giddens, a pesar de que éste no abunde acerca de su propuesta epistemológica, hay un impacto visible en su forma de abordar el tema de la acción. Así, para el sociólogo anglosajón, la acción es producto y propiedad característica de los individuos, su existencia social no depende de la observación de otros –ya que lo social está inscrito en la propia selección de los eventos que hace el actor-. Para Luhmann, como veremos –y como resultado de su propuesta epistemológica- la acción existe en tanto es observada, y esta observación se da por los subsistemas sociales. En ese sentido, no importa lo que el actor ‘hizo’, sino qué se seleccionó de lo que ‘hizo’.

4.2.2 La explicación de la sociedad

La selección de la acción, depende de la selección ‘social’ –de la comunicación-. Por ello, el presente apartado resulta especialmente relevante para el tema de la acción. Sin embargo, abarcar la totalidad de la explicación social que hace Luhmann, implicaría presentar el conjunto de su obra. Así, para la exposición de este apartado, nos basaremos sólo en tres puntos sustantivos para el tema que nos ocupa. En primer lugar, retomaremos el punto de partida de Luhmann para explicar la sociedad, a saber, la doble contingencia. En segundo lugar, cómo es que la sociedad continúa, a saber, la cuestión de la reproducción social. En tercer y último lugar expondremos –a grandes trazos- qué es la sociedad para Luhmann, es decir, qué es la comunicación.

¹⁸¹ A decir de Schützeichel, Luhmann afirma que las ideas y conceptos “se suponen plausibles, cuando en la comunicación social no requieren de mayor fundamento, cuando pertenecen al common sense y deben reivindicar idoneidad para la comunicación cotidiana” (2003: 188)

4.2.2.1 La doble contingencia

Debido a la complejidad de la propuesta y para evitar equívocos, antes de plantear qué es la doble contingencia, deberemos remitirnos a explicar qué es el sentido y cuáles son sus dimensiones. A lo largo de la exposición se entenderá por qué el sentido es la categoría central en el análisis social.

El sentido

Como ya se ha visto, Luhmann parte de la suposición de que existen sistemas sociales, psíquicos y biológicos, y que los tres coevolucionan –es decir son entorno de los otros y requieren de su complejidad-.¹⁸² De esa manera, para el autor es evidente que en este proceso aparecen logros mutuos. Un logro evolutivo de los sistemas psíquicos y el sistema social es *el sentido* (Luhmann, 1984b: 77). El sentido es una forma¹⁸³ que ya no puede diferenciarse, porque el no sentido (el otro lado de su forma), es también sentido. Luhmann se refiere al sentido aplicando la metodología fenomenológica como una forma con “excedente de referencias a otras posibilidades” (*ibid*, 78) que permiten su continuación. Así, el sentido siempre remite al sentido y acaba siendo innegable. Esto no quiere decir que sólo exista sentido, pero aquello que está fuera del sentido queda como “un espanto terrible sin posibilidad de enlace” (*ibid*, 81). El sentido refiere al mundo, pero no como cosa, el mundo es parte de la autorreferencialidad del propio sentido.

Lo característico del sentido es que en él siempre hay una diferencia: lo actualmente dado y lo posible. Por ello, lo posible puede aparecer como información, contrapuesta a lo actual. De tal manera, en lo actual sucede ‘esto y no lo otro’. Lo que sucede (esto) es ‘una diferencia que produce una diferencia’ (*ibid*, 90). Tal diferencia puede

¹⁸² Cuestión que en la jerga luhmanniana implica decir que están interpenetrados. Como vimos, el concepto de interpenetración es diferente al de Parsons (ver *supra* 3.3.6.4)

¹⁸³ En *supra* 4.2.1.1, se presentó la teoría de la forma, de la que deriva esta concepción. Luhmann, para diferenciar lo distinguido de lo no distinguido –que en conjunto serían una forma-, utiliza las palabras medio y forma. Dentro de una forma, se puede identificar un medio, en el que se distinguirá otra forma. Así, el sentido también es un medio, por ejemplo para el lenguaje. El lenguaje a su vez es un medio para las formas orales o escritas. La forma apela a acoplamientos estrictos y el medio a acoplamientos sueltos. El sentido es medio o forma según quede indicado.

descomponerse, a decir de Luhmann, en tres dimensiones: la objetiva (*sachlich*),¹⁸⁴ la temporal y la social.¹⁸⁵ La posibilidad que ofrece la utilización de éstas, es la destautologización del sentido (*ibid*, 91). Esto es, el despliegue de la autorreferencia en una asimetría que permite tratar el sentido como adentro/afuera (dimensión objetiva); alter/ego (dimensión social) y, antes/después (dimensión temporal).¹⁸⁶

En el caso de la dimensión objetiva, la referencia es a ‘objetos’ y lo que queda fuera de ellos –lo que no son-. Pero estos objetos son ‘puntos de referencia’ no entidades a las que se atribuyen características. Con esta dimensión se delimita algo indeterminado internamente y algo indeterminado externamente al que se puede regresar –en el horizonte interno- o referir a otra cosa –horizonte externo-. En esta dimensión opera como esquematismo la diferenciación entre atribución interna y la externa; es decir la atribución como vivencia o como acción. Si el sentido de ‘esto’ se atribuye al entorno, nos referimos a una vivencia (*esto* se experimenta como algo que [nos] ocurre); si por el contrario, se atribuye internamente, entonces la referencia es a una acción (esto es producto de [nosotros]).¹⁸⁷ La atribución de vivencia “sirve a la reproducción del sentido” (1984b, 98), porque trata del ‘mundo’ que se actualiza. La atribución de la acción sirve a la reproducción del sistema social “al fijar los puntos de partida para más acciones” (Luhmann, 1984b: 91).¹⁸⁸

En el caso de la dimensión temporal, ésta permite referir al antes y al después, por eso afirma Luhmann que “el futuro es futuro sólo respecto de un presente con un pasado” (*idem*). Esta dimensión se separa de lo objetivo para simplemente referirse al cuándo.¹⁸⁹

¹⁸⁴ Que, a decir del Dr. Javier Torres, puede traducirse también como dimensión *real* “conforme al significado de lo *real* en la jerga jurídica. Los italianos la han traducido como dimensión *materiale*.” (Torres, 1996: n.9, 180).

¹⁸⁵ A esta descomposición, afirma Luhmann, puede llegarse mediante un proceso fenomenológico, pero esto no significa que éstas sean las únicas dimensiones básicas. Es posible, apunta el sociólogo alemán, que se descubran nuevas dimensiones del sentido (1996: 180).

¹⁸⁶ A decir de Schützeichel, las dimensiones de sentido son los elementos teóricos más antiguos de la teoría de sistemas y en un inicio determinaban los límites de los sistemas (2003: 43).

¹⁸⁷ Se utilizan los corchetes en el caso del ‘nos’ porque aquí la referencia no es a una persona, sino a otra de las dimensiones del sentido, verbigracia, al ego de la dimensión social.

¹⁸⁸ Aunque, como menciona Luhmann, la reproducción de sentido es condición de la reproducción del sistema (la acción incluye la vivencia –del otro-).

¹⁸⁹ Luhman afirma que la aparición de las dimensiones tiene que ver con un proceso de desarrollo socio cultural. Para el caso del tiempo, quizá habría una relación con la propuesta de A. Giddens, de un proceso de vaciamiento del tiempo (una separación del dónde y del quién). Para más al respecto ver (Giddens, 1990). La comparación con Giddens nos permite observar que, si bien, para Luhmann hay tres dimensiones de sentido: ‘lo objetivo’, lo temporal y lo social; éstas traducidas al lenguaje tradicional de la sociología serían: la acción (vivencia), el tiempo y el actor. Sin embargo, faltaría la alusión al espacio:

El futuro y el pasado se vuelven horizontes que ya de siempre iniciaron y que no terminan. Aquí, el lapso entre el pasado y el futuro es el presente. Al desarrollar esto, Luhmann se refiere a dos tipos de presente que posibilitan hablar del tiempo reversible e irreversible, a saber, el presente puntual y el durable. Ambos se viven al mismo tiempo –son simultáneos- y se presuponen (Luhmann, 1980: 133). El primero se refiere al punto temporal que nunca más volverá a ser, el que marca la distinción entre antes y después –el tiempo irreversible-; el segundo, se refiere a la oportunidad que deja abierta la propia irreversibilidad¹⁹⁰-referida al pasado y al futuro-. Como ejemplo de esto, Luhmann propone ‘dejar olvidado el portafolios’. El olvido como suceso en presente es irreversible, pero ese olvido puede permitir ‘regresar’ por él y quizá encontrarlo. La posibilidad de regresar está presente en el mismo suceso, es simultánea con él. Esta concepción permite entender que el pasado se vuelva presente y que el futuro sea visible en el mismo presente (Luhmann, 1984b: 93). Finalmente diremos que en la dimensión temporal también existen esquematismos y estos se refieren a la dualidad constante/variable. Así, los sucesos se pueden observar como constantes –en ese sentido como parte de un proceso-, o variables –como mera estructura-¹⁹¹.

La dimensión social –la más relevante para nuestro caso- se refiere a la distinción entre alter y ego. La utilidad de la dimensión implica su separación de la dimensión objetiva (sachlich), esto es parte de un proceso de evolución sociocultural en que los hombres no son objetos sino “portadores de carácter expresivo” (Luhmann, 1996: 182). Lo que se propone delimitar es ‘qué es lo respectivamente igual’ (Luhmann, 1984b: 94); esto es, al sentido –en esta dimensión- se le pregunta “si el otro vive como yo o de otra manera” (*ibid*, 95). El otro (ego/alter) es entonces un horizonte de posibles sentidos y lo social se

el dónde. Podemos suponer que la acción sucede en un espacio, pero desde la perspectiva luhmanniana esto no queda aclarado –incluso si pensamos en un espacio ‘construido’ (distinguido)-.

¹⁹⁰ Es interesante marcar que Giddens también habla de tiempo reversible e irreversible. Los autores coinciden con la concepción del presente irreversible –que no será más-. Las coincidencias con respecto al ‘reversible’ son más oscuras aunque existen. Para Giddens este segundo tipo de tiempo implica la posibilidad de repetir en la cotidianidad lo que se hizo antes, para Luhmann tiene que ver con la inserción de posibilidades de regreso –aunque en presente-. Ambos finalmente están hablando de estructuras inmersas en el suceso presente que permiten que, no sean sucesos presentes –valga la redundancia- sin conexión con el pasado. Con respecto al tiempo en Giddens, es oportuno ver el final del capítulo uno de *La constitución de la sociedad* (1984); para el caso de Luhmann, existen dos artículos importantes –aunque no traducidos al español-: uno de ellos “Las estructuras temporales del sistema de acción” (1980) y “Tiempo y acción- ¿una teoría olvidada? (1979a).

¹⁹¹ A decir de Luhmann, la estructura “ofrece...un margen de posibilidades. Desde la estructura se produce la constante determinación de los siguientes elementos debido a la exclusión de otras posibilidades (posibles en el sistema) disponibles. Para un proceso, al contrario, lo determinante es la *diferencia entre antes y después.*” (1984b: 262).

convierte en una duplicación de horizontes: de un lado (ego/alter) y del otro (alter/ego). Así, a diferencia de las teorías de la acción¹⁹² (como la weberiana) donde se parte de un sujeto y su acción y después aparecen las relaciones sociales –aunque no se explique cómo (ver *supra* 3.1, 3.2); Luhmann propone partir de dos perspectivas de entendimiento, de dos horizontes que permiten la constitución del sentido.

En el caso de la dimensión social los esquematismos se personalizan, es decir, ego y alter tienen “identidades, nombres y direcciones” (Luhmann, 1984b: 98-99). Así, alter y ego son los ‘lugares’ en que se fija la atribución como vivencia o acción. La forma de observación aquí es la comprensión (que implica una concepción diferente de la weberiana) y ésta requiere de la diferencia entre sistema y entorno en el que el sistema se orienta al entorno, que además es entorno de otro sistema que se orienta hacia él: por ello surgen los ‘reflejos’ ego /alter ego.

A pesar de la presentación por separado, las tres dimensiones aparecen anudadas, y son producto de un proceso de evolución de la estructura social.¹⁹³ Luhmann afirma que es equivocado buscar un portador del sentido (en el hombre, la conciencia o la sociedad); el sentido ‘se soporta a sí mismo’ (*ibid*, 109) y permite diferenciar las estructuras psíquicas de las sociales. Cuando el sentido se ‘incorpora’ a un cuerpo, aparece como conciencia; cuando involucra la comprensión de los otros, hablamos de comunicación. Hablar de un portador implicaría localizar el sentido en uno u otro lado de la observación, cuando en realidad, el sentido se realiza simultáneamente con la participación de la(s) conciencia(s) y la sociedad.

La clarificación de la categoría del sentido y sus dimensiones es imprescindible para poder entender la explicación de Luhmann acerca de la sociedad. Esto es así, porque Luhmann retoma un concepto problemático utilizado por Parsons: la doble contingencia. Como se recordará, tanto Giddens como Luhmann ubican un problema en la conceptualización del actor parsoniano. Para Giddens, el problema es que el actor se encuentra determinado por el sistema; para Luhmann éste tiene que ver con una ambigüedad entre el sistema de acción y la doble contingencia. Es ahí donde se

¹⁹² Como se pudo ver en el apartado de Giddens ver *supra* 4.1, aunque el autor afirme que estudia las prácticas sociales, su punto de partida es el actor individual y su acción. Por ello, a su propuesta también se le puede calificar como una ‘teoría de la acción’.

¹⁹³ La escritura es aquí la adquisición evolutiva más importante porque permite separar lo que se dice de ‘esto o aquello’, de quién lo dice, y de su actualización orientada al pasado y/o al futuro.

enfrentan –a decir del sociólogo alemán- no actos unidad o sistemas de acción, sino al parecer actores como individuos (ver *supra* 3.3.6.5). Este es un error en el que no quiere incurrir Luhmann y por eso dejará claro que cuando habla de participantes en la doble contingencia se refiere a alter y ego como *dimensiones del sentido*, no como seres humanos. Así, en la dimensión social, se atribuirán expectativas a personas –que son construcciones sociales- y son esas atribuciones las que entran en juego en la doble contingencia.

La doble contingencia

Parsons propone como inicio del orden social, la situación en que dos actores se contraponen, cada uno con sus propios deseos e intereses y en donde lo que el otro haga es imposible de ser conocido, es contingente.¹⁹⁴ Ya se mencionó (ver *supra* 3.3.6.5), que esta situación hipotética tiene un potencial descriptivo para Luhmann. Mediante ella, el sociólogo alemán quiere plantear que si enfrentamos a dos conciencias cerradas, la comunicación es altamente improbable.¹⁹⁵ Sin embargo, a pesar de este punto de partida, resulta que la comunicación –la sociedad- emerge. En ese sentido, la pregunta de Luhmann es ¿cómo en esas condiciones aparece la sociedad?¹⁹⁶

A decir de Luhmann, esta contraposición de ‘cajas negras’¹⁹⁷ genera un orden emergente “por el ruido que los sistemas psíquicos crean en sus intentos por comunicarse” (1984b: 203) y que está condicionado por la complejidad de los sistemas que lo hacen posible [los sistemas de conciencia] (*ibid*, 119). El sistema absorbe las incertidumbres generadas por el doble desconocimiento y estabiliza expectativas.¹⁹⁸ La premisa para la estabilización de expectativas está puesta en que ambos lados se preguntan si el otro aceptará o rechazará la propuesta de comunicación. Esta presión, entre la incomunicabilidad genera probabilidad.¹⁹⁹ Por ello, afirma Luhmann, cuando

¹⁹⁴ Parsons resuelve esto, como se vio en *supra* 3.3.2, afirmando que hay un consenso implícito entre los actores: ambos aceptan un orden normativo común.

¹⁹⁵ Observación que es una reducción fenomenológica.

¹⁹⁶ Los intentos del interaccionismo simbólico o de las teorías que parten de la acción, dice Luhmann, sólo ven un lado. Para él “los sistemas sociales se generan porque (y sólo porque) ambos interlocutores experimentan la doble contingencia” (Luhmann, 1984b: 117).

¹⁹⁷ O ‘black boxes’. Cada conciencia es una caja negra para la otra. Es decir, es impenetrable (ver *supra* 4.2.1.1, el concepto de sistema)

¹⁹⁸ Recuérdese nuevamente que las expectativas lo son con respecto a referencias de sentido personificadas.

¹⁹⁹ Aquí habría que tener en cuenta que Luhmann propone al sentido como una posibilidad abierta que “se obliga a sí misma al cambio” (Luhmann, 1984b: 81). Esta ‘obligación’ al cambio está relacionada con la complejidad creciente, que el sociólogo alemán supone, ‘empuja’ a la selección del sentido. Así, la

además de la propia inseguridad acerca de la conducta, también es insegura la selección de la conducta del otro, y ésta depende de la conducta de uno mismo, surge la posibilidad de orientarse justamente hacia allí para determinar, con base en ello, la propia conducta (1984b: 124). Ahora bien, esto presupone que ambos compartan un contexto experimental y por ello cualquier determinación de ego repercute en alter y viceversa (1984b: 134).

Esa es la condición de posibilidad del orden social: un ámbito experimental compartido, la presencia del otro y por ende la improbabilidad de su acción –y mi propia vivencia.²⁰⁰ Así, esta suposición actúa como “problema constante... de manera autocatalizadora...” (*ibid*, 131). Sin embargo, la existencia de la doble contingencia nunca es pura, si queremos hablar de sociedad. Y esto es así, porque si habláramos de la absoluta improbabilidad y de la imposibilidad de expectativas, la sociedad no existiría. Por ello el problema de la doble contingencia se resuelve en los límites del sistema social. Y agrega Luhmann: el orden social existe porque se parte de la doble contingencia; pero ésta permite a su vez, la modificación del orden social, al permitir la entrada de la casualidad (si todo es improbable –como en la doble contingencia pura-, entonces la casualidad es posible).

Antes de iniciar este apartado, se sugirió la necesidad de hablar sobre las dimensiones del sentido para evitar equívocos. Por lo tanto, diremos que quienes se enfrentan en la situación de doble contingencia no son sistemas psíquicos sino alter y ego, que son dimensiones de sentido, es decir ‘collages de expectativas’ que son referencias para las selecciones (Luhmann, 1984b: 132). Pero, la dimensión social del sentido surge gracias a la aparición del sistema social dentro de su propio proceso evolutivo. Según el sociólogo alemán R. Schützeichel, la doble contingencia es una bisagra entre la dimensión social y la dimensión sistémica (2003: 81). Es decir, la doble contingencia permite observar la producción del orden social como sistema, pero también la

generación de expectativas en la comunicación está condicionada por esta “inestabilidad basal” del sentido y la existencia de complejidad. Sobre esto se ahondará en *infra* 4.2.2.2.

²⁰⁰ Se puede observar que esto es similar a lo propuesto por Schütz, en el sentido de suponer un ámbito experimental compartido. La diferencia es que, para Schütz, esa es una de las idealizaciones de la vida cotidiana, que no se puede comprobar partiendo de la fenomenología. Así, Luhmann, al partir de la fenomenología empírica, soluciona la existencia de un ámbito experimental compartido (el entorno) y además, conciencias cerradas.

producción de acciones como observaciones de los elementos del propio sistema social.²⁰¹

Por eso, para entender la doble contingencia en Luhmann, es preciso entender la dimensión social y para entender la dimensión social es preciso entender la aparición de la dimensión sistémica. El ‘lugar teórico’ en que se reúnen ambas es la doble contingencia. En el lenguaje tradicional, podemos decir que, a diferencia de Parsons, Luhmann en la doble contingencia no confronta actores como unidades, sino sistemas psíquicos (si la observación es desde la distinción entre sistemas) o *collages* de expectativas sociales (si la observación es desde el sistema social). La utilización de la doble contingencia aparece como un ejercicio mental utilizable únicamente en la medida que permite entender bajo qué condiciones de posibilidad aparece un condicionamiento –en este caso un doble condicionamiento-. Éste no implica, para Luhmann, consenso o sintonización –de conciencias-, es una observación, una explicación de por qué hay expectativas estructuradas.

¿Cómo es posible el orden social?

Si uno analiza el planteamiento luhmanniano, podrá observar que éste es circular. Las cajas negras que se contraponen en la doble contingencia son sistemas psíquicos que permiten la emergencia del sistema social. Pero sin sistema social no hay sistemas psíquicos, el primero presupone una co-evolución con los segundos. Por eso Luhmann afirma que es gracias a la interpenetración de los sistemas psíquicos y sociales que el orden social existe. Paradójicamente, para que exista el orden social se requieren sistemas sociales (para que exista la sociedad se requiere de sociedad). Luhmann en su escrito “¿Cómo es posible el orden social?” (1981)²⁰², propondrá que es posible

²⁰¹ A decir de este autor, aquí se localiza un problema en la propuesta luhmanniana. Según comenta, en el teorema de la doble contingencia están unidas dos etapas de la teorización de Luhmann, la parte de la teoría de los sistemas de acción y la teoría de sistemas de comunicación. Es decir, Luhmann utiliza dos lenguajes teóricos para describir dos niveles de la doble contingencia. El primer nivel, el de la referencia a los elementos (acciones), en la dimensión social se realiza en lenguaje intencional (yo hago lo que tu quieres cuando tú haces lo que yo quiero). En el segundo nivel, el de la autorreferencia social (el de los sistemas sociales), se hace en lenguaje sistémico-teórico (2003: 86). El problema al que apunta Schützeichel es a que hay una neutralización de la dimensión social como vivencia de sentido o en el caso de la doble contingencia como selección de acciones; por la comunicación. Es decir, hay un énfasis extremo en la dimensión sistémica y un olvido de la dimensión de las operaciones (la dimensión social).

²⁰² En este escrito señala que más importante que plantear el cómo del orden social, es interesante plantear cómo es posible la pregunta acerca del cómo es posible el orden social –valga la redundancia-. Para él, éste sería el problema central de la sociología y en ese sentido, estamos hablando de las condiciones de posibilidad de la propia disciplina y su desprendimiento del conocimiento en general.

contestar tal pregunta de tres maneras: 1) por la formación del sentido; 2) por la formación del sistema social que se separa de las conciencias individuales; 3) por la evolución sociocultural. Como se puede observar en el primer caso se parte de la existencia del sentido como un producto evolutivo de la sociedad –y de los sistemas psíquicos-. Esto es, el sentido presupone la coevolución de formas que se acoplan a través del medio del sentido. En el caso de la formación del sistema social, éste presupone la aparición de los sistemas de conciencia. Finalmente, para el caso de la evolución socio-cultural, la dimensión social aparece como un producto de ésta, que presupone la existencia de sistemas sociales y psíquicos. Esto es, se parte de conciencias que no pueden entender uno al otro y que ‘empujan’ a la aparición de lo social. En ese sentido se establecen expectativas y éstas forman ya un sistema social –al paralelo de la formación de los sistemas de conciencia-. En la evolución de éste, aparece la dimensión de lo social, en donde la sociedad genera expectativas entre alter y ego que aparecen como ‘lugares’ de tales expectativas y permiten ver al otro como un yo.

Luhmann, como se pudo ver anteriormente (ver *supra* 4.2.1.1), reivindica la posibilidad de utilizar un pensamiento circular, pero no un pensamiento circular simple sino uno que se desarrolle autológicamente en los niveles mencionados (como operación y como descripción). El sistema no puede salir de sí mismo para explicarse, pero puede dar respuestas plausibles a su origen. El instrumento de observación heterorreferencial que Luhmann utiliza es el de interpenetración –y más específicamente el de acoplamiento estructural-. De esa manera, se busca incluir la complejidad de la conciencia como una ‘contribución’ a la existencia de lo social. Sin embargo, en el planteamiento luhmanniano la existencia es simultánea y por ello se elude cualquier tipo de causalidad, ésta sólo aparece como una atribución del observador. Las conciencias quedan recluidas a la simultaneidad –al igual que los sistemas sociales- conducidos por la vorágine del sentido, por su inestabilidad basal que, ante la complejidad requiere de selección. El problema inminente no es el conflicto o el desacuerdo –estas son selecciones que permiten la reproducibilidad social-. El problema último es la destrucción del sistema como aniquilamiento total (ecológico, por guerra atómica o cualquiera de sus variantes). Es por ello que se pretende reivindicar la posición de A. Giddens como un teórico que muestra que en el desarrollo evolutivo de la sociedad –podemos decir, siguiendo a Luhmann- aparece un espacio de ‘monitoreo’ que genera tiempo en la simultaneidad.

Esto es así, porque se generan expectativas que se adecuan al presente.²⁰³ Las expectativas, permiten contemplar, observar-se en la simultaneidad y ‘hacer algo al respecto’. El impacto, por mínimo que sea, permite un respiro ante la inexorable continuidad de lo social. La plausibilidad de esto, requiere pensar que esto se observa desde la sociología y que es, por tanto, una construcción desde esta disciplina.

4.2.2.2 Reproducción social²⁰⁴

Uno de los elementos importantes para entender la explicación de la sociedad que hace Luhmann, tiene que ver con el aspecto de la reproducción. A pesar de ser un tema de gran complejidad, sólo se tocará en los puntos esenciales, recordando que la problemática principal de este trabajo se relaciona con la acción. En aras de la claridad, dividiremos el apartado en dos: 1) la selección y; 2) la estructura.

Selección

Para entender la propuesta de este autor, hay que clarificar uno de los supuestos de los que parte. Para Luhmann *hay cambio* (1984b: 41). Es decir, nada permanece igual.²⁰⁵ Bajo esta premisa y la aseveración de que *hay sistemas sociales*,²⁰⁶ la observación requiere de la pregunta, cómo hay cambio. La solución que ofrece el autor, en el nivel más abstracto, tiene que ver con dos cuestiones. Por un lado el tiempo y por el otro el sentido.

Con respecto al primero, la base de la presión a seleccionar es precisamente el tiempo. Al decir esto, Luhmann recupera una teoría olvidada propuesta por Luc de Clapiers Marquis de Vauvenargues en el siglo XVIII y que postula que “la acción [aquí diríamos la selección] es una necesidad del tiempo mismo” (Luhmann: 1979a, 103). Esto es así, porque, en palabras de Vauvenargues “es... imposible para el hombre subsistir sin acción que, si él quiere impedir el actuar, no puede hacerlo sino por un acto aún más

²⁰³ Esta adecuación estaría representada, en el lenguaje de Giddens, por la racionalización. Es más pertinente utilizar la palabra ‘adecuación’ que racionalización, por la multiplicidad de connotaciones que tiene esta última.

²⁰⁴ El título quizá no hubiera sido del agrado de Luhmann puesto que él propone que, más que hablar de reproducción social, esto es, de cómo vuelve a existir lo preexistente; habría que hablar de capacidad de enlace. Es decir, cómo de este elemento se pasa al siguiente elemento. Utilizamos el título de reproducción social porque en el lenguaje sociológico nos remite a la posibilidad de continuación de la sociedad.

²⁰⁵ Aunque es necesario mencionar que, la posibilidad de ver el cambio tiene que ver con la autoobservación, que es un componente necesario para la reproducción autopoiética (1984b: 58).

²⁰⁶ Esto como parte de un proceso autológico de aplicación de la propia teoría (ver *supra* 4.2.1.2.).

laborioso que tal al que él se opone...” (*idem*).²⁰⁷ En lenguaje un tanto poético Rudolf Stichweh propone que, la aparición de selecciones “siempre nuevas puede ser atribuida a una especie de *horror vacui*” (2001: 56). Así, el tiempo obliga necesariamente a la selección, y si esto no fuera así, seguiría la nada.

Con respecto al sentido, Luhmann parte de otro supuesto. El sentido se encuentra en una situación basal de inestabilidad, de tal suerte que todos los sistemas de sentido (los psíquicos y los sociales) están caracterizados por tal inestabilidad (Luhmann, 1984b: 82). Ésta, como en el caso del tiempo, presiona a la selección siempre nueva. Pregunta obligada es el por qué de la inestabilidad del sentido (*Unruhe von Sinn*), y esto tiene que ver con la propia noción del sentido como horizonte de posibilidad. Cada actualización –selección– de sentido “abre siempre nuevas diferencias y nuevos horizontes de actualidad y potencialidad” (Schützeichel, 2003: 39). Ahora bien, en estas condiciones de inestabilidad del sentido y de presión del tiempo ¿quién selecciona? La respuesta de Luhmann, si lo observamos desde la sociedad, es que la selección es de los sistemas sociales,²⁰⁸ pero inducida por la experiencia de la doble contingencia (1984b: 168). La doble contingencia sólo es posible en la interpenetración de los sistemas sociales y los psíquicos, o dicho al contrario, la interpenetración es posible por la doble contingencia. De tal suerte, aunque la selección es de los sistemas sociales, contribuye a ésta ‘el ruido’ que producen las conciencias en el presente de la selección. Observado este aspecto desde la perspectiva de Giddens, el monitoreo (junto con el proceso de adecuación) y la diferencia que genera tal monitoreo, se podría traducir como ‘el ruido’ que impacta de alguna manera la selección social –y la propia reproducción social-. Este impacto, se puede rastrear en la propia propuesta luhmanniana de la comunicación. Como veremos, este concepto implica tres diferencias: información, acto de comunicar y comprensión (*Information, Mitteilung*²⁰⁹, *Verstehen*). Es en el acto de comunicar donde se asoma la selección psíquica –la diferencia introducida por el monitoreo-. Así, Giddens y Luhmann estarían de acuerdo en la ingerencia de lo individual en la construcción social; la diferencia sería que para Giddens, la posibilidad de tal impacto es relativamente

²⁰⁷ Ciertamente, como hemos reiterado a lo largo del trabajo, para Luhmann las acciones, las selecciones no son de hombres, sino del sistema social.

²⁰⁸ Ahora bien, es posible pensar –si se observa desde el sistema psíquico– que la selección provenga de éste y no del sistema social. Pero ¿sería una selección de acción? ¿de acción individual y no social? ¿la forma del acoplamiento estructural definiría esto?

²⁰⁹ Acerca de la traducción de este término no hay acuerdo. En ocasiones se traduce como acto de comunicar, acto de participar, participación y en la versión más reciente aparece como ‘darlo a conocer’ (1997^a).

mayor que para Luhmann –aunque, como pudimos ver, la propuesta del sociólogo anglosajón tampoco abre grandes posibilidades de impacto–.

Estructura

Bajo estas premisas (el tiempo y el sentido), la pregunta conducente sería, cómo se pasa de una selección a otra. Es decir, ¿es la selección arbitraria, totalmente casual? Para Luhmann la respuesta está implícita en la propia existencia de los sistemas sociales. Tal existencia, implica una capacidad de enlace de un elemento con otro. Y esto es así porque los sistemas sociales implican operaciones y las operaciones implican la aparición continuada y enlazada de eventos. Esta aparición es la que produce y reproduce su autopoiesis, y por tanto su existencia. Ahora bien, lo que permite el enlace –lo posibilita– está dado por la propia característica del sentido. La selección implica eso, retomar una entre infinitud de posibilidades. Los excedentes de sentido proveen de oportunidades para el enlace siguiente. Sin embargo, dirá Luhmann, la propia aparición de la selección tiende a reforzarse a sí misma “dada la irreversibilidad del tiempo” (1984b: 209). Hablar de un reforzamiento de las selecciones implica observar la aparición de expectativas en el propio sistema. Esto es, la aparición de generalizaciones, y por tanto de estructura. Las estructuras “mantienen relativamente constante lo que puede continuar (y por tanto cambiar). A pesar de la *irreversibilidad de los eventos* las estructuras garantizan una cierta *reversibilidad de las relaciones*” (*ibid*, 314). Las estructuras son, entonces, generalizaciones de expectativas predadas,²¹⁰ insertas en el propio sentido y que se reactivan constantemente (*ibid*, 265).

La reproducción se da entonces, porque la propia selección, incorpora excedentes de sentido (estructura) y, por ello, va más allá de sí misma. Así, la transición de una selección a otra, no se da por una fuerza al cambio sino por la propia predisposición (de excedentes de sentido) de la selección.

Antes de continuar con el siguiente apartado, debemos mencionar la paradoja a la que lleva esta proposición del sociólogo alemán. Luhmann afirma que cada elemento es

²¹⁰ Expectativas que iniciaron como casualidades pero que, por la irreversibilidad del tiempo quedan fijadas. Resulta interesante esta conceptualización ya que se desprende de la tradicional que piensa la fijación de estructuras por una cuestión de utilidad. También, es importante mencionar que al hablar de expectativas del sentido, Luhmann se deslinda de hablar de éstas como procesos intersíquicos (*ibid*, 269).

determinado e indeterminado al mismo tiempo: determinado en su actualidad e indeterminado en su conectividad (*ibid*, 69). Esto significa que no se puede prever. La selección siguiente es contingente (ante el horizonte abierto de posibilidades). Sin embargo, si la siguiente selección es contingente, ¿cuál es la función de la estructura? O, dicho de otro modo ¿cómo podríamos cerciorarnos de la existencia de la estructura? Ésta aparece en la forma de expectativas generalizadas del sentido que tendencialmente orientarán a determinada selección –si no para qué hablar de estructura-. Sin embargo, en las consecuencias últimas de la teoría esto no se puede hacer, la teoría queda encapsulada en una teoría posibilista (que explica las condiciones de posibilidad) que no puede plantear nada en términos del futuro –el siguiente elemento siempre puede ser algo que no se espera-. Este problema lo plantea Rainer Schützeichel como un problema de peso desigual entre la lógica operativa (el enlace de los elementos) y la lógica estructural (2003: 65). Desde la segunda, la plausibilidad de enlace de sentido se observa gracias a la generación de expectativas; pero desde la primera, la plausibilidad de enlace está entregada a la contingencia y a la inmensidad de las posibilidades del sentido. Aunque ésta no es la problemática específica del trabajo doctoral, podemos decir, en consonancia con el final del apartado de epistemología (ver *supra* 4.2.1.3) que la propuesta luhmanniana se blindó a sí misma ante una posibilidad de ‘falsación’. Es decir, si Luhmann, al explicar la sociedad moderna (como una autodescripción de la sociedad) incurre en alguna aseveración que no se da *de facto*, siempre podría apelar a que, en última instancia la realidad es contingente y por eso no se apega a su descripción.²¹¹

4.2.2.3 La sociedad como comunicación

Una de las cuestiones primordiales que debe quedar clara en este apartado –y que está sustentada en lo que ya se ha expuesto- es que para Luhmann, a diferencia de Weber, Schütz e incluso Giddens, el elemento central de la sociedad no es la acción sino la comunicación. Para él, ésta es la única operación “genuinamente social” (1996; 216). Esto tiene que ver con su distinción tajante entre sistemas psíquicos y sociales sobre la que se abundará en el apartado de la acción, ver *infra* 4.2.3. Baste decir aquí que, para

²¹¹ El propio Luhmann asume que “no necesariamente todas sus hipótesis pueden ser empíricamente verificables” (1996, 206). En realidad, tanto la propuesta de Giddens como la de Luhmann contienen enunciados que no se pueden falsear. Para el caso de Giddens, el concepto de *agency* sería el más relevante: lo que presupone el concepto no todos los agentes lo realizan, ni en los mismos niveles. La posibilidad de ‘hacer una diferencia’ aparece finalmente como un supuesto filosófico.

Luhmann, las conciencias como sistemas, son entorno del sistema social. Éste, entonces, no opera con pensamientos, ideas o acciones de individuos sino que su ‘ultra-elemento’ es la comunicación.

Partiendo de esta aclaración, aquí hablaremos de cuál es la concepción luhmanniana de comunicación, distinguiéndola de la tradicional que afirma que ésta implica transmisión de información. Posteriormente describiremos de qué está compuesta; hablaremos de por qué es simétrica y bidireccional –y la relación de esto con la acción- y, finalmente mostraremos cuáles son las improbabilidades a las que se enfrenta y qué recursos evolutivos se han generado –a decir de Luhmann- para superar tales improbabilidades.

Comunicación no es transmisión de información

Después de haber revisado que Luhmann parte del problema de la doble contingencia, habrá quedado claro que su concepto de comunicación es ‘mutualista o dialógico’ (Luhmann, 1984b: 140). Esto es, para la aparición de la comunicación se requieren de por lo menos dos procesadores de información, o dos conciencias. La comunicación tradicionalmente se ha concebido como la relación entre un emisor y un receptor, en donde el emisor transmite información al receptor. Es decir, aquí hay dos elementos que se relacionan mediante la información comunicada. Aunque, para Luhmann, es imprescindible la existencia de al menos dos elementos, afirma que la idea de la transmisión es errónea. Para ello da tres argumentos. Afirma, primero, que no es posible hablar de transmisión porque ésta implica dar algo y por ende perderlo. El emisor, afirma Luhmann no pierde nada, al contrario, la comunicación crea excedentes –la comunicación llega cada vez a más ‘receptores’ sin que ninguno la pierda-. El segundo argumento se remite a que, hablar de transmisión implica conocer el estado interno de los participantes. Es decir, para poder constatar que la misma información que dio el emisor la ‘tiene’ el receptor, habría que observar sus conciencias –cuestión que no es posible-²¹² (1996: 219). El tercer elemento, para desechar la comunicación como transmisión, es que ésta supone simultaneidad y presencialidad. Esto es, para transmitirla debe haber copresencia (los participantes deben estar a la vista y la realización debe ser en presente). Pero esto significa reducir la comunicación a este tipo

²¹² Giddens diría que sí es posible checar si llegó la información igual, preguntándole al sujeto. El problema es que si esto fuera así, el diálogo no avanzaría –se tendría que estar revisando que todos y cada uno de los participantes entendieran-. Así, la comunicación como transmisión estaría sujeta a una verificación empírica por caso, y no se podría plantear como un supuesto del que se parte.

de eventos, dejando fuera, por ejemplo, lo que sucede cuando se lee un libro. Para Luhmann, ahí también hay comunicación y aparece una “ilusión de la simultaneidad de lo no simultáneo” (1996: 219). Con la escritura se separa no sólo temporal sino espacialmente la emisión de la recepción.

En conclusión, para el sociólogo alemán esta visión de la comunicación es demasiado ontológica: se transmite una cosa, que ‘tal cual’ le llega a otro y que requiere de la presencia de un emisor y un receptor. Además, en tal definición, la atención se pone en el emisor que es a quien le corresponde ser claro, veraz, responsable de lo que transmite para que el mensaje llegue ‘bien’ al receptor. Sin embargo, dirá Luhmann, el acto de participar es tan sólo un estímulo a la comunicación, no es lo central en la síntesis comunicativa.

La síntesis de la comunicación

La comunicación, como operación de la sociedad, es una realidad emergente que aparece por la síntesis de tres selecciones: información, acto de comunicar (*Mitteilung*) y la comprensión (*Verstehen*).²¹³ La comunicación acontece cuando se comprende la diferencia entre *información* y *acto de comunicar*. De hecho aquí Luhmann voltea la direccionalidad tradicional, al poner al ego como receptor y al alter como emisor (1984b: 143). Es decir, la comunicación no aparece cuando se emite la información, sino cuando ésta se entiende como información de alguien (o algo). La diferencia de la comunicación con la mera percepción es precisamente que, en la segunda, no se distingue entre información y acto de comunicar; por eso afirma Luhmann que no puede ser “ni negado, ni confirmado, ni puesto en cuestión, ni rechazado” (1996: 220).²¹⁴

Luhmann reconoce que esta diferenciación de la comunicación en tres selecciones no es nueva, también Karl Buhler, Austin y Searle han hablado de ello (*ibid*, 221). La diferencia principal es que ellos parten de una teoría de la acción y remiten el fracaso o éxito de la comunicación –como ya decíamos- a la veracidad o claridad del emisor (a su acción). Por ello aclarará, qué significa cada una de las tres selecciones. En primer lugar afirma que la *información* implica una selección que hace que el sistema cambie de

²¹³ Como se verá, el concepto de comprensión no tiene que ver con aquél planteado por Weber.

²¹⁴ En ese sentido, es más fácil que los gestos faciales o corporales se queden en una mera percepción de la conciencia; a diferencia del lenguaje en donde es casi imposible negar que cuando se lo utiliza se está participando algo.

estado. Tal información puede producir sorpresa (o no) y al mismo tiempo seleccionar posibilidades subsiguientes.²¹⁵ El *acto de comunicar* implica seleccionar la intencionalidad de algo o alguien de comunicar.²¹⁶ Éste, desde la terminología tradicional de la sociología, podría ser visto como ‘la acción’ de un sujeto que participa algo. Lo interesante aquí es que la decisión de la comunicación no está puesta en éste (en el sujeto que participa) sino en quien comprende. El acto de *comprender*, no se refiere a una situación de la conciencia. Es decir, cuando se habla de comprender no se está pensando que quien lo hace tiene los mismos contenidos de conciencia que quien participa. El acto de entender es una “condición para que una comunicación pueda proseguir hacia delante” (1996: 223). Para ello sólo se requiere una selección que indique comprensión, y esto puede incluir que se comprenda que no se comprende.²¹⁷ Como ya se mencionó, la selección de comprensión realiza la comunicación al hacer la diferencia entre información y acto de comunicar.

Así, el sociólogo afirma que después de estas tres selecciones, aparece una cuarta, la de aceptación o rechazo.²¹⁸ Pero tal aceptación o rechazo no implica necesariamente el fin de la comunicación. Como menciona Luhmann, muchas veces el rechazo generará una reacción y por ende la continuación de la comunicación (1984b: 359-360). En ese sentido, la comunicación no busca ni alcanza el consenso, la comunicación como operación de la sociedad buscará mantener la autopoiesis, es decir, enlazar más comunicación.

Asimetría y bidireccionalidad

En el artículo “Teoría de sistemas *versus* teoría de la acción”, Rudolf Stichweh (2001), propone dos características formales de la comunicación que a su entender muestran

²¹⁵ Que podrán implicar rechazo, aceptación, olvido de la información. En ese sentido, el olvido también es una selección que implica reconocer una selección y después olvidarla.

²¹⁶ Aunque esto sea involuntario. Si en una reunión de trabajo alguien bosteza mientras se discute un tema importante, esto se podría tomar como un acto de comunicar y la información sería: lo que se dice aquí es aburrido. Quizá quien bostezó estaba simplemente muy cansado.

²¹⁷ Un ejemplo muy claro de una selección de comprensión puede ser el movimiento de cabeza arriba hacia abajo que hacen los estudiantes en un salón de clases. La selección indica comprensión para el maestro, aunque los alumnos puedan estar pensando en otra cosa, no entendiendo nada o creyendo que entienden cuando –al ser su operación de conciencia diferente de la del maestro- entienden lo que pueden entender.

²¹⁸ No se entiende muy bien porque Luhmann afirma que la aceptación o el rechazo es una cuarta selección. Lo menciono porque la aceptación podría ser vista también como una síntesis de la comunicación: el acto de comunicar (quien rechaza), la información (el rechazo propio) y la comprensión (del rechazo o de la aceptación). Quizá la intención es afirmar que ésta tiene una calidad específica ya que sirve de enlace.

cómo la comunicación tiene mayores posibilidades que una mera teoría de la acción. Primero nos referiremos a la asimetría y posteriormente a la bidireccionalidad.

Respecto a la asimetría, Stichweh propone que en el caso de la teoría de la acción, la relación acción-actor es simétrica: la acción le pertenece al actor y viceversa. En el caso de la teoría de sistemas hay un tercer término. Así, en la teoría de Luhmann, para hablar de comunicación, se requiere del 'receptor' o del sistema que entiende. En términos tradicionales, podemos decir que es asimétrica puesto que la acción (información), no corresponde con la intencionalidad del actor (acto de comunicar), sino con el entendimiento del emisor (comprensión). En el lenguaje teórico luhmanniano, la asimetría implica que, la comunicación para poder procesarse, requiere *attribuir* (en forma de acción) a algo externo lo que se procesa internamente.

Con respecto a la bidireccionalidad, Stichweh propone que la comunicación se puede leer hacia atrás o hacia adelante. Hacia adelante cuando se ve la comunicación como una secuencia de comunicaciones, como un proceso constante. Y hacia atrás, cuando "la comunicación sólo comienza con un segundo participante que *entiende*, y que con el acto de entender proyecta la diferencia entre *información* y *acto de participarla* en el primer participante" (2001: 61). Estas características permiten que el proceso comunicativo implique dos lados –doble contingencia- y así, la comunicación (la sociedad) es un proceso relacional, no unidireccional como en el caso de la teoría de Giddens (ver *supra* 4.1.3).

Improbabilidades de la comunicación

Aquí se presentarán tres improbabilidades de la comunicación, que –se podría decir- son sus condiciones de *imposibilidad*. Esto es, el planteamiento Luhmanniano parte –como se ha intentado mostrar- de la premisa de que el surgimiento de la comunicación ha sido un evento evolutivo que tenía pocas probabilidades de aparecer dadas las condiciones de las que partió. Tres de éstas –que se mostrarán a continuación- han sido convertidas en probables gracias a tres logros de la evolución (lo que no significa que siempre puedan ser rechazadas a pesar de estos 'facilitadores').

La primera improbabilidad se refiere a que, dada la cerradura de la conciencia, es poco probable que ego *comprenda* lo que alter dice. Tal improbabilidad se ha convertido en

probable gracias al lenguaje. Lo que éste ha posibilitado es “el entendimiento más allá de la esfera de la percepción” (1984b: 160).²¹⁹

La segunda improbabilidad se refiere al alcance que pueda tener la comunicación. Si tal alcance está referido a qué tanto se escuche mi voz, la comunicación llegará a algunas de las personas reunidas en un mismo sitio. Para extender tales alcances, podemos ver la aparición de medios de diseminación como la escritura, la imprenta y los medios de comunicación masivos (telégrafo, teléfono, la televisión y más recientemente el Internet).

La tercera improbabilidad se refiere a la posibilidad de *éxito*. Es decir, incluso si se entendiera lo que se comunica y se llegara a infinitud de personas, esto no garantizaría la aceptación ni que se siguiera como selección para las propias selecciones. Esta improbabilidad se logra paliar gracias a los medios de comunicación simbólicamente generalizados.²²⁰ Estos medios, “usan generalizaciones para simbolizar el nexo entre selección y motivación, esto es, representarla como una unidad” (*ibid*, 161). Así, motivan a la aceptación de la selección. Ejemplos de esto son: el amor, la verdad, el dinero, el poder,²²¹ que son códigos de subsistemas del sistema social.

Después de esto, habrá quedado claro que la comunicación, como ultra-elemento de lo social, implica la síntesis de tres selecciones, en las que la acción (como una atribución) es tan sólo una parte. Una parte que, de ser el único objeto de observación, olvidaría que la comunicación implica la relacionalidad entre, por lo menos, dos sistemas de conciencia. Tal relacionalidad, en la perspectiva de Luhmann, no implica intersubjetividad, las conciencias permanecen clausuradas y a pesar de ello –o gracias a ello- aparece la comunicación como otro sistema clausurado pero existente sólo gracias a éstas. Esta cuestión, se aclarará en el siguiente apartado, en el que, además, especificaremos qué puede ser considerado como acción desde la perspectiva luhmanniana.

4.2.3 La acción en la teoría de sistemas

²¹⁹ Sobre el lenguaje como forma de acoplamiento estructural entre sistemas psíquicos y sociales se hablará en el apartado siguiente, *infra* 4.2.3.2.

²²⁰ Esta formulación la retoma Luhmann de Talcott Parsons aunque la desliga del compromiso normativo.

²²¹ La aceptación de la selección no implica ‘adhesión interior’, tampoco la motivación a actuar implica aceptación interna. Simplemente la aparición del código (amor, verdad, dinero, poder) inclina a que la selección siguiente implique la aceptación de la anterior. Por ejemplo, Ego aceptará el regalo de un oso de peluche de Alter (aunque odie los osos), porque ama a Alter. Aunque después pueda haber un reproche velado de que Alter no conoce a Ego verdaderamente y por eso le regala cosas que no le gustan.

En este apartado, como su título lo indica, nos dedicaremos a exponer cuál es el concepto de acción de N. Luhmann. Como se habrá hecho evidente en la anterior exposición, el concepto ocupa un espacio muy menor al que le otorga –por ejemplo– Anthony Giddens (ver *supra* 4.1.3). En el apartado del autor de la estructuración, veíamos que la acción, como una propiedad del hombre, juega un papel imprescindible en la reproducción de la sociedad, para delimitar tanto la contribución intencionada como la no intencionada. No obstante, puesto que aquí la comunicación es el elemento de lo social y se rige por sus propias operaciones, parecería que ‘el hombre’ desaparece y lo social queda como una entidad independiente sobre la que no hay ningún control. Esto es en cierta medida correcto, pero la precisión conceptual del sociólogo alemán se pierde y parecería que ‘el hombre’ está a la merced de los sistemas²²² que tienen una vida propia. Por ello, para evitar la simplificación de la propuesta –que, por lo que se ha planteado hasta aquí es suficientemente compleja–, intentaremos en lo que sigue (y antes de presentar el concepto de acción) mostrar lo más precisamente posible las propuestas de Luhmann con respecto a este tema.

Así, el apartado estará dividido en cuatro partes: 1) ¿Qué queda fuera de la sociedad? 2) Acoplamiento estructural: el lenguaje y la persona, 3) El concepto de acción, y 4) El sistema de interacción: uno de los niveles sistémicos. Aunque aparentemente el último inciso no tenga conexión con los anteriores, resulta todo lo contrario porque muestra cómo Luhmann distingue tres subsistemas para hablar de la evolución socio-cultural, mientras que Giddens propone sólo dos (integración social –interacción–; integración sistémica –lo que podría ser el sistema social o societal de Luhmann–). Nos servirá además para observar otro punto de encuentro entre ambos: las similitudes en su concepción del ámbito de la interacción y las diferencias en términos del impacto en el sistema social general. Es importante hablar de este ámbito justo aquí, porque es el lugar por excelencia en donde se puede ‘analizar’ la acción.²²³

4.2.3.1 ¿Qué queda fuera de la sociedad?

²²² Como en la hipótesis de J. Habermas de que los sistemas colonizan el mundo de la vida.

²²³ Giddens habla de las organizaciones como un producto de las sociedades modernas, un producto auto-reflexivo. Sin embargo, no queda claro el impacto que tienen en la conformación de tales sociedades. Caso contrario, para Luhmann, una de las características de las sociedades actuales es el lugar central que tienen en su integración.

Muchos autores han hablado ya de lo que escandaliza en la propuesta luhmanniana, a saber, que los hombres quedan fuera de la sociedad. Tal aseveración, aunque en sentido estricto es justa (efectivamente Luhmann escribe que los hombres quedan fuera de la sociedad), implica un evidente malentendido para los conocedores de la propuesta sociológica del autor alemán. ¿A qué se refiere el autor cuando asevera esto?

Para entenderlo habrá que considerar cómo Luhmann observa que ‘el hombre’, ‘el individuo’, ‘el sujeto’ son palabras muy poco precisas para utilizarlas en un análisis conceptual. Eso es lo que critica a quienes hablan de una sociología del hombre o para el hombre. El autor se cuestiona, ¿qué es el hombre? ¿La referencia tiene que ver con un organismo biológico, con una conciencia, con el conjunto de esto? Y, ¿de ser así?, ¿a cuál de los millones de hombres empíricos nos referimos? (2000: 209). Como se recordará, en *supra* 3.3.6.3, Luhmann rescata de Parsons su escisión del ‘hombre’ en organismo y sistema psíquico. Esto aparece plasmado en su propuesta, mediante la utilización del concepto de sistema operativamente cerrado (ver *supra* 4.2.1.1), en tres sistemas: biológicos, psíquicos y sociales. El hombre quedaría traducido, en parte como un sistema biológico, en parte como un sistema psíquico y, en parte como las expectativas que se pueden tener de sistemas psíquicos concretos en los sistemas sociales. Lo que se pone en evidencia es que el concepto ‘hombre’ deja de ser funcional para la explicación sociológica;²²⁴ pero esto no significa que se excluya a los ‘hombres empíricos’ del funcionamiento de la sociedad. Lo que significa es que se utiliza una gama de artefactos conceptuales para delimitar claramente la posibilidad de ‘determinación’ de tales hombres empíricos.

Para esto, entran en juego los conceptos de sistema operativamente cerrado y el de interpenetración. Como ya se observó, un sistema operativamente cerrado implica una forma que se determina por sus propias operaciones pero que no existe de manera solipsista (es decir, no tiene la capacidad de auto-sostenerse sin necesidad del entorno). Esto es, requiere estar acoplado con el entorno (en el caso de los sistemas sociales, el entorno son los sistemas psíquicos). Estar acoplado no implica que el entorno determine la propia operación, sino que las operaciones del entorno (sistemas en el entorno) no

²²⁴ Además, afirma Luhmann, los humanistas quieren retener tal concepto cuando éste se ha utilizado para justificar “...las ideologías de la raza, la diferenciación entre los elegidos y los malditos, [en] la doctrinaria prescrita por el socialismo, o [en] lo que significa para los norteamericanos la ideología del *melting pot* y el *American way of life*.” (Luhmann, 1994^a: 228). Esto es, en nombre del *hombre* se pueden cometer atrocidades y generar distorsiones.

destruyen la propia operación, es decir, pueden *vivir* en simultaneidad. Este vivir en simultaneidad lo conceptualiza Luhmann, más propiamente, como interpenetración. La interpenetración implica la posibilidad de un desarrollo de los sistemas de forma coevolutiva, de tal manera que no se podría vivir sin el otro sistema como entorno (1997^a: 55). Sin embargo, estas condiciones “no pueden tomar parte, de manera operativa, en la reproducción de la clausura de operación del sistema” (1996: 202). En términos de lo que nos interesa, esto quiere decir que la sociedad no puede existir sin conciencias, y las conciencias no pueden existir sin sociedad. Se necesitan mutuamente y emergieron evolutivamente en forma simultánea. De tal suerte, la interpenetración es una condición de posibilidad de existencia de tales sistemas. Dirá Luhmann que este fenómeno –condición de posibilidad- al ser observado (descrito) se le llama acoplamiento estructural.²²⁵

Entonces, y por lo pronto, diremos que lo que queda fuera de la propuesta de Luhmann, es el vago concepto de *hombre*. Pero excluir el concepto no quiere decir excluir la participación humana. En términos más precisos, ésta se verá re-traducida en el sistema psíquico *como* relación con el sistema social, por los condicionamientos del acoplamiento estructural (que está relacionado con el concepto fundante de sistema operativamente cerrado). Es decir, la comunicación sólo se puede llevar a efecto, cuando hay –por lo menos- dos conciencias presentes que prestan atención (1996: 202). Pero, que se presuponga su participación, no implica que ésta determine la operación de la comunicación. Sin embargo, ¿realmente no hay aporte de la conciencia en la comunicación? o en palabras del lenguaje disciplinar de la sociología, ¿desde la perspectiva luhmanniana no hay influencia de los ‘hombres’ en la sociedad?

4.2.3.2 Acoplamiento estructural: el lenguaje y la persona

En el concepto de acoplamiento estructural está la respuesta a la última pregunta que hicimos. Y la respuesta es que sí hay influencia de los hombres, aunque las

²²⁵ En una serie de lecciones publicadas en español por J. Torres Nafarrate, e intituladas *Introducción a la teoría de sistemas*, Luhmann afirma que la diferencia entre interpenetración y acoplamiento estructural es que el segundo está formulado desde la perspectiva de un observador externo que se pregunta cómo entran en relación sistemas que son autopoieticos (operativamente cerrados). El propio Luhmann duda aquí, que sea necesario sostener tal diferenciación de conceptos pero afirma que los mantendrá (Luhmann, 1996: 202-203). En su último libro *La sociedad de la sociedad*, sigue manteniendo la distinción entre interpenetración y acoplamiento estructural.

posibilidades son mínimas (incluso menores de las que parece proponer Giddens). A continuación veremos cómo es ésta.

Hablar de acoplamiento estructural implica preguntarse cómo entran en relación sistemas autopoieticos. Es decir, para el caso que nos ocupa, preguntarse cómo se relaciona el sistema social con los sistemas psíquicos. Luhmann propone que una de las características de ambos sistemas es que utilizan el medio del sentido. La conciencia lo experimenta y la sociedad lo procesa. Esto es, la conciencia percibe el sentido, y la comunicación tan sólo transcurre en el sentido. Así, desde que hay sentido, hay sistemas de conciencia y sociedad (ver *supra* 4.2.2.1). En esta relación de mutua existencia (e irritación mutua) aparecen formas de acoplamiento estructural, una es el lenguaje y la otra, la persona.

El lenguaje

Luhmann propone que en el proceso evolutivo de aparición del sentido, se crea una forma que permite el acoplamiento estructural entre sistemas sociales y conciencias. Esta forma es el lenguaje. Así, el lenguaje aparecería como una coproducción, un logro de la coevolución de tales sistemas que permite la acumulación de determinadas irritaciones²²⁶ y la exclusión de otras. “De este modo se perfilan tendencias en la autodeterminación de las estructuras que dependen de [tales] irritaciones...” (Luhmann, 1992:63). Dirá Luhmann también que la comunicación sólo puede aumentar su capacidad de irritabilidad debido a la conciencia (1996: 207). Y de igual manera, la conciencia aumenta su capacidad de irritabilidad por la percepción de eventos en el

²²⁶ Es necesario precisar a qué se refiere Luhmann con ‘irritación’. Algo que podríamos cuestionar es la selección de la palabra, pero lo que se trata de decir con ella es que, el sistema sólo puede leer o entender aquellos eventos codificados según su propia forma de operar. De tal suerte, lo que produce la conciencia (eventos codificados de acuerdo a sus propias determinaciones), aparece ante los sistemas sociales tan sólo como ruidos. Así, ‘ruido’ es una metáfora para expresar aquello que aparece ante el sistema social y que éste no puede interpretar, hasta que tal ruido es tan repetitivo e insistente que acaba siendo visto como una expectativa desde el propio sistema. Lo interesante de Luhmann es que, hay la posibilidad de que el ruido sea repetitivo, insistente, y a pesar de ello, no implique modificación de las estructuras (expectativas) del sistema. Saliéndonos del lenguaje luhmanniano, podemos ver esto ejemplificado en el caso de una persona que cree que canta muy bien y, a pesar de que reiteradamente los amigos, la familia, los desconocidos le comentan que canta atrocemente y que no podrá hacer carrera de cantante, éste se empeña en continuar.

mundo.²²⁷ Así, para que un evento ‘del mundo’ sea tematizado por la sociedad, debe ser primero percibido por la conciencia y después pasar el filtro de la sociedad.²²⁸

De este modo, Luhmann, entonces, reconoce la aparición de un ‘ruido’ que ha permitido el acoplamiento estructural entre conciencia y comunicación. Éste es el lenguaje. El lenguaje puede utilizarse como conciencia y comunicación –aunque separa las operaciones de cada uno de los sistemas- (1996: 208). Afirma el sociólogo alemán que este ruido ‘fascina’ a la conciencia, lo que hace que sea casi “imposible evitar que la atención se dirija hacia ello” (*ibid*, 209).

Lo que el lenguaje ha permitido es generalizar el sentido con la ayuda de símbolos (1984b, 106). Esto ayuda a densificar expectativas, esto es, el lenguaje permite la precisión de ‘los ruidos’ de la conciencia. En términos concretos, se puede decir que el lenguaje posibilita tres cuestiones. En primer lugar, si aparece el lenguaje, es casi imposible negar la intención de comunicar; lo que sí sucede cuando sólo hay gestos o movimientos corporales. Esta es una primera forma de precisar ‘los ruidos’. En segundo lugar, para el proceso de la comunicación, ya no se depende en tan gran medida de la percepción de las conciencias –ya no se necesita estar pendientes de los movimientos del otro-, “la diferencia se impone a sí misma en términos no inciertos” (*ibid*, 152). Finalmente, el lenguaje posibilita la reflexividad del proceso de comunicación: las acciones pueden ser nombradas, descritas y atribuidas a alguien, lo que facilita el proceso de descripción de la comunicación.

A riesgo de repetir, se dirá entonces que “El lenguaje posibilita...la sujeción del sentido y la redundancia de la repetición en la comunicación” (Luhmann, 1996: 209). El esclarecimiento del lenguaje, como una forma de acoplamiento estructural, es pertinente porque nos permite reconocer que las conciencias pueden generar ruidos (como señales de atención) que tienen la posibilidad de modificar la forma de operar de la sociedad. En ese sentido el hombre no está excluido –simplemente muy limitado de incidir en la transformación de la sociedad-. La posibilidad de cambio requiere de la ampliación de

²²⁷ Por ejemplo la escasez de agua, puede generar en algunas conciencias la necesidad de no desperdiciar el agua. Aunque para otras ese evento sea tan sólo ‘un ruido’ que no tiene impacto en su vivencia cotidiana.

²²⁸ Ello explicaría por qué es tan azaroso el proceso de tematización de una cuestión tan vital para la humanidad como es la cuestión del agua o la polución.

los ruidos, de las irritaciones –como también diría Luhmann- y de tiempo (tiempo del propio sistema).

La introducción del tema del lenguaje es pertinente también, porque es un punto de comparación entre Luhmann y Giddens. Como se mencionó anteriormente (ver *supra* 4.1.2.1), para Giddens, el lenguaje cumple el papel primordial de permitir la intersubjetividad.²²⁹ El lenguaje, parece decir Giddens, *penetra* en las conciencias y las sintoniza con la sociedad; las hace comprender lo que sucede en las otras conciencias y en la sociedad. Para Luhmann, podríamos decir que el lenguaje también *penetra* en las conciencias; pero al ‘entrar’ se modifica. Es decir, aunque podríamos considerar que aparece como el ‘mismo evento’ debido a que las conciencias y la sociedad operan en simultaneidad, éste es *leído* en forma diferenciada según las operaciones de la propia conciencia. Por lo que podría ser que incluso lo que la sociedad lee como evento, la(s) conciencia(s) no lo entiende(n) como tal y sólo pasa en forma de ruido –un ruido más que no tiene impacto en su operación-.²³⁰ El lenguaje, pues, acopla conciencia y comunicación pero no permite sostener que haya una intersubjetividad gracias a él. Lo que señala el acoplamiento es la digitalización (en un sistema) de relaciones análogas (de otro) (1997^a: 50). A esto el sociólogo alemán añadirá que en las concepciones tradicionales (y aquí se podría incluir a Giddens), el lenguaje se entiende como acción. Es decir, quien pronuncia una frase actúa. Sin embargo, dirá el autor, aquí se deja fuera el acoplamiento (precisamente ‘la frase’ sólo parece como acción de un lado). La comunicación sólo es posible cuando aparecen –por lo menos- dos conciencias y se hace la distinción entre acto de comunicar e información. Puesto que en las concepciones tradicionales sólo se ve un lado (la acción desde el lado de quien actúa), entonces, es “menester introducir elementos de control de esa unidad: cálculo, disciplina, racionalidad o componentes normativos” (1996: 212) de ese lado para posibilitar la comunicación. En el caso de Giddens, como vimos en *supra* 4.1.3, la acción sólo se entiende si tiene relación con un saber mutuo que es aplicado racionalmente. La adecuación entre estos elementos es lo que permite encontrar sentido/significado. Así, para que exista comunicación y entendimiento, se presupone la

²²⁹ Aunque, como también vimos, no queda claro si con lenguaje se refiere simplemente a un conjunto de símbolos –como en el caso de Luhmann-, o a un ‘juego del lenguaje’.

²³⁰ Por ejemplo: Se dice en una clase que la *fenomenología trascendental se transforma en fenomenología empírica*. Cada conciencia procesará de diferente manera esta frase: la frase llega en simultaneidad y mediante el lenguaje tal cual; sin embargo para unos será casi lo mismo que oír un escape de coche o el ruido de un avión: es decir, no significará nada.

racionalidad del actor y su conocimiento de un ‘saber mutuo’. Para Luhmann, la comunicación no inicia desde quien ‘emite’, sino desde quien distingue la emisión. La distinción no está a cargo de una conciencia (de sus operaciones), sino de lo que socialmente se ha constituido como sentido; es decir, la distinción vendrá de los subsistemas sociales. Así, la lectura de ‘acciones’ no las hace el individuo –aunque es evidente que los individuos siguen *haciendo cosas*-, sino que aparecen por una serie de significados (expectativas) preexistentes que codifican o no tal hacer. Por tal motivo, no se presupone que las conciencias sean racionales, ni que ‘conozcan’ los significados sociales.

La persona²³¹

La persona es otra forma de acoplamiento estructural entre el sistema social y el sistema psíquico. Por el lado del sistema social aparece como ‘collages’ de expectativas; por el lado del sistema psíquico, cada uno experimenta en su “propio yo las limitaciones con las que contarán en el tráfico social” (Luhmann: 1994b: 243).²³²

Luhmann propone la aparición de la forma persona como un resultado de la doble contingencia. En esta situación precaria y ante la indescifrabilidad del otro, como hemos enunciado antes, se generan formas (personas) que “dosifican cuidadosamente las cualidades sorprendidas” de la conducta (*ibid*, 239). Así, como efecto de esto, las personas se ‘condensan’ (ver nota 168 de este capítulo) y las expectativas se disciplinan –aunque esto traiga sufrimiento a la conciencia-. Por ejemplo, en el ámbito de la intimidad, las conciencias tienen expectativas de una determinada *persona* –incambiable por otra-. A pesar de que las expectativas se ven defraudadas, no se modifica esta forma.²³³

²³¹ Cabe mencionar que Luhmann no desarrolló muy extensamente este tema –a comparación de otros tópicos de su teoría-.

²³² Como ejemplo de lo anterior podemos rescatar un caso de la literatura que resulta indicativo. Nos referiremos a *Los hermanos Karamazov* de Dostoievsky. En éste dos medios hermanos conversan. Uno (Mitia), le confiesa a otro (Aliosha): “Amaba la corrupción y amaba también la vergüenza de la corrupción. Amaba la crueldad: ¿acaso no soy una chinche, un insecto dañino?” La expectativa a la *persona* Mitia es que no sea corrupta ni cruel. Mitia (sistema psíquico) no puede cumplir tales expectativas y se siente decepcionado de sí mismo.

²³³ La utilidad de la teoría para explicar, por ejemplo, casos de relaciones amorosas es interesante. Se podría pensar en cómo socialmente las expectativas del amor son ilimitadas. A la persona (sujeto de amor) se le exige el total conocimiento del otro; ante la cerradura de las conciencias, tal exigencia muestra su alta improbabilidad. Así, no es de extrañarse un aumento en el número de divorcios, relaciones de menos duración o incluso la formación de familias monoparentales (Beck y Beck-Gernsheim: 2004, 33

Podemos especular que la aparición de la persona, como forma de acoplamiento estructural, está ligada con los principios evolutivos de los que parte Luhmann. Así, la importancia de la expectativa del otro como persona –en general- tendrá que ver con la aparición de una semántica acerca del hombre y de la individualidad. A decir del autor, es a partir del siglo XVIII que podemos ver en la sociedad, el concepto de ‘hombre’ (1992: 59). Además, antes de este siglo, no aparecen indicios de ‘individualidad’ tal y como la pensamos en la época moderna; el autor afirma que tal individualidad no se puede observar ni en las novelas ni en las biografías anteriores al siglo dieciocho (1989: 78). Así, la forma persona parecería ser un logro evolutivo muy nuevo si lo comparamos con el lenguaje.

Lo que se puede ver después de estos casos de acoplamiento estructural es lo que enunciamos al inicio: El ser humano (tal como lo conciben las teorías sociológicas tradicionales) tiene posibilidad de perturbar el funcionamiento de la comunicación, pero dependerá del propio procesamiento de ésta la posibilidad del cambio de expectativas. Sin embargo, la teoría parecería proponer que el aumento y repetición de las perturbaciones tiene posibilidades de incidir en la modificación estructural de la comunicación²³⁴.

4.2.3.3 El concepto de acción

En el apartado acerca de la comunicación, veíamos que ésta es una síntesis de tres selecciones: información, acto de comunicar y acto de entender o comprensión. En ese sentido, la comunicación no se puede entender como acción, ni como cadena de acciones. En todo caso, podríamos ver en el acto de comunicar la traducción de lo que tradicionalmente sería la acción. Lo interesante de la propuesta de Luhmann es que

y ss). Estas situaciones han sido captadas por sociólogos como Anthony Giddens, aunque su explicación es diferente. Para él, la paradoja de la relación en las sociedades modernas es que no puede sustentarse en nada externo, existe hasta que la relación existe y no hay señalamientos sociales que determinen su continuación. Para Luhmann la explicación sería quizá, la existencia de una semántica que no está de acuerdo a lo que sucede en las conciencias. Es decir, una auto-descripción del amor que cada vez provoca más sufrimiento a las personas como sistemas psíquicos.

²³⁴ Por ejemplo, Luhmann en *La sociedad de la sociedad*, propone que “el aumento de irritabilidad tiene que ver con el aumento de capacidad de aprendizaje, es decir, con la capacidad de aumentar la irritación de partida en el sistema y de producir otras irritaciones acomodándolas a las estructuras existentes hasta que la irritación se pierde en las estructuras adaptadas” (1997^a: 445). Ciertamente la irritación exige ya la identificación del propio sistema –si esto no fuera así, ni siquiera sería percibido (conciencia) o procesado (sistema social)-.

integra dos conciencias en el propio proceso comunicativo. Así, podríamos decir que, la comunicación se puede ver como una situación ‘en sentido contrario’ de la acción. La comunicación existe no porque inicia la acción (acto de comunica/información), sino porque ésta es entendida. Así, la comunicación puede mostrar la irreversibilidad temporal al remitir la actualidad (comprensión) a una selección anterior. Con esto, Luhmann busca solucionar el problema de la sociabilidad: sólo aparece ésta en tanto hay comprensión (y tal comprensión es tan sólo distinción entre acto de comunicar e información), de esta suerte no se requiere de cuestiones como un orden normativo compartido –en el caso de Parsons-, o de una reciprocidad de perspectivas²³⁵ –como en el caso de Weber-. La comunicación puede ser aceptada o rechazada, malentendida y sin embargo, ser *mutualista*. En otras palabras, ya sea aceptada, rechazada, malentendida, sigue siendo comunicación. El malentendido ya implicó una diferencia (entre acto de comunicar e información).

Después de estas críticas, uno podría suponer que el concepto de acción queda fuera de la propuesta luhmanniana. Sin embargo, Luhmann lo incluye. Y esto es así porque para Luhmann, la acción implica un proceso de adjudicación (de algo a alguien). Tal proceso de adjudicación juega un papel imprescindible en la propia consumación de la comunicación como sistema, y más específicamente en su descripción. Así, por un lado tenemos a la comunicación como un proceso simétrico que une comunicación con comunicación, y por el otro, la comunicación como un proceso asimétrico que atribuye *acción* a un ego o alter. La asimetrización de la comunicación le permite auto-describirse, y ese auto-describirse le permite operar²³⁶ y por ende reproducirse (ver *supra* 4.2.1.2).

Las acciones son, entonces, atribuciones que se fijan a puntos en el tiempo y a dimensiones sociales de sentido (ego, alter). Éstas aparecen sólo si las selecciones pueden ser atribuidas a sistemas –“independientemente de la semántica utilizada: ‘intención’, ‘motivo’, ‘interés’” (Luhmann, 1984b: 163). Así, para Luhmann, a diferencia de autores como Giddens, las acciones no son entidades, cosas, ni pertenencias de seres humanos. Las acciones cobran ‘existencia’ en la medida que

²³⁵ Reciprocidad entendida como probabilidad de entendimiento intersubjetivo de dos sujetos.

²³⁶ Sin la asimetrización, la comunicación acabaría en una tautología no desarrollada: la comunicación que produce comunicación que produce comunicación.

pueden ser 'leídas' por los sistemas. Y de este modo, un mismo *evento* puede pertenecer a numerosos sistemas por igual (Luhmann, 1975: 18). Ciertamente el evento será el *mismo* en tanto determinado por la actualidad, pero será distinto en tanto los sistemas lo puedan traducir a sus propias operaciones.

Para Luhmann el equívoco de los sociólogos ha sido atribuir la acción al ser humano completo, como si verdaderamente se requiriera de éste para explicar la acción social. El sociólogo alemán afirma que ciertamente se requiere de condiciones físicas, químicas, orgánicas para posibilitar una acción, pero desde la sociología no es necesario referirse a este conjunto de condiciones (1984b: 163). Las acciones no necesariamente están condicionadas por el pasado del individuo (por cuestiones psíquicas) y en muchos casos "la situación domina la selección de la acción". Esto es, 'el marco' –como diría Goffman- nos permite explicar la selección de la acción, más que la personalidad del actor. Comparando esto con Giddens, podríamos decir que este autor, en ciertas partes de su propuesta teórica parecería estar de acuerdo con esta aseveración. Por ejemplo, él afirma que el marco en que se realiza el encuentro, permite al actor entender qué se supone debe hacer (marco vislumbrado por el saber mutuo). Aquí, la diferencia entre Giddens y Luhmann únicamente radicaría en que el primero está viendo el proceso desde el sistema psíquico y el segundo desde el social. Giddens propone que, puesto que el actor se guía por el marco, no puede haber un regreso al infinito en cuanto a las posibilidades de actuar. Luhmann propone que la explicación de la sociedad no requiere la psicología del individuo sino la situación. Así, para Luhmann es la situación la que indica la explicación, para Giddens es el seguimiento de la situación por parte de los actores lo que explica la acción.

Regresando a la exposición de la propuesta luhmanniana, este autor se pregunta por las razones de que la sociedad se continúe autodescribiendo con acciones. Por un lado, afirma, las acciones son más fáciles de reconocer y de tratar. Es decir, simplifican quién y en qué momento, así "no hay que investigar (sólo hay que hacerlo bajo circunstancias muy especiales) a qué información se refería un acto de comunicar y quién la entendió" (1984b: 166). Por otro lado, reducir la comunicación a acción facilita asimetrizar temporalmente las relaciones sociales. Es decir, éstas se pueden ver como un secuencia de acciones, como "cadenas de hechos" fijados puntualmente en el tiempo (*idem*).

Permiten así, ordenar cronológicamente y cargar de responsabilidades a unidades identificables.

Si, como hemos expuesto aquí, las acciones –para Luhmann- son selecciones, atribuciones, imputaciones; una pregunta acuciante sería diferenciar la propuesta de este autor de aquélla de Weber. Tal diferencia, en primer lugar, tendría que ver con que, para Luhmann, la acción es sólo una parte de la socialidad. Parte que, sólo la comunicación logra integrar en su bidireccionalidad (como acto de comunicar e información y como comprensión de tal acto de comunicar e información). Pero, en segundo lugar, tendría que ver con la cuestión de la selección misma. Para Weber, parecería ser, las acciones existen como parte de las comprensiones de los propios actores. La sociedad, aparecería por la probabilidad de reciprocidad de perspectivas. Así, existe la posibilidad de generar sentidos intersubjetivos. La sociología, a través de los sociólogos, buscará imputar tales acciones y generar una explicación probable. Las imputaciones/selecciones de las acciones (del actor y del sociólogo que explica) parecen estar adscritas al individuo (ver *supra* 3.1.1). Para Luhmann hablar de una acción implica, inmediatamente, hablar de una atribución social, “lo que una acción individual es, sólo se puede averiguar sobre la base de una descripción social” (Luhmann, 1984b: 163). Si no es captada por una descripción social, no es acción, es simplemente percepción de algo. ¿Quién selecciona? Puesto que para Luhmann la selección es social, quienes seleccionan son los sistemas sociales (que -como ya habíamos dicho, utilizando el lenguaje tradicional- se ‘vuelven’ sujetos que observan su propia objetualidad a través de una asimetrización). La adecuación entre medios y fines, es una descripción semántica de un momento histórico que, atribuye medios y fines a personas (motivaciones, intencionalidad) y, atribuye *determinados* medios y fines (de acuerdo a la semántica). Dicho de otra manera, el operador para la selección de la acción, es el sistema. Esto se verá a continuación en las críticas que introduce Luhmann al concepto tradicional de acción.

Como se ha mostrado, para Luhmann los observadores son sistemas sociales, no sistemas psíquicos. En ese sentido, estos últimos tan sólo perturban las expectativas de los sistemas sociales. Así, la explicación de la sociedad, no se reduce a la acción de individuos, sino a las selecciones que hacen los sistemas de tales acciones en el proceso comunicativo. Por ello, podemos decir que Luhmann preferirá retomar la acción como

una parte de la teoría de sistemas primordialmente porque esta última, mediante el concepto de comunicación, resuelve el problema de sociabilidad.²³⁷ Pero, además de ello, tiene una serie de objeciones puntuales para aquellos que se empeñan en hablar de acciones como posesiones de actores. Estas objeciones tienen que ver con tres cuestiones: 1) las disposiciones indispensables para que se lleve a cabo la acción; 2) la delimitación externa de ésta y 3) la delimitación interna (1996: 187 y ss).

Con respecto a la primera, esta posición tiene sus raíces en el modelo weberiano de fin/medio²³⁸ que introduce el concepto de racionalidad. Así, se vuelven preguntas como: ¿una acción sin fines y medios ya no es acción, es sólo un comportamiento?, ¿es la racionalidad lo decisivo en la acción? (1996, 188). Veámos en 3.1, precisamente tales cuestiones y cómo Weber no puede salir de ellas: su modelo analítico lo obliga a tal indeterminación de la propia acción. En segundo lugar, Luhmann habla acerca de la delimitación externa. Es decir, desde esta perspectiva, la unidad de la acción nunca acaba de quedar delimitada (como hacíamos notar en el caso de Schütz, ver *supra* 3.2.4). En ese sentido no queda claro hasta dónde atribuimos consecuencias a la acción, hasta dónde llegan los efectos. Finalmente, Luhmann habla de las delimitaciones internas, a saber de la motivación de la acción. Si remitimos la existencia de la acción a su provocación interna, a su motivación, ¿deberemos internarnos en las profundidades de su psique? Si el actor, en su fuero interno, no buscaba encender la luz –simplemente tropezó al entrar - por retomar un ejemplo de Giddens- ¿Entonces ya no hay acción, aunque aparezcan las consecuencias?²³⁹ Desde esta perspectiva, Luhmann propondrá que es más plausible pensar la acción y la utilización de los motivos como formas de atribución de la acción, esto es, como “un correlato del desarrollo cultural” (1996: 189). Así, Luhmann critica tales nociones de acción, basadas en motivos o intenciones internas, ya que generalizan “una muy moderna comprensión de la acción” (1978: 57) en lugar de aceptarlas como producto de un momento histórico de la semántica social.

²³⁷ La solución implica la co-evolución y co-formación simultánea del sistema psíquico y el social, de tal suerte que siempre que se hable de acción, se requiere hablar antes de comunicación. Esto es así, porque la acción sólo aparece mediante la comprensión (que distingue entre el acto de comunicar y la información).

²³⁸ Del que Luhmann afirma una capacidad de supervivencia debido a que supone un “incremento en la capacidad de conexión de la acción”, esto a pesar de su “insuficiencia para conceptualizar interrelaciones sociales” (1982: 118)

²³⁹ Ciertamente Giddens logra evadir esta crítica al incorporar en su concepto de acción todo lo que el actor *hace*, independientemente de que haya querido hacerlo o no.

Pues bien, antes de continuar con nuestro siguiente y último tema de este apartado es necesario detenernos y hacer referencia a algo que, aparentemente, no tiene que ver con el tema de la acción. Me refiero a la *vivencia*. Ya en 1978, Luhmann publica un artículo intitulado “Vivencia y Acción” (*Erleben und Handeln*) en el que llama la atención acerca de cómo, en los recuentos de las ciencias sociales, no hay una clara diferenciación entre una acción y una vivencia, a pesar de que apuntan diferentes perspectivas y experiencias. En este artículo, anudando tal propuesta con la cuestión del sentido, enuncia por primera vez que la acción tendrá que ver con selectividad en tanto ésta se atribuya al ‘sistema conductual’; por el contrario, la vivencia se registrará cuando la selectividad se atribuye al ‘mundo’ (1978: 68-69).

¿Cómo se hila esto con los planteamientos expuestos hasta ahora? En primer lugar se relaciona con la aclaración de que no sólo las acciones son producto de la atribución. A decir de Luhmann, también las vivencias lo son. Por ello Rainer Schützeichel recupera esto y propone que mientras el acto de comunicar y la información corresponderían a la acción –en la síntesis de la comunicación– la comprensión estaría relacionada con la vivencia (Schützeichel, 2003: 105). En ese sentido, tanto la acción como la vivencia funcionan como posibilitadores de la autoobservación y autodescripción de los sistemas. Así, después de las dimensiones (temporal, social, objetiva), el nivel más ‘concreto’ de sentido implicaría su atribución como acción o vivencia (Krause, 2001: 12).

De tal suerte, cada sistema, mediante los medios de comunicación simbólicamente generalizados (ver nota 220 de este mismo capítulo), es decir mediante su código, atribuirán preferentemente como vivencia o acción dependiendo del objeto de observación del propio sistema. Por ejemplo, en el caso del sistema de la ciencia, la atribución del sentido es a la vivencia tanto de alter como de ego (dimensión social). Es decir, se espera que la verdad se experimente como un ‘influjo’ del mundo exterior (tanto por parte de alter como de ego). En el caso de la política, la atribución es al polo contrario, es decir a la acción. Esto es, se espera que la acción de alter ‘influya’ en la acción de ego, mediante el código poder (Corsi, 1996: 108).

Lo que se ha querido mostrar con esta breve exposición es que, para el autor, la acción tiene un rol aún menor que el que hemos presentado a lo largo del apartado. No sólo es simplemente una atribución, sino además, un tipo de ésta.

4.2.3.4 *El sistema de interacción: uno de los niveles sistémicos*

La inclusión de este apartado dentro de la acción, puede parecer extraño a alguien versado en la teoría luhmanniana.²⁴⁰ Sin embargo, dentro de la teoría sociológica, hablar de acción implica hablar de interacción necesariamente. La interacción se concibe como el encuentro cara a cara de los participantes dentro de una sociedad. Es decir, el momento en que los participantes actúan con sus dichos y haceres uno enfrente del otro. Para muchos sociólogos, el plano de la interacción funge como el plano principal de la existencia social.²⁴¹ Para el propio Giddens, aunque incluya un nivel de integración sistémica (que en este caso correspondería al sistema societal, como se verá) la parte fundamental de su teoría –que se relaciona íntimamente con el concepto de *agency*– está colocada en el ámbito de la interacción.

Como veremos, la descripción de interacción luhmanniana, no es muy diferente de la que plantea el *interaccionismo simbólico*, por ejemplo. Sin embargo, una de las diferencias estriba en su punto de partida. Para él, la interacción también es un sistema (con su propia autopoiesis). Otra cuestión especial es que, para el autor alemán, la sociedad no existe únicamente en la interacción, sino que la sociedad moderna aparece en tres niveles –como se verá a continuación– .

Para entender de dónde surge su propuesta de tres niveles sistémicos, es necesario entender que Luhmann la remite a la posibilidad de explicar el cambio social. Para el autor, el cambio social se puede percibir en la “diferenciación creciente de niveles, de los que se forman sistemas de interacción, sistemas de organización y sistemas sociales [societales]” (1975: 13). Es decir, a través de la evolución socio-cultural han surgido estos niveles sistémicos como ámbitos separados. De tal suerte, actualmente, ninguno puede ser considerado como ámbito privilegiado para hablar de la sociedad.²⁴²

²⁴⁰ Esto porque los sistemas de interacción son un tipo de sistemas producto de la evolución socio-cultural. Siendo otro de ellos la organización y la propia sociedad. Es decir, en la teoría luhmanniana, la relación de este tipo de sistema con la acción no es especialmente relevante.

²⁴¹ Se recordará que para Schütz era la relación más importante y fundamental para la aparición de la sociedad: la relación *nosotros pura* (relación cara a cara).

²⁴² En este temprano texto, Luhmann afirma que en las ‘formaciones arcaicas’ el sistema interaccional, organizacional y social no están diferenciados; en las ‘civilizaciones regionalmente limitadas’ ya aparece una diferenciación entre sistema de interacción y social y; es hasta la sociedad mundial que hay una plena diferenciación entre sistema de interacción, de organización y social (1975: 14). Sin embargo, en su último libro, publicado en 1997a (*La sociedad de la sociedad*), menciona que incluso en las sociedades más simples ya hay diferenciación entre sistema de interacción y social ya que “ninguna interacción

Luhmann reconoce que existen estudios sociológicos abocados a indagar acerca de las organizaciones, la interacción y la sociedad global. Sin embargo, precisa que existe una división en la investigación sociológica. Por un lado se encuentran las teorías de la interacción, por otro las organizacionales y finalmente “las aún muy débilmente desarrolladas propuestas de la sociedad” (1975:10).²⁴³ Así, Luhmann propone integrarlas en un solo ‘paraguas’ teórico, a saber, la teoría de sistemas. Mencionaremos muy brevemente algunas de las características de estos sistemas, para enlazar la discusión –de forma muy general- con el tema de la acción.

Sistema de interacción

Este sistema es simple “en tanto puede originarse casi sin suposiciones” (Luhmann, 1979b: 81) –aunque presupone a la sociedad como entorno-. Así, los sistemas de interacción tan pronto aparecen como desaparecen (aunque se pueden lograr acuerdos para precisar la siguiente interacción –esta decisión normalmente surge en los sistemas organizacionales-). Otra de las características que ningún sociólogo objetaría es que éste involucra la percepción recíproca de presentes (Luhmann, 1975: 10; 1997^a: 458); en donde éstos tienen una apreciación privilegiada y por ello pueden perturbar o participar comunicación. El sistema de interacción tiene, también, sus propias restricciones: sólo puede hablar uno de los presentes a la vez (si la mayoría habla al mismo tiempo se pierde la comprensibilidad o coordinación); ésta se concentra en un tema que se trata sucesivamente y por ello los participantes deben seguirlo o imponer un nuevo tema. El sistema de interacción implica una secuencia lineal que impide que se formen altos grados de complejidad (Luhmann, 1975: 11). Finalmente, dirá Luhmann, sin interacción no habría sociedad (como los sociólogos tradicionales); pero agrega, sin sociedad no habría experiencia de doble contingencia (1997^a: 460). Esto es, sociedad e interacción se presuponen mutuamente.

Sociedad

Según afirma Luhmann, este sistema no puede existir independientemente de las interacciones pero, puede realizarse sin las limitaciones de formación de los sistemas de

puede realizar en sí misma todas las comunicaciones socialmente posibles y dado que nunca todos los interlocutores pueden estar siempre y totalmente presentes” (1997^a: 460). Ver *supra* 4.1.2.3, la relación de esta diferenciación en niveles sistémicos, con el planteamiento de Giddens.

²⁴³ Es de notar que para el año en que Luhmann escribe esto, ni Habermas, ni Bourdieu, ni Giddens habían desarrollado sus propuestas teóricas sobre la sociedad.

interacción (1975: 11). Esto es, la sociedad no es la suma de todas las interacciones, pero en gran medida es realizada como interacción (Luhmann, 1984b: 377)²⁴⁴. La diferencia entre un sistema y otro no tiene que ver con que realicen diferentes clases de acción (las acciones societales y las interaccionales). Más bien tiene que ver con que la sociedad permite una “capacidad de abstracción” que – dadas sus limitaciones - no se puede realizar en la interacción misma. Así, “la abstracción [de la sociedad] se convierte en relevante para la interacción en la interacción” (*idem*). Cabe puntualizar que aunque la diferencia entre sistema de interacción y social no esté puesta en la diferenciación entre acciones societales²⁴⁵ e interaccionales (ya que la sociedad se puede realizar en la interacción), esta diferencia sí es útil porque permite mostrar que no todas las acciones se realizan en interacción, no necesariamente implican presencialidad de dos sistemas psíquicos. Se requiere simplemente, de dos procesadores información; de tal manera, la escritura y la imprenta permiten desimultaneizar la presencia y enfrentar comunicación escrita con un sistema de conciencia. En este caso, la acción es social, incluso a pesar de que no haya presencia²⁴⁶.

Organización

La organización es el nivel sistémico que presupone un nivel de desarrollo “relativamente alto” (1997^a: 465). Este tipo de sistemas opera mediante un proceso de *afiliación*. La afiliación implica que hay condiciones de entrada y de salida. Tales condiciones –reglas- generan “cargos y límites de comunicación, derechos de utilización de medios y responsabilidad, cadenas de orden y mecanismos de control” (Luhmann, 1975: 12); todo esto para obligar a los afiliados al reconocimiento de las reglas. Estar afiliado (a la organización) normalmente implica una ventaja a la no afiliación, de ahí que se prefiera ésta. Como en el caso de la interacción y la sociedad, implica una determinada relación con la doble contingencia. Es decir, se presupone que hay expectativas para alter y ego, que pueden no ser cumplidas; la diferencia estriba en que la membresía a la organización orienta al cumplimiento de expectativas, ya que de

²⁴⁴ Que es una apreciación que comparte Giddens.

²⁴⁵ Aquí nos vemos en el mismo problema que recuperamos en la nota 153 del capítulo 3. En la traducción al inglés, a las acciones en el sistema sociedad, se les llama societales; en español se utiliza acción ‘social global’ para hacer una diferencia entre los subsistemas sociales y el sistema social global. Aquí preferimos nuevamente la palabra societal que social global.

²⁴⁶ Luhmann también afirma que acciones individuales como bañarse, cepillarse los dientes, etc. que no se hacen frente a nadie son sociales. Pero eso no significa que sean comunicación. Simplemente que su existencia remite a una referencia social; para que hubiera comunicación se requeriría de otro que comprendiera la acción como acto de participar.

no ser cumplidas éstas, existe el riesgo de perderla (Luhmann, 1997^a: 467). La afiliación (o membresía) no se refiere a toda la persona sino solamente a ciertas selecciones de su comportamiento (las que se remiten a su rol). Una de las características novedosas de la organización es que puede comunicarse con los sistemas en su entorno, y esto es posible ya que su autopoiesis se realiza mediante la producción de decisiones; por ello comunicarse “no contradice...la clausura operacional del sistema” (*ibid*, 469). Esto se puede ver, por ejemplo, en la posibilidad de la organización de precisar las formas y tiempos de futuras interacciones. La decisión de la organización focaliza cuándo será el siguiente encuentro aunque éste pueda ser, al realizarse, todo lo contrario de lo que se pretendía en la decisión organizativa²⁴⁷.

Después de estos breves trazos de lo que serían los tres niveles sistémicos generados en la evolución socio-cultural; será necesario remitirlos al tema que nos ocupa, a saber, la acción. Por un lado retomaremos la idea de que, para Luhmann, la interacción implica un sistema autopoietico con sus propias reglas de producción. Por el otro, la interacción es tan sólo un sistema entre otros que pueden explicar la sociedad; los otros son la organización y el sistema social (*societal* o *social global*). En ese sentido, una teoría, a decir de Luhmann, que sólo incluya algunos de los niveles, será incompleta (no abarcará la complejidad de la sociedad actual). Además, aunque la sociedad se realiza en gran parte como interacción (como acción social); esto no excluye que se pueda realizar también por otros medios (como acción societal). Dicho en términos del lenguaje sociológico, no toda acción social implica interacción: ésta también se puede ver en la lectura –como ejemplo más significativo-²⁴⁸. Finalmente diremos que la división en niveles, le permite a Luhmann, solucionar elegantemente uno de los problemas que le parecen importantes a Giddens. Me refiero al problema de la diacronía y la sincronía (o el problema de la *langue* y la *parole*, como lo enunciaba Saussure), es decir al problema de cómo hablar de lo que permanece y posibilita al evento que desaparece. Para Luhmann, la diferenciación entre sistema social (societal) y de interacción permite

²⁴⁷ Por ejemplo, en la organización de una universidad (aquella que toma decisiones sobre la docencia), se puede marcar una reunión para modificar los programas de estudio. En esta reunión, se podría generar el tema ‘no a la modificación por la ingerencia neoliberal’ y frenar en la interacción la iniciativa. La organización podrá decidir posponer la modificación o generar una nueva reunión con participantes selectos.

²⁴⁸ Aunque aquí no lo hayamos explicitado, la interacción también se podría referir a los nuevos encuentros que ha hecho posible el internet. Aunque en éstos no hay presencialidad total (el otro no necesariamente es parte de mi campo visual, o sólo parcialmente); sin embargo, se sigue conservando la premisa de la interacción, esto es la posibilidad de que el/los otro(s) intervenga(n) perturbando o contribuyendo al flujo de la comunicación.

“mezclar la diferenciación sincrónica y diacrónica” (1984b: 372)²⁴⁹ Es decir, no aparece toda la sociedad en cada momento de cada interacción, sólo se actualiza una parte, lo que no impide que la sociedad exista –como horizonte de posibilidad latente-.

Para cerrar el apartado, recapitularemos algunas ideas. En primer lugar, diremos que para Luhmann, la acción no tiene que ver con ‘hombres’, ya que esta palabra encierra ambigüedad. La primera operación en la propuesta luhmanniana será separar el ámbito de lo social de lo psíquico. La acción queda localizada en lo social y por ende no está determinada por la conciencia. En segundo lugar, la acción es social porque es una selección de sentido, una atribución que se hace a alter o a ego (dimensiones sociales). Así, la sociedad no aparece por la acción, sino que la acción aparece por la sociedad (por una atribución de la sociedad). Sin sociedad no hay acción –no hay sentido atribuido a ego o alter-. Esta fundamentación, al contrario de lo tradicional (la sociedad hace que aparezca la acción –la acción siempre es acción social-²⁵⁰) permite resolver el problema de la socialidad que las teorías de la acción no logran. Esto es, la acción como parte de la comunicación, implica una producción mutualista. La acción (como acto de comunicar e información) sólo aparece cuando ego comprende la diferencia (entre acto de comunicar e información). Así, la socialidad no implica consenso ni órdenes normativos compartidos –que obligan a la acción-; sino simplemente la posibilidad de diferenciación.²⁵¹

Por lo anterior, no queda nada fuera de la acción, la acción no trae consecuencias –o las trae en forma de auto-observación de la sociedad-. En sentido específico, las consecuencias de la acción no son la producción de la sociedad –como en el caso de Giddens- porque el movimiento es al contrario: la sociedad produce acciones (atribuye acciones). En todo caso, si queremos hablar acerca de algo que quede fuera de la acción, podremos hablar de una parte de la sociedad que, como estructuras latentes (como horizonte de sentido) no se ha seleccionado como acción –en ese momento-.

²⁴⁹ En la traducción al español aparece, en lugar de diacronía, anacronía. Sin embargo en la versión alemana el enunciado dice: “sie ermöglicht das ineinandergreifen von synchroner und diachroner Differenzierung” (1987: 566).

²⁵⁰ Aunque en *Sistemas sociales*, afirma “Podemos dejar en suspenso si, en general, existe realmente libre de lo social, un comportamiento meramente ‘privado’ que, no obstante, toma la forma de una acción, puesto que ello, en último término, es una cuestión de formación conceptual, es decir, depende de si uno considera las referencias alejadas de la sociedad suficientes para calificar una acción como social” (1984b: 381).

²⁵¹ Que como ya dijimos no implica la mera asunción del otro como un yo sino un proceso de confirmación de la identidad del ‘otro’ como capaz de participar información.

4.3 Consideraciones finales

Aquí se tratarán dos cuestiones. Por un lado intentaremos hilar los problemas que no resolvieron Weber, Schütz y Parsons, con las respuestas que dan Luhmann y Giddens – y que aparecen a lo largo del apartado 4.1 y 4.2-. En segundo lugar, se explicará cómo esta solución de problemas redundará en la particular descripción del concepto de acción que tiene tanto la propuesta luhmanniana como aquella de Giddens. Con esto se quiere mostrar, por un lado, que el concepto de acción depende de toda la construcción teórica de la que parte, y muy especialmente de la posición epistemológica. Así, aunque, las propuestas de Luhmann y Giddens pertenezcan al lenguaje disciplinar de la sociología – cuestión que se sostiene a través de lo trazado en el capítulo 2 y 3-, generan lenguajes muy peculiares que impiden una contrastación punto por punto de un concepto con otro. Este desarrollo de las propuestas pretende mostrar por qué los conceptos son diferentes y, al mismo tiempo, cómo a través del desglose de sus propuestas y los problemas a los que se enfrentan es posible comparar las dos opciones presentadas (la de Giddens y la de Luhmann). Con ello se pretende lograr un avance en la forma de pensar el concepto de acción que integre las dos visiones –que aparecen como contradictorias-. Este intento de integración aparecerá en las conclusiones.

4.3.1 Las soluciones de Giddens y Luhmann a los problemas de los clásicos

Tanto en el apartado 4.1 como en el 4.2, se han expuesto las propuestas de Giddens y Luhmann utilizando los temas: epistemología, explicación de la sociedad, acción y lo que queda fuera de ésta. El objetivo de este desglose tiene que ver con mostrar cómo resuelven los autores, problemas que aparecen en los tres autores clásicos seleccionados. Así, para el problema de la reciprocidad de perspectivas –que Weber no logra resolver, a decir de ambos-, Luhmann propone la noción de comunicación como una forma que incluye la socialidad. Esto es, no hay comunicación si no hay sociedad, no hay interacción/ sociedad si no se puede plantear la doble contingencia y esto implica reconocer al otro como alguien que puede comunicar, del que se espera algo. Así, el ejemplo de la relación de dos nativos que propone Weber (ver *supra* 3.1.3.2) –como si ahí no hubiera sociedad- es erróneo e invita a confusiones. Ya plantear una situación de

doble contingencia involucra una predisposición a la sociabilidad: *yo hago lo que tú quieres si tú haces lo que yo quiero*. Tal situación puede implicar una posterior negación, conflicto o aceptación, pero todas estas opciones ya incluyen al otro como interlocutor. Sin comunicación, el otro no existe como ‘semejante’. Ya hay comunicación cuando uno comprende que el otro participa que trae algo (regalo: información). Eso implica ya un proceso de condensación y confirmación de la identidad del otro, de su aceptación como ‘algo’ que puede comunicar.

Para el caso de Giddens, la reciprocidad se da, en primera instancia, puesto que es posible la intersubjetividad. El lenguaje –ya sea que se lo tome como un sistema de signos o como una forma de vida- permite que los seres humanos puedan entender al otro y actuar en el mundo. El centramiento, propone Giddens, no debe estar en la acción, sino en las prácticas sociales que involucran interacción. Sin embargo, como vimos, la propuesta de Giddens sobre enfatiza la acción –en detrimento de su propia propuesta-.

Con respecto al problema encontrado en la propuesta de Schütz,²⁵² a saber, la fenomenología trascendental, los autores tiene soluciones dispares. Giddens dirá que es necesario eliminar el punto de partida fenomenológico que propone el cierre de las conciencias. Abogará por la intersubjetividad –como ya mencionamos- no como un supuesto que aparece en la vida cotidiana, sino como una cuestión de facto: es posible entender al otro y saber por qué hizo lo que hizo. A pesar del cuestionamiento, retoma de Schütz las tipificaciones y los acervos de conocimiento, que se incluyen en su noción de estructura. A Luhmann no le parece erróneo el posicionamiento desde la fenomenología, pero propone que ésta no debe ser trascendental sino empírica (ver *supra* 4.2.1.4) en la que los sistemas aparecen ‘objetivamente’ dentro de su propia construcción teórica. La aceptación de sistemas como cuasi-entidades²⁵³ le permite separar tajantemente la sociedad de la conciencia; aunque retomando muchos de los principios de operación que ya había planteado Husserl²⁵⁴ para la conciencia. Así, sociedad y conciencia operan separadamente aunque no solipsistamente. Ambas presuponen sus estructuras (están interpenetradas) y se pueden observar acoplamientos

²⁵² Aunque, reiteramos, la referencia explícita de Luhmann no es Schütz sino Husserl.

²⁵³ Puesto que los sistemas son siempre y en última instancia *formas*, y por ende construcciones.

²⁵⁴ Por ejemplo, la relación de la conciencia como autorreferencia y heterorreferencia, la retoma Luhmann para aplicarla también a los sistemas sociales.

estructurales sueltos (como el lenguaje) y rígidos (como la forma persona). Tales acoplamientos permiten que, a pesar de la separación en la operación, exista una mínima –pero existente- posibilidad de influjo de los sistemas psíquicos a los sociales y viceversa. Las conciencias irritan a la sociedad y una acumulación de irritaciones podría posibilitar el cambio de expectativas. A su vez, la sociedad irrita a las conciencias generando el proceso de (auto-) socialización.

Finalmente, con respecto a Parsons, aparece el doble problema de la conceptualización del actor y el orden social. Giddens opone al concepto de actor-robot parsoniano, un ser que sabe por qué hace lo que hace, que en cierta medida conoce cómo se reproduce su sociedad y que en todo momento tiene poder –aunque sólo sea para quitarse la vida-. En lo que se refiere al orden social, a pesar de que reconoce la posibilidad de leer esto como ‘emergencia’, prefiere leer a Parsons como un teórico conservador que opone el orden social con el *desorden*. Para Giddens, si se quiere retomar la problemática del orden, se tendría que hablar de ‘forma’; de los relieves que aparecen por la extensión en tiempo y espacio de prácticas recurrentes (por la extensión de la estructura y su realización). La sociedad no tiene necesidades, no es una entidad; es aquello que aparece cuando los actores en copresencia, presencia virtual o incluso individualmente²⁵⁵ realizan ‘huellas mnémicas’ referidas a contenidos sociales –aprendidos a través del lenguaje y la práctica-.

Luhmann encuentra una ambigüedad en el planteamiento parsoniano con respecto a los actores. Por un lado, la propuesta del anglosajón –desde un inicio- pretende separar lo psíquico de lo social (en el acto unidad, el actor sólo tiene una pequeña participación); sin embargo, en la tematización de la doble contingencia no se aclara si se trata de unidades (actores), si se retoman los actos unidad, o la diferenciación entre sistema de personalidad y organismo. Esta ambigüedad la resuelve Luhmann utilizando diversos niveles teóricos. En el más abstracto –de la diferenciación de sistemas-, la doble contingencia se puede ver como la oposición de dos sistemas psíquicos y un sistema social (que aparecen co-evolutivamente). De hecho, la confrontación de dos improbabilidades es lo que, para Luhmann, parecería generar tanto la emergencia de los

²⁵⁵ Aquí hay que recordar los ejemplos que propone Giddens contra Weber: una persona que se rasura (individualmente), pero que puede realizar esto porque ‘aprendió’ –interiorizó- contenidos sociales (qué es rasurarse, cómo se rasura uno, para qué o por qué se rasura uno).

sistemas sociales como aquélla de las conciencias. En el nivel, no de la diferenciación de sistemas, sino del propio sistema social, podemos ver la doble contingencia desde una de las dimensiones del sentido. Así, la doble contingencia se puede ver como la oposición de alter y ego, que representan expectativas sociales y ya no ‘seres humanos’. Ahí, podemos ver lo que la propia sociedad, en su operación, ha generado como expectativas para estos lugares intercambiables que se oponen en la situación de doble contingencia. Así, como Schützeichel afirma, la doble contingencia se convierte en un concepto que permite engarzar dos niveles. Siguiendo esta lógica de pensamiento, podríamos decir que es incipiente en Luhmann la teorización del nivel del sistema psíquico y la doble contingencia. Esto es, ¿cómo observa al otro –a su heterorreferencia– el sistema psíquico y cuáles son sus expectativas? Ciertamente se podría argüir que sólo hay un sistema social y varios millones de sistemas psíquicos, así, entender la operación de todos podría implicar un regreso a la trascendentalidad. Sin embargo, si pensamos que la observación de los sistemas psíquicos se hace desde la sociedad, podemos intentar configurar cuáles son las expectativas del propio sistema social acerca de la operación de los sistemas psíquicos. En ese sentido, es útil la propuesta de Anthony Giddens con respecto a la *agency*, y en específico con respecto al monitoreo reflexivo (y su enlace con lo que el anglosajón denomina racionalización), la conciencia práctica y la discursiva. Es decir, ésta se podría incorporar en la teoría luhmanniana, o podría proporcionarle a la teoría luhmanniana la posibilidad de observar la conciencia desde la sociedad, permitiendo el famoso *reentry*: la sociedad observa a la conciencia, la conciencia observa a la sociedad desde la sociedad.

Finalmente, con respecto al problema del orden social, podemos ver que para Luhmann, el ‘orden’ se refiere a emergencia de lo social, no a lo opuesto al desorden. Para su propuesta, el conflicto es parte de la propia sociabilidad, y contribuye a la reproducción de la sociedad. En ese sentido, resuelve el problema del orden, incorporando el conflicto, paradójicamente, en el orden social.

4.3.2 La propuesta sociológica y el concepto de acción

Ahora bien, una vez que hemos establecido cómo resuelven Giddens y Luhmann los problemas centrales de tres sociólogos clásicos, plantaremos cómo esto se deriva en su propuesta de la acción.

Para el caso de Giddens, su aseveración de que una epistemología fenomenológica es inviable, lo lleva a inclinarse al realismo. Así, la acción se observa como una entidad

que aparece gracias al actor (individuo). La relación acción–actor es simétrica: la acción le pertenece al actor y al actor le pertenece su acción. Sin embargo, la selección de la acción (que hace el actor en cada momento de su vida), aparece por su referencia a un ‘saber mutuo’. Este saber permite, no sólo que el actor sepa qué hacer en una determinada situación (sea un agente capaz), sino que, un observador (lego o científico) pueda entender lo que hace y por qué lo hace. Esto es así, porque el principio de entendimiento social es una doble hermenéutica. El inicio hermenéutico y la posibilidad de que existan múltiples saberes mutuos en una misma *forma*, lleva inequívocamente a una pluralidad de formas de interpretación de ‘la acción’ –independientemente de la interpretación del actor desde su saber mutuo-. Lo que esto muestra es una incompatibilidad entre una propuesta realista que parece ‘cosificar’ la acción y una propuesta hermenéutica anudada a múltiples saberes mutuos. Ciertamente Giddens es cauto y reconoce múltiples interpretaciones –aunque no haga referencia explícita a la acción- y, aún así, afirma la posibilidad de encontrar ‘la verdadera’; para ello separa ‘saber mutuo’ de ‘sentido común’. Aunque esto es así, no logra aclarar cómo se logra un conocimiento de sentido común para la generalidad de las acciones. Si se refiere a la ocurrencia empírica de un suceso como forma de verificación, limita el número de acciones que se pueden ajustar a estos criterios o las sesga.²⁵⁶

Asumir que existen múltiples saberes mutuos, implica asumir que la determinación de la acción dependerá de quién observa y desde dónde observa, cuestión que Niklas Luhmann tiene muy claro. A. Giddens duda entre su posición realista y aquella hermenéutica y esto impacta su concepto de acción.

Lo anterior no es menor ya que, el concepto central de la teoría de la estructuración de Giddens sigue siendo la acción. Aunque el autor asevere que se centrará en las prácticas sociales, el peso de la descripción teórica recae en la *agency* y lo que ésta conlleva. Y decimos lo anterior, porque, como se vio en el apartado 4.1.2 y 4.1.4, el enlace entre las teorías de la acción y las teorías que enfatizan la estructura son, a decir de Giddens, las

²⁵⁶ Podríamos pensar en el impacto de creer en la ‘Cienciología’, la ‘Santa Muerte’, ‘San Judas Tadeo’ y su relación con la curación de enfermedades. Así, se podría hacer un registro de casos y las enfermedades curadas. Cualquier acción referida a las anteriores entidades tendría sentido desde el ‘saber mutuo’, pero no desde el ‘sentido común’. Sin embargo, si pensamos en las jóvenes francesas que utilizan el velo en las escuelas, no se puede aplicar el mismo criterio. La acción tiene sentido desde la perspectiva de las jóvenes y su familia. No así desde la perspectiva gubernamental francesa. Hablar de la corrección empírica de tal acción se vuelve muy complejo y poco útil desde una perspectiva de investigación sociológica.

consecuencias no buscadas de *la acción*. Así, el rasero para ver la estructura es la acción (lo que ésta produce). La conexión con la sociedad se hace desde el actor (y sus acción), desde ahí se ve que existe algo más que el actor (y su acción). Por ello, el autor se aboca a explicitar tres procesos internos (del actor) que le permiten vincularse con la sociedad. Uno de ellos, la *motivación*, relacionado con cuestiones inconscientes aparentemente las más psicológicas (las más individuales) y que, paradójicamente, son las más universales ya que en cada ser humano está la necesidad de repetir prácticas, de reproducir sociedad. Los otros dos, el *monitoreo reflexivo* y la *racionalización*, permiten al individuo ser-en-el-mundo (por retomar una frase de Heidegger), intervenir activamente en él.

Decir que Giddens acaba encerrado –nuevamente- en las teorías de la acción, es una crítica fuerte ya que implicaría refutar su propia tesis: lograr una síntesis entre teorías de la acción y teorías estructuralistas-funcionalistas. Sin embargo, es una crítica parcial. No se quiere decir que el autor fracasó en su intento por reunir estas dos vertientes de la sociología. Lo que se quiere aseverar, más bien, es que su integración de la corriente estructuralista-funcionalista se hace desde una teoría de la acción. Es decir, su punto de partida es la observación de la acción y el actor y desde ahí incorpora la observación de la estructura. Para una teoría sociológica, partir de la acción y su acción –aunque incorpore la parte estructural- me parece una desventaja,²⁵⁷ más si resulta claro que la delimitación de la acción y su interpretación son cuestiones que el propio autor no logra resolver. Sin embargo, esto no significa que el desarrollo teórico en su totalidad no sea útil. Desde la perspectiva de este trabajo doctoral, el planteamiento de Giddens implica un conjunto de conocimientos recuperados dentro de la disciplina sociológica. El aporte del anglosajón se encuentra, precisamente, en observar la sociedad desde el actor y su acción. El actor, constructo teórico que recupera problemas y propone soluciones desde la perspectiva de la acción, se configura como un operador de estructura que, al operar, interviene. Haciendo un corte disciplinar, se puede decir que el aspecto de la motivación –tal y como lo define Giddens- remite más a una posición psicológica o

²⁵⁷ Ciertamente es importante incluir las participaciones individuales en la generación de eventos sociales. Sin embargo, remitirse a la indagación de qué hizo un actor y sus consecuencias para explicar fenómenos sociales complejos implica una limitación o, el riesgo de acabar en una descripción novelesca-psicológica (el actor frente al contexto de condiciones no contempladas y consecuencias no buscadas). El propio Giddens parece caer en la cuenta de esto en *La transformación de la intimidad*, cuando habla de ‘las mujeres’ que construyen su identidad utilizando las condiciones con que contaban. La premisa de la *agency*, se convierte en un supuesto que todas las mujeres de la época aplican de igual manera. Así, el anglosajón adecua su planteamiento para poder dar cuenta de un fenómeno social.

psicoanalítica (recogida de manera bastante limitada en la versión del autor). En ese sentido, los conceptos más sociológicos se remitirían al monitoreo reflexivo y la racionalización. Este último, para poder ser utilizable,²⁵⁸ requeriría modificar su nombre por uno que refiriera más a un proceso de adecuación (entre el contexto que aparece en el monitoreo y la estructura que se imprime como huellas mnémicas). Así, el actor (construido desde la perspectiva sociológica que enfatiza la acción y desde ahí ve la estructura) logra una libertad relativa al procesar continuamente conocimientos sociales en situaciones cada vez inéditas.

Para el caso de Luhmann, diremos primeramente que, se inserta en la tradición epistemológica de Weber. A saber, un neokantismo que habla de la construcción de la realidad; sin embargo, este ‘neokantismo’ está asegurado ahora, no trascendentalmente sino empíricamente (hay sistemas que construyen la realidad). Dada esta tradición neoconstructivista, la acción, al igual que para Weber, es una imputación. Como ya habíamos visto, Schütz verá que Weber no acaba de aclarar la distinción entre observador y actor. Así, parecería que la acción, tal como la observa el científico es una imputación; y la acción del actor, aunque también es una imputación que el propio actor hace de su actuar, parece conservar ‘una esencia’. Como si ésta existiera por el hecho de que hay sentido subjetivo de los actores. Esta ambigüedad es la que trata de dilucidar Schütz, proponiendo que la selección podrá ser del actor o del observador (lego o científico). Esto nos llevaba al problema de la propia constitución social. Si las imputaciones son de los observadores individuales –legos o científicos-, ¿cómo se genera una acción social? ¿cómo la imputación de un individuo se convierte en social y puede ser compartida por más individuos? De este callejón sin salida –parecería decir Luhmann- sólo se puede salir, paradójicamente, si las selecciones (las imputaciones) no son de observadores individuales sino de sistemas. En ese sentido las imputaciones son de sistemas sociales, y por ello, la acción sólo aparece en tanto es social, en tanto es seleccionada como un sentido social. En el lenguaje sociológico tradicional, podemos decir que Luhmann reconoce que los actores individuales ciertamente actúan –de acuerdo a sus contenidos de conciencia-. Sin embargo, esas acciones individuales sólo serán sociales si son reconocidas, seleccionadas, observadas por un sistema social.

²⁵⁸ Mi afirmación se refiere a la multiplicidad de equívocos e interpretaciones de corte moral que puede generar un concepto como el de *racionalización*.

La división en sistemas de conciencia, sociales y biológicos no permite, entonces, que la acción social sea la de la conciencia –lo que implicaría la penetración de la conciencia en la operación de la sociedad-. Las acciones sociales son siempre operaciones de los sistemas sociales que atribuyen a alter o ego una vivencia o acción y que son tan sólo *expectativas* conglomeradas de los propios sistemas. Así, la forma persona, en la sociedad aparece como la confirmación de expectativas concentradas en un individuo (aunque la conciencia de la persona –el otro lado de la forma- opere según sus propias expectativas y éstas puedan quedar frustradas en contraposición con lo que se ‘espera’ de ella socialmente).

La separación tajante entre comunicación (sociedad) y conciencia (sistema psíquico), le permite explicar por qué, “el ‘sentido subjetivo’ del acto de comunicar una información no puede controlar el acto de comunicar comprendido” (Schützeichel, 2003: 107). Es decir, le permite explicar cómo la socialidad no necesariamente implica consenso o aceptación de la comunicación del otro –ni siquiera comprensión del otro-. La sociedad puede continuar aunque algunas conciencias no estén pendientes de ella²⁵⁹ o estén contra lo que se comunica –de hecho su rechazo es una forma de continuar la comunicación-.

Finalmente, el cierre operativo del sistema psíquico posibilita la no determinación ni de otros sistemas psíquicos ni del sistema social (por lo menos no directa ni implacable). Es decir, cada sistema psíquico procesa sus propias distinciones y, aunque expuesto a las irritaciones del entorno, selecciona tales irritaciones a través de sus propias operaciones. Esto tiene implicaciones positivas: los pensamientos de una conciencia, son *sus* pensamientos, nadie más los puede tener (ni verlos); al preguntársele por opiniones e incluso responsabilidades, la conciencia siempre puede mentir²⁶⁰. Además, visto desde otro lado, mis experiencias son únicamente mías y nunca podré comunicar al otro lo que es ‘amar a X’ o ‘sentir a Dios’ o ‘disfrutar café por las mañanas’. Tales comunicaciones pueden existir, pero la experimentación es mía y es única. Esto genera un ámbito de libertad e indeterminación que algunas teorías sociológicas eliminan –por ejemplo la teoría crítica-. Así, ante el fenómeno de los apabullantes medios de

²⁵⁹ No todos deben estar atentos en una reunión para que se traten temas: incluso se puede fingir la atención a los temas aunque la conciencia esté en otro lado: por ejemplo en unas merecidas vacaciones.

²⁶⁰ Cuestión que Goffman ha tratado extensamente (ver por ejemplo Goffman, 1959) y que ha sido analizado por otros como que sus actores son *cínicos*. Luhmann leería esto mismo como la posibilidad que la conciencia tiene que ‘protegerse’ de las expectativas sociales.

comunicación, Luhmann podría explicar por qué en las campañas políticas, a pesar de los gastos excesivos en medios, hay postulantes que no logran *influir* a los votantes. Cuestión que parecería extraña si partiéramos de las nociones que presenta, por ejemplo, Herbert Marcuse en *El hombre unidimensional*. Así, diríamos que cada sistema psíquico procesa las irritaciones –incluso de los apabullantes medios masivos de comunicación–, desde su propio operar.

4.3.3 Conclusiones del capítulo 4

Aquí se presentaron las particularidades de los autores con respecto a varios temas: 1) su propuesta epistemológica; 2) la explicación de la sociedad; 3) el concepto de acción (y sus consecuencias, en el caso de Giddens). Sin embargo, como se ha dicho innumerables veces, el objetivo es comparar el concepto de acción en estas dos teorías, utilizando el bagaje disciplinar para tal efecto. Aquí intentaremos justificar tales pretensiones.

Primeramente, diremos que partimos de que ambos autores se sitúan en el lenguaje disciplinar de la sociología. Para mostrar esto, en el capítulo tres ilustramos cómo las propuestas de estos teóricos dialogan y recuperan varios problemas centrales de autores considerados sociólogos. Así, pudimos mostrar su pertenencia a la disciplina no sólo porque retoman autores clásicos de la sociología, sino porque los problemas que éstos plantean los retoman para resolverlos de forma particular.

En segundo lugar, habiendo mostrado eso, nos dimos a la tarea de exponer en los puntos mencionados, las particularidades teóricas de cada autor, mostrando cómo emplean lenguajes teóricos radicalmente distintos. Esto impide hacer comparaciones punto por punto entre uno y otro (con ello intentamos mostrar que son propuestas incommensurables).

En tercer lugar, para poder compararlos, recuperamos el concepto de acción pero anudado a la propuesta epistemológica y a la explicación de la sociedad. Esto es así por las razones que a continuación expondremos. 1) Pretendemos decir que la posición epistemológica que se tenga –de la que se parte– influenciará los conceptos contenidos en la propuesta; en este caso el concepto de acción. *Grosso modo* podemos decir que, es evidente que una propuesta epistemológica como la de Luhmann que parte del constructivismo, no podrá observar a la acción como una esencia, como una ‘cosa’ que

se hace evidente por sí misma. Por ello es que, para Luhmann, la acción es una construcción que dependerá del sistema y de las selecciones del sistema. Por el contrario, Giddens, quien parte de una posición realista, que afirma que las prácticas sociales *existen* en el tiempo y el espacio, verá a la acción como ‘algo’ que aparece, que se vuelve concreto y que sería posible de ser identificado por un actor con tal de que conozca el ‘juego del lenguaje’ (saber mutuo). 2) La explicación de la sociedad también tiene relación con el concepto de acción, en la medida que éste ha sido un concepto central para las teorías sociológicas. Así, para Giddens, el concepto de acción sigue teniendo una centralidad para la explicación de la sociedad. Aunque el autor se centre en las prácticas sociales, estas son originadas por acciones de agentes (producciones de agentes) y eso es lo que en última instancia le da su *élan* a la sociedad. Para Luhmann, el concepto de acción pierde centralidad, ya no es el garante de la socialidad, sino lo es la comunicación, dentro de la que aparece la propia acción. A pesar de la diferencia de características, podríamos decir que, en última instancia ambos presuponen la intervención –de la conciencia, del actor- para el funcionamiento social. Luhmann no puede decir esto con todas sus letras, porque su propio armado teórico le impide hablar de cualquier tipo de causalidad; sin embargo, el concepto de monitoreo reflexivo permitiría entender cómo a pesar de las limitaciones de la intervención del actor (de la conciencia), ésta es posible. Es además, si lo decimos en términos de Luhmann, un logro evolutivo que permite generar tiempo en la simultaneidad, de tal suerte que la conciencia (el actor) puede tener un grado de maestría ante la multitud de expectativas y sólo seleccionar algunas de ellas para su propio beneficio. Es ahí que aparece la libertad del agente y no sólo en el espacio interno de la conciencia.

5. Agenda futura para la sociología

Quiero reconsiderar aquí lo que se ha planteado a lo largo del trabajo doctoral sin la pretensión de repetir totalmente lo ya enunciado. La intención se remite a rescatar los aspectos más relevantes que permitan dejar esbozadas algunas líneas para generar una perspectiva diferente de observación de lo social. Puesto que la presente tesis se inscribe en el ámbito de la filosofía de la ciencia –y es esta disciplina la que le da sentido al planteamiento inicial-, primeramente abordaremos la problemática presentada desde tal ámbito, así como las aportaciones hechas ex profeso para la dilucidación de cuestiones en la sociología. En segundo lugar, se presentarán algunas de las preguntas que están implícitas en el trabajo –preguntas desde la filosofía de la ciencia- y las maneras de solucionarlas –utilizando herramientas de la filosofía-. En tercer lugar, se mostrarán los resultados de la comparación entre teorías –que aparecen delineados al final del capítulo 3-. En cuarto lugar, se explicitarán los resultados de la evaluación de teorías que, si bien se esbozan en el capítulo 4, no aparecen de forma contundente. Cabe señalar que el presente apartado contemplará dichas cuestiones de manera más profunda, ya que, en términos estrictos, ese es el objetivo final del trabajo doctoral. La presentación de tal evaluación concluirá con algunos apuntes para una nueva propuesta teórica que recupere aspectos de ambos autores.

5.1 Una observación de la sociología desde la filosofía de la ciencia

Uno de los objetivos del trabajo doctoral era esclarecer el estatus de la teoría de la estructuración (de A. Giddens) y de la teoría de sistemas (de N. Luhmann) como dos teorías sociológicas¹. Las preguntas iniciales eran: ¿son éstas teorías sociológicas? y, si esto es así, ¿por qué lo son? Tales preguntas tenían sentido ya que los lenguajes de ambas teorías aparecían como totalmente disímbolos. Ambas hablaban de la sociedad y su reproducción, incluso de los seres humanos, pero las respuestas eran –a primera vista- contradictorias. La diversidad conceptual e incluso de diagnósticos no es algo que se observe necesariamente

¹ Incluso ante la insistencia de Giddens de haber generado una ‘teoría social’, no una teoría sociológica, la realidad es que su principal recepción está dada en instituciones que hacen referencia a la sociología (instituciones de investigación, divulgación y docencia).

como un problema entre aquellos denominados sociólogos. Ante la diversidad teórica reconocida en los años noventa del siglo pasado, tal fenómeno ha sido el ‘pan de todos los días’. Sin embargo, de esto se deriva algo que continúa generando preocupación –por lo menos en algunos círculos- que es la imposibilidad de evaluar puntualmente las capacidades y posibilidades de las teorías. En ese sentido, otra de las preguntas de la presente tesis era, ¿cómo evaluar estas teorías? Y, aún más, cómo evaluarlas ante la evidencia de primera mano de que *no compartían nada*.²

Ante tales preguntas, la filosofía de la ciencia aparece como una forma de observación esclarecedora para conocer las condiciones de posibilidad de eso. Es decir, la evidencia es que existen teorías (en este caso dos teorías) a las que se denomina ‘sociológicas’ –o se las lee en licenciaturas de sociología, se las publica en libros de sociología y son citadas por sociólogos- y que encierran conceptualizaciones altamente diferenciadas (aunque compartan ‘nombres’, su contenido es distinto). Lo que no es evidente es, cómo es esto posible.

El concepto clave para dilucidar lo anterior se encontró en el de *inconmensurabilidad* de Thomas S. Kuhn. Como se presentó en el capítulo 1, el concepto ha sido muy criticado³, pero si se toma en su desarrollo más complejo –como inconmensurabilidad local y no total- permite entender la situación planteada líneas atrás.

En primer lugar, hablar de inconmensurabilidad implica una serie de supuestos epistemológicos y ontológicos. Tales supuestos variaron en Kuhn, a la par que variaba su concepto, mas a nosotros nos interesa puntualizar únicamente sus planteamientos finales. Para el último Kuhn, no existe una correspondencia puntual del conocimiento con la realidad. Es decir, nunca podremos estar totalmente seguros de que ‘así son las cosas’. Esto no significa que se deba renunciar a la idea de verdad, aunque sí significa que debe matizarse. La verdad desde esta perspectiva –por lo menos la verdad científica- implica

² El caso más fuerte se refiere a la concepción de los seres humanos y su relación con la sociedad. Luhmann asevera que ‘los seres humanos son entorno de la sociedad’; por el contrario, Giddens afirma ‘los seres humanos producen la sociedad’.

³ Aunque las críticas normalmente apuntan a las formulaciones tempranas.

partir de un conocimiento histórico desde el que se evalúa, y el cual no está totalmente desconectado de 'lo real'. Esto es así, porque la realidad impacta en la forma de consolidación del conocimiento científico. Hablar de progreso es ser ambiguos. Tenemos mayores y más complejas formas de conocer y técnicas que funcionan; pero esto no nos autoriza a decir que estamos más cerca de la 'verdad'.

Por otro lado, hablar de inconmensurabilidad también supone conceptos y contenidos interrelacionados, que no se entienden sino como parte de una unidad. En el caso de las teorías, la interrelación de conceptos y significados es lo que nos permite hablar de unidad. Entender una teoría, implica entender todos sus conceptos en el *continuum* de tal unidad. Estas 'unidades', desde nuestra perspectiva, forman lenguajes. Anudado a este concepto de inconmensurabilidad local, retomo dos desarrollos de la filosofía de la ciencia. Por un lado a Howard Sankey, quien afirma que tales lenguajes teóricos aparecen en un metalenguaje que los contiene. Por el otro a D. Lewis y al propio Hempel, al decir que la referencia, o los términos observacionales fueron en algún momento términos teóricos. Así, el conocimiento implicaría una serie de niveles –construidos todos- interconectados. Las teorías serían los lenguajes más especializados, los metalenguajes serían más generalizados, pero aún con un alto nivel de especialización y; los 'datos-construidos' de la vida cotidiana parte del bagaje de conocimiento de cualquier lego. Así, los lenguajes se pueden pensar en términos de mayor/menor abstracción y mayor/menor complejidad.

La relación entre dichas cuestiones, permite entender la pregunta formulada al inicio, ¿son teorías sociológicas la teoría de la estructuración y la teoría de sistemas? Y la respuesta –en este punto obvia para cualquier sociólogo- es que sí lo son. ¿Por qué lo son? Porque pertenecen a un mismo metalenguaje. Y este metalenguaje es la sociología. Pero, no sólo esta pregunta queda respondida –aunque no desarrollada-, sino aquella que se refiere al por qué si ambas son teorías sociológicas son tan dispares y, aún más, provee de respuesta a la cuestión de cómo compararlas y evaluarlas. La disparidad en términos de su formulación se aclara si se piensa en la acepción de las teorías como lenguajes más especializados inconmensurables. Esto significa que sus conceptos y significados tienen sentido sólo en relación con la unidad que es la teoría en cuestión. Como mencionamos, no nos referimos a

una inconmensurabilidad total sino local. Así, aunque los lenguajes teóricos sólo tienen sentido si los observamos como un todo, la realidad es que no aparecen de la nada y desconectados de todo. Aparecen dentro de un metalenguaje (la sociología) y haciendo referencia a éste. De este modo, a pesar de la inconmensurabilidad, es posible comparar teorías haciendo referencia al metalenguaje del que surgen.

Otra de las preocupaciones –compartida por algunos sociólogos– se refiere a la pluralidad teórica y la aparente imposibilidad de valoración entre una teoría y otra. Para esto, aparecen dos posibles vías, del que se desarrolla la primera. La vía inicial implica utilizar los sedimentos existentes en el metalenguaje para cuestionar las especificidades teóricas. Es decir, a la luz del conocimiento disciplinar existente, se muestra qué es plausible criticar a una y otra⁴. Tal cuestión nos ofrece argumentos para, por ejemplo, preferir una de las teorías para un caso de análisis específico. En cuanto a la otra vía, retoma la existencia de niveles (los términos teóricos y los previamente disponibles). En ese sentido, se podría evaluar la teoría utilizando casos del nivel de la ‘vida cotidiana’. Estos casos no son datos puros, como se ha enfatizado, son datos construidos pero no por las teorías específicas. De esa manera, hay una autonomía entre el dato-construido de la vida cotidiana y la observación-diagnóstico de la teoría. La disparidad o convergencia en los diagnósticos nos da, también, elementos para evaluar las capacidades explicativas de las teorías. Aquí se realiza un ejercicio combinando ambas vías, que apuntala lo encontrado en la crítica a las teorías desde el metalenguaje. Primero se utiliza una referencia de la vida cotidiana (‘la mentira’), después se observan los diagnósticos que cada teoría presenta y finalmente se hace una valoración desde el metalenguaje de la sociología, esto se presentará en el punto 5.4.

Por lo anterior, quedará claro que la utilización de la filosofía de la ciencia para el análisis de problemas de la sociología es fructífera. Sin embargo, aunque hemos apuntado las condiciones de posibilidad de que existan teorías sociológicas con lenguajes disímbolos, de

⁴ Ciertamente, también es posible hacer un examen de consistencia interna de la teoría individual. Tal caso no se desarrolló, sin embargo, en el apartado 5.4 aparecen algunos apuntes a este respecto. Por ejemplo, una aparente inconsistencia en el caso de la propuesta de Giddens (entre su propuesta realista y su posición hermenéutica).

que se puedan comparar e incluso evaluar, no se ha explicado qué es ‘sociología’, con qué criterios podemos asegurar que las teorías estudiadas son sociológicas y tampoco, y esto de manera fundamental, se ha (de)mostrado que éstas son inconmensurables. Esto se verá a continuación.

5.2 La sociología como lenguaje disciplinar

Como veíamos, para poder hacer plausible la comparación de dos teorías sociológicas, fue necesario mostrar la existencia de un ‘metalenguaje’. Pero mostrar la existencia de tal metalenguaje, requería a su vez mostrar por qué las teorías aludidas eran parte de él. Así, la siguiente tarea del trabajo doctoral era presentar las características mínimas que pudieran justificar que existía un ‘lenguaje sociológico’. Una cuestión de tal magnitud podría significar una tesis en sí misma, por lo que los resultados presentados buscaron ser lo más abarcadores –dentro de los límites existentes-. ¿Cómo rastrear lo constitutivo del lenguaje disciplinar? Kuhn no desarrolla mucho esto, pero en algunos momentos, cuando alude a la definición de paradigma –que es el concepto que en primera instancia utiliza para mostrar su concepto de inconmensurabilidad⁵- recupera diversos productos en los que se puede ver plasmada tal ‘cosmovisión’.⁶ Kuhn enfatiza específicamente la importancia de compartir la “misma literatura y recuperar lecciones similares de ésta” (1974: 296) Por ello, se seleccionaron los siguientes materiales: libros de texto de sociología (en donde se plasma no sólo una introducción a la materia sino una serie de supuestos implícitos: cómo se hace sociología, cuáles son los autores y ejemplos clave), libros de investigación referidos a la disciplina (a su historia, a su constitución) y artículos publicados en revistas denominadas como ‘sociológicas’ referidos, también, a la disciplina. Además, partiendo del supuesto de que la sociología como lenguaje no puede adscribirse a un país en particular se intentó –en lo posible- incluir artículos y libros de varios países. Después de tal análisis se encontraron varios rasgos que nos permiten hablar de un lenguaje sociológico. Entre los más destacados están: una historia común –un relato similar de las fases de la disciplina-, la selección de ciertos autores como clásicos y justificaciones más o menos similares acerca

⁵ Concepto que no utilizamos por la polémica suscitada y que incluso, el último Kuhn evita utilizar. Por ello preferimos hablar de ‘lenguaje’.

⁶ Cosmovisión que incluye generalizaciones simbólicas, modelos compartidos, valores compartidos y soluciones concretas a problemas (Kuhn, 1970b: 202)

del por qué son clásicos, algunos temas/problemas (la relación individuo-sociedad, el papel de la modernidad en la conformación social, la composición de la sociedad) y conceptos comunes (entre los que destaca el concepto de acción). Con ello, quedó esbozada la posibilidad de afirmar que existe un lenguaje disciplinar. Esto, aunque importante, requería de un trabajo más a detalle en el que se expusiera específicamente, por qué la teoría de la estructuración de Anthony Giddens⁷ y la teoría de sistemas de Niklas Luhmann podrían ser consideradas teorías sociológicas.

5.3 Una lectura a través de tres sociólogos: la posibilidad de comparación

Habida cuenta de que, comparar en su totalidad la teoría de la estructuración y la de sistemas era una empresa titánica, se decidió retomar únicamente el caso de la acción – después de afirmar que es un concepto importante dentro de la disciplina sociológica-. Si, como mencionamos al inicio, partimos de que las teorías son inconmensurables; pensar en una comparación entre conceptos separados de la teorización total es –de entrada- una posición errónea. Por ello, y siguiendo con el marco anteriormente planteado, la teoría de la estructuración y la teoría de sistemas, son los lenguajes más especializados (localmente inconmensurables); ambos están contenidos en el metalenguaje que es la sociología, y en el que retomamos la *referencia* acción. Referencia que es un término construido por la sociología, anudado a problemas como: 1) el aporte del ser humano a la conformación de la sociedad (acción y límites); 2) las consecuencias de tal aportación; 3) relación de lo anterior con la reproducción social. Así, se buscó explicitar cómo estos problemas fueron resueltos en la sociología y cómo cada autor los resuelve. Así, los criterios de comparación fueron estos problemas (anudados desde siempre al concepto de acción). Dicho de otra manera, lo que los autores heredan de la sociología –teniendo como referencia la acción- son estos tres problemas. Al mismo tiempo, lo que los separa es la forma en que los solucionan, y que decanta en nuevos conceptos de *acción*. Es necesario aclarar aquí que, la posición

⁷ Cuestión más apremiante en el caso de Giddens, cuando el propio autor enuncia que su teoría de la estructuración no es una ‘teoría sociológica’ sino una teoría social. Para un examen puntual de su argumentación ver (García Andrade, 2003). A pesar de lo que enuncia, por los argumentos que se dan en el capítulo 3, es totalmente plausible decir que su propuesta se inserta en la sociología.

epistemológica y su relación con la conformación conceptual, es un problema que sólo recientemente cobra importancia (incluso a pesar de los importantes desarrollos de K. Mannheim). Sin embargo, me pareció pertinente para entender la delimitación y los contenidos del concepto de acción en los autores. En el capítulo 4, aparece con más claridad tal importancia y cómo esto limita la posición de Giddens. Esto se verá en el apartado 5.4.

Así, en el capítulo tres, se muestra la pertenencia de Giddens y Luhmann al metalenguaje sociológico, al retomar y discutir problemas similares a los presentados por Max Weber, Alfred Schütz y Talcott Parsons, autores tipificados como sociólogos. Uno y otro, en algún punto de su construcción teórica, recuperaron tematizaciones de problemas que –desde su perspectiva- no quedaron resueltos. Los autores clásicos retomados, como se menciona en el citado capítulo, no son los únicos; pero sí los más significativos para el caso de la acción.

A continuación haré un breve recuento de la lectura que los autores hacen de Weber, Schütz y Parsons, desde los problemas esbozados. Tales problemas, funcionan como criterios de comparación y permiten entender la separación de caminos teóricos. La presentación de cada problema iniciará con la visión de Giddens, después aquella de Luhmann y finalizará con una conclusión al respecto.

Reproducción social

Este problema, que se refiere -en términos estrictos- al *centro* de cualquier teoría sociológica, se puede observar en la pregunta: ¿cómo es posible la sociedad? y, por ende, cómo es posible que ésta se reproduzca.

Como se pudo ver en el capítulo 3, Giddens cuestiona a Weber cómo se puede sostener la reciprocidad de perspectivas si se parte de la acción individual. Es decir, para el sociólogo anglosajón, no se puede pensar en la aparición de lo social si observamos eso social como cruces de acciones individuales. Esto es, ¿cómo aparecen los significados sociales que permiten reconocer a una acción social? Y, ¿cómo cada actor individual obtiene/construye tales significados sociales? Para Giddens, esto no queda resuelto en la teorización de

Weber y, tampoco en la de Schütz. Sin embargo, aunque Schütz parta del conocimiento desde las conciencias individuales, elabora el concepto de *tipificación* y habla de los *acervos de conocimiento*. Es decir, aunque desde un punto de partida erróneo –diría Giddens-, avanza en la propuesta de generación de significados comunes que aparecen como tipificaciones, y que se insertan en las biografías individuales a través de acervos de conocimiento a mano. Por ello, pretende eliminar la epistemología fenomenológica de Schütz y retomar su teorización sociológica –aunque, como menciona Giddens, el sociólogo austriaco tampoco haya resuelto el problema de cómo se construyen esas tipificaciones sociales cuando sigue partiendo de acciones individuales-.

Para el caso de Parsons, Giddens será un férreo opositor a la idea de ‘orden social’ contrapuesto al desorden. La sociedad, desde su perspectiva, no implica la interiorización y aplicación de valores dictados por una necesidad del sistema; los actores tienen necesidades, no la sociedad y, en todo caso, una de las necesidades primordiales de éstos será la existencia de la propia sociedad⁸. La idea de orden social, la retomará en sus escritos posteriores como la posibilidad de encontrar *forma* a las relaciones sociales que se extienden en tiempo y espacio.

Así, para hablar de acción (social), será preciso –a decir de Giddens- mostrar cómo aparece la ‘reciprocidad de perspectivas’, retomando el lenguaje weberiano. Para ello, busca separarse de la tradición de la acción e iniciar el análisis desde las ‘prácticas sociales’, concepto que reúne –desde su perspectiva- la dualidad de la estructura (sujeto y objeto, acción y estructura en un espacio-tiempo específico)⁹. Además, buscará recuperar las propuestas del llamado ‘giro lingüístico’ de la filosofía (y que impacta a las ciencias sociales); esto para solucionar lo que tanto Weber como Schütz dejan inconcluso: la justificación de la intersubjetividad o de la generación de significados compartidos. En ese sentido, es por el lenguaje –o gracias a éste- que hay intersubjetividad. El lenguaje, aunque no lo acaba de precisar Giddens, parece tomarse en dos sentidos. Por un lado, como un conjunto de símbolos que produce el hombre y que lo distingue de los animales; símbolos que pueden transmitirse de conciencia a conciencia y producir entendimientos recíprocos.

⁸ Que, como ya vimos, lo lleva al mismo planteamiento parsoniano: existen factores que operan más allá de los actores. Esto es así porque las motivaciones inconscientes de los seres humanos hacen aparecer la sociedad (aunque ellos no se den cuenta, ni quieran hacerlo).

⁹ Intención que, como ya vimos, no logra cumplir cabalmente y termina circunscrito a la acción individual.

Por otro lado, como una forma de vida, en el sentido wittgensteiniano; es decir, como una serie de prácticas que sólo se entienden –valga la redundancia- en la *praxis*. De cualquier manera, para Giddens, ya sea en la práctica o gracias al intercambio simbólico –o por una combinación de ambas cuestiones- la intersubjetividad es posible¹⁰. Y esto es fundamental para entender la posibilidad de construcción de significaciones sociales: la acción y su interpretación nunca es individual, su identificación y su realización siempre involucra significados pre-aprendidos. En ese sentido, la innovación de la acción estará acotada a los fundamentos sociales previos y, la posibilidad de cambio –como veremos después- estará colocada tanto en las consecuencias no buscadas de la acción, como en la selección temporal (cuándo se decide implementar la acción).

Para el caso de Luhmann, como pudimos apreciar en el capítulo 3, también cuestiona la posición weberiana con respecto a la reciprocidad de perspectivas. Y, es un enfático crítico de las posiciones que afirman la existencia de la intersubjetividad. Estas dos cuestiones se pueden abordar de forma conjunta para mostrar la posición que propone Luhmann (y que es un punto fuerte de disputa con Giddens).

Luhmann en un lenguaje elaborado muestra cómo Weber se inscribe en la tradición idealista alemana. En ese sentido, su propio intento de observación del sujeto y el objeto, aparece en el lado del sujeto. La ‘reciprocidad de perspectivas’, paradójicamente, se arma desde la perspectiva del sujeto, del actor y su acción (o del científico y su observación, podríamos decir nosotros). Así, para el sociólogo de Bielefeld, Weber no logra justificar su punto de partida (lo individual) y articularlo con su punto de llegada (lo social) –que es la crítica de Giddens, aunque desde otra perspectiva-.

Ahora bien, para el caso de Schütz, la crítica es muy parecida a la de Giddens. Es decir, Schütz parte de una posición epistemológica que presupone la elaboración del conocimiento (y la realidad) desde la conciencia y, aterriza en una posición ‘sociológica’ que observa *intersubjetividad*. Luhmann como Giddens, observa la incompatibilidad o inconsistencia entre esto, pero, al contrario de Giddens, afirma que el problema está en aseverar que existe intersubjetividad. En ese sentido, su propuesta será partir del supuesto contrario al que subyace en la concepción de lo ‘intersubjetivo’. Es decir, si Giddens –

¹⁰ Aunque Giddens nunca se plantea si la intersubjetividad es una ‘pre-capacidad’ que posibilita la aparición del lenguaje o; si por el contrario, el lenguaje *empuja* a la intersubjetividad.

defensor de la intersubjetividad- parte de la posibilidad de comprensión del otro (de la otra conciencia), Luhmann parte de la imposibilidad de comprensión de la otra conciencia. Así, se pregunta por las condiciones de posibilidad de la sociedad bajo tal imposibilidad. Aquí, se puede insertar la problematización parsoniana. Como apreciamos en el capítulo 3, y como ya mencionamos en el caso de Giddens, el problema que ambos rescatan de este autor es su tematización del orden social. Luhmann no lee la cuestión del orden social desde una aproximación ideológica –como una propuesta que busca asegurar el orden para no caer en el desorden-, sino desde su acepción descriptiva y evolutiva: el orden social como emergencia. Parsons también parte, aunque como caso límite, de la imposibilidad de comprensión, y por ende, de la imposibilidad de saber qué es lo que el otro hará a continuación: parte de la doble contingencia. Sin embargo, dirá Luhmann, para Parsons – en última instancia- la doble contingencia se soluciona por la aparición de lo social-normativo. La sociedad emerge como un ‘supra-orden’ que se interioriza y permite a los individuos saber lo que *deben* hacer. Aunque no conozca los contenidos de conciencia del otro, sé lo que debo hacer cuando me encuentre con el otro. Si el otro no se comporta como debe, está desviado –no fue socializado correctamente-. Luhmann evitará retomar la noción normativa de lo social (del orden) y enfatizará la idea de la emergencia a partir de la imposibilidad de comprensión –o mejor dicho, de la imposibilidad de conocer lo que acontece en la conciencia del otro-.

Entonces, evitando la noción de intersubjetividad y del orden social normativo, propone retomar la fenomenología husserliana (pero modificada), la noción de emergencia del ‘orden social’ (sin las alusiones normativas) y, la aproximación parsoniana que incluye el concepto de sistema¹¹. Con respecto a la fenomenología husserliana, retoma la noción de auto y hetero-referencia. Pero tal referencialidad ya no aparece sólo desde la conciencia¹². La noción de sistema –que se separa de la parsoniana-, le permite afirmar la existencia de conciencias y de sociedad. La articulación de la construcción del conocimiento

¹¹ Aunque, como ya vimos, para Parsons, el sistema fundamental es el sistema de acción, en el que el sistema social es uno de sus subsistemas. Además, el concepto de Parsons –en sus últimos escritos- implica un sistema abierto que recibe determinaciones de su entorno, noción de la que se separa Luhmann.

¹² Uno puede notar aquí no sólo las conexiones entre Kant y Husserl (la conciencia como el medio de conocimiento que construye su referencia externa –desde sí-); sino la articulación de esto con el planteamiento weberiano, por lo menos desde la visión luhmanniana. No en balde, Schütz trata de articular la propuesta husserliana con la weberiana.

autorreferente y heterorreferente, con aquélla de los sistemas, le permite generar una fenomenología no trascendental, sino empírica. En ese sentido, la sociedad y la conciencia son sistemas que se refieren a sí mismos y al entorno. La sociedad emerge (o el orden social emerge) *a pesar* de la imposibilidad de comprensión, o quizá se podría decir, gracias a ésta. No existe reciprocidad de perspectivas en el sentido de que, en los contenidos de conciencia del ‘otro’ no aparecen –ni pueden aparecer– los contenidos de conciencia del ‘uno’. La sociedad como sistema existe en tanto opera. Con malentendidos, incomprensiones y conflictos, la sociedad se reproduce. O en palabras de Luhmann, la sociedad continúa sus operaciones, continúa procesando sentido. Y al procesarse el sentido, la sociedad se reproduce. Esto significa que no es necesario que ‘se comprenda al otro’¹³ o que se ‘esté de acuerdo con él’ para la *autopoiesis* de la sociedad. Es precisamente la posibilidad de comprender que no se entiende o que no se está de acuerdo, lo que permite afirmar que ‘lo social’ existe. Y esto es así –lo diremos más claramente– porque la comunicación para Luhmann, aparece sólo cuando se ha distinguido entre información y acto de comunicar. Esto es, cuando se ha procesado sentido. Y esto es importante porque las teorías de la acción, y aquí se incluye a Giddens, parten de la acción del individuo. Es decir, del ‘iniciador’ hacia adelante. En términos teóricos, eso implica que no está *amarrada* la siguiente parte: la recepción. Por ello, como afirma Luhmann, requieren de cuestiones como la ‘reciprocidad de perspectivas’, o la ‘bondad’, ‘veracidad’ del emisor-actor; o en el caso de Giddens que exista la intersubjetividad y lo que esto supone.¹⁴

A pesar de este aporte, una de las críticas a Luhmann, que reiteradamente aparece –a veces de forma burda–, tiene que ver con la exclusión del sujeto, del actor o del individuo (las semánticas varían) de la construcción de la sociedad. Como se ha intentado mostrar, la propuesta del autor, es muy compleja y resiste la mayoría de las críticas: Luhmann no excluye al ‘ser humano’, pero muestra cómo ese concepto es altamente inadecuado e

¹³ Eso no significa que Luhmann renuncie a la posibilidad de comprensión entre conciencias. Esto lo deja abierto con el concepto de ‘acoplamiento estructural’. Es decir, hay posibilidad de acoplamientos entre conciencias, lo que permite irritar de forma consistente y continua la otra conciencia (y viceversa). Es el caso de las relaciones de intimidad, por ejemplo. Pero ni en estos casos estamos hablando de transferencia de significados de una conciencia a otra.

¹⁴ El entendimiento del otro y, por ende, la posibilidad de compartir significados. Además de la cláusula: siempre se podrá preguntar al otro por qué hizo lo que hizo y éste responderá (compartirá sus contenidos de conciencia).

impreciso. El 'ser humano' empírico, si se le quiere seguir llamando así, desde la perspectiva luhmanniana, genera *ruidos* en la comunicación, ruidos que en su re-iteración *pueden* resultar en la modificación de ésta. El "ser humano" empírico *puede* modificar la sociedad, pero sus posibilidades reales son mínimas y no dependen de su voluntad. Como se reiterará adelante, el diagnóstico de Giddens, no está tan alejado de esto. De cualquier manera, es posible complementar la propuesta luhmanniana para integrar eso que las reiteradas críticas indican: la participación de un actor (construido, diremos nosotros) en la sociedad.

En síntesis, podemos decir que, respecto a la posibilidad de producción –reproducción de la sociedad, el punto decisivo de quiebre entre los autores está en la *intersubjetividad*. Para Giddens, la sociedad existe en última instancia porque comprendemos las acciones de los otros, eso es lo que permite enlazar las acciones: en tanto comprendo, sé que hacer a continuación. ¿Por qué sigo haciéndolo? Porque necesito la rutina (la reproducción de la sociedad) para no sentir ansiedad. Para Luhmann, la sociedad existe como un producto (logro) evolutivo ante la imposibilidad de comprensión de la otra consciencia. Así, la comunicación (la sociedad), es independiente de las consciencias y tiene su propia lógica de reproducción. La comunicación enlaza comunicación. En última instancia, el enlace de comunicación parecería estar empujado por una 'necesidad de selección' ante la creciente complejidad, el tiempo.

La acción (y lo que queda fuera)

Este apartado, incluye tanto la acción como lo que queda fuera, ya que como se verá, para el caso de Giddens sólo se puede observar lo que queda fuera (las consecuencias no buscadas) si observamos lo que queda dentro (la acción). En lo referente a Luhmann, esta distinción no es tan útil, ya que si queremos saber qué queda fuera de la acción, diremos que queda lo que no se selecciona. Lo no seleccionado puede ser útil en tanto queda latente, pero en términos de la operación de la sociedad sólo es relevante lo que se selecciona. En lo que sigue presentaremos primeramente la visión de Giddens y continuaremos con aquella de Luhmann.

Para Giddens, como observamos en el capítulo 3, la distinción weberiana entre acción y acción social no es válida. Ese es su punto de partida: la acción siempre es social, aunque se realice de forma individual. Y esto es así, porque remite a significados sociales –cuestión que, como ya veíamos, no lograba afianzar Weber-. Así, una actividad tan privada como ir al baño implica haber aprehendido que sólo ciertos espacios se dedican a esto y que existen diferencias entre hombres y mujeres (en los lugares y formas de ir). Además, no sólo implica aprender significados, sino que éstos hacen referencia a otros –aunque no estén presentes-. A decir de Giddens, Weber no pudo entender esto puesto que no resolvió la disparidad entre el punto de partida individual y los significados sociales (cuestión que ya hemos comentado). En el caso de Schütz, su crítica se centra en que –a diferencia de Weber- su análisis privilegia el entendimiento del sentido, y deja de lado las consecuencias de las acciones. Además, junto con las otras ‘sociologías interpretativas’, no incluye la variable del poder y por ende la disparidad de los encuentros entre actores con diferentes biografías, acervos de conocimiento –y Giddens agregaría- con recursos diferenciados. La significación para Giddens, por lo menos en *Las nuevas reglas...*, no es algo que esté ahí sino algo que se construye o impone en los encuentros.

Por lo que respecta a Parsons, la crítica más severa está relacionada con su concepto de actor –que redundaba en su concepto de acción-. El principal error del sociólogo estadounidense, afirma Giddens, fue partir de la existencia de actores ‘títeres’. Actores cuya *función* era interiorizar valores sociales para garantizar la reproducción del sistema. En ese sentido, la acción no era producto del actor, sino que éste era una parte mecánica de la sociedad.

Giddens propone, entonces, un modelo que rescate la perspectiva del actor como productor de su acción y, por ende como productor de lo social. Pero busca que este rescate no implique la subsunción de lo social en lo individual –como en el caso de Weber-. Para lograr esto, recurrirá al aporte mertoniano de las consecuencias no buscadas de la acción –sin hacer alusión a que Weber ya había tematizado esto-. De tal manera, busca reunir las perspectivas que enfatizan la acción, con aquellas que enfatizan la estructura. La solución es que el actor produce acciones intencionales y, al mismo tiempo, produce consecuencias

no intencionales.¹⁵ Las consecuencias no intencionales, aparecen como condiciones inadvertidas de la acción, reiniciando el ciclo de reproducción social. Estas consecuencias son de dos tipos: 1) las que están anudadas con motivaciones inconscientes y 2) las que aparecen como un efecto en cascada (por decirlo de alguna manera). Las primeras permiten la conservación de la sociedad, porque, a decir de Giddens, la necesidad de reproducción de lo social –como repetición cotidiana- aparece como una motivación inconsciente. Las segundas permiten el cambio ya que modifican las circunstancias iniciales de la acción. Así, aunque los hombres producen su acción intencionalmente (no son robots, sí se casan por amor y no porque la sociedad ‘lo necesita’). La reproducción social aparece de manera intencional –en menor medida- y en forma no intencional (a través de las consecuencias no buscadas). Los actores saben lo que hacen –en el momento que lo hacen- pero no pueden prever cómo esto afectará /modificará lo social a largo plazo. De hecho, si uno analiza lo anterior, la posibilidad de cambio individual es mínima y, dependerá también, de la cantidad de recursos (de autoridad y de disposición) que posea el individuo en cuestión.

La agency es, por último, el conjunto de las producciones del actor (intencionales y no intencionales). Si la estructura se forma a través de estas producciones, entonces, ésta sigue dependiendo del actor y su acción –desde este enfoque teórico-. Así, aunque Giddens mencione que partirá de las prácticas sociales, el centro de su propuesta está puesto en la acción. Por ello, para analizar las consecuencias –que formarán nuevas circunstancias estructurales- es necesario delimitarlas de la acción. ¿Cómo se delimita la acción? En el caso de Giddens, es posible ver ésta desde dos lados. Si la vemos desde el lado del actor, éste aparece como un operador que reconoce ‘saberes mutuos’, los tiene en su conciencia como ‘huellas mnémicas’, monitorea la situación en la que se inserta y *los aplica* en una acción. La aplicación no es necesariamente consciente como podría ser aquella de un actor desde la perspectiva del *rational choice*, sino una aplicación práctica –desde la conciencia práctica dirá Giddens-. Así, aunque la selección está pautada por saberes mutuos (sociales), la aplicación de la selección es individual –en términos del dónde y cuándo de la aplicación-. Pero también se puede observar desde el lado de la sociedad: existen

¹⁵ Giddens también contempla las consecuencias intencionales, que son parte de la auto-regulación reflexiva y también generan estructuras. Sin embargo, me parece que las consecuencias no intencionales ocupan un lugar más importante en su teorización.

significados sociales que delimitan qué se hace, dónde y cómo. Así, cualquier observador (lego o científico) puede entender lo que la gente *hace*, si conoce el saber mutuo. Entonces, el ámbito de libertad del actor (de su *acción intencional*, que ya está prefigurada por lo social) está en aplicar ésta en un determinado momento (que no está pre-asignado por los significados sociales) y, quizá en un lugar donde no se espera que aparezca (que implicará que el actor sabe que en ese espacio no se espera tal o cual intervención y a pesar de esto la haga).

En cuanto a la posición luhmanniana, si pensamos en el caso de Weber, existen tres puntos principales. Primeramente, Luhmann también tiene reservas con respecto a la distinción entre acción y acción social. Sin embargo, sus reticencias se refieren mayormente a que, desde la perspectiva de las teorías de la acción, parecería que sólo es posible la acción social cuando hay dos personas en copresencia. La lectura, implica haber distinguido acto de comunicar e información, y esta distinción no necesariamente proviene de la interacción con otra persona.¹⁶ En segundo lugar, para el fallecido sociólogo, otra falta importante en el caso de Weber es que no está definido el sujeto, el portador. Éste parecería ser el ‘soporte’ de acciones racionales (e irracionales), que tiene capacidad de seleccionar, renunciar, ‘tener tiempo’ para optar. Es decir, implicaría un sujeto complejo que no es tematizado por el sociólogo de Heidelberg. En tercer lugar, y de forma más importante para este caso, Luhmann –aunque no lo explicita- retomará la concepción de Weber que propone la acción como imputación y como expectativa. El problema en Weber, podríamos decir desde la perspectiva luhmanniana, es quién hace la imputación y quién tiene la expectativa. Para Weber no es claro si la imputación es del actor o del observador (o ambos) y con base en qué contenidos se hace ésta. En todo caso, tanto las imputaciones como las expectativas están colocadas en individuos que están insertos en una cultura. Pero, como decíamos anteriormente, Weber no logra solucionar teóricamente el paso de lo individual a lo social y viceversa; así, no se comprende qué expectativas o qué imputaciones ‘de lo cultural’ aparecen en lo individual. Para Luhmann, la solución será aducir que, tanto las expectativas como las imputaciones son del sistema social. Ahí,

¹⁶ Esta crítica se extiende a Schütz quien parecería centrar la producción social en la relación cara a cara.

aparecen acciones como descripciones (del propio sistema), que atribuyen información a *personas*, y al mismo tiempo generan expectativas de éstas.

En el caso de Schütz, que –como vimos- se inserta en la misma tradición weberiana, podemos encontrar una coincidencia. Ésta no es casual, está íntimamente relacionada con el inicio fenomenológico schütziano. Me refiero a las críticas que hace Schütz a Weber respecto al sentido subjetivo y al sentido objetivo de la acción. Schütz afirmará que Weber se equivoca al decir que es posible conocer el sentido subjetivo de la acción¹⁷. Luhmann podría decir lo mismo, con otras palabras. Es decir, no podemos conocer los contenidos de conciencia del ‘sujeto’, sólo podemos imputar ‘contenidos de conciencia’ o imputar eventos (sentido objetivo). A pesar de este posible acuerdo, Luhmann no concuerda con la forma en que se sustentan las tipificaciones (que son los contenidos que permitirían imputar acciones al observador –lego y científico- y al actor). Partir de la fenomenología y sustentar la posibilidad de intersubjetividad (que posibilitaría hablar de tipificaciones comunes) es un error –desde la perspectiva luhmanniana- que ni el propio Husserl logra salvar. Aunque no lo trate directamente, podemos decir que, para Luhmann, el intento de Schütz (cambiar del ámbito de la filosofía al mundo de la vida cotidiana) es insuficiente.

Con respecto a Talcott Parsons, existen claras diferencias en su concepto de acción. Para Parsons, a decir de Luhmann, la acción siempre fue enmarcada como un sistema, dependiente sólo en parte de la ‘energía’ del organismo biológico y en gran medida del ‘control’ de la cultura. Los elementos que aparecen en la propuesta del sociólogo estadounidense resultan fundamentales para la conceptualización luhmanniana, aunque éstos toman un cariz diferente. Podemos decir que, Luhmann retoma la intuición inicial de Parsons al diferenciar el elemento biológico (el organismo), del elemento psicológico y, del elemento social. Estos tres elementos parsonianos, aparecen en la propuesta de Luhmann como tres sistemas separados (biológico, psíquico y social). Pero, los sistemas de Luhmann, no son aquéllos de Parsons. Por un lado, el sistema no es un sistema abierto, y esto implicará que la *interpenetración* no es determinista, sino –en todo caso- en forma de

¹⁷ En el capítulo 3, apartado 3.2, se observa la complejidad de la propuesta de Schütz y cómo se puede hablar de tres sentidos: el sentido subjetivo-subjetivo (imposible de ser conocido), el sentido subjetivo (imputación) y el sentido objetivo (imputación).

ruidos que pueden ser escuchados (o no) por el otro sistema¹⁸. Además, la cultura no será para Luhmann un sistema en sí, distinto de la sociedad. La sociedad implica ‘cultura’ –si queremos seguir utilizando una palabra tan genérica como ésta-. Finalmente, Luhmann detecta una ambigüedad en el planteamiento parsoniano cuando explicita la cuestión de la doble contingencia. Este concepto, que le permite encuadrar el problema del orden social, implica una confrontación de dos partes. Cada una de las cuales no sabe qué es lo que el otro hará a continuación. El problema que detecta Luhmann se refiere a, si desde la perspectiva parsoniana lo que se confronta son dos sistemas de acción o, dos actos –unidad o, finalmente, dos actores. Si son dos sistemas de acción, la paradoja sería o que cada uno posee distintos sistemas sociales y culturales –y por tanto la contingencia se maximiza y no puede utilizarse como un caso límite¹⁹- o que ambos poseen el mismo sistema social y cultural –y en ese sentido, no existiría contingencia, ya que se podría conocer lo que el otro haría-. En este caso, la segunda opción parece ser la que más se acerca a la propuesta parsoniana, pero de ser así, se le podría preguntar a Parsons cómo es posible retomar la doble contingencia como punto de partida para la solución del orden social, y al mismo tiempo mostrar que el orden social ya está resuelto –ya existe- desde antes. Luhmann retomará el concepto de doble contingencia parsoniano, pero solucionando el problema detectado. Así, la doble contingencia será un concepto bisagra. Por un lado, ésta se podrá observar como la confrontación entre dos sistemas psíquicos, de los que emerge el sistema social.²⁰ Por el otro, desde la observación del sistema social, será la confrontación de alter y ego –donde éstos son construcciones/amalgamas de expectativas, que se atribuyen a personas-. De esta manera, se conserva tanto la doble contingencia (la imposibilidad de predecir qué sucederá o cómo actuará el otro) puesto que quienes se confrontan son dos conciencias cerradas y, al mismo tiempo, la posibilidad de generar expectativas del comportamiento del otro, puesto que tales expectativas son del sistema social.

¹⁸ Y esto se traduce en que la sociedad no determina los contenidos de conciencia, como en el caso parsoniano en que se *introyectaban* los valores sociales.

¹⁹ Tal y como Parsons lo propone (ver *supra* 3.3.3.2).

²⁰ Aunque, paradójicamente, los sistemas psíquicos y la sociedad, parecerían emerger simultáneamente en el proceso evolutivo. Una pregunta a Luhmann sería: ¿qué sistema observa esto? Ya que para observar esto se tendría que estar fuera del sistema social y de los sistemas psíquicos. Esto sería, entonces una heteroobservación desde el sistema social que se hace desde el presente.

Con esto podemos ver que Luhmann retoma distintos elementos para su concepción final de acción: la imputación weberiana, la conciencia cerrada retomada por Schütz (que viene originalmente de la propuesta husserliana) y la separación entre conciencia, organismo biológico y sociedad de Parsons. Estos elementos le permiten afirmar la acción como una imputación del sistema social que no necesariamente tiene que ver con lo que sucede en la cabeza del actor. Así, la acción no es un sistema sino un elemento. Pero, no el ‘ultra elemento’ de lo social.²¹ La comunicación es el elemento mínimo que puede articularse como acción. La acción le es útil al sistema para autodescribirse y evitar tautologías. Los eventos aparecen como acciones (imputadas a personas) o como vivencias (imputadas a algo externo que *sucede* a las personas). La imputación no es ‘subjetiva’, tiene que ver con sentidos pre-existentes actualizados por diferentes sistemas. Así, un mismo evento puede ser leído por distintos sistemas como acción atribuida a diferentes personas²² o puede no ser leído²³.

Así, podemos decir que el punto más relevante de separación entre Giddens y Luhmann, se remite a la relación de la ‘acción’ con el ‘ser humano’ empírico y; al lugar de la acción en el análisis de la sociedad. Para el primero, la acción es producto de seres humanos empíricos que aplican estructuras sociales; para el segundo, la acción es una atribución social a *personas*. En el segundo caso, la acción para Giddens sigue ocupando un lugar central: las estructuras son siempre y en última instancia, producto de acciones individuales

²¹ En los primeros escritos de Luhmann, y todavía hasta principios de los ochenta, la acción aparecía como el elemento mínimo de la sociedad.

²² Existe una teoría de ‘alcance medio’ que retoma el análisis de marcos de Erving Goffman para entender los movimientos sociales. Resulta sorprendente cómo su posición empata con la propuesta luhmanniana en este aspecto. Me refiero a David Snow y Robert Benford (2006) que en los ochenta y a raíz de que las teorizaciones más comunes de los movimientos sociales en ese momento (la propuesta de Smelser y la del *rational choice*) no permitían entender aspectos clave de estos fenómenos. Tales autores se dan a la tarea de incorporar productos teóricos como el de Goffman al análisis de los movimientos. De las cuestiones que me parecen más relevantes es que, parten de la idea de que los movimientos generan marcos de significado desde los que *atribuyen* acciones a un antagonista, acciones contra las que ‘reaccionan’. Pero esta teorización permite, a su vez, pensar que el ‘antagonista’ *atribuya* acciones al otro. De tal suerte que, de un mismo evento, tenemos versiones diferenciadas, *atribuciones* diferenciadas. La diferencia con Luhmann estaría puesta en que, para este autor, las atribuciones son de sistemas –y por tanto son limitadas-, desde la perspectiva de estos sociólogos norteamericanos –por lo menos desde el principio teórico- parecería ser posible tener infinitud de *atribuciones* y de actores que atribuyen. A pesar de ello, en una presentación de variados ejemplos de sus estudios (realizada en mayo de 2006 en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa), estas *atribuciones* son limitadas. Esto podría ser una prueba de apoyo a la propuesta luhmanniana.

²³ Es decir, desde un determinado sistema, ‘el evento’ puede pasar desapercibido desde las distinciones del propio sistema; puede ser tan sólo un ruido.

intencionales y no intencionales. Para Luhmann, por el contrario, la acción tiene un lugar menor aunque no desaparece, es tan sólo una forma de autodescripción de la sociedad.

Epistemología y acción

Como ya había comentado anteriormente, la epistemología es una temática que se aborda en la sociología hasta muy recientemente. En ese sentido, no es un criterio de la propia sociología, sino un criterio de la filosofía de la ciencia que resultó útil para la comparación –como se verá a continuación–.

En el caso de Giddens, parecería que ninguna de las propuestas epistemológicas anteriores es viable. Especialmente aquella de Schütz –la fenomenología trascendental - ya que, como el propio Giddens tematiza, es incoherente con una propuesta que habla de la intersubjetividad. Sin embargo, y como mostramos en el capítulo 4, parece haber una ambigüedad en su propia posición epistemológica. Ciertamente Giddens busca explícitamente no entrar en debates epistemológicos, sin embargo, implícitamente da pistas de su propia posición. Así, podemos ver una ambigüedad en su discurso: entre su posición respecto a la hermenéutica (tradicción en la que se inserta Weber) y su punto de partida realista. Giddens avala la existencia de una ciencia (natural y social) hermenéutica. Es decir una ciencia que no observa a la realidad ‘tal cual’, sino siempre a través de significaciones previas. De hecho, esto parece decir cuando menciona la necesidad de aprehender el ‘saber mutuo’ para entender las acciones de los hombres en un determinado contexto social. Desde esta perspectiva, la acción sería siempre una descripción dependiente de los saberes mutuos desde los que se ‘lea’. Sin embargo, Giddens tiene otra vertiente –donde aparece su ‘realismo ingenuo’- desde la que afirma que la acción es una propiedad del agente (intentada o no), un producto *en sí*, que no depende de las interpretaciones que se le den. Así, la acción parecería existir por sí misma. En un intento por hacer compatibles estas dos posiciones, uno no negaría la existencia de producciones de los actores, sin embargo, su *catalogación* como acciones dependería, ya del propio actor, de un lego o del científico.²⁴ Si vemos a la acción como dependiente del actor; pero a su vez,

²⁴ Con la consiguiente multiplicación de interpretaciones. Giddens, en algunos momentos, parece decir que las interpretaciones de los tres necesariamente tienen que coincidir. Esto partiendo del supuesto de que se

a ésta como dependiente del ‘saber mutuo’; entonces, el actor aparece como un operador que selecciona del ‘saber mutuo’ aquello pertinente para el momento pertinente. El actor se convierte en un operador en la simultaneidad y es ahí donde se ubica su momento de ‘libertad’. En ese sentido, aunque la selección de la acción está ‘pre-dada’, el momento en que se hace operativa –en que aparece- depende del selector (del actor). Este producto, engarzado con su concepto de monitoreo reflexivo y lo que hemos llamado aquí ‘adecuación’ (entre contexto y estructura), permite pensar en una complementación de los planteamientos luhmannianos.

Para el caso de Luhmann, aunque él no lo explicita, es claro que pertenece a la tradición epistemológica weberiana. Es decir, hay mucho del neokantismo en su propuesta, pero, podríamos decir que, es un neokantismo refinado: retoma la parte de la construcción de la realidad, pero elimina que ésta se haga desde la conciencia de un sujeto trascendental y más aún, elimina a la realidad ‘en sí’ –paradójicamente, sin eliminar el supuesto de la realidad-. Con respecto a la fenomenología de Schütz – que, más correctamente, es la fenomenología de Husserl-, reconoce que es un valioso instrumento pero que requiere eliminar todo viso trascendental centrado en la conciencia –que es la misma crítica que le podría hacer a Kant-. Así, para Luhmann, la fenomenología se debe volver empírica, y la manera de hacerlo es apelando a la *forma* sistema. En ese sentido, la unidad que observa es un sistema –que puede ser de conciencia o social-, un sistema empírico, avalado por la existencia de sus operaciones y no por presupuestos filosóficos imposibles de comprobar. Finalmente, para el caso de Parsons, aunque su propuesta aparece como una solución inteligente, comete un error del que no se escapan muchos autores –incluido Giddens-. El error es, no ubicarse en su propio esquema. Es decir, partiendo de que las teorizaciones –incluida la de Parsons- son parte de la realidad social, no aparece en la teoría de parsoniana (que observa la sociedad) la teoría parsoniana. Tal teoría parece estar fuera de la sociedad, en un punto de ‘metaobservación’ que no puede ser sostenido (por la propia teoría). Para Luhmann, será fundamental –para cualquier teoría que busca ser universal- incluirse en la teoría. Así, la teoría de sistemas es parte del objeto de observación: es una teoría entre otras que no tiene ‘la verdad’ de la ciencia.

refieren a ‘lo mismo’ y que comparten el mismo ‘saber mutuo’. Sin embargo, como se mencionó en el capítulo 4, el propio Giddens habla de la coexistencia de diferentes saberes mutuos.

Todos estos análisis aterrizan en el concepto de acción de la siguiente manera: por un lado, la acción no es una cosa ‘en sí’, no tiene una esencia. Es una construcción, tal construcción dependerá de quién la observe. Pero los observadores, en la teoría de sistemas, son – precisamente- sistemas. La acción es un ‘elemento’ social y por ello, es leída por sistemas sociales. ¿Qué es la acción? Dependerá del sistema que la ‘lea’, es decir, que retome una serie de *eventos* y los comprenda como acción²⁵. El actor habrá actuado si, y sólo si, se le atribuye un *evento*. Para Luhmann no importa qué haya pasado en la conciencia del individuo o qué *realmente* hizo, lo relevante es qué sistema observa y desde qué distinciones (que pueden incluir la semántica de la motivación o de los ‘impulsos inconscientes’ o aquella de las consecuencias no buscadas). Ahora bien, siendo consecuente consigo mismo, Luhmann tendría que admitir que esta posición –aunque *elegante*, como él mismo afirma- es tan sólo una entre otras en la ciencia y que habría que verificar su plausibilidad en los propios subcódigos de tal sistema.

En este punto podemos ver que, la posición epistemológica impacta en los conceptos de acción. En el caso de Giddens, la acción aparece, en su lado realista, como propiedad y producto del agente –aunque no como invención de éste, ya que la acción es, desde siempre, social-. En ese sentido, al aparecer la acción como una *cosa*, deberán coincidir las descripciones del agente, del observador lego y del observador científico –cuestión debatible ante la multiplicidad interpretativa de los eventos-. Para el caso de Luhmann, la acción es una construcción producto del sistema. Esto permite la atribución o no a personas de eventos y da respuesta al por qué de la diferencia en interpretaciones (entre agentes y observadores).

Después de la comparación –hecha a través de problemas relacionados con la acción y la forma en que los anteriores sociólogos los resuelven- podemos deducir que, Giddens y Luhmann trabajan dentro de la tradición sociológica. Los problemas detectados son los mismos, aunque las soluciones propuestas (los caminos retomados) son diferentes. Esa diferencia en la solución determina la conformación de armados conceptuales diametralmente distintos, pero con una base común: buscar la solución del problema de la

²⁵ Como ya vimos (*supra* 4.2.2.3), comprender implica hacer una diferencia entre información y acto de comunicar.

reciprocidad de perspectivas, de la posición epistemológica deseable para la investigación social, de cómo aparece el ‘orden social’ y el papel del actor en esto. Y, por supuesto, todo ello redunda en concepciones diferenciadas de ‘acción’.

Con ello, resulta evidente que sí existe un sustrato de comparación entre propuestas inconmensurables. Observamos que la inconmensurabilidad resultante parte de puntos comunes que se pueden elaborar desde el lenguaje disciplinar, y esto permite *entender* las decisiones teóricas de los autores. A pesar de que esto permite conocer las diferencias entre los autores, no permite –a simple vista- proponer una evaluación de las propuestas. En el cuerpo del capítulo 4, se incluyen los posibles diagnósticos de ambas propuestas – relacionadas siempre con el concepto de la acción-. En aras de la claridad, a continuación presentaremos algunos de los resultados recogidos a través de este trabajo doctoral.

5.4 Resultados de la evaluación

Antes de iniciar con los resultados, es pertinente reiterar las posibilidades de evaluación de teorías, recuperando los supuestos de la inconmensurabilidad y los tres niveles (teoría, metalenguaje y vida cotidiana). Desde esta perspectiva, podemos decir que existen tres vías. La primera la llamaremos *evaluación de consistencia*. Esta es posible, apelando a que la teoría genera sentido en sí misma y en la interconexión de sus elementos. Así, la evaluación consistiría en observar el grado de coherencia entre sus elementos: tesis, conceptos, niveles de abstracción. La segunda la llamaremos *evaluación desde el metalenguaje*. Esta supone que las teorías tienen elementos en común con el metalenguaje (en este caso, derivan de problemas generados en la sociología) y además, tal metalenguaje supone la acumulación de conocimiento a través del tiempo. En ese sentido, la evaluación es posible, por y a través de esos problemas y referencias compartidas con el metalenguaje y; la evaluación se da desde el conocimiento acumulado –aunque históricamente variable-. La tercera vía la llamaremos *evaluación mediante la referencia*. Esta vía supone la inconmensurabilidad de las teorías, pero al mismo tiempo supone una referencia común

guiada por el metalenguaje y, la aceptación de *referencias* derivadas del lenguaje de la vida cotidiana (referencias construidas, pero dadas por sentido). Así, la evaluación consiste, primeramente, en observar los diagnósticos que, sobre la referencia de la vida cotidiana, hacen las teorías. Los diferentes diagnósticos podrán ser observados por el metalenguaje – nuevamente desde el conocimiento acumulado- y a partir de la evidencia que aparece en ‘la vida cotidiana’. Esta última evaluación puede implicar varios niveles: desde la referencia genérica de la vida cotidiana, hasta la explicitación de un caso concreto y sus consecuencias.

En lo que sigue, se presentarán los tres tipos de evaluación, en diferentes niveles de profundidad. Iniciaré con el caso de la evaluación de consistencia, retomando observaciones hechas al paralelo que se analizaba la solución de problemas de la sociología por Giddens y Luhmann. Continuaré con la evaluación desde el metalenguaje –que es la más desarrollada- y; finalizaré con un ejemplo de evaluación desde la referencia, utilizando en este caso *la mentira* como acción.

5.4.1 Evaluación de consistencia

Esta evaluación, que requeriría de un análisis pormenorizado de las dos teorías, no se realizó a cabalidad. Sin embargo, en el transcurso de la revisión de la *acción* y los problemas teóricos a los que se asocia, se pudieron observar tres cuestiones del propio armado de las teorías y su consistencia. Estas son: 1) La inclusión de premisas y/o conceptos no comprobables empíricamente; 2) Inclusión de enunciados *ad hoc* y; 3) Congruencia y coherencia de la propuesta epistemológica. Con respecto a las dos primeras, es posible observar ambas cuestiones en las dos teorías; con respecto a la segunda, sólo la teoría luhmanniana logra establecer una propuesta epistemológica consistente.

Comprobabilidad empírica y enunciados ad hoc

En el caso de Giddens, su concepto central: la *agency*, aparece como no comprobable y, su enunciación del inconsciente le sirve como recurso *ad hoc*. En el primer caso, el propio autor reconoce que en última instancia su concepto es filosófico y, por ende, no es posible de ser comprobado. Es un principio que afirma una forma específica de causalidad del ser humano. A pesar de ello, lo retoma como su piedra de toque, como ‘herramienta

sensibilizadora'. El caso del inconsciente –a un nivel de menor abstracción que la *agency*- se puede observar en una de sus tesis centrales. A decir de Giddens, la *agency* implica la posibilidad de que el actor responda (si se le pregunta), por qué hizo lo que hizo. Pero, si no responde, o responde un 'no sé'; la propia teoría podría decir que eso se debe a que la respuesta tiene que ver con cuestiones inconscientes imposibles de verbalizarse²⁶. Así, no hay manera de invalidar que un agente sea capaz, ya que siempre será posible utilizar el inconsciente de forma *ad hoc*.

En el caso de Luhmann, también podemos observar los dos casos. De manera central podemos llamar la atención sobre su propuesta *posibilista* -Schützeichel *dixit*-; aunque habría que mencionar también su concepto de *forma* (que es anterior en abstracción a aquél de sistema) y que se referiría a un enunciado no comprobable. Con respecto a los enunciados *ad hoc*, es posible afirmar que la teoría luhmanniana en un sentido importante está basada en la *contingencia*²⁷. Este posicionamiento le permite salvar el determinismo parsoniano (normativo), retomando su alusión al principio de la doble contingencia. Sin embargo, este supuesto, llevado a sus últimas consecuencias, también puede servir a la propuesta teórica como una barrera anti-refutación –por llamarla de alguna manera-. Esto es así porque, si se propusiera un diagnóstico basado en las premisas de la teoría –en su construcción- y el diagnóstico resultara refutado, la teoría siempre podría afirmar que esto se debe a la contingencia: aparecieron cuestiones 'sorprendentes', 'improbables' que se volvieron probables. Se podría decir que el sentido de la propuesta luhmanniana es explicar hacia atrás, no producir conclusiones al futuro. De ser esto cierto, implicaría cambiar el sentido de la teoría científica (sociológica o no), como proveedora sólo de análisis pasados y no de diagnósticos o pronósticos.

El caso de la *forma*, como enunciado no comprobable, no es algo que se haya tratado en el cuerpo de la tesis –por lo alejado que se encuentra del tema específico del trabajo doctoral-. Sin embargo, quisiera dejar esbozadas algunas reflexiones al respecto. Como se explicó en la segunda mitad del capítulo 4, para Luhmann, la teoría de la forma de George Spencer-Brown es determinante en su elaboración de teoría. Tal teoría empieza con un exhorto:

²⁶ Incluso, podría argumentar que el conocimiento del actor aparece en su conciencia práctica –que no necesariamente se puede poner en palabras-.

²⁷ Esto se abordó aunque de forma sucinta en el capítulo 4, *supra* 4.2.1.2

¡Traza una distinción! Y esa distinción genera la *forma*: lo que está dentro y lo que está fuera –el medio-. La forma central en la perspectiva luhmanniana es el sistema –y por supuesto el entorno (el medio)-. Ahora bien, la distinción –y ahí radica una de las diferencias principales de la teoría luhmanniana- es una construcción pero ‘empírica’. Los sistemas existen –no se refieren a un ‘realismo analítico’ a la *Parsons*-. De esto surgen interrogantes como: ¿quién exhorta a la distinción? ¿por qué se elige trazar una distinción como el sistema y no suponer la existencia de la *agency*? Si la teoría sólo explica hacia el pasado, ¿cómo sustenta empíricamente *hacia el futuro* su propio principio? Como se menciona, estas no son tanto conclusiones como reflexiones más relacionadas con cuestiones epistemológicas de la teoría que se dejan aquí meramente esbozadas.

Las anteriores observaciones, nos permiten decir que ambas teorías tienen sus ‘puntos ciegos’, como afirman los constructivistas radicales (y el propio Luhmann). También es posible observar lo anterior desde la tesis lakatosiana acerca de los programas de investigación. Parafraseando a Lakatos podríamos decir que las teorías generales –como la de Giddens y Luhmann-, tienen un núcleo duro de tesis y supuestos que no pueden ser falsados ni comprobados; lo que no impide que se utilicen y produzcan explicaciones. Ni que aparezcan teorías subsecuentes que deriven de éstas.

Lo anteriormente planteado nos hablaría de similitudes entre las teorías y no permitiría argumentar a favor de una u otra; sin embargo, la siguiente temática nos permite mostrar una diferencia fundamental entre éstas.

Propuesta epistemológica

A lo largo de la revisión del capítulo 3 y 4, en el que aparecieron las propuestas de Giddens y Luhmann; se pudo apreciar parte de la construcción teórica de ambas teorías. En tal revisión, es posible afirmar que una de las teorías es consistente consigo misma. Es decir, no aparecen –en los planteamientos revisados- ambigüedades graves. Me refiero a la propuesta teórica de Niklas Luhmann, que cumple con lo que su autor enuncia: ser una

teoría elegante²⁸ en la que todos sus niveles concuerdan con los principios epistemológicos de los que parte.

Este no es el caso con la propuesta de A. Giddens; y me parece que esto tiene que ver con su decisión de no *definir claramente su punto de partida epistemológico*. Eso aparece en su teoría en forma de ambivalencias, una de las más fuertes –y que impacta su concepto de acción- tiene que ver con su posicionamiento ‘realista’ y al mismo tiempo ‘hermenéutico’. Como vimos en el capítulo 1 (ver *supra* 1.4.2), a través de la discusión de Ian Hacking, el punto más extremo del realismo propone que podemos conocer la realidad ‘tal cual’ –sin mediaciones-. Y el punto más extremo del constructivismo propone que la realidad es ‘pura construcción’²⁹. En la actualidad, pocos filósofos sostendrían uno u otro extremo. Lo difícil ahora, es sostener una posición entre ambos puntos que sea coherente. Después del análisis de la propuesta de Giddens, es posible afirmar que, el autor, en ocasiones opta por uno de los extremos y en ocasiones por el otro. Por ejemplo, cuando verbaliza que la ciencia en general es una empresa hermenéutica, está del lado del constructivismo: el conocimiento natural y social, siempre está mediado por teoría. La diferencia entre las ciencias no es epistemológica; se refiere a cómo es lo que se conoce (ontológica). Claro está que, afirmar diferencias ontológicas, implicaría decir que podemos saber cómo es lo que conocemos, a pesar de las mediaciones. ¿Cómo lo podemos saber? A decir de Mary Hesse, porque sí hay puntos de contacto con la realidad, aunque estos cambien. A decir de Roy Bhaskar, porque la operación que el filósofo debe hacer es partir de que existen cosas, y preguntar por sus condiciones de posibilidad –*a la Kant*-. Cito las posibles respuestas de estos filósofos, porque Giddens los retoma como ejemplo de lo que él quiere decir, sin embargo, él nunca da una respuesta o argumentos a favor de su distinción entre las ciencias –por ejemplo-.

Sin embargo, comentaba que, en ocasiones, aparece su lado realista. Y éste se puede ver claramente cuando afirma que, a pesar de la existencia de *saberes mutuos*, siempre será posible extraer *sentido común*. Esto es, proposiciones que son aceptadas como válidas en un cierto contexto hermenéutico (‘si se entierran dos cuchillos, se tendrá buen tiempo’);

²⁸ Aunque, y como él mismo propone, la inserción de los movimientos sociales como un nuevo nivel sistémico rompe con la ‘elegancia’ original (ver nota 176 del capítulo 4).

²⁹ No en el sentido de que los hombres ‘imaginen’ el mundo, sino en el sentido de que los conocimientos actuales de la ciencia, pudieron haber sido totalmente otros (puesto que no hay correspondencia con el entorno).

desde el sentido común, desde una validación empírica dejan de serlo ('los cuchillos no tienen que ver con el clima' -no hay causalidad entre uno y otro-). Es decir, el autor parte de que existe una 'realidad' y ésta –en última instancia- podrá valorar proposiciones sostenidas por alguna cultura. Ahora bien, esta proposición oculta dos cuestiones: 1) Se está sosteniendo un principio de la ciencia natural occidental como criterio de validación: recurrencia empírica de fenómenos, y 2) Una gran cantidad de las proposiciones de los 'saberes mutuos' no pueden ser validadas empíricamente. La primera cuestión, supone utilizar criterios de un tipo de ciencia para otro: implica ir en contra de su principio de separación de las ciencias. La segunda de las cuestiones la acepta Giddens, pero no asume las consecuencias de esto. Así, la proposición "las hijas son un bien de las familias, que puede ser vendido al mejor postor", no puede ser invalidado con la muestra de que en muchas sociedades las mujeres son consideradas personas, no bienes y, por ello, no se venden.

Esta disparidad entre la interpretación (hermenéutica) y la contrastación de facto (realismo), parece querer resolverla con la inclusión de una posición política. Así, interpretar de una determinada manera implicará sostener una posición: la agency se convierte en la apuesta por la libertad del hombre, contra las propuestas que apuestan por su determinación. Ese posicionamiento no implica 'inventar' que el ser humano *puede actuar de otra manera*; sino enfatizar esa cuestión que aparece de facto (junto con la determinación). En ese sentido, parecería acercarse a la propuesta de Pierre Bourdieu, aunque nunca la desarrolle cabalmente.

La contraposición constructivismo (hermenéutica)–realismo, junto con su posición política, aparecen en su concepto de acción. Por un lado, partiendo de una posición hermenéutica, la acción sólo es tal desde un determinado 'saber mutuo'. Y esto implicaría asumir que lo que hace un individuo puede ser interpretado como acción desde un 'saber mutuo' distinto al del individuo. Así, para alguien 'ir a una ceremonia de la santa muerte' puede ser una acción irreligiosa, aún cuando para el participante en tal ceremonia, su acción es religiosa. Por otro lado, si partimos de su posición realista, la acción es aquello que produce el individuo y, cualquier observador –si entiende el saber mutuo- tendría que concordar con lo que el individuo define como acción. Aunque, incluso desde esta interpretación, el saber

mutuo es indispensable, el matiz es diferente: la acción existe como tal, como unidad. Y existe como tal, porque hay detrás un individuo que la produce. Las interpretaciones existen porque la acción existe y no al contrario –como en el caso de Luhmann, por ejemplo-. Giddens podría decir que la interpretación correcta de una acción es aquélla que retoma el saber mutuo del individuo en cuestión³⁰. Pero, él va más allá y propone que es posible decir que –independientemente de las interpretaciones- existen proposiciones verdaderas, y por ende, saberes mutuos ‘más verdaderos’ que otros. Desde esta perspectiva, la ciencia acaba siendo la que puede evaluar esto; aún cuando en otros escritos propone que la ciencia ya no puede pretender un mayor estatus que el conocimiento lego –esto desde su posición hermenéutica-. Y finalmente, afirmará que la existencia de *agency* (de la capacidad del actor de actuar) es una proposición política –más allá de cualquier prueba empírica-. La tensión irresuelta entre estos dos polos y el esbozo de su solución ‘política’ subyace en toda su teoría e impacta su concepto de acción.

Así, en este primer tipo de evaluación y, de manera muy aproximativa, podemos decir que la teoría de Luhmann es consistente y la de Giddens no –cuestión que impacta en su concepto de acción-³¹.

³⁰ Para lo que sería necesario conocer cuál es ese saber mutuo. Y esto supondría que existen saberes mutuos como unidades cuyos límites no son muy claros. Giddens no trabaja suficientemente este concepto, que desde el punto de vista que aquí se trabaja, es central.

³¹ También se podría aludir a otra ‘falta’ en la propuesta de Giddens, me refiero a la inclusión de reflexividad en su propia teoría, a su auto-observación. Giddens señala las organizaciones como productos específicamente modernos (al igual que Luhmann), cuya característica central es que pueden reflexionar acerca de sí y del entorno –retomar información y utilizarla para modificarse o modificar-. A pesar de reconocer esto, en la elaboración de su teoría, Giddens no recupera esta noción. Es decir, no tiene contemplado ni resuelto qué lugar tiene su teoría con respecto a otras teorías. Ciertamente habla acerca del conocimiento científico y su relación con el conocimiento de los *legos*, como una relación de doble retroalimentación –aunque no precisa cómo se da esto-. Lo que nunca tematiza es la posición de la teoría de la estructuración bajo las premisas de su propia teoría. Es decir, siendo coherente con su teorización, tendría que afrontar que la teoría la realiza un sociólogo inglés con determinados recursos (de autoridad y de distribución) y además sosteniendo una posición política implícita.

En ese sentido, podemos decir que la teoría de Luhmann va un paso más allá –aunque con un punto de partida diferente- que, no sólo se coloca como parte de su observación, sino que también permite entender la coexistencia de teorías. Esto es así, porque concibe la verdad como una construcción de la ciencia, y –en ese sentido- la posibilidad de múltiples teorías dentro del código de la verdad, aunque no todas con la distinción ‘correcta’ –en lugar de ‘falsa’-. Dando una vuelta de tuerca, podemos decir que, aunque Luhmann efectivamente asume la posibilidad de teorías diferentes que pueden ser verdaderas; acaba afirmando que en la sociología no existen teorías rivales para la suya: las existentes o se remiten a observaciones de primer orden o no han logrado una integración de observaciones de lo interaccional, lo organizacional y lo ‘societal’.

5.4.2 Evaluación desde el metalenguaje

En este tipo de evaluación, se pretende observar a las teorías desde el conocimiento sociológico acumulado, esto es, desde el metalenguaje. Los criterios de observación y evaluación se refieren a problemas ya enunciados, relacionados con la *referencia* acción.

En primer lugar se tematizará la ingerencia del actor en la sociedad; se continuará con la reproducción social; las ventajas de cada análisis respecto a la acción y; finalmente, después de analizar lo anterior, se llegará a la conclusión de la evaluación.

Ingerencia del actor en la sociedad

Aquí lo que recuperaré es la posibilidad de acción (de hacer) del actor y su relación con la sociedad. En la contrastación entre autores podemos ver que: 1) Ambos reivindican la posibilidad de determinación del actor, aunque cada uno de manera distinta; y 2) Ambos limitan la ingerencia del actor en la sociedad, aunque Giddens parecería aumentar el grado de ingerencia, respecto de lo que propone Luhmann.

A continuación explicaré sucintamente lo anterior, no sin antes aclarar que prefiero el término de actor porque es más sociológico que aquél de ‘ser humano’ -aunque se asocie a perspectivas que enfatizan la acción, es más neutro que el anterior-.

En ese sentido, para hacer una equiparación entre Giddens y Luhmann utilizando el concepto de *actor*; es necesario tener claro que en el caso del segundo, nos estamos refiriendo a lo que él denomina ‘conciencia’ o sistema psíquico. En el caso de Giddens nos referimos a su ‘modelo estratificado del agente’.

Para Giddens, la posibilidad de determinación está en el concepto de *agency*; para Luhmann, en la separación entre sistema social y sistema psíquico. La *agency*, como ya hemos visto, implica la posibilidad de hacer de otra manera, de no estar determinado por la naturaleza ni por la sociedad (vista como algo externo al ser humano –en el sentido durkheimiano tradicional). La libertad (la no determinación) aparece, en ocasiones, como una petición de principio, más que como una posibilidad empíricamente existente. En todo

caso, como una capacidad hipotética de que se puede cambiar de comportamiento *in situ*, aunque el comportamiento a largo plazo continúe igual. Pero, para poder hacer una diferencia, es necesario conocer la estructura. Sólo si se sabe ‘cómo son las cosas’, se puede actuar ‘de otra manera’. Sólo bajo la condición de existencia de la estructura social, puede haber *agency*. Bajo estos supuestos, la libertad está concentrada en un sí o no del continuo acontecer, bajo dos supuestos: 1) que existe una estructura social y 2) que los individuos la conocen.

Para Luhmann, la libertad (la no determinación) –y esto muy en consonancia con el pensamiento idealista alemán- está concentrada en la estructura de conciencia (en el sistema psíquico). Ya que los sistemas están separados, la conciencia individual sólo está determinada por ella misma. La socialización sólo puede pensarse como autosocialización. A las afirmaciones de autores como Bourdieu que proponen que lo que comemos y hasta cómo nos sentamos es social, Luhmann replicará: todas son atribuciones y, en última instancia, la experiencia al comer, sentarse, peinarse es sólo del sistema psíquico (y de esos hay varios millones).

Ahora bien, la ingerencia en la sociedad en el caso de Giddens se puede ver de dos maneras. Por un lado, los actores repiten/reproducen, de forma no mecánica, las prácticas sociales; por el otro, pueden introducir ‘diferencias’ en esa forma de reproducción. Sin embargo, si uno atiende a la obra de Giddens en general –esto se puede constatar en *Las consecuencias de la modernidad*, por ejemplo- los cambios sociales no aparecen como atribuidos a seres humanos, sino a consecuencias no buscadas de las acciones de tales seres. En ese sentido, aunque en un principio se pudiera pensar que Giddens apuesta por los hombres como constructores sociales, en realidad, son –la mayor parte del tiempo- operadores sociales. Es decir, monitorean de continuo, conocen su entorno social y saben qué estructura utilizar en cada contexto. Las diferencias que pueden realizar los seres humanos, no necesariamente impactan –y uno pensaría, casi nunca- en la construcción social a largo plazo. Además, desde la perspectiva de Giddens, el impacto también tendrá que ver con los recursos con que cuenta el individuo que realiza la diferencia. Todas estas cláusulas se pueden ver plasmadas en una cita del propio Giddens:

La historia humana es creada por actividades intencionales, pero no es un proyecto intentado; escapa siempre al afán de someterla a dirección consciente (1984: 63)

Así, aunque el autor acepte la ingerencia del ser humano en la construcción social, ésta se ve sumamente limitada.

Para Luhmann, la posibilidad de incidencia del ser humano en lo social, la podemos ver de la siguiente manera. Partiendo de que los sistemas están clausurados -lo que significaría en principio la imposibilidad de cualquier tipo de incidencia de los sistemas psíquicos en los sociales- pero coexisten en el entorno; Luhmann abre la posibilidad de relación en dos sentidos. Por un lado, porque, según afirma, la coexistencia entre sistemas permite una 'irritación' sostenida de unos con otros. En ese sentido, la conciencia (las conciencias) constantemente irritan al sistema social. Tal irritación, y ahí entra el segundo sentido, posibilita acoplamientos estructurales entre sistemas (el caso paradigmático es el del lenguaje). El primer sentido se podría relacionar con el caso de la *agency* de Giddens. La *agency*, la posibilidad de hacer de otra manera, a nivel individual casi nunca tiene incidencia a largo plazo. Las irritaciones de las conciencias, impactan en el momento – quizá interrumpiendo la interacción- pero no logran generar sentido que se enlace (y por ello no aparecen en las estructuras sociales). En el segundo caso, Luhmann parece dar una posibilidad teóricamente más estructurada del cambio a largo plazo. Para Giddens, la suma de consecuencias no buscadas de las acciones genera posibilidades impensables. Para Luhmann, el diagnóstico a largo plazo sería el mismo: no es posible saber qué estructuras 'reaparecerán' ni hacia donde se dirigirá la semántica. Sin embargo, parece abrir la posibilidad, con su concepto de acoplamiento estructural, de que evolutivamente se generen 'instancias' que potencien las irritaciones de la conciencia. Los casos que él trabaja, el lenguaje y la forma persona –aunque de manera poco desarrollada- nos permiten pensar en lo anterior. Aún más, nos permiten pensar en la complejización de la forma persona –como acoplamiento- en la que se desplieguen cuestiones como el 'monitoreo reflexivo' y la 'adecución de la estructura' (por no llamarle *racionalización*, como lo hace Giddens).

Así, las conclusiones serían que los diagnósticos finales de ambos –tanto en el lado de la libertad como de la ingerencia en la construcción de lo social- no son tan dispares.³² Las distinciones, como se afirma al inicio del apartado, son sólo de grado más que de fondo. Sin embargo, podemos observar en la propuesta de Luhmann, una posibilidad de teorización del cambio social estructurada en la formación de ‘acoplamientos’ que limiten y precisen ‘irritaciones’; o desde el lenguaje tradicional, que posibiliten entender la incidencia de los actores en la sociedad.

Reproducción social

En el caso de la reproducción social, al revisar las propuestas de los autores, lo que nos encontramos son dos soluciones distintas. Es en este punto donde podemos observar claramente las apuestas de cada autor para la explicación social. En el caso de Giddens, la posibilidad última de reproducción social está puesta en los actores, aún más en las necesidades de los actores³³. Para el caso de Luhmann, se pueden hacer dos lecturas. En la primera, para el sociólogo alemán, es obvio que siempre se necesitarán por lo menos dos conciencias para la aparición de lo social. En la segunda, que parece predominar, y bajo el supuesto de que los sistemas son autopoieticos (que presuponen un entorno pero se reproducen a sí mismos); lo social reproduce a lo social. El impulso de la reproducción parece depositado en la comunicación, por una especie de *presión* ante la complejidad y el tiempo. Estos dos componentes empujan a la selección, la selección aparece como una necesidad propia del sistema.

Ante estas dos posiciones –la reproducción social depositada en los actores y la reproducción social depositada en la sociedad- me parece pertinente proponer una situación intermedia. Ésta, aparentemente simple, implicaría contemplar jaloneos mutuos de la comunicación, pero también de los sistemas psíquicos –en el lenguaje luhmanniano-. Esto se vuelve factible desde la perspectiva luhmanniana si pensamos que en la comunicación, en el *acto de comunicar* (Mitteilung) asoma ‘el ruido’ de la conciencia. Además, el jaloneo entre uno y otro lado se puede observar también en el si/no siguiente, que la

³² Parecen dispares por su articulación en lenguajes distintos.

³³ Recuérdese que Giddens encuentra una motivación primordial en los seres humanos: mantener ‘a raya’ la angustia. Para ello, requiere de rutinas sociales. Ver supra 4.1.2.3.

comunicación no puede predecir. Así, podríamos pensar que el *élan* de la sociedad está dado por las dos partes: conciencias y sociedad. Luhmann clarifica la segunda parte; la primera, Giddens. Como veremos en el apartado siguiente –y de alguna manera hemos mencionado ya- Giddens propone ciertas herramientas conceptuales³⁴ que permiten entender (o proporcionarnos las condiciones de posibilidad) que las conciencias –los actores- utilicen la sociedad; aunque no puedan incidir en su constitución total ni a largo plazo.

Esta solución, que implica la participación de las conciencias y la sociedad en la constitución de la sociedad, no puede observarse desde la teoría luhmanniana. Y esto es así, porque contravendría sus supuestos teóricos: la cerradura operativa de los sistemas. Sin embargo, lo que se plantea aquí, no es que los sistemas de conciencia determinen a la sociedad. Siendo consecuentes con el planteamiento luhmanniano, y retomando el conocimiento acumulado de la sociología, lo que se propone aquí, es que tanto la teorización luhmanniana como aquélla de Giddens, son observaciones sociales (sociológicas), de las condiciones de posibilidad de la sociedad. En ese sentido, no se puede dejar de lado la participación de la conciencia/individuo. Una conciencia/individuo construida socialmente (sociológicamente). Así, la *agency* (el monitoreo reflexivo y la ‘adecuación de estructura’) es una observación social de las condiciones de posibilidad de ingerencia del individuo en la sociedad. Vista de esta manera es que puede incorporarse al esquema luhmanniano sin irrumpir con su iluminador punto de partida: la separación de la conciencia y la sociedad.

Ventajas para el análisis de la acción

Aquí se buscará presentar las ventajas y/o desventajas que proveen para el análisis los conceptos de acción de Giddens y Luhmann. En realidad, la utilidad de cada uno depende del tipo de análisis que realicemos. Si queremos observar la acción desde lo social es más pertinente utilizar la propuesta de Luhmann; si lo que pretendemos es observar la acción desde el individuo lo es la perspectiva de Giddens. A continuación explicaré esto.

³⁴ Que, en gran medida, son simples sistematizaciones de conceptos pre-existentes en la sociología.

Luhmann asume que la acción existe en tanto es seleccionada como tal por los sistemas sociales. Es decir, no es propiedad del actor. Esta idea es poderosa por varias razones. En primer lugar, nos permite entender por qué un mismo evento puede ser seleccionado como acción y atribuido a diferentes personas; o puede no ser seleccionado como acción. Esto resulta más plausible que la propuesta de Giddens (la acción como propiedad de un actor); ya que en ese sentido, se tendría que partir de la idea de que, de las atribuciones hechas, sólo una es verdadera y la verdad de ello está en el actor. Ciertamente, esto puede ser defendido como el objetivo de cualquier ciencia social: encontrar la verdad de los hechos (sus principios). Pero, algo que no se puede dejar de lado es que *independientemente* de lo que haya sucedido, las atribuciones hechas y la selección como acción o no, tiene repercusiones en la constitución social y nos muestra también cómo está ‘armada’/constituida/erigida/elaborada³⁵.

Además, otra de las cuestiones que posibilita –y aquí habría que examinar empíricamente su plausibilidad- es limitar las observaciones/selecciones de acciones. Esto es así, porque desde una perspectiva hermenéutica tradicional –por ejemplo- habría, en principio, posibilidades ilimitadas de interpretación de acciones (tantas como individuos existan). En el caso de Luhmann, el acotamiento de posibilidades de selección está dado por los sistemas sociales (derecho, economía, política, ciencia), lo que circunscribe las descripciones. Las descripciones, en ese sentido, no son del investigador; sino de los sistemas.

También si retomamos la posición de Giddens con respecto a que las acciones implican utilización/selección del saber mutuo por parte de los actores, no habría posibilidad de que éstos hicieran algo ‘sin saber’. Sin embargo, desde la perspectiva de Luhmann se puede

³⁵ Quizá nunca se sepa quién puso las bombas en la ciudad de México el 6 de noviembre de 2006, lo cierto es que ese evento fue atribuido a diversidad de grupos armados –mismos que también se atribuyeron el acto-, pero también a cuestiones como ‘el descontento social’, ‘la miseria’. Utilizar como punto de observación quién colocó la bomba y por qué hizo lo que hizo deja de lado un vasto campo de análisis que el sociólogo debe atender.

pensar en actores a los que se les atribuye acción (o no) –independientemente de lo que sabían, sus motivaciones, etc.-³⁶.

Por otro lado podemos decir que, desde la perspectiva luhmanniana se pueden entender ‘acciones’ en la interacción (vistas desde lo social). Por ejemplo, en una interacción es muy común observar la discusión de un tema y que, alguno de los participantes incluya en la conversación algo sin relación con el tema o que argumente acerca de algo ya tratado anteriormente. Desde la perspectiva de Giddens, los agentes entienden lo que los otros hacen y dicen, que alguien hable sin hilación con el tema nos pondría a pensar que tal sujeto no es *capaz*, no es agente. Desde la perspectiva de Luhmann, esto es posible sin poner en duda la ‘capacidad’ del individuo: simplemente, cada quien entiende desde lugares diferentes (conciencias) y experimenta el sentido desde ahí. La atencionalidad de la conciencia no está guiada por la comunicación, sino por la propia conciencia y sus determinaciones internas.

Entonces, podemos decir que, Luhmann permite entender las condiciones de posibilidad de atribución múltiple a un mismo evento; que la delimitación de la acción sea distinta – aunque referida a un mismo evento- ; y ha propuesto un marco de observación que –de ser eficiente- permitirá acotar la pluralidad interpretativa de forma objetiva³⁷.

Giddens, como mencioné al inicio del apartado, nos puede dar más luz acerca de la acción desde la perspectiva del individuo. Esto es así, porque, desde mi posición, ha recuperado y organizado una serie de elementos que constituyen lo que podría ser un modelo social del individuo. Y con esto quiero decir que, con conceptos como *agency* (entendida en el sentido acotado, como posibilidad de hacer una diferencia), monitoreo reflexivo –que supone, por supuesto un conjunto de expectativas (estructuras) aprehendidas, y por ende la posibilidad de *adecuación-*, conciencia práctica y conciencia discursiva, ha logrado

³⁶ El derecho tiene múltiples ejemplos de esto: Desde O.J. Simpson hasta Gloria Trevi, que acaban exculpados (no se les imputa acción, finalmente); Marcelo Ebrard, por el linchamiento de Tlahuac, se reconoce que hizo todo lo que tenía que hacer en su calidad de funcionario (aún cuando políticamente se le sanciona porque ‘no hizo lo que tenía que hacer’).

³⁷ Me parece que es necesario tener más elementos para justificar la posibilidad empírica del acotamiento de observación por los sistemas sociales.

proponer una forma de observación de las condiciones de posibilidad de ingerencia del individuo en lo social³⁸.

Su observación, una observación social –fundamentada en conocimientos y problemas ya planteados por la sociología³⁹- permite entender varias cuestiones. Para ello, propondré dos ejemplos. Uno se refiere a un problema constante en la aplicación de encuestas y el otro se refiere a las múltiples atribuciones que se hacen después de un atentado terrorista. El primer problema alude a la detección de encuestados que responden lo que queremos que respondan (y no necesariamente lo que ellos piensan). ¿Cómo sucede esto? El punto de partida de muchos encuestadores es que el encuestado se comportará como si estuviera en otra situación –con un amigo, con la familia-. Partiendo de la perspectiva de Giddens, el encuestador tendría que saber que el encuestado sabe qué es una encuesta y para qué sirve. En ese sentido, estará monitoreando para saber qué es lo que se espera de él y poder ocultar sus verdaderos pensamientos cuando estos se alejen de lo considerado ‘correcto’. Lo que está detrás de esto, que se puede enunciar muy simplemente, es que Giddens muestra una de las posibilidades generadas por la sociedad para el individuo: tener tiempo en la simultaneidad.

El segundo problema alude a otra cuestión de la que, en este caso, Luhmann no puede dar cuenta. Ciertamente la propuesta luhmanniana podría decir del hecho (atribución de grupos armados) que la comunicación permite que un mismo evento pueda ser atribuido a varias

³⁸ Posteriormente propondré cómo estos conceptos se interrelacionan. Seguramente será evidente para algunos lectores que no he incluido la racionalización y la motivación. La racionalización, nos lleva de regreso a los límites del propio concepto de ‘razón’. Me parece que el propio Giddens, parece utilizar el concepto más bien como una suerte de operación (adecuación) que realiza el individuo al utilizar sus conocimientos de la ‘estructura’ y su monitoreo reflexivo, así que podría ser posible rescatar tal noción sin emparentarse con nociones tan debatidas como aquella de razón. En el caso de la motivación, me parece uno de los conceptos menos trabajados y que requeriría de un trabajo interdisciplinar con la psicología y el psicoanálisis –cuestión que aparece muy superficialmente en la propuesta de Giddens-.

³⁹ Aquí mencionaré dos ejemplos. En muchos escritos, Giddens hace alusión a Erving Goffman aunque nunca precisa la importancia que éste tiene en su obra. La posibilidad de *agency*, claramente tiene que ver con desarrollos propuestos por Goffman: actores que conocen los marcos en que se genera la interacción (que se preguntan ¿qué pasa aquí?) y que manipulan sus saberes para mantener ‘una cara’.

El segundo ejemplo, tiene que ver con un problema que se puede observar ya en los planteamientos de Weber: ¿cómo hacer compatible la idea de que las acciones individuales no son ‘reacciones’, con el tiempo en un continuo *fluir*? El problema lo retoma Schütz, haciendo la distinción entre acción y acto; agregando la incorporación de acervos de saber en cada uno de los actores. Sin embargo, Giddens genera un concepto que permite entender cómo se conjunta un tiempo que fluye, los acervos de conocimiento y la acción (que no reacción). Ese es el concepto de conciencia práctica que, además, permite legitimar la existencia de conocimiento corporizado en los actores –que no necesariamente se puede poner en palabras-.

personas o instituciones o agrupaciones. Aunque los enlaces que se generen de estas atribuciones, variarán según los sistemas –y la resonancia-. Lo que no logra captar Luhmann de este evento, y que sí podría observar el instrumental de Giddens es que la *agency* y el monitoreo reflexivo permiten entender que varias agrupaciones (o personas) utilicen el evento para atribuírselos a sí mismos y aparecer en la *comunicación* –incluso, y aún más, si no existen como agrupación-. Esta posibilidad, no es necesariamente la del *rational choice*. Por ejemplo, los participantes en un movimiento, no necesitan tener conciencia discursiva de lo que hacen o hacia dónde se dirigen: en la práctica van elaborando expectativas y decidiendo el ‘sí’ o ‘no’ del momento. Y es esta posibilidad del sí o no en la simultaneidad (bajo el marco de expectativas/estructuras) la que se puede observar desde la perspectiva de Giddens.

Entonces, y para concluir, diremos que es importante la aseveración de Giddens acerca de que los individuos no somos ‘cultural dopes’, es decir, sabemos lo que hacemos –en algún sentido- y además podemos monitorear en simultaneidad y ‘tener tiempo’ (gracias a las expectativas acumuladas). Sin embargo, para una comprensión de la sociedad, resulta más plausible recuperar la propuesta luhmanniana, en el sentido de que la ‘conciencia’ no conoce los significados sociales y sin embargo, su ‘hacer’ puede tener significados sociales –significados que no son ‘consecuencias no buscadas de su acción’ sino *descripciones* de su hacer-. Y esto se vuelve patente, por ejemplo, si pensamos que independientemente del conocimiento que se tenga (de un determinado ‘saber mutuo’), o del grado de salud psíquica de la persona (posibilidad de racionalidad); los haceres de una persona pueden ser leídos como *acciones* y tener consecuencias empíricas. En las sociedades, la descripción como acción no está referida al actor sino a sentidos que van más allá de él.

Conclusión desde la sociología

Una de las propuestas de la tesis, ha sido mostrar que la sociología (como metalenguaje) ha generado un léxico particular desde el que tematiza lo social. No quiero decir que sea el único léxico, ni el mejor para abordar la cuestión social. Simplemente quiero proponer que

implica un recorte específico. Este recorte está dado –de manera principal⁴⁰- por la construcción de ciertos problemas que se recuperan y modifican en el tiempo. De manera significativa, podemos decir que la sociología ha estado preocupada por las siguientes cuestiones: cómo es posible que ‘el otro’ actúe en reciprocidad o bilateralidad con ‘el uno’ (de la que se deriva: ¿comprendemos al otro? ¿cómo lo comprendemos?); cómo se reproduce la sociedad (de la que se deriva: ¿cómo se extiende en el tiempo? ¿existen portadores? ¿cuáles son?); qué son las acciones sociales (de la que se deriva: ¿existen acciones individuales? ¿cuál es el impacto de la acción humana en la constitución social?) y, cómo conocemos lo social, cuál es la diferencia con el conocimiento de ‘lo natural’ (cuestión que comparte con otras ciencias sociales, pero que adquiere particularidades específicas en la sociología, ya que se asocia a los problemas anteriormente planteados).

Partiendo de esto, de que existe este lenguaje que problematiza lo social de una forma determinada, es que propongo leer las propuestas de Giddens y Luhmann como dos propuestas netamente sociológicas que observan lo social con énfasis distintos: uno en el actor/individuo y otro en la sociedad/sistema. Esta proposición, puede resultar –para ciertos lectores- obvia e intrascendente. Sin embargo, me parece que esconde la complejidad que implica poder justificar las condiciones de posibilidad de lo anterior. A continuación explicaré esto de forma más detallada.

Cuando uno lee la *Constitución de la sociedad*, de A. Giddens, se puede percatar de dos cosas: 1) su aseveración acerca de que no está haciendo ‘sociología’ sino una teoría social y, 2) su explicitación de que no se centra en la acción (para no caer en el error de las teorías de la acción) sino en las *prácticas sociales*. Sin embargo, lo que he intentado mostrar en el capítulo 3 y 4 es que, Giddens sigue inscrito en la tradición sociológica porque, no sólo debate con autores llamados sociólogos⁴¹; sino, y de forma más importante, retoma *problemas sociológicos*. Con respecto al punto de partida de las prácticas sociales, en el capítulo 4, es evidente que el concepto de acción y actor sigue siendo fundamental para entender el grueso de su teoría. Es decir, las consecuencias no buscadas –el elemento que

⁴⁰ Aunque, como intentamos mostrar en el capítulo 2, existen otros elementos para sustentar la idea de un lenguaje disciplinar.

⁴¹ Aunque aquí se me podría decir que también debate con filósofos.

utiliza para anudar las teorías de la acción con las teorías estructuralistas y funcionalistas- sólo existen en función de las acciones individuales. Y éstas, a su vez, sólo pueden entenderse si se parte del actor. Además, si uno indaga más profundamente acerca de la noción de práctica social, no acaba de ser claro si se refiere a un principio relacional (acciones entrecruzadas) o a los productos efectuados por actores (en el sentido de la *praxis*), en cuyo caso, se estaría empalmando con su propio concepto de *agency*. De tal suerte, podemos decir que, la propuesta de Giddens es una propuesta de observación *sociológica* de lo social, pero desde el punto de vista del actor y su acción: desde ahí se observa la estructura (como producto de consecuencias buscadas y no buscadas de la acción).

El caso de Luhmann es distinto porque, si bien él afirma específicamente que su propuesta es sociológica, lo cierto es que es renuente a enunciar cualquier relación con teóricos anteriores. A pesar de lo segundo, como pudimos observar, en las raíces de su pensamiento está la tradición weberiana -la acción como imputación-, su interés central en dilucidar o desenmascarar el problema de la *intersubjetividad* (que ha estado presente en los desarrollos teóricos sociológicos pasados y actuales) y su cercanía /lejanía con propuestas funcionalistas –específicamente la parsoniana-. En ese sentido, aunque él mismo se posiciona como sociólogo, desde esta perspectiva, también tenemos elementos para justificar tal posicionamiento. Como se presentó en el capítulo 3 y 4, uno de sus principales intereses tiene que ver con dilucidar qué es ‘lo social’ y, para ello, busca delimitar lo psicológico y lo biológico. Por ello, el concepto de *hombre* y su relación con lo social, aparece como una entidad nebulosa que esconde imprecisiones conceptuales. El resultado es una teoría que distingue lo *única y distintamente* social. Es, desde mi perspectiva, una propuesta *sociológica* de lo social, pero desde el punto de vista de lo social.

Así, lo que tenemos son dos propuestas sociológicas –cuyos puntos de partida son problemas de la constitución social- que observan desde el individuo/actor o desde la sociedad/sistema. Esto redundante en sus énfasis explicativos y en sus posibilidades de observación. Lo que habría que subrayar es que tanto una como otra, implican partir de una

observación sociológica de lo social. Así, Giddens lo que observa no es al individuo sino la *construcción social actual del individuo*.⁴²

Estas reflexiones nos llevan a que, para tener una visión *mejor* de lo social, habría que tener la posibilidad de observar lo social desde lo social, pero también desde lo individual. Nuevamente, no me refiero a la posibilidad de observar lo social desde el lugar del individuo (como lo podría plantear una posición trascendental), sino cómo la sociología ha generado una categoría social de *individuo* –y que ese es el aporte de Giddens: su dilucidación-. Así, una apuesta a futuro implicaría, o ‘jugar’ alternativamente con observaciones desde Luhmann (desde lo social) y desde Giddens (desde lo ‘individual’) o proponer una nueva teoría que sea capaz de integrar ambos aspectos. Esto se verá en el último apartado.

5.4.3 Evaluación desde la referencia

Este último tipo de evaluación, implica utilizar una referencia de la vida cotidiana, ver las explicaciones de las teorías y observarlas desde el conocimiento acumulado de la sociología. En este caso, utilizaremos ‘la mentira’ como un referente de *acción* utilizado en la vida cotidiana. Como ya habíamos referido, este tipo de evaluación puede tener varios niveles. El más simple se limitaría a acotar la noción del referente y qué observan las teorías; uno más complejo implicaría la delimitación de un evento concreto y sus repercusiones posteriores, que tendrían que ser explicadas desde cada teoría. En este caso, nos circunscribiremos al primer caso.

La mentira

En la vida cotidiana, sabemos que la gente miente, nosotros mentimos y sabemos que mentir es no decir ‘la verdad’, esto es, lo que verbalizamos no tiene concordancia con lo que pensamos (en el momento), o con lo que hicimos (antes), o con lo que pensamos hacer

⁴² La observación social de lo social, puede ser obvia en el caso de Luhmann. Pero para el caso de Giddens, lo que quiero enfatizar es que su observación del actor y la acción es una observación social, no psicológica. Lo que Giddens encuentra o colabora a generar con su propuesta es que en nuestras sociedades existe una construcción social (sociológica) del actor. Construcción que tiene implicaciones no sólo teóricas sino empíricas.

(después). Es poco probable que alguien en la vida cotidiana discuta esta definición (construcción) de la mentira.

¿Qué nos pueden decir las teorías de estos autores acerca de la mentira? Podemos dividir sus diagnósticos en dos partes. Primeramente, las condiciones de posibilidad de la mentira. Esto es, cómo nos pueden explicar, desde su teoría, que existan *mentiras*. En segundo lugar, qué es una mentira y qué se puede decir de ella.

Condiciones de posibilidad

Para Luhmann, “la comunicación puede mentir”. Esto es, la posibilidad de mentir está dada por un desfase entre la conciencia y la sociedad (comunicación). Es decir, conciencias y sociedad son sistemas operativamente cerrados (clausurados), que no se determinan entre sí, ni se penetran (por eso no hay intersubjetividad). Lo que ocurre en la conciencia queda salvaguardado –incluso aunque sea puesto en palabras- y el sentido que se le dé a las palabras, depende del propio sentido social. Esto permite explicar que las mentiras se puedan sostener en el ‘cara a cara’: no podemos meternos en la cabeza del actor para saber si miente. Utilizamos ‘signos’ para verificar la mentira: el cambio en el pulso, un sonrojamiento, que el actor no nos pueda ver a los ojos. Pero todos estos son signos *sociales*, sólo podemos atribuir mentira al otro. Con esto verificamos que los actores *pueden* mentir y cómo *pueden* hacerlo. En ese sentido, la mentira es una posibilidad constante –aunque no pueda ser verificada-. Pero, hablar de una mentira y no de un ‘desconocimiento’, implica otra serie de condiciones de posibilidad. Puesto que parto de la distinción luhmanniana entre sociedad y conciencia, las condiciones de posibilidad no se refieren a condiciones de las conciencias en sí. Sino, a las condiciones de posibilidad generadas en la sociedad para tematizar la mentira. Ahí, es relevante incluir la propuesta de Giddens.

Ciertamente Giddens no utiliza los conceptos de la manera que lo propondré aquí, pero su idea original aparece tal cual. Me refiero a los conceptos de conciencia discursiva, conciencia práctica, monitoreo reflexivo/adequación⁴³ y *agency* (como posibilidad de hacer de otra manera). Estos conceptos permiten pensar cómo es posible que los actores puedan

⁴³ Palabra que, como ya he mencionado, me parece más útil y puntual para lo que Giddens señala como *racioanalización*.

mentir.⁴⁴ Como hemos visto, la conciencia discursiva es la posibilidad de poner en palabras por qué se hizo lo que se hizo; la conciencia práctica implica saber hacer –aunque no se pueda poner en palabras tal saber-; el monitoreo reflexivo implica la posibilidad de tener atencionalidad al entorno; lo que llamamos adecuación va de la mano con el monitoreo porque asocia las expectativas formadas (estructura) a lo que sucede en el momento y, finalmente, la agency es la posibilidad de hacer una diferencia.

Lo que plantearé a continuación es que estos conceptos se anudan a posibilidades de generación de *tiempo* y, que esta generación de tiempo –¡en la simultaneidad!– es lo que posibilita mentir (como una atribución social). En el cuerpo, en la práctica, los actores traen expectativas y formas de hacer que no necesariamente pasan por la conciencia (discursiva), sino como mera diferenciación (esquemata).⁴⁵ La presuposición de expectativas y su corporización, permiten generar tiempo a futuro para lo inesperado: no todo es nuevo todo el tiempo. Esta posibilidad de ‘tiempo’ es un tiempo *social* y no significa que sea utilizado en todo momento o sistemáticamente por los actores. Simplemente implica que existe como posibilidad. Y es esta generación *social* de tiempo lo que permite entender cómo es posible la mentira.

Recapitulando, desde la perspectiva de Giddens, la posibilidad de mentir tiene que ver con lo que implica ser agente y con su concepto de estructura. Ser agente, para el autor, implica realizar permanentemente un ‘monitoreo reflexivo’, así como un proceso de racionalización. El monitoreo se remite a estar al tanto de lo que sucede a nuestro alrededor. Esto implica observar si todo permanece como ‘se supone’ debería estar o si hay algo distinto. Pero este proceso de observación y verificación (monitoreo) no es posible si no se anuda al conocimiento de lo que Giddens denomina ‘estructura’. Los actores, a través del lenguaje y en la praxis aprehenden prácticas sociales (estructura) gracias a su ‘ser agentes’. Así, cuando monitorean, lo que hacen es comparar la estructura conocida con la situación en que se encuentran. La respuesta que dan implica *adecuar* lo uno y lo otro (la situación y el conocimiento previo). La posibilidad de mentir, en este caso, no sólo de no decir lo que se piensa o hizo, sino la posibilidad de dar una respuesta ‘adecuada’, sólo se puede entender a través de los anteriores elementos. En realidad, la mentira –la posibilidad de mentir– sería producto de la propia sociedad y su reproducción. Mentir

⁴⁴ El caso de la mentira, sería sólo un ejemplo de cómo los actores puede *utilizar* la comunicación.

⁴⁵ Ver Neisser, nota 87, capítulo 4.

implica, como ya dije, no sólo planear la mentira (a futuro), sino ser capaz de responder en presente de forma ‘adecuada’. La posibilidad de monitorear lo que nos rodea, así como de conocer ‘la estructura’ (conocer y haber incorporado la estructura⁴⁶), nos permite generar tiempo. Y en este caso, ese tiempo (¡en la simultaneidad!), nos permite mentir.

¿Qué es la mentira?

Para dilucidar qué es la mentira, desde la perspectiva de cada autor, implicará recuperar su definición de acción.

Para Luhmann, la mentira, como toda acción, implica que se atribuya algo a alguien. Específicamente que lo atribuido se lo califique como *mentira* (como una falta de concordancia de con lo dicho o hecho anteriormente). Socialmente –y en última instancia- no se podrá saber si ‘efectivamente’ el individuo en su conciencia piensa otra cosa de la que dice; quizá sea posible verificar si hizo o no algo que afirma haber hecho (digo quizá porque, incluso aunque se puedan observar las ‘huellas’ de un acto, no será posible verificar/observar si él/ella la hizo); y el futuro, no podrá ser verificado hasta después (y cuando suceda, se remitirá al mismo caso del hacer o no las cosas). Así, la mentira será – como toda acción- una atribución social, más aún una atribución de un sistema específico. ‘La mentira’ desde lo social, no se refiere a lo que *verdaderamente* hizo (hicieron) o no alguien(es); sino a lo que socialmente se atribuye como mentira. Las posibilidades que esto nos da son que, a un mismo acto y a una misma persona, se le podrá atribuir mentira o no, dependiendo del sistema que observe y haga la atribución. Reitero, un mismo evento podrá implicar mentira o no: y esa atribución o no de ‘ser mentira’ tendrá consecuencias.

Para el caso de Giddens, la acción es propiedad y producto del agente. Así, para explicar una mentira sería necesario indagar acerca del por qué el agente mintió y las consecuencias que su mentira traerán. Es decir, si es un agente capaz, mintió porque quería conseguir algo. Pero, ¿cómo podemos detectar si en realidad está mintiendo? La única posibilidad está en el propio agente: sólo él sabe que mintió y por qué lo hizo. Desde esta perspectiva, siempre se le podrá preguntar al agente que explique por qué hizo lo que hizo (la mentira)⁴⁷. Sin

⁴⁶ Incorporado, remitiendo a la propia palabra: ‘en el cuerpo’.

⁴⁷ Si no nos puede explicar, se podría apelar a que es una cuestión inconsciente o a que no lo puede poner en palabras (una respuesta *ad hoc*, como ya habíamos visto).

embargo, siempre será posible que mienta nuevamente. Además de delimitar la mentira desde la perspectiva del agente, será necesario observar las consecuencias buscadas y no buscadas de ésta. Es decir, para qué mintió, y qué sucedió a raíz de la mentira. Ciertamente resultaría interesante tratar de entender o cuestionar a un actor por qué mintió, pero entender el sentido de la mentira remitiéndolo al actor, no parece un ámbito de estudio sociológico, sino psicológico –a menos que lo remitamos a una explicación social: los actores en la modernidad mienten porque...⁴⁸, siguiendo el ejemplo de las tipificaciones de Schütz-. Quizá podríamos decir que un análisis sociológico del anterior tipo, que parta de estos principios generales, implica un nivel de mayor elaboración que Giddens no realiza. Por ejemplo, acotar cómo en la modernidad aumentan los casos de ‘mentira’. En última instancia, parecería decir Giddens, en el caso de existir diferentes interpretaciones, la respuesta está localizada en el actor y lo que el actor hizo.

Ya que mostramos los dos diagnósticos del caso de la mentira, podemos decir que:

I

Si iniciáramos el análisis desde la perspectiva de Giddens, no quedaría claro cómo se salvaguarda ‘la mentira’ como posibilidad. Si el punto de partida es que podemos conocer lo que pasa en la cabeza del otro, entonces la mentira es un caso límite. Si, por el contrario, iniciamos desde la perspectiva de Luhmann, se entiende cómo es posible mentir sistemáticamente y esto no atenta contra la sociedad (la comunicación), que continúa independientemente de los contenidos de consciencia. Así, me parece que para un análisis de la mentira que inicie con sus condiciones de existencia, sería pertinente partir del principio luhmanniano de la separación de consciencias y sociedad.

II

Asumiendo que la mentira existe (a partir de la anterior condición de posibilidad: mentimos porque podemos hacerlo), la pregunta sería, cómo se vuelve ‘operativa’ la posibilidad de mentir. Es decir, Luhmann aclaró que la mentira es posible, pero no qué se requiere para decir una mentira. Ciertamente, Luhmann diría: qué es una mentira, depende del sistema social que atribuya a algo ser mentira o no. Giddens diría que los seres humanos, como agentes capaces, podemos adecuar dos cosas: el entorno social y el conocimiento previo

⁴⁸ En ese sentido se entienden sus trabajos posteriores acerca de la modernidad y sus consecuencias (nótese: no dice las consecuencias de los seres humanos en la modernidad; sino las consecuencias de la modernidad).

que tenemos de la estructura social. Esta capacidad nos permite, incluso en simultaneidad, responder algo que no se refiere a lo que creemos verdaderamente, pero que sí es lo más ‘adecuado’ socialmente. Es decir, tal capacidad nos permite mentir. En este punto, aunque Luhmann tiene una respuesta para ‘cómo aparece la mentira’, tal respuesta se concentra en el lado de la sociedad. Es decir, desde la sociología, muestra cómo en la sociedad se genera la mentira. Sin embargo, lo que se quiere mostrar aquí es que, la sociología ha generado un lenguaje para hablar del individuo (como construcción sociológica). De tal suerte, la propuesta de Giddens no es una propuesta psicológica del operar individual, sino una propuesta sociológica. Una construcción sociológica del individuo, y cómo desde ahí es posible *mentir*.

III

Los dos puntos anteriores se refieren a cómo podríamos explicar *sociológicamente* en la actualidad las condiciones de posibilidad de la mentira (en términos generales y en términos operativos). Pero, las teorías también nos pueden decir algo en términos de una mentira concreta. Por ejemplo: Luhmann podría explicar por qué a un actor y su evento ciertos ‘sistemas’ le atribuyen mentira y otros no. Es decir, desde esta perspectiva, es plausible que el actor ‘haya mentido y no’. Esto es así, porque *socialmente* la mentira no es una entidad, sino una construcción que se hace sobre un evento. En ese sentido, puede haber diferentes construcciones (aunque no ilimitadas). Para Giddens, la mentira es propiedad y responsabilidad del actor y podrá tener consecuencias buscadas (obtener algo o eludir el castigo) y no buscadas (que alguien más sea castigado). De estos dos diagnósticos, uno puede decir que, el segundo resulta problemático en el siguiente sentido: Si la mentira es propiedad y producto del actor, la delimitación de ésta también deberá serlo. Así, sólo el actor tiene la respuesta a ‘cuál es la mentira’ y si no la quiere decir o nos dice otra mentira, estamos ante la única posibilidad de ‘atribuir’ o ‘reconstruir’ qué fue mentira. La atribución, parece quedar en manos del científico social o de quien indaga por la mentira –y volvemos al problema weberiano o al de la hermenéutica con interpretaciones ilimitadas-. Si el problema de delimitación de la mentira es acuciante, éste impacta en las consecuencias buscadas (también determinadas por lo que el actor quiera ‘confesar’) y no buscadas. En ese sentido, me parece que al analizar casos particulares de ‘mentira’, será

más eficiente recurrir al instrumental luhmanniano: semánticamente qué se atribuye como mentira, a quién se atribuye y desde dónde se atribuye.

Resultados de la evaluación

Para evaluar desde la referencia fueron necesarios: 1) una 'referencia' común; 2) la explicitación de los diagnósticos de cada teoría y 3) la observación desde el metalenguaje. La referencia ha decantado al lenguaje de la 'vida cotidiana' y por ello, aunque es construida, no está determinada por las teorías. Los diagnósticos se observan desde el propio lenguaje común (la sociología) y a raíz de eso se pueden dar argumentos a favor de una u otra.

En este caso, ambas teorías permiten entender al fenómeno, pero en distintos niveles.

Es decir:

I

Es difícil entender la mentira si 'la sociedad' se comparte intersubjetivamente. La mentira es una posibilidad de salvaguardar los contenidos de consciencia –aún cuando se nos inquiera insistentemente al respecto-. Sólo a sabiendas de que no se puede observar mi consciencia, la mentira se puede sostener en la interacción, en el 'cara a cara'.

II

Sociológicamente, decir que la mentira se materializa por selección de la comunicación, resulta interesante pero se posiciona en uno de los lados observados por la disciplina: la sociedad. El otro, también objeto de la sociología, es el individuo. La disciplina ha generado instrumental para observar el otro lado, y desde ahí, también es posible mirar cómo aparece la mentira. Así, Giddens permite observar el otro lado: cómo se observa al individuo desde la sociología. Entonces, la mentira es posible en tanto hay agentes que pueden adecuar ininterrumpidamente una estructura (sociedad acumulada, expectativas) y una situación. La posesión de expectativas, permite generar tiempo (en la simultaneidad) para elaborar mentiras.

III

Si lo que se pretende es analizar un acto concreto, una mentira específica; resulta más fructífero utilizar la propuesta luhmanniana. Esto es así, debido a que Giddens, con su concepto de acción (en el que se incluiría el caso de la mentira), incurre en los mismos

problemas que Weber y, posteriormente Schütz: ¿cómo delimitar la acción? ¿cómo delimitar la mentira? ¿qué sucede si el actor no quiere decir cuál es la mentira? ¿y las consecuencias no buscadas? ¿hasta dónde se hace el recorte? Giddens parece decir: dependerá del investigador. ¿Es entonces un recorte subjetivo? La perspectiva de Luhmann, por lo menos en este nivel, parece ofrecer más respuestas que preguntas y por tanto aparece como una perspectiva más plausible.

5.4.4 Agenda para un nuevo lenguaje teórico

Una de las principales conclusiones del trabajo doctoral, con respecto a las propuestas teóricas de Giddens y Luhmann, se refiere a que ambos proponen cuestiones valiosas para el análisis de lo social. Con respecto a Luhmann, el punto nodal es que, al separar conciencia y sociedad, permite observar las acciones como atribuciones sociales – atribuciones de sistemas-. Esto posibilita entender cómo algunos eventos pueden tener lecturas de impacto –resonancia- y otros no; también permite entender que aparecen distintas descripciones de un mismo *evento*. Ciertamente las corrientes hermenéuticas apuntan a lo anterior, pero no logran resolver el problema de la aparición de innumerables interpretaciones. Con respecto a Giddens, su propuesta es importante para entender las condiciones de posibilidad (desde la construcción sociológica) de acción por parte de los actores. '. Ahora bien, parecería que una integración de estas propuestas es una empresa inviable ya que los presupuestos de los que parten son absolutamente opuestos⁴⁹. Sin embargo, la sociología como disciplina incluye infinidad de teorías que han sido cuestionadas y sobre las que se han bordado nuevas teorías (inconmensurables). Esto implica que el conocimiento nuevo, siempre parte de problemas y concepciones anteriores, de las que aparecen nuevas síntesis. En ese sentido, no es una tesis arriesgada decir que las propuestas de Giddens y Luhmann podrían generar una nueva síntesis teórica que observara sociológicamente el lado 'social' y el lado 'individual' de la acción. Para ello existen varias posibilidades.

⁴⁹ El problema en el que se refleja cabalmente esto, es el de la intersubjetividad. Como ya hemos mencionado, para Luhmann no hay intersubjetividad puesto que las conciencias y la sociedad están separadas, son sistemas operativamente cerrados. Para Giddens sí hay intersubjetividad, sí hay posibilidad de entender lo que el otro hace o dice.

La síntesis

Una primera posibilidad implicaría la creación de un nuevo lenguaje teórico que recupere el problema de ‘la construcción sociológica del individuo’ y su participación en la generación-reproducción social y; el problema de ‘la construcción sociológica de la propia sociedad’. Para esta nueva teoría, sería recomendable recuperar la propuesta de Giddens para el primer caso, y la propuesta de Luhmann (con respecto a la comunicación) para el segundo caso. Así, la sociedad se vería como producto de la participación individual (entendiendo al individuo como una construcción sociológica) y, de la participación de la sociedad –paradójicamente- (como comunicación). En ese sentido –aparentemente- no se estaría yendo muy lejos de Giddens ni de Luhmann. La pretensión de Giddens es, precisamente, hablar de que la sociedad implica agency y estructura (individuo y sociedad); elementos que se retro-alimentan y donde uno no es más importante que el otro. Sin embargo, como he querido mostrar a lo largo de la tesis (principalmente en el capítulo 4), lo que Giddens hace es mostrar cómo desde el individuo se ve la estructura; cómo el individuo utiliza la estructura y; el impacto de su actuar en ésta. Pero todo esto, repetiré, desde el individuo. Un individuo, como he querido mostrar también, que no es una consciencia, ni una consciencia trascendental. Es la teorización que hace la sociología para entender qué sucede en los individuos en las relaciones sociales, en la sociedad. Este individuo construido, es también parte de un momento histórico (de cuya génesis puede dar cuenta, por ejemplo, Norbert Elias⁵⁰).

Por el otro lado, Luhmann busca entender qué es lo intrínsecamente social –lo diferente de lo psicológico, biológico-. De ahí deduce, en la última parte de su vasta propuesta teórica, que es la comunicación el ‘ultra elemento’. La sociedad es comunicación, de tal suerte que la acción es comunicación. Lo que los hombres hacen, es ya una atribución social que delimita quién y hasta dónde algo es acción. A pesar de tan brillante solución para un problema que venía desde Weber, la teoría tal y como la dejó su autor, olvida herencias de la sociología que permiten observar socialmente a las ‘personas’. No sólo atribuyéndoles

⁵⁰ En *El proceso de la civilización*, Elias describe lo que podría ser la aparición del ‘monitoreo reflexivo’: “Especialmente en los círculos más o menos cercanos de la Corte, se desarrolló lo que hoy llamaríamos una observación ‘psicológica’ del ser humano, una observación exacta del otro y de su yo, en series prolongadas de motivaciones y en secuencias de conexiones, precisamente porque la vigilancia de uno mismo y la observación permanente de los demás se contaban entre los presupuestos elementales de conservación de la posición social” p. 485-486.

acciones, sino también ‘atribuyéndoles’ un cómo es posible que hagan esas acciones. Luhmann afirma que la comunicación sorprende, en tanto presenta cuestiones no esperadas, es contingente y no se puede saber si la siguiente comunicación olvidará, retomará o dirá un contundente ‘no’. ¿Cómo explicar la contingencia? ¿Cómo explicar sociológicamente la contingencia? ¿Es la simple presión a la selección lo que obliga a que se seleccione ‘lo que sea’? La propuesta de Giddens complementa la explicación: la sorpresa de la comunicación, aparece gracias a la operación de los agentes. Esto es, gracias a su posibilidad de conocer ‘la estructura’ y actuar de forma distinta.

Como es posible apreciar, estas enunciaciones se hacen ‘desde la sociología’, ya que la teoría de Giddens no podría aceptar la existencia de sistemas separados, ni la imposibilidad de intersubjetividad, ni a la sociedad como comunicación; y por el otro lado, Luhmann tampoco aceptaría la existencia de agentes que actúan, a menos que se hablara de una ‘atribución’ y en ese sentido, tales enunciaciones no podrían entrar a su teoría, sino como la observación que hace la teoría luhmanniana de una semántica utilizada por otra teoría.

Así, una propuesta de este tipo: una síntesis, parece ser una empresa de largo alcance y lo único que se puede hacer en este momento es señalar lo que la sociología podría decir de ambas.

Luhmann apre(he)nde de Giddens

La segunda posibilidad es ver si alguna de las teorías puede ‘aprehender y aprender’ de la otra. Esto es, si es posible retomar elementos de alguna, pero observados desde otra –y sin comprometer los principios de la teoría que observa-. Si nos colocamos en la propuesta teórica de Giddens y partimos de su posición epistemológica entre realismo y constructivismo (sin elegir entre uno y otro), es muy difícil imaginar que se pueda retomar algún producto de la teoría luhmanniana. Esto es así, ya que al tratar –por ejemplo- la acción como una entidad propiedad del actor, implicaría tener que tomar al ‘sistema’ como otra entidad existente. Además, si para Giddens, la sociedad la producen los actores –afirmación realista-, sería imposible afirmar que la sociedad se produce a sí misma –afirmación desde el constructivismo-.

Si, por el contrario, nos colocamos en la propuesta teórica de Luhmann el conocimiento implica una construcción. Los sistemas son, siempre y en principio, formas (delimitaciones

construidas). Se continúa hablando de sistemas porque ‘funcionan’ para entender la sociedad, lo biológico y lo psicológico. Aún más, desde la ciencia se pueden observar sus procesos como sistemas. Pero todo esto, no deja de ser parte de la construcción social y disciplinar. En ese sentido, la propuesta teórica de Giddens se puede ver como una propuesta que se asume realista y que, por ende, asume que lo que dice de los agentes y la estructura ‘existe’; aún cuando sea una construcción. Lo que la teoría luhmanniana podría rescatar de la propuesta de Giddens es el caso específico de la *agency*⁵¹. Ésta podría observarse de dos maneras –partiendo siempre de que esto es una construcción-: a) como producto en una disciplina: de la sociología, como la elaboración teórica de una categoría que retoma herencias anteriores (Weber, Schütz, Goffman, Elias); b) como producto social: como un logro evolutivo posible gracias a la acumulación de expectativas (estructura) sobre el entorno (‘los otros’, ‘los gestos de los otros’, ‘el tono de voz de los otros’, ‘la vestimenta de los otros’, ‘los lugares’, etc.).

Vista de la segunda manera, puede resultar compatible con la propuesta teórica de Luhmann. Para entender cómo podría ser esto, habría que verlo en dos niveles: desde el ‘acoplamiento estructural’ y desde la perspectiva de la re-entry.

El concepto de re-entry proviene del aporte del matemático George Spencer-Brown e implica la existencia de una forma: la unidad de lo distinguido y lo no distinguido. En el caso de los sistemas, implica la unidad del sistema y el entorno; o dicho de otra manera, la diferencia entre sistema y entorno. La re-entry, es la posibilidad de observar –desde lo distinguido (desde el sistema)- lo que se excluye. Esto implica un segundo momento (requiere tiempo) para observar ‘el punto ciego’ (el punto de la observación). Pero más allá de esa observación –desde dónde se observa y qué se excluye- implica la inclusión de lo excluido. Como podemos ver, esto requiere tres momentos en el tiempo. Momentos que podrían verse como un transcurso de la teoría (sociológica). Primeramente se distingue lo social (sistema social) del entorno (sistema psíquico, sistema biológico). Desde ahí se observa (autorreferencia y heterorreferencia). El segundo momento, implica asumir que se observa desde ahí. El tercer momento, tendría que ver con la inclusión de la heterorreferencia (en este caso el sistema psíquico) en la distinción. En términos prácticos

⁵¹ Vista como el resultado de adecuar el ‘qué pasa aquí’, con la estructura conocida y entonces *decidir*: seguir con la estructura o diferir.

esto se podría decir de la siguiente manera: Desde la perspectiva luhmanniana, la única manera de observar lo social, lo psíquico y lo biológico, es a través de 'lo social', del sistema social. Precisamente, lo que haría la propuesta de Luhmann, es develar este 'punto ciego' en el que ha vivido la ciencia (por ejemplo). En ese sentido, la observación de la consciencia, no es una observación sostenida 'trascendentalmente', sino parte de la semántica existente. Ahora bien, el tercer momento, la inclusión de la heterorreferencia en la referencia (de lo psíquico en lo social), implicaría un proceso de complejización semántico que permitiría delimitar la consciencia en una forma. Ciertamente, una forma aparecida ya del lado del sistema social, en la distinción sistema social/entorno.

Esto sería, la parte 'formal'. Pero, puesto que la propuesta luhmanniana implica un constructivismo operativo, es decir, que las 'construcciones' en tanto *operan* existen, se requiere argumentar utilizando el concepto de *acoplamiento estructural*.

Desde la concepción luhmanniana, es obvio que la sociedad (el sistema social) no aparece aislado –ya lo veíamos desde la teoría de la forma y la unidad de la diferencia-. Tiene como su entorno próximo a los sistemas biológicos y psíquicos. Pero el propio Luhmann asume que la posibilidad de constitución de los sistemas sociales (y los psíquicos)⁵², sólo es posible por la *interpenetración* entre sistemas sociales y psíquicos.⁵³

El concepto de interpenetración –que, como vimos, difiere de aquél de Parsons- implica que los sistemas autopoieticos requieren para existir (aunque no para operar), de la existencia y operación específica de otro sistema. Ahora bien, la descripción específica de 'los requerimientos' (o presupuestos necesarios) se detalla bajo formas de *acoplamiento estructural*⁵⁴.

Luhmann propone que el lenguaje es una *forma* de acoplamiento estructural (suelto), entre el sistema social y el(los) sistema(s) de la consciencia o psíquicos. Esta forma permite, por ejemplo, que sea casi imposible negar una información (*Information*). Es decir: si en la

⁵² Como lo menciono en el capítulo 4, en el apartado sobre Luhmann.

⁵³ En (Krause, 2001: 38) aparece un esquema que clarifica este proceso.

⁵⁴ El propio Luhmann, en sus lecciones (ver tal), duda de si sea necesario mantener los dos conceptos (interpenetración/acoplamiento estructural). Como se puede ver, la distinción parece mantenerse sólo si pensamos en niveles: 1) en la observación entre sistemas, su existencia y constitución específica sólo es posible si existe *interpenetración*; 2) después de descubrir el punto ciego (observamos sólo desde el sistema social), la observación de cuáles son las irritaciones continuadas que han hecho posible el sistema social: los *acoplamientos estructurales*.

comunicación aparecen las palabras “te compro tu voto”, es difícil negar su existencia en la interacción; imposible si aparecen escritas. También, facilita la atribución: la participación (*Mitteilung*) está adherida –por decirlo así– a quien la pronuncia. Estas dos cuestiones facilitan la operación de la comunicación –aunque no la condicionan–. Ahora bien, decir que la participación está adherida a *quien* la pronuncia, involucra otra forma: la *persona*. Ésta es, también, un acoplamiento estructural. La forma persona, afirma un conocedor de Luhmann, permite al sistema psíquico “...conocer las expectativas sociales que se le dirigen” (Krause, 2001:184). Por el otro lado, el del sistema social, tal forma señala “la relevancia social del sistema psíquico” (Idem). Así, lo que la sociología ha llamado individuo, o incluso actor, que aparece como una unidad; para Luhmann será la persona (o individuo) pero restringido a lo anterior: una “realidad comunicativa”, no un sistema. Una realidad comunicativa que, por lo mismo, surge en un tiempo histórico dado. A partir del cual, se atribuye a ‘alguien’ (persona) haber dicho una información.

Sin embargo, en este punto, parece quedar un espacio muy amplio entre el acoplamiento suelto que proporciona el lenguaje y la ‘dirección’ del sistema psíquico (para la sociedad, o las expectativas sociales). Afirmar que es por autosocialización que los sistemas psíquicos logran llenar expectativas sociales deja obscura una zona compleja. La propuesta es que la sociología –y en este caso en nombre de Giddens– ha generado una explicación plausible a lo que sucede en los individuos. El problema de la sociología (y en este caso, de Giddens), es que ‘el individuo’ que retoman –o el concepto de individuo que retoman– y las afirmaciones que hacen de éste, es una entidad nuevamente ‘trascendental’. El problema así, es la perspectiva epistemológica pero no necesariamente las elaboraciones que propone.

Entonces, desde la perspectiva luhmanniana se puede pensar en la *agency* como un elemento útil para entender los procesos de ‘autosocialización’. Para distinguirla del concepto de individuo-persona, es posible pensarla en dos niveles:

- 1) Como un producto de co-evolución entre sistemas psíquicos y sociales, como un acoplamiento estructural que permite irritación continuada y por tanto (auto) socialización. Y esto permite ver lo que muestra un teórico como P. Bourdieu⁵⁵:

⁵⁵ Ciertamente Bourdieu aboga por la posibilidad del cambio, y por el conocimiento como forma de liberación de determinantes sociales. Sin embargo, una lectura determinista de su propuesta se sostiene, tal y como lo muestra Jeffrey Alexander.

que la sociedad (la estructura, las prácticas) tienden a permanecer, más que a transformarse. No se niega la contingencia, pero ésta no es lo ‘normal’. Giddens aquí podría explicar ambas posiciones: la sociedad permanece porque los individuos tienden a repetir las prácticas; la sociedad cambia porque los agentes pueden distanciarse de las prácticas normales y hacer ‘otra cosa’.

- 2) Como un producto de la sociología como disciplina. En ese sentido, es la creación disciplinar (y para ello se podría hacer, incluso, una genealogía) que busca explicar las condiciones de posibilidad de la sociedad. Así, desde la sociología, no es posible entender la sociedad, si no se entiende cómo los ‘individuos’ (construcciones también de la disciplina) participan en la creación de la sociedad. En ese sentido, y desde el ‘manto teórico’ de Luhmann, no es que la estructura esté en la cabeza de los individuos (intersubjetividad, interiorización de la norma), pero sólo así podemos explicar cómo es que, cotidianamente, los individuos realizan expectativas sociales. Desde la perspectiva luhmanniana, combinada con la de Giddens, sería algo así como una corporización, cognoscibilidad en la práctica de lo que se supone/conoce es ‘socialmente’ viable. Así como, desde la perspectiva de Elias, los gestos de los otros se convirtieron en importantes para definir la propia posición social –y esto implicó poner especial atención a éstos-, las generaciones posteriores desde sus primeros instantes de vida están expuestos a estos juegos de gestos y miradas, que saben ‘significan algo’. Lo que permite la perspectiva de Luhmann es evitar tanto la interiorización de ‘normas’ a la Parsons, como la necesidad del inconsciente para explicar la repetición y utilización de prácticas sociales. La realización de prácticas y expectativas aparece en la irritación continuada que ‘moldea’ aunque no determina. Los individuos no necesitan la sociedad (como afirmarían Giddens, Parsons o incluso Durkheim), los individuos nacen y existen en y por la sociedad.

Como se puede ver en lo anterior, lo que aquí se presenta no es una propuesta acabada sino el inicio de varias opciones de teorización de la sociedad, desde la sociología.

La viabilidad de cada una, sólo será observable, como se ha sostenido a lo largo de este trabajo, a la luz de la discusión histórica basada en conocimiento acumulado por la disciplina.

Bibliografía

- _____ (1999) *Diccionario Alemán*. Océano, Barcelona.
- _____ (2001) *Diccionario de la lengua española*. Real Academia Española, Madrid.
- Aguilar Villanueva, Luis (1988) *Weber: la idea de ciencia social. Vol. 1 La tradición*. Grupo Editorial Miguel Angel Porrúa – UNAM, México.
- Agulla, Juan Carlos. (2000) “Institucionalización de la sociología en la Argentina” en *La institucionalización de la sociología (1870-1914)*. CIS, Madrid
- Alatas, Syed Farid. (2001) “The study of the social sciences in developing societies: Towards an adequate conceptualization of relevance” en *Current Sociology*, Vol 49 (2), marzo.
- Albrow, Martin. (1993) “The changing british role in european sociology” en *Sociology in Europe. In search of Identity*. Walter de Gruyter, Berlin, p. 81-97.
- Alexander, Jeffrey (2000) [1987] *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Gedisa, Barcelona.
- _____ (1996) “The centrality of the classics” en *Social theory. The classics and beyond*. Blackwell, Cambridge.
- Allardt, Eric (1999) “The future of the social sciences in the 21st century. A comment” en *Current sociology*. Vol. 47 No.4.
- Alonso, Jorge (2004) “Pierre Bourdieu: una pedagogía de la investigación” en *Metapolítica*, Núm. 33, enero-febrero.
- Alterman Blay, Eva. (2000) “La sociología en Brasil: el nuevo mundo desafía a las teorías sociales.” en *La institucionalización de la sociología (1870-1914)*. CIS, Madrid
- Amann, Anton. (1986) *Soziologie. Ein Leitfadens zu Theorien, Geschichte und Denkweisen*. Böhlau Verlag, Viena.
- Amaya Serrano, Mariano (1980) *Sociología General*. McGraw-Hill, México.
- Ambrus, Valer (1999) “Is Putnam’s causal theory of meaning compatible with internal realism?” en *Journal for General Philosophy of Science*, Vol. 30 (1)
- Arce Carrasco, José Luis (1999) *Teoría del conocimiento*. Editorial Síntesis, Madrid.
- Babbie, Earl (1998) “Comments on Turner” en *Sociological Perspectives*. Vol. 41. No. 2.
- Baert, Patrick (2001) [1998] *La teoría social en el siglo XX*. Alianza Editorial, Madrid.
- Baglioli, Mario (1990) “The anthropology of incommensurability” en *Studies in History and Philosophy of Science*. Vol. 21, No. 2, pp. 183-209.
- Beck, Bernard (1999) “The future of sociology” en *Sociological Inquiry* Vol.69, No.1.
- Beck, Ulrich (2000) “The cosmopolitan perspective: sociology of the second age of modernity” en *British Journal of sociology* Vol. 51, No.1, enero-marzo.
- Bellamy, Richard. (1987) *Modern Italian social theory*. Polity Press, Cambridge.
- Bendix, Reinhard (2000) *Max Weber*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Berger, Joseph y Morris Zelditch Jr. (eds.) (2002) *New directions in contemporary sociological theory*. Rowman and Littlefield publishers, inc., Nueva York.
- Beriain, Josetxo (1996) *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Anthropos, Barcelona.
- Bhaskar, Roy (1978) *A realist theory of science* The Harvester Press, Sussex
- Bonss, Wolfgang (2004) “¿Por qué es crítica la teoría crítica? Observaciones acerca de viejos y nuevos proyectos” próxima publicación UAM-I

- Borradori, Giovanna (1996) *Conversaciones filosóficas. El nuevo pensamiento norteamericano*. Grupo editorial Norma, Santafé de Bogotá.
- Boudon, Raymond. (1993) "European Sociology: the identity lost?" en *Sociology in Europe. In search of Identity*. Walter de Gruyter, Berlin, p. 27-44.
- Bourdieu, Pierre. (2005) "Campo del poder, campo intelectual y habitus de clase" y "El campo científico" en *Intelectuales, política y poder*. Editorial Eudeba, Buenos Aires.
- _____ (2004) "Las ciencias sociales como objeto" en *Metapolítica*, Núm. 33, enero-febrero.
- _____ (2002) "Espacio social y espacio simbólico. Introducción a una lectura japonesa de la *Distinción*" en *Capital cultural, escuela y espacio social*. Siglo XXI editores, México.
- _____ (2000) "Sobre el poder simbólico" en *Poder, derecho y clases sociales*. Editorial Desclée, Bilbao.
- _____ [2001] (2003) *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- _____ (1995) "La cause de la science" en *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, No. 106-107, marzo.
- _____ [1992] (2002) *Las reglas del arte*. Editorial Anagrama, Barcelona
- _____ [1987] (2000) *Cosas dichas*. Gedisa editorial, Barcelona.
- _____ [1973] (2003) *El oficio de sociólogo*. Siglo XXI editores, México.
- Boyd, Richard (2001) "Reference (in)commensurability and meanings" en *Incommensurability and related matters*. Kluwer Academic Publishers, Netherlands.
- Bréchon, Pierre.(2000) *Les grand courants de la sociologie*. Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble.
- Cabin, Philippe y Jaean-Francois Dortier. (2000) *La sociologie. Histoire e idées*. Sciences Humaines Éditions.
- Cabrera, Manuel (1989) "La intersubjetividad monadológica" en *Actualidad de Husserl*. Alianza Editorial, México.
- Caccamo, Rita (1999) "La transición a una sociedad en la modernidad tardía. Una conversación con Anthony Giddens" en *Sociológica*. Núm. 40, mayo-agosto.
- Calhoun, Craig, Etal (Eds.) (2002) *Contemporary sociological theory*. Blackwell Publishers.
- Caplow, Theodore. (2000) "La invención de la sociología estadounidense: fundadores e ideas" en *La institucionalización de la sociología (1870-1914)*. CIS, Madrid.
- Carrier, Martin (2001) "Changing laws and shifting concepts" en *Incommensurability and related matters*. Kluwer Academic Publisher, Dordrecht. pp. 65-90
- Castells, Manuel (2000) "Materials for an exploratory theory of the network society" en *British Journal of sociology*. Vol. 51, No. 1, enero-marzo.
- Chen, Xiang (1997) "Thomas Kuhn's latest notion of incommensurability" en *Journal for General Philosophy of Science*. No. 28.
- _____ (2002) "The 'platforms' for comparing incommensurable taxonomies: a cognitive-historical analysis" en *Journal for General Philosophy of Science*. No. 33, (1), pp.1-22.
- Cicourel, Aaron V. (1998) "Comment on Turner" en *Sociological Perspectives*. Vol. 41. No. 2
- Collins, Randall. (1998) *The sociology of philosophies* The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
- _____ (1996) [1994] *Cuatro tradiciones sociológicas*. UAM-I, México.

- Conant, James y John Haugeland (2002)[2000] "Introducción de los compiladores" en *Thomas S. Kuhn. El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos 1970-1993*. Paidós, Barcelona, pp. 11-20
- Connell, R. W. (1997) "Why is classical theory classical?" en *American journal of sociology*, Vol. 102, No. 6 (mayo), P. 1511-1557.
- _____ (1988) "Notes on American sociology and american power" en *Sociology in America*. Sage publications, Newbury Park, p. 265-271.
- Coria, Amelia (2002) "Acerca de la distinción entre sentido y significado en Schütz como punto de convergencia entre Weber y Husserl" en *Instantáneas de la acción*. Ediciones Casa Juan Pablos y UNAM, México.
- Cornford, F.M. (1991) *La teoría platónica del conocimiento*. Paidós, Barcelona.
- Corsi, Giancarlo, Elena Esposito y Claudio Baraldi (1996) *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*. Anthropos, UIA, ITESO, México.
- Dallmayr, Fred [1981] (1982) "The theory of structuration: a critique" en *Profiles and critiques in social theory*. Macmillan Press, Londres.
- Davidson, Donald (1984)[1974] "On the Very idea of a conceptual Scheme" en *Inquiries into truth and interpretation*. Clarendon Press, Oxford, pp.183-198.
- De la Fuente Lora, Gerardo (1994) "Los paradigmas y el para qué de la teoría sociológica" en *La sociología contemporánea en México*. UNAM, México.
- Deutscher, Irwin y Susan A. Ostrander. (1985) "Sociology and evaluation research: some past and future links." en *History of Sociology*, vol. 6, No. 1.
- Devitt, Michael (2001) "Incommensurability and the priority of metaphysics" en Sankey, Howard y Paul Hoyningen-Huene (eds.) *Incommensurability and related matters*. Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, pp. 143-157.
- Dilthey, Wilhelm [1910] (1986) "La comprensión de otras personas y de sus manifestaciones vitales" en *Crítica de la razón histórica*. Ed. Península, Barcelona.
- DiMaggio, Paul. (2003) "La sociología como disciplina" en *Sociológica*, No. 52, mayo-agosto, pp. 234-273.
- Doppelt, Gerald (2001) "Incommensurability and the normative foundations of scientific knowledge" en Sankey, Howard y Paul Hoyningen-Huene (eds.) *Incommensurability and related matters*. Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, pp. 159-179.
- Duahu, Emilio, Lidia Girola y Antonio Azuela. (1988) "Sujetos sociales y explicación sociológica" en *Sociológica*. Núm. 7/8, mayo-diciembre.
- Elias, Norbert (2003) "Entrevista biográfica con Norbert Elias" en *Cultura y civilización. El pensamiento crítico alemán contemporáneo*. UAM-A, México.
- Elliot, Anthony y Bryan S. Turner (2001) "Editors' introduction" en *Profiles in contemporary social theory*. Publicaciones SAGE, Londres.
- Engelstad, Fredrik. (2000) "Norwegian Sociology – A brief Portrait" *Soziologie*. No. 1, p. 5-20.
- Erikson, Erik. [1997] (2000) *El ciclo vital completado*. Versión revisada y ampliada. Paidós, Barcelona.
- Esping-Andersen, Gosta. (2000) "Two societies, one sociology, and no theory" en *British Journal of Sociology*. Vol 51, No.1, enero-marzo.
- Esposito, Elena (1996) "From self-reference to autology: how to operationalize a circular approach" en *Social Science Information sur les sciences sociales*. Vol. 35, no.2.

- Farfán, Rafael. (2003) “Cronología histórica de la Escuela de Frankfurt, 1922-1940)” en *Cultura y civilización. El pensamiento crítico alemán contemporáneo*. México, UAM-A.
- _____ (2002) “La génesis de un concepto a través de dos continentes: la sociología en España. Entrevista al Dr. Ramón Ramos Torre” en *Sociológica*. Núm. 50, septiembre-diciembre.
- Ferrater Mora, J. (2001) *Diccionario de filosofía*. Editorial Ariel, Barcelona.
- Feyerabend, Paul (1981) *Realism, rationalism and scientific method: Philosophical papers, Vol 1*. Cambridge university Press, Cambridge.
- Fichter, Joseph. (1982) [1971] *Sociología*. Decimocuarta edición revisada. Editorial Herder, Barcelona.
- Fischer, H.R., A. Retzer y J. Schweizer (Comps.) (1997), *El final de los grandes proyectos* Barcelona, Gedisa.
- Foerster, Heinz von (1997) “Reflexiones cibernéticas” en *El final de los grandes proyectos*, Barcelona, Gedisa.
- _____ (1998a), “Por una nueva epistemología” en *Metapolítica* Volumen 2, octubre- diciembre, México.
- _____ (1998b) “Construyendo una realidad” en *La realidad inventada* Gedisa, Barcelona.
- Fucito, Felipe. (1995) *Sociología general*. Editorial Universidad, Buenos Aires.
- Galindo, Jorge (2000) *Investigaciones sociológicas. Hacia una teoría unificada de la sociedad*. Tesis de maestría por la Universidad Iberoamericana.
- Galván, Francisco (1985) “El aporte de Weber en la fundación de una sociología alemana” en *Max Weber: elementos de sociología*. UAM-A y UAP, México.
- Gans, Herbert (1988) “Preface” en *Sociology in America* Sage publications, Newbury Park.
- García Andrade, Adriana (2003) “Anthony Giddens: por una teoría social” en *Teoría sociológica contemporánea: un debate inconcluso*. UAM-A, México.
- Gelles, Richard y Ann Levine (2001) [1980] *Sociología con aplicaciones en países de habla hispana*. Mc Graw Hill, México.
- Giddens, Anthony [1971] (1978) *Capitalism and modern social theory*. Cambridge University Press, Cambridge.
- _____ [1974] *Positivism and sociology* . Heinemann Educational Books, Londres.
- _____ [1976a] (1997) *Las nuevas reglas del método sociológico*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- _____ [1976b] (1977) “Hermeneutics, ethnomethodology and problems of interpretative analysis” en *Studies in social and political theory*. Basic Books Inc., Nueva York.
- _____ [1976c] (1982) “Classical social theory and the origins of modern sociology” en *Profiles and critiques in social theory*. MacMillan Press, Londres.
- _____ [1976d] (1977) “Functionalism: *après la lutte*” en *Studies in social and political theory*. Basic Book Inc. Publishers, Nueva York.
- _____ [1977a] “Positivism and its critics” en *Studies in social and political theory*. Basic Book Inc. Publishers, Nueva York.
- _____ [1977b] “Introduction: some issues in the social sciences today” en *Studies in social and political theory*. Basic Book Inc. Publishers, Nueva York.
- _____ [1977c] “Habermas’s critique of hermeneutics” en *Studies in social and political theory*. Basic Book Inc. Publishers, Nueva York.

- _____ [1979a] (1982) “Schütz and Parsons: Problemas of Meaning and Subjectivity” en *Profiles and critiques in social theory*. MacMillan Press, Londres.
- _____ [1979b] (1984) *Central Problems in social theory*. University of California Press, Los Ángeles.
- _____ [1981a] (1983) *A contemporary critique of historical materialism*. Macmillan Press, Londres.
- _____ [1981b] (1982) “Hermeneutics and social theory” en *Profiles and critiques in social theory*. Macmillan Press, Londres
- _____ [1984] (1995) *La constitución de la sociedad*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- _____ (1987) “Out of the Orrery: E. P. Thompson on consciousness and history” en *Social Theory and Modern Sociology*. Stanford University Press, Stanford, California.
- _____ [1990] (1999) *Consecuencias de la modernidad*. Alianza Editorial, Madrid.
- _____ [1991] (1993) *Modernity and Self-identity*. Stanford University Press, Stanford, California.
- _____ [1991b] (2001) *Sociología*. Alianza editorial, Madrid.
- _____ [1992] (1992) *La transformación de la intimidad*. Editorial Cátedra, Madrid.
- _____ [1995] (1999b) “En defensa de la sociología” en *Una introducción al pensamiento de Anthony Giddens*. UAM-A, México.
- _____ [1996] (1999) “¿Qué es la ciencia social?” en *Una introducción al pensamiento de Anthony Giddens*. UAM-A, México.
- Gil Villegas M. , Francisco (2004) “Introducción del editor” en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura económica, México.
- _____ (2005) *Max Weber y la guerra de los cien años. Análisis de la literatura en torno a la polémica centenaria de la tesis de Max Weber sobre: La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905-2005)*. Tesis posdoctoral. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Giménez, Gilberto (1994) “Obstáculos para el progreso de la razón sociológica en México” en *La sociología contemporánea en México*. UNAM, México.
- Girola, Lidia (1986) “Nuevos enfoques teóricos en la investigación social: hacia el pluralismo” en *Sociológica*. No.1, primavera.
- _____ (1985) “Sobre la metodología de Max Weber: explicación y comprensión” en *Max Weber: elementos de sociología*. UAM-A y UAP, México.
- _____ (1993) *El esquema de las variables-pauta en la sociología de Talcott Parsons*. UAM-A, México.
- _____ (2003) “Gilles Lipovetsky: entre la irreverencia y la agudeza” en en *Teoría sociológica contemporánea: un debate inconcluso*. UAM-A, México.
- _____ (2005) *Anomia e individualismo*. Anthropos, UAM-A, Barcelona.
- Girola, Lidia y Margarita Olvera. (1995) “La sociología en México en los años cuarenta y cincuenta” en *Estudios de Teoría e Historia de la Sociología en México*. UNAM-UAM, México.
- _____ (1994) “Cambios temático- conceptuales en la sociología mexicana de los últimos veinte años” en *Sociológica*, No. 24, enero-abril.

- Glaserfeld, Ernst von (1998) "Introducción al constructivismo radical" en *La realidad inventada*
- Glatzer, Wolfgang. (2000) "La institucionalización de la sociología en Alemania (1871-1933)" en *La institucionalización de la sociología (1870-1914)*. CIS, Madrid.
- Goode, Erich. (1988) [1984] *Sociology*. Prentice Hall, Nueva Jersey.
- Goffman, Erving [1959] (1997) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Gundelach, Peter. (2000) "Soziologie in Dänemark" *Soziologie* no. 4, p. 25-40
- Gusfield, Joseph R. (1988) "Sociology's Critical Irony: countering american individualism" en *Sociology in America*. Sage publications, Newbury Park, p. 31-46.
- Habermas, Jürgen [1981] (2001) "Talcott Parsons: Problemas de construcción de la teoría de la sociedad" en *Teoría de la acción comunicativa II*. Taurus, Buenos Aires.
- Hacking, Ian (1993) "Working in a new world: the taxonomic solution" en Horwich, Paul (ed.) *World Changes. Thomas Kuhn and the nature of Science*. MIT Press, Cambridge, pp. 276-310.
- _____ (2001) [1999] *¿La construcción social de qué?* Paidós, Barcelona.
- Haferkamp, Hans (1987) "Autopoietisches soziales System oder konstruktives soziales Handeln?" en *Sinn, kommunikation und soziale Differenzierung*. Suhrkamp, Frankfurt del Main.
- Hamilton, Peter (1985) "Introducción" en *Readings from Talcott Parsons*. Ellis Horwood Limited y Tavistock Publications, Nueva York.
- Heidegger, Martin (1993) *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos. Editorial Planeta, México.
- _____ (2003) *El ser y el tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Editorial Trotta, Madrid.
- Hekman, Susan (1999) *Max Weber, el tipo ideal y la teoría social contemporánea*. UAM-I, McGraw Hill, México.
- Hernández Prado, José (2002) *Sentido común y liberalismo filosófico*. UAM-A y publicaciones Cruz O., México.
- Herzog, Hanna. (2000) "Sociology and identity: trends in the development of sociology in Israel" en *Soziologie*, No 2, p. 5-17.
- Hesse, Mary (1974) *The structure of scientific inference* University of California Press, California.
- Hirschon Weiss, Carol y Björn Wittrock. (1991) "Summing up: social sciences and modern states." en *Social sciences and modern states*. Cambridge University Press, Cambridge, p. 356-368.
- Hollis, Martin (1998) [1994] *Filosofía de las ciencias sociales*. Editorial Ariel Sociología, Barcelona.
- Holmwood, John (1983) "Talcott Parsons and the development of his system" en *The British Journal of Sociology*. Vol. XXXIV, núm. 4.
- Horkheimer, Max (1998) "Teoría tradicional y teoría crítica" en *Teoría crítica*. Amorrortu editores, Buenos Aires, p. 223-271.
- Hoyningen-Huene, Paul (1990) "Kuhn's conception of incommensurability" en *Studies in history and philosophy of science*. Vol 21, No. 3, pp. 481-492.
- _____ (1993) *Reconstructing scientific revolutions. Thomas S. Kuhn's Philosophy of science*, University of Chicago Press, Chicago.
- Hoyningen-Huene, P., E. Oberheim y H. Andersen (1996) "On Incommensurability" en *Studies in the History and Philosophy of Science*. No. 27. pp.131-141.

- Husserl, Edmund (1999) *Cartesian Meditations*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- _____ (1959) *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Editorial Nova, Buenos Aires.
- Ignasse, Gérard y Marc-Antoine Génissel. (1999) *Introduction à la sociologie*. Ellipses, París.
- Joas, Hans. (2001) “Capítulo 1” en *Lehrbuch der Soziologie*. Campus Verlag, Frankfurt.
- Jones, Robert A. (1985) “Presentism, anachronism, and continuity in the history of sociology: a reply to Seidman” en *History of Sociology*, vol 6, No. 1.
- Kant, Emmanuel. (1965) *Critique of pure reason*. Macmillan, Nueva York.
- Karady, Victor. “The prehistory of present-day French sociology (1917-1957)” en *French sociology* Columbia University Press, Nueva York, 1981, p. 33-47.
- Käsler, Dirk. (1976) “Introducción” en *Klassiker des soziologischen Denkens*. Editorial C.H. Beck, Munich.
- Keith, Bruce y Morten G. Ender (2004) “The sociological core: conceptual patterns and idiosyncrasies in the structure and content of introductory sociology textbooks, 1940-2000” en *Teaching sociology*, Vol. 32, enero, pp. 19-36.
- Kroon, Fred y Robert Nola (2001) “Ramsification, reference fixing and incommensurability” en *Incommensurability and related matters*. Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, pp.91-121.
- Kuhn, Thomas [1961] “Measurement in Modern Physical Science” en (1977) *The essential tension*. University of Chicago Press, Chicago, pp. 178-224
- _____ [1969] “Postdata” en (1997b) *La estructura de las revoluciones científicas*. F.C.E., México, pp. 268-319.
- _____ (1970a) [1962] *The structure of scientific revolutions*. Segunda edición. University of Chicago Press, Chicago.
- _____ [1970b] “Consideraciones en torno a mis críticos” en (2002) [2000] *Thomas S. Kuhn. El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos 1970-1993*. James Conant y John Haugeland (comps), Paidós, Barcelona, pp. 151 – 209
- _____ [1970c] “Logic of discovery or psychology of research” en (1977) *The essential tension*. University of Chicago Press, Chicago, pp.267-292.
- _____ [1973] “Objectivity, value judgment, and theory choice” en (1977) *The essential tension*. University of Chicago Press, Chicago, pp. 320-339.
- _____ [1974] “Second Thoughts on Paradigms”, pp. 293-319
- _____ [1976] “Cambio de teoría como cambio de estructura: comentarios al formalismo de Sneed” en (2002) [2000] *Thomas S. Kuhn. El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos 1970-1993*. pp. 211 – 232
- _____ [1979] “La metáfora en la ciencia” *Thomas S. Kuhn. El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos 1970-1993*. pp. 233 – 245
- _____ [1983a] “Comensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad” en (2002) [2000] *Thomas S. Kuhn. El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos 1970-1993*. pp. 47-75
- _____ [1983b] “Racionalidad y elección de teorías” *Thomas S. Kuhn. El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos 1970-1993*. pp. 247- 255
- _____ [1987] “¿Qué son las revoluciones científicas?” en (2002) [2000] *Thomas S. Kuhn. El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos 1970-1993*. pp. 23-45

- _____ [1989] “Mundos posibles en la historia de la ciencia” en (2002) [2000] Thomas S. Kuhn. *El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos 1970-1993.*, pp. 77-112
- _____ [1991a] “El camino desde *la estructura*” en (2002) [2000] Thomas S. Kuhn. *El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos 1970-1993.* pp.113-129
- _____ [1991b] “El problema con la filosofía de la ciencia histórica” en (2002) [2000] Thomas S. Kuhn. *El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos 1970-1993.* pp. 131- 148
- _____ [1991c] “Las ciencias naturales y las humanas” Thomas S. Kuhn. *El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos 1970-1993.* pp. 257 – 265
- _____ (1993a) “Afterwards” en Horwich, Paul (ed.) *World Changes. Thomas Kuhn and the nature of Science.* MIT Press, Cambridge, 311-341.
- _____ (1993b) “Foreword” en Hoyningen-Huene, Paul *Reconstructing scientific revolutions. thomas S. Kuhn’s Philosophy of science,* University of Chicago Press, Chicago.
- _____ [1997a] “Una conversación con Thomas S. Kuhn” en Thomas S. Kuhn. *El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos 1970-1993.* pp. 301-373
- _____ (1997b)[1962] *La Estructura de las revoluciones científicas.* F.C.E. México.
- _____ (1999) “Remarks on incommensurability and translation” en *Incommensurability and translation. Kuhnian perspectives on scientific communication and theory change.* Editorial Edward Elgar, Cheltenham.
- Krause, Detlef (2001) *Luhmann-Lexikon.* Lucius y Lucius Verlag, Stuttgart.
- Lahire, Bernard (2003) “Cómo llegar a ser doctor en Sociología sin poseer el oficio de sociólogo” en *Sociológica.* Núm. 53.
- Lamo Espinosa, Emilio, José María González G. y Cristóbal Torres Albero (1994) *La sociología del conocimiento y de la ciencia.* Alianza universidad, Madrid.
- Lakatos, I. (1983) “La falsación y la metodología de los programas de investigación científica” en *La metodología de los programas de investigación científica.* Alianza, Madrid.
- Laudan, Larry (1990) *Science and relativism. Some key controversies in the philosophy of science.* University of Chicago Press, Chicago.
- Lemert, Charles. (1995) *Sociology after the crisis.* Westview Press, Colorado.
- _____ (1981) “Reading french sociology” en *French sociology* Columbia University Press, Nueva York.
- Lenski, Gerhard (1974) “Enfoques sobre la desigualdad social” en *La desigualdad social I.* SepSetentas, México.
- Lessing, Hans-Ulrich (1986) “Wilhelm Dilthey: el programa de una crítica de la razón histórica” en *Crítica de la razón histórica.* Ed. Península, Barcelona.
- Lieberson, Stanley. (1992) “Einstein, Renoir and Greeley: some thoughts about evidence in Sociology” en *American Sociological Review,* Vol. 57 , febrero, p. 1-15.
- Lindbekk, Tore y Peter Sohlberg. (2000) “Introduction: the nordic heritage” en *Acta sociologica,* Vol. 43. p. 295 –298.
- Luhmann, Niklas [1968] (1983) *Fin y racionalidad en los sistemas.* Editora Nacional, Madrid.
- _____ [1975] (1986) “Interaktion, Organisation, Gesellschaft” en *Soziologische Aufklärung 2.* Westdeutscher Verlag, Opladen

- _____ [1978] (1981) "Handlungstheorie und systemtheorie" en *Soziologische Aufklärung* 3. Westdeutscher Verlag, Opladen.
- _____ [1979a] (1981) "Zeit und Handlung- Eine vergessene Theorie?" en *Soziologische Aufklärung* 3. Westdeutscher Verlag, Opladen.
- _____ [1979b] (1981) "Schematismen der Interaktion" en *Soziologische Aufklärung* 3. Westdeutscher Verlag, Opladen
- _____ [1980] (1981) "Temporalestrukturen des Handlungssystems: Zum Zusammenhand von Handlungs- und Systemtheorie" en *Soziologische Aufklärung* 3. Westdeutscher Verlag, Opladen
- _____ [1981] "¿Cómo es posible el orden social?" traducción no publicada.
- _____ [1982] (1997) "Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo" en *Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*. UIA-Anthropos, Barcelona.
- _____ (1984) "The self-description of society: crisis fashion and sociological theory" en *International journal of comparative sociology*. Núm. XXV, 1-2, p. 59-61.
- _____ [1984b] *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Anthropos, UIA, CEJA, Barcelona.
- _____ [1986] (1998) "Intersubjetividad o comunicación: dos diferentes puntos de partida para la construcción de una teoría sociológica" en *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*. Editorial Trotta, Madrid.
- _____ [1988a] (1999) "El conocimiento como construcción" en *Teoría de los sistemas sociales II (artículos)* UIA, ITESO, U. De Los Lagos, Santiago de Chile.
- _____ [1988b] (1993) "La comprensión de los sistemas por los sistemas" en *El sistema educativo. Problemas de reflexión*. Universidad de Guadalajara, UIA, ITESO, México.
- _____ [1988c] (1995) "Wie ist Bewusstsein an Kommunikation beteiligt?" en *Soziologische Aufklärung* 6. Westdeutsche Verlag, Opladen.
- _____ (1988d) "General theory and american sociology" en *Sociology in America*. Sage publications, Newbury Park, p. 253-264.
- _____ [1989] (1995) "Individuo, individualidad, individualismo" en *Zona Abierta*. Núm. 70/71.
- _____ [1990^a] (1996) *La ciencia de la sociedad*. Antropos, Iteso, UIA, México.
- _____ [1990b] (1993) "Identität – was oder wie?" en *Soziologische Aufklärung* 5, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- _____ [1991] (2000) "A manera de prefacio para la edición en inglés: Acerca de los conceptos de sujeto y acción" en *Sociológica*, Núm. 44, septiembre-diciembre.
- _____ [1992] (1998) "El concepto de sociedad" en *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*. Editorial Trotta, Madrid.
- _____ [1993] (1999) "El programa de conocimiento del constructivismo y la realidad que permanece desconocida" en *Teoría de los sistemas sociales II (artículos)* UIA, ITESO, U. De Los Lagos, Santiago de Chile.
- _____ [1994^a] (1998) "La astucia del sujeto y la pregunta por el hombre" en *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*. Editorial Trotta, Madrid.
- _____ [1994b] "La forma persona" en *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*. Editorial Trotta, Madrid.
- _____ (1995) *Social Systems*. Stanford University Press, Stanford.

- _____ [1996] *Introducción a la teoría de sistemas*. Anthropos, Iteso, UIA, México.
- _____ [1997^a] (2006) *La sociedad de la sociedad*. Traducción de *Die Gesellschaft der Gesellschaft* próxima a aparecer.
- _____ (1997b) “La clausura operacional de los sistemas psíquicos y sociales” en *El final de los grandes proyectos* Gedisa, Barcelona.
- _____ (1998b) *Teoría de la sociedad* UIA, Triana, México.
- _____ (1999), “El conocimiento como construcción”, “El programa de conocimiento del constructivismo y la realidad que permanece desconocida”, “¿Cómo se pueden observar estructuras latentes?”, “La condición de la causalidad” en *Teoría de los sistemas sociales II (artículos)* UIA, ITESO, U. De Los Lagos, Chile.. Gedisa, Barcelona.
- _____ (2000) “Theory of a Different Order: A conversation with Catherine Hayles and Niklas Luhmann” en *Niklas Luhmann’s modernity. The paradoxes of differentiation*. Stanford, California.
- Lynch, Michael y David Bogen. (1997) “Sociology’s asociological ‘core’: an examination of textbook sociology in the light of the sociology of scientific knowledge” en *American Sociological Review*, Vol. 62, junio, pp. 481-493.
- Macionis, John J. (1997) [1987]. *Sociology*. Prentice Hall, Nueva Jersey.
- Marini, Ruy Mauro. (1994) “Origen y trayectoria de la sociología latinoamericana” en *La sociología contemporánea en México*. UNAM, México.
- Martin, John L. (1988) “Authoritative knowledge and heteronomy in classical sociological theory” en *Sociological theory*. No. 16 (2).
- Martinelli, Alberto. (2000) “La difícil institucionalización de la sociología italiana” en *La institucionalización de la sociología (1870-1914)*. CIS, Madrid
- Martínez Assad, Carlos (1989) “Historia y sociología, crisis de paradigmas” en *Sociológica* Año 4. No. 9, enero-abril.
- Martuccelli, Danilo. (1999) *Sociologies de la modernité*. Ediciones Gallimard, Saint-Amand.
- Maturana, Humberto y Francisco Varela (1996), *El árbol del conocimiento*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- _____ (1980), *Autopoiesis and cognition. The realization of the living* Reidel Publishing Company, Boston.
- McMullin, E Ernan. (1993) “Rationality and Paradigm Change in Science” en Horwich, Paul (ed.) *World Changes. Thomas Kuhn and the nature of Science*. MIT Press, Cambridge, pp.55-74.
- Mèlich, Joan-Carles (1993) “Alfred Schütz: Una fenomenología de la intersubjetividad en el mundo de la vida cotidiana” en *La construcción significativa del mundo social*. Paidós, Barcelona
- Merton, Robert (1992)[1949] *Teoría y estructura sociales*. F.C.E., México.
- Mongardini, Carlo. (1993) “Towards a European sociology” en *Sociology in Europe. In search of Identity*. Walter de Gruyter, Berlin, p. 67-77.
- Morin, Edgar (1986) *La méthode. La connaissance de la connaissance*. Seuil, París.
- Mucchielli, Laurent. (2000) “El nacimiento de la sociología en la universidad francesa (1880-1914)” en *La institucionalización de la sociología (1870-1914)*. CIS, Madrid.
- Mullan, B. [1987] (1997) “Anthony Giddens. Entrevista” en *Anthony Giddens. Critical Assessments*. Routledge, Londres.

- Münch, Richard (1993) "The contribution of german social theory to european sociology" en *Sociology in Europe. In search of Identity*. Walter de Gruyter, Berlin, p. 45-62.
- Nakao, Keiko. (1998) "Sociological work in Japan" en *Annual Review of Sociology*, vol. 24, pp. 499-516.
- Natanson, Maurice (1995) "Introducción" en *El problema de la realidad social*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Nedelmann, Birgitta y Piotr Sztompka (1993) "Introduction" en *Sociology in Europe. In search of Identity*. Walter de Gruyter, Berlin.
- Nelson, Cathrine y Francisco Galván. (1986) "Acerca del No. 1 de la Revista Sociológica" en *Sociológica*. No.1.
- Nisbet, Robert [1966] (1996) *La formación del pensamiento sociológico (vol. 1 y 2)*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Núñez Cruz, Maribel (2006) *Presencia de la tradición hermenéutica en la sociología contemporánea (Pierre Bourdieu, Zygmunt Bauman, Jeffrey C. Alexander y Anthony Giddens)*. Tesis doctoral, UNAM.
- Núñez Encabo, Manuel. (2000) "Sales y Ferré y la primera institucionalización de la Sociología en España" en *La institucionalización de la sociología (1870-1914)*. CIS, Madrid.
- Olvera Serrano, Margarita. (2004) *Lucio Mendieta y Núñez y la institucionalización de la sociología en México, 1939-1965*. UAM-A y Miguel Angel Porrúa, México.
- Ortiz, Renato (1999) "Ciencias sociales, globalización y paradigmas" en *Pensar las ciencias sociales hoy*. ITESO, México.
- Parsons, Talcott [1937] (1968) *La estructura de la acción social*. Dos volúmenes. Guadarrama, Madrid.
- _____ [1951] (1999) *El sistema social*. Alianza Editorial, Madrid.
- _____ [1953] (1979) "La teoría del simbolismo en relación con la acción" en *Apuntes sobre la teoría de la acción*. Amorrortu, Buenos Aires.
- _____ (1964) "The father symbol: an appraisal in the light of psychoanalytic and sociological theory" en *Social Structure and Personality*. The Free Press, Nueva York.
- _____ (1965) *Theories of society*, The Free Press, Nueva York.
- _____ (1968) [1974] "Interacción social" en *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*. Aguilar, Madrid.
- _____ (1986) *Biografía intelectual. El simbolismo económico y religioso en occidente*. Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
- Pears, David (1973) *Wittgenstein*. Ediciones Grijalbo, Barcelona.
- Pérez Ransanz, Ana Rosa (2000) *Kuhn y el cambio científico*. F.C.E, México.
- Perlstadt, Harry. (1998) "Comment on Turner" en *Sociological Perspectives*. Vol. 41. No. 2
- Pescosolido, Bernice y Beth A. Rubin (2000) "The web of group affiliations revisited: social life, postmodernism and sociology" en *American Sociological Review*, Vol. 65, febrero.
- Picó, Josep. (2003) *Los años dorados de la sociología (1945-1975)* Alianza editorial.
- Platt, Jennifer. (2000) "Una institucionalización problemática: la primera sociología británica" en *La institucionalización de la sociología (1870-1914)*. CIS, Madrid.
- Portes, Alejandro. (2000) "The hidden abode: sociology as analysis of the unexpected" en *American Sociological Review*, Vol. 65.
- Puga, Cristina, Jacqueline Peschard y Teresa Castro. (1999) [1989] *Hacia la sociología*. Tercera edición. Pearson educación, México-

- Putnam, Hilary (1991) *El significado y las ciencias morales*. UNAM, Cuaderno 55, México.
- Rasch, William (2000), *Niklas Luhmann's Modernity. The paradoxes of differentiation*. Stanford, California.
- Razlogov, Kirill. (2000) "Paradojas de la sociología rusa" en *La institucionalización de la sociología (1870-1914)*. CIS, Madrid
- Ritzer, George. (2000) [1993] *Teoría sociológica contemporánea*. McGrawHill, México.
- _____ (2001) *Explorations in social theory. From Metatheorizing to rationalization*. SAGE Publications, Londres.
- Roberts, David (ed.) (1995), *Reconstructing Theory. Gadamer, Habermas, Luhmann*. Melbourne University Press, Victoria.
- Salles, Vania (2005) "Dos estudios agrarios de Max Weber" en *Sociológica*, núm. 59, septiembre-diciembre.
- Sánchez Rubio, Virginia (1985) "La presencia de Max Weber en el debate Habermas-Luhmann" en *Max Weber: elementos de sociología*. UAM-A y UAP, México
- Sankey, Howard (1997) *Rationality, Relativism and Incommensurability*. Ashgate Publishing Company, Aldershot.
- _____ (1999) [1994] *The incommensurability thesis*. Ashgate publishing company, Aldershot,
- Sankey, Howard y Paul Hoyningen-Huene (eds.) (2001) *Incommensurability and related matters*. Kluwer Academic Publisher, Dordrecht.
- Sasaki, Koken. (1985) "A short history of sociology in Japan" en *History of Sociology*, Vol. 6: 2, 7:1 y 7:2, p. 25-34.
- Schuhmann, Karl (1989) "La idea de Husserl de la filosofía" en *Actualidad de Husserl*. Alianza Editorial, México.
- Schütz, Alfred [1932^a] (1993) *La construcción significativa del mundo social*. Paidós, Barcelona.
- _____ [1932^b] (1974) "Las dimensiones del mundo social" en *Estudios sobre teoría social*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- _____ [1945^a] (1995) "Conceptos fundamentales de la fenomenología" en *El problema de la realidad social*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- _____ [1945^b] (1995) "Sobre las realidades múltiples" en *El problema de la realidad social*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- _____ [1955] (1995) "Símbolo, realidad y sociedad" en *El problema de la realidad social*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- _____ [1959] (1995) "Importancia de Husserl para las ciencias sociales" en *El problema de la realidad social*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- _____ [1960] (1974) "El mundo social y la teoría de la acción social" en *Estudios sobre teoría social*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Schütz, Alfred y Thomas Luckmann [1973] (2003) *Las estructuras del mundo de la vida*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Schützeichel, Rainer (2003) *Sinn als Grundbegriff bei Niklas Luhmann*. Campus Verlag, Frankfurt.
- Searle, John R. (1995) *The construction of social reality*. Free Press, Nueva York.
- Segal, Lynn (1994), *Soñar la realidad. El constructivismo de Heinz von Foerster*. Paidós, Barcelona.
- Seidman, Steven. (1985) "Classics and contemporaries: the history and systematics of sociology revisited" en *History of Sociology*, Vol. 6, No. 1.

- Seidman, Steven y Jeffrey Alexander (2001) *The new social theory reader*. Routledge, Nueva York.
- Shilling, Chris. (2001) "Embodiment, experience and theory: in defence of the sociological tradition" en *The sociological review*. No. 49(3).
- Silver, Allan. (1988) "The curious importance of small groups in american sociology" en *Sociology in America*. Sage publications, Newbury Park, p. 61-72.
- Smelser, Neil J. (1988) "External influences on sociology" en *Sociology in America*. Sage publications, Newbury Park, p. 49-60.
- Smith-Lovin, Lynn. (1999) "Core concepts and common ground: the relational basis of our discipline" en *Social Forces*. Septiembre, Vol. 78, No. 1.
- Snow, David y Robert Benford (2006) "Ideología, resonancia de marcos y movilización de los participantes" y "Marcos maestros y ciclos de protesta" en *El 'análisis de los marcos' en la sociología de los movimientos sociales*. Miguel Ángel Porrúa, UAM-I, México.
- Steiner, George (2001) *Heidegger*. F.C.E. México.
- Stichweh, Rudolf (2001) "Teoría de sistemas versus teoría de la acción" en *Metapolítica*, vol. 5, octubre-diciembre.
- Therborn, Göran (2000) "At the birth of second century sociology: times of reflexivity, spaces of identity, and nodes of knowledge" en *British Journal of sociology*. Vol. 51, No.1, enero-marzo.
- Tomasini Bassols, Alejandro (2001) *Teoría del conocimiento clásica y epistemología wittgensteiniana*. Plaza y Valdés editores, México.
- Tominaga, Ken'ichi. (1993) "European sociology and the modernisation of Japan" en *Sociology in Europe. In search of Identity*. Walter de Gruyter, Berlin, p. 191-212.
- Torres Nafarrate, Javier (1991), "Nota a la versión en lengua castellana" en *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Anthropos, UIA, CEJA, Barcelona.
- _____ (1996) "Bibliografía de las obras de Niklas Luhmann" en *Introducción a la teoría de sistemas*. Anthropos, UIA, ITESO, México
- _____ (1998) " Sistema y complejidad. La arquitectura de la teoría de Niklas Luhmann" en *Metapolítica* Vol. 2, octubre- diciembre.
- Touraine, Alain. (1988) "American sociology viewed from abroad" en *Sociology in America*. Sage publications, Newbury Park, p. 239-252.
- Treibel, Annette. (2000) *Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart*. UTB für Wissenschaft, Opladen.
- Turner, Jonathan. (1998) "Must sociological theory and sociological practice be so far apart?: A polemical answer" en *Sociological Perspectives*. Vol. 41, No. 2.
- Turner, Stephen P. (1996) "Introduction: social theory and sociology" en *Social Theory, the classics and beyond*. Blackwell, Cambridge.
- Van Fraassen, Bas (1996) [1980] *La imagen científica*. Paidós , IIF- UNAM, México.
- Varela, Fernando (1997) "El segundo cerebro del cuerpo" en *El final de los grandes proyectos*. Gedisa, Barcelona.
- Varela, Gonzalo Petito (1999) "La revolución ininterrumpida. Veinte años de pensamiento sociológico" en *Estudios sociológicos*. Núm. 51.
- Velasco Yáñez, David (2004) "La contribución de Pierre Bourdieu" en *Metapolítica*, Núm. 33, enero-febrero.
- Wagenaar, Theodore. (2004) "Is there a core in sociology? Results from a survey" en *Teaching sociology*, Vol. 32, enero.
- Wallerstein, Immanuel. (1999) "The heritage of Sociology, The promise of Social Science" en *Current Sociology*, Vol. 47(1), enero.

- _____ (2000) "From sociology to historical social science: prospects and obstacles" en *British Journal of sociology*. Vol. 51, No. 1, enero-marzo.
- Watzlawick, Paul (etal) (1998), *La realidad inventada*. Gedisa, Barcelona. Foerster, Heinz von (1998a), "Por una nueva epistemología" en *Metapolítica* Volumen 2, octubre- diciembre, México.
- _____ (1998b) "Construyendo una realidad" en *La realidad inventada* Gedisa, Barcelona.
- Watzlawick, Paul y Peter Krieg (Comps.) (1994), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*. Gedisa, Barcelona.
- Weber, Max [1904] (1997) "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social" en *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu, Buenos Aires.
- _____ [1906] (1997) "Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura" en *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu, Buenos Aires.
- _____ [1907] (2001) *La 'superación' de la concepción materialista de la historia de R. Stammler*. Ediciones Nueva Jurídica, Bogotá.
- _____ [1910] (2004) "Mi palabra final a mis críticos" en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura económica, México.
- _____ [1913] (1997) " Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" en *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- _____ [1920] (2004) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de cultura económica, México.
- _____ [1922] (2001) *Economía y Sociedad*. Fondo de cultura económica, México.
- _____ (1984) "Clase, status y partido" en *Ensayos de sociología contemporánea* Edit. Martínez Roca, Barcelona, pp.221-240.
- _____ (2002) *Wirtschaft und Gesellschaft*. Mohr Siebeck, Tubinga.
- Willems, Emilio. (1985) "Sociology in Brazil" en *History of Sociology*, Vol. 6: 2, 7:1, 7:2. p. 1- 23.
- Wittgenstein, Ludwig [1953] (1988) *Investigaciones filosóficas*. IIF-UNAM, Crítica, Barcelona.
- Wittrock, Björn, Peter Wagner y Hellmut Wollmann. (1991) "Social science and the modern state: policy knowledge and political institutions in Western Europe and the United States" en *Social sciences and modern states*. Cambridge University Press, Cambridge, p. 28- 85.
- Wrong H., Dennis. (1988) "The influence of sociological ideas on american culture." En *Sociology in America*. Sage publications, Newbury Park P. 19-30
- Zabludovsky, Gina (1994a) "Teoría sociológica a fin de siglo: las posibilidades de lectura" en *Acta sociológica*. No. 12, sept-dic. FCPyS, UNAM.
- _____ (1994b) "Reflexiones en torno a la teoría sociológica en México: los nuevos retos" en *La sociología contemporánea en México. Perspectivas disciplinarias y nuevos desafíos*. UNAM, México.
- _____ (1992) "Los retos de la sociología frente a la globalización" en *Sociológica* No. 20, México.
- Zald, Mayer N. (1995) "Progress and cumulation in the human sciences after the fall" en *Sociological Forum*. Vol. 10 No. 3.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00021

"LA PARADOJA DE LA INCOMMENSURABILIDAD. EL CASO DE LA SOCIOLOGÍA: LA TEORÍA DE LA ESTRUCTURACIÓN Y LA TEORÍA DE SISTEMAS"

En México, D.F., se presentaron a las 11:30 horas del día 23 del mes de noviembre del año 2007 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ

DR. MARCO ANTONIO ESTRADA SAAVEDRA

DR. JORGE LIONEL GALINDO MONTEAGUDO

DR. JAVIER TORRES NAFARRATE



Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTORA EN HUMANIDADES (FILOSOFÍA)

DE: ADRIANA GARCIA ANDRADE

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

ADRIANA GARCIA ANDRADE
FIRMA DE LA ALUMNA

APROBAR

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. PEDRO CONSTANTINO SOLIS PEREZ

PRESIDENTE

DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ

VOCAL

DR. MARCO ANTONIO ESTRADA SAAVEDRA

VOCAL

DR. JORGE LIONEL GALINDO MONTEAGUDO

SECRETARIO

DR. JAVIER TORRES NAFARRATE